

**O RETRATO DELEUZIANO DE NIETZSCHE: UMA IMAGEM INTEMPESTIVA
DO PENSAMENTO**

The portrait of Deleuze's Nietzsche: an untimely image of thought

*Guilherme Almeida Ribeiro*¹

Vitória(ES), vol. 4, n. 1
Janeiro/Junho 2015

SOFIA
Versão eletrônica

¹ Doutorando em Filosofia PPGF-UFRJ). Email: guilhermealm@gmail.com.

Resumo: O artigo discute a recepção e as linhas interpretativas do pensamento de Nietzsche aberta pela monografia de Deleuze, *Nietzsche e a Filosofia*, originalmente publicada em 1962, a qual foi parte fundamental da reabilitação da filosofia nietzschiana no cenário francês do pós-guerra. Ao ler o eterno retorno de Nietzsche como um pensamento sintético sobre o tempo, Deleuze propõe uma distinção original entre as forças (empíricas) e a vontade (transcendental) que se insere em uma problematização interna a obra do filósofo francês, acerca dos limites da representação na compreensão trágica da diferença, distante das figuras da reconciliação dialética. Nesse sentido, para Deleuze, Nietzsche teria sido o filósofo que mais colaborou para uma nova imagem do pensamento, assim como para a afirmação de outra relação entre a filosofia e a história, e que não seria nem histórica, nem eterna, mas intempestiva.

Palavras-chave: Deleuze, Gilles (1925-1995); Nietzsche, Friedrich (1844-1900); Filosofia Francesa Contemporânea; Historiografia Filosófica;

Abstract: The article discusses the reception and interpretive lines of thought opened up by Deleuze's monograph, *Nietzsche and Philosophy*, originally published in 1962, which was a key part of the rehabilitation of Nietzsche's philosophy in the French post-war scenario. When reading of Nietzsche's eternal return as a synthetic thinking about time, Deleuze proposes an original distinction between the forces (empirical) and the will (transcendental) that is inserted into an inner questioning the work of the French philosopher, about the limits of representation in tragical understanding of the difference, apart from the pictures of dialectical reconciliation. In this sense, for Deleuze, Nietzsche would have been what contributed most to a new image of thought as well as for the claim other relationship between philosophy and history, neither historical nor eternal, but untimely.

Key-words: Deleuze, Gilles (1925-1995); Nietzsche, Friedrich (1844-1900); Contemporary French Philosophy; Historiography of Philosophy;

Introdução

Creio que um livro, para que mereça existir, pode ser representado em três aspectos rápidos. Apenas se escreve um livro digno: 1. Quando se acredita que os livros sobre o mesmo tema ou sobre um tema próximo incorrem em uma espécie de *erro* global (função polêmica do livro); 2. Quando se acredita que algo de essencial foi esquecido sobre o tema (função inventiva); 3. Quando se julga capaz de criar um novo conceito (função criativa). Naturalmente, esse é o mínimo quantitativo: um erro, um esquecimento, um conceito. Assim, eu pegaria cada um de meus livros, abandonando a modéstia necessária, e me perguntaria: 1. Que erro pretendeu combater? 2. Que esquecimento quis reparar? 3. Que novo conceito criou?²

Inicialmente, desejamos assinalar os aspectos que incluem o livro de Deleuze sobre o pensamento de Nietzsche, *Nietzsche e a Filosofia*, publicado em 1962, na extensão de uma renovação e de uma reabilitação dos estudos nietzschianos franceses após a Segunda Guerra Mundial. Se a recepção de Nietzsche na França, no início do século XX, por vezes se viu marcada de conservadorismo, após a década de 40 alguns círculos de leitura já tendiam para

² Carta de Gilles Deleuze a Arnaud Villani (29/12/1986) reproduzida em: VILLANI, Arnaud *La guêpe et l'Orchidée: essai sur Gilles Deleuze* Paris: Belin, 1999, p. 56

uma visada notadamente distante deste caráter. Um desses círculos, constituído em torno de Marcel Moré, é frequentado por Deleuze – à época um estudante no último ano do Lycée Carnot – em companhia de George Bataille, Jean Wahl, Jean Hyppolite e George Canguilhem³. Este último, convém lembrar, na ocasião havia recém publicado sua tese, defendida em 1943, *Alguns Problemas acerca do Normal e do Patológico*, na qual contrapõe à visão evolucionista de um progresso paulatino da razão uma perspectiva da vida como normatividade (isto é, como capacidade de instituição de novas normas), em linhas gerais bastante compatível com a visada nietzschiana acerca da vontade de potência como princípio de criação e desenvolvimento diferenciante. Em 1946, quando é fundada, sob a presidência de Jean Wahl, a *Société Française d'Études Nietzschéennes*, Deleuze está dentre dos membros mais ativos quanto ao objetivo que esta sociedade se coloca de “contribuir, sem nenhum desígnio político nem intenção de proselitismo, para que se conheça melhor o pensamento de Nietzsche, reconduzido do plano da propaganda tendenciosa para o de uma compreensiva objetividade e de uma crítica esclarecida”⁴. Se Canguilhem já havia, de certo modo, desestabilizado o continuísmo da filosofia da natureza de Hegel, Deleuze logo no início de seu livro irá reforçar este tom anti-dialético que, naquela ocasião, era profundamente extemporâneo aos ares da filosofia francesa:

Disseram que Nietzsche não conhecia bem Hegel. No sentido em que não se conhece bem o adversário. Acreditamos, ao contrário, que o movimento hegeliano, as diferentes correntes hegelianas, eram-lhe familiares; e, como Marx, nele escolheu seus alvos. O conjunto da filosofia de Nietzsche permanece abstrato e pouco compreensível se não se descobre contra quem ela é dirigida. Ora, a própria pergunta “contra quem?” exige várias respostas. Mas uma delas, particularmente importante, é que o super-homem é dirigido contra a concepção dialética do homem e a tranvaloração contra a dialética da apropriação ou da supressão da alienação. O anti-hegelianismo atravessa a obra de Nietzsche como o fio condutor da agressividade⁵.

Até mesmo Jean Wahl, responsável em grande parte pela revitalização do pensamento nietzschiano no cenário francês, guardará ressalvas quanto à leitura de Deleuze. Por ocasião da publicação do livro, Jean Wahl escreve uma resenha de destaque na célebre *Revue de Métaphysique et de la Morale*, onde louva a parte da obra consagrada a uma “nova imagem do pensamento”, a qual ele julga atenta ao problema de se pensar as forças que impelem à

³ DOSSE, François *Gilles Deleuze & Felix Guattari: biografia cruzada* Tradução de Fátima Murad. Porto Alegre: Artmed, 2010. p. 113

⁴ Excerto do prospecto da referida sociedade, reproduzido em: LE RIDER, Jacques *Nietzsche en France. De la fin du siècle au temps présent* Paris: P.U.F, 1999, p.185

⁵ DELEUZE, Gilles *Nietzsche e a filosofia* Tradução de Ruth Joffily Dias e Edmundo Fernandes. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976, p.7

crítica e à criação, mas se mostra reticente quanto à virulência sem concessões à dialética. Jean Wahl pondera... dialeticamente:

Estamos diante de dois perigos nessa interpretação, por mais interessante e profunda que ela seja, ou, pelo menos, diante de duas dificuldades: a dificuldade que consiste em eclipsar completamente o negativo e outra dificuldade que decorreria do fato de que o positivo corre o risco de não mais aparecer o tanto quanto seria preciso⁶.

É interessante notar como a ressalva de Wahl dá testemunho de uma tensão que se mantém no interior da filosofia francesa até fins da década de 60, concernente à avaliação de sua assimilação do pensamento hegeliano e à recursividade das operações do negativo diante de uma suposta insuficiência de uma filosofia não-dialética em dar conta, para nos manter no exemplo, de um princípio interno de diferenciação das forças. Por sua vez, Deleuze responderá a tais objeções de modo mais aprofundado alguns anos depois, em *Diferença e Repetição*, sobretudo no capítulo I (“A diferença em si mesma”), ao expor o limite da representação infinita, calcada na assimilação da diferença à contradição:

O círculo de Hegel não é o eterno retorno, mas somente a circulação infinita do idêntico através da negatividade. A audácia hegeliana é a última e mais poderosa homenagem prestada ao velho princípio. (...) O negativo é a imagem da diferença, mas sua imagem achatada e invertida, como a vela no olho do boi – o olho do dialético sonhando com um vão combate?⁷

Por ora, tratemos de verificar como a interpretação de Deleuze quanto ao eterno retorno nietzschiano rompe com as leituras até então estabelecidas, desvinculando-o do movimento circular do tempo (eterno retorno do idêntico).

O eterno retorno como pensamento sintético do tempo

Ao descrever os limites da compreensão dialética do trágico em *O nascimento da tragédia*, Deleuze afirma que Nietzsche desenvolve um sentido superior da tragédia ao substituir a pergunta “a existência culpada é responsável ou não?” por outra: “a existência é culpada ou inocente?”. A mudança da questão desdobra-se na afirmação da inocência de tudo o que é: o acaso, a multiplicidade e o devir. É nessa transvaloração que reside a chave da

⁶ WAHL, Jean “Nietzsche et la philosophie”, *Revue de métaphysique et de la morale*, no 3, 1963, p.353 apud DOSSE, François *Gilles Deleuze & Felix Guattari: biografia cruzada*, p. 115.

