

Filosofia nietzschiana da tensão: a resistência do pensar*

Mónica B. Cragolini**

Resumo: as interpretações da filosofia de Nietzsche, em termos de um irracionalismo sem força crítica ou de um super-racionalismo sem força afirmadora, resultam em formas de posições extremas (algo que Nietzsche rechaçou expresamente em seu conceito de “niilismo decadente”), posições que não levam em conta a peculiar “tensão” que se produz entre o “sim” afirmador e o “não” crítico deste pensamento. Neste trabalho, destaca-se o caráter tensional da filosofia nietzschiana de diversos pontos de vista: a interpretação da vontade de potência como “razão imaginativa”, a ideia do “eu em tensão” no conceito de *Zwischen* (entre), a interpretação do instante no pensamento do eterno retorno.

Palavras-chave: nihilismo – eterno retorno – tensão – “entre”.

Fala...

Mas não separe o Não do Sim.

(Paul Celan)

Dentre as diversas formas de recepção do pensamento de Nietzsche dos últimos anos, uma das mais difundidas é, sem sombra de dúvida, aquela que converte o mesmo em um esteticismo

* Artigo publicado na *Revista Contrastes*, Revista Interdisciplinar de Filosofía. Universidad de Málaga, 2000, v. V, p. 227-242. Tradução de Luís Rubira.

** Professora da Universidade de Buenos Aires-CONICET, Buenos Aires, Argentina.

aquiescente. Em linhas gerais, Nietzsche é considerado, segundo essa interpretação, como o profeta do “sim” a tudo o que acontece: exaltação ao mundo pós-moderno do *mass-media* e da hipercomunicação; afirmação das novas possibilidades, que significam para o homem a outrora homogeneizante publicidade e os resultados da tecno-ciência; busca do caráter estético – mais além de toda “alienação”¹ da vida na grande cidade. O que “se dá” resulta embelezado por um juízo oni-afirmativo, que termina por não estabelecer distinção alguma entre o que merece ser afirmado e o que merece rechaço e repugnância. “Tudo vale”, ou seja, afirmar tudo: eis aqui algo próprio do asno na quarta parte de *Assim falava Zaratustra*, capaz somente do “Ia” que, mais que traduzir o amor à vida em todos os seus aspectos, traduz a incapacidade de pensamento, o medo do risco e a necessidade de segurança.

Nessa interpretação da filosofia nietzschiana como oni-afirmação não se percebe corretamente a importância da crítica, do mesmo modo que em outros momentos da história da recepção das ideias; o que se fez prevalecer do pensamento de Nietzsche foi, fundamentalmente, esse aspecto crítico. Ao deter-se no filósofo crítico da cultura, negador e destruidor da morte dos sistemas metafísicos, morais e religiosos, foram deixados de lado, muitas vezes, os aspectos afirmativos de seu pensar, os mesmos que resultam hiperbolizados nas interpretações indicadas anteriormente.

Sem sombra de dúvida, nenhuma dessas duas reduções do pensamento nietzschiano é desejável. Em primeiro lugar, porque ambas representam formas de “detenção” da força do pensamento,

¹ Talvez o conceito de “alienação” já não seja útil como ferramenta metodológica quando se aceita que não existe um “próprio”, um solo fundamental e originário, todavia, a não-existência de um “próprio” verdadeiro não significa que se devam desconhecer os aspectos criticáveis da existência do homem *mass-mediático* (como tampouco os aspectos “possibilitadores”).

seja nos aspectos afirmativos, seja nos aspectos negativos ou críticos; e é conhecido o “desagrado” dessa filosofia ante as posições “extremas”, entendendo por tais as posturas dos decadentes, pois eles, ao enfrentarem um conflito, não podem gerar outra atitude, mas tão somente a detenção em algum dos extremos do mesmo. Analisando as críticas de Nietzsche aos autores que ele considera como decadentes, é possível observar de que modo, frente a diversas temáticas, os mesmos adotaram por respostas absolutas aquelas que implicam filosofias “de estados finais” ou de enfermidade, como as caracterizadas no prólogo de *A gaia ciência* (FW/GC, Vorrede zur zweiten Ausgabe, § 2, KSA 3.348). Respostas absolutizadoras que supõem um cansaço da vontade de criar.

Em segundo lugar, tal redução não é desejável porque pareceria que a filosofia nietzschiana encontra sua força, seu impulso e seu movimento precisamente nessa *tensão* que se produz entre os aspectos negativos e positivos, nesse jogo entre o “não” e o “sim”, o qual permite ao pensar que não se estanque em catedrais de conceitos nem se perda, num outro extremo, na pura imediatez.

Filosofia da tensão: o pensamento, nessa perspectiva, é tarefa constante, é força que constrói interpretações e as desarma e volta a armá-las, segundo as circunstâncias e as necessidades. Significa a possibilidade de gerar “respostas” para um presente que não pode ser aceito assim “no mais”, e para erradicar essa sorte de consideração “fatalista” do *amor fati* que termina por constituir a filosofia em jogo estéril, sem capacidade crítica; porém significa também a possibilidade de deixar de lado essa outra redução do pensar que o transforma em um puro rechaço destrutivo, incapaz de gerar algum conceito afirmativo. Analisar a proposta nietzschiana desde o pensar tensionante permite, também, compreender a possibilidade de outros modos de ser da subjetividade, na direção de uma “identidade” caracterizável como *Zwischen* (“entre”, “ladeada”), e outra configuração da temporalidade desde a noção do “instante” (*Augenblick*).

