

## A dialética pacificadora

Se a explicitação fornecida pela História hegeliana é *apenas* a elaboração da definição completa da coisa, a lenta constituição de sua *ousia*, no sentido aristotélico, seria insuficiente ainda, e até incorreto concebê-la como um processo programado autoritariamente, como o desdobrar-se de uma noção completa já formada (no intelecto divino). Dizer que a travessia do Rubicão é pertinente, definitivamente, à noção completa de César ainda seria pouco. Digamos, de preferência, que César agora se define, *desde que* atravessa o Rubicão. Sua vida não é o desenrolar de um roteiro que estivesse escrito no álbum da deusa: não há em parte alguma um álbum que contivesse já a relação dessa vida, pela boa razão de ser a vida mesma esse álbum, e o acontecimento, a narrativa de si mesma. É em cada um de seus avanços que o processo traz consigo, necessariamente, a *ousia* inteira, fazendo surgir um traço a mais daquilo que, por princípio, só pode ser a definição da coisa: “somente por essa conservação de si a Idéia é o verdadeiro original”.<sup>1</sup>

Assim, não sendo nunca informadora, mas apenas explicitante, a *Idéia não comanda o processo*. Se queremos um modelo dessa programação sem programa, desse *nómos* sem *nomóteta*, é a Aristóteles, ainda, que teremos de recorrer – por exemplo, a sua crítica da divisão platônica.

\* Extraído de *Almanaque*, nº 3, 1977. Tradução: Rubens Rodrigues Torres Filho. Nessa ocasião, o artigo trazia a seguinte advertência: “Este texto faz parte de um livro, a ser publicado em francês, dedicado à análise de alguns temas hegelianos”.

1. Oposição entre a *causa* (que perde sua originalidade ao passar em seu Outro) e o *fim*, que só produz a si mesmo e se conserva ao longo do processo. G. W. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (Enz.)* [Enciclopédia das ciências filosóficas], Conceito Preliminar. Frankfurt am Main: Suhrkamp, § 204, pp. 123-24; trad. francesa B. Bourgeois. Paris: Vrin, 1970, p. 441.



A classificação platônica, tal como é apresentada por Aristóteles, padece do mesmo defeito que as descrições abstratas do corpo social segundo Hegel: acomoda-se com a dispersão dos elementos e nunca encontra na espécie “uma totalidade que seja uma”.<sup>2</sup> A cada etapa da divisão binária, Platão caracteriza o *definiendum* por uma diferença única (“dotado-de-pés”, “bípede”, “pé-fendido” etc.), mas, alinhando esses caracteres, nunca obtém mais que uma adição de traços contingentes, pois ao longo dessa partilha a classe é sempre repartida conforme um critério externo, que o classificador escolhe à vontade, de modo que nada faz dessa marca o verdadeiro “princípio da diferença (*arkhé diaphorás*)” que se seguirá.<sup>3</sup> Esse método permite, sem dúvida, indicar e ligar caracteres pertinentes esparsos, mas não determinar a diferença última que contrairia em si todas as diferenças precedentes – que fosse, infalivelmente, constitutiva da espécie a ser circunscrita. A esta exigência só satisfaria um método que respeitasse a continuidade das diferenças e as deixasse engendrar-se uma à outra. Mas nesse caso o gênero não deve mais ser concebido como uma instância *acima* das espécies: está recolhido inteiro nas marcas que o expõem com clareza cada vez maior e estas, por sua vez, não são nada mais que a formulação da *ousía*. É dessa maneira que a Idéia é constitutiva de seu conteúdo; por isso a *arkhé* – quer se traduza por *princípio* ou *poder* – jamais ocupa um lugar de honra, jamais domina do alto, jamais se superpõe àquilo que é regido por ela; por isso o Estado hegeliano é o contrário de um “extremo isolado”.<sup>4</sup>

Essa convicção é inseparável da concepção hegeliana de *idealização*. Idealizar um conteúdo é mostrar que só na aparência ele é composto de propriedades acidentais – que a liberdade, por exemplo, não advém ao homem como o fato de ter o coração do lado direito ou como advém a Símbias o fato de ser maior que Sócrates, “*não porque ele é Símbias*, mas pela grandeza que lhe *acontece* ter”.<sup>5</sup> Idealizar é mostrar que esta qualidade pertence a este conteúdo porque ele é este conteúdo, e não porque alguma autoridade (seja da natureza ou do acaso ou do classificador) assim decidiu, arbitrária ou exteriormente. A única verdadeira autori-

2. Aristóteles, *De partibus animalium*, 643b 34.

3. Id., *ibid.*, 643b 17-23.

4. G.W. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts (PhR)* [Linhas fundamentais da filosofia do direito], in *Sämtliche Werke, Jubiläumsausgabe*, ed. Hermann Glockner. Stuttgart: Frommann, 1949, § 302. Cf. § 278.

5. Platão, *Fédon*, 102b-c.

dade é a definição da coisa – o que sempre acaba por *mostrar-se*, sem ter jamais de *comandar*.

Para compreender por que as palavras *dominação* e *submissão* têm sentido pejorativo em Hegel, é dessa convicção que é preciso partir, não de algum *parti-pris* ideológico. Não é a desconfiança do autoritarismo que faz de Hegel um contemptor da “mera dominação”. Certos textos chegam mesmo a dar a impressão de que o autor sente alguma dificuldade em conciliar sua ontologia do político e seu conservadorismo. Que os governos devam “isolar-se e pôr-se à parte (*Vereinzelung und Aussonderung*)”, disse Hegel está convicto. “É pela constituição do Estado que a abstração do Estado vem à vida e à realidade, mas então aparece também a diferença entre os que comandam e os que obedecem.” E, no entanto:

*É preciso ao menos fazer com que a mera obediência seja o menos possível exigida dos cidadãos, que o mínimo de arbitrário seja deixado aos governantes e que o conteúdo daquilo pelo qual é necessário o comando seja, quanto ao objeto principal, determinado e decidido pelo povo, pela vontade de muitos ou de todos tomados em particular, mesmo se, não obstante, o Estado deva ter força e vigor como realidade, como unidade individual.*<sup>6</sup>

Por que os súditos devem viver na obediência, mas sob o mínimo possível de coerção? É que, mesmo sendo o Estado representado por uma força exterior às esferas particulares – como ocorre na monarquia centralizada moderna –, essa força deve exercer-se sobre súditos já consentientes e integrados. Tal é o modo de potência que caracteriza o Estado monárquico ao sair do mundo feudal.<sup>7</sup> Pouco importa que o monarca tenha usado da força para assentar sua autoridade: existe uma diferença de natureza entre o poder que ele exerce e o poder que reinava na poliarquia feudal. Ali cada ponto singular – inclusive o suserano, no ápice – só se impunha pela coerção (*durch Gewalt*). Totalmente outra será a autoridade do monarca, uma vez despojados de sua força os feudais. Acabaram-se as tensões entre vontades singulares, acabaram-se os

6. G.W. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte (PhG)* [Preleções sobre a filosofia da história], in *Sämtliche Werke, Jubiläumsausgabe*, v. XI, pp. 76-77; trad. francesa J. Gibelin. Paris: Vrin, s.d., p. 45.

7. Id., *PhG.*, pp. 504-05; trad. cit., p. 306.



senhores e os servos: “um só senhor e nenhum servo (*einer Herr, und keiner Knecht*)”.<sup>8</sup>

Ao descrever com tanta desenvoltura o nascimento do Estado centralizador, estaria Hegel apenas camuflando – e bem grosseiramente – o autocratismo desse Estado? Seria uma crítica sumária. Notemos, antes, que Hegel está retomando aqui um tema que vem de longe. É em Platão que ele vai buscar a oposição entre dois tipos extremos de poder: o *tirânico*, poder de pura coerção, e o *político*, “poder livremente aceito pelo rebanho dos bípedes”,<sup>9</sup> instauração de uma harmonia e não de uma dominação. Pois em toda figura política só há dominação em superfície.

Tomemos como exemplo a *temperança* (*sophrosúne*) platônica.<sup>10</sup> Na *República*, é inicialmente definida como uma submissão da parte inferior à parte melhor – e Platão utiliza o vocabulário da *dominação*: as paixões são dominadas (*kratoúmenas*), o poder as sobrepuja (*kreíto*)... Mas essa significação ainda é superficial. É através da *pólis* inteira que deve difundir-se a temperança, é em cada cidadão que ela deve residir. A ordem que ela estabelece não é, pois, uma relação de forças, mas “o acordo natural entre o inferior e o melhor para decidir qual dos dois deve comandar, na *pólis* como em cada um”. Ora, o interesse dessa página não se esgotaria se nos limitássemos a salientar a intenção antidemocrática. Ainda que Platão esteja formulando aqui o ideal paternalista da reconciliação de classes, é preciso considerar que em nome dessa mesma definição da temperança como “concordia (*homónoia*)” o pensamento político do século IV a. C. condena todas as formas de dominação por um indivíduo ou um grupo – tirania, democracia, oligarquia – que não têm em vista o interesse comum: todas as formas de dominação que não merecem pois, diz Aristóteles, o nome de *politeia*.<sup>11</sup> É verdade que a estratégia antidemocrática pode utilizar a idéia de *homónoia*, mas não foi ela que forjou essa interpretação da essência do político: trata-se de uma opção sobre a natureza da *potência política*, que precede e torna possível toda uma gama de escolhas partidárias. Isso fica bem claro no próprio Platão: mais profundo que sua hostilidade – aliás matizada – à

democracia é o fascínio que exerce sobre ele a idéia de uma autoridade que fizesse a norma ser aceita sem coerção por todas as ordens sociais e todos os cidadãos.

Ora, “a liberdade”, tal como se realiza no Estado hegeliano, não é outra coisa. O que entendo por “liberdade”, garante Hegel, é o mesmo que Platão entendia por *justiça*. Não a regulamentação da “posse contingente”, mas a possibilidade assegurada de “salvaguardar o direito de cada determinação particular, embora reconduzindo-a à totalidade [...]”. Segundo seu verdadeiro conceito, tal é para nós a *liberdade*, tomada no sentido subjetivo.<sup>12</sup> Nesse Estado “livre”, a autoridade está tão bem infundida no corpo social que, no limite, não é mais que o emblema da unificação orgânica de suas diferentes esferas. Seja qual for a distância entre governantes e governados, seja qual for a compartimentação dos *Stände*, o essencial é que essas diferenças hierárquicas não tenham mais nada em comum com marcas arbitrariamente distribuídas (como em uma sociedade de castas) – que sejam as modulações de uma totalidade, os momentos complementares de um funcionamento bem amaciado. Explicitamente, a *politeia* se torna outra vez exclusiva da coerção.

*O despotismo designa geralmente o estado de ausência de leis, em que a vontade particular, como tal, seja a do monarca ou de um povo (oclocracia), vale como lei ou, antes, no lugar da lei. Ao contrário, a soberania, no estado de coisas legal, forma justamente o momento da idealidade das esferas e atividades particulares, de modo que tal esfera não é algo independente, isolado em seus fins e modos de agir, algo apenas absorvido em si. Em seus fins e modos de agir, ela é, antes, determinada pelo (e depende do) fim do todo – que se designa em geral pela expressão vaga bem do Estado.*<sup>13</sup>

Que sentido dar, nessas condições, à palavra *árkhein*? O que ela não deve significar jamais é a supremacia de fato dos mais fortes na qualidade de mais fortes (pela riqueza, pelo número...). Quanto a esta cláusula elementar, Nietzsche observará que muitos adversários ideológicos se encontram em convivência.

8. Id., *PhG.*, p. 505; trad. cit., p. 307.

9. Platão, *Político*, 276e.

10. Id., *República*, IV, 431a-432b.

11. Cf. Aristóteles, *Política*, III, 1279a 17b 8.

12. G. W. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie (GPh)* [Preleções sobre a história da filosofia], in *Sämtliche Werke, Jubiläumsausgabe*, v. XVIII, p. 384.

13. Id., *PhR*, § 278, v. VII, p. 380.



*Na verdade, porém, unânimes todos eles na fundamental e instintiva hostilidade contra toda outra forma de sociedade que não a do rebanho autônomo (chegando até à própria rejeição dos conceitos “senhor” e “servo” – ni dieu, ni maître, diz uma fórmula socialista); unânimes na tenaz resistência contra toda pretensão particular, todo direito particular e privilégio [...].<sup>14</sup>*

Todos recusando com horror que um homem possa dominar simplesmente por ser *este* homem. Aqueles que são chamados “*árkhontes*”, diz Platão, eu os chamo “servidores das leis”. E Rousseau: “Somos livres, embora sujeitos às leis, mas não quando obedecemos a um homem [...] a condição de todos é igual e, por conseguinte, não há nem senhor nem servo”. Nem mesmo Kant, apesar de seu “autocratismo”, deixa de inserir-se nessa tradição: “O soberano é de certo modo invisível; ele é a própria lei personificada, não o agente dela”.<sup>15</sup> Quanto a Hegel, se admite “um senhor (*einer Herr*)” à cabeça do Estado, essa palavra é tomada em sentido genérico: no sentido estrito, o *senhor*, dominador que se impõe, é oposto ao *príncipe*, dominador que se justifica.<sup>16</sup> Nunca privilegiar a riqueza ou o nascimento, prescreve ainda Platão, guardemo-nos de honrar aquele que se distingue pelo vigor ou pela beleza – que a *areté* e a *sophrosúne* continuem a ser os únicos critérios de seleção. E Hegel, fazendo eco: “Os indivíduos não são destinados a funções por sua personalidade natural ou pelo nascimento. É preciso que intervenha o elemento objetivo, representado pelo exame e pela prova de sua

14. F. Nietzsche, *Para além de bem e mal*, § 202, in *Nietzsche – Obras incompletas*, seleção de Gérard Lebrun e tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril, 1974 – Os pensadores, p. 290.

