

o curso de Smo o ácccccúccó á ió

João Gabriel A. Domingos

✱ r ✱

Reverendo as observações de Deleuze sobre as diferenças de método entre Nietzsche-Kant e entre Nietzsche-Platão, o objetivo deste ensaio é pensar os princípios da filosofia crítica.

Palavras-chave: Crítica – Filosofia da diferença – Vontade de potência – Interpretação



É verdade que o caráter crítico da filosofia a acompanha ao longo de toda a sua história e podemos dizer que esse é um dos seus aspectos essenciais (dos pré-socráticos aos pós-modernos). No entanto, a peculiaridade da crítica na filosofia moderna é a sua ênfase na crítica do conhecimento, a crítica entendida como “conhecer o conhecimento”. As possibilidades epistemológicas devem ser estabelecidas antes do próprio ato de conhecer para que a razão não caia em erro. No entanto, Immanuel Kant (1781), ainda que preserve essa finalidade da filosofia moderna de estabelecer os limites do conhecimento, toma como objeto negativo da crítica não mais o erro, mas, de modo mais preciso, as ilusões que a razão naturalmente engendra para si mesma¹. A crítica não visa mais extirpar uma outra experiência que seria o negativo do conhecimento racional, como, por exemplo, a experiência sensível. Ao contrário, esse negativo é a própria razão, é ela que leva a si mesma a um conhecimento além dos limites daquilo que é passível de ser conhecido pelas nossas faculdades. A esse “ir além”, o filósofo chama de metafísica. Assim, não basta livrar o conhecimento daquilo que é sensível. É preciso determinar também o que do puramente racional, do extra-empírico, nós podemos conhecer: devemos determinar até onde podemos ir com a razão. A novidade de Kant é fundar uma “crítica imanente e positiva”: é a faculdade de conhecer que crítica apenas a si mesma, mas não o faz sem estabelecer, ao mesmo tempo, a possibilidade do conhecimento verdadeiro determinado pelas categorias encontradas nessa mesma faculdade que realiza a crítica. No tribunal da razão erigido pela “Crítica da Razão Pura” (1781), a faculdade de conhecer toma a si própria como réu e como juiz². “Uma crítica imanente, a razão como juiz da razão, tal é o princípio essencial do método dito transcendental” (Deleuze 2, p. 11).

Aos olhos de Gilles Deleuze (1962), por um lado, Kant caminhou muito tornando a crítica imanente e positiva, mas, por outro, ele não soube levá-la a

1 Sobre a diferença entre erro e ilusão: “Quinto Postulado: o ‘Negativo’ do Erro”, G. Deleuze, in “Diferença e Repetição”, tradução de Luiz B. L. Orlandi e Roberto Machado, Rio de Janeiro, Graal, 1988, p. 243-247.

2 “(...) é um convite à razão para de novo empreender a mais difícil das suas tarefas, a do conhecimento de si mesma e da constituição de um tribunal que lhe assegura as pretensões legítimas e, em contrapartida, possa condenar-lhe todas as presunções infundadas; e tudo isto, não por decisão arbitrária, mas em nome das suas leis eternas e imutáveis. Esse tribunal outra coisa não é que a própria ‘crítica da razão pura’.” (“Prefácio da Primeira Edição”, 1781, in “Crítica da Razão Pura”, I. Kant, 5ª ed., tradução de Manoela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

cabo, preservando ainda um horizonte que escapava da atividade crítica. É um outro autor que perceberá a insuficiência da crítica kantiana e tentará, com novos conceitos, levá-la ao ponto de uma “crítica total”, fazendo do martelo um instrumento filosófico. No primeiro aforismo de “Além do Bem e do Mal: Prelúdio a uma Filosofia do Futuro” (1886), Friedrich Nietzsche escreve:

“‘Quem’, realmente, nos coloca questões? ‘O que’, em nós, aspira realmente ‘à verdade’? – De fato, por longo tempo nos detivemos ante a questão da origem dessa vontade – até afinal parar completamente ante uma questão ainda mais fundamental. Nós questionamos o ‘valor’ dessa vontade. Certo, queremos a verdade: mas por que não, de preferência, a inverdade? Ou a incerteza? Ou mesmo a insciência?” (Nietzsche 15, §1, p. 9).

