

OSWALDO GIACÓIA

Colaborador de jornais como Folha de S. Paulo e O Estado de S. Paulo, Oswaldo Giacóia é graduado em Filosofia (PUC-SP) e Direito (USP). Concluiu seu mestrado (PUC-SP) sobre Augusto Comte, sob orientação de Bento Prado e seu doutorado sobre Nietzsche, na Universidade Livre de Berlim. Foi professor da PUC-SP e Unesp. Completou seu pós-doutorado na Alemanha e, de volta ao Brasil, foi contratado pela Unicamp.

Na PUC-SP, tem participado de vários eventos promovidos pelo Núcleo de Estudos e Pesquisas da Subjetividade, entre os quais, Colóquio sobre Pulsão, 1993; e seminários sobre o 'Eterno Retorno' e 'Tragédia', 1995. Publicou vários artigos sobre Nietzsche, destacando-se como um dos grandes ensaístas no campo da Filosofia.

A despeito desta trajetória admirável, o leitor irá perceber que um dos traços marcantes de Oswaldo Giacóia é sua humildade intelectual – humildade que tem nos seduzido, bem como a seu público mais amplo.

Resta-nos agradecer a disponibilidade e gentileza com que fomos acolhidos por Giacóia. Convidamos agora os leitores a compartilhar conosco deste diálogo.

Cadernos de Subjetividade (C.S.): Vamos trabalhar a questão do eterno retorno, outros temas ligados ao cruzamento da noção de tempo em Heidegger com alguma perspectiva nietzschiana. Ter articulada a entrevista com o tema do dossiê. E aí o Alfredo se dispôs a preparar algumas questões para a gente ter como fio da nossa conversa, está bom para você assim?

Oswaldo Giacóia (O.G.): Está. Estou trabalhando na Unicamp só, e eu tenho programados dois cursos na Unicamp este se-

mestre. Um deles é um curso na graduação para os alunos do segundo ano, sobre a filosofia moral de Kant, e o outro é um curso oferecido numa linha especial de pesquisa na pós-graduação, que se chama "Fundamentos filosóficos da filosofia e da psicanálise", em que pretendo fazer uma comparação sobre a gênese do sagrado e da consciência moral em Freud e Nietzsche. Pretendo trabalhar, no caso de Freud, os textos sobre a cultura e, no caso de Nietzsche, especialmente *Para além de bem e mal* e a *Genealogia da moral*. Eu

pretendo mostrar pontos de convergência e também linhas de dessemelhança entre o enfoque psicanalítico da gênese das instituições culturais e como Nietzsche pensa as mesmas questões sob um ângulo às vezes próximo, às vezes distante. Em especial pretendo trabalhar a questão do estatuto teórico dessas hipóteses genéticas que aparecem tanto nos escritos de Nietzsche quanto nos de Freud, procurando identificar qual é a natureza de tais hipóteses do ponto de vista epistemológico, e que função elas cumprem nos escritos de um e de outro.

(C.S.): Você tem algum projeto de curso ou seminário para ser realizado na PUC-SP neste primeiro semestre de 1995?

(O.G.): Não, neste semestre não me convidaram ainda; considero este canal que a gente mantém aberto, para mim, da mais alta importância. Sempre considero muito produtivos os contatos que eu mantenho com vocês. A mim me estimula muito mesmo, mas até este momento não me perguntaram nada não.

(C.S.): Vamos começar então?

(O.G.): Claro, claro que as respostas vão ser apenas pequenos intróitos sobre cada uma dessas questões.

(C.S.): O Alfredo Naffah sugeriu como primeira questão: o que significa dizer que o eterno retorno é um imperativo ético.

Dá para você falar um pouco sobre isso?

(O.G.): Sim, claro. Bem, certamente vocês não ignoram toda essa enorme discussão que existe a respeito da natureza desse tema, do alcance desse tema no pensamento de Nietzsche: [saber], afinal de contas, se o eterno retorno é uma hipótese cosmológica, se ele é na verdade uma grande teoria do universo, uma teoria do tempo, ou se é uma espécie de imperativo ético, mais ou menos parecido com o imperativo categórico kantiano, se bem que, de certa maneira, contrário a ele.

Eu tendo a ver esse lado ético da teoria do eterno retorno como sendo central. Da minha leitura, da leitura que pretendo fazer dos textos de Nietzsche a [esse] respeito, enfatizo muito mais o aspecto da injunção ética colocada na hipótese do eterno retorno do que propriamente a questão, digamos, cosmológica.

Eu sei que isso é discutível. Eu sei que a minha própria posição se fragiliza diante de uma enorme massa de textos em que a hipótese do eterno retorno aparece numa perspectiva metafísica ou, se quiserem, cosmológica, mas entendo que a partir das posições teóricas que Nietzsche assume, especialmente com *Para além de bem e mal*, qualquer construção, digamos, de caráter metafísico ou cosmológico, se encontra necessariamente fadada à insubistência, porque o perspectivismo radical, tal como ele é firmado no período de *Para além de bem e mal*, condena toda hipótese cosmológica, científica ou metafísica ao caráter ficcional. Todo conhecimento é necessariamente projetivo, toda teoria é incontornavelmente determinada

pelas injunções da gramática e da lógica e, por conseguinte, nenhum enunciado pode manter qualquer tipo de pretensão a uma descrição objetiva, de uma situação, de fatos ou da realidade. Por conseguinte, eu entendo que ainda que se possa compreender que o eterno retorno necessariamente pretende enunciar algo acerca do Cosmo, ou acerca do Tempo, ou acerca daquilo que acontece, para que ele possa ser um discurso coerente, insisto, mesmo nas diversas tentativas em que Nietzsche pretendeu fundar hipóteses cientificamente, etc., para mim, ele tem que ser entendido em primeiro lugar como um contradiscurso, ou seja, como uma hipótese que só pode se estatuir como contra-hipótese à interpretação, socrático-platônico-cristã do tempo, por um lado e, por outro lado, no seu sentido último, além desse lado contraditório, é na verdade um imperativo que funcionaria mais ou menos no seguinte registro: aja de tal maneira como se cada um dos instantes de sua existência retornasse eternamente, o que significaria dizer, parodiando um pouco Spinoza, aja como se cada instante fosse a eternidade. Por que isso é um imperativo ético? Porque na verdade [é] uma perspectiva do dever – aja de tal maneira que – agora... sempre posto sob a ótica do “como se”. Não se trata de dizer: aja porque o instante é eterno ou porque o instante é eternizado, mas é “como se fosse”, portanto, é sempre essa perspectiva do “como se”. Isto coloca, na minha opinião, esse imperativo ético nietzschiano na categoria do sobre-humano porque poder viver sob a pressão de um imperativo como esse, ou seja, agir de tal maneira a que cada segundo, a