1. Razão e pensamento: para além da argumentação?

Voltar à razão ou repudiá-la definitivamente: tal pareceria ser a encruzilhada do pensamento contemporâneo, passado o debate modernidade/pós-modernidade. No entanto, se o que está em jogo na crítica da racionalidade se relaciona com um modelo “histórico” determinado, os retornos nostálgicos ou os repúdios exacerbados não significam uma nova possibilidade, e sim “mais do mesmo”: ou a velha razão com todos os seus defeitos, ou, no extremo oposto, “nada de razão”. Se a crítica ataca a razão por sua pretensão absoluta e ahistórica, o gerar outra resposta absoluta e ahistórica como a negação total da mesma supõe um modo a mais da impotência da criação, uma resposta decadente. Não se poderia perguntar, frente a essas conclusões absolutizadoras, a possibilidade de “outra forma de racionalidade”, assumida como histórica e não absoluta? Aca-so não será possível filosofar desde parâmetros diferentes dos da argumentação e da demonstração, modelos por excelência de um determinado tipo de razão?

Parte das críticas nietzschianas ao filosofar moderno e a seu operar racional tendem a assinalar o caráter resolutório e totalizador do mesmo: o pensar se inquieta se não chega a soluções que se apresentam como soluções últimas ou sínteses totalizantes, se não alcança, para dizer de modo breve, o fundamento. Frente a essa característica da racionalidade moderna, poder-se-ia postular, como ferramenta conceitual, a ideia de um *pensar tensionante* que não chegue a soluções finais, mas sim deixe as mesmas em estado sempre aberto e sempre provisório. Nessa medida, o pensamento de Nietzsche, interpretado mais além ou para lá dos extremos antes assinalados – as visões oni-afirmativa e oni-crítica respectivamente - poderia resultar, desde uma visão perspectivista, em uma mostra dessa forma de pensar e, talvez, a possibilidade de um novo tipo de racionalidade.

Pode-se filosofar de maneira diferente dos modos tradicionais da argumentação, baseados no princípio de razão suficiente e perseguidores dos fundamentos? É possível filosofar “dando razões” que não impliquem remeter-se a respostas últimas? Pode-se filosofar sem a necessidade de “demonstrar”? Ante essas perguntas, a resposta mais comum pareceria ser a da aposta na imediatez: frente à demonstração, a intuição direta, não mediada; frente à razão, as paixões ou a “vida e nada mais”. Uma aposta por um extremo do conflito. Frente a esse extremo, o pensamento nietzschiano pode ser caracterizado como um modo de filosofar que persegue caminhos diferentes do da demonstração, mas também diversos do da imediatez e nada mais.² O perspectivismo e o caráter ficcional do pensar conformam um tipo de filosofar diferente, como “pensar tensional”. Esse pensar pode ser “lido” em diversos aspectos da filosofia nietzschiana que indicaremos neste trabalho: na peculiar relação entre a afirmação e a negação em sua obra; no caráter “sem resolução” da *Wille zur Macht*, entendida como uma “razão imaginativa” e, a partir desta, na forma em que se podem interpretar conceitos como o de “subjetividade” ou o de “temporalidade” para além da mera destruição “negativa” dos mesmos.

2. *Sim e não na tensão*

A tarefa crítica da filosofia nietzschiana (seu “não”) é a mais evidente, e a que dá lugar a esse pensamento de combate que implica o filosofar a golpes de martelo, com a conseqüente destruição dos conceitos metafísico-morais. Destruição que se perfila como tarefa sempre inacabada, em virtude das “sombras de Deus”, que

² Se “não há fatos, mas somente interpretações” a partir do operar da vontade de potência, a “imediatez” não é possível.

constantemente ocupam seu lugar, uma vez que “Deus está morto”. Porém a destruição é uma tarefa interminável não somente porque “o homem é um animal que venera” (FW/GC § 346, KSA 3.579-581) e necessita ajoelhar-se, para poder suportar a vida³, mas também porque o fim da destruição significaria o fim do pensamento, a detenção do poder negativo que, desde a corrosão de todas as “verdades” alcançadas, permite que as mesmas não se transformem em novos fundamentos ou novas garantias. Nos distintos momentos em que Nietzsche assume essa tarefa crítica, entendida como labor destrutivo do *monótono-teísmo*,⁴ dos grandes fundamentos ou bem como tarefa genealógica, o que importa não é a destruição “desde dentro” dos sistemas, senão a crítica a partir dos efeitos. Este é um aspecto que sempre deve ser levado em conta, pois então se pode entender para o que se aponta com esta crítica. Se a mesma se desenvolve “no interior” dos sistemas, as armas destrutivas teriam que ser fundamentalmente argumentativas: um sistema se constrói com argumentações e com elas se refuta. Todavia, o que determina a aceitação ou o rechaço de um sistema se relaciona com a vontade de potência. Por isso, Nietzsche criticará os “efeitos” dos argumentos e não os argumentos mesmos – e quando criticar argumentos, o fará de maneira tal que deixe sempre aberto o caminho da contradição, talvez com o propósito de mostrar que o importante não se encontra na refutação, mas sim em outro âmbito. Criticar os efeitos implica ter em conta o que é que os grandes sistemas produziram, para além das esterilidades das argumentações e contra-argumentações: como em torno dos fundamentos se organizou a política e a sociedade, como

³ Por isso a imagem do espírito decadente é a do camelo, que se sobrecarrega com os “deveres”, e se ajoelha para que o carreguem. Veja-se Za/ZA, “*Von den drei Verwandlungen*”, KSA 4.29-31.

