

Interpretação e inventividade: diálogos entre Nietzsche e Deleuze leitor de Bergson

Interpretation and inventiveness: dialogues between Nietzsche and Deleuze, Bergson's reader

Breno Isaac Benedykt

Doutorando em Filosofia pela USP

Bolsista FAPESP

breno.benedykt@gmail.com

Resumo: O presente artigo parte de uma breve problematização do método interpretativo, que, segundo Gilles Deleuze & Félix Guattari, dentre outros de seus contemporâneos, estaria inelutavelmente calcado em funções representativas da vida e do pensamento. Em seguida, volta-se para o desenvolvimento de uma diferenciação entre a interpretação reativa (ou representativa) e a interpretação ativa (ou inventiva), a qual já estaria presente na filosofia de Friedrich Nietzsche, primordialmente em seu livro, *Genealogia da Moral: uma polêmica*. Por fim, o artigo desemboca nos escritos que Deleuze dedicou à filosofia de Henri Bergson, mostrando como Deleuze encontra neste filósofo uma nova via para ultrapassar o conhecimento representativo, abrindo-o à descoberta das dinâmicas intensivas da duração. Deste percurso, concluímos que, entre Nietzsche e a leitura deleuziana de Bergson, abre-se toda uma nova gama de possibilidades para o fazer interpretativo, entendendo-o como experimentação e invenção.

Palavras-chave: Arte; Filosofia; Friedrich Nietzsche; Gilles Deleuze; Interpretação.

Abstract: *This article starts with a brief problematization of the interpretative method, which, according to Gilles Deleuze & Félix Guattari, among others of his contemporaries, would always be based on representative functions of life and thought. Then the article turns to the development of a differentiation between reactive (or representative) interpretation and active (or inventive) interpretation, which we found already in Friedrich Nietzsche's philosophy, primarily in his book The Genealogy of Morals: a polemic. Finally, the article ends up with the writings that Deleuze dedicated to Henri Bergson's philosophy, showing how Deleuze finds in this philosopher a new way to surpass representative knowledge, opening it to the discovery of the intensive dynamics of duration. From this trajectory, we conclude that between Nietzsche genealogist and Deleuze reader of Bergson, a whole new range of possibilities emerges to make the interpretation an experimentation and an exercise of invention.*

Keywords: Art; Philosophy; Friedrich Nietzsche; Gilles Deleuze; Interpretation.

Introduzindo o problema

Para o homem dionisíaco é impossível não entender alguma sugestão, possui o instinto para compreensão e adivinhação no grau mais elevado. Ele entra em toda pele, em todo afeto: transforma-se continuamente. (NIETZSCHE, 2015, p. 69)

Quanto mais nos aprofundarmos na natureza do tempo, mais compreenderemos que duração significa invenção, criação de formas, elaboração contínua do absolutamente novo. (BERGSON, 2006, p. 8)

É sabido que Gilles Deleuze, após seu grande encontro com Félix Guattari, abandonará, definitivamente, qualquer aposta na possibilidade de um entendimento positivo da noção epistemológica de interpretação. Buscando fraturar a identidade transcendental contida no debate estruturalista de sua época, Deleuze, assim como Guattari – e poderíamos incluir aqui outros autores da época, como Michel Foucault –, construirão suas trajetórias filosóficas se distanciando, ou no mínimo, desmontando os mecanismos interpretativos de herança kantiana, freudiana e saussuriana.

Engajados na construção de um horizonte de pensamento em permanente estado de movimento, tais autores acabarão por erguer uma série de ataques às plataformas de pensamento que decalcavam o inconsciente em funções representativas. Entendendo-as como uma maquinaria a reboque de forças que capturam a condição criativa da vida e do pensamento, Deleuze & Guattari, por exemplo, mapeiam uma série de limites presentes nas análises interpretativas advindas da psicanálise, sobretudo aquelas com forte viés freudiano, as quais, mesmo quando pautadas em altos níveis de complexidade, não deixavam de estar ancoradas nos determinismos representativos de uma identidade da presença não revelada.

Como já atentava Deleuze (2018, p. 17, grifos do autor), em seu livro sobre Immanuel Kant: o “que conta na representação é o prefixo: *re*-representação implica uma retomada ativa do que se apresenta (...). É a própria *re*-representação que se define como conhecimento, isto é, como *a síntese daquilo que se apresenta*”. Ora, é notório como a *re*-representação postulada por Kant amarra em sua base epistêmica uma série de campos do saber, ao menos todos aqueles cuja base resguarda o pressuposto de que a experiência do conhecer pode ser substituída pela noção de interpretação, sem que esse processo acarrete qualquer mudança significativa em relação à fixidez de seu fundamento *re*-cognitivo.

Assim sendo, se há um ataque virulento desses pensadores às epistemologias que se consolidaram como interpretativas, isto talvez se deva à constatação de que não há, pela via interpretativa, outro caminho que não este, que acaba por enclausurar a potência do acontecimento em pressupostos identitários – procedimento, portanto, que impediria o pensamento de pensar a irreducibilidade de uma diferença imanente, quer dizer, de uma diferença pura, cuja presença não é *re*-representável.

Contudo, ao que nos parece, tal crítica só se fundamenta na medida em que a interpretação estaria condenada a operar no interior de um pensamento representacional ou *re*-cognitivo: pensamento incapaz de ir além de uma sofisticada reação frente à exuberante multiplicidade de afetos e possíveis que eclodem como inéditos no acontecimento.