cada instante, você tivesse que, de alguma forma, determinar o curso do Universo inteiro eternamente, isso implica transformar a sua própria existência numa construção absolutamente maravilhosa. Ou seja, é o imperativo ético, mas que implica também uma espécie de estetização da existência, implica a construção da própria existência como se ela fosse algo da ordem, da obra de arte, ou seja, criar cada ação particular, criar-se a si mesmo [em] cada ação particular, mas não criar-se a si mesmo de qualquer maneira, mas seguindo a linha de um estilo, de um estilo artístico: fazer da sua própria vida uma obra de arte. Acho isso fundamental.

(C.S.): Você separou a genealogia da cosmologia. Parece-me que as duas têm a ver, de alguma forma, mas posso estar enganado. Em um certo sentido você colocou entre parênteses a cosmologia e a colocou na linha do “como se”. Pensei então em duas questões vinculadas a isso. Uma delas é: nesse sentido você concordaria com o capítulo “O niilismo europeu” do 2º volume do Nietzsche de Heidegger, em que a cosmologia colocaria Nietzsche como o último metafísico, o apogeu da metafísica? Essa teoria das forças, essa pulsão, representaria uma essência última, e, nesse sentido, colocar entre parênteses a cosmologia, dar ênfase à genealogia, preservaria Nietzsche desse campo metafísico? Na mesma linha: esse “como se” seria como se cada instante fosse se repetir, houvesse se repetido desde sempre; se a cosmologia é posta entre parênteses, abre-se um espaço ético de liberdade e responsabilidade. Se não é “como se”, se

é uma cosmologia do sempre e sempre o mesmo, seria o contrário, não haveria liberdade alguma porque tudo já foi feito, tudo será feito novamente e não haveria escapatória disso.

(O.G.): Acho essas duas questões absolutamente pertinentes nesse campo de indagações que a gente está fazendo. Para fazer inteira justiça à sua primeira questão, eu diria: minha preocupação não está tanto direcionada para a questão do enquadramento de Nietzsche, via Heidegger, para me referir ao que você citou, como último metafísico ou como um acabamento da metafísica, como último pensador da metafísica ou coisa desse gênero. Quando eu digo “colocar a cosmologia entre parênteses”, não é, pelo menos não necessariamente, porque isso transformaria Nietzsche em um metafísico e, de certa maneira, carregaria águas para o moinho de Heidegger. A minha questão tem uma outra inflexão que é a seguinte: eu reconheço que existem nos manuscritos de Nietzsche, especialmente nos manuscritos contemporâneos da tentativa de estabelecimento da *Vontade de poder*, existe toda uma tentativa clara, manifesta, de conceber a hipótese do eterno retorno como fundada, nos resultados mais gerais da física, das ciências naturais, etc. É manifesto que existe um esforço, em Nietzsche, de construir uma grande hipótese do eterno retorno como doutrina cosmológica. Nos pós-tumos, não nego que exista; isto está lá. Agora, eu insisto no caráter experimental do pensamento de Nietzsche, especialmente nos fragmentos póstumos desse período. Trata-se, na minha opinião, de

experiências do pensamento e que, por conseguinte, como todo experimento, guardam um caráter inevitável de provisoriedade. Então Nietzsche experimenta com a perspectiva da ciência, não resta a menor dúvida. Assim como ele experimenta com a perspectiva da metafísica, experimenta com várias outras perspectivas, inclusive a da literatura.

Agora, o meu problema é, a partir das posições teóricas, especialmente da teoria do conhecimento tal como ela se desenvolve a partir dos anos 1880, em especial 1885, 1886, até um pouco antes, 1884, ou seja, a partir do momento em que você assume como postura teórica fundamental o perspectivismo (e me permitam um pequeno parêntese: a partir do momento em que é concebido como erro fundamental da cultura do Ocidente o erro dogmático em Platão, quer dizer, a crença em uma espécie de espírito puro capaz de um acesso a uma verdade assim objetiva e ao bem em si), a partir desse momento, todo o conhecimento não pode ser visto senão como ficcional. Eu uso a palavra “projetivo” para isso. Assim, por conseguinte, mesmo a cosmologia, ainda que ela busque uma espécie de fundamentação na ciência, ela não pode ter senão um caráter hipotético e hipotético no seguinte sentido: ela é uma perspectiva a mais que eu desenvolvo e eu poderia acrescentar “como se”. Mesmo cosmológicamente, eu poderia argumentar: é uma perspectiva, é necessariamente perspectiva, quer dizer, fazendo um experimento com a ciência eu argumento “como se” eu fosse alguém que estivesse fazendo uma cosmologia. Por que isso? Na minha opinião, porque se

Nietzsche formulasse um enunciado rigorosamente tético ele teria que, do interior de suas próprias posições epistemológicas, formular ele mesmo um contra-enunciado a isso. E aí eu digo: por isso me interessa muito menos a questão do enquadramento de Nietzsche como último metafísico e muito mais refletir a partir de suas próprias posições teóricas. Por isso importa para mim muito mais a categoria do niilismo. Porque somente sob a hipótese, é somente admitido que a interpretação global da existência, ou seja, que a interpretação socrático-platônico-cristã do mundo se desconstituiu, se desfez a partir do momento em que, com o anúncio da morte de Deus, o niilismo sobe à tona. A partir desse momento, essa interpretação, que se pretendia não interpretação, mas texto, a partir do momento em que ela se revela como insubstancial, a partir daí, por conseguinte, abre-se o espaço, digamos assim, o macroespaço cultural para uma outra hipótese global acerca da existência e da finalidade da existência, do sentido da existência. Aí se insere o eterno retorno, na minha opinião, sob as várias facetas, ou nas várias facetas em que ele se configura, seja como hipótese cosmológica, seja como imperativo ético, seja como estética, etc. Vale dizer, em última instância, não se trata de propor, na minha opinião, fundamentalmente, o eterno retorno como um enunciado tético, como uma cosmologia melhor do que a cosmologia tradicional. Trata-se de, em face da experiência do niilismo, ou se você quiser, poeticamente dito, à sombra da morte de Deus, criar de novo uma hipótese de conjunto, uma explicação, ou melhor que isso, uma

interpretação de conjunto do ser do mundo e do ser do homem no mundo.