⁴ “*Monotono-Theismus*” é o termo utilizado para caracterizar os sistemas metafísicos baseados em um princípio-*arkhé*. Veja-se GD/CI, KSA 6.75.

a partir de fundamentos e de grandes ideais foram assassinadas e exterminadas raças e povos, como em nome de razões morais se submeteram à violência indivíduos e ideias. Por isso, o que se opõe à vontade de verdade dos sábios, que aspiram a tornar pensável o que existe desde a construção de teias de aranha conceituais nas quais tudo o que “cai” resta paralizado, mumificado e morto, é a “vontade de veracidade” (*Wahrhaftigkeit*) do homem que vai ao deserto sem seus deuses.⁵ Se poderia dizer que esta é a *Stimmung* própria do filósofo crítico, o que implica compreender o conhecimento como luta, e a crítica como “instrumento” do pensador (JGB/BM § 210, KSA 5.144) para derrotar os velhos ideais. Dai o caráter de “máscara” atribuível à mesma: o “não”, a crítica, não são, em nenhum momento, “fundos” para o filósofo, não são fundamentos, mas sim somente possibilidades.⁶ Por isso, se o intento aponta mais para os efeitos que para os elementos internos dos sistemas, a manutenção da tensão do pensar se constitui em um dos meios que impedem de retornar àquilo que se critica: a detenção em posições últimas.

Bem, sabemos que Nietzsche assinala que essa figura do espírito livre crítico é uma “figura de trânsito”, e que deve “ceder o passo” para a do filósofo artista. Nesse sentido, se poderia pensar, em primeira instância, em uma dialética capaz de superar a negação: o “não” seria, nessa interpretação, o “meio” que permitiria logo a afirmação criadora. Que o “não” seja antecedente do “sim” (“disse ‘não’ sempre para dizer sim”, indica Nietzsche) não significa que um anularia o outro:

⁵ Assim como o camelo (o homem decadente) se transforma em leão (espírito livre) no deserto (*Za/ZA*, Von den drei Verwandlungen, KSA 4, 30), porque “no deserto habitaram desde sempre os verazes (*die Wahrhaftigen*), os espíritos livres, como senhores do deserto” (*Za/ZA*, Von den berühmten Weise, KSA 4. 133).

⁶ Parece óbvio, mas não custa esclarecer que, em última instância, nada é “fundo” em uma filosofia que critica os fundamentos. Veja-se JGB/BM § 289, KSA 5.233-234, no qual aparece a figura do eremita que sabe que toda a filosofia é “filosofia de primeiro plano” e que, por trás de cada fundo, existe um abismo.

pelo contrário, o que parece mostrar a filosofia nietzschiana em seu exercício perspectivístico é que o “não” e o “sim” se requerem mutuamente numa tensão que resulta insolúvel e insuperável. A negação e a afirmação não são, então, instâncias sucessivas do pensamento, mas sim sempre presentes, e presentes em estado de tensão.

Se o “sim” ou o “não” implicam uma afirmação total ou uma negação retida, se retornaria àquelas figuras do pensamento que se consideram decadentes, esforçadas em dar respostas últimas. Se o “sim” superasse o “não”, Nietzsche se encontraria dentro do mesmo modelo de racionalidade que não somente critica, mas que, ademais, busca não afirmar reprodutivamente. Se à filosofia “negativa” sucedesse, como sua superação final, a filosofia “positiva”, então seria adequada a interpretação desse pensar como afirmação aquiescente daquilo que é: o filosofar nietzschiano se transformaria no sim do asno, que somente sabe repetir “Ia” diante de seus adoradores, e o *amor fati* seria a fórmula de aceitação de tudo o que se dá sem possibilidade de transformação crítica alguma, em virtude de sua “detenção” no pólo da afirmação.

É por isso que falo de “tensões do sim e do não”, e nesse sentido o perspectivismo, como exercício de um pensar interpretativo que evita tanto as detenções últimas – o que representaria uma forma de niilismo decadente – como as superações meramente refutativas, apresenta-se como uma possibilidade diferente para o pensar.

3. *Vontade de potência: tensões da união e da desagregação*

Desde uma interpretação da vontade de potência como “razão imaginativa”⁷, é possível considerar o aspecto tensional que tal

⁷ Para essa interpretação ver CRAGNOLINI, M. B., *Nietzsche, camino y demora*. Buenos Aires : EUDEBA, 1998, *passim*.

vontade comporta. Pensada como força interpretativa, a *Wille zur Macht* implica tanto a necessidade de “logicização” do mundo como o aspecto de multiplicação de sentidos próprio do perspectivismo, ou seja, a estruturação relacionada com o universal e o permanente, o aspecto unitário e a possibilidade do múltiplo, junto com a capacidade desestruturadora ou desagregadora. Criticando a visão meramente “logicizante” da realidade, Nietzsche assinala estes dois aspectos: a visão única do cálculo (a busca da unidade) implicaria a impossibilidade de multiplicação de interpretações (desagregação). A unidade se relaciona com a necessidade de “logicização” do mundo:⁸ “A ‘realidade’ reside no retorno constante de coisas iguais, conhecidas, aparentes, em seu caráter logicizável” (Nachlass/FP de 1885-1887, 9 [106], KSA 12, 395).

Enquanto conhecimento e vir-a-ser se excluem, o mundo do caos não tem como ser formulado: o caráter operatório da razão que introduz a forma, a ideia, a lei, supõe a ficção dos casos iguais, como modo de “preparar um mundo onde nossa existência seja possível”⁹. Esse caráter de logicização próprio da vontade de potência é o que foi absolutizado pelos racionalismos, e Nietzsche assinalaria que já Sócrates, ao hipertrofiar a razão, como modo de enfrentamento com o caótico do mundo instintivo, realizou a mesma tarefa. O que, além do mais, tem em conta a vontade

⁸ Para uma insistência no aspecto “logicizador” da *Wille zur Macht* (insistência derivável, em parte, de uma linha de interpretação heideggeriana), ver CACCIARI, M. *Krisis. Ensayo sobre la crisis del pensamiento negativo de Nietzsche a Wittgenstein*. Trad. R. Medina. Rev. J. Aricó. México: Siglo XXI Editores, 1982.

