

NIETZSCHE E DELEUZE: POLÍTICA, INTERPRETAÇÃO E MAQUINAÇÃO

Federico Testa¹

“Antes do ser, há a política”, afirmam Deleuze e Guattari, em *Mil Platôs* (1996, p.78). A política atravessa o pensamento, a escrita e as práticas desses auto-proclamados pensadores políticos. É daí que partimos, da possibilidade de uma recepção política do pensamento deleuziano, ou ainda, da possibilidade de uma leitura na qual a política tenha o primado. Mesmo a ontologia, mesmo as escolhas propriamente filosóficas, mesmo as leituras de Deleuze dos filósofos e da história da filosofia talvez possam ou devam ser lidas em termos políticos, práticos, de uma produção que atenta para o nível do que propõe ao exterior de seu texto, a que fluxos e forças do exterior se conecta; perguntamos: uma política da filosofia, filosofia política, filosofia como política? O que faz passar uma filosofia, um conceito, uma interpretação, uma leitura? Parece que encontramos a prática, a vida como matéria filosófica e política, assaltando o pensamento de Deleuze e Guattari.

Nicholas Thoburn fala sobre um livro faltante, um livro esboçado que poderia mobilizar novas relações com a obra de Deleuze, trata-se de um livro sobre Marx, seu último livro, deixado inacabado antes de sua morte – *Le Grandeur de Marx*. Segundo o autor é a própria ausência desse livro que pode lançar-nos em um engajamento com o Marx virtual que atravessa os textos de Deleuze. Conforme Alliez (*apud* Thoburn, 2003), esse Marx virtual, filosoficamente barbeado ou glabro (“*philosophically clean-shaven Marx*”), que Deleuze alude nas páginas iniciais de *Diferença e repetição*, pode ser mobilizado de modo a permitir-nos movimentos através do corpus deleuzeano com *fresh legs*. Para Thoburn, o que introduz essa nova possibilidade de movimento é exatamente o tema da política (2003, p.1).

Também Foucault parece conferir o primado ao prático em sua leitura de Deleuze-Guattari. Não por menos que em seu prefácio de 1977 à edição americana de o *Anti-Édipo*, Foucault inicie sua escrita com tematizações de ordem política, com uma contextualização política do livro, ou melhor, uma dramatização que o põe em relação com as forças atuais com as se defronta, como que se perguntando a que ele responde, a

¹ Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). testa.federico@gmail.com

quem e para que serve, contra quem se coloca. Pergunta-se se seria uma retomada do projeto utópico dos anos trinta, mas logo menciona o movimento, o deslocamento para uma outra política, para “lutas políticas que não se conformavam mais ao modelo prescrito pela tradição marxista” e para “uma experiência e uma tecnologia do desejo que não eram mais freudianas” (Foucault, 2010, p.104). O combate se deslocou, ganhou novas zonas, e são estas o terreno do *Anti-Édipo*, é a essas que se liga e conecta. É nesse prefácio que Foucault apresenta-o, não sem antes desculpar-se com os autores, como um livro de ética, que se coloca uma tarefa ético-política - a produção de uma vida não fascista:

Eu diria que o *Anti-Édipo* (que seus autores me perdoem) é um livro de ética, o primeiro livro de ética que se escreveu na França depois de muito tempo (é talvez a razão pela qual seu sucesso não é limitado a um “leitorado” [“lectorat”] particular: ser anti-Édipo tornou-se um estilo de vida, um modo de pensar e de vida). Como fazer para não se tornar fascista mesmo quando (sobretudo quando) se acredita ser um militante revolucionário? Como liberar nosso discurso e nossos atos, nossos corações e nossos prazeres do fascismo? Como expulsar o fascismo que está incrustado em nosso comportamento? Os moralistas cristãos buscavam os traços da carne que estariam alojados nas redobras da alma. Deleuze e Guattari, por sua parte, espreitam os traços mais ínfimos do fascismo nos corpos (idem, 2010, p.105).

