

Abah Andrade

O JOVEM DELEUZE

Além-do-homem como devir-mulher

Pulsações transcendentais do campo micropolítico



O JOVEM DELEUZE

SÉRIE



Filosofia *Menor*

DIRETOR

Prof. Dr. Abrahão Costa Andrade

COMITÊ CIENTÍFICO

Profa. Dra. Ana Paula Buzetto Bonneau (UFRN)

Prof. Dr. Cristiano Bonneau (UFPB)

Prof. Dr. Edson Adriano Moreira (UFCG)

Prof. Dr. Érico Andrade (UFPE)

Prof. Dr. Hélder Machado Passos (UFMA)

Prof. Dr. Jaimir Conte (UFSC)

Prof. Dr. Jozivan Guedes (UFPI)

Prof. Dr. Marcelo Primo (UFS)

Prof. Dr. Marconi Pequeno (UFPB)

Prof. Dr. Marcos Fábio Alexandre Nicolau (UVA)

Profa. Dra. Mariana de Almeida Campos (UFBA)

Profa. Dra. Mariana Fisher (UFPE)

Prof. Dr. Miguel Ângelo Carmo (UFPB)

Profa. Dra. Olgária Chaim Feres Matos (UNIFESP)

Prof. Dr. Saulo Henrique Souza Silva (UFS)

Prof. Dr. Sérgio Luís Persch (UFPB)

Prof. Dr. Sílvio Rosa Filho (UNIFESP)

Prof. Dr. Ubiratane de Moraes Rodrigues (UFMA)

Prof. Dr. Ulisses Vaccari (UFSC)

C O L E Ç Ã O A B A H

O JOVEM DELEUZE

ALÉM-DO-HOMEM COMO DEVIR-MULHER
(PULSAÇÕES TRANSCENDENTAIS DO CAMPO MICROPOLÍTICO)

Abah Andrade



Diagramação: Marcelo Alves

Capa: Gabrielle do Carmo



A Editora Fi segue orientação da política de distribuição e compartilhamento da Creative Commons Atribuição-Compartilhual 4.0 Internacional https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR



O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

A554j

Andrade, Abah

O jovem Deleuze: além-do-homem como devir-mulher (pulsações transcendentais do campo micropolítico) [recurso eletrônico] / Abah Andrade. – Cachoeirinha : Fi, 2024.

307p.

ISBN 978-65-85958-79-0

DOI 10.22350/9786585958790

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Filosofia – Deleuze. I. Título.

CDU 140"Deleuze"

COLEÇÃO ABAH ANDRADE

1. O MITO DE LÚCIFER. Belchior e a filosofia como o diabo gosta.
2. PLATÃO E A FORMA ESQUIZOFRÊNICA. Contra a “sujeira dos conceitos fixos”.
3. AS TIAS DE PROUST. pulsações micropolíticas do campo transcendental
4. O JOVEM DELEUZE. Além-do-homem como devir-mulher. pulsações transcendentais do campo micropolítico.

A SAIR:

5. FRAGMENTO COMO FORMA. Ensaios de ontologia e história.
6. FRACTAIS DO ABSOLUTO. Ensaios para introduzir em filosofia o conceito micropolítico de povo infinitesimal.
7. ZEUS TRÁGICO. Ensaios sobre poesia e racionalidades.
8. LUTA POR EXPRESSÃO. Ensaios para introduzir em filosofia o conceito micropolítico de divino-sem-deus.
9. INSTANTE ANCESTRAL. Ensaios de filosofia.

10. A TAREFA DA POESIA. Ensaios para fazer pensar.
11. SI MESMO COMO HISTÓRIA. E outros ensaios de filosofia da literatura.
12. A PROMESSA DE CÉZANNE. Estudos de estética e filosofia da arte.
13. UMA EXPERIÊNCIA HERMENÊUTICA. Estudos sobre Paul Ricoeur.

SUMÁRIO

Introdução	9
<i>Ao campo transcendental como movência do campo de imanência, ou do além-do-homem como devir-mulher, ou da “mulher” como rizoma</i>	
1	21
Das figuras vivas da perversão ao problema transcendental	
I	21
II	26
III	29
IV	38
V	46
VI	51
VII	55
VIII	65
IX	69
2	77
A transformação do transcendental: o virtual e as duas multiplicidades	
I	77
II	81
III	97
3	119
Espinosa transcendental: da expressão absoluta à gênese infinita do singular	
I	122
II	127
III	136
IV	142
V	150
VI	158
VII	182
VIII	192

4	197
Sintomatologia, tipologia, genealogia: o além-do-homem como devir-mulher	
SINTOMATOLÓGICA	199
TIPOLÓGICA	231
GENEALÓGICA.....	258
 Epílogo	 273
I. O “EU” E O FALO	273
II. QUANDO DESCER É SUBIR.....	277
III. SIGNOS DO DEVIR-MULHER.....	284
 Farnel	 289
Como não ser deleuziano, ou a construção de um fora	
I	289
II	291
III.....	296
 Referências	 301

INTRODUÇÃO

AO CAMPO TRANSCENDENTAL COMO MOVÊNCIA DO CAMPO DE IMANÊNCIA, OU DO ALÉM-DO-HOMEM COMO DEVIR-MULHER, OU DA “MULHER” COMO RIZOMA

Um lugar em que o terrível também pode,
por um instante, ser benéfico: o trágico.

Ruth Padel

*“É preciso fazer o múltiplo, não acrescentando
sempre uma dimensão superior, mas, ao
contrário, da maneira simples, com força de
sobriedade, no nível das dimensões de que se
dispõe, sempre n-1. Um tal sistema poderia ser
chamado de rizoma. Um rizoma como haste
subterrânea distingue-se absolutamente das
raízes e radículas. (...) Qualquer ponto do
rizoma pode ser conectado a qualquer outro e
deve sê-lo. (...) É somente quando o múltiplo é
efetivamente tratado como substantivo,
multiplicidade, que ele não tem mais nenhuma
relação com o uno como sujeito ou como objeto,
como realidade natural ou espiritual, como
imagem ou mundo. (...) Um rizoma pode ser
rompido, quebrado em um lugar qualquer, e
também retoma segundo uma ou outra de suas
linhas e segundo outras linhas.”*

(Deleuze, e Guattari, 2011, pp. 22-25)

Com a longa travessia do ensaio “Instauração filosófica da atualidade”, inserido no nosso livro anterior, *As tias de Proust*¹, no momento alto em que a filosofia toca as questões candentes de nossa atualidade macropolítica, bem ali quando chegamos no eixo móvel da articulação *inicial* entre o elemento existencial e o nexos categorial da filosofia, preconizamos um *retorno ao kantismo*. Por “kantismo”, devemos entender um tipo de pensamento que pretende ir até o *gérmen* mais primevo da produção *a priori* de conhecimento e experiência, ainda que se possa dizer não ter ido Kant até lá de modo suficientemente radical. Um retorno radical a esse ponto *germinal* seria também, porventura, o acesso à camada mais arcaica e, nesse sentido, mais “micropolítica” da atualidade, uma vez que por “micropolítica” entendemos o conjunto das forças que compõe corpo e lutam entre si desde a vigência do corpo pulsional no corpo próprio, vivo. Ora, é de fato olhando para essa camada arcaica que, para iniciar o percurso, nos pomos a indagar, chamando a atenção para a epígrafe acima: O “1” do “n” menos 1 não poderia ser identificado ao “eu”?

Há razões, parece, para se chegar a pensar não ser o “eu” o que em mim existe como meu próprio “ser”: ele seria, antes, um dispositivo socialmente constituído e lentamente introjetado ao cabo de milhares de anos de dominação masculina, como uma espécie de asseguramento um tanto mágico, um tanto fálico, contra o fluxo do devir, devir que precederia esse “eu” e constituiria, antes, o meu próprio ser.

Devir é desejo, força a constituir o corpo e, sim, a plasmar afinal o ser que a mim me dá consistência como “sujeito”. O sujeito não é o “eu”.

¹ ANDRADE, A. **As tias de Proust**. Pulsações micropolíticas do campo transcendental. Porto Alegre: Editora Fi, 2024.

O “eu” nem sempre esteve aqui comigo, no meu plantio de afetos, bem como a instituição da chefia, alhures, jamais foi um dado natural da realidade social humana, em seus plantios de alimentos. O chefe, primeiro como “macho” em relação à “fêmea”, na divisão *sexual* do trabalho, e depois como “senhor” em relação ao “servo”, na divisão *social* do trabalho, veio a ser o que se tornou ao longo de vastos processos econômicos da própria realidade primitiva que se desdobrou em vários rincões da vida social, e o “eu” não seria senão um remanescente arcaico da chefia, a chefia interiorizada e constituída, de realidade econômica, em realidade psíquica².

Tardio, quase uma *tampa* ou uma *crosta fincada* no topo da subjetividade humana, sedimentado por milênios de divisão social do trabalho entre quem manda e quem obedece, *interiorizado* à custa de muita “educação” e “sadismo” pedagógico³, o “eu” nos separa da *fonte* de *forças* que cada um de nós já sempre é, e ao acesso da qual raramente algum projeto de educação ousa preparar o ser humano⁴. O “eu” não seria talvez um sintoma, como alguém já disse, mas, antes, a nossa mais velha doença *crônica*, que os pais, representantes da sociedade instituída, nos inocula com alegria e festejo, como quem dá algo, sem saber (quicá) que nos tira aquilo mesmo que daria o verdadeiro sentido à nossa vinda ao seio da família, e que pouco teria a ver com os anseios deles: não vimos ao mundo, de fato, para compor família, mas para desintegrá-la, superá-la, ser algo *mais* porquanto ser *outro* do que o previsível⁵.

² Cf. GIANNOTTI, J. A. **Trabalho e reflexão**. São Paulo: Brasiliense, 1983, p. 155. VEBLEN, TH. **A teoria da classe ociosa**. Trad.: O. Krähenbühl. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

³ Cf. ANDRADE, A. Mímesis, a fonte: entre o tempo da educação e o véu da arte. In: **Revista Dialectus. Fortaleza: UFC**, Ano 9, n. 17, maio-agosto de 2020d, pp. 137-151.

⁴ Cf. ANDRADE, A. Drummond e o acontecimento ontológico”, in: **O Eixo e a Roda: Revista de Literatura Brasileira**. Belo Horizonte: UFMG, v. 29, n. 1, 2020.

⁵ Essa ideia tremenda não é minha nem de Deleuze, mas de Jesus. Em mais de um lugar nos Evangelhos ele se desfaz da ideia de família tradicional. “Se alguém vem a mim e não odeia seu próprio pai e mãe,

Já a fonte – inconsciente de nasença, e não resultado de algum recálque posterior – seria a força de multiplicidade plástica como poder de devir singularidade consistente; e essa singularidade, por sua vez, como modo *particular* da fonte absoluta, oferece-se, a partir de si e em si, como *produção* de plurais: afecções que pedem ser ouvidas e sentidas, que pedem ter um lugar ao sol da consciência. Aqui a ideia de “rizoma”. E a fonte logo se expressa como *forma esquizofrênica*⁶, expressão primeira, como em Espinosa (Deleuze, 2017), ou *força* expressiva, como em Nietzsche (Deleuze, 2018b), mas da qual não teremos nunca experiência enquanto não trabalharmos para a subtração do eu, ou mesmo para sua extração...

Quando o “eu” é subtraído evidentemente também o *cosmos* (o mundo) desaba: fazemos a experiência do *caos*⁷. Mas é somente aí que nos pomos em condições de fazer aparecer uma *clareira*, o *caosmo*, auto-organização a partir da bagunça: devir como elaboração de um plano de consistência não-egóica (Tavares, 2018). Devir seria catar modos de moldar-se sem modelos prévios nem fixação numa realidade identitária. Ou ainda: o ato de introduzir-se nos arcanos do campo transcendental, que é a vida do corpo próprio, seria o mesmo ato pelo

mulher, filhos, irmãos, irmãs e até a própria vida, não pode ser meu discípulo” (Lc. 14, 26). E um pouco antes: “Minha mãe e meus irmãos são aqueles que ouvem a palavra de Deus e a põem em prática.” (Lc. 8, 21). Ouvir essa passagem depois de entender o conceito de “palavra divina” expresso por Espinosa, como se fará adiante no capítulo dedicado a ele, faz um sentido espantoso. Cada corpo próprio é uma “palavra” do Deus.

⁶ O conceito de “forma esquizofrênica” foi introduzido no ensaio “Filosofia e fotografia: *light about color* ou a forma esquizofrênica” (In: **Global Journal of Human Social Science**, Reino Unido, v. 21. Issue, 01, 2021). Sofreu, depois, significativo desenvolvimento no ensaio “Drummond e o acontecimento ontológico”, in: ANDRADE, 2020.

⁷ “A palavra ‘caos’ tem o mesmo radical do verbo *chasko*, que nos remete para a experiência de manter-se continuamente abrindo-se, de estar, portanto, sempre em aberto. Diz o hiato do ser, o abismo hiante da realidade que é, no sentido transitivo de fazer ser e realizar. Todo real se instala e se sustém num advento desta realidade que se abisma no hiato sem limites nem discriminações, sem ordens nem desordens de todas as possibilidades e impossibilidades.” E um pouco antes: “A fonte da vida histórica dos homens é o caos”. Cf. CARNEIRO LEÃO, in: WITTGENSTEIN, 2009, p. 8.

qual se faz a colheita das primícias do campo de imanência, que são as experiências ou os experimentos com a existência, a saber, quanto à noção de experiência: o fazer e refazer do aprendizado de vir a ser singular como forma de perfazer uma existência, de modelar uma saúde possível que, como veremos, é aquela estabelecida no além-do-homem, a contar que o próprio homem seria *a doença de pele da Terra*.

Ora, quem é esse “além-do-homem”? Como ele se constitui, se ele só pode constituir-se fora do “eu”? A resposta a essa pergunta não pode se dar, senão no acompanhamento de um desenho mental a se formar no curso de um discurso filosófico: algo como um procedimento de averiguar, percorrendo até o lugar genealógico da fonte, para contar a história de seu jorro, enquanto é (de novo) arrastado por ele – como se num flagra de uma gênese do conceito guattari-deleuziano de “rizoma”.

Aqui, aprender e apreender ganham consistência num mesmo movimento. A aposta, então, em vista de elucidar esse desenho de um flagra, é que a leitura das primeiras obras de Gilles Deleuze (1925-1995) parece nos oferecer a chance rara de um seu vislumbre preciso, por meio da compreensão dessa *perfuração* do campo transcendental como *abertura* do campo de produção de linhas de experiências *variadas* (o campo de imanência), que, então, se move e aparece.

A essa ideia chegamos quando lemos Deleuze mediante o estudo da literatura de Sade e de Sach-Masoch, circunscrevendo e precisando a *diferença* entre a ironia sádica e o humor masoquista; ou quando ele nos deixa entrever, num relance, o conceito de *instinto de morte* como *princípio* do princípio de prazer. O *instinto de morte*, veremos, seria uma primeira figura do *rizoma*, uma primeira espécie de multiplicidade como substantivo inaugural sem outra substância senão a própria pulsão pela qual a vida flui. Com efeito, o que nos veio primeiro como exemplo, como brincadeira, muito facilmente se deixou tomar num

outro sentido, o da seriedade, porque aqui já nos instalamos no campo transcendental, cuja forma esquizofrênica (a forma do caos) tem isso de “substancial”: o um é já sempre ao mesmo tempo o outro, os outros, em um nível tão radical que nada aqui pode ser apreendido de uma vez por todas como “algo”. E se tomamos como primeiro o estudo sobre Sach-Masoch, então o ponto de vista do método implica um inesperado embaralhamento da cronologia daquelas primeiras obras, que, desse modo, pediriam para serem lidas numa outra configuração de sentido, que já não mais a de serem – como *aparecem* por fora – estudos profissionais de autores *vários* de filosofia e de literatura, *mas outra coisa, ainda*. É essa outra coisa que quisemos fisgar.

