

## Sobre a interpretação deleuziana de Nietzsche: intra-extratextualidade

Vânia Dutra de Azeredo\*

**Resumo:** Este artigo procura mostrar que a intratextualidade é condição imperante para a compreensão dos textos de Nietzsche. Analisa, assim, a interpretação deleuziana a partir da distinção existente entre os textos *Nietzsche e a filosofia*, que procede por meio de uma análise intratextual dos textos de Nietzsche, e “Pensamento nômade”, que propõe a extratextualidade como característica distintiva dos textos do pensador alemão.

**Palavras-chave:** intratextualidade – extratextualidade – interpretação – cumplicidade – estilo – aforismo

O texto nietzschiano comporta uma diversidade de possibilidades em termos de interpretação, pois, ao invés de formular proposições inequívocas, cujo corolário seria evidente, apresenta-se como algo a ser decifrado. Mas o decifrar não implica, no caso, o estabelecimento de elementos precisos, mas de elementos possíveis. Com isso, o decifrar fica, aqui, como um exercício de experimentação em que cada elemento encontrado abre novas possibilidades de combinação no sentido de interpretação e, portanto, experimentação com o próprio pensar. O seu discurso requer a cumplicidade do leitor, não no sentido de rastreamento do texto, mas de um andar com, de afinamento e, talvez, cumplicidade como condição de sua interpretação. Em *A genealogia da moral*, Nietzsche afirma: “Um aforismo bem construído não é ‘decifrado’ pelo

---

\* Professora do Departamento de Filosofia e Psicologia da UNIJUÍ-RS.

simples fato de ser lido; é preciso, então, começar sua interpretação, o que demanda uma arte da interpretação” (*GM/GM* Prefácio § 8 ). Não há entre o ato de ler e o de interpretar uma decorrência necessária; para decifrar aquilo que se lê exige-se uma arte, a arte da interpretação.

Mas o que é a interpretação, o que é interpretar? Nietzsche requer como uma sua condição o ruminar, o deter-se demoradamente sobre um aforismo como condição de possibilidade de sua interpretação. Talvez se deva acrescentar condição necessária, mas não suficiente, pois não há medida precisa para a interpretação. O decifrar poderia passar tanto pela cumplicidade, quanto pela imparcialidade. Ora, se, de um lado, a cumplicidade requer o abandono da imparcialidade, de outro, a própria imparcialidade já se apresenta como elemento a ser interpretado. Nesse sentido, o texto nietzschiano remete toda afirmação, produção, a uma interpretação. Com isso, lê-lo já é, também, interpretá-lo, mas a compreensão, quando não são fornecidos parâmetros de deduções aceitos como evidentes na academia, requer, então, uma cumplicidade, entendida como aceitação de um exercício do próprio pensar, que, ao invés de fornecer uma conclusão definitiva, fornece uma diversidade de possíveis ainda não realizados, de interpretações, de pensamentos que afloram a partir da própria diversidade de perspectivas que uma idéia pode suscitar.

Os textos de Nietzsche receberam interpretações diversas, que, em alguns casos, se excluem mutuamente.<sup>(1)</sup> Não se trata, como no caso de um autor da tradição, entendida como de Platão a Hegel, de encontrar uma nova possibilidade, um elemento não tematizado, uma relação ainda não estabelecida, mas de cada texto ser mesmo essa concentração de possibilidades.<sup>(2)</sup> Isso parece explicar a diversidade de interpretações que fazem de Nietzsche um metafísico, ou aquele que inaugura uma nova hermenêutica, ou como a aurora de uma contracultura. Em se tomando essa diversidade de possíveis como realizáveis em cada exposição, vê-se que o texto nietzschiano comporta igualmente uma diversidade de possibilidades em termos mesmo de cumplicidade. Não obstante, essa cumplicidade pode efetivar-se não com o texto nietzschiano, mas com a tradição do pensamento, com a metafísica, com a política vigente, enfim, até mesmo com organizações instituídas. Daí, pode-se cons-

tatar que as possibilidades de experimentação com o pensamento não fornecem respostas definitivas, o que, de um lado, justifica a diversidade de compreensões de um mesmo texto e, de outro, fornece elementos precisos para elevar toda afirmação ao estatuto de interpretação.

Contudo, é necessário ter uma certa prudência para fixar um determinado estilo como sendo o nietzschiano e, mais ainda, um certo cuidado para evitar veicular discursos e intenções próprias através do seu discurso. É preciso ter presente que Nietzsche nunca pretendeu arregimentar seguidores ou mesmo tornar-se redentor de uma possível *ágora* extemporânea. A sua filosofia, de certo modo circunscrita na denúncia das dicotomias subjacentes ao absoluto, implica um redimensionamento dos conteúdos semânticos da tradição, mas não requer sua inscrição como defensor de um outro conteúdo semântico. Isso fica patente em muitos de seus textos, inclusive na sua autobiografia, escrita com o intuito de prevenir usos arbitrários de seu discurso. Em *Ecce homo* afirma: “‘Melhorar os homens’, eis a última coisa que eu prometeria. Não sou eu quem levantaria jamais um novo ídolo. (...) *Der-rubar ídolos* (e por ídolos entendo todo ‘ideal’) esta é primeiramente minha tarefa” (*EH/EH* Prefácio § 2). Há que se observar nessa passagem uma recusa terminante de construção de um novo ideal, pois não se trata de substituir o conteúdo semântico da tradição por outro, mas de fazer passar pela destruição de ideais a própria recusa peremptória de uma intenção possível de vir a erigi-los. E isso torna no mínimo problemático tanto direcionar a sua crítica a uma dada filosofia, quanto fazer dela um método de desconstrução de estruturas sociais – seja qual for o predicativo da estrutura – à disposição dos oprimidos ou de massas revolucionárias. Não se quer aqui excluir o ataque direto de Nietzsche a alguns filósofos ou mesmo à vigência de organizações instituídas (Estado, Igreja, etc) como mantenedores da decadência. Até porque Nietzsche explicita sua crítica direta tanto àqueles que denominou de livres-pensadores, trabalhadores filosóficos, quanto à propagação da incondicionalidade da obediência, que tem como produto o homem domesticado. O que se quer então assinalar é o fato de a crítica nietzschiana dirigir-se ao ideal subjacente à filosofia da tradição, assim como às organizações