É a mesma temática que reaparecerá em *Micropolítica e segmentaridade*, em *Mil platôs*, onde essa espreita se faz aguda, pois, afirmam os autores “o fascismo implica um regime molecular” (Deleuze e Guattari, 1996, p.91) e “é muito fácil ser antifascista no nível molar, sem ver o fascista que nós mesmos somos, que entretemos e nutrimos, que estimamos com moléculas pessoais e coletivas” (idem, 1996, p.93). No entanto, para Foucault, não se trata de uma tarefa teórica, pois ler o *Anti-Édipo* como nova referência teórica seria um erro. Lê-lo mesmo como filosofia no sentido tradicional e estrito, segundo Foucault, seria um erro – não se trata de um “Hegel brilhoso”, afinal. O problema aqui, para Foucault - como veremos também na problematização de Deleuze sobre Nietzsche - é de *método*, um método de leitura, no qual *ler* seja uma atividade de outra ordem que a teórica, que a de um pensamento puro, que a da ordem da autonomia dos sistemas de signos e significantes. A leitura deve passar por fora do texto, a leitura, segundo esse método – que chamaremos por ora *intensivo*, deve realizar-se com a pergunta pelo que propõe fora, concretamente, a que formas de vida e problemas políticos responde, o que faz operar, em resumo, ler como uma *ars*, no sentido de *ars erótica*, ler com eficácia concreta, ler-viver, descobrir as técnicas, perguntar *como*:

Apoiando-se sobre noções aparentemente abstratas de multiplicidades, de fluxo, de dispositivos e de acoplamentos, a análise da relação do desejo com a realidade e com a “máquina” capitalista contribui para responder a questões concretas. Questões que surgem menos do *porquê* das coisas do que de seu *como*. Como introduzir o desejo no pensamento, no discurso, na ação? Como o desejo pode e deve desdobrar suas forças na esfera do político e se intensificar no processo de reversão da ordem estabelecida? *Ars erotica, ars theoretica, ars política* (Foucault, 2010, p.104).

A leitura de o *Anti-Édipo* aparece, para Foucault, como uma tarefa ética e política a operar sobre si mesmo, sobre a própria matéria da vida – leitura como *ars*, isto é, como uma técnica de si transformadora. Trata-se de uma leitura intensiva capaz de transformar o modo de ser, o estilo de vida, que leve a uma espreita aos traços do fascista em nós. A relação que propõe Foucault com o *Anti-Édipo*, é aquela que envolve a política no âmbito do trabalho de si, como afirmará Deleuze, posteriormente, em *Diálogos*: “um longo trabalho que não se faz apenas contra o Estado e os poderes, mas diretamente sobre si” (p.161). Desse modo, ler significa fazer passar a vida por aquilo que se lê, e significa também fazer operar a leitura sobre um modo de vida – tratando-se, assim, de um envolvimento prático, de uma *ars politica*.

É também nesse nível que o pensamento deleuziano encontra Nietzsche: o problema político como o problema da criação de modos de vida. A própria vida é vista como lugar e objeto de constituição política. Esse encontro, no entanto, não é sem antecedentes. Marton (2009), ao comentar as reviravoltas da recepção de Nietzsche na França, sugere que a trajetória do pensamento deste filósofo é aquela de sua crescente politização. Num primeiro momento, trata-se de uma disputa pelo sentido totalitário ou libertário de sua obra, sua apropriação legítima ou ilegítima, o direito ou não ao contra-senso; num segundo momento, trata-se de uma pluralidade no campo dos usos – de políticas que não se justificam ou confirmam caráter de verdade às suas práticas a partir da boa interpretação do texto, mas de políticas que se fazem de maneira a vincular o pensamento, a leitura e a obra de Nietzsche à experiência, à promoção de formas ou estilos de vida, às práticas que maximizam, intensificam e transformam. Nos dois movimentos, no entanto, aparece a relação intensa do pensamento nietzschiano com o político. Trata-se, então, partindo desse primado do político na leitura de Nietzsche, de perguntar por uma política através dos cruzamentos entre Deleuze e Guattari, e suas torções dos textos de Nietzsche. Seguir os percursos nietzschianos que levem a uma política menor, intensiva, não identitária, imanente à criação da vida.