Kant soube colocar o problema em relação às possibilidades do nosso conhecimento, porém não problematizou a nossa própria pretensão de conhecer³. Decorre daí que os conceitos criados para pensar o problema sobre as possibilidades partem de uma espécie de “naturalidade” do conhecer, partem do fato do conhecimento. As faculdades (não apenas a faculdade de conhecer) são estabelecidas sobre “leis eternas e imutáveis”, o domínio de cada uma delas encontra-se assegurado de antemão. A forma da pergunta, tal como colocada por Kant, já nos indica para isso. “Como são ‘possíveis’ juízos sintéticos a priori?” Como a matemática e a física são “possíveis”? Kant já parte de um domínio estabelecido do conhecimento para realizar sua crítica, por isso, segundo Deleuze, ela não passa de uma justificação. Trata-se não de “criticar” o conhecimento, mas de “justificar” o conhecimento. O mesmo ocorre com a moral: afinal de contas, o objetivo da segunda crítica não é ensinar novas regras de conduta, mas apenas apontar para o leitor aquelas que ele já “possui”.

“Distinguem-se três ideais: o que posso saber? O que devo fazer? O que tenho a esperar? Os limites de cada um são estabelecidos, os maus usos e invasões mútuas são denunciados, mas o caráter incriticável de cada ideal permanece no coração do kantismo como o verme do fruto: o verdadeiro conhecimento, a verdadeira moral, a verdadeira

3 “Kant nada mais fez do que levar até o fim uma concepção muito velha da crítica. Concebeu a crítica como uma força que devia ter por objeto todas as pretensões ao conhecimento e à verdade, mas não o próprio conhecimento, não a própria verdade; como uma força que devia ter por objeto todas as pretensões à moralidade, mas não a própria moral. Por conseguinte, a crítica total torna-se política de compromisso: antes de partir para a guerra, já se repartem as esferas de influência.” (“Nietzsche e a Filosofia”, G Deleuze, tradução de Edmundo Fernandes Dias e Ruth Joffily Dias, Rio de Janeiro, Editora Rio, 1976, p.73-74)

religião. (...) a crítica de Kant não tem outro objeto a não ser justificar, ela começa por acreditar no que ela critica". (Deleuze II, p. 74)

O deslocamento da problemática realizado por Nietzsche se dá no seguinte sentido: não devemos levantar a pergunta "o que podemos conhecer?", mas, sim, "qual é o 'valor' dessa vontade de verdade?". A filosofia crítica não deve colocar em xeque o falso conhecimento, mas o próprio conhecimento. É o próprio conhecimento que deve ser criticado: o alvo é o "verdadeiro conhecimento do que pode ser conhecido". "O verdadeiro exprime uma vontade; quem quer o verdadeiro? E o que quer aquele que diz: eu procuro a verdade?" (Deleuze II, p. 64).

Nietzsche expande o horizonte da crítica quando coloca o problema em termos de "valores", no sentido de que toda "manifestação da vontade de potência" como "força", mesmo o desejo de verdade, preconceituosamente tomado como "natural"⁴, é passível de ser questionada sobre o seu "valor". Sendo assim, "a filosofia verdadeiramente crítica é uma filosofia dos valores. Procedendo dessa forma, ela abre ao máximo o horizonte daquilo que pode ser criticado".