15. Platão, *Leis*, IV, 715d; J.-J. Rousseau, *Du Contrat social*, ed. M. Halbwachs. Paris: Aubier, 1943, p. 97; I. Kant, *Reflexão* n.º 1398, in *Kants Gesammelte Schriften*, ed. Akademie. Berlin: de Gruyter, 1928, v. xv (II), pp. 609-10.

16. “É absurdo dizer que os homens se deixariam comandar contra seus interesses, seus fins, suas intenções: os homens não são tão tolos. É sua necessidade, é a potência interna da Idéia que os coage, contra sua consciência aparente, e os mantém nessa relação. É verdade que o monarca aparece como topo e como parte da constituição, mas é preciso dizer que um povo que foi conquistado não é idêntico a seu príncipe na constituição. Que uma rebelião estoure em uma província que foi conquistada durante uma guerra é algo bem diferente de um levante em um Estado bem organizado. Aqueles que são submetidos por conquista não se rebelam contra seu príncipe, não cometem nenhum crime de Estado, pois não estão em vinculação com seu senhor na Idéia – não há (entre eles e este) a necessidade interna de uma constituição, mas apenas um contrato, não um vínculo de Estado. ‘Eu não sou vosso príncipe, sou vosso senhor’, respondeu Napoleão em Erfurt” (Hegel, *PhR*, § 281, v. VII, pp. 391-92).

aptidão. Essa prova garante ao Estado que sua necessidade será satisfeita e, a cada cidadão, que pode agregar-se à classe universal”.<sup>17</sup>

Sim, todos unânimes. Que o *árkhein* não seja uma disposição da natureza, eis a idéia que reconcilia “atomistas” e organicistas, pensadores do *Verstand* e da *Vernunft*. O *árkhein* é uma *função* que o chefe merece assumir, um *mandato* que ele sempre pode dizer a que título exerce: se o comando não é mais o efeito de uma simples preponderância, aquele que comanda deve sempre estar em condições de dar suas razões, e aquele que obedece, de apreciá-las... É preciso ter uma idéia bem estranha da potência, constatará Nietzsche ainda, para decidir desse modo que está na essência do poder *dar razão* de si mesmo; mais exatamente, é preciso ter subscrito aquela frase de Aristóteles: “Querer o reinado de um homem é querer o reinado de uma besta selvagem”.<sup>18</sup> Mas, antes do triunfo da dialética na Grécia do século IV a.C., houve uma idade de civilização em que a autoridade dispensava “dedução”.

*Para que essa ostentação de razões? Para que propriamente demonstrar? Perante os outros tinha-se a autoridade. Comandava-se: era o bastante. Entre si, inter pares, havia a ascendência, também uma autoridade: e, afinal de contas, era possível “entender-se”. Não se encontrava nenhum lugar para dialética. Até se desconfiava de tal apresentação aberta de argumentos. Nenhuma coisa honesta traz suas razões assim na mão.<sup>19</sup>*

Que “os melhores” detenham a potência, Sócrates o concede a Cálicles, de bom grado. Mas quem são “os melhores”? Que títulos de crédito deverão apresentar? Eis onde começa, diz Sócrates, a dificuldade. E basta essa única questão para infletir sub-repticiamente a noção de *potência*. O embaraço de Cálicles, depois disso, é decorrência de ter-se deixado levar para esse terreno cheio de armadilhas. “Os melhores”? Seriam “os mais fortes”? Não, isso consistiria em dar a palma à “multidão”. Os mais competentes, então? Os mais corajosos? “Você nunca diz duas vezes a mesma coisa [...]”.<sup>20</sup> Cálicles se confunde, por não ter sido capaz

17. Id., *ibid.*, § 291, v. VII, 399. Cf. Platão, *Leis*, III, 696a; IV, 715c.

18. Aristóteles, *Política*, III, 16, 1287a 28.

19. Friedrich Nietzsche, *Wille zur Macht (WM)* [Vontade de potência], in *Werke*. Leipzig: Alfred Kröner, 1920-1930, n.º 431.

20. Platão, *Górgias*, 491c.



de recusar a questão *quid juris*: quem está *no direito* de comandar? Entrega os pontos porque não tenta defender a originalidade absoluta do fenômeno “poder” diante de um interlocutor que, de seu lado, não se acanha em *prejulgar* o sentido de *árkhein* e de *krateîn*. — Queres saber, Trasímaco, porque nenhum chefe comanda em vista de seu interesse? Nada mais fácil. Basta estabelecer que só é “chefe” o técnico.<sup>21</sup>

Toda *tékhne*, como tal, nó momento em que se aplica, não tem outro interesse senão o do ser a que se refere. Ora, tu admitirás, Trasímaco, que as *tékhnai* comandam e dominam (*árkhousin kai kratoúsιν*); nenhum chefe, *portanto*, busca o proveito próprio; todos visam o interesse “daquele que é comandado”.<sup>22</sup> O técnico é a imagem inversa do tirano, e é em relação ao modo de dominação que o caracteriza que se dá à palavra *krateîn* sua nova marca — essa marca que provoca a justa estupefação de Trasímaco. Mas, sem ter desmascarado o truque, que objeção séria ele pode fazer? Sócrates tem toda liberdade para demonstrar que insólita é a dominação que não esteja a serviço do universal. Dessa potência serva, Trasímaco pode trocar quanto quiser: contestatório tão inábil quanto Cálicles, não procurou analisá-la *como uma ilusão*. Não entreviu a possibilidade da questão nietzschiana: que “potência” é essa, que só se pode desenvolver reclamando-se do interesse alheio, e sob a caução de um ideal que lhe fosse superior?<sup>23</sup>

Mas sejamos justos. Nós mesmos não nos surpreendemos com esse sentido normativo, e arquitradicional, da palavra “potência”, que os filósofos conseguiram pôr em circulação. É difícil despertar nossa

21. Aristóteles, *Política*, VII, 2, 1323b 29.

22. Platão, *República*, I, 342e.

23. “Se se pensa esse instinto (gregário de obediência) indo até suas últimas extravagâncias, acabam por faltar os próprios detentores do mando e os independentes; ou então eles sofrem interiormente de má consciência e têm necessidade de impingir a si mesmos uma ilusão, para poderem mandar: ou seja, como se eles também só obedecessem. Esse estado existe hoje de fato na Europa: denomina-o a hipocrisia moral dos que mandam (*Heuchelei der Befehlenden*). Não sabem proteger-se de sua má consciência, a não ser portando-se como executores de mais antigos e mais altos mandos (dos antepassados, da Constituição, do direito, da lei ou até de Deus), ou mesmo emprestando da maneira de pensar do rebanho máximas de rebanho, sendo, por exemplo, ‘primeiros servidores de seu povo’ ou ‘instrumentos do bem geral’ [...]” (F. Nietzsche, *Para além de bem e mal*, § 199, trad. cit., p. 289). “E esta hipocrisia foi a pior que encontrei entre eles: que também aqueles que mandam fingem as virtudes daqueles que servem. Eu sirvo, tu serves, nós servimos — assim reza também aqui a hipocrisia dos dominantes — e aí quando o primeiro senhor é *somente* o primeiro servidor!” (F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra* [Assim falou Zarathustra], VI, 187; *Obras incompletas*, ed. cit., p. 254).

curiosidade filológica para esse ponto, tanto mais que teria de ir a contracorrente de um ideal assimilado por todas as ideologias que nos são familiares. Essa “potência” carcomida, essa soberania inofensiva, os liberais não consideram impossível que venha a ser o produto da evolução das sociedades industriais; quanto ao outro partido, é para seu advento que se propõe oficialmente trabalhar (extinção do Estado, ainda prometida de vez em quando a nossos netos). Das condições em que se realizará essa “potência”, enfim transparente, podem-se propor versões opostas. Mas, quanto à forma de potência com que se sonha ou se finge sonhar, as divergências se esfumam — pelo menos no nível da propaganda e, quem sabe, às vezes até das intenções: será sempre uma força mansa que neutralizará a desmedida, dominará “a desigualdade da potência de vida” e fará com que se reabsorvam automaticamente as tensões. É nesse nebuloso ideal que liberalismo e socialismo comungam ainda.<sup>24</sup> Hipocritamente? Pouco importa: para uma análise das interpretações a “hipocrisia” não é um conceito operatório. O importante é que os adversários se encontram de acordo, *ao pé da letra*, quanto a um *optimum* que julgam pelo menos útil confessar. Ora, é justamente esse mito de uma “potência” que pudesse ser desguarnecida de todo aparelho opressivo que governa luminosamente a *Filosofia do direito* de Hegel (e, supondo-se que o autor tenha sido o cão de guarda do Estado prussiano, isso não altera em nada a questão). O *optimum* das ideologias “oficiais” continua a ser o *optimum* hegeliano — com a diferença de darem por um *dever-ser* a realizar ou por um *processo inelutável* aquilo que Hegel descrevia como um *já-ser* tomando forma em torno dele. Tirante esse pequeno deslocamento, resta que Hegel, melhor que ninguém, soube encontrar a *koiné* em que convergiram e convergem todos os pensamentos políticos, quanto ao sentido de certas palavras-chave, e que, com isso, sua contribuição chega a ser preciosa na circunscrição do campo de investigação do filólogo empenhado em reinscrever

24. Essa convivência, apontada por Nietzsche, entre liberalismo e socialismo se tornará, sem dúvida, para nazistas e fascistas, um tema de propaganda orquestrado com a estupidez que se sabe. Seria isso uma razão para não se reconhecer que, também nesse ponto, Nietzsche abriu uma pista? Que haveria interesse em determinar quais são os *a priori* de civilização que o socialismo do século XIX compartilha com a sociedade que critica? Sobre esse ponto, podem ser encontradas muitas indicações na obra de Cornelius Castoriadis — em particular, em sua magistral introdução a *L'Expérience du mouvement ouvrier*. Paris: Union Générale d'Éditions (10/18), 1974.



o “político” (por oposição ao “despótico”) em sua área semântica de origem. Para compreender por que o pensamento dialético foi tão feliz no desempenho dessa tarefa, retomemos a análise hegeliana do nascimento do Estado centralizador.

A condição para que uma comunidade seja organizada por um “poder de Estado propriamente dito (*Staatsmacht als solche*)” é que nenhum de seus membros disponha de força coercitiva própria, que todos os cidadãos gozem dos mesmos direitos (*die gleiche Rechte erhalten*). A autoridade do Estado se exerce, por definição, sobre indivíduos *semelhantes*. Não se trata, é claro, dessa quimera do Entendimento que é a igualdade dos indivíduos, nem o poder de Estado haveria de se propor – tal como o despotismo imperial, em Roma – operar o nivelamento dos súditos. O que ele sanciona é a *igual impotência*, em que agora se encontram, de infringir a regra de justiça: assim, em uma *pólis* aristotélica, a impotência em que estão os iguais (os homens livres) de reivindicar a igualdade em todos os pontos, e os desiguais (os ricos) de pretender à superioridade em todos os pontos.<sup>25</sup> Travar a pleonexia: tal era a função primordial da *homoiótes* já em Platão. Quando a *República* faz a apologia de um poder que tomasse seus súditos *hómoioi kai phíloi*,<sup>26</sup> essa *similitude* pode parecer um ideal não muito compatível com uma organização em castas. Mas outras passagens indicam claramente qual é a função da *homoiótes*: imunizar a *pólis*, de uma vez por todas, contra o perigo da subversão (*stásis*). Só há um meio de prevenir o renascimento dos sismos políticos: que, no desfecho da luta, em lugar de “tomarem mais que sua parte (*némein pléon*)”, os vencedores instaurem uma autoridade que seja “igual e comum para a *pólis* inteira”.<sup>27</sup> Se legiferarem apenas para assentar a dominação de seu clã, estarão agindo “como partidários, não como cidadãos”. Ao contrário, só haverá vida política digna desse nome (isto é, Estado) onde for instalado um sistema de repartição da preponderância, tal que cada um esteja seguro de que o outro jamais obterá mais que a parte de potência que lhe é outorgada – nada além do que lhe é devido.<sup>28</sup> Já se vê como seria falso, ou pelo menos insu-

25. Cf. Aristóteles, *Política*, v, 1301a 25 e ss.

26. Platão, *República*, ix, 590d.

27. Id., *Leis*, iv, 715b; *Carta vii*, 337a-d.

28. Sobre o caráter tardio desse primado da Justiça, cf. o comentário à *Ética nicomaquéia* de Jolif e Gauthier in: Aristóteles, *L'Éthique à Nicomaque*, trad. e comentário de J. Y. Jolif e >

ficiente, interpretar a *homoiótes* como um ardil destinado a perpetuar a desigualdade, como o antepassado da igualdade formal tal como é descrita pelos marxistas. Digamos apenas que a *homoiótes* está ligada a um ideal de equilíbrio perfeitamente compatível com a desigualdade dos bens ou dos estatutos (será encargo dos ricos velar pelas finanças) ou, mesmo, com a estrita “*oikeioprágia*” que deve reinar na *pólis* de Platão. Ela é um consenso que, estando no princípio da *pólis*, conjura a ameaça da *antípólis*, isto é, de um desenvolvimento tal da desigualdade, que engendraria a *injustiça*. Desequilíbrios, que seja; mas só até o ponto em que tornariam possível a interferência na esfera mais ou menos delimitada do outro – o frenesi que romperia toda proporção dos bens e das honras, que levaria cada qual a querer “tomar mais que sua parte”. Nesse sentido, a aceitação da “similitude” é simplesmente o sinal de que a *pólis* é compreendida como uma máquina de prevenir a desordem absoluta; não se exprime em um reconhecimento recíproco ideal, mas sim em cerimônias bem regradas: uma magistratura que os notáveis exercem cada um por vez, uma ordem de sucessão nos cargos que nenhuma discórdia vem interromper. “Para os indivíduos que são semelhantes, o bom e o justo consistem no exercício de seus direitos cada um por vez, sendo essa alternância algo igual e semelhante.”<sup>29</sup> Os “semelhantes” são antes de tudo aqueles que entram em acordo para não mais rivalizar sem regra do jogo, aqueles cujas diferenças não mais perturbarão a coexistência, aqueles para quem o exercício de todo poder é por natureza não-conflitual.