⁷ DELEUZE, Gilles *Diferença e Repetição* Tradução de Luiz Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1988, p. 97-98

leitura deleuziana quanto à interpretação da doutrina nietzschiana do eterno retorno – a interpretação de Deleuze faz o Mesmo se dizer da Diferença que retorna ao introduzir um componente seletivo que envolve a afirmação do acaso (a diferença ‘entre todos’ ou distributiva), do múltiplo (a diferença entre o um e o outro) e do devir (a diferença de si mesmo). Essa interpretação do eterno retorno da diferença conduz à pesquisa daquilo que Deleuze nomeia por uma nova imagem do pensamento. O texto de Deleuze envolve uma distinção entre dois aspectos coexistentes na ideia do eterno retorno: o eterno retorno como doutrina cosmológica e física e o eterno retorno como pensamento ético e seletivo. A primeira constitui, inicialmente, uma afirmação do devir. Tal pensamento pressupõe que o devir não tenha começo nem fim: “que o instante atual não seja um instante de ser ou de presente ‘no sentido estrito’, que ele seja um instante que passa, força-nos a pensar o devir, mas a pensá-lo precisamente como aquilo que não pode começar e como aquilo que não pode parar de devir”.⁸ Inicialmente, este aspecto da doutrina do eterno retorno afirma o ser do devir para ultrapassar a metafísica que opõe o ser ao devir. E ela o faz declarando que o devir (i.e, o retornar) é o ser do devir. De onde proviria a necessidade de tal afirmação? Deleuze pensa esta formulação como uma contribuição ao problema da passagem do tempo. Agenciando uma evidente inspiração bergsoniana que aproxima, nesse tema específico, Nietzsche a Bergson, Deleuze argumenta que:

se o presente não passasse por ele mesmo, se fosse preciso esperar um novo presente para que este se tornasse passado, nunca o passado em geral se constituiria no tempo, nem esse presente passaria; não podemos esperar, 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). É preciso que o presente coexista consigo mesmo como passado e como futuro. É a relação sintética do instante consigo mesmo como presente, passado e futuro que funda sua relação com outros instantes⁹

Deleuze entende que, em função desse seu aspecto sintético, o eterno retorno em Nietzsche não pode ser compreendido como eterno retorno do mesmo, do idêntico. Síntese do tempo e de suas dimensões, síntese do diverso e de sua reprodução, o um que retorna se diz do devir, como resultado de uma diferença sintética. Em virtude disso, a inteligibilidade do eterno retorno requer outro princípio que não o da identidade. Segundo a análise de Deleuze, esse novo princípio, exposto como a razão suficiente do diverso e de sua reprodução, assim como

⁸ DELEUZE, Gilles *Nietzsche e a filosofia*, p.38

⁹ DELEUZE, Gilles *Nietzsche e a filosofia*, p.25

da diferença e de sua repetição, reside na vontade de potência tal como pensada por Nietzsche.

A vontade de potência mostra-se como um complemento à força e, simultaneamente, interna a ela, operando como princípio intensivo à síntese das forças, isto é, à qualificação de suas diferenças e de sua reprodução. Portanto, o conceito de vontade de potência é apresentado como princípio genético-diferencial da experiência real (e não da experiência possível, tal como os princípios kantianos). Três questões emergem desta formulação: como compreender a vontade de potência como princípio, como o conceito de vontade de potência afeta e redefine o conceito de princípio e de que modo Deleuze interpreta a vontade de potência de modo a fazer dela um princípio imanente, diferencial e genético?

Em primeiro lugar, Deleuze insiste em uma novidade do conceito de vontade de potência em Nietzsche: nele a potência deixa de ser entendida como objeto de uma representação, o que tende a autonomizar a vontade frente aos valores estabelecidos do senso comum. Assim compreendido, esse conceito não configura um conflito entre vontades, nem uma mera guerra entre os valores estabelecidos. Trata-se de compreender que a vontade de potência torna inconcebível a expectativa de um equilíbrio entre as forças em relação, tendo em vista que esse novo princípio não é um princípio geral, isto é, mais amplo do que aquilo de que é princípio. Em outras palavras, a vontade de potência não é um princípio geral porque jamais é superior às determinações que opera. Enquanto condição da experiência real, não se trata de modelar o condicionado por meio de um princípio que o subsume em outro conceito de maior extensão. Dado que a vontade de potência não é um princípio que nega o acaso, eis que ela é o que o acaso admite como princípio. Como princípio que afirma o acaso, a vontade de potência permite uma dupla gênese simultânea: a gênese recíproca das diferenças de quantidades das forças (dominantes ou dominadas) e a gênese absoluta das qualidades das forças em questão (ativas ou reativas).

Um ponto importante no desenvolvimento conceitual operado em *Nietzsche e a Filosofia* é a insistência de Deleuze em não se confundir ou reduzir o querer com as forças, pois o apagamento desta diferença faz com que se perca o sentido e o valor que dá inteligibilidade das forças em relação. O princípio é ele mesmo plástico porque a vontade de potência será qualificada na relação das forças que ela suscita, sejam afirmativas ou negativas:

Confundir força e vontade é um risco ainda maior, se não se compreende mais a força enquanto força, recai-se no mecanicismo, esquece-se a diferença das

forças que constitui seu ser, ignora-se o elemento do qual deriva a sua gênese recíproca. A força é quem pode, a vontade é quem quer¹⁰.