FILOSOFIA CRÍTICA

Quando, nos diálogos platônicos, Sócrates refuta os seus interlocutores por responderem com exemplos à pergunta "O QUE É?" (Sócrates diz: "eu não quero exemplos do que é justo, mas eu quero a justiça em si. O QUE É a justiça? e não QUEM é justo?"), ele supõe uma definição "estável" da essência (a justiça em si, o belo em si etc.). Daí decorre toda a dificuldade e método da dialética: como ascender até à essência, à idéia, e, em última instância, ao bem? Mas, quando Platão faz os sofistas parecerem tolos balbuciantes (tal como Hegel faz com a "certeza sensível", no começo da "Fenomenologia do Espírito", 1806), ele não se questiona se responder com meros exemplos à pergunta sobre a essência talvez não seja tão tolo quanto a própria pergunta "O que é?". Nietzsche percebe o "niilismo" dos "Diálogos" no momento em que fazem da essência um "em si", ao tomá-la em oposição ao devir do mundo, e estabelece uma nova definição para ela ao mudar a fórmula da questão de "O QUE É?" para "QUEM É?". Mas, sem dúvida, é preciso pesar

⁴ Sobre a tese da existência de uma afinidade entre o pensamento e o verdadeiro: "Primeiro Postulado: o Princípio da 'Cogitatio Natura Universalis'", G. Deleuze, in "Diferença e Repetição", tradução de Luiz B. L. Orlandi e Roberto Machado, Rio de Janeiro, Graal, 1988, p. 218-220.

as conseqüências do “pluralismo” filosófico quando a imagem que temos para distinguir a filosofia é aquela do saber que está em relação privilegiada com o Ser, com o bem, em suma, com valores que estão muito além do devir.

Antes de tudo, o pluralismo não abandona a noção de essência, mas corrige a sua definição metafísica, que a contrapõe ao devir, à “aparência” e que faz da essência algo que independe das perspectivas a partir das quais ela é determinada. Na verdade, a resposta à pergunta “O QUE É?” está incluída em meio às respostas à pergunta “QUEM É?”, porém como mais uma perspectiva, com a ressalva de que ela se acredita a única que pode ser verdadeira.

Mas, precisamente, por que manter a noção de essência quando se quer se afastar do discurso metafísico? Por que ainda é vantajoso conservar essa noção? Porque, em primeiro lugar, não é certo que o melhor procedimento para recusar o sentido de uma noção filosófica seja livrar-se da palavra a que ela está atribuída. Talvez muito mais interessante que isso seja “subverter” tal palavra, apropriá-la com outros sentidos e com outros valores, dar-lhe um outro uso. Em segundo lugar, porque existem aspectos da noção de essência, ou mesmo da noção de Ser, que até a filosofia antimetafísica talvez não queira recusar. Para Deleuze, o Ser é seleção. Essa tese nos dá um bom direcionamento, por exemplo, para pensar qual o estatuto da idéia na ontologia de Platão. Não é ser um critério de seleção frente ao devir? A idéia não é o critério de seleção das imagens? Seleção das boas cópias⁵? Daí decorre a tese aparentemente excêntrica segundo a qual o “eterno retorno” é o Ser. Ele é o Ser simplesmente porque é seletivo. Não apenas ontológica, mas também eticamente. O que ocorre com o sujeito que experimenta o pensamento do eterno retorno senão uma seleção das suas verdadeiras vontades? Mas, aprofundaremos isso em outro momento. O que nos interessa é saber que Deleuze dá um outro uso para esse termo tão caro à tradição metafísica, o Ser.