Uma primeira forma de conceber a política nietzschiana em Deleuze² se articularia a partir dos livros *Nietzsche* (data) e *Nietzsche e a filosofia* (1976). Nesse contexto, prévio ao encontro com Guattari, aparece a centralidade da noção de interpretação articulada à de modo de vida, gênese do pensamento e dos valores. Segundo Thoburn (2003, p.3), a política em Deleuze está disposta sobre uma imagem nietzschiana e spinozana do mundo, diríamos enquanto mundo material, “mar de forças ondulando e tempestuando”³, imanentes a ele, que conformam as próprias coisas, e as destroem, um mundo em produção. Ora, segundo o autor, as próprias coisas são constituídas a partir de forças, sendo produtos temporários do fluxo do mundo. A história de uma coisa, segundo essa imagem nietzschiana, é a história das forças que a possuem ou das forças que lutam por sua possessão. O que as estabelece, as dispõe e as unifica, são as interpretações, sempre temporárias, mutantes (Thoburn, 2003, p.4). As coisas, nunca acabadas, estariam então situadas no ponto de encontro de séries perpétuas de interpretações, que operam internamente aos campos de força, como máscaras a essas forças. Thoburn confere, assim, um papel central à noção de interpretação na imagem nietzschiana do mundo, extraíndo suas dimensões políticas. Segundo afirma, somos chamados à criação ativa de novas interpretações, que por sua vez constituem novas possibilidades de vida. Isso nos coloca frente à permanente *interpretação contestada* e repostada, ao rearticular as forças no campo de exterioridade, como produção do ser.

A interpretação é vista, assim, como solo da política, porque diz respeito às relações entre as forças - imanentes à produção e ao fluxo tempestuoso do mundo e da vida - e sua agonística, que define a própria história das coisas e sua constituição. A interpretação visa descobrir o sentido e a história dessas coisas e fenômenos, o que significa localizar a força que deles se apropria, que neles se mascara ou habita, descobrir a linha de força que predomina e que captura as demais, acompanhar a

² É principalmente pelo recurso às obras sobre Nietzsche, de autoria de Deleuze, que o nome de Guattari não se encontra no título desse artigo ainda que a linha Deleuze-Guattari atravesse toda a presente exposição, principalmente quando for discutida a torção operada sobre a noção de *interpretação*, rumo à de *maquinação*.

³ É a imagem adotada por Nietzsche, nos fragmentos que compõe o projeto abandonado do livro *A vontade de potência*, §1067, ao definir o mundo mesmo e seus fluxos como mar instável, em transformação, criação e destruição, onde toda a estabilidade ou estabilização é sempre relativa e impermanente. Trata-se de um mundo como devir, como vontade de potência, dando Nietzsche às forças, ao poder, e à própria vontade de potência um caráter ontológico, cosmológico. Tivemos a ocasião de mostrar que essa imagem subjaz também à concepção foucaultiana do poder, e às suas configurações históricas (Testa, 2010).

sucessão dessas forças dominantes em algo. Interpretar é, pois, ir à luta que habita o cerne das coisas, da qual o sentido é um efeito de superfície ou resultante instável. A política é imanente à vida, está em sua constituição mesma – a política precede o ser (idem, 2003, p.5), lembremos a afirmação em *Mil platôs* – antes do ser, há a política (Deleuze e Guattari, 1996, p.78). Ou que, “em suma, tudo é político, mas toda política é ao mesmo tempo macropolítica e micropolítica” (idem, 1996, p.90).

Thoburn apresenta a crítica de Badiou a essa generalização da política operada por Deleuze. Se a política é imanente às criações da vida, de modo que a política está por toda a parte, é possível perguntar qual seria a real *especificidade* da política. O que afirma Badiou é que, ao generalizar a política para tudo e situá-la em todo lugar, o sistema de Deleuze careceria de um registro especificamente político de pensamento (Thoburn, 2003, p.5). Certamente, não seria possível pensar em uma esfera da política, um corte ontológico no real que corresponderia à política, bem como modos de ação e criação correspondentes a esse corte. No entanto, a proposta de Deleuze é de uma profunda politização, e não de uma dissolução do político – trata-se de encontrar a política no cerne dos mais diversos fazeres e modos de criação que compõem uma vida. A política atravessa, então, todos os demais agenciamentos, sendo imanente a eles, transversal a cada fazer, prática ou criação. Em *O que é a filosofia?* Deleuze e Guattari (1992) isolam três campos ou modos de criação a partir da relação com um plano de imanência, são eles: Arte, Ciência e Filosofia. Não há nessa apresentação, um domínio separado da política, mas ela aparece nos três⁴. Não se trata, assim, de uma perda do político, mas de, conforme Thoburn, ao não especificá-la como campo, deixá-la “como a essência ou o processo de criação imanente a essas esferas, ao invés de algo específico em si mesmo”⁵. É possível afirmar, seguindo essa explicação de Thoburn, que a filosofia de Deleuze não careceria de um registro político de pensamento, mas que, pelo contrário, jogaria todo o pensamento e os modos de criação para um registro político, elaborando uma “concepção rica da política”. Sem dúvida, trata-se, para Deleuze, segundo esclarece em *Diálogos*, de atentar para a política em qualquer esfera: “Opor a máquina de guerra ao aparelho de Estado: em qualquer agenciamento, mesmo musical,