É interessante notar como Foucault (2007), em *As Palavras e as coisas*, expõe de modo preciso o funcionamento das categorias que dão condição de possibilidade para os saberes interpretativos de sua contemporaneidade, os quais, como é sabido, têm como pressuposto um inconsciente *re-presentacional*, cujas balizas se dão por meio de estruturas que delinham os limites de toda e qualquer diferença, encerrando-as numa identidade a ser revelada, pois inconsciente. Tais categorias, diz-nos Foucault, são aquelas que

permitem a dissociação, característica de todo saber contemporâneo sobre o homem, entre a consciência e a representação. Definem a maneira como as empiricidades podem ser dadas à representação, mas sob uma forma que não está presente à consciência (...); por outro lado, definem a maneira como a finitude fundamental [(do homem e da consciência)] pode ser dada à representação sob uma forma positiva e empírica, mas não transparente à consciência ingênua. (FOUCAULT, 2007, p. 502)

Ora, tal bipolaridade entre a identidade e a diferença – ou entre a consciência e o inconsciente –, como nos diz Foucault (2007), funciona graças à mediação interpretativa, a qual permite delimitar o diferente, por meio do representado, numa outra identidade pressuposta. Não é à toa que Deleuze & Guattari, ao conduzirem seus ataques estratégicos à psicanálise, poderão afirmar, sem reservas, que, por meio das funções representacionais, toda

a *produção* desejante é esmagada, submetida às exigências da *representação*, aos jogos sombrios do representante e do representado na representação. Aí está o essencial: a reprodução do desejo é substituída por uma simples representação (...). O inconsciente produtivo é substituído por um inconsciente que sabe apenas exprimir-se – e exprimir-se no mito, na tragédia, no sonho. (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p 77, grifos dos autores)

É por ter em vista esses tensionamentos em relação às funções representativas da interpretação que o presente artigo procura localizar vias alternativas para o procedimento interpretativo – entendendo-o como um gesto do conhecer. Nesse sentido, o que mobiliza esse artigo é saber se é possível pensar, com Nietzsche e a leitura deleuziana de Bergson, a interpretação como uma experiência de pensamento que faz do acontecimento uma abertura para pensar diferentemente, mais do que um fechamento que restitui o diferente numa identidade pressuposta.

Desse modo, nosso interesse não está diretamente ligado ao problema da verdade, mas antes à pergunta: com quais forças o fazer interpretativo precisa operar para não se fechar nas armadilhas da representação? Ou ainda: quais as nuanças que entram em cena quando a interpretação, ao invés de se render à representação, permite-nos seguir um devir como experiência inventiva do pensamento? Como dirá Deleuze (1997, p. 129), em um de seus últimos textos dedicados à filosofia de Nietzsche: a “questão [– interpretativa –] *quem?* Não reclama pessoas, mas forças e quererem.”

Nietzsche e a interpretação como perspectivismo do acontecimento

Se partirmos do aforismo 202 do livro de Friedrich Nietzsche, *Além do Bem e do Mal*, no qual se lê:

o que aqui julga saber, o que aqui se glorifica com seu louvor e seu reproche, e se qualifica de bom, é o instinto do animal de rebanho homem [...]. Moral é hoje, na Europa, moral de animal de rebanho: - logo, tal como entendemos as coisas, apenas uma espécie de moral humana, ao lado da qual, antes da qual, depois da qual muitas outras morais, sobretudo mais elevadas, são ou deveriam ser possíveis. (NIETZSCHE, 2005, p. 89, grifos do autor)

Podemos notar, nessa passagem, como Nietzsche instaura um problema, ao mesmo tempo, ético, estético e político, a respeito do saber e da moral que ancorava a Europeia de sua época. O problema ganha notoriedade para nós a partir do momento que Nietzsche evoca a possibilidade de existir; antes, depois e ao lado dessa moral de rebanho, muitas outras morais. Ora, Nietzsche, mesmo submetido às forças de sua época, quer dizer, ao “instinto do animal de rebanho homem”, foi capaz de captar e, mais do que isso, de criar aberturas para outras perspectivas e interpretações do mundo e da vida – por vezes, levando-nos a pensar que, se há tantos deuses quanto perspectivas, é porque é possível que haja tantos mundos quanto interpretações. Lembremos, todavia, que para Nietzsche, o interpretar é um fazer inseparável da condição humana, sendo este, portanto, um campo de forças mutante e inseparável de todo e qualquer corpo social.

Como escreveu Müller-Lauter (1997, p. 125, grifos do autor), por meio de um magnífico recorte de passagens de Nietzsche: “O’ interpretar não tem ‘existência como um ‘ser’”, no sentido de permanência, porém “como um *processo*, um *vir-a-ser*”. É por meio dessa visão que Nietzsche perspectiva a interpretação como um problema que excede o sujeito enquanto ser gregário; abrindo espaço para a realização de uma genealogia sem fundamento primeiro. A genealogia, portanto, é da multiplicidade dos mecanismos interpretativos do *devir*-humano do homem, quer dizer, dos modos preponderantes de funcionamento de suas concepções e experiências morais. É sabido que Nietzsche localizará, entre outros procedimentos de servidão moral do homem europeu, a dívida, a dualidade entre o bem e o mal, o sentimento de culpa, o ressentimento e a má consciência. Contudo, tais procedimentos não se reduzem a representações sociais, ao contrário, eles operam como organizadores viciosos que dão representatividade aos acontecimentos que excedem o próprio *devir*-humano do homem.

Dito isto, é preciso avançar e entender como o conceito nietzschiano de interpretação supera o perspectivismo polivalente das subjetividades de um Eu substancializado. No limite, é possível dizer que, para Nietzsche, a interpretação tem existência própria, quer dizer, ela “vem, independente de minha vontade costumeiramente envolta e ensombrecida por uma multidão de sentimentos, desejos, aversões, também de outros pensamentos...” (MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 150). É assim que Nietzsche vê, na interpretação, não apenas um processo de estagnação do acontecimento, mas também, num nível mais superficial, o contínuo processo de criação, capaz de ir além de sua gregária vontade de estagnação. Vontade esta, como sabemos, típica da moral de rebanho, a qual facilmente se entrega às unidades constantes e às categorias fixas, transformando o mundo, a vida e o pensamento num peso sem enigma e sem multiplicidade.