E esse é um procedimento comum ao método utilizado por Deleuze para realizar seus trabalhos de história da filosofia: a resignificação deliberada de noções e conceitos canônicos da tradição. A filosofia de Deleuze se encaixa perfeitamente naqueles casos nos quais o que é dito não é diferente do modo de dizer. Como se existisse não só uma semântica nos textos de filosofia, mas também uma pragmática que estivesse em plena sintonia com aquela outra. Da mesma forma que, ao dizermos “vá!”, reproduzimos o sentido da sentença não apenas na frase pronunciada, mas com um conjunto de gestos físicos, ocorre na filo-

⁵ “Appendice: Platon et le Simulacre”, G. Deleuze, “Logique du Sens”, Paris, Éditions de Minuit, 1971, p. 292-307.

sofia de Deleuze que, além de defender o pluralismo através de argumentos, a própria forma da argumentação também demonstra esse pluralismo, na medida em que ele se apropria de conceitos e noções clássicas em filosofia abrindo para elas uma pluralidade de sentidos e explorando essas possibilidades.

Esse procedimento de subversão incide, em "Nietzsche e a Filosofia" (1962), também sobre a noção de essência. E, de fato, é difícil pensar em uma filosofia que não conceba o conhecimento em relação com a essência sem cair na completa gratuidade do senso comum ou no silêncio infértil do ceticismo. De um modo geral, a noção de essência para a filosofia tem um papel prescritivo (ou, no caso de Deleuze, "seletivo") e que, talvez por isso, não seja interessante abandoná-la. Realmente, Nietzsche (1887) mostrou como até as saídas mais radicais contra a metafísica (por exemplo, o positivismo) conservam o que ela tem de pior. O livro de Deleuze mostra que é necessário uma ontologia para dar um rumo não metafísico à filosofia. O mais importante para a filosofia que pretende recusar a metafísica não é recusar suas noções (como se acreditássemos que basta esquecer para superar) e sim apropriá-las com um novo "tipo de força", expurgando assim o aspecto mais nuclear da metafísica, ou seja, em termos nietzscheanos, a sua "vontade de negar" a vida, o seu "niilismo". No entanto, mesmo essa asserção merece ser pesada. É preciso uma genealogia dos conceitos metafísicos para determinar a cada momento quais são as forças que se apropriam deles ao longo do seu devir. Será que eles sempre estiveram dominados pela vontade de negar ou existem nuances na história desses conceitos que os fizeram também instrumentos de uma "vontade afirmativa"? É uma hipótese que deve ser pesquisada para cada conceito em particular.

A partir da reformulação da pergunta, Nietzsche elabora um método crítico para a filosofia:

"O que quer aquele que fala ou que cria? E, inversamente, o que quer aquele que pretende o lucro de uma ação que não faz, aquele que apela para o 'desinteresse'? E mesmo o homem ascético? E os utilitaristas com seu conceito de utilidade? E Schopenhauer, quando forma o estranho conceito de "negação da vontade"? Seria a verdade? Mas o que querem enfim os procuradores da verdade, aqueles que dizem: eu procuro a verdade?" (Deleuze II, p. 64).

O fenômeno (ou conceito, ou coisa...) a ser interpretado não é um fato, um dado, mas antes uma máscara de uma vontade que quer alguma coisa: "um sintoma da vontade de poder". Não devemos nos perguntar "O QUE É a justiça?", mas "QUEM É a justiça?". Quem se apropria em cada momento do conceito de justiça? O que querem as forças que se apropriam desse concei-