É por isso que o técnico é o contra-exemplo do tirano. Para este, toda relação, seja qual for, é posta em bloco, cegamente, como relação de força, ou de jogo: quem vencerá? O homem injusto, diz Platão,

> R. A. Gauthier. Louvain: Presses Universitaires de Louvain, 1958, v. II, p. 326: “A justiça não é para os heróis homéricos a virtude por excelência: o que faz o valor, a *areté*, é a nobreza, e mais ainda a coragem; sem dúvida é preciso dar a cada um o que é seu, mas isso se faz espontaneamente e não sob a pressão de um direito ou de uma instituição legal imposta à comunidade”.

29. Aristóteles, *Política*, vii 3, 1325b 7; cf. iii, 13, 1283a 23 e ss. Gauthier e Jolif confrontam esses textos com a seguinte passagem de Eurípides: “A igualdade é para os humanos um princípio de estabilidade, enquanto contra o mais bem dotado sempre entra em guerra o menos dotado e ele dá o sinal dos dias de inimizade [...]. A noite de pálpebra fechada e a claridade do sol seguem a passo igual o círculo do ano, sem que nenhuma das duas se ressinta da vitória da outra” (apud Comentário à *L'Éthique à Nicomaque*, II, p. 327).



pretende *tanto* triunfar (*pleonekteîn*) sobre o injusto, seu semelhante, quanto sobre o justo, seu dessemelhante (*toû te homôiou kai toû ano-môiou*). Inverso é o comportamento do técnico. Se triunfa, é sobre o ignorante, seu dessemelhante. Não pensa, quando age investido do cargo, em dar destaque a sua particularidade, a seu estilo, não pensa em fazer prevalecer sua diferença — *em distinguir-se de seu semelhante*: como o que revela melhor sua soberania é a convergência de sua competência com a do outro, “ele aspira apenas a fazer as mesmas coisas nas mesmas circunstâncias”.<sup>30</sup> Assim sua prática, ao neutralizar naturalmente as idéias de conflito ou mesmo de preferência, ensina-o a pôr-se espontaneamente como *em equivalência* com o outro, permutável com ele; inculca-lhe um estado de espírito sem o qual as regras de justiça (justa proporção, justa retribuição etc.) só seriam vividas e compreendidas como limitações, úteis talvez, mas arbitrárias. Ora, essa “similitude” não poderia ser decretada, como crê ingenuamente o Entendimento (assim, no Estado fictício, em que os homens “não mais tolerarão entre eles qualquer indivíduo que não se contentar com ser e permanecer semelhante a todos”). Só pode ser o resultado de uma aculturação — e é espantoso verificar que a “cultura”, dispensada no Estado hegeliano, é a consagração da sabedoria *assimilante*, cuja idéia aparecia na *República*:

*Por homens cultos entendam-se em primeiro lugar os homens aptos a fazer tudo o que fazem os outros, os que não põem em destaque sua particularidade, a exemplo dos homens incultos, uma vez que seu comportamento se pauta pelas propriedades universais do objeto [...]. A cultura é o aplainamento (Glättung) da particularidade, de tal modo que o comportamento seja conforme à natureza da coisa.*<sup>31</sup>

30. Platão, *República*, I, 350a.

31. G.W. Hegel, *PhR*, § 187, v. VII, p. 269. “O racional é a via principal por onde cada um vai, onde ninguém se distingue. Quando grandes artistas realizam uma obra, pode-se dizer: deve ser assim; a particularidade do artista desapareceu completamente, e não se vê mais nenhuma maneira. Fídias não tem maneira: a forma mesma vive e surge. É quando o artista é mau que se percebe cada vez mais a *ele mesmo*, sua particularidade e seu arbitrário” (id., *ibid.*, § 15, Zusatz, v. VII, p. 68). “Um homem é tanto mais culto quanto menos sua particularidade, isto é, a contingência, intervém em seu comportamento” (G.W. Hegel, *Enç.*, § 395, Zusatz, v. X, p. 388).

“Que digam dele: é homem honesto”; e ei-lo já cidadão. Enquanto o “estado de natureza” anulava até mesmo a noção de *semelhante*, é o inverso que se torna inimaginável para o cidadão bem adestrado: que jamais possa agir com retidão afirmando sua superioridade, *distinguindo-se como indivíduo* (distinguir-se, em um concurso, como detentor da competência, é outra coisa). “O racional é a via principal por onde todos caminham, onde ninguém se distingue.” E quando se observa que esse adestramento sempre se destinou a consolidar as desigualdades, quando se reduz a isso sua função, mascara-se a amplitude desse ideal de “similitude”, perdendo de vista, talvez, sua natureza. Essa modestia de princípio, esse apagamento prévio do ego é uma figura de normalidade que comandará tanto o comportamento dos dominantes como o dos dominados — que poderá até mesmo integrar-se a ideologias muito dessemelhantes. Há tantos tipos de *koinonía* funcionando sobre o mito da “similitude”, que é pouco provável que esse “ardil” seja característico de um modo de exploração determinado, ou mesmo do fenômeno da exploração — e muito mais provável que seja sinal de uma necessidade de segurança.

De resto, falar em normalidade, como acabamos de fazer, ainda é insuficiente. A palavra só seria inteiramente justa se a “similitude” fosse apresentada como um *desideratum*. Ora, ela é mais que isso: é uma determinação necessariamente presente na coisa mesma que leva o nome de *pólis*, e fora da qual não se poderia conceber nada além da não-comunicação, do deslocamento de todo vínculo. Que aconteceria, perguntava-se Platão, se os cidadãos não estivessem convencidos de que a justiça está inscrita na própria *phúsis*? “Os homens se deixariam levar pela reta via da natureza que consiste em viver dominando todos os outros, em lugar de servir ao outro segundo a lei.”<sup>32</sup> Se os homens pensassem que a *phúsis* é o reino do acaso e do encontro, que *pólis* resistiria ao “ateísmo ético”? Assim, devem estar convencidos, como por instinto, de que ao faltarem com os requisitos da equivalência infringem uma lei da natureza. E a “similitude”, muito mais que um conceito normativo, que seria apenas tema de edificação, será um conceito ontológico, que permitirá evocar uma ameaça vital: “Todas as artes desapareceriam se (na troca) o que o agente produzisse, em quantidade e em qualidade ao mesmo tempo, não acarretasse da parte do elemento passivo uma

32. Platão, *Leis*, X, 890a.



prestação equivalente em quantidade e qualidade”.<sup>33</sup> Os legisladores podem instaurar as condições da equivalência social; mas a exigência de equivalência não foram eles que inventaram. E a injustiça, já que consiste no desconhecimento das regras que governam a ação sobre o Outro, é mais uma aberração que uma falta moral. Por isso um Estado injusto não merece sequer o nome de Estado.

É notável que os conceitos de “similitude” e de “injustiça” apareçam a quem da ética, desde a conceptualização da *phúsis* (tanto em Hegel, como veremos, quanto em Aristóteles). Que se retome, por exemplo, desse ângulo, a análise aristotélica da relação *ação-paixão*. Dois casos extremos, segundo Aristóteles, a tornam impossível. Por um lado, a relação não pode ocorrer entre seres que não difiram em nada: um corpo não pode ser afetado por um corpo semelhante enquanto semelhante. Mas, por outro lado, uma diferença demasiado grande também proíbe a relação: dois seres que nada têm em comum — como *brancura* e *linha* — não poderiam determinar-se um ao outro:<sup>34</sup> é só por acidente que *brancura* afeta *linha*. Totalmente outra é a relação “agente-paciente”: não é qualquer coisa (*tò tykhón*) que pode agir sobre outra ou padecer de outra; somente seres que pertencem ao mesmo gênero são capazes “de ter sua natureza mudada um pelo outro”.<sup>35</sup> Aqui, o encontro do Outro só é possível sobre a base de uma homogeneidade mínima, e o Outro, por estipulação, é aquele cuja diferença não chega até a estranheza. Assim sendo, a modificação produzida no paciente será apenas a difusão do elemento ativo; a paixão jamais será a irrupção do dessemelhante, mas sempre o momento da supressão da dessemelhança. “O que padece é o dessemelhante, mas, uma vez que tenha padecido, ele é semelhante [...]”; “[...] em geral, o agente torna

33. Aristóteles, *Ética nicomaquéia*, v, 7, 1132b 8; v, 8, 1133a 13.

34. Tema retomado por Hegel: “O mais fraco não pode ser tomado e invadido pelo mais forte, a não ser que o *recolha* e forme com ele uma só esfera. Assim como, no mundo material, o fraco é garantido contra o desmesuradamente forte (uma teia flutuando no ar não é transpassada por uma bala de fuzil; uma receptividade orgânica fraca é menos atacada pelas excitações fortes que pelas excitações fracas), do mesmo modo um espírito muito fraco está mais bem garantido contra um espírito forte que um espírito que esteja mais próximo deste último [...]” (G. W. Hegel, *Wissenschaft der Logik (WL)* [Ciência da lógica], in *Sämtliche Werke, Jubiläumsausgabe*, v. v, p. 191; trad. francesa P.-J. Labarrière e G. Jarczyk. Paris: Aubier, 1977, v. 1, p. 417).

35. Aristóteles, *De generatione et corruptione*, 1, 7, 323b 25-29.

semelhante a si aquele sobre o qual age [...] aquele que sofre a ação se transforma necessariamente naquele que exerce a ação.”<sup>36</sup>

Essa lacônica indicação de Aristóteles é retomada e ampliada por Hegel ao final da *Lógica da essência*, na análise da causalidade — e particularmente da ação e reação, no estágio em que a causalidade começa a desvendar-se em sua verdade. Até então a relação da causa e do efeito permanece antes de tudo uma pura relação de Entendimento, regida por uma necessidade abstrata, pois conserva a forma de uma coerção que imprime alguma coisa sobre *outra coisa*. Entretanto, a própria distinção entre *ativo* e *passivo* já indica que o Entendimento pressente — à sua maneira, na linguagem da finitude — a identidade da “causa” e do “efeito”. Sem dúvida, o elemento passivo é apresentado como um conteúdo independente; mas, enquanto *passivo*, é pressuposto pelo elemento ativo; é o termo de que o agente precisa para *produzir seu efeito* (em uma coisa que lhe permanece exterior). A dialética da ação e da reação tem por objeto dissolver essa apresentação exteriorizante e mostrar que a distinção teimosa da causa e do efeito, de um e de outro, oculta a natureza da relação. E, para chegar a isso, Hegel analisa a idéia de *violência* (*Gewalt*).

A coisa passiva, costuma-se dizer, sofre uma violência. Mas seria um erro entender daí que sofre um *prejuízo*. Submetida à potência do agente, a coisa passiva revela que possuía apenas a abstrata identidade a si e não tinha realmente independência — que era um falso dessemelhante. “Infligindo-lhe uma violência”, a causa agente não a despoja, pois, de nada que lhe tivesse pertencido: faz com que se torne abertamente o que era desde o começo, a saber, o “ser-posto” pela causa, a condição do exercício desta.