A interpretação dada pelo homem, portanto, tem como uma de suas tendências a unidade transcendente, mas ela, em si, não é outra coisa que parte de uma batalha preenchida por antagonismos de afetos, vontades e forças, que antecedem a sua solidez ou entrada na cena gregária das verdades e valores sociais. Para que cada interpretação apareça como gregária, é preciso que determinadas forças se solidifiquem numa gramática, vencendo – temporariamente – outras forças; situação que tende a escamotear a multiplicidade de afetos, pensamentos, disputas e práticas que a envolvem desde dentro numa nebulosidade cinza e caótica. Processo este muito mais criativo do que reativo, ainda que sua solidificação seja, mormente, reativa, justamente por apoiar-se na moral gregária que lhe dá coesão e aderência a outras forças, igualmente reativas. Como explica Gérard Lebrun: ao vivente

é a própria vida que lhe ordena forjar o que é 'fixo', 'durável', 'semelhante'. Mas, até aqui, nada de grave. A impostura – que, repetimos, precisa ser distinguida com muito cuidado da falsificação – começa com a atitude que nos impõe esquecer que nossas 'verdades' são de origem vital e de natureza autoritária, e nos obriga a acreditar que elas nada têm a ver com a atividade criadora (schaffende) do ser vivo. (LEBRUN, 1988, p. 137)

Não é à toa que Nietzsche irá desenvolver, ao longo de seu percurso genealógico, toda uma tipologia das interpretações, buscando distinguir as ativas, isto é, que se sabem como atividade criadora num universo de caos e enigmas, daquelas reativas, ou seja, que emergem soterrando cada acontecimento, por meio de uma interpretação negativa em relação à sua multiplicidade, pretendendo erigir sobre o mundo sua verdade irrefutável. Talvez possamos dizer que se trata de uma distinção entre as interpretações libertadoras da vida e as interpretações que fazem do devir-humano, um devir-servil. Não podemos, entretanto, esquecer como, para Nietzsche, toda interpretação e os combates que a constituem, expõem consigo um modo de vida, uma tipificação existencial da vontade de potência. Nesse sentido, para Nietzsche, uma interpretação é inseparável de um tipo singular de ascese e experimentação, a qual não se reduz, necessariamente, às regras sacerdotais.

Se há tantos vetores, forças e vontades em jogo, a criação de uma interpretação não pode, de acordo com Nietzsche, ser reduzida a um processo teórico de redução do objeto real a um objeto de conhecimento, ou ainda, do sujeito empírico em um sujeito de saber. É no avesso dessas concepções que Nietzsche se posiciona, expondo como se trata, antes de tudo, de uma multiplicidade de forças e vontades, constituída por pequenas lutas “dos enfermos contra os sãos – uma luta quase sempre silenciosa, com pequenos venenos, com agulhas, com astuciosa mímica de mártir” (NIETZSCHE, 2014, p. 105). Criar uma interpretação, portanto, está longe de se resumir a resoluções verídicas de uma presença oculta da verdade. Para Nietzsche, o fazer interpretativo, em seu sentido ativo, pressupõe um verdadeiro mergulho nos vetores da vontade de potência, ciente de que, para a vontade de potência, não há nem unidade, nem finalidade moral; ela é multiplicidade e para ela só há movimento e multiplicidade de forças em luta. Nenhuma força, nesse sentido, é singular e, conseqüentemente, toda interpretação só ganha notoriedade por meio de combates inéditos, em sua maioria, silenciosos, envolvendo novos arranjos afetivos, baixezas, e, por vezes, experiências abismais.

Conforme vimos Lebrun (1988) nos dizer, para Nietzsche a distinção não é entre o verdadeiro e o falso, mas entre a falsificação ativa e a impostura reativa, sabendo que, para Nietzsche, toda criação que excede as interpretações fixadas pelo devir-humano do homem são necessariamente falsificações ativas – enquanto a impostura é a posição de uma verdade que quer aparecer como não-inventiva, e assim impedir toda e qualquer proliferação de novas interpretações. A impostura, nesse sentido, são os fluxos de interpretações que visam a estancar a condição vital da atividade interpretativa como fonte inventiva do ser frente àquilo que o excede enquanto homem gregário.

Para compreender melhor essas tipificações, é imprescindível termos em mente como Nietzsche, ao fazer a genealogia das interpretações que constituem o homem europeu de sua época, cria, por sua vez, um tipo *ativo* de interpretação, capaz de lançar o leitor no fluxo inventivo de seu pensamento sobre a vida e o mundo, impulsionando-o, ao mesmo tempo, a viver e pensar a relação das forças e vontades entre diferentes e autênticos modos de vida.

Nietzsche vê na prática da interpretação genealógica a possibilidade de fundar uma leitura *criativa* e *destrutiva* das *impostoras* da interpretação *reativa*; numa verdadeira luta contra a moral de rebanho. É assim que o Eu e a Terra passam à condição de forças não substancializáveis e o contato do homem com o mundo passa à condição de um encontro com a infinita multiplicidade de afetos, impulsos, energias e vontades que fazem dele um excedente criativo. Talvez possamos dizer que enfrentar a vontade de potência, ou a Terra, como fonte de criação interpretativa, é o mesmo que encarar o pensamento e a vida como um campo de experiências não representativas. Tendo isto em vista, Nietzsche parece ter percebido o duplo vetor da interpretação: por um lado, ela é clausura da potência, a qual quer fazer da imanência um idêntico moral, a representação da vida e dos pensamentos, o fundamento de sua existência, e, por outro lado, ela é abertura aos acontecimentos e, num só tempo, expansão para outras possibilidades de vida e pensamento – sabendo, no entanto, que sempre há a possibilidade de reversão de um tipo de interpretação em seu avesso, justamente porque as forças e suas disputas são moveis e, assim, impõem novos caminhos às interpretações passadas.

Tal consideração nos coloca diante do problema dos modos de vida, pois, a tendência da interpretação – e esse é seu modo preponderante – a constituir-se como um simples efeito conservativo, capaz de fixar e estancar a dinâmica das forças e vontades, acaba por revelar certa disposição do *devir-humano* do homem europeu (ou civilizado) para o seu fechamento. Nietzsche (2014, p. 111), nesse sentido, insiste na importância de uma interpretação que dê conta de desbancar toda representação unitária dos acontecimentos, pois cada interpretação como essa, não é apenas um ponto de vista, mas “uma má disposição fisiológica”. Ora, como vimos, uma má disposição fisiológica não é a má disposição de uma alma presa em um corpo, de uma forma presa em uma matéria informe, mas, mais radicalmente, a má disposição das forças e vontades de todo um campo de individualizações dos modos de vida e pensamento, o qual, ao invés de proliferar interpretações criativas e expansivas, faz crescer e expandir interpretações que sufocam a vida e reduzem o pensamento a círculos viciosos.