O objetivo deste ensaio, então, seria, liminarmente, dar a ler o resultado dessa aposta de leitura. Deslocando-se da ordem cronológica as primeiras obras de Deleuze, este trabalho oferece uma constelação de sentidos que privilegia um duplo registro, digamos “semântico” e “sintático”: por este, um corte é feito na obra deleuziana, entre os livros que vêm antes de *Diferença e repetição* e os que vêm depois e, dentro desse corte, um segundo corte, o da ordem cronológica; por aquele, a sugestão de se poder explorar um novo conceito de “além-do-homem” aproveitando indicações preciosas de outros conceitos deleuzianos.

Ao mesmo tempo em que se oferta como um convite à leitura de Deleuze, ou, pelo menos, *não* se oferta como um substituto dela, já que não pretende esgotar nenhum dos pontos ali estudados, e, portanto, sem a preocupação didática de lhe ser uma “introdução” (o que não deixa de ser um consumo a sugerir consumo, embora um *consumo produtivo*, na medida em que, a partir do deslocamento em relação à cronologia, a partir de uma espécie de desterritorialização da ordem do tempo, cria-se uma sintaxe nova), esse convite à leitura é feito também na esperança de que a mudança de lugar – o nomadismo dos enunciados efetuado

como consumo produtivo do texto filosófico– gere uma lufada de novas significações por meio da constituição de uma enunciação *outra*, imprevista⁸ pela série desses livros em sua ordem “natural”, para tentar dizer, de novo, ao menos uma coisa, aquela sobre a “saúde” da Terra como “além-do-homem”, e este como rizoma, como multiplicidade, como $n-1$, quando o “eu” vem a ser concebido como “falo” e sua extração ocorre num processo positivo de devir-mulher (Guattari, 1981, p. 34). Não mais “inveja” do falo, mas proatividade contra sua constituição. Não mais medo da castração como medo da falta, mas desejo como afirmação originária da multiplicidade como plástica infinita na constituição mesma da existência de cada um de nós.

Nesse sentido, ou melhor, visando a esse sentido por vir, a essa significação por constituir, será que não poderíamos dizer, quanto àquele primeiro registro, ser este trabalho uma tentativa, se visto por outro ângulo, de dar uma resposta a uma questão mais historiográfica? Por que, de fato, para a elaboração de sua “Esquizoanálise”, espécie de radicalização abissal da Psicanálise, o ex-psicanalista Félix Guattari escolheu Deleuze como parceiro intelectual? Ou melhor, e com mais precisão: O que já havia em Deleuze que inspirava essa parceria vigorosa, cheia de frutos curiosos e sugestivos? Seria o mesmo indagar: Por que o filósofo Gilles Deleuze entrou na fresta da Esquizoanálise de Guattari e ali se manteve fiel a si mesmo?

Ao menos uma resposta se deixa insinuar por essa outra pergunta: não seria a obra anterior de Deleuze, toda ela, já “esquizoanalítica”?

“Esquizo” quer dizer corte experiencial, isto é, o fazer a experiência de cortar, e de cortar em primeiro lugar a castração, ou o complexo dela,

⁸ Ou perversa. Sobre esse ponto, cf. FERRERIRA, F. Deleuze e a perversão. In: **Revista Trans/form/ação**. Marília: UNESP, v. 43, 2020 p. 77-92.

decorrente do complexo de Édipo, considerado a pedra de toque da Psicanálise.

Segundo a Esquizoanálise, o complexo edipiano seria posto a difamar o desejo, alegando ser o desejo sempre algo a ver com o suposto segredinho sujo do incesto, construindo uma concepção demais limitada de “sexo”, a de sexo *humano*. Mas, se castrar é cortar, e trata-se de castrar a castração fazendo ver o desejo como máquina/engenho de produzir não só sexo humano mas, principalmente, *sexo não-humano* (Deleuze & Guattari, 2010), isto é, quanto à expressão “sexo não-humano”, sexo divino, transa como produção – e não mais apenas *reprodução* – atividade múltipla (destrutiva & criativa) de mundos singulares, para além do mundo sempre já posto com seu quinhão de miséria e seu quinhão de mesquinharia, então o “esquizo” é corte de corte, mas não como negação de negação, porém como afirmação primeira de um corpo inconsciente e sadio, como saúde mental que não se buscaria alhures, mas no próprio corpo aqui e agora. O corpo vivo de cada um de nós seria a mente de que se pode falar.

Análise também significa corte, mas corte estudioso, afiado, preciso, lúcido. Esquizoanálise, como corte de corte, e corte meticuloso, seria o estudo de cortes da/na experiência. Incisão. De/cisão. Juízo (*Urteil*), mas juízo reflexionante, e não mera “reflexão” em torno de. Juízo reflexionante quer dizer: plasticidade originária, maleabilidade que mal se dá como uma e já é mais. Inter-cisão. Partição originária. Posição primeira da diferença entre. Ou o “entre” como mais originário que suas extremidades.

Entre o quê e o quê? O “o quê” – o objeto de estudo – é sempre posterior àquilo que o diferencia de seu outro, digamos: o sujeito estudioso. Sem cortar originariamente não há o que estudar, nem quem estude. Estudar seria mesmo cortar, desemaranhar, distinguir,

produzir ativamente a diferença. E, nesse sentido, estudar e existir seriam dois modos de uma mesma atividade, porque, como alguém já disse, mesmo antes de Deleuze, *existir é diferir*⁹.

Esquizoanálise, por sua vez, seria uma espécie de análise da análise como produção de existência *sabida*, fazendo-se pesar mais o passivo do verbo saber e menos o adjetivo. Metanálise ou aprofundamento ruinoso da Psicanálise para melhor mostrar sua agudeza: quanto mais se vai ao fundo inconsciente (que não é uma estrutura e que, por isso *não se estrutura como linguagem*, a não ser que alguém assim o faça), tanto mais se aproxima do não-fundo (o desestruturado); quanto mais se alarga a planície da superfície de imanência por onde se pode criar linhas de fuga do desejo, quando desejar é introduzir mundos no mundo, tanto mais se difere. Diferir: pôr existências singulares que são produção de multiplicidades. Descer, aqui, é espriar-se: fazer rizoma por todos os lados, sem arranjo, sem estruturação. Apenas movência. Ou melhor: descer ao fundo sem fundo é brechar o rizoma se fazendo, criando as linhas de fuga.

Esse “brechar” é nossa genealogia como flagra da gênese do momento em que um ser vem a ser como ser em seu próprio devir ente: flagra de uma cena de sexo não-humano, que é a transa agressiva de certa criatividade. Brechar é participar. Partimos da crítica do composto semiológico designado “sodomasoquismo”, que a força da Esquizoanálise espatifa em dois, como um murro clínico: sadismo e masoquismo; seguimos por dentro do masoquismo (e, de certo modo, também do sadismo) até encontrar o instinto de morte como uma espécie de juízo (*Urteil*) que é concebido como uma *Ur-teilung*, um ato de

⁹ Refiro-me a Gabriel Tarde (2007, p. 98), o sociólogo das mônadas, resgatado e revalorizado por Deleuze em mais de uma ocasião.

cisão originária; e isso nos franqueia o campo transcendental, em Kant, como uma espécie de lufada de faculdades que fazem constelação – rizoma – e se articulam em torno do juízo reflexionante (também rizoma). Ora, é justo essa *reflexionalidade* do juízo que será pensada, em Bergson, como flexibilidade absoluta da duração, da memória, da intuição e do impulso vital.

Este último aparece, então, como a figura mais adensada de um fluxo virtual de produção real, infinita, de atualidades finitas. São outras tantas figuras do que se pode desenhar como um estado de realidade do qual o “eu” fora excluído, e do qual não teríamos como falar senão quando essa exclusão é efetuada. Pois bem. Esse fluxo de multiplicidades tem um nome: *expressão*. E isso nos franqueia o Deus de Espinosa, cujo conhecimento, no terceiro dos três gêneros de conhecimento estabelecidos pelo autor da *Ética*, é um sutil reencontro com o instinto de morte, mas desta feita compreendido num registro notavelmente “trágico”, isto é, “alegre”, dionisíaco, segundo a conotação que prenuncia Nietzsche, e que será por Nietzsche consolidada: morrer é entrar com os dois pés, de forma mais pregnante, na vida; morrer é afirmar a existência de um modo alegre, multiplicando os bons encontros e tecendo a existência como obra de arte para resistir aos inevitáveis maus encontros.

Deleuze aqui nos ensina a perder a vergonha de falar em Deus num mundo pós-iluminista e pós-religioso, ao mesmo tempo em que aprendemos um sentido absolutamente fresco para essa antiga palavra: “o divino”. O bom encontro com o divino em nós – o si mesmo de cada um como corpo capaz, e não mais como “eu” – faz vibrar nossas potências de pensar e de agir, e nos conduz ao caminho do “além-do-homem”, ao eterno retorno e à vontade de potência, roçando aquela exigência que Jesus, depois de Platão, faz para que alarguemos nossas

perspectivas do que seja o estar-junto com outrem que não os familiares, conforme nota 5, acima.

Quem é, pois, o “além-do-homem”? Entrar no Deus de Espinosa seria, porventura, fazer a experiência de se apropriar do eterno em plena vida terrena, e ter com isso um vislumbre do que seja o além-do-homem em Nietzsche como produção de uma singularidade que, dizendo “sim” à vida e ao destino, a si se *difere e é a diferença*, isto é, constrói-se como *uma* produção em si do plural que surge quando o falo é positivamente aliado: devir-mulher, francamente.

Se algum dia Pierre Clastres nos desvelou que os índios não são um povo “sem” Estado, mas “contra o Estado”, talvez esteja na hora de afirmar que a mulher não seja a ausência de falo, ou inveja de quem o tenha, mas o trabalho produtivo de afetos, a força ativa e corajosa pela qual o falo é cuidadosamente evitado. Devir-mulher seria vir a ser aquele “n-1” da epígrafe, multiplicidade sem “eu”, fluxo do devir sem o falo, sem a identidade ou o dispositivo fálico-egóico que, por medo da diferença, permite “identificar”, ou seja, permite *tornar igual*, para assegurar a vontade doente de poder assegurar-se contra o devir; devir-mulher, ao contrário, seria aceder àquele “trágico” da outra epígrafe, de Ruth Padel, com o qual o terrível pode fazer parte de uma nova (e benéfica) alegria¹⁰.

¹⁰ Ao leitor que chegou até aqui e está decidido a seguir comigo por dentro das próximas páginas, deixo a seguinte sugestão: antes de começar a viagem, averiguar o “farnel” é sempre uma boa providência a ser tomada. Assim, por ter sido o primeiro texto escrito por mim sobre Deleuze, imagino ser frutífera a leitura prévia do ensaio posto depois do epílogo, **“Como não ser deleuziano, ou a construção de um fora”**. Questões editoriais me recomendam a não o pôr logo no início.

1

DAS FIGURAS VIVAS DA PERVERSÃO AO PROBLEMA TRANSCENDENTAL

A seguir faremos livre uso dos termos lacanianos de real, simbólico e imaginário. Por isso, julgamos importante apor aqui os significados que teremos em vista com seus usos. Quando grafarmos “real”, entre aspas, estaremos nos referindo à nossa realidade comezinha, cotidiana; quando falarmos de simbólico, estaremos ainda falando dessa mesma realidade, mas desvelando o modo de seu vir a ser: uma realidadezinha qualquer é sempre uma construção nossa simbolicamente mediada; quanto ao imaginário, ele recobre tudo quanto pode ser produto da fantasia. Já o termo Real, sem aspas, eis o objeto, eis o objetivo a que queremos chegar: ele é o que não pode ser determinado, ele é pura indeterminação como causalidade última (o incondicionado, a não-coisa); ele é o princípio absolutamente inexistente do que pode vir a ser trazido à existência como imaginado, simbolizado, realizado (tornado res, coisa).

I

Em Sacher-Masoch: *o frio e o cruel*, livro de 1967, Gilles Deleuze, salvo engano, deseja trabalhar como clínico & como crítico literário, preparando por meio dessas duas “práticas” sociais um encaminhamento rumo à filosofia que, entretanto, não pode ser encontrada somente ao fim mas sobretudo no próprio percurso desse encaminhar-se da clínica e da crítica. Com essa filosofia, partimos de uma falsa unidade (o sadomasoquismo), esse múltiplo acanhado e mal amanhado, em direção a uma verdadeira multiplicidade, aquela que se diz do uno, e é por isso inultrapassável: o *instinto de morte*, uma figura

liminar do rizoma, como veremos, seria uma espécie de abertura inaugural do campo transcendental.

Divisado, então, pelo ângulo clínico, Deleuze concebe o sadomasoquismo como uma “síndrome”: espécie de unidade feita de retalhos cujo cruzamento remete “a linhagens causais bem diferentes.” (Deleuze, 2009, p. 13) Afirmar isso, porém, exige como tarefa primeira para seu deslindamento não sua compreensão ou interpretação, mas seu desmonte cuidadoso, qual curioso objeto, até cada uma de suas duas partes poder ser devidamente reconduzida à causalidade própria que a gerou: sadismo a Sade, masoquismo a Sacher-Masoch. Contudo, o trabalho clínico remete ao trabalho crítico: dar a Sade o que é de Sade e a Sacher-Masoch o que também lhe é próprio e inconfundível em termos de estilo literário e de época histórica. O resultado dessas tarefas aponta para uma filosofia da diferença, possível apenas quando, na distinção de dois sintomas, o exame de cada um deles à parte nos oferece, de um, o reverso de uma imagem de pensamento da qual gostaríamos de nos desfazer, ao passo que, do exame do outro, também no avesso do que seria esperado, torna-se visível o *campo aberto* de uma nova imagem de pensamento.

Antifreudiano por recusar a transformabilidade do sádico em masoquista, e deste naquele; anti-hegeliano por conjurar uma “injusta unidade dialética” entre Sade e Sacher-Masoch, Deleuze abre bem o espaço dos “mecanismos diferenciais”, do ponto de vista crítico e clínico, para deixar tracejado um percurso a ser realizado por um pensamento por vir. Crítico: para salvar Sacher-Masoch de uma identificação rápida demais (e improcedente) com o estilo de Sade. Haveria uma especificidade estilística de Sacher-Masoch, e isto impõe sua leitura, ou seja, não a dispensa àquele que, tendo lido Sade, dá-lo-ia também por lido; e há uma especificidade também de época, porque um

se liga à revolução de 1789, que aconteceu, enquanto o outro se liga à de 1848, que *não* aconteceu. Clínico: para salvar Sacher-Masoch de ter misturado ao de Sade o sintoma por ele configurado, de modo que, assim como a leitura de Sade não dispensa a de Sacher-Masoch, o estudo do sadismo não seria suficiente para compreender o masoquismo.

Para nós, o importante é estarmos atentos ao momento justo em que o resultado dessa dupla desarticulação clínica e crítica do “sadomasoquismo” nos oferece o discreto instante em que se nos aflora, a partir do exame do masoquismo, sempre em confronto com o sadismo, um campo – um campo de pensamento irrecusável para a filosofia passível de ser feita depois da revolução kantiana, ou seja, no caminho inverso do primado da representação¹: o encontro, não com uma síntese conseguida por cima dos elementos opostos, mas com uma síntese encontrada por baixo deles, anterior a eles; e que os possibilita: uma síntese originária (diferencial e genética), que é em si mesma uma “análise”, uma cisão, uma *diferença* primeira.