⁹ “Essa necessidade de formar conceitos, espécies, formas, fins, leis – ‘um mundo de casos idênticos’ – não se deve compreender no sentido de que nós seríamos capazes de fixar *um mundo verdadeiro*; senão enquanto necessidade de preparar um mundo onde *nossa existência* seja possível, nós criamos deste modo um mundo calculável, simplificado, compreensível” (Nachlass/FP de 1885-1887, 9 [144], KSA 12, 418).

de potência, entendida segundo o modo de operar de uma razão imaginativa, é a singularidade, a diferença, aquilo que na maioria dos sistemas filosóficos Nietzsche caracteriza como “o involuntário esquecimento do caso particular filosófico” (NF/FP 1885-1887, 9 [64], KSA 12.370)¹⁰. Utilizo a expressão “razão imaginativa”¹¹ pois com ela desejo fazer referência a um modo de operar que, nas teorias modernas das faculdades do espírito, atribuí-se à razão, por um lado, e à imaginação, por outro. Nessas teorias, se considera como o próprio da razão a possibilidade universalizante, estruturante e esquematizadora, e como característica da imaginação o poder de singularizar, recriar e reestruturar. Nesse conceito de vontade de potência, entendido ao modo de uma ideia de razão imaginativa, estaria presente esse caráter estruturador-universalizador do real próprio da razão – que fixa o que é, “aferra” no conceito (*begreifen, Begriff*) – porém, por sua vez e ao mesmo tempo, o aspecto “compilador” e singularizador da imaginação, que pode multiplicar as perspectivas e jogar com as possibilidades do que ainda não é ou do que é, de infinitas formas e maneiras. Na medida em que a busca do universal por parte da razão supõe deixar de lado as singularidades (entendidas somente como exemplos ou “casos” em direção à abstração e ao conceito), e enquanto a imaginação multiplica perspectivas, recolhe sentidos diversos, tendo em conta precisamente as singularidades; o característico de uma

¹⁰ Neste fragmento se faz referência aos filósofos que constroem sistemas como coleções de argumentos, e Nietzsche destaca o aspecto “involuntário” do esquecimento filosófico do particular. Essa “involuntariedade” – no sentido psicológico corrente – baseia-se numa *Wille zur Macht* débil, incapaz de aceitar a multiplicidade.

¹¹ Caracterizo essa ideia de “razão imaginativa” em CRAGNOLINI, M. B. *Razón imaginativa, identidad y ética en la obra de Paul Ricoeur*. Buenos Aires: Almagesto, 1993.

ideia de razão imaginativa seria a possibilidade de abarcar – sem síntese, mas sim em estado de tensão constante – ambos aspectos: o universal e o singular, o estruturado e o desestruturado. Com essa noção de razão imaginativa é possível caracterizar o operar interpretativo e configurador da realidade da vontade de potência, que, em dita tarefa, realiza um constante movimento de aglutinação de forças em torno de um centro – estruturação – e de dispersão das mesmas – desestruturação – para novas criações de sentido. Isso é o próprio do perspectivismo: na medida em que os modos de filosofar criticados por Nietzsche (o egipcismo filosófico, o *monótono-teísmo*) supõem a necessidade de afirmações últimas; a geração de perspectivas implica a possibilidade da mudança das mesmas, de acordo com as circunstâncias e com seu valor “ao serviço da vida”. Essa necessidade dos niilistas decadentes de “deter-se nos extremos” é uma vontade de garantia do real, vontade disfarçada na ideia de vontade de verdade. O caráter provisional das perspectivas implica, pelo contrário, um modo de pensar que não busca seguranças últimas (fundamentos, ponto de Arquimedes, pontos finais) que opera a partir de um contínuo movimento, que gera sentidos como modo de enfrentamento com o caótico, mas que recria esses sentidos em uma tarefa contínua de desagregação dos mesmos.

Esse duplo aspecto da vontade de potência significa uma tensão constante, já que a interpretação não retorna para figuras últimas, pelo contrário, as figuras que são geradas estão submetidas a uma tarefa de desconstrução-desagregação. Mas aqui novamente destaco o que assinalava anteriormente com respeito à crítica e à afirmação: não se trata de construir sobre o negado, mas sim de manter em tensão ambos momentos, para que nenhum dos dois se constitua como elemento último. Desde essa ideia de vontade de potência, noções como a de “subjetividade” e temporalidade merecem uma nova consideração.

4. O eu “em tensão”: a noção de *Zwischen*

Costuma-se assinalar que, ou bem em Nietzsche existe uma mera destruição da noção de subjetividade¹² – o que implicaria um predomínio da negatividade – ou bem, como contrapartida, uma afirmação exultante do eu na ideia de *Übermensch*, isto é, uma configuração da noção de eu desde a afirmação total. Todavia, desde esse caráter de unidade-desagregação da *Wille zur Macht*, o “eu” nietzschiano pode ser concebido como “entre” – *Zwischen* – das forças. Nietzsche pensa a ideia de sujeito como ficção lógica necessária para reunir momentaneamente as forças, e elabora sua própria concepção da subjetividade desde a noção de *Selbst*, como sujeito múltiplo. Porém esse *Selbst* é uma contínua construção-destruição de figuras provisórias da identidade, como ficções para a determinação da maior densidade das forças – que estão em constante mudança – em uma determinada circunstância.

Desde a consideração da vontade de potência nesse operar da razão imaginativa como força interpretante, as ideias de “sujeito” e de “eu” são “erros úteis”¹³: “sonhamos” sabendo que o fazemos, que a necessidade de um mundo formulável, logicizável, compreensível, nos obriga à categoria de sujeito, como ficção lógica necessária para

¹² Por exemplo, desde a ideia de “cogito humilhado”. Para uma crítica da mesma, ver meu artigo “La noción de identidad de Ricoeur: Crítica de una crítica” (1996), em R. WALTON (org.). *Estudios Fenomenológicos*, n. 13, Estudios de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, 1995, p. 296-303.