Como atenta o filósofo, onde cresce o deserto, há um “instinto de fraqueza que o quis, e a sabedoria do sacerdote [...] o organizou” (NIETZSCHE, 2014, p. 116).

Isto, contudo, não quer dizer que os acontecimentos tenham necessidade de uma organização interpretativa que lhe dê uma verdade e um valor, muito pelo contrário, interpretar é, antes de tudo, *querer* se apoderar de um acontecimento *sem organização* prévia; e é nessa medida que o artista ou o filósofo podem lançar, por meio dele, nova luz no pensamento, ou então, o sacerdote, condenando-o, fazer dele a clausura do homem num círculo vicioso de verdades e valores. Assim, cada movimento interpretativo está sempre ligado a um movimento dos modos de vida, isto é, está ligado à preponderância de certas forças e vontades, haja vista que interpretar está sempre ligado a uma disposição fisiológica. Desse modo, Nietzsche chama atenção para o fato de que a criação de interpretações, sobretudo de novas interpretações, é o efeito necessário de um vivente que depara com acontecimentos singulares, coletivo e/ou individual, frente ao qual um *vazio* de sentidos se impõe, fazendo-o pensar; pois algo de disruptivo nasceu do caos e um salto se fez necessidade. É isto que Nietzsche nos dá a ver quando, ao criticar o ideal ascético, pregado pelos sacerdotes, expõe a dor como um acontecimento singularizante, quer dizer, como um afeto que abre uma lacuna para novas significações e, ao impor uma nova forma de experiência, traz consigo o surgimento de novos modos de vida:

Qualquer sentido é melhor que nenhum; o ideal ascético foi até o momento, de toda maneira, o "*faute de mieux*" [mal menor] *par excellence*. Nele o sofrimento era *interpretado*; a monstruosa lacuna parecia preenchida; a porta se fechava para todo niilismo suicida. A interpretação – não há dúvida – trouxe consigo novo sofrimento, mais profundo, mais íntimo, mais venenoso e nocivo à vida: colocou todo sofrimento sob a perspectiva da *culpa*... (NIETZSCHE, 2014, p. 139, grifos do autor)

Vemos aqui como a interpretação é a prática predileta do ideal ascético, o qual, segundo Nietzsche, criou a perspectiva que faz do acontecimento da dor a representação de uma *culpa*, quer dizer, a relação de causalidade entre uma falta e um acontecimento, ou melhor, entre um acontecimento e outro. Responsabilização transcendente de dois acontecimentos imanentes. Mas é ela mesma quem nos dá a ver como há, na interpretação, uma disputa em torno dos modos de vida e suas perspectivas, pois, sendo efeito de acontecimentos sem causa *a priori*, a interpretação não pode ser uma coisa além de uma invenção de superfície; efeito de uma determinada disposição fisiológica das forças, ou ainda, de uma determinada forma de constituição dos modos de vida.

É nessa toada, que Nietzsche abre a terceira dissertação da *Genealogia da Moral: uma polêmica*, com excelente humor. Deixando transparecer claramente como é sempre a multiplicidade que constitui a vontade de potência, Nietzsche mostra como a multiplicidade dos tipos e forças é que dá a ver o movimento de uma série de interpretações. Gesto que escancara como elas se apoderam, cada uma ao seu modo, das forças que lhes estão disponíveis, inserindo-as em outras interpretações, vinculando-as em perspectivas que dizem respeito aos seus mais diversificados modos de vida.

Assim, escreve Nietzsche com maestria:

O que significam ideais ascéticos? – Para os artistas nada, ou coisas demais; para os filósofos e eruditos; algo como instinto e faro para as condições propícias a uma elevada espiritualidade; para as mulheres, no melhor dos casos um encanto a mais de sedução, um quê de *morbidezza* na carne bonita, a angelicidade de

um belo e gordo animal; para os fisiologicamente deformados e desgraçados (a *maioria* dos mortais) uma tentativa de ver-se como “bons demais” para este mundo, uma forma abençoada de libertinagem, sua grande arma no combate à longa dor e ao tédio; para os sacerdotes, a característica fé sacerdotal, seu melhor instrumento de poder, e “suprema” licença de poder; para os santos, enfim, um pretexto para a hibernação, sua *novissima gloriae* cupido [novíssima cupidez de glória], seu descanso no nada (“Deus”), sua forma de demência. Porém, no fato de o ideal ascético haver significado tanto para o homem se expressa o dado fundamental da vontade humana, o seu horrorvacui [horror ao vácuo]: *ele precisa de um objetivo e preferirá ainda querer o nada a nada querer*. – Compreendem?... Fui compreendido?... “Absolutamente não, caro Senhor!” – Então começemos do início. (NIETZSCHE, 2014, p. 80, grifos do autor)

Ora, trata-se de um jogo tênue, de difícil demarcação, ainda que bem-humorado, cuja questão fulcral é mostrar como o *querer*, isto é, a vontade de potência, é inexoravelmente vitoriosa, e como o homem precisa de um *vácuo* de sentidos para fundar suas mais nobres interpretações, ainda que, mormente, suas interpretações neguem sua condição inventiva. Tal sutileza parece ser um dos problemas centrais da interpretação, pois, como vimos, exceto poucas exceções, a saber, aquelas com radical força *falsificadora*, as inventividades tendem a se entregar à fixidez de uma gramática gregária; a ser rapidamente convertidas em representações, cuja unidade circula como uma *impostura* da vontade frente à vida e a sua vontade de criar.