instituídas, manifestamente expresso em seu conteúdo semântico. “A *mentira* do ideal foi até agora o anátema lançado sobre a realidade, e, assim, a humanidade mesma tornou-se mendaz e falsa até em seus instintos mais profundos” (*EH/EH* Prefácio § 2).

Se o móvel condutor da crítica passa pela denúncia do caráter relacional que mantém entre si religião, filosofia, ciência e ideal ascético, a mesma não tem como intento produtor promover a salvação da humanidade. Daí ser complicado vincular o discurso de Nietzsche a ímpetos revolucionários ou salvacionistas. Todavia, o que permite esta ou aquela vinculação é a sua dificuldade de compreensão. Em *Ecce homo* afirma: “Aqueles que acreditaram ter compreendido algo sobre o meu propósito, haviam me referido à sua imagem – muitas vezes um oposto do que eu sou, um ‘idealista’, por exemplo. Aqueles que nada haviam compreendido de mim, negaram que eu tivesse qualquer importância” (*EH/EH*, Por que escrevo tão bons livros, § 1). Essas afirmações dirigem-se aos seus contemporâneos que intentaram tecer comentários sobre os seus textos sem ao menos conseguir compreendê-los. É preciso salientar que Nietzsche não esperava por isso, uma vez que, inclusive, se declarava póstumo, querendo salientar com isso a incompatibilidade signo/significado temporal que a ausência de vivências determina. Seus contemporâneos não poderiam compreendê-lo: o sistema semântico deles era demasiado hermético, suas vivências demasiado estreitas. Daí a impossibilidade de compreensão, surgindo apenas dissimulações via negação pela recusa, ou uma expressão como auto-leitura.

É preciso salientar que o texto nietzschiano é, de um lado, seletivo; ele não escreve para as massas, não espera que todos o compreendam: “Não *quero* ‘crentes’; penso que sou demais malicioso para ‘crer’ em mim mesmo, e jamais escrevo às massas” (*EH/EH*, Por que sou um destino, § 1). Mas, de outro, não autoriza quaisquer usos arbitrários que se façam dele: “Tenho um receio pavoroso que um dia me *canonizem*: compreender-se-á porque me *adianto* em publicar este livro: ele deve impedir que me tomem à sua vontade” (*EH/EH*, Por que sou um destino, § 1). Contudo, o cerne da questão está em determinar critérios que a um mesmo tempo legitimem uma interpretação sem que essa adultere a

exposição. Mas a especificidade de um mesmo texto conter uma diversidade de possibilidades dificulta a determinação de uma unidade em termos de compreensão e exposição.

Há controvérsias marcantes que perpassam as diversas abordagens dos textos de Nietzsche, pois ainda que a transvaloração dos valores, o ideal ascético, a vontade de potência, o além-do-homem, o eterno retorno sejam tematizados por seus intérpretes, os mesmos divergem com relação tanto ao estilo quanto ao móvel condutor da crítica. Isso sem falar na forma de apresentação mesma. Essa diversidade apresenta-se como um problema que, se não é passível de uma definição conclusiva em termos de determinar a legitimidade ou não de um dado tratamento de uma dada interpretação, requer ao menos uma tematização das circunscrições promovidas pelos intérpretes de Nietzsche com relação ao conjunto de sua obra. A leitura que Gilles Deleuze faz de Nietzsche é um exemplo notório de singularidade em termos de interpretação, enquanto centrada, de um lado, na definição de um estilo aforístico e, de outro, na caracterização de seu pensamento como primordialmente nômade.

A interpretação deleuziana se insere dentre as diversas possibilidades de compreensão dos textos de Nietzsche, cuja especificidade de abordagem do pensador alemão consistiu, já no texto *Nietzsche e a filosofia*, em conectar a interpretação e a avaliação a relações de forças e de vontades de potência. Desse modo, o sentido e o valor, temas centrais da filosofia nietzschiana, passam a ser manifestos por essas relações enquanto, inclusive, recusa terminante de qualquer recurso à consciência ou ao eu cognoscente. Na sua visão, o discurso filosófico nietzschiano contrapõe-se diretamente à metafísica, o que requer a não inclusão de Nietzsche junto aos filósofos da tradição; uma vez que a introdução dos conceitos de sentido e de valor inauguram uma nova forma de abordagem, a filosofia passa a ser uma sintomatologia, uma semiologia. “A dualidade metafísica da aparência e da essência e, também, a relação científica do efeito e da causa, é substituída por Nietzsche pela correlação entre fenômeno e sentido” (Deleuze 1, p. 03). Essas noções abalam as crenças metafísicas, solapam os fundamentos das construções argumentativas da tradição ao retirarem o predicativo do fenômeno e

conduzi-lo à interpretação. “Não existem fenômenos morais, mas somente uma interpretação moral dos fenômenos” (*JGB/BM*, Máximas e interlúdios, § 108). Daí ser necessário determinar ‘Quem’ interpreta, quem avalia, o que quer aquele que interpreta, o que quer aquele que avalia. Quando se pergunta ‘Quem quer essa avaliação?’, almeja-se identificar o tipo – determinada relação de força. Ora, para se saber quem quer, há que se verificar o que quer aquele que avalia, pois somente a identificação do que ele quer, explicitada pelo seu querer, permite identificar quem, pois pelo querer se expressa um modo de ser, sentir, pensar, condições mesmas do tipo explicitadas nas suas valorações. O querer é o avaliar, determinando assim aquele que avalia, ou seja, quem avalia. Inaugura-se com isso um outro modo de proceder filosófico, uma outra dimensão da filosofia, que requer um filósofo do futuro – conforme reivindicação de Nietzsche e expresso aqui segundo a interpretação de Deleuze – agora como artista, médico e legislador, único capaz de fazer uma análise sintomatológica, tipológica e genealógica.