¹³ A expressão “erro” indica, nesse contexto, que, não existindo a verdade, toda interpretação é um “erro”. Porém os erros podem ser “úteis” (ao serviço da vida) ou “inúteis” (quando não servem à vida, como as verdades metafísicas). Para uma análise das noções de verdade em Nietzsche ver GRANIER, J. *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*. Paris: Gallimard, 1966.

reunir momentaneamente as forças. A noção de *Selbst*,¹⁴ contraposta à do *Ich* cartesiano, permite pensar na possibilidade de um sujeito múltiplo, no qual a ficção da identidade é concebida como jogo constante e provisório de estruturação-desestruturação. “Eu”, “alma”, “sujeito”, são alguns dos termos possíveis para fazer referência à unificação temporária das diversas forças, unificação que permite interpretar, e configurar sentidos. Esse *sujeito múltiplo* assume distintas formas possíveis na filosofia de Nietzsche, como figuras “provisórias” do que anteriormente se denominava “identidade”: a do *Wanderer*, caminhante sem meta última, a do “espírito livre”, aquele que rompe com os velhos deuses, a do “amigo”, figura por excelência do *Zwischen*.¹⁵

Que se fale de “identidade” em Nietzsche pode parecer um despropósito. Ali está o mensageiro da multiplicidade, da presença constante dos vários eus em si mesmo, da fragmentação e da diferença. Ali está o homem louco – sonho do sonho de Raskolnikov – abraçado ao pescoço do cavalo; ali está o afásico observando por trás de seus óculos aos visitantes perturbados do Arquivo; ali está o mudo e solitário Nietzsche, desmentindo toda metáfora da identidade, todo esforço de captura em um nome, em um esquema, em uma ideia fechada. Todavia, a “identidade” da qual aqui se fala é a da momentânea configuração das forças, a máscara provisória dessa multiplicidade de forças que é o homem.

¹⁴ NIETZSCHE estabelece a diferença entre “*Selbst*” e “*Ich*” em *Za/ZA*, “*Von den Verächtern des Leibes*”, KSA 4.39-40.

¹⁵ À figura do amigo como modo privilegiado do *Zwischen* dedico meu artigo “Extrañas amistades. Una perspectiva nietzscheana de la *philia* desde la idea de constitución de la subjetividad como *Zwischen*” (“Extrañas amistades. Una perspectiva nietzscheana de la *philia* desde la idea de constitución de la subjetividad como *Zwischen*”). In: *Líneas de Fuga. Gaceta Nietzscheana de creación*, Barcelona, n. 8, Primavera de 1999, p. 10-19). Neste trabalho abordo outros aspectos da “tensionalidade”: a questão do erótico.

A noção de *Zwischen* configura a identidade no entrecruzamento: não o eu fechado em si mesmo, senão o eu que é também os outros de si e de nós mesmos. No “entre” se cruzam as forças próprias-desapropriadas com as forças de nós mesmos e de tudo aquilo que tradicionalmente se considerava como exterioridade de uma suposta interioridade: o dentro e o fora, o desejante e o desejado, o atuante e o atuado se entretêm nesse jogo no qual é possível assumir que o eu não somente se diz, mas que também se constitui de maneiras diversas e múltiplas.

Esta noção de *Zwischen* tem uma forte aparência “desapropriadora”: frente ao sujeito moderno, que se apropria da realidade na consideração da objetividade como aquilo que se acha em condição de “disponibilidade”, essa ideia implica a “insegurança” daquele que se conforma no cruzamento com os outros, com as circunstâncias, com o acaso. Supõe essa tensão da impossibilidade da detenção no “interior” ou no “exterior”, no “agente”, ou no “paciente”; porque o “entre” põe em questão estas diferenças ou lhes dá somente um valor de “erros úteis” para a expressão do que acontece.

5. *O além-do-homem nietzschiano entendido desde a ideia de Zwischen*

Na história da interpretação nietzschiana, é costume associar a ideia do “além-do-homem” com a de um homem que se domina a si mesmo, que maneja suas forças, dono e senhor da realidade. Se este fosse o matiz mais próprio do além-do-homem, não existiria maior diferença entre o sujeito moderno criticado por Nietzsche, que domina a realidade levando-a a esse cenário privilegiado que é sua consciência, e este outro sujeito que substituiria a consciência pela vontade. O além-do-homem se converteria em um sujeito que, em lugar de exercer seu domínio através do abstrato conhecimento, o faria a partir

de uma mais concreta vontade. De fato, quando se quer assinalar a relação entre Nietzsche e Schopenhauer, costuma-se indicar que a mesma se encontra representada pelo fator volitivo: Schopenhauer haveria introduzido um conceito diferente ao do homem abstrato do idealismo, a partir da ideia de vontade, e Nietzsche, nessa linha, haveria intensificado este conceito na noção de *Übermensch*. Todavia, e apesar das diferenças, o sujeito schopenhaueriano não difere “metafisicamente” do sujeito cartesiano nessa questão do domínio: o que em um é a consciência, no outro é a vontade¹⁶.

A ideia nietzschiana do além-do-homem, e do eu em geral, significa algo bem distinto disso: se pensamos o eu como a maior densidade que adquirem as forças em um momento dado, a noção de domínio se converte em algo diferente. Se eu sou um “cruzamento” de forças: as minhas, as dos outros, as da situação e da época, não sou o dominador de “minhas” forças. Daí o caráter tensionante que tem a ideia de “domínio”: o eu não pode se constituir no dominador de suas ideias e de seus atos, já que se torna “vulnerável” às forças dos outros e do outro. Não há cálculo seguro de forças porque o acaso, as contingências e os outros impedem toda a segurança. No entanto, essa referência ao acaso não significa, tampouco, um avanço da objetividade por sobre a subjetividade, mas sim uma espécie de tensão entre ambos elementos pela qual a “identidade” desse eu múltiplo se constitui na medida em que aprende a ler-se a si mesma na realidade, descobrindo que se conforma *através dela* ou *nela* mesma¹⁷.