*Assim, ao conteúdo ao qual advém a violência, não só é possível infligir a violência, mas esta deve ser-lhe infligida; aquele que exerce violência sobre o Outro só a exerce porque é a potência (Macht) desse Outro — [a potência] que, com isso, se manifesta e manifesta o Outro. A violência, pois, nada faz senão pôr a substância passiva como o que ela é em verdade, a saber: pelo fato de ser o mero positivo ou substância imediata ser apenas algo posto (ein Gesetztes); o ser-antes (das Voraus) que ela é, enquanto condição, é a aparência da imediatez, que a causa agente lhe retira.*<sup>37</sup>

36. Id., *De anima*, 417 a 20; *De generatione et corruptione*, 324a 10-15.

37. G. W. Hegel, *WL*, p. 715; trad. cit., 1, p. 233.



Que vem a ser então, definitivamente, uma coisa *passiva*? Aquilo cujo ser originário é o ser determinado ou dependente. Mas que é a causa ativa? Aquilo que precisa pressupor um outro para desdobrar seu poder, aquilo que só age sob essa condição. Assim sendo, onde está a diferença de natureza entre os dois termos? Onde sua dessemelhança? “O que padece é o dessemelhante, mas, uma vez que tenha padecido, ele é semelhante.” Hegel lê essa frase de Aristóteles como se a segunda parte viesse corrigir a ilusão formulada na primeira. É o entendimento que compreende o padecer como o surgimento de uma afecção no paciente, enquanto a releitura dialética dará um jeito de reencontrar, sob esse acontecimento, a convivência de natureza que o torna, ao mesmo tempo, possível – e ilusório como acontecimento.

Não se percebe aqui, mais uma vez, quanto a dialética é antes de tudo uma *maneira de falar*? Basta procurar nessa página da *Logik* uma exposição da “doutrina hegeliana da causalidade”, para que ela se torne fantástica, aberrante. Ela só adquirirá seu interesse se for interpretada retoricamente: como é preciso falar para que não tenha mais sentido perguntar-se, com Hume, em que poderia consistir a “força” comunicada pela causa ao efeito? Como é preciso falar para não ter mais de buscar – absurdamente – uma “necessidade” por baixo de algo que já se decidiu descrever como um contato acidental? E então pensar o *padecer* é reconhecer que o paciente não sofre nada que, na realidade, não revele sua natureza; é, como sempre, fazer dissipar-se o acidental. “Um criminoso que é punido pode considerar a pena que o atinge como uma medida que limita sua liberdade; na realidade, entretanto, a pena não é uma coerção estranha à qual está submetido, mas somente a manifestação de seu agir próprio [...]”.<sup>38</sup>

Que seja sempre possível retraduzir a afecção aparente em explicitação, eis uma regra primordial do discurso dialético. Notemos aqui, sobretudo, que é uma regra indissociável da seguinte cláusula: a explicitação é a confissão daquilo que sou em verdade, mas é ao mesmo tempo e inseparavelmente o contrário da fixação na diferença, a confissão de que eu não era *nem sequer* dessemelhante da força que parecia coagir-me. De sorte que ganhar uma determinação, no jogo da explicitação dialética, é sempre renunciar a uma diferença que me *individuava* – tornar-me um pouco mais meu ser verdadeiro na medida em que sou um

38. Id., *Enz.*, § 158, Zusatz, v. VII, p. 349; trad. cit., p. 588.

pouco menos meu ego. Compreende-se então o que é a *violência* – ou melhor, o que ela seria, se fosse mais que um fenômeno de primeira aproximação? O engripamento da explicitação, o momento em que o imediato (quer resista ou ceda) não se deixa desalojar de sua imediatez e se esquia à assimilação. O exercício da *potência* cede lugar à *violência* quando cessa ou parece cessar a transcrição possível da “ação-paixão” em revelação da natureza do paciente, *ou seja, de sua similitude*. Do gênero biológico à espécie, a relação é de *potência*, pois o gênero se difunde na espécie. *Violenta*, por sua vez, é a ação do gênero sobre o indivíduo, pois este não suporta tornar-se seu gênero, ao qual só se une na morte, essa caricatura de explicitação.

*A singularidade não tem a capacidade de receber o que lhe é comunicado; assim, é rompida por ele, pois não pode constituir-se como sujeito nesse universal nem fazer dele seu predicado. Somente sob esse aspecto a violência infligida a um objeto lhe é totalmente exterior. A potência (Macht) se toma violência (Gewalt) na medida em que é uma universalidade objetiva, idêntica à natureza do objeto, mas cuja determinidade ou negatividade é distinta da reflexão em si negativa que é própria a esse objeto e faz dele um singular. A universalidade interna permanece, pois, diante da singularidade natural do vivente, a potência negativa da qual ele sofre violência e destruição, pois sua existência como tal não detém em si essa universalidade e não é, pois, uma realidade que lhe corresponda.*<sup>39</sup>

Mas a morte, como toda marca de injustiça, não faz mais que atestar a fraqueza do gênero biológico: longe de manifestar sua supremacia, ele só destrói por ser incapaz de comunicar-se e, com isso, manifesta apenas sua impotência para *vir a ser si mesmo através de seu Outro*. Não é, pois, verdadeiramente universal; não é *livre potência*. “O universal é a livre potência (*die freie Macht*); é ele mesmo e se difunde em seu Outro, mas não ao modo da violência; pelo contrário, está em seu Outro pacificamente e junto de si.”<sup>40</sup> Potência inofensiva, pois, que só triunfa ali onde é dispensada de coagir.

Desse modo, parece que, para Hegel como para os clássicos gregos, as diversas figuras da potência (espaçamento hierárquico, comando e

39. Id., *WL*, v. v, p. 192; trad. cit., II, p. 418; *Enz.*, § 374, v. IX, p. 716.

40. Id., *ibid.*, pp. 39-40; trad. cit., II, p. 275. Cf. *Enz.*, § 376, Zusatz, v. IX, p. 120.



obediência, direito de punir) devem tomar a forma apaziguante de uma permuta ou, pelo menos, de uma comunicação entre semelhantes, da qual a violência significaria a aberrante interrupção. E – repitamos – mesmo se esse tema esteve sempre ligado à justificação do poder, falta ainda compreender o que o tornou tão compensador a ponto de fazer cristalizar-se um ideal tão tenaz, impregnando tão profundamente o pensamento político. Tal seria o objeto de uma investigação transversal à investigação propriamente ideológica, e na qual o filólogo deveria guiar-nos.

É um dado filológico que o pensamento político, mais tarde dito “racional”, toma forma na Grécia em torno de palavras como *ísoi*, *hómoioi*, *homónoia*.<sup>41</sup> É a interpretação dessas palavras que comanda depois a formação da idéia de uma *politeia*, capaz de manter a *pólis* a igual distância dos excessos que a destruiriam. E é justamente de uma *politeia* que Hegel pretende reencontrar o segredo, isto é, de uma organização tal que *não pode* ser caracterizada por uma relação “despótica”, tal que a utilização da força não poderia entrar em sua definição. Neste ponto, Hegel permanece grego. Foi bastante comentada essa sua fidelidade ao helenismo, a propósito da distinção que ele mantém entre uma esfera das carências e uma esfera política que – paradoxalmente para nós – seria a única em condições de fazer realizar-se o homem como indivíduo. Mas foi menos observado que essa cisão tornava possível, entre a *autoridade* (o “despótico”, em sentido literal) e o *político*, uma tal dissociação, que sua conciliação tornou-se problema já para o pensamento do século IV a.C. Como mostrou admiravelmente Hannah Arendt, é à economia doméstica, à gestão da *oikía*, que está ligada, para os gregos, a noção de autoridade (poder do senhor sobre o escravo, do pai sobre o filho, do homem sobre a mulher): nesse terreno a autoridade não oferece dificuldade, pois é a mera sanção de uma desigualdade natural. Mas como, sem artifício, transpor para a *pólis* dos *hómoioi* essa separação de governantes e governados? Basta o embaraço de Aristóteles para mostrar as dificuldades dessa transposição: como poderíamos

41. “Similitude, centralidade, ausência de dominação unívoca: três termos que são resumidos pelo conceito de *isonomia*, três termos que desenham a imagem de um mundo humano em que ‘aqueles que participam da vida pública o fazem a título de iguais’, segundo a fórmula prudente de Lévêque e Vidal-Naquet” (M. Detienne, *Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*. Paris: Maspéro, 1973, p. 96. Cf. in *Clisthène l’Athénien*, de Lévêque e Vidal-Naquet Paris: Belles Lettres, 1964, o capítulo “Isonomie et Démocratie”).

supor que na *pólis* alguns estejam destinados a comandar, como o adulto comanda o jovem ou o macho comanda a fêmea?

*É verdade que, na maioria dos governos livres, o cidadão é ora governante, ora governado (pois a tendência é para uma igualdade natural e para a supressão de toda distinção) – o que aliás não impede que, durante o período em que um governa e o outro é governado, se procure distingui-los pelo aspecto exterior, pelos títulos e honras [...].*<sup>42</sup>

Ora, é impressionante que Hegel apresente como solução aquilo que os gregos haviam acabado por encontrar como aporia. Não se poderia dizer que a *Filosofia do direito* se conforma com essa incompatibilidade entre *política* e *potência* (no sentido corrente): elaborando o conceito de uma “potência” que só *exteriormente* continuaria a ser emprego de força, ela faz a teoria dessa incompatibilidade. Também não se poderia dizer (na verdade, seria muito pouco) que a dialética é uma trucagem destinada a escamotear permanentemente toda relação de força: o discurso dialético é feito para que, em todos os domínios, o *hómoioi* seja infalivelmente o vir-a-ser e a verdade do *anómoioi*; sua tarefa não é dissimular a injustiça real, mas exorcizar o conceito de “injustiça”. Temos, pois, o direito de formular as questões: por que Hegel normaliza o *descrédito da potência no campo do político*? Por que compreender a mais alta “potência”, a “livre potência”, como eclipsamento da força? Aqui, não bastaria mais invocar como resposta o fascínio exercido sobre Hegel pela conceptualização política dos gregos, pois essa influência mesma precisa ainda ser explicada...

Eis o ponto em que a obra de Nietzsche nos oferece pelo menos alguns instrumentos para uma leitura crítica original, que se proporia encontrar, por sob os conceitos, os preconceitos quase instintivos que, desde muito cedo, fizeram prejudicar a essência do político, alguns desses “juízos de valor imperativos que entraram em nosso sangue” com a aceitação da soberania do Logos. Nessa leitura crítica, torna-se impossível tratar os conceitos filosóficos como *ficções* “ideológicas” à disposição do “desmistificador”: em vez disso, são como *opções*, cuja

42. Aristóteles, *Política*, I, 12, 1259b 4-8. Cf. o capítulo: “O que é a autoridade?”, in H. Arendt, *Between Past and Future* [ed. bras.: *Entre o passado e o futuro*. 5ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2005].



determinação incumbe ao filólogo, àquele que sabe embrenhar-se no enigmático, em lugar de confiar-se a uma teleologia do sentido. Por que o comando, a menos que seja o do *nómos*, é situado à beira do “tirânico”? Por que a potência verdadeira seria exclusiva do emprego da força? Por que o “político” foi definido *contra* a idéia da “vida em dominação”, de que fala Platão? É para essas questões que nos reporta a dialética, quando mobilizada a serviço do pensamento do político.

Princípio imanente de organização, e não de dominação, poder purificado de toda vontade de dominar: é sobre essa noção do *árkhein*, portanto, que Hegel trabalha, na esteira dos clássicos gregos. Ora, observa Nietzsche, essa interpretação do *árkhein* é parcial e relativamente tardia. Nem todos os gregos, e nem sempre, reconheceram no dominador ou no aspirante à dominação o opressor possível. Certo, os atenienses baniam da cidade o homem de exceção, “aquele que é para si mesmo sua própria regra”, e Aristóteles observa a esse propósito que “o mestre de coro não admitiria entre seus cantores aquele cuja voz ultrapassa todas as demais em força e era beleza”.<sup>43</sup> Mas o ostracismo, em sua origem, terá sido inspirado por um zelo de nivelamento? Seria uma simples medida de segurança? Parece que não, o que os gregos arcaicos temiam no homem superior era que fizesse a competição perder todo interesse — que pensavam mais em tirar *hors concours* um concorrente demasiado dotado, que em desembaraçar-se de um faccioso potencial. Esta passagem do pequeno livro sobre *O agôn homérico* [*Homers Wettkampf*], de Nietzsche, merece ser citada:

*Que se pense no sentido originário do ostracismo: como os efésios, por exemplo, o enunciam no banimento de Hermodoro. “Entre nós ninguém deve ser o melhor; mas, se alguém o for, que o seja em outro lugar e junto de outros.” Pois, por que ninguém deve ser o melhor? Porque com isso o agôn estancaria e o eterno princípio de vida do Estado helênico correria perigo. Mais tarde o ostracismo adquire outra colocação em relação ao agôn: é aplicado quando*

43. Aristóteles, *Política*, III, 13, 1284b e ss. Nessa análise do ostracismo, Aristóteles, embora justificando como um mal menor o ostracismo de motivação igualitária, conclui (por consideração a Alexandre, sugere Hegel) que o homem que se destaca de longe por sua virtude merece o poder na *pólis*. O retrato do homem de exceção é notável. Como se contentar dando-lhe cidadania? “Não se pode tratar esses seres excepcionais como simples frações da *pólis*.” Aos que quisessem restringi-los a isso, eles teriam direito de responder: “Onde estão suas garras e seus dentes?”. Portanto, ou serão proscritos ou comandarão.