⁴ Aqui cabe o exemplo das fortes e belíssimas passagens sobre resistência no capítulo *Geo-filosofia* (Deleuze e Guattari, 1992, p.140)

⁵ “In *What is Philosophy?* Deleuze and Guattari isolate the fields of Art, Science, and Philosophy, paying intimate attention to the mode of creation specific to each, but they do not do the same with politics, leaving it as the essence or processo of creation immanent to these spheres rather than anything specific in itself” (Thoburn, 2003, p.5)

literário, seria preciso avaliar a grau de vizinhança com determinado pólo” (1998, p.169).

Segundo Thoburn, a interpretação, entendida como força e a partir da sua relação com as forças, está ligada à política, a uma generalização da política no plano da vida, em três níveis: 1) ela faz algo “*cohere*”, unifica forças, torna algo coerente; 2) faz agenciamentos funcionarem; 3) leva à afirmação de novas vidas ou sentidos possíveis (mesmo que através de difíceis engajamentos e daquela situação de bloqueio, opressão ou exaustão a partir do qual se instauram resistências, novas interpretações, ou forças em sentido contrário, em um campo saturado e superinterpretado, que Thoburn ilustra poeticamente com a frase de Beckett “*i can't go on, i'll go on*”). De fato, em *Nietzsche e a filosofia*, Deleuze, ao explicar o caráter genealógico da filosofia, atribui grande importância à noção de interpretação, ligando a ela as de sentido, valor, avaliação e modo de vida – e ainda utilizando-as para compor a própria imagem do filósofo e da filosofia segundo Nietzsche. Para Deleuze, “genealogia quer dizer ao mesmo tempo valor da origem e origem dos valores (...) significa o elemento diferencial desses valores do qual decorre o valor destes” (1976, p.2). A pergunta pelo valor dos valores é a pergunta pela sua criação: pois,

por um lado os valores aparecem, ou se dão, como princípios: uma avaliação supõe valores a partir dos quais aprecia os fenômenos. Porém, por outro lado e mais profundamente, são os valores que supõem avaliações, ‘pontos de vista de apreciação dos quais deriva seu próprio valor. O problema do crítico é o valor dos valores, a avaliação da qual procede o valor deles, portanto, o problema de sua criação (Deleuze, 1976, p.1)

Ora, as avaliações que circularmente produzem, e são produzidas pelos valores, são seu elemento diferencial, são precisamente os modos de existência, as formas de vida, as maneiras de ser, daqueles que julgam e avaliam, servindo precisamente de princípios para os valores, partindo dos quais julgam e avaliam – “Por isso temos sempre as crenças, os sentimentos, os pensamentos que merecemos em função de nossa maneira de ser ou de nosso estilo de vida” (idem, 1976, p.1). Assim, para Deleuze, a filosofia crítica de Nietzsche realiza dois movimentos inseparáveis: “referir todas as coisas e toda a origem de alguma coisa a valores; mas também referir esses valores a algo que seja sua origem e decida sobre o seu valor” (idem, 1976, p.1), que é o estilo de vida, o modo de existência que os faz surgir – pois viver é já avaliar o mundo. Outro movimento da filosofia nietzschiana, para Deleuze, é aquele de encontrar o sentido de uma coisa ou fenômeno, que, como já vimos, constitui em perguntar ou saber “qual é a