to? As respostas a essa pergunta não são meros exemplos, mas, ao contrário, a própria essência do conceito de justiça. A genealogia é a história do devir das forças que se apropriam dos conceitos. História da contingência, de mascaramentos. Dado um fenômeno, um conceito, uma coisa, quais são as forças que dele se apropriam? Quais são as suas perspectivas? QUEM ele é? Trata-se de “dramatizar” o objeto, fazê-lo funcionar de diferentes modos, fazê-lo dançar em ritmos diferentes para conhecê-lo. Um “*theatrum philosophicum*”... Censura-se Nietzsche pela sua falta de rigor quando mistura uma mesma tese em argumentos distintos, desloca conceitos, coloca-os em diferentes formas textuais (poesia, dissertação, aforismo...). Salva-se Nietzsche “rebaixando-o” do posto de filósofo para o de retórico. O que não se percebe é que é exatamente nisso, onde se almeja esconder, que reside o rigor do seu pensamento filosófico. Uma filosofia perspectivista é, sobretudo, uma filosofia experimental. Os comentaristas têm o costume de definir etapas do pensamento de um filósofo (primeiro X, segundo X etc.). Talvez essa fragmentação do pensamento seja uma necessidade no caso de Nietzsche, porque ela não é gratuita, ela não é um capricho de comentador, mas nela subjaz o próprio pensamento de Nietzsche. O conceito não é uma coisa fixa, mas é preciso tirá-lo constantemente de seu território para desvelar o mosaico despedaçado que ele cria: o conceito em movimento constante. Nesse sentido, ao contrário do que pensa Sócrates, o que os sofistas apresentam quando respondem às suas perguntas não são “exemplos” banais do que é o belo ou do que é o justo, mas sim o belo em seu devir (um devir-belo), apresentam o que ele se torna cada vez sob uma nova perspectiva. Ainda que tomada no devir, os sofistas apresentam a essência e não meros exemplos que carregam uma carga de imperfeição em relação à pureza da idéia, como se fossem cópias imperfeitas.

Retornando ao começo do nosso texto, a “razão”, ela própria como conceito, precisa ser dramatizada, precisa submeter-se a uma genealogia. “Quem” quer na “razão”? O que quer esse conhecimento dito racional? A pergunta, sem dúvida, é menos epistemológica do que ética, mas nem por isso ela deixa de ter uma urgência para a filosofia em um tempo no qual até mesmo a ciência participa do niilismo da cultura⁶. Na verdade, talvez seja esse mesmo o motivo que a exige.

A crítica, tal como a imagina Deleuze (com Nietzsche), dissolve a rígida distinção dos domínios tal como desejava Kant, já que é preciso supor um “monismo de princípio” no qual todos os elementos em questão na atividade crítica (inclu-

6 Cumplicidade entre ciência e niilismo: “Terceira Dissertação: o que Significam Ideais Ascéticos?”, F. Nietzsche, “Genealogia da Moral: Uma Polêmica”, §25, tradução de Paulo César de Souza, São Paulo, Companhia das Letras, 2005, p. 87-149.

cia, não é um objeto. Os objetos são apenas sintomas de “algo” que não pode ser confundido com uma essência fixa e estável, com uma origem. Na verdade, os objetos apreensíveis pela interpretação são sintomas de uma “vontade de poder”. A quem está direcionada a pergunta “quem”? Isso é muito importante: a pergunta “quem?” sempre está direcionada para uma vontade de poder. Mas, a vontade de poder tem um estatuto essencialmente “problemático”, no sentido que nunca é determinável, nunca pode ser pensada como um “algo”.

Para usar uma expressão que só aparecerá mais tarde em “O Anti-Édipo: Capitalismo e Esquizofrenia” (1972)⁸, Deleuze serve-se de Nietzsche para pensar o poder (ou a potência) completamente desterritorializado, como uma emanção incessante de algo completamente novo, que não pode ser apreendido nem pelas representações sociais, nem pelas categorias metafísicas – o poder como diferença absoluta e positiva, como uma criação. Esse conceito assume uma posição central na leitura deleuzeana de Nietzsche e suspeitamos que a busca por esse princípio, que em Nietzsche encontra-se na vontade de poder, é o segredo da filosofia de Deleuze, o “modus operandi” que está velado, ou não, nos mais importantes conceitos de Deleuze, ou naqueles que ele encontra em outros filósofos: “a incessante emanção do novo, uma diferença radicalmente positiva ou uma positividade radicalmente diferente”.