Resta explicar como o dinamismo da força pode metamorfosear seu princípio, a vontade de potência. Quanto a este problema Deleuze afirma que, na medida em que a relação das forças é diferenciada por ocasião da afetação recíproca entre elas, a vontade de potência manifesta-se então como o poder determinado da força de ser ela própria afetada. Este poder envolve menos passividade do que sensibilidade. Por esse motivo, a vontade de potência manifesta um duplo aspecto:

Elemento plástico, ele se determina ao mesmo tempo que determina e se qualifica ao mesmo tempo que qualifica. O que a vontade de poder quer é tal relação de forças, tal qualidade de forças. E também tal qualidade de poder: afirmar, negar. Esse complexo, variável em cada caso, forma um tipo ao qual correspondem fenômenos dados. Todo fenômeno exprime relações de forças, qualidades de força e poder, nuances dessas qualidades, em suma, um tipo de forças e de querer (...) A questão de saber se a vontade de poder, afinal de contas, é uma ou múltipla não deve ser colocada; ela testemunharia um contra-senso geral sobre a filosofia de Nietzsche. A vontade de poder é plástica, inseparável de cada caso no qual se determina; assim como o eterno retorno é o ser, mas o ser que se afirma do devir, a vontade de poder é o um, mas o um que se afirma do múltiplo. Sua unidade é a do múltiplo e só se diz do múltiplo. O monismo da vontade de poder é inseparável de uma tipologia pluralista¹¹.

Se a vontade de poder implica numa tipologia pluralista das forças é por advogar que a ação e a reação de uma força frente a outra não está numa relação de sucessão, mas de coexistência na própria gênese. Em razão disto, cumpre esclarecer outro aspecto da questão: como a vontade de potência então pode tornar-se negativa? Ao enfatizar um segundo aspecto do eterno retorno, como pensamento ético e seletivo, Deleuze dirá mais uma vez que tal possibilidade depende da dinâmica das forças. Depende, neste caso, de que esta dinâmica envolva as qualidades das forças de modo a constituir um devir reativo das forças ativas. Deleuze explica essa possibilidade em Nietzsche com a seguinte consideração: a força reativa, mesmo quando obedece, limita a força ativa, impõe-lhe limitações e restrições parciais, separando a força ativa do que ela pode. O reativo já se encontra desde sempre o lado da negação. Para Deleuze, este é o sentido do “baixo, vil e escravo” a que se refere os textos de Nietzsche. Há, portanto, uma dupla seleção no eterno retorno: a primeira delas elimina da vontade o que não suporta a prova seletiva do seu eterno retorno; já a segunda faz entrar no ser, pelo pensamento do eterno retorno, o que nele não pode entrar sem mudar de natureza.

¹⁰ DELEUZE, Gilles *Nietzsche e a filosofia*, p.41

¹¹ DELEUZE, Gilles *Nietzsche e a filosofia*, p.70

Com Nietzsche não se trata exatamente de um pensamento seletivo, pois há envolvida aí uma redistribuição noética mais profunda e ontológica, a do próprio ser como seleção, visto que, segundo a interpretação de Deleuze:

O eterno retorno tornar-se-ia contraditório se fosse o retorno das forças reativas. O eterno retorno nos ensina que o devir-reativo não tem ser. E, até mesmo, que é ele que nos ensina a existência de um devir-ativo. Reproduzindo o devir, ele produz necessariamente o devir-ativo. Por isso a afirmação é dupla: não se pode afirmar plenamente o ser do devir sem afirmar a existência do devir-ativo. O eterno retorno tem, portanto, um duplo aspecto – é o ser universal do devir, mas o ser universal do devir diz-se de um só devir. Somente o devir-ativo tem um ser, que é o ser do devir inteiro¹².

Em que pese a densidade das considerações acerca do duplo aspecto do pensamento do eterno retorno, Deleuze enfatiza que a gama de questões que surgem quando se pretende relacionar vontade de poder e eterno retorno carecem de elucidções ulteriores¹³. De todo modo, por ora cumpre assinalar que a interpretação de Deleuze quanto ao eterno retorno como um pensamento sintético acerca do tempo e do devir reforça a ideia de uma nova imagem de pensamento ensaiada na obra de Nietzsche, isto é de uma “destruição ativa” do que será, anos depois, problematizado no capítulo III de *Diferença e Repetição* como a “imagem dogmática (ou moral) do pensamento”, culminando ainda, décadas depois na obra escrita a quatro mãos, com Felix Guattari, *Mil Platôs*, na ideia de noologia: “a noologia, que não se confunde com a ideologia, é precisamente o estudo das imagens do pensamento e de sua historicidade”¹⁴.

Uma outra imagem do pensamento

Em *Nietzsche e a filosofia* o tema aparece de forma embrionária na seção final do capítulo “A crítica”:

A imagem dogmática do pensamento aparece em três teses essenciais: 1º Dizem-nos que o pensador, enquanto pensador, quer e ama o verdadeiro (veracidade do pensador); que o pensamento como pensamento possui ou contém formalmente o verdadeiro (inatismo da idéia, a priori dos conceitos); que pensar é o exercício natural de uma faculdade, que basta então pensar “verdadeiramente” para pensar com verdade (natureza reta do pensamento, bom-

¹² DELEUZE, Gilles *Nietzsche e a filosofia*, p.58-59

¹³ “Tudo isso deve ser considerado como um simples recenseamento de textos. Esses textos só serão elucidados em função dos seguintes pontos: a relação das duas qualidades de vontade poder – afirmação e negação; a relação da própria vontade de poder com o eterno retorno; a possibilidade de uma transmutação como nova maneira de sentir, de pensar e, sobretudo, como nova maneira de ser (o super-homem) (...) Todos esses pontos, ainda não analisados, formam o ápice da doutrina do eterno retorno” (DELEUZE, Gilles *Nietzsche e a filosofia*, p.58)