Deleuze é, desde aí, e sobretudo, crítico literário. Mas o exame crítico das obras o impulsiona a se transformar em clínico, um sintomatologista, pois especificar o estilo de Sacher-Masoch em face do estilo do Marquês de Sade impõe isolar o sintoma do masoquismo de um em face do sadismo do outro. Ora, por ocasião desse ato clínico de isolamento meticuloso, abre-se, como foi dito, o campo bom para o filosofar, pois quando a entidade sindrômica do sadomasoquismo é desfeita, temos um duro e duplo golpe contra a “grande unidade dos contrários” (*id., ibid.*, p. 13), não só de cunho freudiano, no nível da coisa (a perversão sadomasoquista), como também de cunho hegeliano, no nível do pensamento da coisa por ela mesma (a ideia de uma síntese conseguida como resultado <telos> de

¹ Cf. o texto do “farnel”, abaixo: **Como não ser deleuziano**.

um processo). Todavia – gostaríamos de fazer notar – o duplo deslindamento crítico e clínico da perversão seria feito visando porventura o acesso pós-kantiano ao *velho* campo noético – platônico – de onde pode surgir, por meio da criação de *mecanismos diferenciais*, uma nova filosofia: precisamente uma filosofia não mais da identidade, mas da diferença; ou, como haveremos de, oportunamente, descrever: uma filosofia da *abertura*, do *ato de aflorar-se de um campo* somente na elaboração do qual algo como uma identidade ou uma diferença qualquer faz ou não faz algum sentido, pois a diferença ela mesma será “descoberta” no interior da própria unidade sempre idêntica a si como ato de *abrir-se em dois, em duas multiplicidades*.

Essa estranha unidade – alhures designada de “forma esquizofrênica” (Andrade, 2023a), que em Deleuze é o próprio “campo transcendental” – que traz no seu interior mais recôndito a diferença e, com a diferença, a multiplicidade, logo, esse interior que já é em si mesmo uma pura exterioridade, é o que nos encaminha à filosofia e exige filosofia.

O encaminhamento para a filosofia, o *texto* de Deleuze o faz atentando-se, então, antes de tudo, para o estudo das linguagens dos dois romancistas. Linguagem, nessas paragens deleuzianas, não seria tanto aquilo que se dá como objeto da linguística, mas seria, antes, o modo como se aborda um universo de racionalidade: tem a ver com *logos*, não como mera forma de pensar, mas como esboço de constituição de mundo, de modo de habitar a Terra e fazer da Terra, como diria Heidegger (1958a, b), um lugar “habitável”. Como veremos, em Sade e em Masoch estará em jogo justo o questionamento radical dessa habitabilidade *em geral*. Diremos poder-se reduzir o *logos* à racionalidade que o reduziu a mera “razão” (*ratio*)? Seria possível ser “lógico” (ligado ao *logos*) sem ser “racional” (ligado à interpretação

tradicional dada ao *logos*)? É possível ser “irracionalista” sem perder consistência *lógica*? Ser louco sem deixar – como diria Platão (2018, p. 98) – de ser divino? Exatamente por isso, na faina de distinção de Masoch em relação a Sade, este será ligado a um “estranho espinosismo”, ao passo que Masoch, a certa dialética menos hegeliana que platônica e, com Platão, a certo ideal, a certo idealismo contrastante com o naturalismo *estranhamente* espinosista do outro.

Essa aproximação perigosa entre perversão e racionalidade seria, no fundo, um modo de livrar o *logos* de sua imediata ligação com a *ratio*. Dizer ser o *logos* um esboço de tornar o mundo habitável deveria ter a ver com as maneiras de evitar a violência em meio à ambígua experiência “humana” de mundo, mas relacionar a linguagem com o universo da racionalidade não consiste propriamente em afastar a racionalidade da violência, mas, antes, revelar os traços que as unem por dentro de uma conexão cujo laço mais forte seria a própria sexualidade: a violência não fala, faz; do sexo pouco se fala quando se o faz. O sexo se faz. Assim, relacionar sexo e violência (efetuada, no caso do sadismo; ou sofrida, no caso do masoquismo) é tentar situar o lugar da linguagem ali mesmo onde a linguagem estaria, por princípio, excluída.

Sem dúvida, é essa exclusão mesma que nos faz pensar. Seria talvez o caso responder por que o *logos* tomou a forma da *racionalidade* conhecida e experimentada nos quase três milênios de nossa “história”, palavra aqui grafada entre aspas para desnaturalizar a compreensão segundo a qual, contrastada com o mito, só se trata e só poderia tratar-se de *história*. Mas, quando atentamos para aquela unidade referida acima – a da forma esquizofrênica ou campo transcendental – tanto o mito quanto a história seriam apenas formas diversas de uma mesma tentativa de oferecer significação unilateral (de cada vez) para algo que permanece dotado de uma multilateralidade inesgotável por e irreduzível a um de

seus lados destacados. E será nesse ponto que o irracional já não pode ser identificado com o i-lógico. O “alógico” seria aquela multilateralidade que a *nous* platônica preservaria (Andrade, 2023a), e a qual Deleuze retomará como “rizoma” sob a égide do *campo transcendental*.

II

O alcance filosófico dessa empreitada de deslinde de uma falsa síntese nos termos de um estudo da racionalidade implicada em cada um dos elementos considerados, o sadismo e o masoquismo, é, todavia, evidente em Deleuze: a “racionalidade”, nos dois casos, mesmo quando tratada de modos diferentes, deixa escapar seu nome próprio: não há racionalidade que não seja *artifício*, uma forma de manipular o *logos* originário (a *nous*), e oferecer dele uma certa “feição” derivada, segunda, “escolhida”, abstrata.

Deleuze fala de *natureza primeira* e *natureza segunda*, às quais correspondem, respectivamente, o Real como *logos originário* e o simbólico como “real” construído, seja como razão, seja como perversão, ou ainda como outra coisa, mas sempre como um *algo feito*. No caso de Sade, é o artifício do professor; no de Masoch, o do educador. O professor sádico explica e explica, mas não convence: sua aula verdadeira, aquela que imprime convicção na vítima, é a ação direta do próprio carrasco sobre o corpo docilizado do padecente. O educador masoquista, ao contrário, sendo ele mesmo a vítima e o primeiro carrasco de si, precisa convencer e mesmo educar, preparar, formar com esmero e dedicação a mulher despótica para ela estar à altura de suas exigências, de seu ideal. O raciocínio sádico, ou melhor, o raciocínio do sádico revela não só a artificialidade da razão, pois suas articulações são feitas, não para apreender o real, mas para mostrar como curta a

distância pressuposta entre o ato de falar com sensatez e o ato de fazer sofrer pura e simplesmente. Se a linguagem é o outro da violência e do sexo, o falar sábio e sádico de sexo, com toda sofisticação da época das luzes, mostra o quanto há de violência no próprio raciocínio. “Trata-se de demonstrar a identidade entre a violência e a demonstração.” (*Id.*, *ibid.*, p. 21) Dir-se-á que a demonstração teórica é a “substância” (da violência), ao passo que os suplícios causados na vítima são apenas “modos” daquela substância, ou seus corolários irônicos? A saber. Já em Masoch, dirá Deleuze, não se trata de raciocínio, mas de pôr para funcionar certa imaginação capaz de conduzir – numa ascendência, num processo de purificação – da ignorância ao ideal. É a dialética ascendente de Platão em chave humorística. É toda uma maiêutica transformada em pedagogia da dessensualização: não se vai até a carne senão para superá-la; o que está em jogo não é tanto o prazer, mas o prazer de se elevar, por meio da carne e de sua intrínseca sensualidade, para além da carne e de toda sensação.

A frigidez é a meta.

Da mesma forma que “há espinosismo em Sade, e uma razão demonstrativa, há platonismo em Masoch, e uma imaginação dialética” (*id.*, *ibid.*, p. 24), cuja ascensão é posta em direção ao mais frio. Subir rumo ao ideal corresponderia a baixar ao máximo possível a temperatura real.

A linguagem, chamada onde não lhe cabe, em meio ao sexo e à violência, configura, em Sade, ou melhor, evidencia, nele, o universo das instituições; já em Masoch, aquele das relações contratuais. Como se sabe, o masoquista precisa assinar contratos com seu carrasco (a mulher-carrasco) para que tudo saia segundo o ideal, e para que isso ocorra, ele precisa formar, burilar a mulher despótica. O sádico, por sua vez, intervém diretamente na linguagem, que é, por si só, uma

instituição. Nos dois casos, vemos o mesmo esforço de conduzir a linguagem pornográfica até seu limite máximo, à *pornologia*. Mas cada um à sua maneira. Um se apossa da vítima para fazer do sofrimento dela a prova prática e irrecusável de suas demonstrações teoréticas; o outro, ao mesmo tempo vítima e carrasco de si, precisa orientar e afinar o instrumento de seus suplícios: a mulher despótica – isso emerge da análise deleuziana – não é, de fato, um outro sujeito do masoquismo, mas um de seus instrumentos, como o chicote e as amarras.

Na cena sádica, então, temos linguagem e racionalidade como abstração de um concreto o qual se revela por meio de seu avesso – a violência – e, com isso, temos a identificação entre o direito e o avesso, já que a própria linguagem lógica é que aparece como violência. Na cena masoquista, ao contrário, linguagem e racionalidade trabalham juntas na elaboração de um ideal: a perfeição da dor infligida, a ser medida pelo padecente educador. Com isso Deleuze consegue uma primeira conquista na sua tarefa de separar os sintomas de uma síndrome para alcançar “uma maior especificidade” (*id.*, *ibid.*, p. 17) de seus *objetos*, no plural, pois o “monstro semiológico” (*id.*, *ibid.*, p. 130), *sadomasoquismo*, está aí *demonstrado* (desfeito) em uma dupla reflexão, na qual, por uma ponta, ele aparece como puro sadismo e, por outra, como puro masoquismo.

A crítica mostra a diferença da linguagem dos romances de Sade e de Masoch; a clínica *demonstra* ou desmonta o monstro “sadomasoquismo” para fazer surgir duas patologias específicas, e irreduzíveis uma à outra. O rendimento filosófico disso, por sua vez, já salta à vista: entre a instituição (linguagem, família, racionalidade) e as relações contratuais, aquilo que chamamos de “realidade” – a prova de um teste, seja por demonstração, seja por experimento de exame impessoal do nível de aperfeiçoamento de um instrumento treinado – é um produto de segunda categoria. A primeira categoria, em Sade, seria,

antes, a violência. Ao passo que, em Masoch, a dor perfeita; a dor ideal seria aquela primeira “mais profundamente” revelada. O exame de duas patologias reverbera na consideração dos limites daquilo que, de antemão, tomamos em geral como o sadio: o ato (sádico) de pensar, o ato (masoquista) de educar. O bom raciocínio e a boa educação doravante já não podem mais serem reivindicados sem inocência. Sem fazer corar.

O limite da filosofia tradicional sempre disposta a fazer o elogio do bom raciocínio e o limite da educação pressuposta no exercício dessa filosofia convidam-nos ao reconhecimento franco de sua cumplicidade com aquilo que a educação e a filosofia tradicionais gostariam de evitar quando erigem o *logos* como *razão*: a violência e o sofrimento. Ser “racional” seria manter-se comprometido com o sofrimento e com a violência. Ora, toda a filosofia moderna sabe ser o “eu” o guardião da racionalidade, quando não é identificado, desde Descartes, à própria “razão”. Logo: a racionalidade e as perversões sádica e masoquista são três figuras de um mesmo artifício, aquele de traduzir o *logos* por *razão*. Cada uma das perversões são o avesso de um mesmo direito, que é em si, e por comportar esses avessos, o realmente torto de nascença.

A racionalidade tradicional estaria no mesmo nível das doenças da perversão; seria uma ferida profunda cuja casca dar-se-ia como “eu”. Se devêssemos ser mais enfáticos, diríamos que a tradução do *logos* por *ratio* (corte, violência e sofrimento infringido) seria uma primeira perversão ao lado das outras duas. Sadismo. Masoquismo. Racionalismo.

III

Antes, porém, de sugerir tais reflexões, Deleuze chama a atenção para o seguinte: o escrito pornográfico teria duas características básicas, a palavra de ordem e a descrição. Os romances de Sade e de Masoch

seriam algo mais que pornografia, seriam *pornologia* porque, neles, as palavras de ordem e as descrições seriam suplantadas por aquelas características de uma linguagem que conduziam, uma, à filosofia da substância (violenta), outra, à filosofia da educação (não pela pedra, ou pela noite, mas pelo frio esmero em vista de uma boa chicotada).

Porém, qual o papel e o valor das descrições em meio a essa dupla elevação das palavras de ordem (a sádica e a masoquista) ao estatuto de filosofia, e de filosofia crítica da própria filosofia tradicional, porquanto capaz de explicitar esta última como uma forma de garantia derradeira (e perversa) daquilo que instituímos e fazemos viger como realidade, sem, todavia, justamente por ser perversa, ser efetiva aproximação do Real (da forma esquizofrênica, o campo transcendental), mas somente uma forma de desviar-se dele com método?

O valor das descrições é o que permite aproximar o discurso romanesco do exercício filosófico; o papel delas é o de se dar como o avesso do que não pode ser dado, a não ser por meio desse avesso mesmo. Nesse sentido, a verdade é que – se se trata de fazer uma experiência com o Real que, como ainda veremos, é o próprio trágico – as perversões são mais úteis do que a própria racionalidade tradicional, pois enquanto aquelas brincam diretamente com o Real, esta fala sério por meio de uma construção que, quanto mais representa o Real, menos tem a ver com ele. A “brincadeira”, trata-se, como antecipamos, de abordar o campo de produção de realidades objetivas (e subjetivas) quando esse campo mesmo é ato de franqueamento pelo qual a diferença acontece como o múltiplo que se diz do uno, ou o nada (a indeterminação) que se diz do ser (determinado). “Em *120 dias de Sodoma*, o libertino se declara excitado não pelos ‘objetos que aqui estão’, mas pelo Objeto que não está.” (*Id., ibid.*, p. 29) Para o libertino este *objeto ausente*, esse não-objeto – esse “nada” – seria “a ideia do mal”. Mas é preciso recordar que, aqui, a distinção entre o

mal e o bem é uma distinção advinda de uma situação já sempre já dada e, portanto, já constituída, enquanto esse “Objeto que não está”, esse não-presente, porquanto inapresentável, é anterior ao que se pode chamar de bem tanto quanto ao que se pode chamar de mal. “É uma exceção, que não é mais individuação, mas singularização: vida de pura imanência, neutra, além de bem e mal, porque apenas o sujeito que a encarna em meio das coisas a torna boa ou má.” (Deleuze, 2003, p. 361) Ora, ao dizermos isto assim, flertamos com a noção de imanência: antes, pois, de ser má ou boa, a ideia do mal é uma “ideia da razão”, algo em si mesmo *problemático*.