força que se apropria da coisa, que a explora, que dela se apodera ou nela exprime” (1976, p.3). Este movimento envolve aquilo que Deleuze, nesse contexto, chama de “a arte mais elevada da filosofia, a da interpretação” (1976, p.3). Interpretar é sondar os sentidos uma coisa, sabendo que ela tem tantos sentidos quantas forem as forças capazes de se apoderarem dela, sondar as afinidades da coisa com as forças que dela se apoderam. Além disso, a interpretação deve atentar para as máscaras que encobrem as forças que, para conquistar uma coisa, utilizam as máscaras das forças que as precederam e com as quais luta. Assim, segundo Deleuze, a interpretação deve ser também a “arte de romper as máscaras, e de descobrir quem se mascara e porque, e com que sentido se conserva uma máscara remodelando-a” (1976, p.4). Nesse sentido, a posição de Deleuze é próxima à de Foucault que, em *Nietzsche, Freud e Marx*, afirma que o sentido nietzschiano da palavra psicologia é justamente interpretar *quem* propôs a interpretação, e que “o princípio de interpretação não é mais do que o intérprete” (Foucault, p.26). Atentar para quem quer na interpretação. Que vontade de poder, que vontade de saber, que vontade de verdade articula forças numa interpretação? A pergunta pelo intérprete que leva a uma dramática que extrapola o texto e quebra sua autonomia, ligando-o a forças exteriores e a forças que passam através dele.

Entretanto, a interpretação enquanto “atividade mais elevada da filosofia” não parece esgotar os movimentos políticos de Deleuze (e Guattari) com a obra de Nietzsche. Ainda que Thoburn sinalize uma ligação fundamental da política deleuziana com a noção de interpretação, essa mesma noção é problematizada e minada por Deleuze posteriormente, a partir de *Anti-Édipo*. Em parte, a interpretação tal como foi apresentada em *Nietzsche e a filosofia*, enquanto relação imediata do pensamento ou da filosofia com as forças que dão sentido a um fenômeno ou coisa, é adequada ao pensamento posterior ao *Anti-Édipo*. No entanto, alguns deslocamentos sutis parecem mostrar que essa noção não pode mais dar conta do que o texto de Nietzsche propõe, a idéia de leitura que ela carrega não é mais a que melhor exprime a forma como Deleuze explora o pensamento de Nietzsche, ainda que traços centrais dela sejam mantidos. Pois, ainda que a interpretação descreva bem o procedimento filosófico de Nietzsche, lembremos, por exemplo, a descrição que Deleuze faz de saúde e doença como hermenêutica e intersubjetividade secretas que operam num mesmo indivíduo na avaliação de algo; ela, a interpretação, descreve pouco de nossa relação com o texto de Nietzsche, não descreve *como* operar com o pensamento de Nietzsche, daquela relação

não exegética, não restrita ao textual, que Deleuze vê na leitura de “Nietzsche hoje”. Trata-se de um distanciamento da noção de interpretação, mas, por outro lado, de uma maximização dos procedimentos que ela propunha. Vê-se que é uma questão de método. Ainda que interpretação, tal como entende Deleuze, não seja o comentário textual, tal como as noções de *valor* e *sentido* em *Nietzsche e a filosofia* explicitam, em *O pensamento nômade*, proferida no colóquio de Cérisy, Deleuze distancia-se da idéia de interpretação, potencializando e remarcando a idéia de extratextual. O abandono do termo interpretação torna mais clara a argumentação de Deleuze, como fica claro também no livro com Parnet, *Diálogos*, onde afirma que a questão da micropolítica não consiste “jamais em interpretar, mas apenas em perguntar: quais são suas linhas, indivíduo ou grupo, e quais os perigos sobre cada uma delas” (p.167). Sem dúvida, esse deslocamento não introduz uma absoluta novidade em relação aos usos anteriores da interpretação. O que Deleuze faz é dissociar claramente os procedimentos da interpretação nietzschiana do comentário, da exegese, da psicanálise, em suma, da codificação e da decifração de uma interioridade. Essa dissociação se dá, certamente, a partir de uma nova forma de pensar a política e as relações entre forças, relativamente aos livros sobre Nietzsche, qual seja, o pressuposto da segmentaridade e da micropolítica, do “homem animal segmentário”, apresentado em *Mil platôs*, segundo o qual, como aparece em *Diálogos*, “somos, indivíduos ou grupos, feitos de linhas”. Essa torção, posterior ao *Anti-Édipo*, marca o pensamento sobre a política, no qual é possível seguir os traços nietzschianos que remontam à discussão sobre a interpretação.

