



O gesto interpretativo em *Nietzsche* de Gilles Deleuze

POR BRENO ISAAC BENEDYKT

breno.benedykt@gmail.com

A obra de arte é tudo o que se quiser, isto, aquilo ou aquilo outro; é mesmo de sua natureza ser tudo que se quiser, ter a sobredeterminação que se quiser, desde que funcione: a obra de arte moderna é uma máquina e funciona como tal.
(DELEUZE, 2010, p. 137)

O presente trabalho pretende produzir uma primeira aproximação entre a educação e a problemática questão acerca de *quem* interpreta as obras de arte. Para tanto, tomamos como campo investigativo a leitura Deleuziana de Friedrich Nietzsche. Focaremos nossa discussão em torno de conceitos que nos possibilitam produzir aberturas para pensar, de forma mais ou menos potente, diversas implicações entre o pensamento intempestivo e a função do intérprete, qual seja, como proliferador de novos sentidos na vida e no pensamento.

Optamos, para realizar essa trajetória, abordar os escritos deleuzianos a respeito Friedrich Nietzsche (DELEUZE, 1976; 2006; 2009a; 2011) - filósofo sobre o qual escreveu ao longo de mais de vinte anos e que o influenciou, decisivamente, na constituição de seu próprio pensamento (ORLANDI, 2003; MACHADO, 2010).

Ressaltamos, desde logo, que estaremos centrados, fundamentalmente, ao conceito de interpretação, sem, contudo, excluir outras formulações de Deleuze e de Deleuze-Guatarri, tais como as de *experimentação*, *criação* e *maquinação*. Liberdade que tomamos emprestada da leitura de Roberto Machado (2010, p. 162), o qual, tendo em vista a posterior crítica realizada pelos autores à recongnição interpretativa, escreveu: “o que Deleuze crítica é a interpretação do significante, pensado como representação de palavras, e do significado, como representação de coisas”. Tal acepção, portanto, não distancia os conceitos utilizados posteriormente de suas formulações anteriores a respeito da interpretação.



Não se trata, portanto, de deixar de lado outros escritos do autor, sejam aqueles assinados apenas por ele ou em companhia de Félix Guattari ou de Claire Parnet, e tampouco de diminuir a importância dada pelo filósofo francês a outros autores que compõem a sua filosofia, tais como Espinoza, Hume, Bergson, Lucrécio, Leibniz, Simondon, Proust, entre outros; trata-se, sim de selecionar um modo que acreditamos ser minimamente vivo e consistente para apresentação de um composto de problematizações e conceitos que concernem diretamente à abertura de novas possibilidades de uso das obras de arte no campo educacional.

Surgirão auxiliando nossos apontamentos, além de outros textos do filósofo, alguns importantes comentadores, visto que trataremos de questões complexas que permeiam, como nômades, parte significativa da obra do pensador.

Nietzsche e a intempestiva alegria do interpretar

Nunca se compreendeu, segundo Nietzsche, o que era o trágico: trágico = alegre. Outra maneira de colocar a grande equação: querer = criar. Não se compreendeu que o trágico era positividade pura e múltipla, alegria dinâmica. Trágica é a afirmação, porque afirma o acaso e a necessidade do acaso; porque afirma o devir e o ser do devir, porque afirma o múltiplo e o um do múltiplo. Trágico é o lance de dados. (DELEUZE, 1976, p. 19)

A leitura deleuziana do trágico em Nietzsche é fundamental para chegarmos a compreender a importância ética e política reservada pelo autor aos encontros intensivos que disparam o ato de pensar no pensamento e, também, para entendermos a relação que este tem com a proliferação de sentidos dados à vida e ao pensamento. Essa questão, por sua vez, deve nos auxiliar a compreender qual o valor das práticas interpretativas que se distanciam das concepções dominantes acerca dos modos de pensar e viver.

Em nossa cultura, há um conjunto de imagens socialmente naturalizadas acerca do ato de interpretar o mundo e a vida, as quais, de forma dominante, encontram-se comprometidas com concepções propriamente domesticadoras do pensamento, desvinculando-o de suas relações intensivas com a vida e aquilo que a atravessa.



Tomando o pensamento como exercício voluntário e reflexivo, cuja faculdade natural seria a de ir à busca do verdadeiro, o valor que lhe demos em nossa sociedade passou a ser justificado, na modernidade, pela utilidade que seus resultados podem fornecer ao progresso e ao consenso social. Assim, a legitimidade do pensamento passou a ser chancelada e hierarquizada por meio de rigores expressos por um método *a priori* a ser empregado em cada pesquisa como garantia de sua pureza científica. O método seria, dessa forma, o fio que, no labirinto do mundo, nos levaria à conquista das verdades últimas, necessárias a uma sociedade em busca de sua plena ascensão científica.