É nesse contexto que as descrições desempenham seu papel. Em Sade, de um modo. Em Masoch, de outro muito peculiar. Deleuze escreve: “As descrições na obra de Sade vêm relacionadas a uma demonstração mais profunda, mas ainda mantém uma independência relativa, no estado de figuras livres; portanto, elas são obscenas em si mesmas.” (Deleuze, 2009, p. 26) O mais profundo dessas descrições entretanto obscenas estaria ligado a seu alto poder de tocar, digamos, pelo avesso, naquela “ideia da razão” referida como “ideia do mal”, mas que acabamos de ver não poder ser ela só do mal nem tampouco só do bem, porque ela está aquém ou além do bem e do mal: ela diz respeito ao contato com uma natureza primeira, tão irrecusável ao pensamento quanto rebelde à sua apreensão conceitual, e que Deleuze não se incomoda de chamar, ao mesmo tempo, de “ideia da razão” e de “instinto”, para logo em seguida nos informar que, segundo ele, o “instinto” é *transcendental*. O mal como “ideia” da razão seria o avesso do “ideal” da razão kantiana (Deus), mas, em Sade, esse ideal só pode vir à linguagem por meio do artifício de dizer dele sua própria indizibilidade, ou seja, dizer o que não pode ser (publicamente) dito, isto é, dizer o obsceno.

Antes, porém, de desenvolver isso, voltemos um pouco ao afirmado anteriormente: o imanente como transcendental; e o instinto como pura

imanência, logo, como elemento transcendental. Não, porém, qualquer instinto, senão aquilo que Deleuze chama de “instinto de morte.” (*Id., ibid.*, p. 31) Em *Além do princípio de prazer*, Freud “distingue as pulsões de vida das pulsões de morte, Eros e Thânatos. Mas essa distinção só pode ser compreendida através de uma outra, mais profunda: entre as próprias pulsões de morte ou de destruição e o *instinto* de morte.” (*Id., ibid.*, p. 31) O instinto não são as pulsões. Enquanto estas se dão sempre misturadas, entre vida e morte, mas sempre a serviço da vida, o instinto de morte é algo irreduzível às pulsões, é algo a ser pensado em seu estado puro. Mas podemos pensá-lo? Freud é o primeiro a dizer já das pulsões de morte: delas só nos aproximamos por figurações míticas ou de maneira especulativa. Com mais razão, então, se pode falar do instinto de morte. Isso ocorre porque, por “instinto de morte”, estamos tentando fazer uma descrição daquilo mesmo que não pode ser descrito, uma vez que descrevê-lo é dar a ele uma forma *positiva*, quando aquilo que ele é, em seu estatuto mais puro, como forma esquizofrênica ou campo transcendental, é pura negação ou, mais estritamente, pura afirmação do que só se pode dizer negando, pura afirmação da negação como corte que é condição de possibilidade de todo corte (pulsão de morte) e de toda ligação (pulsões eróticas).

Precisamos ter muito claro o que está dito acima, para não pensarmos que Deleuze, o filósofo da afirmação radical, está colocando um *negativo* no princípio de seu pensamento. Não se trata, também, da posição da morte na raiz das coisas, mas da afirmação *do* instinto. Todo instinto é uma afirmação primeva, e o de morte não o é menos. Isso explica afinal de que modo descrições obscenas são uma forma de dizê-lo. O instinto de morte, campo transcendental e forma esquizofrênica, seria o Divino em estado puro, o Ser cujo ser é tecido de nada, mas o nada que tem a forma de uma potência de erupção: o ser, pois, que a si a si mesmo se afirma de

uma só vez como criação e destrutividade, como indeterminação quanto a essas duas potências e recusa liminar do unilateral.

Aquilo que não pode ser tocado nem mesmo com a vista, sob pena de aquele que ousar ter dele uma experiência direta ver-se fulminado, qual uma Sémele, a curiosa mãe de Dioniso, o Divino é, por isso mesmo, o sagrado, o fora de toda cena (obsceno). Mas o obsceno é também o imundo. O Divino é, pois, o i-mundo: a condição incondicionada (primeira) de um *mundo* qualquer condicionado.

Também não se pode tocar impunemente no imundo. Desse modo, a maneira sádica de fazer falar desse “negativo” é aprofundando sua negação mesma. Se, com efeito, “ele é essencialmente silencioso”, então é acumulando sua negação que a imagem do negativo vem à experiência como negativo dele mesmo, e então se mostra como aquilo de que não se podia falar: o obsceno. Dizer obscenidades seria o desespero de não poder mostrar o que é por natureza impassível de ser mostrado.

Para explicar isso, aquilo que há pouco foi chamado de realidade de primeira e de segunda categoria, Deleuze a chama, como antecipamos, de primeira e segunda *naturezas*, distinção com a qual podemos falar em elemento pessoal e elemento impessoal. O elemento pessoal é parte da natureza segunda, da qual também o eu sádico participaria, embora como função de nela imitar a natureza primeira no seio da natureza segunda. A natureza segunda é tudo quanto veio a ser, “processos parciais” (*id.*, *ibid.*, p. 28), com seu poder de criação e seu poder de destruição. A natureza primeira – impessoal – seria anterior ao ser e ao nada, tanto quanto ao bem e ao mal: é “negação pura” (*id.*, *ibid.*, p. 28) como instinto de morte a ser posto no fundamento das pulsões que trabalham a favor do princípio de prazer. “Sem fundo além de qualquer fundo, delírio original, caos primordial feito unicamente de moléculas furiosas e dilacerantes” (*id.*, *ibid.*, p. 28), a natureza primeira, como

instinto de morte ou campo transcendental ou forma esquizofrênica, não é bem, todavia, o irracional puro e simples, mas aquilo de que parte a razão para, em vista de poder, pôr-se na condição de chamar de “irracional” esse outro de si que é, todavia, a sua fonte. A “negação pura” seria o Real, que a si mesmo se afirma como “não”, não determinado: coisa nenhuma, *Unding*, absurdo.

Diante desse Real tenebroso, a razão não passa de uma espécie daquele procedimento que, na *Interpretação dos sonhos*, Freud chamou de cuidado de representabilidade: o que ocorre para pôr uma ordem onde nenhuma ordem é prevista ou previsível. Mas, aqui, configurar ordem ou uma organização é já suposto como algo tão delirante quanto simplesmente sucumbir à potência caótica da primeira natureza. Nesse sentido, Kant e Sade são apenas duas formas de lidar com um mesmo perigo. O primeiro forjando as ideias da razão, que pressupõem o Ideal, Deus; o segundo criando descrições obscenas, que pressupõe o Real, o Maligno, o Mal. Em ambos, todavia, trata-se de um eu unilateral sob a tarefa de pensar, cada um, o avesso e o direito de uma mesma realidade irreduzível a um ou a outro, o instinto de morte, o impensável, o impronunciável. O silencioso. Talvez fosse o caso acrescentar: o sublime como aquilo que apresenta o inapresentável ou, antes, que é o próprio inapresentável. Mas, para Deleuze, a questão central seria: entre o mítico e o especulativo, entre o sublime e o seu objeto, “não existiria ainda uma outra ‘maneira’, além da maneira sádica especulativa” (*id.*, *ibid.*, p. 32), alemã ou francesa, de pensar esse instinto de morte, esse caos primordial, esse “Reino de Deus” que, em Lucas 13, 18-19, Jesus compara a um “grão de mostarda”, isto é, aquilo que floresce quando morre, aquilo que tem na morte a condição de seu florescimento, aquilo que se destrói a partir de dentro para crescer além de si, aquilo que precisa se esconder debaixo da terra para – imperceptível – suportar a

dor da autodestruição como processo de autoprodução? A resposta de Deleuze a essa pergunta é o que traz de volta a seu texto a consideração da especificidade de Masoch. Ele nos remete ao conceito freudiano de fetiche.

O masoquismo, com efeito, não está menos interessado do que o kantismo e o sadismo em dar forma ao informulável. Todavia, não é pela negação obscena ou se perguntando sobre os limites da razão que ele o faz. “A obra de Sacher-Masoch, em geral, guarda uma extraordinária decência.” (*Id., ibid.*, p. 26) Mas, por meio do fetichismo, o mecanismo de apreensão/desistência masoquista do inapreensível, do não-objeto, do campo transcendental como natureza primeira, do elemento impessoal como instinto de morte ou forma esquizofrênica, não é menos invertido do que a obscenidade sádica. “O fetiche, então, de forma alguma seria um símbolo, mas algo como um plano fixo e estático, uma imagem parada, uma fotografia a que se volta para conjurar as consequências importunas do movimento.” (*Id., ibid.*, p. 33) O movimento é mulher; o movimento é devir.

Por “mulher” não se devia conceber, ao modo do pensamento da representação, aquele indivíduo da espécie humana que menstrua (ou tem seios), mas um conceito, um conceito cujo fulcro tem a ver com a completa indeterminação como princípio absoluto do devir que se diz do ser que nega qualquer ente que deseje estancar o devir mediante o recurso ao falo. O fetichismo, segundo a concepção freudiana, nasce como forma de sair-se da constatação embaraçosa da falta de pênis na mulher. Falta? Oh, para quem já elegeu o pênis como seu *falo*, isto é, como instrumento de segurança e determinidade ontológicas, isso não pode ser! Isso é mortal. Que à mulher falte o pênis isso significa que eu, o macho, posso uma hora dessas ser castrado, isto é, posso vir a ser destituído da minha fonte de seguridade ontológica.

O falo detém o devir, e o devir parado dá sensação de poder e de poder ser fora de qualquer indeterminação. Logo, de poder ser o mesmo o tempo todo, não mais como fluxo, mas, como uma instância estável (o “eu”). Ora, *eu não posso* (nem desejo) ser castrado, porque ser retirado de mim o pênis seria sentido por mim como perda de minha própria identidade, isto é, perda do falo que me sustenta como o “mesmo” em meio ao fluxo vertiginoso de mudanças pelas quais, não obstante, eu passo; logo, contra essa eventualidade de ser lançado à multiplicidade, o primeiro objeto que eu veja depois da constatação da “falta de pênis” na mulher, o sapato, por exemplo, será doravante o pênis que atribuo à mulher para o caso de eu mesmo vir a também não ter mais um; isto é, o sapato está aí para cessar imaginariamente o movimento do sentimento de perda iminente cuja consequência seria minha própria castração.

Como eu já contemplava meu pênis com a devoção de quem aprecia um tesouro, passo então a apreciar igualmente o sapato. Aqui o fetiche. Eu me apego ao ser-sapato como pênis faltante e, agora pelo sapato, presente, continuo a negar o movimento que me roubaria o próprio pênis, meu eixo ontológico. Eu suspendo a falta do falo lhe dando um substituto, que passo a apreciar exatamente por isso, por ser um substituto simbólico da falta imaginária que, *no Real*, é indeterminação primeira, e não falta: é ser mulher como condição de devir, isto é, como condição de poder estar em contato com o próprio Ser.

Ser mulher, destarte, não é tanto ser destituído de falo, mas o falo é produzido para fugir da indeterminação primeira – que é trágica num sentido afirmativo e alegre, a se precisar – implicada no “Ser” (mulher) como devir. O devir é mulher. “O fetichismo, assim definido como processo de denegação e de suspense, é parte essencial do masoquismo” (*id.*, *ibid.*, p. 33), e isto se torna mais claro quando identificamos as fontes do masoquismo no primado da mãe sobre o pai que é um pai “foracluso”:

excluído do nível simbólico, mas incluído perversamente no nível real. O masoquista é um devir-pai... A denegação e o suspense masoquistas, contrapartidas da negação e do negativo sádicos, contestam “a fundamentação do real para fazer surgir um puro fundamento ideal: é uma operação inteiramente conforme ao espírito jurídico do masoquismo” (*id.*, *ibid.*, p. 35): se o “real” nos decepciona, decepcionemos o “real”: façamos um trato para que a coisa seja o contrário do que ela é. Mas ali onde um contrato amarra um “real” ideal, o Real efetivo nos entreolha sorridente em sua impessoalidade imperceptível.

Assim, trazendo à baila essas formas perversas de apreender a natureza primeira, o campo não-objetivo do real, o instinto de morte como ideia da razão, como transcendental, como o sublime silencioso, ou seja, uma eventualidade que – forma esquizofrênica – não possa ser pensada como “coisa”, como “ente”, Deleuze nos permite ver o modo como algo como uma realidade (natureza segunda) é instituída: pela negação, pela conjuração da natureza primeira que cria, em Kant, um Ideal da razão; em Sade, a perversão desse Ideal, seu inverso; e, como denegação, que lhe cria um “Ideal” contratado, em Masoch, como aquilo que doravante há de ser o de que nos privamos porque dele fugimos.

Distintos em si, Kant, Sade e Masoch nos são complementares nisto: eles nos ensinam que o que precisa ser pensado não está ali na “realidade” onde o pensamos, é problemático; e pensá-lo é sempre uma forma de fazer-lhe vir a certa realidade. Mas sua realidade mesma – o Real – é aquilo que não pode vir ao nosso “real” (que é o *simbólico*), não porque esteja imóvel e fixo em algum limbo, mas porque já passou além (*além do princípio de prazer*) do que apreendemos como “real”. Enquanto isso, no outro lado de sua apreensão simbólica (“real”, entre aspas) ou imaginária (perversa, sem aspas), o Real sem aspas permanece impassível e inapreensível, como o Dioniso de Eurípedes, que se deixou

prender apenas para poder fazer explodir melhor, a partir de dentro, o castelo que supostamente o detinha.

IV

A essa altura, o risco de a tentativa de separar Masoch de Sade os tornar ainda mais parecidos é notável, uma vez que, separados pela especificidade das perversões que representam, parecem irmanar-se por meio do rendimento filosófico passível de ser apurado no exame de ambos.

Deleuze não é insensível a esta impressão. Por isso volta ao assunto por meio da seguinte pergunta: “Até onde vai a complementariedade entre Sade e Masoch?” (*Id., ibid.*, p. 35) Vai até o limite no qual podemos manter a especificidade de cada uma de suas perversões, a fim de nos livrarmos do monstro conceitual ou sintomatológico chamado “sadomasoquismo”. O nervo do problema está aqui. Sua elaborada crítica da visão de Freud quanto ao sadismo e ao masoquismo não consegue disfarçar: não se trata de dizer esteja Freud errado ao propor os três argumentos do “encontro interior”, da “identidade de experiência” e o argumento “transformista” para impor a relação dor-prazer como polos variáveis de uma única perversão: a “sadomasoquista”. Trata-se, ao invés, de reconhecer francamente nada se poder fazer com a perversão descrita nesse termo híbrido; e, ao mantê-la sem a discussão clínica, não só deixamos irresolvida a tarefa crítica de apontar a peculiaridade da obra de Masoch, como também, do ponto de vista filosófico, obnubilamos aquelas relações entre o sadismo e a racionalidade tradicional, e o masoquismo e essa mesma racionalidade, que trazem aportes diferentes à compreensão do “objeto” que mal vislumbramos até aqui.

A relação sadismo/racionalismo reforça enquanto denuncia a racionalidade tradicional como reverso do sadismo; a relação masoquismo/racionalismo, ao buscar um ideal, aponta pelo avesso para o verdadeiro Real como *logos* do devir cuja característica primordial é aquela de não se deixar determinar senão numa visada multilateral, como a imagem bíblica do grão de mostarda plantado, ou o conceito deleuziano de devir-mulher. A afirmação da obscenidade como forma de afirmar o Divino – o Real, aquilo mesmo que não pode ser afirmado sem ser perdido na própria afirmação –, essa afirmação da obscenidade como *mostração negativa* do que não se pode mostrar, por um lado, e a denegação do indeterminado – que é o mesmo Divino e o mesmo Real que não se deixam determinar – por outro, são ambas formas perversas de fazer vir à baila o Real como *logos* primeiro, anterior à razão (que não passa de uma versão restritiva da *nous*), e do qual a filosofia tradicional só fala enquanto o recalca e o transforma em algo outro, em *ratio* ou no *ideal da ratio*.