*se torna público o perigo de que um dos grandes políticos e chefes partidários em torneio se sinta atraído, no calor do combate, por meios perniciosos e destrutivos e por investidas suspeitas contra o Estado. O sentido originário dessa estranha instituição, porém, não é de uma válvula, mas de um estimulante: é posto de lado o indivíduo que se destaca, para que desperte outra vez o jogo agonal das forças: um pensamento que é hostil à “exclusividade” do gênio no sentido moderno, mas pressupõe que, em uma ordem natural das coisas, há sempre vários gênios, que se incitam mutuamente a agir, como também se mantêm mutuamente no limite da medida. Esse é o núcleo da representação helênica do agôn: ela execra a supremacia de um só e teme seus perigos, ela deseja, como meio de proteção contra o gênio — um segundo gênio.”*<sup>44</sup>

“Ela execra a supremacia de um só” — mas apenas porque a luta pela supremacia aparece como o comportamento político normal. Esse texto deixa transparecer um traço característico da “vontade de potência”: mais próxima de um jogo que da guerra total, a luta é sempre pela dominação, nunca pelo aniquilamento do adversário. “Nosso instinto de conservação quer que nossos adversários conservem suas forças — quer apenas tornar-se senhor deles (*Herr über sie werden*).”<sup>45</sup> E é justamente esse traço que, na interpretação do ostracismo, corre o risco de tornar-se o mais desconcertante para o leitor — à maneira desses filólogos inclinados a considerar inautênticos os versos de Hesíodo em que são celebrados o ódio e a inveja, porque só podem compreender o combate como um “ato de destruição” (*Vernichtungskampf*). Essa insensibilidade para o tema antigo do *pólemos* se voltaria, aliás, contra o próprio Nietzsche, facilitando os mais insanos contra-sensos sobre a “vontade de potência”, entendida como desenfreamento bestial, frenesi criminoso (como se, no entanto, a abjeta palavra de ordem nazista *ENDLÖSUNG der jüdischen Frage* [solução final da questão judaica] não fosse, ao pé da letra, expressamente antinietzschiana). Mas não é preciso evocar esse

44. Nietzsche, *Homers Wettkampf* [O agôn homérico], in *Werke*, I, p. 242.

45. “Declarei guerra ao exangue ideal dos cristãos [...] não na intenção de aniquilá-lo, mas apenas para pôr um fim a sua *tiranía* e deixar lugar livre para novos ideais, para ideais *mais robustos* [...] A *sobrevivência* do ideal cristão está entre as coisas mais desejáveis que há: e já por amor dos ideais que querem fazer-se valer ao lado dele e talvez sobre ele — é preciso que tenham adversários, adversários fortes, para se tornarem *fortes*. Assim precisamos nós, imoralistas, da *potência da moral*: nosso instinto de conservação quer que nossos *adversários* conservem suas forças — quer apenas tornar-se *senhor deles*” (*WM*, § 361).



caso extremo de distorção para constatar que nossa formação racionalista nos predispõe mal para pensar o *pólemos* ao modo da mera tensão: para nós, ele é logo sinônimo de paroxismo, de catástrofe. Já Nietzsche o nota em Schopenhauer. Como Heráclito, também Schopenhauer descreveu “o combate próprio a todo vir-a-ser, essa eterna alternância da vitória”. Mas “o tom dessas descrições é totalmente outro que em Heráclito”: a luta se tornou “um fenômeno absolutamente medonho, jamais feito para nos tomar felizes”.<sup>46</sup>

Súdito do “Estado moderno” ou “bela alma” caída em sua rede, conformista ou inconformado, ninguém mais é capaz de conceber que uma civilização tenha podido viver ao ritmo do livre jogo indefinido das tensões, nem como poderia merecer ainda o nome de justiça uma ordem de coisas que não permite a esperança de um *happy end* e até mesmo proíbe de imaginar uma solução das crises. E, pela força e pela espontaneidade dessa “resistência”, já se pode medir o valor metodológico do texto sobre *O agôn homérico*: com ele, Nietzsche começa a testar a eficácia de um novo analisador da racionalidade. Para começar a convencer-se disso, não é inútil aplicar esse instrumento a alguns textos clássicos “bem conhecidos”.

É com Kant, como se sabe, que o idealismo alemão aprende a pensar a razão no registro da dialética e da erística. Entre a *crítica* no sentido kantiano e a *dialética* no sentido aristotélico, Aubenque mostrou como são impressionantes as semelhanças:<sup>47</sup> nos dois casos, por exemplo, o homem que sabe, o competente, perde sua superioridade perante o não-técnico, uma vez que não se trata mais de examinar a *justeza* das asserções do adversário ou das teses em disputa, mas simplesmente de decidir de antemão se o debate é ou não fundado.<sup>48</sup> A *Crítica* de Kant

46. F. Nietzsche, *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen (TZ)* [A filosofia na época trágica dos gregos], in *Werke*, v. 1, pp. 286-87.

47. Cf. P. Aubenque, *Le Problème de l'être chez Aristote*. Paris: PUF, 1962, pp. 251-302; em particular, p. 292.

48. “A objeção crítica, deixando de lado a proposição em seu valor ou não-valor e prendendo-se unicamente à prova, não precisa conhecer melhor o objeto ou arrogar-se um melhor conhecimento dele; ela mostra unicamente que a afirmação é sem fundamento, não que ela não é justa (*unrichtig*) [...] ela derruba a teoria tirando-lhe seu pretensão fundamento, sem com isso querer decidir algo sobre a natureza do objeto” (I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft (KrV)* [Crítica da razão pura], in *Kants Gesammelte Schriften*, ed. cit., v. IV, p. 243; trad. francesa A. Tremesaygues e B. Pacaud. Paris: PUF, 1950, p. 314).

volta a ocupar, desse modo, um terreno familiar ao pensamento grego: *saber vencer as objeções*, triunfar sobre o contraditor.<sup>49</sup> Mas traz, além disso e sobretudo, a certeza de que desta vez erradicou-se a própria possibilidade de objetar e de que a vitória é irrecorrível. Basta atentar para essa certeza de *fechamento*, para que a imagem, que se tornou escolar, do “tribunal crítico” e a incessante metáfora jurídica readquiram uma importância insuspeitada: significam que as “vitórias” no campo da razão pura não são mais obtidas pela *força* dos argumentos concernentes à coisa. E então será possível restabelecer todo o alcance da analogia proposta por Kant entre a passagem do Estado de natureza ao estado civil e a passagem, na filosofia, da era dogmática à era crítica:

*As disputas sem fim (endlosen) de uma razão meramente dogmática nos obrigam por si mesmas a buscar enfim o repouso em uma crítica dessa própria razão e em uma legislação fundada sobre ela. Como afirma Hobbes, o estado de natureza é um estado de injustiça e violência, e devemos necessariamente deixá-lo para submeter-nos a uma coerção legal que só limita nossa liberdade para torná-la compatível com a liberdade do outro e, por isso, com o bem comum.*<sup>50</sup>

Enquanto a razão dogmática só podia recorrer à guerra (argumentos contra argumentos, respostas contra objeções) e tinha de contentar-se com vitórias efêmeras, as disputas são agora decididas, seja por um julgamento que desqualifica as duas partes (Antinomias matemáticas), seja por uma “transação” que satisfaz a ambas (Antinomias dinâmicas) — em todos os casos, por “uma sentença que, remontando à fonte das disputas, deve garantir uma paz perpétua”. E essa capacidade de pôr fim ao *pólemos* é, sem sombra de dúvida, a marca da verdadeira filosofia.

Hegel compartilha inteiramente essa convicção de Kant. Só contesta a maneira pela qual Kant acreditou satisfazer à justa exigência que formulara: a “solução crítica” era ainda uma falsa extinção da polêmica, pois só decidia o conflito da razão consigo mesma por um golpe de força, ou seja, o retraimento, totalmente arbitrário, ao ponto de vista

49. “Estamos todos habituados a conduzir a investigação não visando a coisa mesma, mas o contraditor; mesmo quando trabalhamos sós, levamos a investigação até o ponto em que não temos mais nada a nos objetar (*antilegein*)” (Aristóteles, *De caelo*, 294b 7-10). O contexto mostra que Aristóteles não se satisfaz com essa parada *de facto* da investigação por falta de objeções.

50. I. Kant, *KrV*, B, p. 493; trad. cit., p. 514.



do Entendimento finito, tido por absoluto. Por “ternura pelas coisas”, Kant tomava o cuidado de mostrar que o em-si não se contradiz e, para isso, deslocava a contradição para dentro do espírito. Como podia contentar-se com essa meia-medida? É que julgava suficiente neutralizar a contradição, mesmo deixando intacta a possibilidade da polêmica. “Se Kant viu bem que esse conflito surge necessariamente pela finitude e na finitude e, por esse motivo, é uma aparência necessária, ele não o resolveu [...] por não ter suprimido a finitude mesma; ao contrário, ao fazer desse conflito algo subjetivo, *deixou-o subsistir* [...]”.<sup>51</sup>

A “ternura pelas coisas” não é, pois, o único motivo de Kant. Na origem da pseudo-“solução crítica” há também a crença de que é possível livrar-se da polêmica simplesmente mostrando sua vaidade e de que, a esse preço, “não há mais, propriamente, nenhuma polêmica no campo da razão pura; os dois partidos dão golpes no ar e batem-se contra sua sombra [...]”.<sup>52</sup> Todavia, o germe do conflito não foi extirpado. Para isso, teria sido necessário reexaminar o conceito de oposição. Kant não chega até aí. E sabe-se qual será, segundo Hegel, o preço dessa inconseqüência: o ressurgimento, devido à oposição entre “consciência” e “natureza”, de uma oscilação sem fim no progresso ao infinito exigido pela razão prática – aquela mesma oscilação (*schwankender Zustand*) que Kant julgava intolerável entre a Tese e a Antítese de cada Antinomia.<sup>53</sup> Kant não soube, pois, descobrir a única solução radicalmente antipolê-

51. “Ou esse idealismo transcendental deixa subsistir a contradição, só que o em-si não é assim tão contraditório, e essa contradição incide somente em nossa mente. Assim, então, permanece a mesma antinomia em nossa mente; assim como antes era Deus que tinha de acolher em si todas as contradições, assim agora a consciência de si. Que, porém, as coisas não se contradigam, mas sim ela, isso não inquieta mais a filosofia kantiana; não faz mal. A experiência ensina que ela não se dissolve; nós sabemos que o eu é. Podemos, pois, ficar despreocupados com suas contradições, pois ela não se dissolve, ela pode suportá-las. Mas desse modo a contradição não está resolvida; ela subsiste como antes. Isso é excessiva ternura pelas coisas; seria pena, se elas se contradissem. Mas que o espírito (o que há de mais alto) seja a contradição, isso não deve ser nenhuma pena. O idealismo transcendental, portanto, não resolve a contradição” (G.W. Hegel, *GPh*, in *Werke*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970, v. XX, pp. 358-59). “A solução crítica, pela qual a pretensa idealidade transcendental do mundo da percepção não tem por resultado nada mais que fazer do pretensio conflito algo de subjetivo – o que, seguramente, lhe deixa sempre a mesma aparência, isto é, o deixa tão irresolvido (*unaufgelöst*) como antes [...]” (G.W. Hegel, *WL*, v. IV, p. 228; trad. cit., p. 203).

52. I. Kant, *KrV*, B, p. 494; trad. cit., p. 517.

53. Id., *ibid.*, p. 329; trad. cit., p. 364

mica; uma recompreensão que fizesse suprimir a oposição (suposta pelo Entendimento) entre as categorias em jogo na Antitética (continuidade/discrição etc.). Somente a negatividade, desvendando a inconsistência dessas categorias que pareciam opostas, é capaz de desativar para sempre a polêmica, enquanto o idealismo transcendental limitava-se a amortecer, com um estratagema, seu efeito mais escandaloso:

*A verdadeira solução só pode consistir em que duas determinações, na medida em que são opostas e necessárias a um só e mesmo conceito, não podem ter validade em sua unilateralidade, cada uma tomada por si: só têm sua verdade em seu ser suprimido, na unidade de seu Conceito.*<sup>54</sup>

Assim, com a negatividade, a filosofia não está mais apenas ao abrigo da polêmica. Não se dirá mais, simplesmente, que o conflito repousava sobre um mal-entendido: agora se reconhece que os dois partidos que pareciam em disputa eram falsos adversários. Na realidade, o conflito era uma unificação ao modo da discordância. Esse torneio que os adversários haviam vivido no ódio e na angústia, é preciso que acabem reconhecendo, não que era desprovido de fundamento, mas que não era nada.