Tal concepção, entretanto, só pôde vingar até os dias de hoje por haver deixado intacto o seu antigo comprometimento com as metafísicas do eterno e do verdadeiro em oposição aos devires do falso, entendidas, ao menos desde Platão e sua dialética, como um elemento irrevogável, que submete o tempo, a Terra e a imanência da vida ao exercício de sua verificação.

Grosso modo, podemos dizer que pensar, nessa concepção clássica e socialmente difundida, aparece como o esforço reflexivo daquele que procura e quer conquistar as verdades puras acerca do mundo, do Eu e, quando não, de Deus – estando, a própria verdade, clara e distinta, reservada em um espaço suprassensível.

Há, entretanto, um salto que marca a própria modernidade, deslocando a sua, até então, simples, relação com o verdadeiro. Trata-se do momento em que ela descobriu, no exercício interpretativo, uma nova radicalidade epistemológica, a qual, sem abandonar a sua vontade de verdade, passou a buscar as causas do mundo e da vida, não mais num lugar exterior ao homem, mas no próprio sujeito social.

Tal deslocamento, por sua vez, só seria possível graças ao acontecimento moderno, a saber, o de colocar o homem branco europeu no lugar que antes se encontrava reservado apenas a entidades suprassensíveis (DELEUZE, 2006).

Inaugurando uma nova forma de perspectivar o mundo, o pensador, agora na figura de interpretador, passaria a estudar o sujeito social como um objeto falseador, portador de máscaras que precisam ser derrubadas, pois dissimulam a verdade última acerca da



sociedade e do homem social - o próprio responsável pela existência e o uso de suas máscaras.

Entretanto, é no interior desse cenário das representações sociais e das interpretações científicas que a figura de Nietzsche emerge, criando uma nova visão a respeito da conexão do pensamento com a vida (DOSSE, 2010). Ao estabelecer uma íntima ligação entre ambos, Nietzsche inaugura uma nova concepção acerca do gesto interpretativo, a qual, grosso modo, pode ser chamada de interpretação intempestiva. Uma produção teórica que age contra a eternidade, mas também contra o seu tempo e, portanto, que atua sobre o tempo, em favor, esperamos, de um novo tempo (PALBERT, 2000).

Dessa forma, o filósofo alemão passa a criar uma nova perspectiva sobre a arte das máscaras sociais, que irá deslocar, definitivamente, o espaço até então reservado a uma relação transcendente e reflexiva entre o pensamento e a verdade.

É fato que Sigmund Freud e Karl Marx também marcaram definitivamente o pensamento interpretativo, mas Nietzsche tem um lugar diverso, pois para ele

as coisas e as ações já são interpretações. Então, interpretar é interpretar interpretações, e com isso já é modificar as coisas, “mudar a vida”. Para Nietzsche é evidente que a sociedade não pode ser a última instância. A última instância é a criação, a arte: ou, antes, a arte representa a ausência e a impossibilidade de uma última instância. (DELEUZE, 2006, p. 168)

Com isso, talvez possamos dizer que Nietzsche é a força interpretativa de uma contracultura extraordinária, pois não retorna às bases que interpreta criticamente e, dessa forma, abandona definitivamente a relação utilitarista do pensamento com os valores sociais. Diferente, por exemplo, do caso da psicanálise, a qual, contra a família, a ela retorna, ou do marxismo, que, contra o estado, a ele retorna. Para o filósofo alemão não há base predeterminada a qual retornar; as máscaras expressam, ao contrário de um equívoco, uma diferença em si - efeito de um jogo criador - e, portanto, não se encontram subordinadas à ideia de uma verdade última, que, pela natureza do pensamento reflexivo, chegaria a ser revelada.



Ao encontrarmos em Nietzsche (DELEUZE, 2006) o desabamento da soberania das verdades metafísicas, do idêntico e do Uno, adentramos numa nova cosmologia que busca, entre outras coisas, nos libertar das concepções que fazem das imagens, representações. Tais abordagens, no limite, são como organismos que subordinam o interpretador a categorias supostamente representadoras do próprio pensamento, pois lhe impõe um método e um teto. Como nos esclarece Foucault (2000, p. 107):

Pensar sob a forma de categorias é conhecer o verdadeiro para distingui-lo do falso; pensar em um pensamento “acategórico” é fazer frente à negra estupidez, e, como um relâmpago, distinguir-se dela.