Seria na verdade o que diz respeito à sua primeira pergunta. Quer dizer, não estou lá muito preocupado com a questão do último, do penúltimo ou do extrametafísico. Mas eu acho que do interior das posições de Nietzsche é preciso esse viés para ser justo inclusive. É preciso esse viés histórico a partir do qual ele autocompreende a sua própria posição como sendo necessariamente algo que se constrói a partir da experiência da morte de Deus, o que significa, a partir da insubstância da interpretação global. Há um texto, inclusive, exatamente desse período, em que ele diz: *uma* interpretação sucumbiu, porém essa interpretação era *a* interpretação. Daí a impressão geral de que não há mais nenhum sentido para a existência. Mas não é necessário que seja assim porque se essa interpretação se revela *uma* interpretação, então, evidentemente, outras interpretações são possíveis.

Agora, interpretação global, tal como eu entendo, para Nietzsche, significa, no fundo, a perspectiva, digamos assim, histórico-cultural. Essa interpretação global é, na verdade, a interpretação que dá corpo e sentido à experiência da Europa, ou seja, do mundo ocidental. Nós podemos dizer, depois de Nietzsche, que se trata de uma perspectiva com vocação planetária. Então, na verdade, essa interpretação global significava para ele o mundo ocidental, aquilo que constituía, de certa maneira, a medula cultural do Ocidente.

(C.S.): Queria que você explicitasse a

questão da liberdade, da responsabilidade ou do determinismo.

(O.G.): Pois é, justamente. Quer dizer... Essa segunda questão eu acho fantástica, porque é muito comum se compreender o pensamento de Nietzsche como uma espécie de permissão geral para tudo, como uma espécie de grande liberação... tudo é permitido, etc. Mas é precisamente porque tudo é permitido que a hipótese do eterno retorno faz sentir o enorme peso da responsabilidade que advém daí. Quer dizer, se Deus está morto e, por conseguinte, se Deus se revelou apenas como *um* elemento, se Deus faz parte dessa história do niilismo, então, cabe, em última instância, ao homem, mas não ao homem abstrato, a cada um de nós, digamos assim, a gama infinita dos seus condicionamentos, das suas particularidades; cabe a cada um de nós definir, sob sua única responsabilidade, aquilo que será o sentido da existência, e não, digamos assim, do ponto de vista de um universal abstrato do tipo kantiano, por exemplo, algo que valha para o homem em geral. Não há mais aí, para Nietzsche – nem pode haver – nenhuma perspectiva de rebanho. Aquilo que eu defino como sendo o que eternamente deve retornar é uma escolha que eu faço nas condições estritas de minha própria existência individual, e por ela eu sou absolutamente responsável. Ou seja, trata-se de uma imbricação, a meu ver, total entre acaso e necessidade. É por acaso que eu sou conjunto de meus condicionamentos e é exatamente este conjunto de condicionamentos que determina inclusive os objetos, a forma como eu sou, como eu

ajo – e isso é inteiramente casual, isso não corresponde a nenhum desígnio da Providência, a nenhuma ordem da natureza –, mas é daí que eu escolho, no limite, se você quiser, a face do universo. A perspectiva do eterno retorno me coloca diante dessa magnitude de responsabilidade. Cada uma das minhas ações deve ser escolhida do interior das limitações que eu sou, como se isso devesse retornar eternamente.

(C.S.): Como você se coloca sobre a questão do eterno retorno do mesmo ou o eterno retorno do diferente. Afinal, o que é que retorna ?

(O.G.): Essa também é uma outra questão terrivelmente complicada porque está ligada à interpretação heideggeriana, à discussão posterior à interpretação de Heidegger, está ligada certamente a toda a leitura que Deleuze faz de Nietzsche, a toda relação que existe entre a recepção de Nietzsche na França, de Heidegger na França, as discussões contemporâneas que existem a esse respeito, sobre se o eterno retorno é o eterno retorno do mesmo ou se o eterno retorno é o eterno retorno da diferença, em última instância. Eu acho que não vale muito a pena aqui fazer uma espécie de histórico dessas coisas, dessa discussão.

O que eu acho conveniente acentuar em Nietzsche e aquilo que eu acho mais bonito como perspectiva, não digo de solucionar, mas pelo menos de pensar essas questões, são alguns textos do *Zarathustra*, especialmente um deles: “O convalescente”. “O convalescente” é um texto que eu

acho privilegiado para se pensar esse problema, e o segundo deles é, na minha opinião, “Da visão e do enigma”. É um texto em que, vocês devem estar lembrados, tem uma figuração cênica, tem um pastor dormindo – claro que esse pastor evoca reminiscências de toda ordem: religiosas etc. Durante o sono a serpente se introduz na boca do pastor e o pastor ouve uma voz, ou Zaratustra ouve uma voz, não me lembro bem agora, que diz: “morde, morde, morde, arranca a cabeça da serpente!” Bom, toda essa simbologia do Zaratustra também é muito complicada, mas enfim, no fundo, o texto é uma espécie de enigma, de visão, que está ligado ao “convalescente”, penso eu, porque é, no fundo, a cura, a cura de Zaratustra em relação àquilo que na verdade era o seu fardo mais pesado e que era ainda o ressentimento, o ressentimento precisamente em relação ao tempo. Como vocês sabem, a serpente é um símbolo do tempo, quer dizer, a circularidade, e especialmente a dentada que extrai da serpente a sua cabeça é aquilo que evidentemente corta da serpente o veneno. Ora, o que é o veneno, sempre neste caráter simbólico e enigmático do texto? É precisamente o ressentimento em relação ao tempo, aquilo de que Zaratustra estava doente quando pensava no eterno retorno porque ele pensava que o homem pequeno, ou seja, basicamente o homem do rebanho voltará eternamente. Se tudo retorna eternamente, então o homem do rebanho retorna eternamente também. Daí o ressentimento com relação ao próprio eterno retorno; daí porque o eterno retorno era para Zaratustra seu pensamento mais abissal. Por quê? Porque significava