¹⁶ O §16 de JGB/BM assinala essa relação “metafísica” entre o “eu penso” e o “eu quero”. Ver KSA 5.29.

¹⁷ É claro que em uma concepção da subjetividade como *Zwischen* não possuem demasiado sentido essas referências a objetividade, subjetividade, etc., e é necessário ter em conta que se as utilizam como “erros úteis” para fins explicativos.

Por outro lado, as constantes referências nietzschianas ao tema da força e a quase inevitável equiparação da vontade de potência com a vontade a nível psicológico – apesar das previsões do próprio Nietzsche a esse respeito – parecem levar a pensar ao além-do-homem como o “dono de si mesmo” no sentido habitual do termo. Porém: por que entender o além-do-homem como o dominador de si, o que se apodera de suas paixões e conhecimentos como se fosse um material modelável, e não, pelo contrário, como o que pode realizar justamente esse “domínio”, porque abandona toda ideia de domínio sobre um material? Por que não entender o além-do-homem como aquele que, em lugar de conformar-se como um sujeito pleno de vontade afirmadora dominante, é antes um sujeito pleno de afirmação que abandona, precisamente, a ideia de domínio?

Desde meu ponto de vista, essa questão é o nó da interpretação do além-do-homem: se consideramos o mesmo como “dono” de seu destino (o que supõe, segundo interpreto, domínio no sentido da subjetividade moderna) ou se o consideramos em outra atitude em relação ao mesmo, atitude que supõe a experiência do que poderíamos denominar “abandono”.¹⁸ Que entendo nesse contexto por “abandono”? Uma certa disposição a enfrentar-se ao que acontece sem a constante pretensão impositiva de formas apriorísticas para desvelá-lo, guiá-lo ou dominá-lo, mas sim, pelo contrário, com a convicção de que as formas surgem do jogo mesmo do acontecer, de que as forças se configuram e geram suas próprias arquiteturas em sua manifestação mesma. Desde esse ponto de vista, destacar o

¹⁸ A ideia de “abandono” poderia sugerir aquela aquiescência fatalística indicada no começo do artigo. Todavia, tenha-se em conta que, frente a uma aceitação do que se dá como “alheio”, que não depende de si mesmo, a noção de *Zwischen* supõe constituir-se *em, entre*, esse suposto estado “alheio”, e o exercício consequente da tensionalidade do pensamento que impede, pela força da crítica, toda aquiescência fatalística.

caráter “criador” do além-do-homem não significaria uma afirmação de liberdade ilimitada e desenfreada: se a configuração da identidade se realiza no “entre”, a criação absoluta, o velho ideal do criador auspiciado pelos românticos e retomado por diversas correntes da poética contemporânea não é aplicável ao além-do-homem¹⁹, senão que talvez deveríamos pensar em um conceito de criação que suponha um contínuo exercício no *entre* da liberdade e da necessidade ou do acaso.

É interessante notar que a referência à ilimitada liberdade do além-do-homem costuma desembocar em filosofias puramente destrutivas: a liberdade se exerce na atividade de desmascaramento, mas, em virtude de sua falta de limites, ela está incapacitada para deter-se em algum ponto, e termina por não deter-se em nenhum, como o espírito livre que aparece na figura da sombra errante no *Zarathustra* IV. Poder-se-ia dizer que essa exaltação da liberdade para fazer ressaltar a diferença termina em seu oposto, na mera exaltação da homogeneidade do diferente, já que todo o diferente é tão diverso do outro que não existe possibilidade alguma de comparação, de acercamento, de “entre”. Ao separar-se tão radicalmente “o diferente” em si mesmo, se o confina na “mesmidade” do diferente isolado, que não pode ser relacionado com nada, e que vale tanto quanto qualquer outra coisa. Não parece apontar o pensar de Nietzsche à dispersão pela dispersão mesma no fragmentário, porque isto suporia, em virtude da incapacidade de eleição pela igualação valorativa, a “resignação” com o dado, a impossibilidade de toda crítica.

¹⁹ TAYLOR, C. *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Trad. A. Lizón. Barcelona: Paidós, 1996, p. 441-155, sustenta esta interpretação “romântica” de Nietzsche.

Outro aspecto das interpretações do além-do-homem que se pode analisar é o referente à temática do egoísmo. Sabe-se que Nietzsche fala de um egoísmo sadio, mas em que consiste o mesmo se já não estamos pensando o além-do-homem com os cânones da subjetividade moderna? As interpretações correntes nesse ponto atravessam uma grande gama de matizes, que vão desde a concepção do além-do-homem como o lobo hobbesiano até uma mais diluída versão do mesmo nessa outra figura do *idiota* toquevilliano –justamente o último homem para Nietzsche²⁰.