Entretanto, dizemos muito pouco se apenas ficarmos por aqui. Precisamos mergulhar no personagem intempestivo, *Nietzsche*, se quisermos compreender melhor como ele dá uma nova atmosfera ao gesto interpretativo.

Como explicou Machado (2010, p. 35), o filósofo alemão é a base fundamental para realização de uma “crítica do pensamento da representação e constituição de um pensamento da diferença”.

Indo adiante, o filósofo bigodudo é o pensador das máscaras e do desmoronamento das verdades transcendentais, pois para ele, todo corpo perceptivo, seja ele um corpo biológico, artístico, político ou social, é antes de tudo um composto de relações de forças em vias de se desmanchar. No limite, podemos dizer que para Nietzsche todo elemento concebido pela percepção é em si uma força em relação com outras forças. Como escreveu Deleuze (1976, p. 21):

não há quantidade de realidade, toda realidade já é quantidade de força. Nada mais do que quantidades de força “em relação de tensão” umas com as outras. Toda força está em relação com outras, quer para obedecer, quer para comandar. O que define um corpo é esta relação entre forças dominantes e forças dominadas.

Ao substituir o Uno, seja como essência metafísica, seja como realidade última de um corpo qualquer, por compostos de relações de forças, Nietzsche expressa uma extrema recusa a qualquer concepção unitária que pudesse anteceder, ontologicamente, à multiplicidade das forças inerentes à produção de qualquer objetivo perceptível. Não



há, portanto, substância portadora de uma unidade que, abstratamente, antecederia as forças constitutivas de um corpo perceptível, pois, como apontamos anteriormente, não há força em si, só há força em relação de tensão com outras forças e, portanto, toda interpretação não pode passar do resultado temporário de um combate entre forças advindas de diversos eixos vetoriais.

Vemos aqui, de modo genérico, alguns dos traços da reversão nietzschiana do platonismo. Para Platão, o filósofo deve ir à busca das partes pretendentes à verdade metafísica do Ser, ao modelo, recusando pensamentos que emanem a partir do sensível, compreendendo tais pensamentos como falseadores e simulacros que nos confundem e desviam dos caminhos da verdade. Em Nietzsche, por sua vez, encontramos uma concepção na qual o pretendente e o modelo não expressam mais do que uma ilusão, uma máscara temporária. Não haveria, pois, verdade metafísica como garantia de uma existência Ideal e abstrata, situação que nos conduziria à ideia de uma totalidade anterior às partes; todo modelo, agora, só poderia ser concebido como resultado obtido por um combate de forças que querem fazer da Ideia a imagem de seu pretendente. Este último, para vigorar como representante da Verdade metafísica deveria, necessariamente, esconder outras forças, ou seja, outros simulacros que não param de tensioná-lo como partes constitutivas de seu mesmo corpo.

Assim, ao desmoronar a distinção entre a Essência e a Aparência, o Modelo e a Cópia, Nietzsche passa a afirmar uma nova problemática para o pensamento filosófico, a saber, a da descoberta das potências artísticas do ser, únicas capazes de criar, sem esconder, uma verdade portadora de um composto de diversas forças - múltiplas partes sem unidade; o que desbanca “tanto o original como a cópia, tanto o modelo como a reprodução” (DELEUZE, 2009, p. 267).

O intérprete, dessa forma, já não pode estar situado numa posição confortável, como um sujeito exterior ao objeto que estuda, o qual se atribui o direito de falar sobre eles. Agora o pesquisador, necessariamente composto pelas forças daquilo que quer estudar, vive as intensidades presentes nos encontros com os corpos de sua pesquisa, e, assim, torna-se parte integrante do que decifra.



Das queixas de Nietzsche, de que a arte é sempre julgada do ponto de vista de “um espectador cada vez menos artista” (DELEUZE, 1976, p. 48), passamos à prática interpretativa vislumbrada por um filósofo cada vez mais artista.

Aprofundando a complexidade dessa discussão, disparada com problema da interpretação e das forças, podemos dizer que para o filósofo alemão tudo é máscara, não podendo haver nem mesmo a unidade de um Eu ou de um Idêntico. O Eu = Eu, o sujeito absoluto, nunca existiu.

Para o filósofo alemão, tudo se passa a partir de relações sutis de poder e de avaliação, de onde se seleciona uma máscara, a cada instante, entre múltiplas máscaras presentes em um inconsciente pré-individual e caótico. Inconsciente este entendido como o tempo em que se vive - entre um Si impessoal e uma máscara - a vontade que avalia e seleciona, ou seja, uma vontade que vive como composto de forças de uma natureza especial - como forças da vida e do pensamento (DELEUZE, 2009).