Conforme Deleuze, em *O pensamento nômade*, é o método nietzschiano que faz do texto de Nietzsche um campo onde se defrontam forças das quais cabe encontrar sentido liberador. Seguindo Blanchot, Deleuze encontra no aforismo a relação imediata do pensamento com o exterior, e, a partir daí, explicita esse método em Nietzsche: processo de um pensamento que aponta para fora, para o extratextual, para produções políticas e práticas menores. No aforismo, Nietzsche constitui sua máquina de guerra, inaugurando, nas palavras de Deleuze, “o estilo como política”, através de uma escrita que faça passar algo não codificável, algo que opera uma decodificação entendida não como decifração, mas como des-codificação, que não consiste em capturar pelo código, mas em embaralhar todos os códigos (1985, p.59). Essa des-codificação consiste em: 1) fazer passar algo que não se deixa codificar; 2) inventar um novo corpo em que isso possa passar (1985, p.57). Trata-se então de arrancar o pensamento da cena do interior,

para usar as expressões de Lyotard (1985, p.44), e jogá-lo nas associações do exterior. É essa a operação do aforismo: “O que faz o estilo da filosofia é o fato de que a relação com o exterior sempre é mediada e dissolvida por uma interioridade, numa interioridade. Nietzsche, ao contrário, funda o pensamento, a escritura, sobre uma relação com o exterior” (Deleuze, 1985, p.60). Assim também ler Nietzsche deve ser poder conectar seu texto a uma força exterior; “ora, conectar o pensamento com o exterior é o que, ao pé da letra, os filósofos nunca fizeram” (idem, 1985, p.61). É pela ênfase no exterior que toda uma terminologia vinculada à hermenêutica e à interpretação não pode mais sustentar as operações e os procedimentos que nela se ocultavam.

Esse procedimento da conexão do pensamento com o exterior, conforme aponta Lyotard, também em Cerisy, difere radicalmente da interpretação ou da acumulação de saber – seria uma leitura intensiva, na qual as palavras valem como intensidades e não como significações (Lyotard, 1985, p.44), uma leitura que produz novas intensidades, diferentes, metamórficas. Assim, segundo Deleuze, “não há problema de interpretação de Nietzsche, há apenas problemas de maquinação: maquinar o texto de Nietzsche, procurar com qual força exterior atual ele *faz passar* alguma coisa, uma corrente de energia” (idem, 1985, p.62). Aqui, com a afirmação da noção de *maquinação*, a distância tomada em relação à noção de interpretação parece total, ainda que traga de contrabando diversos dos elementos da forma como era definida em *Nietzsche e a filosofia*. A maquinação seria aquilo que Thoburn classificara na função política da interpretação como fazer funcionar os agenciamentos. Para Deleuze, não se trata mais de disputar sentido no interior do texto, ou desconstruí-lo de dentro:

Não me apresento absolutamente como um comentador de textos. Um texto, para mim é apenas uma 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 isto serve na prática extratextual que prolonga o texto (1985, p.74).

Assim, uma política do extratextual seria uma espécie de dissolução do texto, uma espécie do abandono da interpretação, para a produção de formas de ser que o prolongam, e que ele consiga enquadrar somente sabendo que elas o atravessam, que vão além dele. Nesse sentido, a luta a ser operada através de Nietzsche, via um método de leitura extratextual, seria aquela de produzir formas de vida não fascista, e não de salvar Nietzsche do fascismo. Segundo Deleuze:

A este respeito, todos nós encontramos o problema colocado por certos textos de Nietzsche que têm uma ressonância fascista ou anti-semita... E já que se trata de Nietzsche hoje, devemos reconhecer que Nietzsche inspirou e inspira ainda muitos jovens fascistas (1985, p.74).