¹⁴ DELEUZE, Gilles & GUATTARI Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia. Vol. 5* São Paulo: Editora 34, 2008, p.46

senso universalmente partilhado). 2º Dizem-nos também que somos desviados do verdadeiro por forças estranhas ao pensamento (corpo, paixões, interesses sensíveis). Por não sermos apenas seres pensantes, caímos no erro, tomamos o falso pelo verdadeiro. O erro: tal seria o único efeito, no pensamento como tal, das forças exteriores que se opõem ao pensamento. 3º Dizem-nos finalmente que basta um método para pensar bem, para pensar verdadeiramente. O método é um artifício pelo qual reencontramos a natureza do pensamento, aderimos a essa natureza e conjuramos o efeito das forças estranhas que a alteram e nos distraem. Pelo método nós conjuramos o erro. Pouco importa a hora e o lugar se aplicamos o método: ele nos faz penetrar no domínio do "que vale em todos os tempos, em todos os lugares"¹⁵.

Deleuze observa que nessa imagem moral do pensamento, o conceito de verdade apresenta-se sob a forma insuficiente de um universal abstrato, ou seja, vazio e indeterminado, e, por conseguinte, desacoplado com as forças que a atividade de pensar supõe na produção do verdadeiro. Com sua leitura de Nietzsche, Deleuze almeja outros prolegômenos ao pensamento: é necessário interpretar e avaliar as verdades que envolvem um pensamento, visto que elas implicam determinados tipos de forças ou certas qualidades da vontade de poder que selecionam algo a pensar em detrimento de algo a não se pensar. Não há verdade que não seja, antes de qualquer coisa, manifestação de um sentido ou efetivação de certo conjunto de valores. Quando a ideia de verdade filosófica é apresentada de forma abstrata, com pretensões de pura neutralidade quanto aos valores e ao sentido que afirmam e manifesta, nada mais fazem do que decalcarem a ordem vigente (“E, de Kant a Hegel, o filósofo permaneceu, afinal, um personagem civil e muito piedoso, que gosta de confundir os fins da cultura com o bem da religião, da moral e do Estado”¹⁶).

Para Deleuze, os múltiplos esforços da obra de Nietzsche convergem na pesquisa por meios de expressão de uma nova imagem de pensamento à filosofia (no curso de seu pensamento, Deleuze dirá posteriormente de um “pensamento sem imagem”), a qual se orienta por coordenadas que não são mais aquelas do verdadeiro ou do falso, mas do nobre ou do vil, do alto ou do baixo, segundo a natureza das forças que se apoderam no pensamento:

O caráter pouco sério dos exemplos correntemente invocados pelos filósofos para ilustrar o erro (dizer: bom dia Teeteto, quando se encontra com Teodoro, dizer $3 + 2 = 6$), bastam para mostrar que esse conceito de erro é apenas a extrapolação das situações de fato, elas próprias pueris, artificiais ou grotescas. (...) O pensamento, adulto e atento, tem outros inimigos, estados negativos muito mais profundos (...) Conhecem-se pensamentos imbecis, discursos imbecis que são feitos inteiramente de verdades; mas essas verdades são baixas, são as de uma alma baixa, pesada e de chumbo (...) Tanto na verdade,

¹⁵ DELEUZE, Gilles *Nietzsche e a filosofia*, p.85

¹⁶ DELEUZE, Gilles *Nietzsche e a filosofia*, p.86

como no erro, o pensamento estúpido só descobre o mais baixo, os baixos erros e as baixas verdades que traduzem o triunfo do escravo, o reino dos valores mesquinhos ou o poder de uma ordem estabelecida.¹⁷

Ou seja, o que se encontra aí em jogo não é um simples relativismo cognitivo, é importante frisar. Mas, de outro modo, uma tipologia pluralista do conceito de verdade, e suas ramificações na história da filosofia. A esta tipologia deve corresponder uma topologia: a quais forças pertencem esta verdade ou aquele erro? A qual vontade? Portanto, submeter o erro e a verdade a uma prova é a condição da verdadeira crítica: é o que Nietzsche, segundo Deleuze, torna visível ao pensamento filosófico.