Há, portanto, dois tipos de força que não se equivalem e tampouco se diferenciam apenas por uma questão quantitativa. As diferenças entre os dois tipos de força são marcadas, sobretudo, por uma diferença de qualidade em relação à vida e ao pensamento e, por isso, é preciso avaliá-las. Todo interpretador, nessa esteira nietzschiana, deve distinguir e separar as forças primárias das forças secundárias, no sentido de, por meio dessa disjunção, poder afirmar as forças primárias - as únicas capazes de afirmar a pluralidade do pensamento e de ativar a criação de outras possibilidades de vida.

De forma resumida, podemos dizer que as forças primárias são aquelas propriamente criadoras, que nos lançam a conquistar o inaudito, despertando em nós o intenso e complexo vínculo entre a vida e o pensamento - “modos de vida que inspiram maneiras de pensar, (...) modos de pensar que criam maneiras de viver” (DELEUZE, 2009, p. 18) -, já, do lado das forças secundárias, encontramos a adaptação aos valores em curso. São elas que vivem em acordo com a domesticação do pensamento e da vida, que negam a realidade do múltiplo, mutilando o pensamento e diminuindo a vida em nome de Deus,



do Estado, da Família, do Capital ou de qualquer outra Igreja; são elas também que, ao proclamarem a morte de Deus, se lançam a falar que é preciso ver o “Real como ele é”, porém um Real que “é precisamente o que os valores superiores fizeram da realidade!” (DELEUZE, 2009, p. 22); uma unidade depreciadora da vida, negadora de todo querer e de toda vontade.

Com isso chegamos à originalidade da teoria das forças, que, passando de Leibniz a Nietzsche, abandona seu lugar de solução física e teológica e passa a expressar a relação caótica do ser com os devires, implicando o combate entre a potência das forças primárias e a morbidez domesticadora das forças secundárias. Dessa forma, talvez possamos dizer que Nietzsche, ao levar o problema das forças a uma nova radicalidade, fez com que o problema da interpretação adentrasse numa nova dimensão ética e política, na qual a luta que se trava já não é mais entre o verdadeiro e o falso, mas entre a vida e a morte, a alegria e a tristeza, no limite, Dionísio *versus* o crucificado.

Como escreveu de forma brilhante o professor Luiz Orlandi (2003, p.16):

Trata-se de afirmar e apreciar a vida, não de negá-la e depreciá-la; de ver a laceração dionisíaca como símbolo imediato da afirmação múltipla irredutível à reconciliação, não de ater-se à crucificação, à cruz, esse signo ou imagem da contradição e sua solução (...); trata-se de bem distinguir a intensiva ressurreição dionisíaca, intempestiva, com suas erupções de tempo aiônico, da extensiva ressurreição cristã, fonte ambígua de temor e consolo em face da expectativa do juízo final sobre o que se passou no tempo cronológico.

Trata-se de um novo tipo de pensador, um interpretador capaz de ver, de sentir e de produzir as tensões que se estabelecem entre as forças-ativas e as forças-reativas, entre aquelas que têm afinidade com a qualidade múltipla do pensamento e da vida e aquelas que clamam, ora de forma despótica ora de forma autoritária, por um Uno que deve se opor ao múltiplo, numa espécie de oposição - o claro e o distinto contra o indiscernível e o obscuro.

Diante desse antagonismo, o intérprete tem uma atenção a mais, não se deixando levar pelos movimentos reducionistas que querem fazer das forças uma simples dualidade com marcas de oposição e contradição. Cabe a ele, atentar para o fato de que “uma



relação, mesmo que seja essencial, entre o um e o outro, não basta (...), é precisamente com *outras* forças que a força entra em relação. É com outra espécie de vida que a vida entra em luta” (DELEUZE, 1976, p. 07).

O devir reativo das forças tem, em nossa sociedade, um lugar de estorvo, mas Deleuze (2006) acena uma prudente constatação, qual seja, de que a essência do homem europeu, em sua condição humana, demasiado humana, é a de clamar pela volta das forças reativas que, justamente por serem secundárias, sempre estão prontas para correr atrás das forças primárias a fim de negar-lhes a sua potência revolucionária, assim como, a sua essência criadora. É por isso que para Nietzsche, a afirmação da variação contínua dos sentidos de um fenômeno, prática ou corpo passa a ter uma relevância fundamental. Não havendo um sentido último, nem mesmo um objeto último, é preciso então estar sempre à espreita em relação às visões que querem vigorar como totalizantes, últimas ou absolutas, pois o homem da consciência “tem como essência o devir reativo das forças. Mais do que isso, dá ao mundo uma essência, esse devir como devir universal” (DELEUZE, 1976, p. 78).