Se há um modo peculiar do filosofar nietzschiano, circunscrito na tríade proposta para o filósofo do futuro, há igualmente uma peculiaridade no que respeita ao tratamento desse pensador. Nietzsche recusa manifestamente o aparato conceitual da tradição e, com isso, exige um outro modo de relação com o conjunto de seus textos. Ao aniquilar os referenciais semânticos subjacentes à quase totalidade dos discursos filosóficos, exige que se redimensione a análise, a compreensão, a expressão, enfim, os modos convencionais de tratamento de um texto. Com isso, surge, de um lado, uma dificuldade na exposição conceitual de seu pensamento, mas, de outro, principalmente pela recusa de predicação ao fenômeno, surge uma outra espécie de leitor, agora, então, implicado na leitura como intérprete e avaliador. É a especificidade de relação com o texto nietzschiano e, mais profundamente, do próprio texto, que Deleuze passa a tematizar em “Pensamento nômade”. Não obstante, as afirmações feitas nesse texto conflitam, em alguns momentos, com as anteriormente apresentadas no texto *Nietzsche e a filosofia*, pois, enquanto este texto introduz uma interpretação de Nietzsche a partir de uma análise intratextual do conjunto da obra do pensador alemão, “Pen-

samento nômade” rejeita essa intenção como um de seus propósitos, reivindicando para si e atribuindo ao aforismo de Nietzsche uma relação imediata com a exterioridade efetivada pela redução do texto a uma engrenagem de aplicação em uma prática extratextual, o que requer no mínimo uma compreensão dessa conexão extratextual que um texto pode determinar a fim de verificar em que medida há uma tal conexão ou um uso arbitrário dos textos.

Em “Pensamento nômade”, Deleuze afirma que Nietzsche inaugura uma contracultura pela exclusão de qualquer possibilidade de recodificação, ou seja, de inserção dos estados vividos em um domínio codificável. A afirmação refere-se à equiparação Nietzsche, Marx e Freud como a aurora da cultura moderna. Ora, se, de um lado, Nietzsche, juntamente com os demais autores, faz do símbolo já uma interpretação, excluindo, assim, a questão da origem e tomando os fenômenos como sintomas<sup>(3)</sup> cuja elucidação remete a uma estrutura profunda como determinante, de outro, não há possibilidade de recodificação a partir de Nietzsche, não há uma inserção do humano ou de suas produções em novos códigos. Isso, segundo Deleuze, se processaria com o devir do marxismo e do freudismo. Nesses dois casos haveria recodificações, no primeiro através do Estado e no segundo, da família. Nesse sentido, a ruptura nietzschiana inaugura uma contracultura, verificada não só pela exclusão do fato originário e do sujeito fundante do ser, do conhecer e do agir, mas, também, pela exclusão manifesta de qualquer codificação dentro de parâmetros organizacionais, ou mesmo em qualquer outro. “Através de todos os códigos do passado, do presente, do futuro, trata-se para ele de fazer passar algo que não se deixa e não se deixará codificar” (Deleuze 2, p. 57). Deleuze enfatiza a impossibilidade de os códigos poderem ser apreendidos no texto nietzschiano, posto que a lei, o contrato e a instituição, segundo ele instrumentos de codificação das sociedades, são driblados nos aforismos e, justamente por isso, lhes cumpre “fazer passar algo que não seja codificável, embaralhar todos os códigos” (Deleuze 2, p. 59).

Essa idéia de uma impossibilidade de codificação instituidora atribuída ao texto nietzschiano pode ser referida à sua recusa de fazer des-

ses códigos, enquanto regulamentando as relações entre os tipos, determinantes para sua soberania. Com isso, é claro, introduz-se elementos apontados no próprio texto como determinantes de uma possibilidade ou impossibilidade dessa codificação, se faz da intratextualidade a dimensão imperante que viabilizaria situar o discurso de Nietzsche no limite da modernidade ou para além dela, o que, de *per se*, conflita com a visão de um texto como uma engrenagem em uma prática extratextual.

Nietzsche, ao descrever as condições de soberania do indivíduo, recusa a perenidade, o peso, o costume, o tribunal, enfim, caracteriza-a pelo desprendimento da lei, do contrato e da instituição; um exemplo disso é a supressão da justiça apontada na *Genealogia da moral*. E isso de um tal modo que o indivíduo soberano se liga ao leve, ao livre, ao irresponsável, querendo assinalar a imbricação existente entre os aparatos instituidores e a decadência. Ora, a exclusão desse aparato implica situar o discurso para além de quaisquer referenciais de unicidade e fixidez, pois a própria caracterização das relações, relações de forças, ao driblar os códigos, impede que o discurso os veicule. Talvez por isso o texto nietzschiano possa ser tomado como tendo algo latente, como desprendimento radical de parâmetros de funcionalidade usual. Isso novamente requer a cumplicidade e a recusa da imparcialidade. “Imaginemos um caso extremo de um livro que fale somente de experiências que ninguém seria suscetível de ter vivido freqüentemente ou excepcionalmente, isto é, que se tratasse de uma linguagem nova que falasse pela primeira vez de uma nova ordem de experiências. Nesse caso simplesmente nada se ouve, com a ilusão acústica de que onde nada se ouve *nada existe...*” (*EH/EH*, Por que escrevo tão bons livros, § 1). A intensidade veiculada pelo texto nietzschiano está na singularidade daquilo que descreve e que, por isso, se faz mediante uma outra linguagem, pois não há separação entre pensamento e vida. O texto veicula relações de forças porque fala de forças em relação. É isso que se quer aqui, inclusive, apontar como desprendimento de uma interioridade da consciência ou do conceito, uma vez que essas noções são dirimidas em uma vivência que exclua um dado domínio de códigos instituidores. Daí não haver significados prévios e tão somente postulações. É assim que se