aceitar e querer que tudo retornasse eternamente, inclusive o homem amesquinhado, pequeno, etc. Ora, relativamente a isto havia da parte de Zaratustra ainda um rancor. A sua libertação vai consistir precisamente em liberar-se desse veneno, significa libertar-se do rancor relativamente ao tempo. Por que estou fazendo o contorno por esse texto? Justamente para tentar colocar o dedo na questão de saber se o que retorna é o mesmo ou se o que retorna é a diferença. Fundamental nesse texto é o retorno, a meu ver. Não se trata tanto de perguntar ou de se ressentir ou de se deixar tomar pelo rancor porque o homem pequeno, mesquinho, retornará, mas trata-se de afirmar o retorno. É muito menos importante o que retorna do que o retorno, o escoar, o fluxo, o tempo, a afirmação do tempo enquanto tal. Neste sentido, eu acho muito bem cunhada a imagem de Deleuze que diz: no eterno retorno o que é afirmado é o devir e o revir como ser do devir. Então, não importa tanto aquilo que devém, o que importa é o movimento, o que importa é você compreender o curso do tempo como absolutamente inexorável. Ou seja, aí você tem, na hipótese do eterno retorno, ao menos na leitura que eu faço, realmente o ápice da afirmação da temporalidade: não existe absolutamente nada transcendente ao tempo e não existe nenhuma perspectiva que possa consolar do curso inescorável do tempo, quer dizer, não há nada além do devir. Toda perspectiva que se põe como tentando ou querendo resgatar algo para além do devir, seja sob a hipótese terrorista de que o homem pequeno retornará eternamente, significa olhar muito mais para aquilo que é

identidade, ou seja, para aquilo que não é transformação, passagem, para aquilo que não é justamente devir, para pensar alguma espécie de identidade para além do devir.

A cura vai consistir justamente na extirpação desse mal, em cuspir fora um veneno que busca alguma espécie de subsistência, permanência, núcleo identitário qualquer, para além dessa passagem, para além desse devir, cuja única subsistência é revir. Daí por que, no momento em que o pastor cospe fora a cabeça da serpente, ele se levanta e ele já não é mais um pastor, ele é uma figura rejuvenescida, quase infantil, e que ri. Ou seja, o riso simboliza aqui, no texto de Nietzsche, exatamente a libertação do rancor, daquilo que impedia a alegria, que é necessariamente decorrente da afirmação do devir como única realidade. Então, como não existe mais nada que não seja puro devir, e como isso é aceito, não apenas alguém, Nietzsche ou Zarathustra, se resigna em face da incontornabilidade do devir, do próprio fluxo do tempo: não é apenas uma resignação, mas uma afirmação. Ora, esta afirmação é o resultado de um querer. Neste momento, e precisamente as duas coisas caminham em paralelo, neste momento não existe mais nenhum rancor em relação ao tempo, o passar do tempo, o escoar do tempo; o devir é objeto de aceitação e de amor. Daí o *amor fati*. *Amor fati* não é apenas um amor do destino, é uma aceitação do destino e, por conseguinte, da inevitabilidade do destino, vale dizer, portanto, inclusive daquilo que com o devir devém. Não é mais importante o que com o devir devém, mas o devir como única

subsistência, se assim se pode dizer, e que é, por outro lado, o contrário de toda subsistência.

(C.S.): A partir desse tipo de colocação, penso nas ressonâncias dessas idéias com algumas questões fundamentais da psicanálise. Particularmente, na questão que a psicanálise se faz sobre o que retorna, aquilo que se repete, que insiste na forma de um sintoma. Neste tema percebo, às vezes, de um lado o risco de um fatalismo e, de outro lado, o risco de uma crença muito grande em uma transformação sem limites, como se nenhum aspecto do psiquismo permanecesse o que é, tudo se transformasse o tempo todo. Talvez isto nos leve a pensar a noção de tempo em Freud, que nem sempre é uma noção muito clara. Por isso acho importante essa concepção que você explicitou de que o que se extirpa é o ressentimento com relação à possibilidade de retornar o mesmo, que é uma possibilidade que está presente no devir. Esta concepção me parece bastante útil para um pensamento psicanalítico sobre a temporalidade e sobre a direção do tratamento. Afinal, não se trata de querer extirpar o que se repete e tampouco de sucumbir à idéia de que tudo se repete.

(O.G.): Eu acho que isso que você está dizendo é absolutamente compatível, mais do que compatível, é no fundo um especificação psicanalítica, se você quiser, daquilo que eu procurei acentuar. No fundo, a idéia de que o homem mesquinho pode se repetir, ou aquilo que, digamos assim, diabolicamente se repete na análise, esse mesmo que constantemente retorna, etc. Pôr ênfase sobre isso significa para Zara-

tustra e para Nietzsche um pensamento paralisante e, justamente, rancoroso, porque significa a negação do passar do tempo. Ora, se você nota, se você observa em Nietzsche o que é que constitui, o fulcro, o elemento nuclear do espírito de vingança, que é no fundo a característica da reatividade, ele é precisamente o rancor em relação ao tempo e ao seu passar, ou seja, é porque a vontade sempre foi pensada e sentida como impotente em relação ao tempo e ao seu escoar e justamente do núcleo dessa impotência é que advém o rancor contra o tempo, justamente porque sobre aquilo que *foi* a vontade não tem mais nenhum poder. Ora, a suprema figura – por isso que eu chamei de ápice, de ponto culminante da filosofia nietzschiana – é, assim, o momento em que a vontade transforma em objeto da sua afirmação, vale dizer, o tempo e o seu passar. Quer dizer, o fado, o destino, qualquer que ele seja, é objeto do meu querer, em cada uma das suas volições. Isso significa, de fato, você cuspir fora esse rancor essencial com relação ao tempo que sempre caracterizou todas as perspectivas, digamos, histórico-culturais, dessa vontade de fugir, basicamente de negar ou de não querer ver a finitude como condição incontornável do humano, a finitude que se põe como passagem, enfim, como morte, renascimento, etc., mas inevitavelmente como ligada ao tempo e ao fluxo do tempo.

(C.S.): Essa impotência diante de um tempo que eu não posso controlar.