É a constelação dionisíaca presente em cada encontro que deve ser afirmada, pois só assim podemos garantir às forças primárias seu lugar primordial e intenso, desviando-nos dos caminhos e métodos indicados pelas forças secundárias que querem fazer de nós suas meras verdades em forma dogmática – expressões capazes de encerrar todo e qualquer acontecimento.

Contra uma Ariadne presa aos fios do método, que lhe prometem uma saída dos labirintos da Terra, Nietzsche de Deleuze (1976, p. 52) nos atenta:

Não pensaremos enquanto não nos forcarem a ir para onde estão as verdades que fazem pensar, ali onde atuam as forças que fazem do pensamento algo ativo e afirmativo. Não um método, mas uma *paideia*, uma formação, uma cultura. O método em geral é um meio para nos impedir de ir a tal lugar ou para garantir a possibilidade de sairmos dele (o fio do labirinto).

Indo mais adiante nessa discussão, podemos dizer que, no limite, toda imagem expressa como consciência é, para Nietzsche, do domínio das forças reativas, pois surgem a partir



da negação da variação das intensidades e da multiplicidade dos sentidos produzidos num encontro que ativa o pensamento e afirma a vida.

A consciência como verdade reveladora se esforça por negar toda e qualquer força intensiva que faça tremer os frágeis pilares erguidos pelo homem europeu contra a Terra. A verdade de um fenômeno dado como consciência só pode vigorar como tal quando cresce, contra o acontecimento, uma quantidade de força reativa negadora da radicalidade própria de suas forças primárias.

Há, na leitura deleuziana de Nietzsche (1976), uma diferença fundamental e de justiça que deve ser destacada; a distinção entre a *ratiocognoscendi*, a negação da vontade de poder em geral, e a *ratioessendi*, a afirmação da vontade de potência em geral. Certamente a consciência é uma *ratio* e existe como tal, mas é ela que quer negar e enclausurar toda a vontade em um sentido único, pois se constitui a partir da negação do múltiplo na vontade, recusando as misturas que a ativam. É a consciência, portanto, que impõe às forças um devir como devir universal, ou seja, o devir reativo do homem europeu.

Tal gesto, por sua vez, marca a vontade como elemento reconhecível em um sujeito que só pode querer um objeto ou uma situação também reconhecível – eis os movimentos da *ratiocognoscendi* diante da qual, resta ao intérprete vivê-la com espreira.

Por outro lado, a *ratioessendi* afirma a vontade como vontade de potência, ou seja, como *energia* - composto de multiplicidade de linhas de força. Em outras palavras, diferença em si como potência que *quer* se transmutar a cada encontro com outras forças. Sendo assim, vontade como potência é, necessariamente, a diferença em si e, portanto, aquilo que *quer* o que nela se difere, dito de outro modo, aquilo que é ativo, que a anima a afirmar-se e que a estimula a transmutar-se em novos compostos de forças ativas.

Tendo isto em vista, podemos dizer que toda experiência com forças primárias produz, necessariamente, uma vertigem em relação às forças da consciência, uma distância diferencial entre a *ratioessendi* e a *ratiocognoscenti*; uma desterritorialização reveladora da condição primária das forças que têm afinidade com a vontade de



potência. Portanto, esse tipo de encontro desvenda a condição secundária da consciência.

A consciência, portanto, de prioritária passa a ser entendida como efeito posterior, sempre atrasado; sua essência é reativa e transveste o distinto de o mesmo. Ou seja, ela faz da diferença algo reconhecido, e é por isso que o querer da vontade de potência só atinge suas maiores intensidades quando encontra as forças que lhe correspondem. As forças primárias, únicas capazes de ativá-la e afirmá-la como essência diferencial no próprio pensamento - como despertar de um pensamento puro, desviante, impessoal e múltiplo, companheiro de uma vida que se afirma como criação de modos de viver.

Por isso, um intérprete na esteira nietzschiana é, antes de tudo, um experimentador, pois quer afirmar os encontros intensivos que lhe estimulam a *ratioessendi*. Assim, se as forças da *ratioessendi* são as forças primárias, é preciso assumir que todo intérprete-experimentador vive diante de um combate entre forças como a afirmação da vontade de potência e forças como consciência que quer negar o que pode a potência da vontade.

É justamente por isso que o gesto interpretativo, na esteira intempestiva, solicita de nós sutilezas próprias ao sensível, ou seja, a ativação de uma sensibilidade além e aquém de um método que nos restringiria a não cair num possível erro.

Trata-se de atentar às núncias que se vive entre as forças que fogem à consciência e as forças instauradas de uma consciência como transcendência, a qual nos quer dar a verdade última de um objeto e a unidade irrefutável de um sujeito.