pode compreender a não veiculação do dizer pela relação legal, contratual ou institucional.

Para Deleuze, a recusa dos códigos se manifesta pela relação direta que o aforismo estabelece com a exterioridade, o que inviabiliza qualquer conexão do discurso ao contrato, à lei ou à instituição. Há uma conexão direta entre o pensamento e o exterior, o que aliás ele considera como contra-senso legítimo para toda obra de Nietzsche. “Alguma coisa salta do livro, entra em contato com um puro exterior. É isto, eu creio, o direito ao contra-senso para toda obra de Nietzsche” (Deleuze 2, p. 61)<sup>(4)</sup>. O texto veicula intensidades, o aforismo é já um campo de forças que remete sempre a uma exterioridade. Há o desprendimento consequente tanto da interioridade em termos de um sujeito cognoscente, alma, consciência, quanto de uma interioridade em termos de representação, como no caso da essência ou do conceito. A consciência e o conceito estão numa relação de interioridade com o sujeito fundante, a consciência apreende estados vividos/nomes próprios e os transforma em conceitos/fantasmas. É por essa razão que uma leitura de Nietzsche difere das demais: “não se trata de comentar Nietzsche como se comenta Descartes ou Hegel” (Deleuze 2, p. 61). Enquanto esses autores fornecem parâmetros precisos de compreensão, pois o texto apresenta um conjunto de representações, ou seja, conceitos unívocos, a univocidade quer assinalar a exposição de um sentido posto como o sentido. Há então um significante e um significado. O texto nietzschiano rompe com esses parâmetros e faz de toda afirmação já uma interpretação; não há significante ou significado prévios. “Um aforismo não quer dizer nada, não significa nada, e não tem mais significante do que tem significado. Seriam maneiras de restaurar a interioridade do texto” (Deleuze 2, p. 61).

Na visão deleuziana, a relação que o intérprete adota e atribui ao texto em questão é uma relação com o exterior, ou seja, o próprio aforismo como campo de forças, jogos de forças cuja relação com a interioridade é vedada, daí não ter significante ou significado, mas estabelecer uma relação com a exterioridade. “Um aforismo é um jogo de forças, um estado de forças sempre exteriores umas às outras” (Deleuze 2, p.61). As forças externas se avizinham com as forças do texto e, por

isso, a sua relação se efetiva com a exterioridade. Daí a analogia deleuziana com o quadro que, ultrapassando os limites da moldura, já é uma relação com o exterior. “Como no filme de Godard, pinta-se o quadro com a parede” (Deleuze 2, p. 61). O “com” - estar com, pintar com - é a afirmação de aliança com a exterioridade. Mas a relação imediata do texto com o exterior só pode ser apreendida mediante o estabelecimento inicial de uma cumplicidade, o que requereria uma intratextualidade como condição. E uma vez estabelecida tal cumplicidade, ela pode determinar a conexão da força que atravessa o texto com qualquer outra. Mas o que legitimaria essa conexão? São essas afirmações que, ao considerarem o texto a partir da dimensão extratextual, podem comprometer as análises empreendidas por Nietzsche. Quando Deleuze fala de uma “ressonância fascista ou anti-semita” que os textos de Nietzsche em um dado momento comportaram, isso se processou por uma dada conexão com o exterior, cujo possível desvio já fora tematizado, não apresentando problemas hoje, inclusive porque a problematicidade não se coloca no que tange ao texto em termos de luta. “Trata-se antes de encontrar, de assinalar, de reunir as forças exteriores que dão a tal ou qual frase de Nietzsche seu sentido libertador, seu sentido de exterioridade” (Deleuze 2, p.62) Mas coloca-se novamente em questão quem determina esse sentido. Se é um campo de exterioridade onde se defrontam forças fascistas, burguesas e revolucionárias, qualquer conexão torna-se possível. Não basta dizer “a resposta necessariamente conforme ao método é: encontrem a força revolucionária (quem é o além-do-homem?)” (Deleuze 2, p. 62), uma vez que a própria determinação da força revolucionária conectada do além-do-homem seria arbitrária, ainda que dribles todos os códigos<sup>(5)</sup>.

Acredita-se que o recurso à intratextualidade visando à apreensão de uma exposição, de um conteúdo, não implica o resgate da interioridade do conceito ou da consciência mas impede a arbitrariedade de uma qualquer conexão. O que se quer afirmar é que Nietzsche não separa ação e representação, pensamento e vida e isso se explicita em seus textos inclusive como recusa do sujeito fundante do ser, do conhecer e do agir e por aqui, justamente, passaria o rigor de um não fornecimento

de referenciais representativos, sem, ao mesmo tempo, permitir que se caia em uma pura arbitrariedade. A distinção estado vivido/fantasma citada por Deleuze pode ser referida de modo análogo às distinções apresentadas por Nietzsche entre ação/representação.