Deleuze encontra na sua interpretação de Nietzsche uma maneira de redefinir o papel da filosofia e do filósofo, a qual, inclusive, é fundamental para entender seu modo de se relacionar com a história da filosofia, assim como para com sua historiografia. Para Deleuze, não há como a filosofia servir aos interesses do Estado ou da Igreja, não é sua função guardar a ordem dos poderes e dos valores vigentes, a ela é impossível manter-se omissa frente às tolices, às bizarras e às mistificações cometidas em nome dos ideais de bela alma. Ao contrário, a filosofia enquanto tal necessariamente extrai suas coordenadas de referência dos aspectos agressivos, ativos e afirmativos do pensamento. Ainda que neles se imiscua, a filosofia não se confunde com os fins próprios da cultura. Em vista disso, segundo Deleuze, Nietzsche viu como tarefa urgente redefinir o papel da filosofia, desde que a imagem autêntica do filósofo fosse retomada e desvinculada da antiga imagem do sábio. Imaginar o filósofo como sábio -- ele que não vai além de um amigo do saber que assumiu a máscara das forças precedentes para se fazer nascer -- é um contrassenso e tanto. Se o filósofo porta o título de amigo da verdade, é justamente porque ele só pode pensar seus problemas submetendo a verdade às mais duras provas. Contudo, para Deleuze, mais importante e mais grave é a descoberta da existência de filósofos da Religião e do Estado, atuando como funcionários dos escalões da imagem dogmática do pensamento, ostentando seus crachás respaldados por avatares da cultura e da história. Donde a defesa de Deleuze em *Nietzsche e a filosofia* quanto ao caráter não-acidental da intempestividade, da extemporaneidade da filosofia. Se a questão da alternativa entre filosofia eterna ou filosofia histórica deve ser desprezada é pelo fato da eternidade e da historicidade da filosofia conjugarem-se a uma mesma e única ideia motriz: ser sempre intempestiva, intempestiva em toda e qualquer época. Segundo Deleuze, o pensamento de Nietzsche é um dos grandes responsáveis por lançar as coordenadas de uma nova imagem

¹⁷ DELEUZE, Gilles *Nietzsche e a filosofia*, p.86-87

do pensamento porque ao incluir no pensamento os conceitos de sentido e de valor fez do pensamento ativo uma denúncia radical da tolice e da baixaza:

A tolice e a baixaza são sempre as de nosso tempo, de nossos contemporâneos, nossa tolice e nossa baixaza. Diferentemente do conceito intemporal de erro, a baixaza não se separa do tempo, isto é, dessa transposição do presente, dessa atualidade na qual se encarna e se move. Por isso a filosofia tem uma relação essencial com o tempo: sempre contra seu tempo, crítico do mundo atual, o filósofo forma conceitos que não são eternos nem históricos, mas intempestivos e sem atualidade. A oposição na qual a filosofia se realiza é a do intempestivo com o atual, do intempestivo com nosso tempo. E no intempestivo há verdades mais duráveis do que as verdades históricas e eternas reunidas: as verdades do tempo por vir¹⁸.

A imagem dogmática do pensamento nos habituou a crer que pensar pressupõe o exercício natural de uma faculdade e que o pensamento tem por antítese o erro, originado pela perturbação de forças exteriores que o desviam de seu destino natural. Mas, pelo contrário, o pensamento só pensa a partir daquilo que se apossa dele, pressupondo sempre um tipo de força ou uma forma de poder como coordenada. Por exemplo, as forças reativas ao se apoderarem do pensamento, o que geram na atividade de pensar? Deleuze é incisivo quanto a isto: o pensamento sob o domínio das forças reativas se mantém absolutamente inativo. Se o pensamento encontra o sentido do seu exercício nas forças reativas, é preciso admitir que nem sequer se pensa ainda, visto que as forças reativas mantêm o pensamento na esfera da ficção, fazendo do pensamento uma obra de mistificação. Por fim, sob o domínio das forças reativas o pensamento nada mais é do que um misto de besteira e tolice. Além disso, sem essas condições as forças reativas dificilmente jamais se fortaleceriam, visto que ao extrair o mais baixo do pensamento elas fornecem as condições necessárias para que ele se mantenha inativo.

Nesse contexto, como compreender a intempestividade que orchestra o tempo filosófico? Cumprе assinalar que é em *Nietzsche e a Filosofia* que Deleuze desenvolve um tema que persistirá no capítulo III de *Diferença e Repetição*, acerca da crítica aos pressupostos da imagem dogmática do pensamento: pensar não corresponde ao exercício natural de uma faculdade, nem presume uma boa natureza do pensamento onde nele estaria contido formalmente o verdadeiro, seja por inatismo da ideia ou pelo a priori de conceitos; pensar não supõe uma boa vontade do pensador, que naturalmente quereria, desejaria ou amaria o verdadeiro. Por conseguinte, quando ritmamos o pensamento e o ato de pensar pela função de reconhecimento dos valores ou dos poderes atuais, é necessário dizer que não pensamos ainda.

¹⁸ DELEUZE, Gilles *Nietzsche e a filosofia*, p.88

“Pensar, como atividade, é sempre um segundo poder do pensamento, não o exercício natural de uma faculdade, mas um extraordinário acontecimento no próprio pensamento, para o próprio pensamento”¹⁹. Donde surge outra consequência indispensável para a constituição de uma nova imagem do pensamento, segundo a interpretação deleuziana de Nietzsche: a substituição do Método (alternativa que pretende viabilizar ao filósofo “pensar bem e verdadeiramente”, prescindindo de qualquer circunstância) pela Cultura (como o que permite a formação de pensadores - do artista e do filósofo - através de um adestramento e de uma seleção):