Todavia, frente a todo egoísmo entendido no sentido habitual, o egoísmo sadio do além-do-homem é apresentado para nós, paradoxalmente, como o detentor da “virtude que dá”. Considero que essa possibilidade se torna entendível desde a configuração de uma forma de subjetividade na qual o “domínio” não é – como pareceria sê-lo na subjetividade moderna – o elemento fundamental. Pelo contrário, talvez o além-do-homem deveria ser caracterizado desde a “desapropriação”: frente à vontade “dominadora” do mundo na conversão do mesmo em objetividade, o além-do-homem configura o real – e sua própria identidade – no *entre*: nunca é o eu isolado da modernidade frente a um mundo “disponível”, mas está sempre conformado desde nós mesmos. Nessa consideração do *Selbst* nietzschiano como sujeito múltiplo não está presente a ideia de uma reprodução de figuras mais ou menos diversas do mesmo eu, mas sim, está o reconhecimento de que somos muitos porque somos com os outros, e com as circunstâncias. O eu múltiplo não é, então, o resultado de um processo somatório ou reprodutivo das figuras egói-

²⁰ Para a caracterização do *idiotês* toquevilliano na linha do último homem, e para uma caracterização do além-do-homem como “doação de si”, ver CACCIARI, M. *El archipiélago. Figuras del otro en Occidente*. Trad. y postfacio de M. Cragolini. Buenos Aires: EUDEBA, 1999, caps. V e VI.

cas da modernidade, mas sim algo bem distinto: além-do-homem. Entender a subjetividade como *Zwischen* significa abandonar toda ideia de uma identidade fixa ou substancial, seja entendida como unidade ou como multiplicidade²¹.

6. Tensões da temporalidade: o instante

Do mesmo modo, a noção de temporalidade é uma mostra da tensão que impede a detenção última: a ideia de “instante” não supõe uma mera afirmação do que “flui” frente ao estático – por exemplo, no passado – mas sim, supõe uma configuração do tempo no sentido de um cruzamento ou confluência de temporalidades: no instante está presente o passado que, como negado, continua atuando em tensão com a afirmação do futuro. O que afirma o instante é a hipótese do eterno retorno: se tudo retornasse, (FW/GC § 341, KSA 3. 570) o homem poderia assumir diversas atitudes, porém entre elas existem duas que se constituem como paradigmáticas: rechaçar tudo, caindo novamente no niilismo do sem sentido, ou afirmar o *instante* para que ele retorne como querido. A afirmação do presente e do acaso é própria do aspecto dionisíaco do *amor fati*, manifesto na expressão “Era isto a vida? Pois então outra vez!”. O que brinda o *amor fati* é a possibilidade de devolver ao homem algo do que ele extraviou de si – o instante, o terreno, o acaso, o vir-a-ser – na veneração de grandes ideais ante os quais ajoelhar-se.

²¹ Para um trabalho sobre os modos nos quais se articula esta ideia de “eu em tensão” em certas figuras nietzschianas, ver CRAGNOLINI, M. B. (*Moradas nietzscheanas. Del sí mismo, del otro y del entre*. Buenos Aires: La Cebra, 2006), onde abordo as figuras do caminhante, o amigo, o além-do-homem, e outras, como modos do *Zwischen*.

Junto a esse caráter de “ideia anti-metafísica” do eterno retorno se encontra seu aspecto de “anti-dogma por excelência”, e sua “realização”, mais além do argumentativo, no âmbito da decisão²². Ademais da revalorização do presente negado pelas religiões e pela metafísica, o ato da vontade de potência que afirma o instante implica a ruptura com o esquema religioso-metafísico do “dogma”. Porém, Nietzsche apresenta a ideia do eterno retorno como “nova fé”, o “quinto evangelho”. Não é precisamente essa ideia a impossibilidade mesma do dogma, a paródia (como essa outra grande paródia que é a “festa do asno”)²³ de toda possibilidade dogmática?

O eterno retorno, considerado como “hipótese” da ação (“vive *como se* este instante fosse repetir-se”), apresenta-se com uma peculiar ambigüidade: para que se “cumpra” como tal, é necessário que negue seu próprio conteúdo, o retorno *do mesmo*. No momento da decisão, o homem – além-do-homem – que decide dizer “sim” ao instante seguindo a consigna de que é melhor vivê-lo bem porque há de retornar, faz estalar sua própria hipótese, reduzindo a pedaços a ideia mesma que o impulsiona a atuar. Porque o que o move à afirmação é a ideia da repetição (“se este instante há de voltar, então eu deveria vivê-lo da melhor maneira possível”), porém no momento em que decide afirmar o instante, “destrói” sua própria máxima do atuar: se algo retornasse, já não retornaria como “o mesmo”, mas sim como o diferente, porque o instante foi transformado enquanto algo querido. “Se retornasse” retornaria mudado: a decisão permite a mudança do acontecido e do que acontece.

²² A decisão é a que diz “Alto lá, anão, ou tu ou eu”, ou a que permite que o pastor morda a cabeça da serpente. Ver Za/ZA, KSA 4.199 e 202, respectivamente.

²³ A festa do asno pode ser considerada uma “paródia” da antiga fé, mais do que uma recaída na mesma. Quem a pode interpretar como paródia é justamente quem pode assumir o valor do riso que destrói os grandes ideais, algo que os “homens superiores” são incapazes de fazer, e que somente o homem mais feio chega a captar.

O eterno retorno é, então, uma decisão; não é uma “ideia” que se lê: é uma hipótese paradoxal, na qual a afirmação é a negação do “conteúdo” do que se afirma. Daí o caráter de “anti-dogma”²⁴, antes indicado, e a grande paródia de apresentar como “quinto evangelho” ou “livro sagrado” à ideia que se engana até o cansaço de toda a possibilidade de conversão em dogma de sua própria crença, e o faz precisamente, convertendo em possível anti-dogma aquilo que se poderia tomar como “consigna para a vida”: a ideia do eterno retorno. Com isso, se mantém em tensão a força de um pensamento que não pode assentar-se em nenhuma segurança última.