O conceito, assim como a essência, seriam desde sempre a tradução de intensidades manifestas pelas particularidades tipológicas em fantasmas. Para entender a noção de fantasma parece interessante recorrer a imagens visuais. No caso em questão, pensa-se que a relação espectador/ator no teatro se presta para tal compreensão. A intensidade é manifesta pela particularidade enquanto nome próprio e, portanto, enquanto vive e atua na relação com os demais, se define pela vizinhança, pelo campo de forças que estariam em relação no palco. A vivência do ator deve ser tomada como única existente, como estado vivido. Todavia, aquele que deixa de viver ou, no caso, de atuar, devido à fraqueza e ao debilitamento, passa para a platéia e inicia um processo de tradução da ação, do estado vivido, das intensidades em sua interioridade. De um lado, busca a apreensão da ação na consciência, de outro, traduz a ação em representação. Surge, então, a noção de essência. Observe-se que ele sai da particularidade e encaminha-se para a generalidade; não existem mais nomes próprios e sim conceitos. O ator vive no palco, o espectador apreende e funda em sua consciência o que seria ação e, desse modo, fixa-se na representação. Nesse momento, os estados vividos transformam-se em fantasmas.

A observação referente à tradução dos estados vividos em fantasmas, apresentada por Deleuze, já está presente, de um certo modo, no texto nietzschiano, quando em *Aurora* ele faz alusão ao surgimento e desenvolvimento da vida contemplativa, contrapondo posturas divergentes dos indivíduos perante a ação. Isso remete em cada caso à constituição de cada um. Tem-se, então, de um lado, aqueles que traduzem a representação em ação e, de outro, aqueles que, por não conseguirem mais agir, se fixam na representação. A ação como traduzida em representação expressaria uma condição favorável em que a força se manifesta em sua plenitude: “o indivíduo seguro da plenitude de sua força procura sempre agir conforme esses juízos e, portanto, traduzir a repre-

sentação em ação, através da caça, da pilhagem, das sevícias, do assassinato” (*M/A*, Livro primeiro, § 42). Em sentido diverso, o indivíduo que tem sua força enfraquecida sente-se doente, “suas representações pessimistas se exteriorizam apenas em palavras e pensamentos (...) e seus julgamentos serão julgamentos desfavoráveis” (*M/A*, Livro primeiro, § 42). Nesse momento, ele inicia um processo de abstração que se reflete na figura que assume de pensador ou anunciador como produto de um seu estado. Daí, “todas as produções de seu espírito devem refletir seu estado, a saber, um acréscimo de seu medo e de seu cansaço, uma diminuição de sua estima pela ação e pelo gozo. O conteúdo de suas produções deve corresponder ao conteúdo de seus humores poéticos, meditativos, sacerdotais: o julgamento desfavorável deve predominar” (*M/A*, Livro primeiro, § 42).

Observe-se que as citações apontam para uma ruptura entre ação e representação referidas diretamente à plenitude ou não da força. Com isso, se quer assinalar, de um lado, a perspectiva nietzschiana que recusa a exacerbação da representação como dimensão de plenitude e, de outro, referir essa cisão à distinção apresentada por Deleuze entre estado vivido e fantasma. Não obstante, aponta-se que a mesma se explicita em Nietzsche em seus próprios textos, o que referenda a necessidade da intratextualidade como condicionante de apreensão. Se Deleuze aponta essa distinção a partir da análise dos textos filosóficos visando a estabelecer as características distintivas do texto nietzschiano em sua relação extratextual, as citações de Nietzsche, apresentando as condições de surgimento da contemplação, assinalam aquilo que constitui o pano de fundo das construções filosóficas que assimilam e expressam essa distinção: a fraqueza, o debilitamento, a impotência. Com isso, se quer demarcar um domínio específico de compreensão e expressão que separa diametralmente o texto e o discurso nietzschiano daquele dos demais filósofos da tradição. Aponta-se como marco referencial distintivo a emergência de uma vinculação entre ação e representação, entre pensamento e vida. E isso não só distingue Nietzsche dos demais filósofos da tradição, como põe em xeque o sentido operativo das forças conforme tematização deleuziana em “Pensamento nômade”. Não há como des-

vincular o estilo daquilo que é dito, no sentido de que o aforismo, por si só, seria uma força operativa em atuação e conexão com a realidade, sem se cair na arbitrariedade ou na cisão representação/ação.

A relação imediata que pode ser requerida para o texto nietzschiano passa pela exclusão de uma mediação conceitual que vige nas proposições enquanto elementos necessários no processo de inferência de uma lógica da identidade. O argumento trabalha com conceitos, ato de apreensão em que a interioridade percebe a existência de algo. Posteriormente, os juízos afirmam ou negam a identidade representativa dos conceitos, novamente a interioridade do conceito e da consciência. O processo inferencial se efetiva quando, por meio dessas afirmações de identidades representativas, chega-se ao estabelecimento de outra identidade representativa. Ora, isso é a própria inclusão da representação e postulação da interioridade. Não obstante, a maior parte dos textos veiculam essa relação. Isso pode ser tomado como tradução de estados vividos em fantasmas, de nomes próprios, que seriam intensidades em relação, mediados pela interioridade. É preciso notar em que medida a tradução de estados vividos em uma representação não é uma mera formalização que, excluindo a particularidade e a intensidade que se manifesta somente no estado vivido, faz do conceito um fantasma. Não se tem mais a representação traduzida na ação, mas diferentemente emerge a representação como condicionante da ação. O ator abandona o palco e se faz observador; o texto não veicula forças, apenas as representa e, desse modo, as desnatura.