(O.G.): Exatamente. Mas não poder con-

trolá-lo pode dar azo, por exemplo, à ficção dos dois mundos, em que você tem um dos mundos como imune ao fluxo do tempo e se põe, por isso, como o verdadeiro mundo; ou você pode, por outro lado, fazer como faz Nietzsche e dissolver essa antinomia, quer dizer, acabar com a idéia dos dois mundos e afirmar o curso do tempo como objeto do seu querer. Você não somente nada pode contra o fado, mas, por outro lado, você tudo pode se você o transforma em objeto da sua afirmação, da sua vontade, do seu amor. Agora, fundamental na minha opinião, é sempre essa perspectiva de que se você se mantém vinculado a uma forma qualquer de identidade, por exemplo, o homem mesquinho retornará sempre ou demoniacamente retorna sempre, se você está se referindo aqui à psicanálise, se essa é a perspectiva, você continua afastando dos olhos a insubstância da passagem para buscar, de qualquer maneira, algo que seja substancial e que permaneça a despeito do fluxo, a despeito da passagem.

(C.S.): Estava pensando em uma questão tangencial. Você está usando a expressão “curso do tempo”. Nietzsche sempre nos assusta pelo tamanho das coisas... Eu estava pensando em um outro “além do homem”. Quando você fala “curso do tempo” a ênfase é mais no curso do que no tempo. Que sentido faz falar no tempo, pensando, por exemplo, na temporalidade psicanalítica. A referência é o trabalho de Laplanche. A temporalidade parte do presente, que é o vazio, que gera a angústia. A flecha do tempo volta-se então ao pas-

sado, como tentativa de “reconhecer” o estímulo dado e inseri-lo numa série de memória. Daí surge a repetição e, por projeção, a concepção do futuro. A noção de temporalidade é dada, digamos assim, por este ressentimento, por este susto diante do fluxo e por um recurso lá ao velho, muito caricaturalmente. Quando se dá ênfase total no fluxo, no curso, que sentido faz falar em tempo, exatamente, em duração, em temporalidade?

(O.G.): A gente precisaria aí, é claro... De novo, você me faz uma questão que eu precisaria pensar nela mais ou menos uns três meses para poder... Bom, uma coisa com a qual eu posso imediatamente associar, seria a idéia – aliás também não muito estranha a Freud em *Para além do princípio do prazer*: em que medida você necessariamente tem que pensar o tempo no modo kantiano, como forma da sensibilidade? Bom, a idéia do Deleuze também é de que com Nietzsche praticamente se postula uma outra forma de sensibilidade e claramente ele está fazendo aqui referência a Kant e, com isso, à noção de tempo como forma *a priori* da sensibilidade.

Agora, bom, eu acho que como tentativa de resposta à sua questão, eu, de certa maneira, me aproximo de uma outra questão do Alfredo que é a seguinte: quando eu insisto na questão do curso do tempo eu estou tentando dar ênfase à noção do instante em Nietzsche. De novo, eu retorno aqui à descrição simbólica do instante como o portal entre o passado e o futuro, basicamente o instante como aquela encruzilhada entre duas vias eternas: aquela do passado e aquela do futuro. Eu acho

que isso, no caso de Nietzsche, é fundamental e retomo a idéia de que, no fundo mesmo, o instante é a síntese entre o passado e o futuro. E o instante é, se você quiser, digamos assim, o coração, a medula mesma do tempo, vale dizer, o instante, como analogamente para Spinoza é a eternidade, quer dizer, ele é, no fundo, a síntese entre duas perspectivas de eternidade e é ele próprio a eternidade. É neste instante, e é a cada instante, inclusive, que o passado retorna eternamente e se projeta eternamente no futuro. Então, desse ponto de vista, e relativamente àquilo que eu disse anteriormente, é mais uma vez uma afirmação de que a hipótese do eterno retorno sublinha e acentua muito mais a passagem, esse instante fugaz que se esgota aqui, mas que ao se esgotar aqui, funde nele a perspectiva daquilo que eternamente foi, e que eternamente será.

Então, falar-se em tempo, aliás, falar-se em grande parte dos outros conceitos que aparecem em Nietzsche, como “verdade”, “erro”, etc., passa a ser metáfora, necessariamente, porque num instante, quando você acentua no eterno retorno um instante, você está ao mesmo tempo se referindo à eternidade. E é por isso que o cântico do Zarathustra vai terminar: “porque eu te amo, te amo, ó eternidade!” Eternidade por quê? Não a eternidade da subsistência, mas a eternidade do instante, que é justamente pura fugacidade.

(C.S.): Então você nega a concepção de tempo como uma instância externa, com a possibilidade de servir como referência ao existir humano e você incorpora ime-

diatamente esse modo de fluxo no qual o humano está mergulhado. “É impossível fugir ao curso do tempo”, isso poderia passar a idéia de que o tempo existe como uma referência absoluta.

(O.G.): Entendo. O que eu quero dizer é que se você vê o instante sob essa ótica, é este instante que é eterno, mas precisamente porque ele é instante ele não pode deixar de passar. Logo, aquilo que é eterno é exatamente a passagem. É este elemento incontornavelmente contingente do instante, é esta contingência do instante que retornará eternamente. É isso que eu estou entendendo por curso, mas eu admito e concedo que a palavra “curso”, por outro lado, supõe também uma dialética da permanência da subsistência, é claro. E como o próprio Nietzsche reconhece isso, quer dizer, nós somos incontornavelmente prisioneiros da gramática. Então, nós não podemos pensar a não ser nas categorias da lógica e da gramática, que são as categorias, no fundo, da metafísica. Então, a única possibilidade seria fazer um uso irônico; a única maneira de poder ainda falar é ironicamente no sentido tradicional da ironia, que é uma forma de se distanciar, tomar distância.

(C.S.): Você já falou disso, mas enfim, mais especificamente, a concepção de eterno retorno é uma concepção determinista ou é uma criação contínua da vida?