Mas, e a representação nisso tudo? Nietzsche (2014, p. 104, grifos do autor), numa passagem das mais irônicas, recorrendo à figura do sacerdote, esclarece o elo entre a interpretação e os fracos *quereres*: “Que desejam realmente [os sacerdotes]? Ao menos *representar* o amor, a justiça, a superioridade, a sabedoria – eis a ambição desses ‘ínfimos’, desses enfermos! E como esta ambição torna hábil!”. Lembremos aqui uma colocação de Deleuze, que, nesse sentido, é decisiva; presente em seu ensaio *Conclusões sobre a vontade de potência e o eterno retorno*:

A lógica [para Nietzsche] é substituída por uma topologia e uma tipologia; há interpretações que supõem uma maneira baixa ou vil de pensar, de sentir e mesmo de existir; há outra que dão testemunho de uma nobreza, de uma generosidade, de uma criatividade..., de modo que as interpretações julgam, antes de tudo, o “tipo” daquele que interpretam, e renunciam à questão “que é?” para promover a questão “Quem?”. (DELEUZE, 2006, p. 157)

Para encerrar, lembremos como Foucault, fazendo eco às partes finais do livro *Genealogia da Moral – uma polêmica*, revela a dinâmica das batalhas como um jogo que, mesmo à revelia do sacerdote, não para de vazar, isto é, de inventar novas interpretações:

interpretar é se apoderar por violência ou sub-repção, de um sistema de regras que não tem em si significação essencial, e lhe impor uma direção, dobrá-lo a uma nova vontade, fazê-lo entrar em um outro jogo e submetê-lo a novas regras, então o devir da humanidade é uma série de interpretações. (FOUCAULT, 1984, p. 26)

E, podemos acrescentar, de mudanças no sistema de regras que ele mesmo criou e não cessa de criar, por meio de suas mais diversas interpretações, deslocando, a cada nova interpretação, seu horizonte e seus modos de vida. As interpretações, nesse sentido, participam da criação inexorável de novos sistemas de regras num jogo

indomável entre forças e vontades, onde novos modos de vida se ensaiam, ao mesmo tempo em que inventam diferentes perspectivas ou interpretações.

Vemos, assim, como, para Nietzsche, a questão da interpretação configura um problema ao mesmo tempo ético, estético e político, pois traz à tona a nervura da relação do homem com o mundo, o solo de suas criações e, ao mesmo tempo, a base de sua servitude. Não é à toa, nos diz o filósofo, que o “abismo entre saber e poder é talvez maior, e também mais inquietante, do que se imagina: o homem que pode em grande estilo, o que faz, terá de ser provavelmente um ignorante” (NIETZSCHE, 2005, p. 146). Ora, a ignorância aqui não é a negação de todo e qualquer saber, mas, antes, a abertura para o encontro com os enigmas do mundo, de onde pode retirar uma nova visão, pois sabe que é de sua ignorância frente aos enigmas que as interpretações mais radicais a respeito de uma nova possibilidade de pensar e viver podem nascer, expandindo a vida e o pensamento, por meio de um verdadeiro perspectivismo inventivo.

O bergsonismo de Deleuze e a interpretação como arte da emoção

Vimos até aqui como a interpretação traz consigo uma tendência a representar os acontecimentos e, assim, escamotear tanto a multiplicidade afetiva de sua imanência como a disputa de forças que a constitui e lhe são inseparáveis. Mais do que isto, vimos como as interpretações são uma fonte inventiva do próprio fluxo da vida, com seus antagonismos, tensões e perdas de saber. Ela é, nesse sentido, parte integrada à caótica e pulsante vontade de potência, cuja proliferação de formatos e sentidos é anterior à sua fixidez em verdades pretensamente imutáveis. Mas também mostramos como o mergulho no acontecimento e a abertura para suas variações afetivas constituía uma fonte inesgotável para a criação de novas e radicais interpretações. Com Nietzsche genealogista, aparecia toda uma pragmática inventiva da vida e do pensamento, entendendo-a como fonte interpretativa do mundo - *falsificações* da multiplicidade afetiva na forma de arte e de filosofia, de pensamentos e dos modos de vida.

Se é verdade que Deleuze, em seus escritos sobre Bergson, não faz uso, ou quase não o faz, da palavra interpretação, valemo-nos aqui do fato de que, nesse mesmo período de sua trajetória filosófica, ele ainda o faz, por exemplo, em seus livros *Nietzsche e a filosofia*, de 1962, e *Proust e os signos*, de 1964. Nesse sentido, tomamos a liberdade de oscilar em nosso texto – mas não nas citações – entre as palavras conhecimento e interpretação, utilizando-as como sinônimos, pois, em nosso entender, para Deleuze, neste momento de sua trajetória, ambas as palavras operam no interior de um mesmo conjunto de problemas – afinal, o que é o conhecer, se não criar uma interpretação?

Por fim, vale ressaltar que, se nos interessamos pela leitura deleuziana de Bergson, isto se deve ao fato de que é nela que encontramos a questão metodológica da interpretação sendo desenvolvida de um modo extremamente fecundo para a reflexão do problema posto neste artigo, a saber: quais são as possibilidades de uma interpretação dos afetos e forças da vida, cuja dinâmica não escamote a sua condição inventiva, ou seja, que não a reduza a imagens, ou cenas, representativas? Se essa articulação entre Nietzsche e a leitura deleuziana de Bergson pode funcionar para além dos desdobramentos já realizados por Deleuze, em suas obras de maturidade, isto talvez se deva ao fato de que, como salienta Éric Alliez, é Bergson que arremessa

Deleuze até Nietzsche, e é Nietzsche, por sua vez, que faz com que Deleuze precise voltar a Bergson:

o descentramento operado por Deleuze sobre a obra bergsoniana [... pode ser compreendido pelo fato de que] a descoberta “tardia” de Nietzsche, que alimentaria a publicação de *Nietzsche e a filosofia* (1962), fora como que suscitada pelos primeiros estudos bergsonianos [(1956)], antes de fecundar, por sua vez, *O bergsonismo* (1963). (ALLIEZ, 2000, p. 247)

Vemos, assim, que não é o autor Deleuze, mas a experiência de ziguezaguear entre o pensamento de Bergson, operado por ele, e aquele de Nietzsche, que constitui um inesgotável campo de possibilidades para pensar injunções metodológica; e é nesse intermezzo que este artigo pretende se situar.