Segundo Deleuze, os textos filosóficos sempre estiveram atrelados aos códigos, de modo que seu discurso tem como especificidade um caráter relacional com a lei, o contrato e a instituição, o que os caracteriza como sendo “produzidos por uma máquina racional administrativa” (Deleuze 2, p. 66). Ora, o discurso filosófico não veicula intensidade, nomes próprios “que não são representações de coisas (pessoas), nem representações de palavras” (Deleuze 2, p. 63). Sua última forma de salvaguardar a interioridade passa justamente pela determinação de um significante. Nesse sentido, a distinção do texto nietzschiano fica manifesta, pois se efetiva pela recusa terminante de restauração de qual-

quer interioridade. Daí os nomes próprios como intensidades que se caracterizam pela mobilidade e tensão e cuja relação nunca é mediata, mas imediata com a exterioridade. É isso que faz do pensamento de Nietzsche primordialmente nômade. “A intensidade só pode ser vivida em relação com sua inscrição móvel sobre um corpo, e com a exterioridade movente de seu próprio nome” (Deleuze 2, p. 63), a mobilidade como constitutiva e definidora da intensidade.

Em “Pensamento nômade”, Deleuze reivindica para Nietzsche o nomadismo como característica distintiva de seu discurso, refere-se de forma especial ao aforismo como sendo inclusive o estilo de Nietzsche. A sua leitura não apresentaria propriamente problemas de interpretação, mas, como afirma, de maquinação, ou seja, de identificação de forças que passam, que se relacionam com forças externas, o direito ao contra-senso para a obra de Nietzsche, “O contra-senso legítimo é isto: tratar o aforismo como um fenômeno à espera de novas forças que venham ‘subjugá-lo’, ou fazê-lo funcionar, ou fazê-lo explodir” (Deleuze 2, p. 62). O texto como uma “máquina de guerra móvel” em luta com todos os códigos: contrato, lei, instituição; em luta com uma burocracia racional que codifica, que salvaguarda a própria “máquina racional administrativa” pela defesa do significante, “último avatar filosófico do déspota”. O aforismo nietzschiano promoveria essa luta por ser primordialmente nômade, rompendo com todos os códigos e inaugurando uma contracultura. E é nesse novo horizonte que à leitura deve seguir-se o riso, pois há uma estreita relação entre aforismo, humor e ironia que só se estabelece em um horizonte que prescindia da lei, do contrato e da instituição. Um riso que se segue ao embaralhar dos códigos, à dissolução da máquina burocrática por meio da intensidade móvel.

Que esse modo de caracterização do texto nietzschiano exige um outro modo de relação fica evidente. Não obstante, faltam evidências que corroborem a afirmação de que o texto nietzschiano é uma engrenagem numa prática extratextual, inclusive pela recusa de uma prévia intratextualidade. O que nos remete a uma dificuldade de legitimar essa aplicação do texto. Em que medida o prolongamento do texto não determina o seu abandono? O texto de Nietzsche rompe com os códigos à

medida em que se situa para além do aparato conceitual da tradição, para além de seu referencial semântico e, mais ainda, para além de seu modo convencional de proceder: não há separação entre pensamento e vida. Mas daí afirmar que não há problemas de interpretação poderia implicar na recusa das próprias noções de sentido e de valor e, de certo modo, da filologia, psicologia e genealogia empreendidas por Nietzsche e expressas nos seus aforismos, metáforas, ensaios, enfim, no conjunto de sua obra. Enquanto a interpretação requer a coerência, a maquinação requer uma extrapolação ou aplicação não de uma força, mas de um significado que previamente se interpreta, daí a força poder ser tratada como operativa.

Ainda que se possa tomar o texto de Nietzsche como nômade, essa caracterização só pode ser feita mediante uma prévia relação intratextual com o conjunto de textos. O que se quer assinalar é a intratextualidade como necessária para a compreensão dos elementos expositivos da própria exclusão da interioridade. É essa intratextualidade como condição de possibilidade de identificação dos elementos configuradores da filosofia nietzschiana que se quer reivindicar e, inclusive, atribuir como empreendimento de Deleuze em *Nietzsche e a filosofia*. Esse texto apresenta-se como uma exposição sistemática que engloba a filosofia de Nietzsche desde *A origem da tragédia* até os *Fragments póstumos* que contém os textos referentes à vontade de potência e ao eterno retorno. É apresentada a teoria das forças, a respectiva topologia e tipologia, assim como o método de Nietzsche e as formas do niilismo. Esses elementos só podem ser apreendidos mediante uma relação intratextual, não obstante a própria compreensão dessas construções passar pelo adentramento do texto como um andar com. Quando da discussão sobre “Pensamento nômade”, afirma:

“Não me apresento absolutamente como um comentador de textos. Um texto, para mim, é apenas uma pequena engrenagem numa prática extratextual. Não se trata de comentar o texto através de um método de desconstrução, ou de um método de prática textual ou de outros métodos, trata-se de ver para que este serve na prática extratextual que prolonga o texto” (Deleuze 2, p. 74).

Conectar as forças exteriores com o texto é o que Deleuze propõe em “Pensamento nômade” como especificidade de tratamento ao texto nietzschiano. A tematização e exposição da relação de forças, da vontade de potência, do além-do-homem contra a dialética, da inversão crítica, etc, é o que propõe em *Nietzsche e a filosofia*. Em ambos, a recusa da interioridade tanto da essência quanto da consciência. Em ambos, a afirmação da intensidade. Mas, no primeiro, uma análise da relação extratextual permeia o texto; no segundo aparece uma relação intratextual como condição de compreensão dos temas filosóficos apresentados por Nietzsche. Nesse momento, quer-se assinalar que o livro *Nietzsche e a filosofia* se constitui como um comentário do texto de Nietzsche, comentário esse que, partindo de uma relação intratextual, identifica as direções da crítica nietzschiana. “Se compreende mal o conjunto da obra de Nietzsche se não se vê ‘contra quem’ os principais conceitos são dirigidos” (Deleuze 1, p. 187). Deleuze toma essa direção como contra a dialética que, no caso, será o móvel condutor da crítica.