O interesse clínico de separar o masoquismo do híbrido sadomasoquista, ao reforçar o interesse crítico de resguardar a especificidade estilística de Masoch, rasga uma brecha filosófica pela qual uma outra relação com a tradição torna-se possível. A clínica, portanto, ajuda a crítica a trabalhar, e o trabalho de ambas favorece o encaminhamento filosófico rumo ao não-representacional: *pensamento sem imagem*. Este último é o que vimos chamando de campo transcendental ou forma esquizofrênica.

Aliás, é por não facilitar (e mesmo impedir) esse encaminhamento filosófico que Deleuze constata, sobre o argumento da “pretensa unidade” freudiana do sadomasoquismo, que ele é “problemático” (*id.*, *ibid.*, p. 35), ou seja, difícil de digerir, difícil de nos levar à veia de um problema efetivamente filosófico: o da gênese interna do diferencial

como o divino não-objeto que constitui o *logos* do Real como natureza primeira enquanto campo transcendental ou forma esquizofrênica, aquilo que não pode ter uma forma porque é a forma da condição (incondicionada) de toda e qualquer “formação”: *nous*.

O fato de poder haver sadismo na experiência masoquista e de poder haver masoquismo na experiência do sádico não provaria tratar-se, em cada caso, de complexo de polaridades equivalentes e cambiáveis ou intercambiáveis, de modo que o par ideal de um sádico fosse um masoquista, e o par ideal de um masoquista fosse um sádico. Nada disso. Uma das companheiras de Sacher-Masoch se espantou ao ver que ele “não se interessava por uma amiga sádica.” (*Id., ibid.*, p. 42) Por quê? Porque a polaridade “ativo/passivo” é insuficiente para dar conta da experiência de cada uma das perversões em foco.

A presença do sadismo na experiência masoquista, e vice-versa, não explica as experiências, mas, ocorrida no limite de cada uma delas, como conclusão ou resultado, faz a explicação voltar-se uma vez mais para o tecido da própria experiência, para então ali perceber que não há encontro de dois sujeitos, um sádico e outro masoquista, mas, de cada vez, o sádico é elemento da experiência masoquista sem lhe ser sujeito, e o masoquista é elemento da experiência sádica do mesmo modo: há um encontro entre um sujeito e um elemento da experiência por ele vivido, mas jamais o encontro de dois sujeitos.

O “sádico” na experiência masoquista e o “masoquista” na experiência sádica são “puros elementos” um do outro (*id., ibid.*, p. 43), dentro de cada uma dessas experiências.

Elementos, e não sujeitos, isso significa: participam da cena como coadjuvantes, mas o centro nevralgico nunca se volta para ele e nunca nele se aloja. O centro permanece teimosamente no sujeito de cada experiência, o masoquista no masoquismo e o sádico no sadismo.

“Nunca um sádico de verdade aceitaria uma vítima masoquista.” (*Id.*, *ibid.*, p. 41) Deleuze chega a dizer que apenas pensar sua vítima como alguém a sentir prazer em seu suplício encheria o sádico de despeito.

Com isso, fica claro que o tal “monstro” semiológico, o sadomasoquismo, faz constantemente sua aparição, igual à ilusão transcendental kantiana, que somente a crítica alerta e constante da razão pode conseguir conjurar.

Assim, cabe à crítica e à clínica literárias estarem atentas aos detalhes, para melhor realizar o trabalho de deslindamento das linhas que naquele “monstro” se emaranham, e mantê-las separadas para melhor acessar ao “lugar” (de experiência de pensamento) que esse deslindamento faz cintilar.

Esse trabalho de deslinde – sugerimos – segue um percurso da crítica literária à clínica esquizoanalítica, e desta à filosofia da diferença como filosofia da abertura rizomática do campo de imanência por meio da “perfuração” não-representacional do campo transcendental: por meio do desdobrar do discurso até a paragem do ser como devir. A essa paragem ou estepe mais tarde Deleuze chamará de “pensamento sem imagem” ou, no livro sobre Espinosa, de “muralha branca”.

Esquizoanalítica, nesse momento em que o termo ainda não foi inventado, é a característica da análise que não descobre, ao fim de seu trabalho, um complexo proveniente de uma repressão sexual, num sentido limitado do termo “sexual”, por exemplo, ou qualquer outra eventualidade passível de ser identificada como uma “coisa” ou um segredinho sujo, mas descobre, antes, um aparente vazio; vazio aparente que levou muita gente boa a conceber o desejo como lacuna, fissura ou falta, pois, de fato, é nesse vazio aparente que se inscreve o desejo, mas como uma positividade absoluta.

Um olhar mais acurado sobre esse suposto vazio do desejo, de fato, perceberá ser ele, não uma pura ausência, mas, uma não-coisa como instinto de morte (espécie de silêncio que antecede uma fissura, uma explosão). A extensão desse instinto seria a de uma máquina, um engenho, a chamada “máquina desejante” que, na medida em que possamos vir a designá-la como “campo” e campo “transcendental” (engenhoso, experimental), poderemos também supô-la como uma máquina/um engenho de produzir “imagens” que são todas aquelas coisas que vemos e pensamos como “reais”, espécie de alucinações acreditadas ao mesmo tempo por nós e por terceiros e que, por isso, perdem muito de sua realidade de alucinação, quando, então, todo mundo a chama pura e simplesmente de o “real”.

Por enquanto, porém, fiquemos apenas no nível das imagens e, em primeiro lugar, as três imagens de mulher presentes na obra de Masoch. Mas que ninguém se engane: ficar “apenas” no nível da imagem é já estar o mais perigosamente próximo do problema efetivo que estivemos, até agora, apenas tangenciando. Aqui tudo é imagem, mas como falam essas imagens!

Como elas falam?

Em primeiro lugar, o próprio texto deleuziano, nesse momento, desenha um espaço, digamos, “matemático”, no qual o terceiro vem antes do segundo, para que possamos construir a ideia de “entre”: ele fala do primeiro tipo de mulher, em seguida do terceiro tipo para só depois falar do segundo, que é um meio, um entremeio, um *médium*, isto é, um quiasma, um elemento, e não uma entidade, que oscila entre duas entidades, o ente-mulher-hetera e o ente-mulher-sádica. “O essencial acontece entre os dois pontos, em um outro elemento.” (*Id.*, *ibid.*, p. 51) A segunda “imagem” de mulher seria, então, esse outro elemento como uma não-coisa-mulher-ideal-do-masquismo.

Quando, mais tarde, Deleuze vier a falar da necessidade de devir-mulher, dificilmente se pode afastar a noção de que essa mulher a vir só pode ser essa segunda como campo oscilante e indeterminado – espécie de “doutrina” fichtiana, porém não “da ciência”, mas da medicina como arte filosófica de devir sadio – que é anterior à mulher hetera e a seu outro, a mulher sádica, e que as cria enquanto pende para um ou outro desses dois polos, e os condiciona de cada vez, permanecendo, *entrementes*, irredutível a um dos polos, porquanto seja campo incondicionado. O entremeio de onde jorra a segunda imagem da mulher seria porventura a ideia sem idealismo como o ser real em cuja participação cada uma sai da outra como “outra”, primeira ou terceira, esquerda ou direita. A segunda mulher, a do eixo, seria a figura mais profunda como ato de distribuição que não se esgota naquilo que distribui e que, descoberta e instigada, pode continuar doando infinitas formas e figuras por vir.

As qualificações dadas a ela por Deleuze são notáveis, no sentido de que, com elas, quase vislumbramos, de novo, o Divino originário, com seu poder de criação e seu igual poder de catástrofe; o Divino como aquilo que possui, “ao mesmo tempo, o coração meigo de uma pomba e os instintos cruéis da raça felina.” (*Id., ibid.*, p. 52) Meiguice e ferocidade, não se trata de um paradoxo, mas o paradoxo seria apenas uma frágil figura lógica para dizer aquilo que mal podemos trazer à linguagem, a não ser por deslizamentos semânticos, como este: “uma rigorosa ordem, a desordem” (*id., ibid.*, p. 52), porque aqui o nível de “desidratação” do “ente” – de desfazimento da reificação e da representação que só sabe pensar de um lado – é tão grande que nada toma pé, e é por isso que a história documental precisa dar lugar à pré-história conjectural, e Deleuze pode fazer referência a Bachofen e sua “história” do direito matriarcal, porque estamos prestes a entrever o obscuro *buraco* de onde

surge a segunda mulher como o próprio buraco. O buraco seria essa segunda mulher em toda a sua plenitude mítica de doçura e terribilidade.

Johann Jakob Bachofen, que teria sido lido por Masoch, descreve as três fases que conduziram ao patriarcado, e Deleuze faz concordar essas três fases com os três tipos de mulher de Masoch: à independente e jubilosa mulher afrodítica, de Afrodite, a deusa da degustação dos bons instantes, seguiria o segundo momento, o da mulher demetérica, de Deméter, a deusa da severidade, e da frieza sexual, para chegarmos, enfim, ao momento patriarcal, na qual a mulher seria dominada pelo macho, e internalizaria o domínio masculino sobre si tornando-se sádica, ou cúmplice do sadismo.

Masoch, segundo Deleuze, ao se apossar dessas formas “históricas” (com todas as aspas), faz o terceiro momento opor-se ao primeiro para melhor destacar o segundo como o tipo ideal de mulher para o masoquista. A mulher-carrasco seria a fria e a severa. Mas aqui é preciso tomar a imagem como imagem e destravar sua significação simbólica.

O que “fria” quer dizer? O que nos comunica a imagem do “gelo”? No romance *A montanha mágica*, que estudaremos no último capítulo deste livro, essa pergunta é respondida por meio de uma árdua experiência vivida por Hans Castorp. Evidentemente, estamos indo na direção da figura ao problema (*id.*, *ibid.*, p. 54), para roçar, de novo, o “gelo” *imaginado* como equivalente da noção – transcendental – de “instinto de morte”, do qual só teremos a plena significação quando estivermos tratando do conceito de além-do-homem, na experiência romanesca de *A montanha mágica*, a que acabamos de aludir. Mas já agora se pode dizer: O gelo é o oposto do entusiasmo.

Todos os entusiasmos, “inclusive e principalmente o do mal, estão condenados por nos ligar à natureza segunda.” (*Id.*, *ibid.*, p. 53) Logo: o

gelo é o que, paradoxalmente, mais nos aproxima da natureza primeira, que um dia Heráclito chamou de fogo. Entusiasmar-se, com efeito, é tomar partido, seja pela primeira, seja pela terceira mulher, mas tomar partido é fazer parte do jogo da “segunda natureza”, isto é, de toda sociedade dada como objeto eterno ao qual cada um precisa apenas se alojar em um dos lados, adaptar-se e, convicto, começar a luta política da existência falsa. Já a “grande natureza”, a natureza primeira, aquela que nos faz “filhos de deus” porquanto tão divinos quanto o deus, isto é, tão capazes de destruir criativamente e criar destrutivamente quanto os deuses o foram, na mitologia como na revelação, a essa nós só temos acesso por meio de certa discrição, da qual a frieza, a sentimentalidade como denegação do sensualismo, e a crueldade seriam elementos contumazes. Seria por acaso a essa discrição que, mais tarde, Deleuze e Guattari chamarão de “devir imperceptível”.

O imperceptível nunca está em cima do muro: é preciso ir aos alicerces para encontrá-lo: é preciso *descer* abaixo de zero. “O herói sádico, tanto quanto o ideal feminino de Masoch, exige de si mesmo uma frieza essencial, que Sade denomina de ‘apatia’. Mas um de nossos problemas principais é precisamente saber se, do ponto de vista da crueldade propriamente [dita], não [haveria] uma diferença radical entre a apatia sádica e a frieza do ideal masoquista.” (*Id., ibid.*, p. 52) Ora, essa diferença existe. Ela diz respeito ao quanto a frieza ideal masoquista é mais apta do que a apatia sádica a nos abrir o campo em cuja abertura divisamos a primeira natureza, mas de um modo a poder “imaginá-la”, isto é, a fazer dela a imagem primordial de um “buraco”, a boca (outra imagem), a partir da qual vemos surgir a noção jubilosa e fatal de *mãe oral*, “grande nutriz, portadora da morte” (*id., ibid.*, p. 57), deste modo designada por Deleuze para vermos sobre o quê, o tempo

todo, ele está interessado, sobre o que o move em direção à Masoch e a destrinçar Masoch de Sade.

A seguir Masoch, as três mulheres “correspondem às imagens fundamentais da mãe: a mãe primitiva, uterina, heterista, mãe das cloacas e dos pântanos, e a mãe edipiana, imagem da amante que vai estar em relação com o pai sádico, seja como vítima, seja como cúmplice” (*id.*, *ibid.*, p. 56). Entretanto, entre as duas, emerge a mais perigosa das mães: “a mãe oral, mãe das estepes e grande nutriz, portadora da morte” (*id.*, *ibid.*, p. 56-7). Imagem paradoxal encravada nessa outra, a de uma “silenciosa deusa da morte”. O masoquismo, livre de sua junção espúria no “sodomasoquismo”, importa a Deleuze porque, por meio dele, descemos fundo à mãe oral, ou, já que ela é também a mãe das estepes, abrimos o campo onde a indistinção entre vida e morte – o próprio trágico, do qual a vagina seria uma “alucinação” mais que uma imagem – aproxima-nos mais perigosamente da morte, ou melhor, do instinto de morte, que mais tarde Deleuze chamará de “corpo sem órgãos”, essa espécie de *pensamento sem imagem*, que é, entretanto, a mãe geratriz de toda imagem possível, e força surpreendentemente vital.

V

Ao nos limitarmos à figura da mãe, porém, ainda mais tratando-se de uma figura triplicada, sem dúvida alguém pode nos indagar: onde fica o pai, o pai que os psicanalistas anteviram como o real elemento disfarçado – “escondido” – na imagem da mulher-carrasco? Mas o que “se entende por ‘escondido’, e em quais condições” algo ou alguém “se esconde na relação dos sintomas e das causas?” (*Id.*, *ibid.*, p. 59) Acima, insinuávamos ser o masoquista um devir-pai, querendo com isso

mostrar o reverso desse devir: o devir-mulher. Há pouco, ainda, a crítica nos conduziu até o limiar mais fino a partir do qual, antevendo a natureza primeira e sua vital potência mortal de vida e de morte por meio da figura da mãe oral, da boa mãe, a terrível², ficamos como que prontos para filosofar, porque existe sem dúvida uma dificuldade razoável de conceber uma “vital potência mortal” e essa dificuldade de sequer imaginar uma “vital potência mortal” é justamente o que exige a imediata presença do pensamento filosófico, porque, mais do que um paradoxo, nós temos aí a *fonte* de toda *doxa*, inclusive de toda doxografia intitulada “história do pensamento filosófico”. Agora, essa mesma crítica deslisa sutilmente para a clínica, e a tarefa ainda não esgotada (de desfazer o sadomasoquismo em proveito da melhor distinção entre sadismo e masoquismo) ganha a forma de um duelo entre etiologia e sintomatologia.

A etiologia, o estudo das causas, sempre disposta a tomar como um dado o sadomasoquismo, busca-lhe as razões últimas e primeiras, e por mais que encontre na clínica sinais da prevalência da mãe sobre o pai, é sempre a este último que ela tenta remontar, como causa *inicial* da suposta perversão sadomasoquista. A sintomatologia, ao invés, não pressupõe essa entidade como dada, ao contrário, sua tarefa é deslindar os fios aí amalgamados para liberar cada um de sua referência ao outro.