Um princípio que é, simultaneamente, determinante e positivo, mas também não racional, inconsciente e a-subjetivo. Se isso faz com que Nietzsche aproxime-se de Freud, porque encontra um princípio ativo em um plano inconsciente, distancia os dois autores, porque Freud reterritorializa esse princípio nas representações familiares – e, ainda, dá-se o mesmo em relação à Marx, que adota mesmo procedimento, só que em relação a representações sociais. Frente aos dois autores, Nietzsche diria: “humano, demasiado humano”. Por isso, é lícito crer em uma ontologia em Nietzsche. As suas reflexões não são nem psicológicas, nem sociais, nem morais, nem mesmo históricas, tomando a história como a sucessão dos fatos humanos. Mas, poupemo-nos dos mal-entendidos. Não se trata de dizer que essas estruturas não existem ou não são importantes. Tanto são, que Nietzsche se dedica a uma “genealogia da moral”, a uma “consideração sobre a história”. Mas, a questão é que devemos considerar, e isso acima de tudo, o que está além delas. Isso explica porque Deleuze defende a tese de que a vontade de poder é um princípio transcendental.

⁸ “O Anti-Édipo: Capitalismo e Esquizofrenia”, G. Deleuze e F. Guattari, tradução de Georges Lamaziere, Rio de Janeiro, Imago, 1976, 511 p.

entre termos que ela desvela. Sem dúvida, a criação de metáforas a partir de um texto filosófico não surge de maneira contingente, ao contrário, ela exprime um tipo de apreensão puramente imagética do texto, as imagens – incontáveis talvez – que parecem escorrer por baixo dos conceitos, como as figuras em 3D, que só conseguimos enxergar ao custo de encará-las como se estivessem ao fundo, escorrendo por baixo. “Um filósofo é um conta gotas com água fervente derramada sobre pedras de gelo.” Quase tudo dá o que pensar na conexão dessa imagem com a filosofia de Deleuze e Nietzsche: a indistinção da água, o seu aspecto mais intensivo e menos qualitativo, a imanência a que ela remete; a pedra de gelo como uma transcendência, mas que só é possível a partir da imanência que seria o estado natural da água – “... esses doces e sombrios venenos eles os tiraram do corpo e da terra”¹⁰ –; as pedras de gelo como os valores estabelecidos e a água fervente como sua crítica sem por isso ser o seu negativo, mas simplesmente aquilo que insere um pouco de caos, de movimento, “problemas”, nas moléculas friamente organizadas.)

ulR ❁❁❁ Aç❁

Tentamos desenvolver, ao longo do texto, os três aspectos que julgamos indissociáveis na atividade crítica. Para Deleuze, esses aspectos são kantianos, mas só foram levados a cabo por Nietzsche. O primeiro é a imanência da crítica, ou seja, é a própria instância crítica que crítica a si mesma. O segundo é a sua positividade: a crítica não destrói sem colocar algo no lugar. E o terceiro é a sua totalidade: nada deve escapar à crítica.

A destruição dos valores e a criação de novos são dois movimentos que não podem ser separados. É impossível derreter uma pedra de gelo sem que a água adquira uma nova forma. É verdade que é uma multiplicidade que se instaura. Sem muita precisão, diríamos que se trata de algo “fluido”, mas, de modo algum, é o vazio, o nada. Parece que nunca há o vazio ou o nada.

Em termos nietzscheanos, a “crítica dos valores realiza-se simultaneamente com uma criação de valores”¹¹. A imagem que se tem da crítica que a toma como

¹⁰ “Dos Transmundoanos”, F. Nietzsche, “Assim Falou Zaratustra: Um Livro para Todos e para Ninguém”, 15^a ed., tradução de Mário da Silva, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2006, p. 56-59.