“Os temas hegelianos estão presentes nessa obra como o inimigo que ela combate. Nietzsche não cessa de denunciar: *o caráter teológico e cristão da filosofia alemã* (o ‘seminário de Tübingen’); *a impotência dessa filosofia de sair da perspectiva niilista* (niilismo negativo de Hegel, niilismo reativo de Feuerbach, niilismo extremo de Stirner); *a incapacidade dessa filosofia de chegar a outra coisa que não o eu, o homem ou o fantasma do humano* (o super-homem nietzschiano contra a dialética) *o caráter mistificador das pretensas transformações dialéticas* (a transvaloração contra a reapropriação, contra as permutações abstratas)” (Deleuze 1, p. 187).

A determinação do móvel condutor da crítica de Nietzsche passa necessariamente por uma análise de textos. Apesar de a especificidade dessa afirmação – interpretação deleuziana que faz do discurso de Nietzsche um combate à dialética – poder ser posta em questão por outros intérpretes, não se pode determiná-la sem um prévio comentário de texto. Mas, caso se afirme um domínio de possibilidades no texto nietzschiano, isso poderia implicar que qualquer interpretação seria viável.



Contudo, tais possibilidades ficam descartadas no caso de se utilizar algumas afirmações feitas por Deleuze em “Pensamento nômade”, pois há contra-sensos ilegítimos, que se cometem com relação a Nietzsche: “todos aqueles que se explicam pelo espírito do sério, pelo espírito do pesado, pelo macaco de Zaratustra, ou seja, pelo culto da interioridade” (Deleuze 2, p. 136). Nesses termos, estabelecem-se parâmetros de legitimidade ou não de uma interpretação do pensamento de Nietzsche. Inserir-lo na tradição como pensador da interioridade, seja da essência, seja da consciência, seria um contra-senso que conflitaria com a própria noção de forças, que está para além de qualquer compreensão de um sujeito nos moldes cartesianos, kantianos e outros.

Uma afirmação comum aos dois textos de Deleuze é a que se refere ao aforismo. Em ambos, o aforismo é apresentado como sendo o estilo de Nietzsche. Contudo, essa caracterização de um estilo aforístico de Nietzsche conflita tanto com outros intérpretes, quanto com alguns textos do autor<sup>(6)</sup>. No prefácio da *Genealogia da moral*, Nietzsche refere-se ao aforismo que antecede a sua terceira dissertação como um exemplo do que seria interpretação, posto que toda a dissertação consistiu em seu comentário. Essa passagem não só elucida o sentido do ruminar em sua relação com a interpretação, como demonstra não ser essa dissertação um aforismo<sup>(7)</sup>. Em *Ecce homo* Nietzsche afirma:

“Acrescentarei para a ocasião uma palavra sobre minha *arte do estilo* em geral. *Comunicar* por signos – incluindo o *tempo* desses signos – um estado, ou a tensão interna de uma paixão, tal é o sentido de todo estilo: e se se imagina que a diversidade dos estados interiores é, em mim, excepcional, então há em mim muitas possibilidades de estilos – a arte do estilista mais versátil que o homem jamais teve” (*EH/EH*, Por que escrevo tão bons livros, § 4)

Quer-se aqui afirmar que a especificidade do texto de Nietzsche só pode ser apreendida mediante uma relação intratextual com o conjunto de sua obra, pois só assim se pode identificar a introdução de uma outra dimensão de filosofia, de um outro tipo de método. A recusa da interioridade não está determinada, ou pelo menos não necessariamente

te, pela conexão que se possa fazer entre forças que saltam do texto e forças que estão na exterioridade, mas pela dissolução de um sujeito fundante do ser, do conhecer e do agir e pela denúncia do ideal subjacente que referenda as construções argumentativas que referendam esse sujeito. Questões que são inclusive tematizadas por Deleuze em *Nietzsche e a filosofia*. É isso que exige situar a compreensão em um domínio cujos códigos não estão postos. A sua escritura apresentaria, então, problemas de interpretação, uma vez que os códigos convencionais foram suplantados. Inobstante a compreensão de tal rejeição efetivar-se através da arte da interpretação exigida por Nietzsche para seus leitores. E isso, inclusive, como condição de não fazermos do pensamento de Nietzsche uma imagem nossa qualquer ou mesmo desconsiderá-lo. Passa pela intratextualidade a condição de legitimidade, ainda que se efetive como cumplicidade.

**Abstract:** This paper aims at showing that the understanding of Nietzsche's texts is conditioned by intratextuality. This way, it is analysed Deleuze's interpretation, distinguishing his *Nietzsche and the Philosophy*, which proceeds to an intratextual analysis of Nietzsche's texts, from his "Wandering thought", in which Deleuze proposes extratextuality as a distinctive feature of Nietzsche's writings.