Esse conceito de cultura só será compreendido se forem captadas todas as maneiras pelas quais ele se opõe ao método. O método supõe sempre uma boa vontade do pensador, “uma decisão premeditada”. A cultura, ao contrário, é uma violência sofrida pelo pensamento, uma formação do pensamento sob a ação de forças seletivas, uma formação que põe em jogo todo o inconsciente do pensador. Os gregos não falavam de método, mas de **paideia**; sabiam que o pensamento não pensa a partir de uma boa vontade, mas em virtude de forças que se exercem sobre ele para coagi-lo a pensar. Até mesmo Platão distinguia ainda o que força a pensar e o que deixa o pensamento inativo; e no mito da caverna subordinava a **paideia** à violência sofrida por um prisioneiro, quer para sair da caverna, quer para voltar a ela. É esta ideia grega de uma violência seletiva da cultura que Nietzsche reencontra em textos célebres (...) Isto equivale a dizer até que ponto a nova imagem do pensamento implica relações de força extremamente complexas. A teoria do pensamento depende de uma tipologia das forças. E aí, mais uma vez, a tipologia começa por uma topologia. Pensar depende de certas coordenadas. Temos as verdades que merecemos de acordo com o lugar onde colocamos nossa existência, a hora em que estamos despertos, o elemento que frequentamos²⁰.

Vê-se, portanto, que a ideia de alçar à cultura a atividade genérica de formação de pensadores através de uma violência seletiva é, segundo Deleuze, um motivo nietzschiano retomado dos gregos, pois a noção de *Paideia* testemunharia justamente a crença de que o pensamento por si só era incapaz de pensar, sendo necessário forjar critérios bem definidos para forçá-lo na direção da criação. No entanto, Deleuze não deixa de enfatizar que Nietzsche se frustra com os resultados de todo o processo, visto que invariavelmente “começa-se como gregos, acaba-se como alemães.”²¹ Entenda-se essa expressão irônica de Nietzsche como uma referência à danosa confusão entre a atividade genérica da cultura e os fins visados pelo Estado ou pela Igreja. Isto é, os eventuais “incentivos” que o Estado oferece à dita formação cultural do pensamento tem de se entendidos em seu devido lugar, que de maneira alguma é o

¹⁹ DELEUZE, Gilles *Nietzsche e a filosofia*, p.89

²⁰ DELEUZE, Gilles *Nietzsche e a filosofia*, p.89

²¹ DELEUZE, Gilles *Nietzsche e a filosofia*, p.90

de um interesse leve e afirmativo à formação de homens verdadeiramente livres e pensadores, mas, ao contrário, o de fortalecer cada vez mais seus próprios interesses. É preciso admitir a plena realidade de tal confusão que, conforme lembrado por Deleuze, Nietzsche designa por degenerescência da cultura.

Com efeito, tais considerações a partir da leitura de Nietzsche, conduzirão Deleuze a estabelecer, por exemplo, em *Diferença e Repetição*, que pensar diferentemente é, antes de qualquer coisa, combater a imagem dogmática do pensamento: ponto este de derivação indiscernível entre noologia e teoria política, na medida em que tal imagem do pensamento tem no Estado simplesmente a sua forma externa da racionalidade. Reside aí, inclusive, o nó de captura da aliança entre as formas tradicionais de exercício da história da filosofia como práticas que implicam tipos de forças reativas e formas niilistas da vontade, em seus aspectos mais conservadores e impeditivos à criação. Conforme sintetiza, a este respeito, Amalia Boyer:

O argumento de Deleuze é que esta imagem o pensamento (do pensamento na qualidade de universal e subjetivo) não pode nos defender do Estado, já que ela mesma é produto do Estado. Não é como se a imagem do pensamento estivesse sempre dada em uma vontade racional e o Estado pudesse ter se servido dela, mas que a vontade racional, a produção de sujeitos idênticos, é em si uma consequência do poder do Estado. Portanto, a linguagem do direito não é uma defesa filosófica do Estado, mas a captura da Filosofia pelo Estado²².

De outro modo, uma imagem intempestiva do pensamento implica em novas considerações sobre o tempo no qual o pensar navega. É nesse sentido que ao retomar a interpretação do eterno retorno que constrói em *Nietzsche e a Filosofia* alguns anos depois em *Diferença e Repetição*, Deleuze irá frisar que o eterno retorno concerne diretamente ao futuro, a um transbordamento produzido pelo futuro, mais do que ao passado e o presente:

O eterno retorno só afeta o novo, isto é, o que é produzido sob a condição da insuficiência e por intermédio da metamorfose. Mas ele não faz retornar nem a condição nem o agente; ao contrário, ele os expulsa, os renega com toda a sua força centrífuga. Ele constitui a autonomia do produto, a independência da obra. Ele é a repetição por excesso, que nada deixa subsistir da insuficiência nem do devir igual. Ele é o novo, é toda a novidade²³.