O sadismo, insistirá Deleuze, não é um polo oposto do masoquismo, nem este daquele. São mundos diversos, e cada um foge do outro para manter-se vivo. A sintomatologia, dizíamos, não cessa de caçar os vestígios de cada uma dessas perversões no interior do “mundo” próprio de cada outro. Desse modo, se no sadismo a figura do pai é

² Cf. CÂNOVAS, S. Y. L. M. O mito da grande mãe terrível. Estudo do conto “Petúnia”, de Murilo Rubião. In: BORGES, L. e FONSECA, C. L. **A mulher na escrita e no pensamento**. Ensaios de literatura e percepção. Goiânia: FUNAP/DEPECAC, 2013.

sobrevalorizada, e o pai chega a ser simbolicamente referido à natureza primeira, acima da lei e da realidade, então é óbvio que, sob o pressuposto da necessidade de fazer-se um “diagnóstico realmente diferencial” (*id.*, *ibid.*, p. 59), será preciso descer mais fundo no fundo do masoquismo para aí poder observar o lugar da mãe no processo de fabricação das fantasias nas quais se realiza o masoquismo.

Todavia, localizar a centralidade da mãe nessa perversão – os psicanalistas estão certos nisto – é responder onde afinal está o pai, mas os psicanalistas, por assim dizer, erram o alvo. Devido à recrudescência na suposição de que essas duas perversões tratam-se de uma só, a sadomasoquista, os psicanalistas não se dão conta do deslocamento imaginário por meio do qual o pai pode ser localizado: enquanto veem o pai transvestido na figura da mulher-carrasco (e aqui a clínica deleuziana esplende), o sintomatologista, depois de ter mostrado que o reforço na figura da mãe por meio de sua triplicação seria o reverso da expulsão do pai, de sua forclusão, *captura-o na própria vítima masoquista*: “Não seria, o pai humilhado, a fórmula do masoquismo? Se assim for, o pai seria antes o espancado que o espancador.” (*Id.*, *ibid.*, p. 61) Quem duvidará haver aqui uma notável descoberta clínica?

Deleuze – é o que nossa leitura procura especificar – precisa dar esse salto “clínico” formidável não só porque a posição sádica do pai como simbolicamente privilegiada não é capaz de absorver, como um seu simples polo, a posição masoquista, que então daria razão à etiologia psicanalítica, a qual não para de ver o pai ou o “nome do pai” como causa da suposta perversão sadomasoquista, mas também porque, excluído simbolicamente o pai de todas as instâncias da cena masoquista para fazê-lo aparecer no sujeito masoquista (“Lacan enunciou uma lei profunda segundo a qual o que é abolido simbolicamente reaparece no Real sob a forma alucinatória” <*id.*, *ibid.*, p. 65>, e é esta afinal a definição

precisa de “forclusão”), temos que o pai é o que precisa ser esmigalhado para termos acesso – acesso que só o masoquismo a contragosto nos franqueia – à “mãe oral, o coração da fantasia”. O masoquista alucina em si o pai que tratou de conjurar de todas as mediações simbólicas; ele é o real sujeito onde repousa o pai (alucinado). Mas veja: repousa para ser chicoteado, para ser castigado, para ser, no limite, morto. O devir-pai seria, então, a perversão do processo sadio de devir-mulher. Na perversão, o pai, o pênis, o falo, o ser-macho (figuras da identidade) são *forcluídos*. No processo sadio, todas essas figuras da identidade são simplesmente *excluídas*, superadas, não por um processo dialético, mas pelo jogo micropolítico das forças, jogo no qual as formas afirmativas levam a melhor sobre as forças reativas de onde saem as perversões.

A morte alucinatória do pai por meio do espancamento de si seria o caminho perverso de acesso à boa mãe oral, ao coração da fantasia. É nesse coração que pulsa o instinto de morte, a natureza primeira, o caos como fonte geratriz da diferença e, em primeiro lugar, da suposta diferença entre morrer e estar vivo, entre dor e prazer. A dissimetria profunda entre sadismo e masoquismo, pois, não só releva a especificidade do masoquismo, mas também sua capacidade para nos levar de volta ao ponto anterior àquela produção do fetiche, por meio do qual podemos vislumbrar o nosso conceito de devir-mulher como divino engenho desejante, trágico, nem feminino (múltiplo) nem masculino (uno), porém processo de feminidade (multiplicidade), máquina ou engenho concebidos como produção de produções e, “coração da fantasia”, delírio da forma esquizofrênica como produção engenhosa, sobretudo de imagens-produções de imagens.

Virgens Marias grávidas.

– Como?!

Acabamos de dizer algo prestes a remeter, seja à leitura do evangelho de São Mateus (1, 18-25), que não vamos fazer aqui, seja à leitura do *Anti-Édipo* (pp. 11-72), que também não poderá ser aqui realizada. Mas não custa lembrar que, acordado, isto é, do ponto de vista das representações corriqueiras, José repudia Maria depois de saber estar ela grávida antes do casamento e por um ato cometido por outrem, o Espírito Santo, e não por si. Mas, dormindo, José tem um sonho. O sonho é o local privilegiado de acesso ao Real, à forma esquizofrênica, ao campo transcendental como inconsciente, como máquina/engenho desejanter. O que diz o sonho? Não. O que *faz* o sonho? O sonho dá sentido ao não-senso. Maria, a virgem grávida, é a imagem matriz do Divino. A mãe de Deus, isto é, a divina máquina/engenho desejanter de produção/destruição de imagens.

Isso implicaria pensar o “coração da fantasia” como desejo ou engenho desejanter a ser concebida como *foyeur* do Divino concebido como potência destruidora de criação, potência criadora de destruição, o indestrutível evanescente. O coração da fantasia ou a “imaginação pura” seria a força-de-formação-em-um do desejo que só sabe ser multiplicidade. O que deseja o desejo? Ou melhor: como ele faz para desejar, para efetivar-se como tal? Ou ainda mais precisamente: o que acontece quando o desejo deseja, quando toma uma iniciativa? Ele abocanha a si mesmo fazendo disso uma imagem: ele imagina. Toda imagem é uma forma na qual um desejo ganha forma. O coração da fantasia, a imaginação pura, é o desejo ele mesmo, mas o coração do desejo é a fantasia, a imaginação como potência fatal de criação e destruição.

Era isso o que dava a impressão de vazio ao desejo. Mas o que deseja o desejo? Ele deseja ser – embora desejar ser não só seja de antemão um modo de ser, como também revele ainda a qualidade mais própria do

que se oferece como “sendo”: o ser, desejo advindo, tem a forma da lei: aquilo que não pode senão ser. O ser do desejo é a lei do ser: *Es musst sein*. Tem de ser. A imagem é sua realização. Mas a lei só é o ser na segunda natureza e, por isso, poder-se-á dizer seja a lei o desejo tornado oblíquo; daí o estatuto polissêmico da imagem. Qual, de fato, a materialidade desse ser que vem a ser sob a forma da “lei”? Respondemos: é a imagem. O que é, pois, uma imagem? O estofo ontológico do desejo; uma máquina que não só existe por meio de cujo engenho o desejo vem à existência como desejo, mas também pela qual o desejo vem ao ser como imagem, mesmo se distorcida, não importa, porque é a distorção – virgem grávida – que faz a diferença. Põe o até ali inimaginável.

VI

Uma imagem é uma máquina engenhosa de produzir desejo, mas é o desejo *quem* produz engenhosamente essa máquina para produzir a si mesmo: o “real” – dir-se-ia sobre aquilo que de bom grado chamamos de realidade – é sempre uma alucinação (acreditada por terceiros); a única coisa que não é uma alucinação é *quem* alucina. E quem alucina – isto é, quem cria a imagem – é o impessoal – o desejo –, cuja existência tem isso de próprio: ter a forma concreta do não-existir enquanto ser-determinado. No coração da fantasia, imagem e desejo, desejo e ser efetivado são o mesmo. Mas o desejo só vem ao ser ao produzir uma imagem ou a si mesmo *como* imagem, e uma imagem está sempre em pleno labor de si como perlaboração de um desejo. Ora, isso exige um experimento que o prove. Quer dizer, devemos estar aptos a sondar uma imagem nela mesma até fazê-la funcionar como desejo. Isso Deleuze faz quando explora aqui o estudo dos “elementos romanescos de Masoch”

como introdução à dualidade irrecusável entre a ironia sádica e o humor masoquista, de novo por meio das quais antevemos nosso “objeto”, o não-objeto.

A imagem sádica por excelência, segundo Deleuze, é aquela que foge completamente da imagem: o movimento. A imagem masoquista, por contraste, é a imagem do repouso. Se disséssemos que o desejo é o elemento X da primeira natureza e a imagem é o mesmo elemento X' quando ocorre uma passagem da primeira natureza à segunda natureza, então diríamos que, no sadismo, essa passagem é de todo modo abrupta, do desejo ao desejo, sem a mediação da arte que traria uma imagem e sem mediação do direito que proporia, num contrato, uma lei. Nesse caso, é indiferente se a passagem é da primeira natureza à segunda, ou da segunda à primeira: a ferocidade sádica garante o franqueamento absoluto entre as duas, porque mimesis do poder de ambas. Em Sade, “a passagem da natureza segunda para a natureza primeira não implica nenhum suspense, nenhuma estética, mas simplesmente o esforço para instaurar um *mecanismo* de moto-contínuo e *instituições* de moto-contínuo.” (*Id., ibid.*, p. 77) Já no masoquismo, a mediação da imagem é obrigatória, porque a imagem é o que cumpre um tempo, o tempo de sua elaboração, a gênese da linha, e isso remete não só à espera, mas também ao suspense: “A experiência da espera e do suspense pertence essencialmente ao masoquismo.” (*Id., ibid.*, p. 71) Ao dizer existir uma “arte masoquista da fantasia” (*id., ibid.*, p. 73), Deleuze sugere também haver uma reversibilidade entre forma e tempo (a linha e o tempo de sua elaboração): uma imagem não é somente o que tem uma forma, não é somente uma forma do desejo (*o que se espera <id., ibid., p. 72>*), mas também aquilo que só recebe sua forma ao perfazer o tempo de sua constituição plástica. A imagem da espera, que retém o sentido de repouso e de suspense, é, na verdade, o protótipo da imagem; e isto

remete para a compreensão de que formar imagem é proceder na elaboração do tempo, o que é o mesmo afirmar, já que o tempo (e, claro, a eternidade da espera) seria o substrato do ser, do real: elaborar imagem é forjar um “real”, tornar o Real (sem aspas) *uma lei* e esta *lei* toda a realidade. Daí a atração masoquista pelos contratos e pela lei.

O contrato e a lei encobrem o *Real* (manso e feroz) para dizer e fazer a realidade como um tecido de símbolos. “É conhecida a distinção entre o contrato e a instituição: o primeiro, em princípio, pressupõe a vontade dos contratantes, define entre eles um sistema de direitos e deveres, não é oponível a terceiros e vale por um tempo limitado.” (*id.*, *ibid.*, p. 78) O contrato corta o fluxo do devir para fazer constar um ser, ainda que por um tempo determinado. Mas a determinidade desse tempo alude a algo ainda mais importante: à natureza transitória (e, todavia, eterna) – o masoquista não sabe disso – da própria consistência do real, de modo que o recurso ao contrato como “lei”, no masoquismo, tem sempre algo de humor e de paródico, já que é para o Real que ele aponta quando recorre ao contrato, mas o faz enquanto elabora seu próprio “real”, e, assim, faz desse “real” ter-se de haver com sua própria inanidade, sua própria fragilidade: não é, em verdade, *o real*, do qual ele tem a experiência, mas de uma *realidade* que não se sustenta fora de sua autofabricação: o contrato que o estatui.

Já a instituição “tende a definir um estatuto de longa duração, involuntário e inalienável, constitutivo de um poder, de uma potência, cujo efeito é oponível a terceiros.” (*Id.*, *ibid.*, p. 78) A instituição não é menos que o contrato uma maneira de fazer ser *efetiva* uma certa realidade fabricada, mas enquanto o contrato, pela não oponibilidade a terceiros, passa a ideia de que mais gente pode participar da “brincadeira” sempre muito séria, a instituição barra essa disponibilidade em relação a terceiros e se fecha de uma vez por todas

num único ato irrepitível: é disso que ela tira sua seriedade. Evidentemente, a instituição, em Sade, é um simulacro de instituição, já que em jogo nele não está a posição de uma *civilização* universal, mas a instituição da *prostituição* universal, o avesso como denúncia do direito: não haveria, para Sade, diferença entre civilização e prostituição. Daí Deleuze chamar de “irônica” sua relação com a passagem da primeira à segunda natureza ou, justamente por ser irônica, da segunda à primeira: a ironia também aqui demonstraria, em última análise, a insustentabilidade dessa forma de realidade; ela só subsiste enquanto não cessa de ser forjada. É por isso que a importância de Sade consiste apenas em denunciar, pelo papaguear dela, a forma conhecida como “normal” de constituir o mundo habitável: o sadismo nos revela a essência de nossa normalidade, ou nossa normalidade como a grande doença, a grande perversão, mas não diz de onde ela vem, e nem como sair dela em direção a uma diferença radical de constituição de mundo.

Em Masoch, ao contrário, a não oponibilidade a terceiro faz girar a ideia de repetição, de que aquilo que se assina aqui com um pode ser, de novo e de novo, assinado alhures com outros. Daí Deleuze apontar para o humor como elemento que vem à baila por meio dessa repetibilidade. Entre a ironia da instituição e o humor do contrato, onde seria a imagem a transposição de um desejo que não abocanha o que supostamente lhe falta, *mas forma o ser?* Precisamente nisto: todo desejo deseja ser, seja eternamente em um ato puro e irrepitível, seja no tempo que constitui uma imagem, uma forma, uma suspensão; e o que aqui está em jogo são posições de um ser no mundo como gestos de uma grande política em miniatura: o sadismo e o masoquismo, cada um à sua maneira, nos informam sobre como o mundo que conhecemos em sua normalidade veio a ser esse mundo tal como o conhecemos: foi um desejo que o instituiu como se para toda a eternidade até os fins do tempo, foi um

contrato que o modelou como esse algo eterno até os fins do tempo, mesmo se um contrato sempre possa ser rasgado por quem não tire dele a melhor vantagem...

O sadismo aponta para a gênese. O masoquismo faz gesto em direção à repetição da gênese. Se toda *realidade* é uma espécie de alucinação coletivamente organizada, então a ironia sádica gostaria de *alucinar* a civilização por meio da *realização* da prostituição, da violência, do incesto universais; se toda *realidade* é aquela alucinação, o humor masoquista gostaria de multiplicar a produção de *realidades*, recorrendo à não oponibilidade a terceiros do contrato que produz leis, isto é, que assegura, de cada vez, uma configuração possível da realidade a ser vivida *como* real.

Subvertendo a “normalidade”, perversões que são, o sadismo e o masoquismo nos instruem, todavia, sobre o modo como se performa uma normalidade: à base de imposição consentida; à base de muita simbolização *fantasiada*. Mas a repetibilidade do contrato masoquista nos aponta, afinal, para o essencial: tudo quanto está posto pode ser diferente, uma vez que o posto como normal seria mais uma das várias perversões possíveis.

VII

Aqui temos finalmente aberto todo o nosso problema filosófico fundamental. A crítica literária levou à clínica sintomatológica, e esta última nos trouxe exatamente ao problema filosófico subjacente a toda análise: sob que processo algo como um “real” ganha forma e se constitui *como* real, sem sê-lo? Isso, é claro, dispensa a filosofia tradicional, que é filha desse processo, e põe em movimento outro tipo ou estilo de filosofia, aquele corajoso o suficiente para, como quem fala

de cordas em casa de enforcado, perguntar: qual a *consistência* do *real*, para além do simbólico e do imaginário?