Que é feito, por exemplo, da longa guerra travada entre a *Aufklärung* e a Fé? Nessa gigantomquia, nem sequer havia algo em jogo.<sup>55</sup> A *Aufklärung* altera e perverte a fé ingênua, tal como é vivida pela consciência piedosa. Portanto, em relação a esta, pratica uma injustiça (*Unrecht*). Mas esse “não-direito”, considerado mais de perto, é apenas “o direito da desigualdade”, próprio à consciência de si, da qual o *Aufklärer*, aqui, limita-se a fazer o papel (mas à sua revelia, é bem verdade). Pois o *Aufklärer* simplesmente lembra à consciência piedosa, que se figura a Essência como um em-si, que a Essência absoluta não é “como uma coisa estrangeira que residisse nela não se sabe como e vinda não se sabe de onde” – que Deus não é um puro além, que ele é também uma instância produzida por ela. E a consciência piedosa deveria compreender que com isso não lhe estão anunciando “nada de novo”.<sup>56</sup>

54. G. W. Hegel, *WL*, v. IV, p. 228; trad. cit., v. I, p. 204.

55. Id., *Phänomenologie des Geistes* [Fenomenologia do espírito] (*PhG*), in *Sämtliche Werke, Jubiläumsausgabe*, ed. Hermann Glockner. Stuttgart: Fromann, 1949, v. II, pp. 434 e ss; trad. Jean Hyppolite. Paris: Aubier, 1941, v. II, pp. 115-16.

56. Id., *ibid.*, p. 422; trad. cit., v. II, p. 102.



esse momento em que a consciência de si se reconhece na Essência é aquilo que o Cristianismo denomina *confiança* (*Vertrauen*) no divino... Mas a consciência piedosa esquece esse momento quando afunda na adoração da Essência e por isso não é capaz de reencontrá-lo através da asserção “ilustrada”, que lhe parece, pois, pura blasfêmia. Não vê que a *Aufklärung* não faz mais que trazer à luz o outro aspecto da fé, imitando assim, de certa forma, o trabalho unificador do conceito. De certa forma, ao modo da violência – mas de uma violência legítima, já que é apenas aparente.

*Contra a Fé, portanto, a inteligência é a potência do Conceito (Macht des Begriffes), na medida em que é o movimento e o relacionamento dos momentos que se situam uns fora dos outros na consciência (piedosa) – um relacionamento em que sua contradição vem em primeiro plano. Aqui se encontra o direito absoluto da violência que a pura inteligência exerce sobre a Fé.<sup>57</sup>*

Limitando-se a expor tudo o que a consciência piedosa “tem em si mesma”, a *Aufklärung* está longe de ser, portanto, o advento de uma nova sabedoria que viesse a suplantá-la religião. Nessas condições, onde está verdadeiramente a luta ideológica? Provém apenas da cegueira em que fica cada partido quanto ao sentido de sua operação. Cada um deles se comporta como o disputador dogmático de que falava Kant: “não sabe desenvolver a dialética oculta que está tanto em seu próprio seio como no de seu adversário”.<sup>58</sup> E desse ponto de vista a *Aufklärung* tem tão pouca lucidez quanto a religião. Da “potência do Conceito” ela só desenvolve, complacentemente, a violência – e acredita sinceramente dissolver aquilo que compreende em sua verdade. Acredita realizar sobre a Fé o trabalho de solapamento que Sócrates, ele sim, devia realizar definitivamente sobre a vida ética.<sup>59</sup> Assim, prefere a ironia à persuasão

57. Id., *ibid.*, p. 435; trad. cit., v. II, p. 116.

58. I. Kant, *KrV*, B, p. 493; trad. cit., p. 516.

59. Ao contrário da *Aufklärung*, Sócrates dissolvia efetivamente o que compreendia: “Ele elevava, nessa consciência, a eticidade à inteligência; mas essa operação consiste justamente em trazer à luz quão vacilantes são os costumes, as leis éticas, em sua determinidade, em sua imediatez; ela é a potência do Conceito que suprime seu ser imediato e sua validade, a santidade de seu ser em si” (G.W. Hegel, *GPh*, in *Werke*, v. XVIII, p. 790). Por isso os atenienses são justificáveis pela condenação de Sócrates. Todavia, sua atitude prefigura a da Fé perante a *Aufklärung*: não compreenderam a verdade que lhes era anunciada sob forma de crítica.

e, em vez de lembrar à consciência piedosa que “Deus” é também uma operação da consciência, proclama que Deus não passa de um produto forjado pelo homem. Sinal de que não se compreendeu como a totalização que ela é em si – de que é apenas “a atividade ainda inconsciente do puro Conceito”.<sup>60</sup> Em lugar de desenrolar-se como discurso, coloca-se em oposição: assim como a Fé *opunha* o momento da Essência e o momento do reconhecimento de si no Outro, ela *opõe* a si um antagonista. Toma partido – e não se pode a um só tempo discorrer e tomar partido, *totalizar* e *polemizar*. A destruição, a dissolução, para Hegel, só são legítimas quando têm a obra destabilizadora do “*Ironisieren*” do Conceito<sup>61</sup> – não quando praticadas unilateralmente por um sujeito de Entendimento agressivo. Por isso o trabalho dissolvente da dialética, que fascinava Engels, pode perfeitamente ser a justificação de um combate, mas nunca será esse próprio combate. Que as classes sejam determinações finitas que a Razão reabsorverá, isso sim a dialética pode garantir-nos; mas deixará por conta do Entendimento finito a preocupação de lutar “classe contra classe”. Na luta, ela só pode ver um instrumento da “reconciliação”.

Tudo se passa como se Kant só tivesse reabilitado a dialética – que mesmo para Platão tinha ainda o sentido de um combate verbal, de um campeonato de desfecho incerto – para fazer dela a disciplina que, infalivelmente, anulará o *agón* – infalivelmente abafará no ovo as querelas ideológicas. Estas, aliás, enquanto “ideológicas”, não estão, por princípio, reabsorvidas? O prestígio de que goza o conceito-injúria “ideologia” é devido, justamente, a um pensamento “dialético”. *Ideologia* é o nome que se dá à opinião adversa, mas subentendendo que os pressupostos dela não nos iludem mais, que seus condicionamentos estão desmascarados e que estamos, pois, no direito de permanecer surdos a todos os “argumentos concernentes à coisa” (como diria Kant) que possam vir do

60. Id., *PhäG*, v. II, p. 425; trad. cit., v. II, pp. 115-116.

61. Da ironia agressiva e niilista, atitude de Entendimento, Hegel distingue a ironia como momento necessário do movimento da Idéia (p. ex., in *Vorlesungen über Ästhetik* [Preleções de estética], in *Sämtliche Werke*, v. XII, p. 106). É esse “*Ironisieren*” que Hegel encontra no coração da “serenidade” dos deuses gregos, na medida em que sua divindade deve também destacar-se da particularidade à qual cada um está ligado (*Vorlesungen über die Philosophie der Religion* [Preleções sobre filosofia da religião], in *Sämtliche Werke*, v. XVI, p. 166). A ironia não é mais, então, sinônimo de dissolução: comenta a falta de seriedade das determinações finitas.



lado de lá. Assim, o dialético tornado militante, ao denunciar a ideologia, evita bater-se contra um pensamento. Comporta-se como totalizador, não como antagonista. No absoluto — ele bem sabe — a batalha está ganha; e, de resto, na *pólis* justa, os guardiões farão com que seja mais prudente não travá-la. Com efeito, como poderia o dialético no poder, representante do Conceito, tolerar uma oposição que o rebaixe à categoria de mero antagonista (no Finito)? O Conceito se cumpriu: *não há mais lugar para opor-se*, a não ser colocando-se, absurdamente, fora do Conceito... De qualquer lado que se olhe; verificar-se-á que não há *agón* dialético, que a dialética não pode ter outra tarefa, senão a de futilizar ou triturar as representações ou comportamentos agonísticos.

E que não se venha dizer que a *Filosofia do direito*, no entanto, glorificou e justificou a guerra. A isso basta apenas responder que ela a *justificou*, precisamente; que descreveu a guerra de modo a reduzir seu único interesse àquilo que ela *deixa dizer-se*. Se um Estado faz inevitavelmente um inimigo, é por ser um indivíduo finito, e isso é a confissão da precariedade desse ser individuado. Se a guerra é benéfica para o cidadão, é por forçá-lo a confessar a vaidade de seus bens terrestres:

*É necessário que o finito, os bens e a vida sejam postos como contingentes, pois tal é o conceito do finito [...]. Na guerra, leva-se a sério a vaidade dos bens e das coisas temporais, e essa vaidade deixa de ser um tema de discursos edificantes. A guerra é, pois, o momento em que a idealidade do particular obtém seu direito e se torna realidade.*<sup>62</sup>

O querer dominar que anima os adversários não passa, pois, de uma aparência: o único sentido do conflito é a renúncia à imediatez (ao “egoísmo”). Nada menos belicoso, pois, numa leitura nietzschiana, que esse belicismo que exasperou gerações de universitários. A guerra hegeliana ilustra maravilhosamente, pelo contrário, a estratégia do ascetismo covarde segundo Nietzsche: “Na falta de poder dominar, mais vale renunciar, para que não haja mais nada a dominar: remédio do mais extremo perigo”. Essa convicção toma as mais diversas formas na obra de Hegel, desde os primeiros textos, que denunciavam a falsidade de toda situação conflitual:

62. G. W. Hegel, *PhR*, § 324, v. VIII, pp. 434-36.

*O castigo não melhora, porque não passa de uma passividade (Leiden), de um sentimento de impotência diante de um senhor com o qual o criminoso não tem nada em comum e não quer ter nada em comum; não pode produzir senão teimosia, obstinação na resistência contra um inimigo cujo jugo seria vergonhoso suportar, porque então o homem renunciaria a si mesmo.*<sup>63</sup>

É o mesmo tema que comanda e orienta a crítica à ética kantiana, incapaz de interromper a luta entre a Lei e as inclinações. É ele ainda que leva à condenação da sabedoria estoica, culpada de “espezinhar a natureza”, ou do ascetismo monacal: crer que a carne deve ser permanentemente subjugada é conformar-se com a manutenção da agonística. Por toda parte onde parece impor-se, com a “obstinação na resistência”, a necessidade de uma opressão interminável, o *agón* é posto como última instância — e portanto a oposição é tida por intransponível. Em boa dialética, a causa está instruída...<sup>64</sup>

Se assim é, dirão ainda, como entender a apologia de Heráclito? Como pode Hegel colocar a dialética sob o apadrinhamento do pensamento do *pólemos*? É uma questão que merece exame. Com ela, daremos mais um passo na investigação dos recursos da dialética.

Como, “na ausência do amor e da concórdia”, poderia jamais sobrevir uma harmonia entre opostos? Essa é a objeção que formula, contra Heráclito, o Erixímaco do *Banquete*. Ora, é preciso notar que Hegel, ao demonstrar a fragilidade desse argumento, critica apenas sua *não-pertinência*, e não a exigência em nome da qual ele é formulado. Erixímaco, diz Hegel em linhas gerais, se não fosse prisioneiro de um “bom senso” tão tacanho, não teria encontrado nada a censurar em Heráclito. Mas, homem de Entendimento, julga absurdo que “à harmonia pertença a diferença, que ela deva ser essencialmente uma diferença”;

63. Id., *Theologische Jugendschriften* [Escritos teológicos de juventude], ed. Hermann Nohl. Tübingen: Mohr, 1907, p. 282.

64. Ver o comentário sugestivo que Glockner faz a esses textos: “A luta com o Mal perde aqui sua primazia; de exigência absoluta e última, torna-se exigência relativa. O importante não é mais o esmagamento do inimigo, mas a reconciliação. O que significa, ao mesmo tempo, que o ‘inimigo’ em geral não aparece mais sob a forma do Mal radical ou do Diabo — como no Cristianismo —, mas sob uma forma mais próxima da vida e, por assim dizer, mais humana. Ele deixa de ser o não-valor absoluto ao qual só se pode reagir esmagando-o, extirpando-o. Ele tem valor bastante para que nos reconciliemos com ele” (in *Sämtliche Werke*, v. XXI, p. 304).



não vê como poderia surgir uma totalidade equilibrada da luta entre elementos *opostos e separados*. Ora, para Heráclito, justamente, *oposição* não significa *separação* – e o absurdo que lhe é imputado provém apenas dessa falsa suposição. O que torna Heráclito aberrante é que o Entendimento o lê sobre o fundo de uma ontologia da separação – não pode compreender o “vir-a-ser” senão como um “vir-a-ser-outro, agora isto, depois outra coisa”. Mas o devir de Heráclito não tem nada a ver com esse monótono detalhamento. É “a mudança absoluta”, em que a transformação é sempre unificação: “assim para os sons: devem diferir, mas de modo a poderem também ser unidos”.<sup>65</sup> Essa “unidade” descrita pelo devir de Heráclito é totalmente diferente, portanto, da unificação de entendimento, da justaposição de elementos dispersos sob uma forma comum... E, no entanto, nota Hegel, a união dos diferentes *enquanto diferentes* (a união pela passagem de um ao outro) não deveria ter desconcertado Erixímaco. Quando este faz observar banalmente que a harmonia resulta da dosagem, e não da diferença, entre o grave e o agudo, “isso não é uma objeção contra Heráclito, pois é justamente isso o que Heráclito quer”.<sup>66</sup> O que quer dizer que, a despeito do mal-entendido de que é vítima o Entendimento, a palavra *harmonia*, em um caso como no outro, não é apenas um homônimo. A diferença é que a harmonia heraclitiana, em lugar de ser imposta por uma arbitragem exterior, provém do próprio jogo das determinações em conflito: não é o efeito de uma reunificação artificial, mas do movimento pelo qual cada elemento, aparentemente oposto, ao modo da separação, se reúne a si em *seu* oposto. O *vir-a-ser* é o nome dessa convivência incessante que o conflito descreve, dessa pacificação silenciosa que é a condição do combate. Em suma, Heráclito compreendeu que o universal era “o processo apaziguado (*der beruhigte Proceß*)”.