De certo modo, podemos afirmar que se vive um duplo combate no pensamento e na vida. O primeiro com o encontro da obra de arte: (1) um acontecimento como mistura entre dois ou mais corpos cujo choque introduz uma variação intensiva, e, (2) o sentido retirado do encontro, o qual, avaliado e selecionado, dá forma, na linguagem e por meio dela, ao acontecimento. O segundo combate se dá com o duplo do encontro, a saber, com a forma: (1) como ativadora de experiências para o pensamento e a vida, ou seja, como aquela que utilizaremos para afirmar um sentido do múltiplo e, portanto, *uma* verdade sem verdade última, e, (2) às formas que querem negar a multiplicidade



presente no fenômeno, as quais visam transformar um sentido em uma transcendência última, pois acreditam em uma suposta primazia da consciência.

Em outras palavras, trata-se de se tornar capaz de afirmar o presente do acontecimento como plural e liberto, sempre já passado e ainda por vir, mas também atentar para os movimentos que ofertam o presente dos acontecimentos um caráter apenas accidental, sua causa e seu efeito, seu lugar histórico e sua utilidade social – um presente encerrado entre um passado que o condena e um futuro que o julga.

Há aqui, portanto, uma relação com o tempo que deve ser colocada, uma vez que não é mais possível, ao desmoronar o Uno, seguir acreditando em um tempo como unidade presa ao tempo cronológico, ou seja, em uma marca organizadora das passagens da vida pela história do homem. É preciso ir além e assumir que, se o fenômeno escapa à verdade como unidade é porque o seu tempo também foge à clausura de uma cronologia *sine qua non*. Levando tal constatação ao limite, podemos afirmar que é contra essa abstração coaguladora do tempo que o intérprete realiza sua luta.

Afirmar as forças ativas de um encontro é fazer com que os devires reativos da consciência sejam, num relampejar, expulsos de toda existência e, com eles, seu tempo, ou seja, o tempo cronológico. A vivência do instante em si, do presente liberto como combate de forças, é aquilo que vem primeiro e, como composto de forças primárias, não pode ser reduzido a um passado do mesmo, que o condena pelas causas, e a um futuro que faz desse presente o seu eterno retorno. O tempo dos acontecimentos, ou seja, dos devires, vive em meio às forças ativas que lhe dão as paisagens da Terra, por onde toda forma de vida se afirma em suas insondáveis multiplicidades.

O acontecimento é, assim, aquele que cria o tempo, isto quer dizer que apenas ao fissurarmos o tempo cronológico nos tornamos sensíveis à sua contemplação. É preciso que toda força reativa da memória, da consciência, do Uno, seja expulsa para que o instante do presente, como síntese do tempo - passado, presente e futuro -, se torne sensível e, mais que isso, experienciado como aquele que eternamente retornará, pois



o instante é o que, no tempo e pelo tempo, se repete eternamente como diferença passageira (MACHADO, 2010). Como escreveu Deleuze (1976, p. 25):

O instante que passa jamais poderia passar se já não fosse passado ao mesmo tempo que presente, ainda por vir ao mesmo tempo que presente. (...) é preciso que o instante seja ao mesmo tempo presente e passado, presente e futuro para que ele passe (e passe em proveito de outros instantes).

Assim chegamos num novo nível de compreensão a respeito do gesto interpretativo, o qual deve levar em conta tanto a complexa relação do tempo com o intempestivo, como também o íntimo vínculo do tempo com a cosmologia do Ser que se diz do devir. Perspectivismo nietzschiano que rebate, definitivamente, a cosmologia platônica da unidade do Ser, a qual, ao contrário de ver no Devir a primazia do Ser, faz de sua multiplicidade a oposição negativa do modelo de um Ser transcendente e abstrato.

As indagações do intérprete, portanto, nunca se fazem em busca de respostas que poderiam encerrar o objeto ou o fenômeno com o qual trabalha, uma vez que estes não podem ser pensados por meio de respostas que os esgotem; pedem, ao contrário, uma nova sensibilidade, uma percepção capaz de captar forças que o levam a pensar, ou seja, que o levam a escapar das estratificações do Eu e de sua consciência.

Dito de outro modo trata-se de afirmar o ato do pensamento como algo não naturalizado e, portanto, apenas factível por meio do encontro com certas forças que nos obrigam a pensar (DELEUZE, 1976). A função do intérprete, dessa forma, constitui-se menos pelo método do que pela sensibilidade às forças inauditas que o levam a ativar a vida e o pensamento no nível das intensidades de seus encontros; verdadeiras alegrias do trágico, que desmoronam os valores estabelecidos e afirmam, num só tempo, outros valores, novas formas de vida.