Desde o início de seus estudos sobre Bergson, publicados em 1956, Deleuze (2012) insiste na inseparabilidade do problema ontológico em relação ao metodológico, algo que irá desaguar em uma de suas linhas filosóficas mais importantes, a saber, em seus conceitos de diferença e de repetição. Na base dessa problematização, encontra-se a disjunção operada por Bergson entre a distensão espaço-temporal da vida ordinária, como multiplicidade extensiva, e a contração intensiva do impulso vital, como multiplicidade pulsante. Coexistentes e, portanto, jamais excludentes, a primeira, comumente chamada por Deleuze de *atual*, constitui o plano da organização sucessiva o tempo e os limites mensuráveis de nossas situações perceptivas, grosso modo, a matéria utilitária da vida humana; nela, nos diz o filósofo, vivemos a percepção redutiva do mundo e dela apreendemos nossas ações adequadas – trata-se do plano da vida cotidiana e do conhecimento representativo do mundo, dos acordos ou correspondências motoras e intelectuais. Por outro lado, num outro plano, que lhe é ontologicamente primeiro e inseparável, cujo nome preferido por Deleuze é o de *virtual*, encontramos as nuances do ‘Ser’, sua multiplicidade não-quantificável, onde vive a desmesura do passado puro, ou ainda, a duração cósmica do mundo. Deleuze (2012, p. 127, grifos do autor), em seu ensaio decisivo, *A concepção da diferença em Bergson*, na tentativa de fazer uma primeira dobra radical do pensamento bergsoniano para as suas necessidades filosóficas, esclarece: “a duração é o que difere de si. A matéria, ao contrário, é o que não difere de si, o que se repete”.

Ora, desde já podemos perceber a procura por um elo entre o conhecimento e o mundo que esteja além e aquém do binarismo clássico da história da filosofia, a saber, entre o ideal e o ideado, a substância e a representação, o uno e o múltiplo, a ordem e a desordem; sem, contudo, apontar para uma estrutura ou um mecanismo mais profundo e racionalmente anterior ao dualismo. Trata-se, ao invés de tomar os caminhos do estruturalismo ou de se deixar levar pelas dualidades, de ir à procura por “*uma outra relação com as coisas*” (DELEUZE, 2012, p. 104). Relação esta que pede por uma interpretação apegada às nuances do ‘Ser’, para a qual as dicotomias e as contradições da matéria constituem apenas o lado menos frutífero do impulso vital. Como salienta Deleuze (2012, p. 128), trata-se de ir “até o fim, até ver, enfim, na matéria uma derradeira nuance da duração”.

Tal disjunção, entre a organização espacial e a duração, entretanto, não se reduz à separação clássica entre essência e existência, o ser e o nada, mas, ao contrário, para

o bergsonismo de Deleuze (2012), tais diferenciações só podem existir por meio de generalizações demasiadamente abstratas e, portanto, incapazes de ver a implicação de uma na outra e, mais do que isto, a condição primária da duração em relação ao plano sensório-motor. Não é à toa que Deleuze (2012) acentua a importância de um conceito intermediário, mas não mediador, a saber, o de *atualização*. Sua sensação intensiva não se reduz a um dos polos, *virtual* ou *atual*, mas aponta para o que acontece *entre* eles, virtual e atual, por meio do qual é possível explorar até as últimas consequências uma nova pluralidade de visões do mundo, que são, no limite, efeitos de um único plano, ou seja, de um monismo radical.

Na vida, sinaliza Deleuze (2012, p. 87), “há somente linhas de atualização, sendo *umas sucessivas* [(atuais)], *outras simultâneas* [(virtuais)], mas cada qual representando uma atualização do todo em uma direção e não se combinando com as outras linhas ou outras direções”. Trata-se, portanto, de singularizações próprias a cada atualização, tendo cada uma delas uma tendência, ora queda inesperada do virtual no atual, ora, o inverso, fagulha do atual penetrando o virtual. Em ambos os casos, o acordo da multiplicidade atual se desestabiliza e, num só tempo, a aparente constância dos intensivos virtuais expõe sua real inconstância. Não se trata, portanto, de desqualificar um plano para dar tudo ao outro, mas, como explica Michael Hardt (1996, p. 44): o principal é “elaborar o movimento positivo do ser entre o virtual e o atual o qual dá suporte à necessidade do ser [(sua singularização)] e faculta ao ser tanto a mesmidade quanto a diferença.”

Destarte, já podemos notar como há um tipo de interpretação cuja operacionalidade não excede o âmbito das coordenadas atuais, restrito nesse sentido ao círculo vicioso das repetições e representações de nossas funções e experiências ordinárias. Não se trata aqui apenas de interpretações do *senso-comum*, mas, mais radicalmente, de todo um nível de pensamento. E, nesse sentido, de um tipo de interpretação que também perpassa os saberes científicos e inclusive a própria história da filosofia; ao menos, toda vez que se mostra incapaz de pensar o “Ser” da mudança.

Vemos, assim, como a distinção entre o movimento extensivo e o movimento da duração se converte na pedra angular para pensarmos a importância de uma interpretação cuja atenção está voltada para a vida e não mais para suas funções orgânicas. Trata-se, assim, de captar pela abertura do atual a potência inventiva da interpretação. Separar o misto, nos diz Deleuze (2012); eis a primeira tarefa para pensar uma interpretação capaz de estar conectada ao impulso vital. Para pensar tal separação, tenhamos em mente a seguinte passagem, na qual Deleuze expõe a solução bergsoniana para o paradoxo de Zenão de Eleia:

Com efeito, como experiência física, o movimento, ele próprio, é um misto: de uma parte, o espaço percorrido pelo móvel, que forma uma multiplicidade numérica indefinidamente divisível, da qual todas as partes, reais ou possíveis, são atuais e só diferem em grau; de outra parte, o movimento puro, que é *alteração*, multiplicidade virtual qualitativa, como a corrida de Aquiles, que se divide em passos, mas que muda de natureza toda vez que se divide. (DELEUZE, 2012, p. 42, grifo do autor)

Ora, se Aquiles nunca consegue atingir a tartaruga que partiu antes dele, mesmo sendo, muitas vezes, mais rápido do que ela, devido à lógica das divisões do espaço ao

infinito, isto se deve, não necessariamente às coordenadas espaciais, mas ao fato de que o movimento extensivo não exprime por si só o Todo do acontecimento; a cada divisão, pontua Deleuze (2012), há uma movência (alteração), na *natureza* do acontecimento, e é por isto que é possível afirmar que Aquiles e a tartaruga não se encontram no mesmo plano; a diferença entre eles, nesse sentido, não é apenas atual, mas implica em si uma diferenciação virtual. Tal exposição nos dá justamente o limite das interpretações que se restringem ao âmbito da representação dos corpos no espaço; tais interpretações só podem encurralar acontecimento num círculo vicioso, pois são incapazes de apreender a vida, ou melhor, o ser do devir. Presa à representação da corrida, a própria memória intensiva, que é de direito a lembrança viva do acontecimento, torna-se incapaz de penetrar na sua duração.