Para compreender que esse comentário constitui um hábil compromisso, vale a pena consultar as páginas admiráveis que Jean Bernhart dedica à oposição entre dois conceitos de *equilíbrio*, nos séculos v e iv a. C.: o heraclitiano e o pitagórico. Embora Erixímaco no *Banquete* não seja o porta-voz de Platão, é certo que sua intervenção deixa transparecer a adesão ao ideal pitagórico, que era o de Platão: a *harmonia* não pode ser compreendida como um jogo da Discórdia, como o estado de um con-

junto que fosse mantido *pela tensão* dos opostos. Na linha pitagórica, ela só pode ser – retomando os termos de Bernhart – “uma unidade de fusão íntima e de total reconciliação em que nem tensão nem oposição de espécie alguma subsistem, como uma unidade de concórdia e de repouso”.<sup>67</sup> Como situar perante essas duas tradições o Hegel leitor de Heráclito? Hegel não diz, é claro, que o acordo dos opostos é o fim de seu combate – e nesse sentido, literalmente, pode reclamar-se do espírito dos fragmentos. Pode proclamar-se herdeiro de Heráclito. Mas de um Heráclito previamente corrigido pelo pitagorismo – para quem a Discórdia não houvesse sido mais que a exposição, a *mise-en-scène* de uma *harmonia-pacificação* mais profunda e menos precária que toda dosagem do Entendimento. Esse heraclitismo não é o pensamento da Discórdia, mas a indicação de que a Discórdia é apenas a “isonomia das potências”, quando levada ao limite e compreendida em toda sua envergadura.<sup>68</sup> Esse heraclitismo não proclama que a Guerra é a lei do mundo, mas que o Logos só se cumpre sob a forma da guerra. Hegel nos sugere, portanto, que Heráclito já havia dito adeus a um Absoluto que se mantém à parte da cisão, ao “jogo do Amor consigo mesmo”...

Mas, em vez de nos deixar enfeitiçar por esse tema de um Absoluto heróico que ousa afrontar a morte e descer aos infernos, pensemos primeiro que essa gesta fascinante é antes de tudo o meio de chegar a uma *totalização sem resto*, a uma imperial harmonia. Não, a Guerra não é a lei do mundo; ela não é o princípio; ela não faz mais que comentar o fato de que o princípio enfim se desdobrou totalmente. Certo, a harmonia heraclitiana revista por Hegel mantém os antagonistas em seu lugar (e é por isso que é falso pretender que o hegelianismo seja uma filosofia em que, no final das contas, triunfe a Identidade). Mas esses antagonistas assemelham-se como irmãos aos heróis do Valhala a que Kant se refere: cada um luta apenas contra a sombra de um outro; a tensão que os opõe não os faz afrontar-se como dois elementos *outros*: ela os faz tornar-se dois termos dos quais cada um se comporta como o contrário de si mesmo. Hegel tem razão, portanto: uma crise descrita desse modo já é, sem paradoxo, uma

65. G. W. Hegel, *GPh*, v. xvii, pp. 352-53.

66. Id., *ibid.*, p. 352.

67. Jean Bernhardt, *Platon et le matérialisme ancien*. Paris: Payot, 1971, p. 64.

68. Cf. o texto de Aetius citado por Bernhardt (p. 66): “Alcmeon diz que o que faz o vínculo da saúde é a *isonomia das potências*, úmido e seco, quente e frio, amargo e doce, e assim por diante, enquanto a monarquia de uma delas causa a doença: a monarquia de uma ou de outra é destruidora”.



harmonia. O que Erixímaco não vira é que, para o mais alto pensamento pacificador, o *pólemos* não é o oposto da *isonomía*, mas o funcionamento dela. E Nietzsche, lendo Heráclito, nos mostra, por contraste, a importância que tem essa neutralização radical do *pólemos*.

“O povo pensa, por certo, conhecer algo rígido, pronto, permanente; na verdade, há a cada instante luz e escuro, amargo e doce lado a lado e presos um ao outro [...]”. Se Nietzsche limitasse a isso seu comentário de Heráclito, estaria repetindo Hegel. Mas a continuação mostra que essas determinações entrelaçadas nunca perdem sua independência, que permanecem tão individuadas quanto “dois contendores dos quais ora um, ora outro, têm a supremacia”. Quando Nietzsche escreve que, no combate das qualidades opostas, “as coisas não têm existência própria”, isso não quer mais dizer, portanto, que a luta seria somente a aparência que assume a passagem de cada um a seu outro, que ela expõe “a indiferença dos dois termos em sua diversidade”; isso não quer mais dizer que a luta só tem sentido através do “ser vinculado” dos elementos em conflito, mas cada elemento só é pensável *através da luta*.<sup>69</sup> Não há mais, portanto, nenhum pacto tácito para organizar a luta; não há nada além da dominação efêmera de um elemento sobre o outro. “Da guerra dos opostos nasce todo vir-a-ser: as qualidades determinadas, que nos aparecem como duradouras, exprimem apenas a preponderância (*Übergewicht*) momentânea de um dos combatentes, mas com isso a guerra não chegou ao fim, a contenda perdura pela eternidade.”<sup>70</sup>

Essa “contenda que perdura pela eternidade” é o contratema sem o qual passaria despercebido um tema dominante do hegelianismo. Se “a contenda perdura pela eternidade”, se a oposição se relança indefinidamente, toda idéia de *solução* tem de ser banida – e a “guerra” hegeliana é uma mistificação. Mas em um sentido da palavra que é preciso distinguir do sentido tradicional. Que é, com efeito, a “mistificação” que se

69. Enquanto, para Hegel, cada elemento só é pensável através da luta *entendida como anulação da indiferença*: “Não são aqui as colunas de Hércules que se mantêm firmes uma diante da outra [...]. Eu sou o combate (*ich bin der Kampf*), pois o combate é justamente esse vínculo *que não é indiferença* dos dois termos em sua diversidade, mas (que é) seu *estar vinculado*. Eu não sou um dos dois termos que estão compreendidos no combate; eu sou os dois combatentes, e o próprio combate” (G. W. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, in *Werke*, v. xv, p. 80).

70. F. Nietzsche, *TZ*, v. I, pp. 285-86; trad. cit., pp. 43-44.

costuma censurar a Hegel? A palavra significa, em linhas gerais, que o filósofo maquilou o “concreto”, a fim de pôr melhor um fim aos conflitos, reais e tenazes, “em Idéia”... E a réplica, então, é fácil: basta abrir os olhos para ver que os conflitos não são nunca arbitrados pela Idéia, que a proliferação da “plebe” não é nunca neutralizada pelo Estado etc. Ao redor do “palácio de idéias” em ruínas, o *agón* nunca cessou de esbravejar. Mesmo assim, é notável que essa polêmica volte contra Hegel a crítica que ele mesmo havia feito à solução kantiana das Antinomias: Kant também era um “mistificador”, já que a “solução crítica” não havia erradicado realmente o conflito. Diante dela, a filosofia especulativa é eminentemente “desmistificadora”, já que toma o cuidado de pôr fora de jogo *a própria linguagem da agonística*. E é por isso, definitivamente, que Hegel se sai bem em todos os processos de “mistificação” que puderam ser intentados contra ele – tanto quanto Espinosa perante os “imaginativos”. O astrônomo, responde ele de antemão, deixa-se impressionar pela opinião de que os astros são tão grandes quanto aparentam? “Não mais que o capitão de um barco se incomodaria com a opinião de que o barco está em repouso e as margens avançam.”<sup>71</sup> Por que o filósofo haveria de embarçar-se com “aqueles que apelam para a realidade efetiva”? Todo o “concreto” que puderam acusar Hegel de escamotear, ele não o recusa, ou não o recusaria; replica, ou replicaria, que *nós o falamos abstratamente*. Não é *aquilo* que designamos por “luta de classes” ou “poder de classe” que Hegel recusaria reconhecer; é o sentido mesmo de *luta* ou de *poder* que ele transforma. No escrito sobre o *Direito natural* se encontrará uma página muito instrutiva a respeito:

*Quando no direito natural [...] uma relação é determinada como coerção e a filosofia demonstra o caráter de nada desse conceito, enquanto a ciência positiva invoca a experiência e a positividade, (a saber) que a coerção seria efetivamente algo de real, que a coerção teria lugar efetivamente, a não-realidade desta, demonstrada pela filosofia, pode, com o mesmo direito e com a invocação da experiência e da efetividade, ser exprimida em termos tais que, segundo eles, não haveria absolutamente nenhuma coerção e jamais um homem seria coagido nem teria sido coagido.*<sup>72</sup>

71. G. W. Hegel, *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts* [Sobre os modos de tratamento científico do direito natural], in *Sämtliche Werke*, p. 514; trad. cit., p. 88.

72. Id., *ibid.*, pp. 512-13; trad. cit., p. 87.



Em suma: suponhamos o que vocês chamam de *coerção*, eu o chamo de *liberdade* – como acontece a Aristóteles chamar “homem branco” de “casaco”... É por não terem prestado atenção a essa nova linguagem que “os partidários da experiência e da positividade” replicaram, acreditando acertar na mosca, que a coerção de Estado é um fato, que ela se destina manifestamente a manter a exploração etc. Até aí, nada de grave, a não ser que, para o espectador imparcial, a filosofia especulativa se esquivava aos golpes que lhe desfecha uma nova figura do “Entendimento”. Mas o que está em jogo, no fundo, com esse apelo ao bom senso e ao concreto? A polêmica redundava quase sempre em afirmar que *há ainda, Hegel que nos desculpe, coerção* etc. – e que decididamente ele foi um pouco precipitado ao pretender fazer *tão depressa* o balanço desse conteúdo todo em ganhos e perdas, ao pretender tirar *com tanta facilidade* a “solução” do chapéu. E o que há de admirável nesse retrato do dialético que se tornou desonesto por cegueira é que se supõe que ele poderia ter sido honesto. Nada mais natural: visando apenas as “teses” hegelianas, e jamais a linguagem hegeliana, aparentemente inofensiva em seu pedantismo; apenas o otimismo hegeliano, e jamais o *optimum* hegeliano, que é deixado na sombra, toma-se por evidente que o pecado capital de Hegel foi ter querido demonstrar que esse *optimum* estava *já* realizado ou que estava realizado *sob aquela forma*. Daí a ternura encabulada que por muito tempo a *intelligentsia* experimentou pelo “filósofo do Estado prussiano”: tivesse sido um pouco menos reacionário, e já seria um dos nossos – o que talvez não seja tão falso, mas deixa intacto o problema de uma crítica da dialética.

De modo geral, os sarcasmos que foram propagados sobre as *falsas soluções* hegelianas desviaram seus autores de questionar a validade dos *ideais* hegelianos (mesmo depois que Stirner, esse *verdadeiro* “filósofo maldito”, mostrou o caminho). É em relação a esse desconhecimento (por cumplicidade) que se começará a apreciar a originalidade do comentário *a-hegeliano* que Nietzsche faz de Heráclito – e mesmo a perceber que a pista que se abre aqui poderia penetrar bastante fundo no coração da Razão clássica.

Ao longo desse combate, em que os dois lutadores vencem um por vez, não há mais que uma simples alternância – e cada episódio marca apenas uma nova repartição da potência, desenha apenas um novo perfil de desequilíbrio. Nada mais. Nada, pois, que nos autorizasse a indagar por que é este e não o outro que leva a melhor agora – de onde vem que

não tenha triunfado mais cedo. “Por que isto e não aquilo? Por que aqui e não em outro lugar? Por que agora e não antes?”: a sucessão agônica exclui essas perguntas, como toda pergunta que suponha que o acontecimento que sobrevém teve de ser selecionado dentre os concorrentes. Compreende-se melhor o alcance dessa representação do *agón* opondo-a à imagem leibniziana do *conflictus*: “Pode-se dizer que, tão logo Deus decidiu criar alguma coisa, há um combate entre todos os possíveis, todos pretendentes à existência; e aqueles que, em conjunto, apresentem o máximo de realidade, o máximo de perfeição, o máximo de inteligibilidade, vencem”.<sup>73</sup> No *agón* heraclítico, tal como é descrito por Nietzsche, dá-se o inverso: a prevalência não será dita mais bela nem mais sábia; não remete a nenhuma lista de laureados, pela simples razão de não poder ter sido *decidida*. E, a partir de então, toda questão do tipo “Por que... e não...?” cai por terra. O que deveria espantar-nos, agora, é que tenha sido possível e que se tenha tornado tão imperiosa uma tal tópica, que não é em nada indispensável à atribuição das causas do acontecimento, mas limita-se a prejudicar da maneira pela qual o acontecimento, desde o princípio, *deve ser visado* – o estatuto mínimo que é *preciso conferir-lhe*. Como é possível, pergunta Heidegger, que o *de preferência a (potius quam)* tenha podido ser associado ao *por quê?* Em termos nietzschianos, a pergunta seria: como é possível que o acontecimento deva ser compreendido como o vencedor de um concurso arbitrado com justiça? Porque o arbítrio já estaria dado, e afinal deve servir para alguma coisa... Não. O arbítrio está lá porque seria impensável que o acontecimento não surgisse de uma suputação e de uma escolha.