Por outro lado, a noção do eterno retorno como rechaço da ideia de “tempo linear” a favor de uma circularidade sem começo nem fim, põe em xeque a noção de “progresso” própria da modernidade. Por isso, o “homem” capaz de assumir essa ideia mediante o *amor fati* é “diferente com respeito ao homem que houve até agora”, isto é, é o “além-do-homem”. O *Übermensch* é o homem que mantém em tensão necessidade e acaso, já que as forças atuantes em cada momento o fazem em virtude de suas condições de aparição. Porém, por sua vez, seu atuar é ao acaso, já que nenhum deus determina um fim ou um estado para o qual tudo tenda. O homem da necessidade e do acaso “em tensão” não é o homem representativo das metafísicas bipolares que excluem o vir-a-ser, mas é o que pode assumir o instante, esse efêmero fluir detestado por toda a filosofia da permanência e do transcendente. O *amor fati*, *Stimmung* possível a partir do eterno retorno, não é, então, a mera afirmação do que se dá sem nada mais, mas é uma forma de relação com o presente na qual é possível afirmar a vida somente na medida em que a negação impede constantemente o que poderia constituir-se como forma de apologia do existente sem mais nem menos.

²⁴ “Anti-dogma” no sentido de que, frente ao caráter de afirmação “inegável” dos dogmas, poder-se-ia assinalar que a ideia do eterno retorno é “se afirma” quando “se nega”.

7. *Tensão e brincadeira*

Essa ideia de uma filosofia da tensão implica retomar, em parte, algumas das considerações do *Parmênides* platônico, obra que, no dizer de Vitiello, em sua “resistência” aos modos tradicionais do pensar metafísico ocidental²⁵, é um “corpo estranho” na tradição filosófica. Tanto é assim que se a interpretou como “brincadeira”. Nessa obra, fica colocada uma “aposta” para o pensar, a mesma que muitas vezes foi considerada como sofisma: no seio mesmo do lógos, instaura o paradoxo e o sem sentido. Desde a possível “conclusão” do diálogo²⁶ se vislumbram alguns dos caracteres dessa filosofia da tensão, na qual a afirmação e a negação não se apresentam como estados últimos, mas sim “oscilantes”. O pensar tensional desconstrói a metafísica tradicional na medida em que põe em xeque o princípio-*arkhé*: não pode existir restituição do movimento do pensar até um centro fundante que o retenha e justifique, a oscilação é a “lei” do movimento. Nessa oscilação, todavia, existem estados “provisórios”, pontos de unidade, necessários para a formação de perspectivas.

Talvez essa “brincadeira” de mostrar a ambivalência do logos que está em constante tensão possa ser assumida desde aquela outra “seriedade” que Nietzsche destaca como oposta à dos doutos mumificadores dos conceitos: a da criança que, ao jogar, cria mundos e projeta caminhos. Nesse caso, caminhos para uma nova forma de pensar.

²⁵ VITIELLO desenvolve a ideia de o pensar “ambivalente” desde Freud, e indica esse aspecto assinalado no *Parmênides* (“Racionalidad hermenéutica y topología de la historia”. In: VATTIMO, G. (org.). *Hermenéutica y racionalidad*. Trad. S. Perea Latorre. Colômbia: Norma, 1994 p. 211-244).

²⁶ “Segundo parece, já o Uno seja ou não seja, ele e as demais coisas, tanto em relação consigo mesmas como em sua relação mútua, desde todos os pontos de vista possíveis, são tudo e são nada, parecem tudo e não parecem nada” PLATÓN, *Parmênides*, 166 c.

Abstract: The interpretations of Nietzsche's philosophy in terms of an irrationalism without critical force or super-rationalism without affirmative force, become extreme positions (something that Nietzsche expressly rejected in his concept of "decadent nihilism"), that do not take in consideration the peculiar "tension" between the affirmative "yes" and the critical "no" of this thought. In this paper, I will underline the tensional character of Nietzschean philosophy from several points of view: the interpretation of the will to power as "imaginative reason", the idea of "self in tension" in the concept of *Zwischen*, and the interpretation of instant in the eternal recurrence.

Keywords: nihilism – eternal recurrence – tension – "between".

referências bibliográficas

1. CACCIARI, M. *Krisis. Ensayo sobre la crisis del pensamiento negativo de Nietzsche a Wittgenstein*. Trad. R. Medina. Rev. J. Aricó. México: Siglo XXI Editores, 1982.
2. ———. *El archipiélago. Figuras del otro en Occidente*. Trad. M. Cragolini. Buenos Aires: EUDEBA, 1999.
3. CRAGNOLINI, M. B. *Razón imaginativa, identidad y ética en la obra de Paul Ricoeur*. Buenos Aires: Almagesto, 1993.
4. ———. *Nietzsche, camino y demora*. Buenos Aires: EUDEBA, 1998.
5. ———. "Extrañas amistades. Una perspectiva nietzscheana de la *philia* desde la idea de constitución de la subjetividad como *Zwischen*". In: *Líneas de Fuga. Gaceta Nietzscheana de creación*, Barcelona, n. 8, Primavera de 1999, p. 10-19.

6. ———. *Moradas nietzscheanas. Del sí mismo, del otro y del entre*. Buenos Aires: La Cebra, 2006.
7. GRANIER, J. *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*. Paris: Gallimard, 1966.
8. NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari. München, Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1980, 15 v.
9. NIETZSCHE, F. *La ciencia jovial. La Gaya Scienza*. Trad. J. Jara. Caracas: Monte Avila, 1990.
10. SALAQUARDA, JÖRG. “Der Ungeheure Augenblick”. In: *Nietzsche-Studien*, n.18, Berlin, New York, Walter de Gruyter, 1989, p. 317-337.
11. TAYLOR, C. *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Trad. A. Lizón. Barcelona: Paidós, 1996.
12. VITIELLO, V. “Racionalidad hermenéutica y topología de la historia”. In: VATTIMO, G. (org.). *Hermenéutica y racionalidad*. Trad. S. Perea Latorre. Colômbia: Norma, 1994 p. 211-244.

Artigo recebido em 08/09/2010.

Artigo aceito para publicação em 05/10/2010.