Tendo em vista a afirmação deleuziana a respeito da coexistência entre as linhas divergentes do atual e do virtual, resta, agora, compreendermos em que medida é possível encontrar nas linhas do atual uma lacuna capaz de desviar o pensamento das interpretações representativas, levando-a a uma interpretação para além dos limites da mesmice perceptiva e suas repetições utilitárias. Ou seja, cabe a nós mostrar como nas interpretações do mundo há sempre um determinado *vazio* de invenção: um escape virtual.

Como situação capaz de mostrar um tipo de fissura do atual por onde pode o virtual se alastrar, Deleuze (2012) gosta de fazer uso de uma famosa cena quase cinematográfica, utilizada por Bergson, a saber, a do vínculo entre o tempo de diluição do açúcar no café e o tempo da experiência vívida como (im)paciência por aquele que espera pelo adoçamento de seu café. Entre o indivíduo e a xícara de café, nos diz Deleuze, nasce uma tensão transbordante; uma intensidade afetiva inexorável para uma interpretação ordenada das relações de diluição do açúcar no café. A intensidade afetiva da espera vaza sobre o saber e aponta, nesse sentido, para uma mudança na *natureza* da experiência. Tal mudança produz, literalmente, uma violência sobre os limites do plano atual; transformando-o num acontecimento irreduzível ao conhecimento representativo da cena. Não basta representar os corpos em cena, é preciso apreender a espera.

Há, nesse sentido, uma atualização intensiva das linhas do virtual, que acontecem sem pedir passagem, para os limites das linhas do atual, e, no entanto, seu acontecer é inseparável da situação atual. De uma experiência como essa, é possível retirar uma imagem para além da imagem perceptiva, ou seja, é possível inventar uma interpretação que traduza, mais do que os termos em cena, a pressão da memória pura, isto é, a imagem da espera. Trata-se, nesse sentido, de duas interpretações distintas, mas não necessariamente excludentes; o que uma exclui é o próprio acontecimento, enquanto a outra, sem excluir necessariamente a primeira, expõe a abertura virtual do acontecimento.

Temos em demasia o hábito de pensar uma cena como essa por meio de uma interpretação simplesmente sensório-motora, reduzindo a própria espera a uma representação não-intensiva. Mas Deleuze (2012) nos convida a pensar a insuficiência desse plano representativo, na medida em que ele é incapaz de expressar o que acontece no corpo/pensamento. Ele é incapaz, nesse sentido, de exprimir, não o que percebemos, mas o impulso vital daquilo que vivemos.

Por isso, esse tipo de interpretação deve ter em conta uma parte perceptiva e uma parte motora, mas, e isto parece ser o fundamental, ela deve ir além e ser preenchida por um desvio afetivo capaz de nos dar – ou devolver – a potência de um apego às intensidades do acontecimento. Teríamos então, segundo Deleuze (2012, p. 19), no interior de uma mesma interpretação, “entre um movimento recolhido (excitação) e um movimento executado (respostas) [...], um intervalo, um desvio”; e é pelo encontro com esse desvio que a percepção atual se rompe e um ar desnorteante de afetos entra em cena.

Não se trata, portanto, apenas de uma distinção metodológica, ao contrário, podemos afirmar, com Deleuze (2012), que a duração é de direito uma libertação do espírito e que se há uma interpretação atenta às nuances da atualização, ela deve ser reconhecida pela visibilidade que dá à pura heterogeneidade das linhas virtuais. Cada nuance não perceptível, mas apreensível por uma atenção à vida e ao mundo, “se confunde com uma ‘hesitação’ das coisas e, assim, com a criação no mundo”, e se o vivente tem finalidade, afirma Deleuze (2012, p. 92), “é por ser ele essencialmente aberto a uma totalidade também ela aberta”.

Totalidade e direito, nesse caso, não querem dizer outra coisa além do reconhecimento da condição real do virtual.

Uma interpretação capaz de apreender o virtual em sua a-representatividade é uma interpretação à altura de um acontecimento. Tornar-se capaz de ver a experiência de incomensurabilidade do virtual em atualização, o qual dá ao pensamento a potência para fazer da interpretação, invenção. Momento no qual a tarefa da filosofia já não é pensar as condições do conhecimento, mas criar justo uma imagem.

Dirá Deleuze, anos depois, quando já houver vinculado, numa nova dobra filosófica, o pensamento de Bergson com a invenção do cinema:

Censuram-me por retomar análises de Bergson. Com efeito, é um retorno muito novo que Bergson faz, ao distinguir a percepção, a afecção e a ação como três espécies do movimento. É sempre novo porque me parece que isto nunca foi bem assimilado, e faz parte do que é mais difícil e mais belo no pensamento de Bergson. (DELEUZE, 1992, p. 156)

Nessa passagem, Deleuze (1992) parece nos dizer que retomar os problemas postos pelo bergsonismo, ou por qualquer grande pensador, é um ato sempre novo, e novo num sentido profundo, ou seja, na medida em que lê-los põe o pensamento numa nova abertura ao Todo, num novo processo de interpretação-invenção, pois não podemos interpretar seus conceitos sem, ao mesmo tempo, sentir como eles nos ultrapassam. Como Deleuze redescobriu Bergson quando foi ao cinema, cabe a cada filósofo criador encontrar suas linhas de conexão.