(O.G.): Pois é, eu só queria que para isso se acrescentassem duas palavras a esse respeito. Evidente que eu conheço, todos

nós conhecemos, que há várias teorias que entendem a hipótese do eterno retorno como uma espécie de determinismo. Outras a entendem como absolutamente livre, etc. Eu acho que a gente precisa se situar um pouco aquém e, ao mesmo tempo, além das antinomias, para poder pensar isso de uma forma próxima, para não dizer fiel, ao que Nietzsche quis no fundo dizer. Se você admite que o eterno retorno é uma visão cosmológica, absolutamente determinista; se você supõe com isso que Nietzsche tem uma teoria acerca dos fatos cosmológicos, que ele pretende ser uma explicação científica e objetiva dos acontecimentos, dos fenômenos naturais, segundo a qual cada acontecimento está causalmente determinado pelo seu acontecimento anterior, de uma forma tão rígida que nenhum tipo de variação ou desvio é possível, você teria que supor, com isso, que Nietzsche teria, ele próprio, formulado uma teoria de conjunto sobre o universo, inteiramente dirigida pela categoria da causalidade e que ele pretenderia que fosse não uma interpretação perspectiva, mas justamente uma teoria objetiva acerca daquilo que existe. Por outro lado, se você dissesse: não, Nietzsche tem uma teoria acerca dos fenômenos da natureza que é uma teoria que rompe completamente com a categoria da causalidade e, digamos assim, atribui tudo à livre criação, você teria também que supor, em Nietzsche, uma teoria anticausalista, antideterminista, que pretenderia ser mais verdadeira do que a teoria causalista e determinista. O que eu penso é o seguinte: se você retorna àquilo que eu disse desde o começo, ao perspec-

tivismo essencial que dirige o pensamento nietzschiano, pelo menos desde 1884, 1885, você seria obrigado a dizer que a teoria do eterno retorno é uma interpretação global da existência que se coloca sob a perspectiva do “como se”, por conseguinte, que se põe, desde o início, como *uma* interpretação. Evidentemente que esta interpretação afirma, como já o primeiro Nietzsche do período da Basileia afirmava, uma relação entre acaso e necessidade, isto é, os fenômenos da natureza, o curso dos fenômenos naturais não é algo determinado por leis objetivas, por leis inflexíveis, não relativas ao modo de funcionamento (perspectivo) do aparelho cognitivo; também não é algo que corresponda aos desígnios da Providência. Mas, enfim, se Nietzsche afirma que há uma relação entre acaso e necessidade, penso eu, é no seguinte sentido: se admitirmos a hipótese da causação universal, então a cadeia das causas interligadas no passado se liga à mesma cadeia no futuro. Na minha opinião, o que acontece é o seguinte: se existe a perspectiva do determinismo, ou seja, da causalidade entre o passado e o futuro a partir da idéia do eterno retorno, então você poderia, dessa maneira, dizer: bem, Nietzsche de alguma forma é muito mais determinista do que partidário do livre-arbítrio ou coisa desse gênero (coisa que eu acho que ele subscreveria inteiramente na medida em que para ele o livre-arbítrio é uma ficção; ele era suficientemente bom leitor de Schopenhauer para ter isso presente o tempo todo na cabeça). Então, colocar Nietzsche ao lado de alguém que afirma uma liberdade absoluta é uma interpretação um pouco

abusiva. Evidentemente há uma perspectiva causal de interpretação. Porém, o que é justamente causado é algo que se põe diretamente em relação com uma idéia de fado, de destino. Quer dizer, aquilo que é, a minha própria natureza – para usar uma palavra metafísica –, as minhas ações, aquilo que acontece a mim, é uma decorrência, é um efeito da minha própria “natureza”, daquilo que eu sou, do que quero. Isso que eu quero também não é determinado pela consciência daquilo que eu quero, mas, pelo contrário, determinado por uma série de impulsos a respeito dos quais, da maioria deles, eu não tenho nenhum controle consciente. Nesse sentido há uma perspectiva determinista, mas fundamentalmente porque não existem leis objetivas, porque a ordem da natureza não é uma ordem providencial, então, tudo isso é o acaso. Os acontecimentos em torno de mim e comigo são algo que inevitavelmente pertencem ao acaso, mas exatamente esta constelação determina rigorosamente a necessidade, a particularidade contingente do meu ser e do meu agir e daquilo que está ao redor de mim. Eu repito: isso vai reaparecer para Nietzsche consagrado na fórmula do *amor fati*, por quê? Porque é a aceitação da inevitabilidade do meu destino, mas, por outro lado, da contingência desse destino como não estando ligado nem a uma ordem providencial nem a uma fixidez imutável das leis da natureza. A idéia que Nietzsche usa é a idéia do lance de dados. Veja, quando você lança os dados, você vai ter um resultado absolutamente determinado e absolutamente casual. Digamos, o seis, ou o cinco ou o sete que resulta do lance é absolutamente

necessário e não poderia não sê-lo, precisamente porque ele é uma resultante singular do conjunto das possibilidades dadas. Mas, por outro lado, ele poderia ser o cinco, o quatro, o três ou o um. Então, é esta relação entre o determinismo e “aqui”, a liberdade, vale dizer eu repito, prefiro a palavra contingência, que caracteriza para Nietzsche a hipótese do eterno retorno. E é exatamente por isso que o eterno retorno pode aparecer, na minha opinião, como um imperativo ético: aja “como se”; Nietzsche não está supondo aqui que há um livre-arbítrio que possa determinar, de uma forma absolutamente autárquica e posta sobre o poder da consciência a minha vida e o meu destino. Então, relativamente a isso, não há uma autonomia da consciência nem uma autonomia da verdade. Você poderia dizer: há, então, o determinismo; mas, por outro lado, como esse determinismo não está ligado nem à imutabilidade das leis naturais nem a uma perspectiva providencial, aquilo que eu sou, o meu ser e o meu agir se colocam sob a minha inteira responsabilidade. Sou eu quem decide aquilo que eu faço agora. E veja, o mais curioso na minha opinião a esse respeito é que eu decido aquilo que eu faço agora, sem pretender que isso deva valer para todos os homens. Precisamente porque há o reconhecimento da diversidade, da heterogeneidade, da contingência de cada um e há, portanto, a renúncia aqui à pretensão imodesta de definir a partir de si, digamos assim, o universal abstrato do que seria o humano. Agora, repito, as coisas estão ligadas umas às outras. Esta perspectiva só subsiste porque insubsiste a perspectiva do universal

abstrato. Quer dizer, diante da plena insubsistência da perspectiva socrático-platônico-cristã, que é a perspectiva kantiana, o imperativo ético só pode ser universal, vale dizer, para Nietzsche, do rebanho. Mas porque essa interpretação se desgastou historicamente, porque esses valores se desacreditaram, então, pode surgir, se você quiser – a sua última derivação – a hipótese do eterno retorno. Por isso, para Nietzsche, a hipótese do eterno retorno faz parte, ou, pelo menos, pode fazer parte, ou, se você quiser, e é até melhor, é mais ou menos contemporânea do tema da auto-superação da moral. A moral cristã, essa que se desfaz, e se desfaz sob os golpes do martelo de Nietzsche, ela se desfaz a partir de si mesma. É realmente uma auto-superação, uma auto-supressão, e o discurso nietzschiano opera essa dissolução no interior dela mesma, de um movimento, para usar uma expressão heideggeriana, historial, que foi posto em curso precisamente pela metafísica socrático-platônica.