Resta-nos, por fim, uma melhor compreensão a respeito da vontade de potência como aquilo que em nos avalia e seleciona quais as forças que irão compor as nossas interpretações; um pensamento pragmático, pois feito de linhas de forças retiradas de um complexo de forças, composto por múltiplos e caóticos sentidos que correm em



diferentes velocidades. Sentido que cortamos e recortamos por meio de avaliações e seleções realizadas, não por uma consciência, e sim pela vontade de potência.

Como explicou Orlandi (2003, p. 20):

essa plasticidade da vontade potência é notada nas linhas que compõem a singularidade do seu estar junto com aquilo de que ela é princípio, linhas que não modelam, mas mapeiam, inspirando um novo modo de pensar.

Tais indagações nos levam ao Eterno Retorno e, assim, ao abandono definitivo de uma concepção do interpretador como mero conhecedor de seu objeto de estudo. Entramos agora radicalmente num pensamento que implica a vida como criação inaudita, fazendo de nós, não mais interpretes, mas artistas, falseadores de um real mais forte do que qualquer realidade facilmente decodificável. Tal artista

precisamente inventa mentiras que elevam o falso a esse poder afirmativo mais alto, ela faz da vontade de enganar algo que se afirma no poder do falso. *Aparência*, para o artista, não significa mais a negação do real nesse mundo, e sim a seleção. (DELEUZE, 1976, p. 49)

Como sabemos, o Eterno Retorno é composto de dois momentos. Num primeiro momento ele nos convoca a ir até o limite do pacto da vontade de potência com as forças reativas do mesmo, do idêntico, do modelo e da Ideia: tudo o que foi e o que é retornará eternamente, a memória, a consciência, retornará infinitamente. Mas só podem ser mensuráveis, nesse primeiro momento, as forças secundárias, ou seja, aquelas que endividam o presente pela sua relação com um passado mensurável e com um futuro julgado pela mesma Ideia que voltará a retornar, a mesma que foi e que eternamente será. Assim, levando ao limite a aliança da vontade com as forças reativas, a vontade de potência, esgotada em tal experiência, acaba por romper seu pacto com os devires reativos; negando, em um gesto que se afirma como um relampejar, toda e qualquer força reativa que queira dela se apoderar.

Por meio de tal ruptura, a vontade de poder produz a primeira afirmação de sua emancipação, pois, ao recusar as forças secundárias, revela que o idêntico não pode retornar. Diante de tal constatação, verificamos ainda que a consciência não passa de uma substância ilusória, uma coisa em si mesma, a qual, sem a garantia de que suas



verdades eternamente retornarão, passa a ser revelada como manifestação de determinados conjuntos de verdades e valores, sempre arbitrários e, portanto, sem Essência.

Contudo, é só em seu segundo momento que o Eterno Retorno conquista seu maior grau de potência, revelando que a negação afirmativa de seu primeiro momento é parte decisiva para constituição de seu segundo momento. Quando, todo o Ser, liberto dos devires reativos, se converte em devir ativo: é pela segunda afirmação que a vontade de potência conquista todo o seu querer e, por isso, quer que tudo retorne eternamente, experiencia as forças primárias e as apreende como aquilo que eternamente retornará como diferença, confirmando que apenas elas têm uma autêntica afinidade com a vontade de potência - sobreviveram à prova de seu primeiro momento e afirmaram-se, ativando o pensamento e afirmando a vida, em seu segundo momento.

Eis o sinal de que “o eterno retorno é o pensamento, o pensamento mais elevado, a forma extrema, enquanto a vontade de potência é a sensibilidade, a sensibilidade das forças, o devir sensível das forças, a sensibilidade do diferencial” (MACHADO, 2010, p. 102).

É a intensidade do instante presente, composto na vontade de potência e pela vontade de potência, que retornará eternamente como elemento necessariamente diferencial. Pois, como dito anteriormente, todo Ser da vontade de potência, como avaliação e seleção, só tem afinidades com as forças primárias, criadoras de novos modos de vida e de pensamento. Ativo é todo o devir que à vida afeta, e, afirmativa é toda força que ao pensamento ativa; o Ser, portanto, que se diz do devir, se afirma como vontade que *quer* eternamente retornar.

A experiência do interpretador é, assim, aquela que, no encontro e pelo encontro, afirma o caos das forças primárias e, num só tempo, a necessidade de um corte que lhe dê uma primeira forma, ou seja, o intérprete é aquele que afirma o lance de dados, mas também o seu resultado como necessidade do acaso, *amor fati*, pois sabe que essa é condição para que um novo lance de dados se torne possível.