Exigência que aparece claramente no uso que fizeram os filósofos, de Aristóteles a Leibniz, do princípio de razão suficiente como instrumento de refutação, como arma polêmica principal. *Se você põe* que o movimento tem lugar no vazio, ou *se você põe* que o tempo e o espaço são substância, *então você é levado* a admitir que um acontecimento pode impor-se sem que nenhum motivo o tenha feito triunfar sobre um de seus gêmeos – e não há melhor prova do absurdo de sua tese. Pois, se no terreno de sua escolha você é obrigado a reconhecer-se incapaz de estipular qualquer *diferença inclinante* (assim no vazio em que o alto e o baixo se equivalem, ou no espaço em que um ponto não difere em nada

73. Gottfried Wilhelm Leibniz, *Teodicéia*, § 201. Sobre o *conflictus possibilium*, cf. *Opusculum et fragments inédits*, ed. L. Couturat. Paris: Felix Alcan, 1903, p. 534.



do outro), só lhe resta obstinar-se no absurdo, publicamente, aos olhos de todos. Ora, em que consiste exatamente esse absurdo?

Em pretender que uma determinação possa ter emergido da plena indiferença, isto é, que houve, ao mesmo tempo, *equilíbrio* entre ocorrências possíveis e *ruptura de equilíbrio*, já que houve acontecimento. Pois o acontecimento só pode ser um desvio em relação ao equilíbrio, e esse desvio não pode ser originário: tem de resultar de um excesso. É o que diz a imagem leibniziana da balança de Arquimedes “em que tudo é igual de uma parte e de outra”.<sup>74</sup>

Concedido isso, “o grande e ilustre princípio” pode tornar-se o mais dirimente dos instrumentos polêmicos – o que corta toda saída ao adversário: incapaz de indicar a que se deve a desordem, ele chega a dar a entender que o desequilíbrio é primeiro. Eis o absurdo. Toda saída está cortada, é verdade, exceto uma: recusar a predefinição do acontecimento como ruptura do equilíbrio, não se considerar no dever de mostrar o que rompeu a igualdade *de jure* das chances, o que pôs fim à neutralização *de jure* das forças. A única saída seria não pensar mais sobre a base de um *status quo* igualitário que o acontecimento, por princípio, viria a interromper.

Não é o que fazem os adversários de Leibniz. Sejamos menos rigeristas, limita-se a dizer Clarke, e admitamos que a vontade divina, por si só, justifica o desequilíbrio e é o *preponderantly weight* que faz pender o braço da balança. Vamos ser sérios, responde Leibniz. “Concedem-me o princípio em palavras, e o recusam em efeito.”<sup>75</sup> Mas já não é muito concedê-lo em palavras? Clarke admite que o equilíbrio da balança é a figura reguladora, que em todo excesso de uma força sobre outra deve ser referida a sua igualdade de direito. Assim, é-lhe impossível esquivar-se à intimação de Leibniz: já que há desequilíbrio de fato, diga-me que diferenciação perturbou o equilíbrio de direito – e não pense safar-se dizendo que Deus pôs o peso mais pesado neste prato da balança, por ca-

74. Id., *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz* [Escritos filosóficos de Leibniz], ed. C. J. Gerhardt. Hildesheim: Georg Olms, 1961, v. VII, p. 356. “Certas formulações do princípio de razão preparam o caminho para Fichte. Quando Leibniz empresta de Arquimedes o exemplo do equilíbrio de uma balança, que não se rompe sem razão, quando invoca o exemplo do asno de Buridan, cuja indiferença a agir, resultante do equilíbrio dos motivos, não pode ser rompida sem razão, ele supõe em jogo duas realidades contrárias e que se anulariam se não intervisse o excesso de uma delas” (G. Vuillemin, *La Philosophie de l'algèbre de Lagrange*. Paris: Édition du Palais de la Découverte, 1960, p. 274).

75. Leibniz a Clarke, Segunda Resposta, § 1; 3º escrito, § 2.

pricho, tiranicamente. Não pense safar-se argüindo da *mera potência*: falar assim é blasfemar, supor que o equilíbrio está à mercê da mera força e de sua irrupção aleatória e não é, portanto, nenhuma norma ontológica.

[...] *essa razão externa de discernir só poderia estar fundada na interna; de outro modo seria discernir o indiscernível ou escolher sem discernir. A vontade sem razão seria o acaso dos epicuristas. Um Deus que agisse por uma tal vontade seria um Deus de nome.*<sup>76</sup>

Do mesmo modo, Aristóteles observava que a *phúsis* só seria *phúsis* de nome “se houvesse repouso durante um tempo infinito, depois movimento em um momento dado, se não houvesse nenhuma diferença tal que esse movimento adviesse agora e não antes”.<sup>77</sup> Só há *phúsis* onde temos o direito de esperar uma resposta para a questão tornada inevitável pelo pressuposto da impossibilidade de um *desequilíbrio* de princípio: já que há desvio, por que este e não um outro? Remontem à diferenciação que comandou a diferença, digam-me por que é este prato da balança que deve baixar – em suma, mostrem-me que jamais o equilíbrio é destruído selvagememente e que não foi a potência nua que decidiu. Senão, desapareceria a diferença entre *phúsis* e *túkhe*. Nenhuma *Justiça* articularia a *phúsis*.

É essa *Justiça*, encarregada de manter a potência sob tutela, que Nietzsche começa a circunscrever, em seu comentário de Heráclito, ao apresentá-la como o contrário do *Jogo*. Dizer que o deus de Heráclito é jogador é dizer que ele proíbe toda apreciação sobre o “valor” ou a “sabedoria” do devir – e também (e no entanto) que nem por isso o devir se tornou o reino do caos. Por isso Heráclito ousa apresentar como uma boa nova a afirmação da auto-suficiência do devir, assim como Zarathustra não estará blasfemando ao proclamar a soberania do “Acaso”.<sup>78</sup> Está entendido, agora, que o desequilíbrio não deve ser compreendido a partir de outra coisa além dele – que “é precisamente esse conflito

76. Id., *ibid.*, 4º escrito, § 18.

77. Aristóteles, *Física*, VIII, 252a 14-16.

78. F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, in *Werke*, v. VI, p. 183; trad. cit., p. 254. “O eterno e único vir-a-ser, a total inconsistência de todo o efetivo, que constantemente apenas faz efeito e vem a ser mas não é, assim como Heráclito o ensina, é uma representação terrível e atordoante, e em sua influência aparenta-se muito de perto com a sensação de alguém, em um terremoto, ao perder a confiança na terra firme. Era preciso uma força assombrosa para transpor esse efeito em seu oposto, no sublime, no assombro afortunado” (F. Nietzsche, *TZ*, v. I, p. 285; trad. cit., p. 43).



(*gerade dieser Streit*) que revela a eterna justiça”.<sup>79</sup> Falar de um *jogo*, portanto, é notificar que foi atalhada a questão de uma razão suficiente, a exigência de uma justificação do desvio e do excesso. É livrar-se de toda “interpretação” *equilibrante* do devir. “Mas caso se quisesse propor a Heráclito a questão: ‘Por que o fogo não é sempre fogo, porque ora é água, ora é terra?’, ele responderia apenas: ‘É um jogo, não o tomeis tão pateticamente e, antes de tudo, não o tomeis *moralmente*’.”<sup>80</sup>

Por que, poder-se-ia perguntar ainda a Anaxágoras, o *noûs* começou a atingir esse ponto de matéria e não este outro? Por que ele encetou o movimento giratório que devia dissipar o caos? Sem ter pesado razões, sem preferência... Seria então *por acaso*? Mas falar assim é continuar a pensar, na linha de Platão e Aristóteles, que Anaxágoras tivera obscuramente a intenção de satisfazer a um “Por quê?”, que exigiria a menção de uma justa sentença, e teria falhado. Temos o direito de compreender assim a ação do *noûs*?

O *noûs* não é introduzido por Anaxágoras para responder à pergunta especial: “Por que há movimento e por que há movimentos regulares?”; Platão, entretanto, objeta-lhe que ele deveria ter mostrado, mas não mostrou, que cada coisa à sua maneira e em seu lugar encontra-se como a mais bela, melhor e mais adequada.<sup>81</sup>

Torna-se bem esclarecedor, com efeito, o conhecido trecho do *Fédon* a que Nietzsche se refere, se reduzido à narrativa de uma leitura parcial. Do tratado de Anaxágoras, Sócrates esperava aprender *por que mais vale* que a Terra seja redonda e esteja no centro. Ora, o leitor não obtém resposta a esses “por que... e não...”. E, no entanto, pergunta-se Platão, que outro projeto poderia ter o autor ao invocar um *noûs diakósmōn*? Ele parecia prometer-nos trazer à luz a *dúnamis que realiza o melhor*.<sup>82</sup> Não há “fracasso” de Anaxágoras, responde Nietzsche, a não ser em razão desse *parti-pris*. Em lugar de seguir a recomendação de Aristóteles e traduzir Anaxágoras “na linguagem dos modernos”, vamos devolver-lhe a palavra e saibamos encontrar a outra *dúnamis*, livre de toda obrigação, e que é a do *noûs*:

79. F. Nietzsche, *TZ*, v. I, p. 285; trad. cit., p. 44.

80. Id., *TZ*, v. I, p. 293; trad. cit., p. 45.

81. Id., *TZ*, v. I, pp. 336-37; trad. cit., p. 50.

82. Platão, *Fédon*, 99c.

O *noûs* tem o privilégio do arbitrário (*Willkür*), pode começar uma vez à vontade, depende de si, enquanto todo o resto é determinado do exterior. Ele não tem nenhum dever, e portanto nenhum alvo, tampouco, que ele fosse obrigado a perseguir; se uma vez começou com esse movimento e pôs um alvo para si, isso era apenas — a resposta é difícil, Heráclito teria completado — um jogo.<sup>83</sup>

Bem explicitamente, nessa página a menção do *jogo* é destinada a neutralizar a linguagem dos filósofos e especialmente a livrar a palavra *acaso* da aura maléfica que eles lhe deram. O “jogo” nos obriga a remontar a quem da opção inconfessada que substituiu o código da *mera potência* pelo da *justa repartição da potência*. “É apenas um jogo”: sem dúvida essa resposta não satisfará a solicitação que se exprime no “Por quê?” de Sócrates; de qualquer modo, está somente encarregada de extirpá-la (e por isso Nietzsche assinala que “a resposta é difícil”). É apenas um jogo: deixem pois de entender, sob a capa de um “Por quê?”, “em virtude de que justiça?”; habituem-se a entender: “Quem domina?”<sup>84</sup> e não: “Conforme a que sentença?”. Uma vez descartado o ideal de justificação, a questão “por que isto e não aquilo?” cai por terra, ao mesmo tempo que deixa de ser temível a “irracionalidade” que ela tinha a missão de conjurar. O desdobrar-se, em todos os domínios, da *mera Herrschaft* não aparece mais como um desencadeamento frenético: que um acontecimento tenha lugar *por si mesmo* (*diá tò autómáton*), que ele não seja conseqüência de uma decisão de justiça, será uma ameaça tão grave? O arbitrário (*Willkür*) está tão bem restituído a sua normalidade — a sua “inocência” — que não há mais lugar para temer que uma diferença advenha *arbitrariamente*, que o “equilíbrio” — cuja idéia está agora apagada — seja rompido *sem razão*. Mas, é forçoso reconhecer, para praticar sistematicamente essa redução da linguagem da racionalidade não basta substituir uma filosofia por outra: é uma *mentalidade* que é preciso desarraigar, e foi justamente a filosofia, em linha direta de Aristóteles a Hegel, que se encarregou de consolidá-la.

83. F. Nietzsche, *TZ*, v. I, p. 334.

84. “Mas ali onde [o *noûs*] tinha uma relação com outra substância, nunca estava mesclado a ela, mas a apanhava voluntariamente, movia-a e empurrava-a a seu arbítrio, em suma, dominava-a (*herrsche über sie*). Ele, que é o único a ter movimento em si, também é o único a possuir a dominação (*Herrschaft*) no mundo e o mostra movendo os grãos de substância” (F. Nietzsche, *TZ*, v. I, p. 329).