**Key-words:** intratextuality – extratextuality – interpretation – complicity – style – aphorism.

## Notas

- (1) A esse propósito cumpre citar a resenha feita por Gianni Vattimo das diversas interpretações existentes sobre Nietzsche em *Introdução a Nietzsche* p. 100-121.
- (2) Segundo Müller-Lauter, “Nietzsche não nos oferece uma obra fechada em si, unívoca em suas idéias, mas diversos textos curtos, cuja conexão, se não é contestada, é discutida de maneira controversa pelos intérpretes” (“O desafio Nietzsche”. *Discurso*, p.7-29).
- (3) Essas afirmações referem-se à exposição de Michel Foucault que, em “Nietzsche, Freud, Marx”: *Cahiers de Royaumont*, afirma: “parece-me que Marx, Nietzsche e Freud não multiplicaram de modo algum os signos do mundo ocidental. Eles não deram um sentido novo às coisas que não tinham um sentido. Eles na realidade transformaram a natureza do signo e modificaram a feição com a qual o signo em geral poderia ser interpretado” (p. 186). Ainda com relação ao estabelecimento por parte desses autores dos postulados de uma hermenêutica moderna, acrescenta: “Se a interpretação não pode jamais acabar, isso se dá simplesmente porque não há nada a interpretar. Não há nada absolutamente primeiro a interpretar, porque no fundo tudo é sempre interpretação, cada signo é ele mesmo não a coisa que sofre a interpretação, mas interpretação de outros signos” (p. 189).
- (4) Para Deleuze, a intensidade também caracteriza o aforismo nietzschiano. Em “Pensamento nômade”, afirma: “O aforismo não é somente uma relação com o exterior; tem como segunda característica o fato de ser uma relação com o intensivo. E é a mesma coisa.” (p. 63). A intensidade é apresentada como uma espécie de fluxo, de movimento constante, de abundância que caracteriza os estados vividos enquanto ultrapassando o texto e driblando todos os códigos. “Estes *estados vividos* de que eu falava a pouco, para dizer que não se deve traduzi-los em representações ou fantasmas, que não se deve converter em moeda, que é preciso ao contrário fazer deles fluxos que nos levem cada vez mais longe, mais para o exterior, é exatamente a intensidade, as intensidades” (p. 63). A intensidade não se identifica com a interioridade do conceito ou da consciência, mas seria o fluir mesmo que, para além de uma subjetividade representativa, se encontraria nos nomes próprios. “A intensidade só pode ser vivida em relação com sua inscrição móvel sobre um corpo, e com a exterioridade movente de um nome próprio” (p. 63).
- (5) Segundo Müller-Lauter, a caracterização deleuziana da força extrapola as possibilidades concedidas pelo texto de Nietzsche. Consistindo essa em um uso arbitrário que visa à expressão de uma reflexão própria. Em “O desafio Nietzsche” afirma: “Impõe-se a questão de saber se a corrente de força, com a qual Deleuze

penetra de fora (*dehors*) no interior dos aforismos nietzschianos e de novo volta para fora enriquecido pelo seu conteúdo, não acaba por estabelecer um tratamento arbitrário dos textos do filósofo, tratamento que excede a abertura já concedida por Nietzsche a seus leitores. Tal pergunta deve ser respondida afirmativamente” (Müller-Lauter 5, p. 24).

- (6) A esse propósito cumpre citar um trecho do texto de Müller-Lauter que trata dessa questão: “O sentido do aforismo na obra de Nietzsche já foi percebido com clareza. No entanto, não se deve chamá-lo de aforístico por vários motivos. Antes de mais nada, porque também empregou outras formas para exprimir suas idéias: os primeiros escritos, das dissertações filológicas aos ‘tratados’ das *Considerações Extemporâneas*, passando pelo *Nascimento da Tragédia*, são tão pouco aforísticos quanto as posteriores exposições ensaísticas da *Genealogia da Moral* e também do *Anticristo*, sem falar do peculiar caráter estilístico do *Zaratustra*, que de modo algum é um ‘livro de aforismos’, embora viva do aspecto aforístico” (Müller-Lauter 5, p. 15).
- (7) É interessante transcrever a passagem do texto em que Nietzsche faz alusão ao sentido do aforismo. Na *Genealogia da moral*, afirma: “Um aforismo bem cunhado, não é ‘decifrado’ pelo simples fato de ser lido; é então que deve começar sua ‘interpretação’, o que demanda uma arte da interpretação. Na terceira dissertação deste livro proponho um modelo do que eu chamo, em tal caso, ‘interpretação’. Essa dissertação é precedida de um aforismo, do qual ela mesma é o comentário. Evidentemente, para poder praticar a leitura como uma ‘arte’, uma coisa, antes de qualquer outra, é necessária, uma coisa de que hoje nos esquecemos completamente – e deverá passar, então, muito tempo antes que meus escritos sejam ‘legíveis’ – uma coisa que exigiria que fôssemos da raça bovina em vez de um ‘homem moderno’, que é: saber ruminar...” (*GM/GM* Prefácio § 8).

## Referências Bibliográficas

1. DELEUZE, Gilles. *Nietzsche et la philosophie*. 3ª ed. Paris: P.U.F., 1970.
2. \_\_\_\_\_. “Pensamento Nômade”. In: MARTON, Scarlett (org.). *Nietzsche Hoje? São Paulo: Brasiliense, 1985.*
3. FOUCAULT, Michel. “Nietzsche, Freud, Marx”. In: *Cahiers de Royaumont*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1967, p. 183-192.
4. MARTON, Scarlett. (org.) *Nietzsche hoje? Colóquio de Cerisy*. São Paulo: Brasiliense, 1985.
5. MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. “O desafio Nietzsche”. In: *Discurso*, 21 (1993): p. 7-29.
6. \_\_\_\_\_. *Sämtliche Werke – Kritische Studienausgabe*. Berlim/Munique: Walter de Gruyter/DTV, 1988.
7. NIETZSCHE, Friedrich. “Obras Incompletas”. In: Col. “Os Pensadores”. 3ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
8. VATTIMO, Gianni. *Introdução a Nietzsche*. Lisboa: Editorial Presença, 1990.