Toda uma questão, mostra Deleuze em *Diferença e Repetição*, de como se concebe e se dramatiza a experiência do pensamento:

Não é de admirar que o *estruturalismo*, nos autores que o promovem, seja tão frequentemente acompanhado de um apelo a um novo teatro ou a uma nova interpretação (não-aristotélica) do teatro: teatro das multiplicidades que, sob todos os aspectos, se opõe ao teatro da representação, teatro que não deixa subsistir a identidade de uma coisa representada, de um autor, de um espectador, de um personagem em cena, qualquer representação que possa,

através das peripécias da peça, vir a ser objeto de uma recongnição final ou de um reconhecimento do saber, teatro de problemas e de questões sempre abertas, levando consigo o espectador, a cena e os personagens no movimento real de uma aprendizagem de todo o inconsciente, cujos últimos elementos são ainda os próprios problemas. (DELEUZE, 2000, p. 318)

Conclusão – as flechas da interpretação inventiva

Tendo como objetivo central expor algumas possibilidades que a genealogia de Nietzsche e o bergsonismo de Deleuze abrem para o fazer interpretativo, pensando-o como experiência inventiva, resta pontuar algumas diferenças entre as soluções apresentadas pelo caminho de Nietzsche e aquelas do bergsonismo de Deleuze. Como vimos, toda a discussão nietzschiana está voltada para uma problematização, tanto ética como política, das formações de um pensamento gregário, tendo como objetivo colocar em xeque a moral do homem europeu. É assim que o filósofo revela a condição imanente desses processos, quebrando qualquer fundação transcendente do conhecimento e, portanto, expondo a potência inventiva do devir humano ao criar uma interpretação de mundo que é inseparável da invenção ou propagação de um modo de vida.

A via bergsoniana aberta por Deleuze, preocupada antes de tudo com o impulso vital que faz do homem um ser capaz de criar, não chega a marcar, de modo tão evidente, o teor ético e político de seu pensamento. O que lhe interessa, nesse momento, é mostrar como há uma verdadeira ontologia da invenção que perpassa o homem a cada (re)descoberta do elã vital, que lhe dá o impulso necessário para conhecer o 'Ser' para além de seus mecanismos representacionais. Podemos dizer, sem dúvida, que há aqui uma preocupação ética; contudo, esta não aparece de modo tão explícito como a vemos em Nietzsche.

No entanto, é entre eles que, para nós, aparecem vias alternativas para conceber o que fazer diante do pensamento, quando não se trata mais de revelar o não revelado. Não precisamos descartar a função interpretativa, talvez o melhor seja, justamente, o contrário, forçar sua tensão ao entendê-la como uma experiência que é primordialmente inventiva, tanto em seus processos mais tênues e corriqueiros, como nos casos mais radicais, de enfrentamento de um verdadeiro abismal do pensamento. Entrar nessa cena de combate, ao invés de sair dela, lembrando que sempre é possível fazer da interpretação um processo de aprendizagem filosófica, de criação de um modo de existência, sem precisar recorrer a qualquer representação final de um problema.

Para encerrar, vale a pena retomarmos o livro de Deleuze sobre Kant. Deleuze (2018), focando na atualidade das três críticas, buscando atingir suas virtualidades, encontrou, no pensador da representação, uma compreensão excepcional a respeito das experiências de pensamento que fazem com que o pensamento tenha necessidade de inventar novos acordos entre suas faculdades subjetivas, numa espécie de salto inventivo. Nessa análise, Deleuze localiza, principalmente, uma linha da reflexão kantiana que se abre, talvez a contragosto do próprio filósofo das críticas, à possibilidade de uma experiência absolutamente inventiva do pensamento. Trata-se de algo que acontece na disposição do gênio, o qual, em vez de representar o gosto, "*anima* o gosto

na arte dando-lhe uma alma ou uma matéria [...]. O gênio [- insiste Deleuze -] é um chamado lançado a outro gênio; mas, entre os dois, o gosto se torna uma espécie de intermediário” (DELEUZE, 2018, p. 70).

O gênio, como vemos, não é caracterizado pela sua subjetividade, mas pela sua experiência de invenção de um novo acordo com o gosto. Ele, nesse sentido, é aquele que ao invés de representar o gosto, lhe dá uma nova ‘alma’ – lhe dá uma virtualidade inédita, (re)liga-o com seu abismo. Ora, a genialidade, lançada a outro gênio, parece ser justamente essa interpretação do mundo ao modo de um gesto inventivo, o qual, enquanto tal, não escamoteia seu caos afetivo, mas o conecta, por meio de um novo acordo, com a vitalidade das dissonantes pulsações de seu espectador, tornado, ele mesmo, novo gênio, novo intérprete.

Referências

ALLIEZ, É. Sobre o bergsonismo de Deleuze. In: ALLIEZ, É. (Org.). *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. Tradução de Ana Lúcia Oliveria. São Paulo: Ed. 34, 2000.

BERGSON, H. *Memória e Vida*. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: Ed. Martins Fontes. São Paulo, 2006.

DELEUZE, G. *A filosofia crítica de Kant*. Tradução de Fernando Scheibe. Belo Horizonte: Ed. Autêntica, 2018.

_____. *Nietzsche e a Filosofia*. Tradução de Ruth Joffily Dias e Edmundo Fernandes Dias. Rio de Janeiro: Ed. Rio, 1976.

_____. *Conversações*. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Ed. 34, 1992.

_____. Conclusões sobre a vontade de potência e o eterno retorno. In: LAPOUJADE, D (Org.). *A ilha deserta*. São Paulo: Ed. Iluminuras, 2006.

_____. *Diferença e Repetição*. Tradução de Luiz Orlandi e Roberto Machado. Lisboa: Ed. Relógio d’água, 2000.

_____. *O bergsonismo*. Tradução de Luíz Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 2012.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *O anti-Édipo*. Tradução de Luíz Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 2010.

FOUCAULT, M. *As Palavras e as Coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Tradução de Salma Tannus Muchail. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2007.

_____. Nietzsche, a genealogia e a história. In: _____. *Microfísica do Poder*. Tradução de Roberto Machado. São Paulo: Ed. Graal, 1984.

HARDT, M. *Gilles Deleuze: Um aprendizado em Filosofia*. Tradução de Sueli Cavendish. São Paulo: Ed. 34, 1996.

LEBRUN, G. *O avesso da dialética: Hegel à luz de Nietzsche*. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 1988.

MÜLLER-LAUTER, W. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. São Paulo: Ed. AnnaBlume, 1997.

NIETZSCHE, F. *Além do Bem e do Mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 2005.

_____. *Crepúsculo dos ídolos*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 2015.

_____. *Genealogia da Moral: uma polêmica*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo, Ed. Companhia das Letras, 2014.

Recebido em: 17/Set/2019 - **Aceito em:** 27/Fev/2020.