Se o eterno retorno é a produção do absolutamente diferente, rompendo com o modelo circular (‘Zaratustra se irrita com seus animais que entendem o eterno retorno como círculo’),

²² BOYER, Amalia “Imagen del pensamiento, aparato de captura y maquina de guerra: esbozo de una imagen anti-evolutiva de la história” in: LINS, Daniel & PÉLBART Peter Pal (org.) *Nietzsche e Deleuze – Bárbaros, Civilizados* São Paulo: Annablume, 2004, p.12 (tradução do autor)

²³ DELEUZE, Gilles *Diferença e repetição*, p.158

entendemos que Deleuze defende que há uma distensão do círculo nesse modelo de temporalidade, o que não significa que ele seja reencontrado simplesmente pela figura de um tempo linear, mas sim numa disjunção inclusiva entre círculo e linha, que se traduz num círculo linearizado e descentrado, tal como uma espiral aberrante do tempo, ou então até num modelo ramificado tal como um rizoma, conforme será elaborado oportunamente nos textos escritos com Guattari, enquanto retorno do absolutamente diferente, do incondicionado, pois tudo aquilo que *é* só adentra no círculo sob a condição de mudar de natureza. O eterno retorno, sob a perspectiva de um pensamento sintético como quer Deleuze, implica no passado e no presente enquanto dimensões subordinadas ao futuro; na ordenação das sínteses do tempo estabelecida em *Diferença e Repetição*, trata-se da terceira síntese, aquela que abre condições, inclusive, para sustentarmos que, se a história de uma coisa é a sucessão e a coexistência das forças que lutam para dela se apoderar, a filosofia deve seu sentido à história da filosofia exclusivamente na medida em que a gênese do pensamento nele mesmo se articula a certa memória voltada para o futuro, e não a uma memória dos traços do passado.²⁴ Uma memória da vontade (virtual e transcendental) – em permanente e inseparável tensão criadora junto à memória da sensibilidade (atual e empírica) –, a qual devemos as brechas e rachaduras que abrem o tempo contra ele mesmo, isto é, à indeterminação, ao acaso e ao acontecimento. O eterno retorno é a afirmação de um futuro incondicionado, na qual se conforma a memória do futuro; podendo-se mesmo dizer: uma memória da vontade de potência.

²⁴ “A primeira síntese, a do hábito, constituía o tempo como um presente vivo, numa fundação passiva da qual dependia o passado e o futuro. A segunda síntese, a da memória, constituía o tempo como um passado puro, do ponto de vista de um fundamento que faz com que o presente passe e dele advenha um outro. Mas, na terceira síntese, o presente é apenas um ator, um autor, um agente destinado a apagar-se; e o passado é apenas uma condição operando por falta. A síntese do tempo constitui aqui um futuro que afirma ao mesmo tempo o caráter incondicionado do produto em relação a sua condição e a independência da obra em relação a seu autor ou ator. O presente, o passado e o futuro se revelam como Repetição através das três sínteses, mas de modos muito diferentes. O presente é o repetidor, o passado é a repetição, mas o futuro é o repetido. Ora, o segredo da repetição, em seu conjunto, está no repetido, como duas vezes significado. A repetição régia é a do futuro, que subordina as duas outras e as destitui de sua autonomia. Com efeito, a primeira síntese concerne apenas ao conteúdo e a fundação do tempo a segunda concerne a seu fundamento; mas, para além das duas primeiras, a terceira assegura a ordem, o conjunto, a série e o objetivo final do tempo. Uma filosofia da repetição passa por todos os “estágios”, condenada a repetir a própria repetição. Mas, através desses estágios, ela assegura seu programa: fazer da repetição a categoria do futuro – servir-se da repetição do hábito e da repetição da memória, mas dela servir-se como estágios e deixa-las pelo caminho; com uma das mãos, lutar contra o Hábito; com a outra, lutar contra Mnemósina; recusar o conteúdo de uma repetição que bem ou mal se deixa “transvasar” a diferença (Habitús); recusar a forma de uma repetição que compreende a diferença, mas para subordiná-la ainda ao mesmo e ao Semelhante (Mnemósina) (...), fazer da repetição não aquilo a que se transvasa uma diferença, nem aquilo que compreende a diferença como variante, mas o pensamento e a produção do “absolutamente diferente”; fazer com que, para-si mesma, a repetição seja a diferença em si-mesma” (DELEUZE, Gilles *Diferença e repetição*, p.161-162)

REFERÊNCIAS

DELEUZE, Gilles *Nietzsche e a filosofia*. Tradução de Edmundo Fernandes Dias e Ruth Joffily Dias. F Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976

DELEUZE, Gilles *Diferença e repetição*. Tradução de Luiz Orlandi e Roberto Machado Rio de Janeiro: Graal, 1988

DELEUZE, Gilles & GUATTARI Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia. Vol. 5* São Paulo: Editora 34, 2008

DOSSE, François *Gilles Deleuze & Felix Guattari: biografia cruzada*. Tradução de Fátima Murad. Porto Alegre: Editora Artmed, 2010

LE RIDER, Jacques *Nietzsche en France. De la fin du siècle au temps présent* Paris: P.U.F, 1999

LINS, Daniel & PÉLBART Peter Pal (org.) *Nietzsche e Deleuze – Bárbaros, Civilizados* São Paulo: Annablume, 2004

VILLANI, Arnaud *La Guêpe et l'Orchidée: essai sur Gilles Deleuze* Paris: Belin, 1999