Será necessário dizer ser o “real” o que passa ao estatuto da lei? Sim e não. Por isso, esse ponto, para ser traçado com precisão, requer então de Deleuze o estudo de duas imagens da lei: a imagem antiga (ou clássica) e a imagem moderna. A imagem determina um duplo estado da lei: “do ponto de vista de seu princípio e do ponto de vista de suas consequências.” (*Id.*, *ibid.*, p. 81) Sob a imagem clássica, a relação da lei com seu princípio se dá sob a forma da subordinação: a lei nunca é primeira, ela está associada a seu princípio e não vive nem faz sentido sem ele: o Bem. Ninguém nunca será capaz de mensurar com suficiência a grandeza dessa inesgotável invenção platônica. Se o princípio da lei clássica é o Bem, então, do ponto de vista das consequências, a lei é aquilo que promove o “melhor”, sendo, pois, o “melhor” tudo aquilo que mais se aproxima do Bem, de cuja experiência estaríamos furtados, ou do qual só experimentamos enquanto nos mantemos sob o regime da lei. Mas Deleuze não está tanto interessado em especificar essa matéria de teoria política quanto em nos fazer ver que há, nisso, algo muito forte de ironia e de humor.

Dessa perspectiva, é preciso acompanhar o modo como ele relaciona humor e ironia aos estados da lei. Tomando a lei como uma espécie de eixo, a ironia seria o movimento que vai da lei ao princípio; o humor, aquele que vai da lei a suas consequências. Quanto mais longe fôssemos afastando-nos da lei, até o Bem absoluto, mais estaríamos planando em ironia; porém, quanto mais longe também fôssemos descendo da lei às suas últimas consequências para o melhor, mais mergulharíamos no humor. Os conceitos de “ironia” e “humor”, em Deleuze, são, como se vê, noções espaciais, de deslocamentos, demarcam movimentos de ascensão e descenso feitos em torno daquilo

que não se deixa fisgar: o bem, como o Real, tem a forma da forma esquizofrênica, isto é, Ideia primeira, não tem forma alguma capaz de lhe dar uma precisão adequada. Tudo se passa como se não pudéssemos pensar a lei, a não ser sob esse duplo regime, o regime que sobe e o que desce, a ironia e o humor, a partir da lei, mas jamais nela mesma, cujo ser é sua fonte de ser, o Bem, inapresentável e inapreensível. Isso quanto à imagem clássica. O que ocorre quanto à imagem moderna da lei? Há uma subversão completa da imagem clássica, e é Kant quem provoca essa subversão. “A lei não depende mais do Bem: pelo contrário, o Bem depende da lei” (*id.*, *ibid.*, p. 82). Agora não há mais leis sob um Bem, mas tão somente a Lei, incondicionalmente. Note-se que fazer as leis dependerem do Bem supunha pensar o Bem como uma realidade efetiva independente, existente em si e por si; e se as leis configuram uma realidade empírica, essa realidade empírica está na dependência ontológica de uma efetividade superior que a sustenta e condiciona, por dentro e do alto. Se, por outro lado, o lado moderno, a Lei é independente do Bem, então não há “Bem” como um “ser” suposto existente por trás da Lei. Não há ser algum determinado, ou substância primeira, e por isso a Lei só pode ser uma pura forma, isto é, algo absolutamente indeterminado: a Lei moderna toma o lugar ontológico do Bem clássico, e faz o ser perder substância. “A lei moral significa A Lei, a forma da lei, excluindo qualquer princípio superior capaz de fundá-la.” (*Id.*, *ibid.*, p. 83) Ora, se a Lei é primeira, e é pura forma, absoluta indeterminação, então, do ponto de vista ontológico, isso nos leva a pensar o “ser”, a “substância” como essencialmente ausente. “O objeto da lei se furta essencialmente” (*id.*, *ibid.*, p. 83), e por isso também não se pode dizer o que seja a lei, se boa, se má, e quais suas consequências.

O Bem tanto quanto o Mal, nas modulações modernas da Lei, são coisas derivadas, sem estofo ontológico de primeira grandeza; bolhas girando em torno de um sopro deserto vindo de uma garganta plana e seca. Isso nos força a nos voltarmos em direção ao deserto por trás da Lei, mas também à estepe à sua frente: “As duas proposições que formavam a imagem clássica desmoronam ao mesmo tempo, a do princípio e a das consequências, a da fundação pelo bem e a da sanção pelo justo” (*id.*, *ibid.*, p. 78) como o “melhor”. Sem bem e sem mal, também não há como medir o melhor: a pura posição da lei coloca-nos a todos como já sempre culpados, isto é, como não conhecemos os limites da lei porquanto sequer sabemos qual sua essência e se, pura forma que é, possui uma, então não é possível não transgredi-la, de tal modo que o mais justo dos homens, ao cumprir detalhadamente a lei, nem por isso está a salvo de transgredi-la *justamente* nisto de se manter conforme a ela: a inocência perdeu seu estofo. É a típica situação cuja exploração exacerbada resultou nos experimentos literários kafkianos. (Lima, 1993, p. 69) Se a lei é primeira e ela é pura forma, pura indeterminação objetiva e material, então ninguém mais pode atirar nem a primeira nem a última pedra, pois não há em lugar algum algo que nos garanta a inocência e, na dúvida, todos somos culpados até que a inocência possa ser constituída, se puder ser.

Se não há ser, o justo e inocente é o que *faz o papel* do justo e inocente; e é precisamente deste que a lei mais desconfia: ele faz o papel, logo pode perfeitamente tratar-se de um dissimulado, um impostor. Daí, do ponto de vista do suposto justo, a necessidade de aumentar o rigor de sua aparência, de sua dissimulação: ele é um rigorista, um puritano. Ele não pode apenas parecer, ele tem de ser o que parece, e é por isso que ele sobrecarrega a aparência para que o peso da sobrecarga aparente possa maximamente resultar em algo de minimamente real.

“Coube a Freud dar a explicação analítica ao paradoxo: não é a renúncia às pulsões que deriva da consciência moral, pelo contrário, é a consciência moral que se origina da renúncia” (*id., ibid.*, p. 84-5): ali onde marcha o super herói da lei e dos bons costumes, ali anda o que mais tinha em si a propensão para o delito; é sua dolorosa renúncia a imensa tentação de pecar que faz dele o super campeão da inocência moral. De onde se tira a seguinte consequência: “Quanto mais forte e rigorosa for a renúncia, mais a consciência moral, herdeira das pulsões, é forte e se exerce com rigor.” (*Id., ibid.*, p. 85) O que significa, claro, diante do que vemos como o mais rigorista dos seres morais ser também aquele cuja pulsão para o pecado e o crime era a mais forte, que, *portanto*, tinha razão a Lei quando a todos nós já nos supunha como culpados.

O apego mais excessivo à lei é a testemunha material do recalque mais bem realizado do desejo que a lei interdita. Com isso, fica claro que, ali onde o princípio ontológico fora eliminado, onde ficamos com o deserto e a estepe, mas não mais com o florescer do desejo, não é que o nada tenha tomado o lugar do ser, mas é que afinal se revelou o que havia ali mesmo por trás da muralha do Bem e do Ser, e ainda mais além de seu horizonte: o desejo mesmo era a única realidade. “Como diz Lacan, a lei é o mesmo que o desejo recalçado. Ela não poderia, sem contradição, determinar seu objeto ou se definir por um conteúdo sem levantar o recalque sobre o qual ela repousa.” (*Id., ibid.*, p. 85) A lei é o desejo que se estragou, que azedou por perder o tempo de sua realização. O deserto que o desejo não realizado instaura é o que faz passar a noção de que o desejo seja uma “falta de”. Não é. Ali onde jaz a muralha branca e o deserto como ausência de desejo e presença da lei é ainda o desejo arranjando um modo de não parar de ser. A lei é esse modo. Ela não fala mais de si – “Me beba” – porque perdeu seu estofo, e passa apenas a dizer: – “Não beberás”. Sem nos informar qual era o líquido. “O objeto

da lei e o objeto do desejo são um só, e se furtam ao mesmo tempo.” (*Id., ibid.*, p. 85) Ora, é nesse ponto que a ironia e o humor clássicos são, de novo, chamados à baila, porém de forma invertida, uma vez que, sob as perversões do sadismo e do masoquismo, a própria lei é subvertida para trazer à linguagem aquilo que ela recalca: o desejo anterior a seu estrago. Se a ironia é a subida, da lei a seu princípio superior, e já não há esse princípio da lei, em que consiste a ironia sádica? Em mostrar que a própria lei é uma usurpação da natureza primeira – desejo em todo o seu frescor – para constituir uma natureza segunda sob a forma do ressentimento, do azedume. “A lei é então ultrapassada, indo-se em direção a um princípio mais elevado, mas esse princípio não é mais o Bem que a fundamentava; pelo contrário, é a Ideia de um mal, Ser supremo em maldade, que a subverte.” (*Id., ibid.*, p. 87) O mal sádico é a imagem irônica, invertida, do bem. Se o Bem fundava uma república platônica, a ironia sádica põe a anarquia como mais sadia que qualquer república ou monarquia e, ao fazê-lo, aponta o justo momento em que algo como uma organização política tem lugar: ela é o regime das leis, isto é, o regime de uma usurpação da natureza primeira e de uma sua consequente mistificação. Todo bom andamento político da coisa pública é uma farsa estatística. A lei, como imagem invertida do desejo, arranca o desejo de seu lugar para se colocar como primeira e, ao assim fazer, mistifica, isto é, força a barra para fazer passar a lei como o real, quando o real mesmo permanece sendo o desejo anteriormente exilado. Que estatística, de fato, seria capaz de contabilizar o desejo?

Por seu lado, se o humor é a descida, da lei para suas consequências, e já não há justos e inocentes, então em que consiste o humor masoquista? Na infração da lei por excesso de zelo. Daí seu imponderado amor aos contratos. “O humor masoquista é o seguinte: a mesma lei que me proíbe de realizar um desejo, sob pena de uma

punição, torna-se uma lei que coloca de início a punição e, conseqüentemente, me ordena satisfazer o desejo.” (*Id., ibid.*, p. 89) Se o justo *fazia o papel de justo* para tornar mais real a inocência que ele nunca teve e cuja existência ele quer provar por meio de seu papel de justo, inocência entrementes que era ali mesmo forjada sob a suspeita de uma culpabilidade mais originária, já que o máximo rigor legalista é também a pulsão maximamente reprimida, então o masoquista é aquele que assume, de antemão, a culpabilidade, e exige, primeiro, o castigo, para só então gozar em paz o prazer proibido por lei. Tudo no masoquista é inversão, e é nisto que consiste o seu humor. Mas é justo esse humor que, circunscrevendo um campo simbólico, faz despontar o que, no campo simbólico, tinha ficado de fora: o Real, que, então, subitamente podemos “ver”, muito embora, por se tratar de uma perversão, o veremos em uma imagem invertida: o pai, que é tentativamente incorporado ao próprio masoquista, é a figura invertida do Real efetivo. Donde se pode inferir: o verdadeiro Real – o reverso da perversão – seria a mãe originária, a boa, a letal.

No caso do sadismo, “é o pai que é posto acima da lei, princípio mais elevado que torna a mãe a vítima por excelência. No caso do masoquismo, a lei inteira é transportada para a mãe, que expulsa o pai da esfera simbólica.” (*Id., ibid.*, p. 90) Mas já sabemos que tudo quanto é excluído do simbólico faz morada perene no Real. E o único real no masoquismo é o corpo que sofre, que é espancado. E já sabemos que esse corpo é, no masoquista, o corpo alucinado do pai, e é essa alucinação “incorporada” que, em seu reverso, nos deixa ver num lampejo o Real efetivo. O masoquista é e não é ele mesmo, já que é o corpo que se dá à dor e o pai que há de sofrê-la *imaginariamente*. Em algum lugar de sua obra Paul Valéry escrevia: “O real é aquilo de que não se pode despertar”, dando a entender que o sonho bom, aquilo de que não gostaríamos de

despertar nunca, seria o simbólico oposto do real. O Real, portanto, é aquilo que tem a ver com o sofrimento, é aquilo de que gostaríamos inutilmente de nos desvencilhar, ou, no caso do masoquista, aquilo a que ele não cessa de se ligar, quanto mais tenta dele fugir: a figura do pai. Engana-se, pois, quem pensa que o masoquista é o homem forte, que suporta sofrer. Ele é a perversão, a imagem invertida desse homem.

Diremos que somente o pai seria real? O pai como o real, é isso mesmo? Certamente se pode indagar se o pai retornado de seu exílio simbólico ao tecido do real (pervertido), e sendo o real aquilo de que não se pode fugir, e do que ninguém foge quanto mais se tenta dele se afastar, se o pai tomado como o real não seria ainda se manter no nível de uma certa simbologia mítica e psicanalítica, a do Édipo. Quando, mais tarde, junto com Guattari, Deleuze, no *Anti-Édipo*, corta com fina incisão os laços com essa mitologia psicanalítica, não será, contudo, mais o pai o primeiro, e sim o Desejo. Todavia, nem precisamos nos antecipar tanto, pois acabamos de ver como, já aqui, o desejo é o centro vivo de uma movediça ontologia, aquela cujo “ser” fizemos ver estar por trás do Bem e do Mal, por trás da Lei que o azeda, ou de cujo azedume a Lei nasce como uma pura forma do indeterminado, que entrementes se deixa “determinar” justo como desejo, pois o ser que o desejo é, ali não é ele pensado como coisa fixa ou meramente mundana, porém como máquina em pleno funcionamento de fazer mundos, como o mundo das leis e aquele de sua perversão. O pai retorna no nível do real porque o Real não está na cena, como elemento, mas no desejo do masoquista, o desejo de punir o pai, de fazê-lo desaparecer – uma vez mais – em seu próprio corpo a ser dilacerado, digamos, para dar lugar à boa mãe, a terrível.

Se o masoquista é e não é ele mesmo, porque é o pai alucinado, que merece morrer, então o masoquista é e não é o pai, porque é ele mesmo como corpo que se furta ao corpo. Esse duplo lusco-fusco entre ser e não

ser o pai e ser e não ser ele mesmo seu corpo termina por remeter o masoquista, no fundo, à mimesis da mãe oral, que tem essa forma precisa de indeterminação. Já seria então a hora de dizer ser o desejo mais fundo nessa fantasia de ser o pai a ser castigado até seu último desaparecimento imaginário, agora dentro do próprio Real, o desejo de, por meio dessa tentativa de punir o pai em seu próprio corpo, fazer viger a boa mãe, a terrível, também isso por via da desdobra e da desgraça de seu próprio corpo?

Ainda um ponto, já que acabamos de insinuar uma espécie de sacrifício ritual de instauração de um novo patamar de realidade, o reino da boa mãe por meio da entrega completa do corpo sofredor do filho: o não azeitamento daquela engenhoca desejante – dir-se-ia – é que a levaria ao azedume, e isto que tentamos dizer com essa imagem do *azedo* Deleuze o diz com o conceito de *angústia*. “Sublinhou-se algumas vezes – diz ele – a importância do fator angústia no masoquismo.” (*Id., ibid.*, p. 90) A angústia é o mal-estar por baixo dos processos que levam à civilização tanto quanto à “civilização” contratual do masoquista mimético, isto é, que mimetiza em sua perversão o advento sempre retardado do reino da boa mãe, a terrível.