(C.S.): Qual o parentesco do eterno retorno com outras concepções da história da filosofia sobre o tempo?

(O.G.): Evidentemente que o eterno retorno é uma hipótese cíclica do tempo, uma hipótese mítica, que, dessa maneira, guarda estrito parentesco com as hipóteses míticas conhecidas desde a mais remota antigüidade. Por exemplo, tanto na Grécia quanto na Pérsia. Agora, eu talvez pudesse me permitir, se vocês me autorizarem, a insistir muito mais numa outra

questão: não tanto parentesco, que é a hipótese cíclica que o eterno retorno tem com outras concepções da história da filosofia, mas na diferença entre a hipótese cíclica e a hipótese escatológica, que é a hipótese, no fundo, para Nietzsche, hegemônica no Ocidente: a concepção do tempo tal como ela é pensada pelo platonismo-cristianismo, que é um tempo linear, ao término do qual ocorre algo assim como um *éschatos*, um fim e uma redenção. É exatamente esta hipótese cristã do tempo, que pensa o tempo como transição para um além do tempo, para a eternidade, que pensa justamente o histórico e o temporal sob a perspectiva de uma origem da qual se decaiu e de um fim redentor, é exatamente contra isso que o eterno retorno é pensado. Não somente contra esse tempo escatológico pensado sob o viés explícito da teologia e da metafísica, mas, em especial no pensamento de Nietzsche, contra esse tempo escatológico pensado como escatologia leiga da história, e aqui ele está pensando não apenas a teologia cristã, na metafísica platônica explicitamente, mas, em especial, na historiografia européia, especialmente na historiografia alemã e na filosofia da história do século XVIII e mesmo do século XIX. Em especial, muito particularmente, o idealismo alemão. Hegel, Schelling e mesmo a esquerda hegeliana que ele conhecia através do Feuerbach. E se nós pensarmos, por outro lado, que desse idealismo alemão, tanto da sua vertente à direita quanto da sua vertente à esquerda resultaram formas outras de utopia ideológica, que têm a ver com o tempo pensado escatologicamente, a partir daí dá para se entender a enverga-

dura, digamos assim, crítica, que Nietzsche pretende atingir com a hipótese do eterno retorno. Vale dizer: a idéia de um tempo pensado como escatologia, a idéia de uma história pensada como escatologia é um consolo metafísico para o drama da finitude. É, por conseguinte, uma espécie de fuga diante do tempo e do seu passar. E para Nietzsche, tanto Kant quanto Hegel, quanto todo o idealismo alemão, não são outra coisa senão uma espécie de derivação, transformação da teologia cristã, que, por sua vez, é uma espécie de teologia platônica. Então, o eterno retorno se coloca não em parentesco com relação a isso, mas o eterno retorno é desejado, voluntário e querido, exatamente como contradiscurso a essa escatologia da história.

(C.S.): Há um desafio importantíssimo na concepção nietzschiana, de uma forma geral, que é o desafio de se transformar uma posição que é inicialmente reativa à corrente predominante do pensamento ocidental, em uma posição afirmativa. Como fazer para sair do efeito simplesmente crítico-reativo de se contrapor às idéias predominantes e tornar esse pensamento crítico um pensamento afirmativo? Queria que você aprofundasse um pouco esta questão.

(O.G.): Eu queria agradecer especialmente essa pergunta, porque, na minha opinião, é ela quem fornece uma boa perspectiva para se pensar aquilo que há de específico no pensamento nietzschiano. Veja, propor o eterno retorno simplesmente contra a concepção escatológica ou propor o pró-

prio discurso como contradiscurso daria margem a pensar que você está inevitavelmente prisioneiro do outro ao qual seu discurso se contrapõe.

(C.S.): Dessa dialética.

(O.G.): É, dessa dialética, por conseguinte, você pensa dialeticamente. Bem, eu acho que há essa dialética mesmo no pensamento de Nietzsche, essa tensão mesmo, esse *pólemos*, se você quiser. E é sobre esse *pólemos* que ele se arma, que ele se constrói. Por outro lado, esse próprio antagonismo, eu acho que ele só pode ganhar toda a sua dimensão, recuperar toda a sua dimensão e, por conseguinte, envolver esse lado afirmativo sem recair em nenhuma espécie de síntese pacificadora à *la* dialética hegeliana, conservando-se realmente como tensão, como antagonismo se você verifica que o próprio Nietzsche fala do interior da tradição platônico-cristã. É por causa disso que eu insisto sempre nessa hipótese e é isso que norteia o meu trabalho atualmente: a idéia de niilismo como sendo um conceito-chave para a última filosofia de Nietzsche. É somente sob a ótica, se você quiser, à sombra do niilismo, que você pode perceber que este outro que o discurso nietzschiano articula é um outro suscitado do interior do próprio movimento de desconstituição da moral cristã. Ou seja, é porque o mundo da metafísica tradicional se desmoronou, é, por conseguinte, sob a experiência radical do niilismo, que se coloca, se determina, para Nietzsche, a tarefa do pensar. Mas um pensar que se coloca intran-

sigentemente contra todas as tentativas de ressuscitar valores sobrevividos. Desse ponto de vista, a idéia da sombra do Buda no fundo da caverna é fantástica em Nietzsche. Se você afirma apenas que Deus morreu, o fato de afirmar que Deus morreu é extremamente radical, porque significa dizer: muitos séculos ainda escoarão e nós teremos que nos haver com a sombra de Deus. O que Nietzsche está permanentemente fazendo é denunciando a sombra, porque a cada tentativa de recuperação de valores sobrevividos são novas sombras que aparecem, são novos sucedâneos da redenção. É precisamente isto que Nietzsche está o tempo todo fazendo. Então, esta afirmação dionisíaca da multiplicidade, da diferença do outro, etc. é alguma coisa que se coloca, se você quiser, como consequência inevitável da lógica da própria metafísica tradicional.