¹¹ “(...) ‘os autênticos filósofos são comandantes e legisladores’: eles dizem: ‘assim deve ser!’, eles determinam o para onde? e para quê? do ser humano (...) — estendem a mão criadora para o futuro, e tudo que é e que foi torna-se para eles um meio, um instrumento, um martelo. *Seu ‘conhecer’ é criar, seu criar é legislar, sua vontade de verdade é vontade de poder*” (F. Nietzsche, “Além do Bem e do Mal: Prelúdio a uma Filosofia do Futuro”, § 211., 2^a ed., tradução de Paulo César de Souza, São Paulo, Companhia das Letras, 1992, p. 117-118)

uma atividade com um vínculo essencial com o negativo é desfeita. A crítica é imanente e positiva (não confundir com a expressão vulgar “crítica construtiva”, pois não é uma mera contribuição para o que está dado), o negativo é posto em segundo plano, o negativo é mera consequência, um efeito, e não mais o móbil que coloca a crítica em atividade:

“(...) a crítica é ao mesmo tempo o que há de mais positivo. O elemento diferencial não é a crítica de valor dos valores sem ser também o elemento positivo de uma criação. Por isso, a crítica nunca é concebida por Nietzsche como uma ‘reação’, mas sim como uma ‘ação’. Nietzsche opõe a atividade crítica à vingança, ao rancor ou ao ressentimento. (...). A crítica não é uma re-ação do re-resentimento, mas a expressão ativa de um modo de existência ativo: o ataque e não a vingança, a agressividade natural de uma maneira de ser, a maldade divina sem a qual não se poderia imaginar a perfeição” (Deleuze II, p. 2).

Tornar a filosofia crítica uma filosofia dos valores expande o horizonte daquilo que pode ser criticado, na medida em que todos os fenômenos podem ser questionados em relação ao seu valor. Aqui encontramos a totalidade da crítica. Não existem fatos. Nem mesmo o conhecimento verdadeiro ou a verdadeira conduta moral são poupados. “A tarefa crítica é uma tarefa para os insones”¹². Parece que Nietzsche caminha nessa direção e nada, nenhum fenômeno, parece garantir a tranquilidade de um sono seguro.

Por estes três aspectos principais, acreditamos que o caráter emancipatório da filosofia de Nietzsche reside na sua descendência kantiana, mais precisamente no seu projeto de levar a cabo a crítica. É verdade que podemos pensar em uma dupla motivação “iluminista”: por um lado, a emancipação através do conhecimento, no entanto com a diferença essencial de que não é mais a razão a faculdade que guia o pensamento, e, por outro lado, a oposição radical à metafísica. É preciso, porém, reconhecer que se não se trata mais de um conhecimento racional e, por isso, também não se trata mais de Kant, é somente porque Nietzsche radicalizou aquilo que esse outro se propôs. A razão, o homem, a consciência de si, o espírito... ainda são entraves para o pensamento, são entraves para a emancipação, são mistificações, ilusões passíveis de serem comparadas àquelas que Kant enxergou na metafísica.

¹² Essa frase, fragmento de estimulantes diálogos, pertence a Virginia Figueiredo, professora da UFMG.

Concluindo: por radicalizar os princípios da filosofia crítica, Deleuze faz outra coisa que não uma filosofia crítica, mas, como bem observa Badiou (1997), uma ontologia. Vimos que, ao menos no caso de seu livro sobre Nietzsche, trata-se de uma ontologia na qual o conceito de vontade de potência ocupa um lugar central.

Existe uma importante diferença da concepção de filosofia com Nietzsche se pensarmos na tradição clássica alemã, em um Hegel, que, ao lado de Napoleão, via-se como a manifestação acabada do espírito absoluto, ou em um Kant, que parte da ciência de sua época para desenvolver sua teoria do conhecimento. Será crítica uma filosofia que assume os valores de sua época? Que dá fundamento aos valores estabelecidos? Ou, mesmo, que se recusa a colocá-los em questão? A filosofia não corre o risco de jogar um jogo que não é o seu quando se recusa a pensar o mundo, no sentido mais radical, ou seja, desde o nível mais abstrato do pensamento passando pelas instituições filosóficas até o corpo do pensador? Sem dúvida, por vezes, soa hilário as observações de Nietzsche sobre a sua dieta em “*Ecce Homo*” (1888)... mas quem dirá que isso não importa?