Em outro momento, a luta contra o fascismo, as noções ambíguas, era uma luta intratextual, defender o texto de Nietzsche contra o nazismo - lembre-se as iniciativas de Colli e Montinari no sentido de refragmentar o texto de Nietzsche, livrando-o da captura que havia sofrido a partir das manobras de Elizabeth Förster-Nietzsche, irmã do filósofo. Tratava-se de mostrar as deformações, as falsificações operadas sobre o texto de Nietzsche e seu pensamento – tratava-se de salvar o texto:

Houve um momento em que era importante mostrar que Nietzsche era utilizado, desviado, completamente deformado pelos fascistas. Isto foi feito na revista *Acéphale*, com Jean Wahl, Bataille, Klossowski. Mas hoje talvez isto não seja mais um problema. Não é ao nível dos textos que é preciso lutar. Não porque não se possa lutar neste nível, mas porque esta luta não é mais útil (Deleuze, 1985, p.).

No entanto, o que Deleuze propõe, ao perguntar sobre *como* ler Nietzsche hoje, é menos o esforço de salvaguardar, a partir do interior do texto, o caráter não fascista do pensamento nietzschiano, que a ativação de uma atitude, de uma postura, de um certo modo de relação com o exterior do texto, ou do texto com seu exterior, que seja não fascista. Dessa maneira não há fechamento ou transcendência do texto ou de seu conteúdo frente a um modo de ser, mas uma relação de imanência entre texto e vida. Assim, voltamos a idéia de um ler-viver, no qual o texto é colocado em relação a forças do exterior que o atravessam – o que, no exterior, no âmbito da vida, dos corpos, das experiências e dos agenciamentos o texto pode provocar? Como torná-lo produtor e intensificador de práticas? Como lê-lo a partir de práticas transformadoras?

Trata-se antes de encontrar, de assinalar, de reunir as forças exteriores que dão a tal ou tal frase de Nietzsche seu sentido libertador, seu sentido de exterioridade. É ao nível do método que se coloca a questão do caráter revolucionário de Nietzsche: é o método nietzschiano que faz do texto de Nietzsche, não mais alguma coisa a respeito da qual seria preciso perguntar ‘é fascista, é burguês, é revolucionário em si?’ – mas um campo de exterioridade onde se defrontam forças fascistas, burguesas e revolucionárias. E se colocarmos deste modo o problema, a resposta necessariamente conforme o método é: encontre a força revolucionária (quem é o além-do-homem?). Sempre um apelo a novas forças que vêm do exterior, e que atravessam e recortam o texto nietzschiano no quadro do aforismo. 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 então fazê-lo explodir (Deleuze, 1985, p.62).

Nesse sentido, de fazer funcionar ou fazer explodir o aforismo a partir de seu engajamento aos fluxos do real exterior, Lyotard propõe uma leitura que não seja

exegética, mas intensiva. Isso significa uma leitura capaz de dar conta não da intenção do autor e do texto (âmbito no qual estariam as tentativas de salvar o pensamento de Nietzsche a partir de sua biografia e dos escritos em que assinala sua distância do nacionalismo e do anti-semitismo, de sua distância crítica do Estado); significa, sim, uma leitura capaz de intensificar vida e experiência. Trata-se de produzir novas e diferentes intensidades, potencializar através de Nietzsche as práticas que diferem e que instauram focos de transformação no presente. Recriar, com Nietzsche, um novo comportamento de afirmação da vida, de luta e, para falarmos com Klossowski, também presente em Cérisy, uma nova estratégia. Lyotard, com Deleuze, pergunta não quem foi Nietzsche, mas *quem* são os nietzschianos, os leitores e os experimentadores desse pensamento hoje. Essa pergunta leva necessariamente a operar conexões dos textos com atores, práticas e forças exteriores ao âmbito do texto e do contexto, exteriores ao âmbito de uma exegese, e de uma interpretação focada na autoria e na biografia do autor – o método intensivo e a relação com o exterior não amarrariam a leitura à mediação da transcendência, da interioridade ou da consciência, ou à decifração de palavras e sentidos. Esse método levaria, segundo os autores, a um discurso de intensidades máximas, no qual as palavras valem por aquilo que podem suscitar e não por aquilo que representam, um discurso aberto a associações usos: *como*, a *quem*, a que força o texto se conecta? O autor desapareceria nessa apropriação do texto pela leitura, e o próprio texto desapareceria nos leitores – na produção de um novo modo de vida. Não se trata de livrar Nietzsche do peso de uma história política posterior que o teria desdobrado, mas de pensar “Nietzsche hoje” – o que não significa pensar a atualidade do texto de Nietzsche, mas sim, como lembra Scarlett Marton (1985, p.9), pensar a atualidade através dele, fazer a atualidade das questões de uma política não fascista passar, atravessar o texto de Nietzsche – praticar um Nietzsche não fascista, e não salvá-lo do fascismo a partir do comentário exaustivo.