(C.S.): Talvez seja importante insistir neste aspecto, porque corremos o risco de ficar, de um lado, na polaridade de autores que, ao se colocarem externamente a uma forma de pensamento, realizam um processo de desconstrução daquele pensamento e se colocam em uma curiosa neutralidade; e, de outro lado, também como uma afirmação externa, há aqueles que constroem um novo messianismo. É preciso marcar aqui que o pensamento nietzschiano nasce imbricado na cultura, nasce do próprio esfacelamento dessa cultura que ele não é uma afirmação externa, nem uma desconstrução externa.

(O.G.): Realmente, vou insistir na forma

como você coloca essa questão: acho fantástica. Ela nos introduz diretamente nessa perspectiva. Veja quando ele diz o que é que triunfa sobre a moral cristã. É precisamente a veracidade cristã. Quer dizer, essa espécie de proibidade incondicional de confessor é que nos faz, em última instância, que nos proíbe qualquer espécie de consolo mentiroso. Veja, afirmar algo que não seja a pura contingência, a pura imanência e o puro fluxo é de novo tentar resgatar uma forma qualquer ou uma sombra qualquer do divino. É de novo fugir da crueza e da radicalidade filosófica e crítica a que nos condena, de certa forma, a nossa própria proibidade cristã. Nesse sentido é que o tema da auto-superação da moral se articula, necessariamente, na minha opinião, com o conceito de niilismo, porque é a própria sublimação da veracidade cristã que me impede a crença nos valores sobrevividos. Que me impede, por proibidade intelectual, por dever de honestidade intelectual, continuar recorrendo — seja isso involuntário ou conscientemente — mas de continuar preso à sombra de Deus. Ou seja, em última instância: é porque nós somos suficientemente cristãos, diz Nietzsche, tão radicalmente cristãos, é que nós temos que levar até o fim essa veracidade e suprimir, de forma incontornável, os valores sobrevividos. Por isso é que eu tomei a liberdade de insistir muito mais não no parentesco e sim na diferença. Mais alguma questão?

(C.S.): Para encerrar talvez possamos voltar ao início. Fiquei curiosa, e gostaria de saber se você teria condições de avançar

aqui para nós as linhas gerais e algumas das hipóteses que você irá trabalhar nesse curso de Nietzsche e Freud na Unicamp.

(O.G.): Bom, eu pretendo fazer análise cerrada mesmo no texto, é uma característica minha de trabalho; seria uma limitação da qual eu não posso de forma nenhuma abrir mão. Não posso me libertar. Eu vou tentar fazer em primeiro lugar uma análise do ressentimento na *Genealogia da moral* e vou tentar mostrar como a genealogia do ressentimento nos abre a perspectiva de uma certa gênese do sagrado em Nietzsche, do sagrado e da consciência moral. Eu pretendo fazer isso mostrando como Nietzsche, de fato, permanentemente dialoga com autores que ele às vezes nomeia e às vezes não nomeia: como o discurso nietzschiano da *Genealogia da moral* e de *Além de bem e mal* é uma desconstituição de certas evidências aceitas tanto na historiografia quanto na filosofia do século XIX. Eu pretendo mostrar que Eugen Dühring é um pensador com o qual Nietzsche polemiza o tempo todo, pretendo mostrar como a gênese ativa do ressentimento é uma contraposição frontal à teoria da vingança de Dühring, e pretendo mostrar como o discurso nietzschiano confessadamente só pode se constituir como uma hipótese genética e esta forma de autoprodução genética é o que, de certa maneira, praticamente, dá sustentação ao discurso do Nietzsche. Por outro lado, pretendo fazer o mesmo exame em Freud, em especial no *Totem e tabu* e no *Moisés e o mono-teísmo*; pretendo mostrar que também para Freud as hipóteses psicanalíticas são ne-

cessariamente genéticas; nesse sentido há uma concordância explícita entre os dois autores. Eu pretendo mostrar como tanto o discurso sobre o sagrado quanto o discurso sobre a consciência moral estão ligados a algo assim, que a gente, parodiando Freud, poderia chamar de hipóteses fantásticas. A hipótese do assassinato primordial, de um lado, e em Nietzsche a idéia absolutamente extravagante da horda de senhores que se apropria de uma massa informe, de um bando errante, dá a ele a forma do Estado, etc. Como são, de um lado e de outro, hipóteses fantásticas – se você quiser –, mitos. E eu pretendo mostrar qual é o estatuto dessas hipóteses em um e em outro discurso. Por que é que Freud precisa recorrer a essas hipóteses e o que é que essas hipóteses produzem, qual é o ganho epistemológico que elas promovem no texto do Freud e, por outro lado, por que Nietzsche formula uma hipótese, digamos assim, aparentemente disparatada como essa. Eu pretendo mostrar que no caso de Nietzsche trata-se de um objetivo polêmico preciso, trata-se de desconstituir certas evidências como a do contratualismo, por exemplo, certas evidências jurídicas com as quais o século XIX estava habituado a pensar, como, por exemplo, a categoria de finalidade; e que para Freud trata-se de um certo ideal de

ciência em que algumas hipóteses, aparentemente, pelo menos de início, não amparadas suficientemente por dados antropológicos ou das ciências naturais, etc., podem permitir um certo ganho teórico que consiste fundamentalmente, essa pelo menos é a minha opinião, em estabelecer analogias entre séries de explicação ou séries de eventos aparentemente desconectadas, como por exemplo os episódios que você observa na prática clínica ao longo do desenvolvimento da libido individual e, por outro lado, uma certa perspectiva de trajetória evolutiva dos sistemas de pensamento. É preciso que você encontre o elemento ou o conjunto que torna possível estabelecer relações de analogias entre séries causais. Agora, se você dispõe de uma perspectiva como essa, você pode estabelecer uma síntese justa entre cadeias de explicação e séries de eventos, que aparentemente não mantinham relação entre si. Agora, precisamente esta síntese, que se produz por analogia, pode fornecer uma perspectiva global –, se você quiser –, não sistêmica ou sistemática, mas pelo menos plausível e é dessa forma – de alguma maneira convincente –, articulando entre si séries de diferentes fenômenos, que se pode não somente relacioná-los entre si, mas efetuar transposições e esclarecê-las mutuamente.