1. BADIOU, A. **Deleuze: o clamor do ser**. Tradução: Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997. 156 p.

2. DELEUZE, G. **A filosofia crítica de Kant**. Tradução: Germiniano Franco. Lisboa: Edições 70, 1987. 88 p. (Coleção O Saber da Filosofia).

3. _____. A gargalhada de Nietzsche. In: _____. **A ilha deserta**. Tradução: Peter Pál Pelbart. Edição preparada por David Lapoujade. Organização da edição brasileira e revisão técnica: Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Iluminuras, 2006. p. 167-169.

4. _____. Conclusões sobre o eterno retorno e a vontade de potência. In: _____. _____. Tradução, organização da edição brasileira e revisão técnica: Luiz B. L. Orlandi. Edição preparada por David Lapoujade. São Paulo: Iluminuras, 2006. p. 155-166.

5. _____. O método da dramatização. In: _____. _____. Tradução, organização da edição brasileira e revisão técnica: Luiz B. L. Orlandi. Edição preparada por David Lapoujade. São Paulo: Iluminuras, 2006. p. 129-154.

6. _____. **Pensamento nômade**. In: _____. Tradução: Milton Nascimento. Edição preparada por David Lapoujade. Org. da edição brasileira e revisão técnica: Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Iluminuras, 2006. p. 319-329.
7. _____. **Sobre Nietzsche e a imagem do pensamento**. In: _____. Tradução: Tomaz Tadeu e Sandra Corazza Ribeiro. Edição preparada por David Lapoujade. Org. da edição brasileira e revisão técnica: Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Iluminuras, 2006. p. 175-183.
8. _____. **Diferença e repetição**. Tradução: Luiz B. L. Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1988. 499 p.
9. _____. **Logique du sens**. Paris: Les Éditions de Minuit, 1971. 394 p.
10. _____. **Nietzsche**. Tradução: Alberto Campos. Lisboa: Edições 70, 1981. 87 p.
11. _____. **Nietzsche e a filosofia**. Tradução: Edmundo Fernandes Dias e Ruth Joffily Dias. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976. 170 p.
12. FOUCAULT, M. **Nietzsche, Freud e Marx: Theatrum Philosophicum**. Tradução: Jorge Lima Barreto. Porto: Anagrama, [19-]. 81 p. (Série Biblioteca Nova Crítica, 16).
13. HARDT, M. **Gilles Deleuze: um aprendizado em filosofia**. Tradução: Sueli Cavendish. Rio de Janeiro: Editora 34, 1996. 192 p. (Coleção Trans).
14. KANT, I. **Crítica da razão pura**. Tradução: Manoela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 5. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001. 680 p. (Série Textos Clássicos).
15. NIETZSCHE, F. **Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro**. Tradução: Paulo César de Souza. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. 272 p.
16. NIETZSCHE, F. **Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém**. Tradução: Mário da Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006. 386 p.

17. NIETZSCHE, F. W. **Ecce homo: como alguém se torna o que é.** Tradução: Paulo César de Souza. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2000. 153 p.

18. NIETZSCHE, F. **Genealogia da moral: uma polêmica.** Tradução: Paulo César de Souza. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. 182 p.

19. MACHADO, R. **Deleuze e a filosofia.** Rio de Janeiro: Graal, 1990. 242 p.

20. PLATÃO. Político. in: _____. **Diálogos.** Tradução: Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1972. p. 205-269. (Coleção Os Pensadores).

21. PLATÃO. **A república.** Tradução: Maria Helena da Rocha Pereira. 9. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001. 513 p. (Série Textos Clássicos).



João Gabriel A. Domingos é graduando em Filosofia pela UFMG.

E-mail: joaog@fil.grad.ufmg.br