E responde Lyotard, radicalizando, a essa pergunta sobre *quem* são os nietzschianos hoje, questionando a própria idéia de leitura:

Eis aqui os ‘homens do excesso’, os *mestres* de hoje: marginais, pintores experimentais, pop, hippies e yippies, parasitas, loucos, internados. Há mais *intensidade* e menos intenção numa hora de sua vida do que em trezentas mil palavras de um filósofo profissional. Mais *nietzschianos* do que os *leitores* de Nietzsche (p.54).

Como vimos, o abandono da idéia de intenção e da noção de interpretação e leitura que a ela se vincula, leva, segundo Deleuze, a perguntar por um método de leitura e uma relação com o texto que fosse de maquinação. Maquinação seria ligar o texto à atualidade, usar Nietzsche para pensar o presente, para instaurar novas possibilidades políticas a partir dos problemas do presente – tornar Nietzsche revolucionário a partir de um método, e não ler Nietzsche segundo a sombra da política de seu tempo ou das apropriações que se quiseram totalizadoras de seu pensamento. Nesse sentido, os pensadores do Colóquio de Cérisy tentam fazer passar a possibilidade de uma nova política pelo texto de Nietzsche. Para Lyotard, a leitura intensiva de Nietzsche lançada no âmbito de uma política imanente à vida, lança a possibilidade de enfrentar o desafio de uma política focada na gestão direta e na não representatividade liberta de suas virtualidades tirânicas, de seu romantismo e de sua mística utópica, ou “rousseauísmo”:

Que pode ser uma política sem memória, a-história, e por isso mesmo não representativa? (...) Gestão direta não-representatividade, revogabilidade a todo o instante, precisão das ações e sua intensidade (...). Resta livrar esta experiência política de seu rousseauísmo (Lyotard, 1985, p.55).

Já para Deleuze, a maquinação do texto de Nietzsche que substitua a interpretação exegética significa uma leitura política, que engendre práticas não fascistas e revolucionárias. Nesse sentido propõe um uso de Nietzsche que possa ser não despótico, que possa livrar a própria experiência política revolucionária dos microfascismos que nela se esgueiram. Trata-se de conjurar uma máquina de guerra de seus próprios perigos fascistas:

Sabe-se bem que o problema revolucionário hoje é o de encontrar uma unidade das lutas pontuais se recair na organização despótica e burocrática do partido ou do aparelho de Estado, uma unidade nômade com relação ao exterior que não reproduzisse a unidade despótica interna (Deleuze, 1985, p.66)

REFERÊNCIAS

DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. Rio de Janeiro: Rio, 1976.

_____. *Nietzsche*. Lisboa: Edições 70, 1965.

_____. Pensamento nômade. In: MARTON, Scarlett (Org). *Nietzsche hoje*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

_____. *Diálogos*. São Paulo: Escuta, 1998.

- DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?* Rio de Janeiro: 34, 1992.
- _____. *Mil platôs – capitalismo e esquizofrenia*, vol.3. Rio de Janeiro: 34, 1996.
- FOUCAULT, Michel. *Nietzsche, Freud, Marx / Theatrum philosophicum*. São Paulo: Princípio, 1997.
- _____. 1977 – Prefácio (*Anti-Édipo*). In: FOUCAULT, Michel. *Repensar a política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- LYOTARD, Jean-François. Notas sobre o retorno e o Kapital. MARTON, Scarlett (Org). *Nietzsche hoje*. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- MARTON, Scarlett (Org). *Nietzsche, um “francês” entre os franceses*. São Paulo: Barcarolla : Discurso Editorial, 2009.
- TESTA, Federico. Michel Foucault e o helenismo: subjetivação e cuidado de si. *Intuitio*, vol.4, n.1, p.15-28, 2011.
- THOBURN, Nicholas. *Deleuze, Marx and Politics*. London and New York: Routledge, 2003.