Os resultados de cada lance trazem consigo partes que surgem como consciência de uma inteligência representativa, mas tais partes, variáveis entre si, são apenas uma de suas possíveis pontas em um processo de solidificação indeterminado, tal como o da firmiação de um cristal.

Assim, dupla afirmação, primeiro da repetição e, como complemento, da diferença. Como nos esclarece Deleuze (2011, p. 137):

O Eterno Retorno é inseparável de uma transmutação. Ser do devir, o Eterno Retorno é o produto de uma dupla afirmação que faz retornar o que se afirma e só faz devir o que é ativo. Nem as forças reativas nem a vontade de negar retornarão: são eliminadas pela transmutação, pelo Eterno retorno que seleciona.

Há, portanto, uma íntima relação entre a vontade de poder como elemento essencialmente diferencial, oposto à unidade da identidade, e o Eterno Retorno como obra de arte intempestiva. Ligação apreensível não só pelo Eterno Retorno, mas também quando do encontro com acontecimentos ou obras propriamente inoportunas, as quais nos levam a afirmar a multiplicidade das forças e, num só tempo, o Ser da seleção, ou seja, Ser do devir.

Como expôs o professor Orlandi (2000, p. 83), de forma bastante clara em outro de seus esclarecedores trabalhos:

Sabe-se que para Deleuze, o Eterno Retorno, o que retorna, “é o ser, mas somente o ser do devir”; é a “identidade”, mas como “potência segunda”, ou seja, a “identidade da diferença, o idêntico que se diz do diferente, que gira em torno do diferente”, identidade “produzida pela diferença” e “determinada”, assim, como “repetição” da diferença; e, finalmente, a “repetição” do Eterno Retorno “consiste em pensar o mesmo a partir do diferente”, a partir daquilo que nele e por ele se passa.

Com isso acreditamos ter atravessado os principais pontos de uma discussão que pode nos permitir pensar de outro modo a relação entre o espectador da obra de arte, no campo da educação, e aquele que a interpreta. Distinção que desaparece a partir do momento em que já não se trata mais de um sujeito que vê a obra de arte e de outro que está autorizado a falar sobre ela, mas sim da proliferação de uma experiência intempestiva a qual, aquele que a interpreta, jamais a chegou, de fato, a viver.



O intérprete, portanto, já não se distingue do artista e, tampouco, do espectador, ele é, num só tempo, intérprete, espectador-experimentador e artista, pois é ele quem cria suas experiências impróprias contra as forças domesticadoras, para, a partir delas, gerar paisagens feitas de forças que abrem a vida a novas percepções. É ele quem produz as composições por meio das quais devires que ativam o pensamento podem vir a acontecer e, assim, protestar por novas possibilidades de vida (DELEUZE; GUATTARI, 2007).



REFERÊNCIAS

DELEUZE, G. *A Ilha Deserta*. São Paulo. Ed. Iluminuras, 2006.

_____. *Crítica e Clínica*. São Paulo. Ed. 34, 2011.

_____. *Nietzsche*. Lisboa. Ed. 70, 2009.

_____. *Nietzsche e a filosofia*. Rio de Janeiro. Ed. Rio, 1976.

_____. *Proust e os signos*. Rio de Janeiro. Ed. Forense Universitária, 2010.

_____; GUATTARI, F. *O que é a filosofia?* São Paulo. Ed. 34, 2007.

DOSSE, F. *Gilles Deleuze & Félix Guattari*. Porto Alegre. Ed. Artmed, 2010.

FOUCAULT, M. *Theatrum Philosophicum*. In. *Um diálogo sobre os prazeres do sexo; Nietzsche, Freud e Marx; Theatrum Philosophicum*. São Paulo. Ed. Landy, 2000.

MACHADO, R. *Deleuze, a arte e a filosofia*. Rio de Janeiro. Ed. Zahar, 2010.

ORLANDI, L. B. *Marginando a leitura deleuzeana do trágico em Nietzsche*. In. *Revista Olhar*. Jul./dez. 2003.

_____. *Nietzsche na univocidade deleuziana*. In. *Nietzsche e Deleuze: Intensidade e paixão*. LINS, D; GADELHA, S. S; VERAS, A. (Org.). Rio de Janeiro. Ed. Relume Dumará, 2000.

PELBART, P. P. *Deleuze, um pensador intempestivo*. In. *Nietzsche e Deleuze: Intensidade e paixão*. LINS, D; GADELHA, S. S; VERAS, A. Rio de Janeiro. Ed. Relume Dumará, 2000.