A propósito, não seria exagero dizer que o capítulo intitulado “Do contrato ao rito” poderia ser descrito como a reescritura, em uma só tacada, de *Totem e tabu* e de *O mal-estar na civilização*, de Freud. Se Freud remontava o surgimento da civilização *tal como a conhecemos* à repressão sexual, e essa à proibição do incesto e ao sentimento de angústia proveniente da culpa real pelo suposto assassinio do grande Pai, cuja repetição ritual formaria o núcleo religioso de fomento à perpetuação do grupo enquanto grupo, a angústia e culpabilidade masoquistas, reconquistadas e “sutilmente reviradas e parodiadas para servir ao masoquismo” (*id., ibid.*, p. 91) são tratadas de modo a nos fazer

ver a forma de constituição de uma comuna, de uma unidade molar de instituição de mundo, de comunidade, numa palavra, de instituição religiosa que performaria uma nova experiência de comunidade, desta feita contrária a tudo quanto até hoje existiu em termos de *civilização*.

Evidentemente, no masoquismo tudo que no freudismo é tentativa científica de explicar a gênese do tipo de civilização experimentada pela história humana torna-se paródia e humor, mas “o uso que se faz de um sentimento ou o fato de incluí-lo em alguma paródia nunca impediu a sua profundidade” (*id., ibid.*, p. 100): o masoquismo troca os sinais, muda a natureza do que está em jogo, mas toca no essencial, a saber, o mecanismo de fundação de um grupo humano, ainda que, por meio da paródia, tenta reivindicar um outro tipo civilizacional, “o novo homem” (*id., ibid.*, p. 98), aquele surgido do e para o reino da boa mãe, a terrível.

O “novo homem”, veja-se bem, e não ainda o além-do-homem. Não se trata mais de assassinar o pai para tomar o seu lugar, o que daria de novo início à civilização patriarcal que conhecemos há mais de três mil anos, mas de excluí-lo simbólica e *realmente* para deixar tudo a cargo da boa mãe, da mãe oral, severa e meiga.

O assassinio incessantemente ensaiado do pai no corpo do masoquista seria a “salvação” pela educação, aquela que nos franquearia o exercício da boa mãe, a terrível. O masoquista nos põe, sempre ao reverso, pois se trata de uma perversão, frente a frente com o verdadeiro Real – a forma esquizofrênica como campo transcendental aberto contra toda forma de redução unilateral do Real a mera representação, e essa forma é o desejo, a máquina produtora de imagens, de sonhos, de utopias. Se, de fato, a vida, como diria o poeta barroco, é sonho, então se trata de sonhos feitos para destilar vida. Todas as utopias seguem esse filão.

VIII

Uma realidade civilizacional – pergunta o masoquista – como ela se constitui? Preciso saber para fazer uma sob medida. Resposta: por meio de contrato, que funda a lei, mas também com o qual se estabelece instituições que fecham o universo da comunidade e asseguram sua vigência de longa duração. O começo dessa resposta interessa ao masoquista; o final, interessa ao sádico, porque esse final tem a mesma estrutura da civilização conhecida por nós, e o sádico não quer fundar outra civilização, ele quer esfolar a atual para mostrar o seu avesso como sua verdade própria. O masoquista também quer o avesso, mas para criar outra civilização. Qual o lugar da mulher nos “contratos” patriarcais? Não seria inoportuno recordar aqui o que diz Kant sobre a mulher e o casamento em sua *Metafísica dos costumes...* “Na sociedade patriarcal, quando a mulher entra numa relação contratual, é mais a título de objeto.” (*Id., ibid.*, p. 92) Kant enfatizaria: *para uso recíproco dos corpos, sob o comando do macho*. O que faz o masoquista? “O contrato masoquista, pelo contrário, faz-se com a mulher. Ele comporta em sua intenção paradoxal tornar uma das partes escravo e a outra parte – a mulher – senhor e carrasco.” (*Id., ibid.*, p. 92) O masoquismo, ao mesmo tempo em que denuncia e desmistifica a fundação do tipo de mundo social que conhecemos, toma também algo desse mundo para, por meio de sua paródia, indicar uma subversão. Por um lado, ela o tornaria mais cruel, pois o excesso de crueldade evidenciaria a própria crueldade de base que o verniz civilizatório gostaria que passasse despercebido; porém, como a crueldade, por outro lado, é assumida para ser sofrida por quem a contratou, ele castigaria na sua própria pessoa a civilização patriarcal inteira e, com isso, daria sua contribuição – faria seu sacrifício – em prol da abolição da condição de subjugação efetiva da

mulher, abolição, quiçá, somente com a qual se pode refazer o mundo e trabalhar para que o mundo possa vir a ser efetivamente revolucionado e tornado *outro*.

A educação da mulher-carrasco seria outra contribuição do masoquista à nova civilização. Daí a necessidade, não de recontar a história, pois a própria *história* – dir-se-ia – é parte da vitória do macho sobre a condição da mulher –, mas de recontar o mito, cujo afastamento/absorção teria dado início àquela história como história do patriarcalismo. A retomada de Caim como figura central e a refiguração do Cristo, na obra de Masoch, teria, segundo Deleuze, a força dessa reinvenção pedagógica da humanidade pelo mito. Desta feita com a vitória da mãe oral sobre o macho tanto quanto sobre os outros dois tipos de mulher, a hetera e a sádica cúmplice do machismo. “A mãe uterina, a caçadora, é também caçada, despojada. A mãe edipiana, a mãe do pastor, já integrada num sistema patriarcal (como vítima ou como cúmplice), é sacrificada. Apenas subsiste e triunfa a mãe oral, essência comum da agricultura, do matriarcado e do segundo nascimento.” (*Id.*, *ibid.*, p. 95) O segundo nascimento – o do novo homem – é também o novo nascimento de um outro tipo de civilização, onde a reforma agrária e a libertação da mulher desempenhariam papéis fulcrais. Ou seja, a “brincadeira” séria do masoquista – sua perversão – de reinventar o mito a partir de seu próprio corpo dado ao sacrifício tem por consequência nos informar de verdades muito claras, e indicar caminhos perfeitamente traçáveis, se realmente se quer mudar o mundo de modo consequente, com a radicalidade de um novo começo.

A radicalidade de um novo começo era a promessa terapêutica da psicanálise: desfazer o nó da histeria e da neurose (como também da perversão) seria remontar ao recalque que lhe deu origem, cuja etiologia sexual implicava na consideração, não só de que haveria uma

sexualidade infantil, edipiana, como também de que o retorno consciente ao ponto inconsciente daquela sexualidade tornada embaraçada por algum recalque (ou o retorno desse inconsciente à consciência) liberaria o sujeito para outras formações psíquicas não-patológicas. Mas uma boa terapia não se faz sem um bom diagnóstico. E, no caso das perversões sádica e masoquista, concebê-las como uma só, como *sadomasoquismo*, cria ilusões teóricas que impedem o progresso da análise e dissolução dos distúrbios.

A primeira dessas ilusões é a própria noção de um “sadomasoquismo” como entidade híbrida. A segunda, seria o transformismo subjacente à ideia de que os alegados dois polos do sadomasoquismo passariam um ao outro, por meio da dessexualização de um e ressexualização do outro. A tarefa de Deleuze não é tanto definir o sadismo quanto preservar a peculiaridade do masoquismo, pelo motivo já adiantado: isso nos franqueia o novo solo da filosofia, o campo transcendental como Real, *caosmo*.

Para confirmar a irredutibilidade de uma perversão a outra, Deleuze apresenta três razões “para mostrar que o masoquismo não pode simplesmente se definir como um sadismo revirado contra o eu.” (*Id., ibid.*, p. 103) A primeira razão seria que, se o reviramento alegado do sadismo em masoquismo implicaria uma dessexualização deste, a atenção mais acurada à especificidade do masoquismo mostraria, antes, que há sexualização no masoquismo. A segunda razão: não só há uma sexualização masoquista, por meio da recuperação da punição em preliminares do prazer, mas há uma erogeneidade “propriamente masoquista”. (*Id., ibid.*, p. 103) Por erogeneidade deve-se entender certa localidade específica de prazer sexual. Essa localidade seria provada, aliás, com os recursos do próprio Freud. “Tal hipótese reconhece a existência de um fundo masoquista irredutível [ao sadismo]. Por isso

Freud, desde sua primeira interpretação [do suposto sadomasoquismo], não se contentou em dizer que o masoquismo é o sadismo revirado; afirmou igualmente que o sadismo é o masoquismo projetado” (*id.*, *ibid.*, p. 104). A terceira razão que garante ao masoquismo sua liberação do sadismo seria: “o reviramento contra o eu, na verdade, definiria um estágio pronominal, tal como se vê na neurose obsessiva (‘eu me puno’)” (*id.*, *ibid.*, p. 104) A oposição do pronome faz o sujeito absorver aquele que seria o carrasco natural (o pai), ao mesmo tempo que o transforma em vítima.

Não se trata, como queria a psicanálise, de se identificar com a mãe e transformar a mulher-carrasco no substituto do pai. Vimos que a mulher-carrasco não é sujeito do masoquismo, mas somente um de seus elementos. O sujeito é o masoquista: é ele quem prepara toda a cena para instituir o novo mundo; é ele quem educa a futura mãe a dominar o pedaço. No “eu me puno”, o “me” que é punido é o pai, mas não mais, como na tradição patriarcal, para tomar o lugar do pai, mas para fazer esse lugar desaparecer à base de chicotadas. A relação masoquista seria sempre uma relação entre a mãe oral e o filho, o pai é foracluído, isto é, excluído do nível simbólico para ser incluído no nível real como objeto oblíquo (o “me” do *eu me puno*), como alucinação: o masoquista resiste ao poder patriarcal ao tentar sucumbir ao poder, e só sucumbe a esse poder sob a forma perversa de punir em si mesmo o pai-poderoso. Punir o pai é, de novo, fazer com que ele desapareça não mais apenas no nível do simbólico, mas agora também no nível do próprio Real; e então o masoquista poderia, por meio de seu corpo sacrificado, dar à luz o primado da boa mãe, a terrível, como fonte de uma outra *civilização*, no sentido de propor outras formas de civilidade.

Com efeito, se perguntarmos qual a consequência mais importante dessa tarefa clínica de isolar o masoquismo do sadismo, a resposta, não

resta dúvida, consiste em fazer notar de que modo, com isto, é preservado, contra o pai, o primado da mãe oral sobre todas as demais figuras da constelação. Na verdade, não só o pai, mas também o filho e as duas outras mulheres do masoquismo (a hetera e a sádica) entram miticamente em processo de extinção. Mas vimos não ser a mãe oral somente a boa mãe nutriz, ela é também a fatal e tenebrosa portadora da morte. Ora, é essa ambiguidade o que mais nos interessa, porque é ela que faz da mãe (severa e doce) a figura privilegiada do conceito transcendental de “mulher” como “além-do-homem”: aquele ser capaz, em um só instante, de ser ato de destruição e criatividade.

No fundo resta que, chegados nesse limite, somos confrontados com uma figura mítica que compõe e faz conexão com um novo tipo de unidade sem emendas, mas que traz consigo uma multiplicidade, ou, no mínimo, uma dualidade inexpugnável e, portanto, pode ser pensada como unidade que em si mesma se diferencia: o Real primevo como forma esquizofrênica ou o primado do poético contra qualquer literalidade unilateral.

IX

A filosofia aqui próxima e perigosamente demais achega-se do mito, para beber outra vez ainda da mesma fonte de cuja proximidade o mito jamais se afastou, e jamais se afasta: a fonte das sensações e das imagens, o magma poiético de onde surgem os deuses, e, com estes, todas as demais realidades.

O que estaria em jogo, de fato, no masoquismo e no sadismo, seriam casos limites pelos quais se pode pensar o próprio limite entre a dor e o prazer. O prazer é o princípio da vida psíquica. Como alguém

pode desejar a dor? Como alguém pode sentir prazer na dor, própria ou dos outros?

O princípio de prazer domina a vida psíquica. Haveria, então, exceções? Freud, quando escreveu seu *Além do princípio do prazer*, estava ele interessado nessas exceções? Deleuze responde prontamente a essa pergunta: “Por ‘além’, Freud não compreende absolutamente exceções ao princípio de prazer.” (*Id., ibid.*, p. 110) Não há exceções ao princípio de prazer, mas há “singulares complicações do prazer propriamente.” (*Id., ibid.*, p. 110) O princípio de prazer “reina sobre tudo, mas não governa tudo”. (*Id., ibid.*, p. 110) O domínio – o campo – completo do psíquico é submetido ao princípio de prazer. Mas a questão fundamental é: o que submete o psíquico ao princípio que o rege?

Responder a isso é entrar num campo de pensamento, num campo de pesquisa que não pode mais dizer respeito a um exame empírico das condições da vida psíquica. Nesse exame empírico sempre se chega ao mesmo resultado: há o princípio de prazer e não há exceção a esse princípio. É por isso que a pesquisa empírica, clínica ou crítica, não é suficiente. É preciso acessar um outro canal para descobrir que “há pelo menos uma coisa de que o prazer não dá conta e que lhe permanece exterior.” (*Id., ibid.*, p. 111) Esta, porventura, seria a resposta à pergunta sobre a razão de a vida psíquica entregar-se inteira ao princípio que a rege; o outro canal é o que Freud chamava de “especulação”, e que Deleuze chama, com mais precisão, de “transcendental”.

Por que com maior precisão? Porque o termo “transcendental” remete a Kant e, como Kant aqui significa a revolução copernicana realizada por ele, e, acrescenta Deleuze, ato contínuo por ele também imediatamente traída, ajuda a entender o estatuto epistemológico das pesquisas psicanalíticas naquilo que elas têm de mais genial: aquela revolução kantiana retira do rol das ciências a pretensão de falar das

coisas mesmas; toda ciência fala sempre do que ela constrói como fenômeno, jamais da coisa em si. O freudismo é fenomenal, dir-se-ia, independentemente do que o próprio Freud pudera pensar das ciências e da própria psicanálise como ciência.

O fenômeno não é simplesmente o que aparece, mas o que aparece dentro de certa organização pela qual ele se dá como passível de aparecer e de fazer sentido. A organização do objeto de conhecimento se refere também aos procedimentos pelos quais ele é conhecido. Essa organização é que é o transcendental: instaura um campo aquém das coisas e do que poderíamos ingenuamente chamar de “mundo”, e faz a experiência do que pode conhecer delas e do mundo sem precisar ir a elas e sem a ele se referir: é a região do *a priori*. É nessa região anterior às existências (e às filosofias ou ideologias que as pensam e as conformam) que o contato com o mito se torna pregnante e capaz de dotar de sentido e significação um enunciando “teórico”. Daí Freud, de algum modo consciente de que trabalha no interior do campo aberto por Kant, porque o que ele faz em termos de teoria é mais instrutivo do que ele diz em termos de reivindicação de cientificidade, chamar de “especulação” aos adiantamentos que faz em sua teoria dos princípios e, nessa teoria, remeter certas categorias teóricas às significações míticas, como Eros, o deus das ligações, e Thânatos, o deus dos cortes.

O que fica “além do princípio de prazer” é o que o funda como princípio, e se esse princípio é o fundo de toda a vida psíquica, então o que funda o fundo só pode ser um não-fundo como *princípio superior*, um abismo tenebroso de indeterminação, o incondicionado avesso a qualquer determinação unilateral, pois uma palavra que o determinasse de uma vez por todas o tornaria audível, isto é, um “som” como partícula de mundo, e ele é, ao contrário, o silencioso por excelência, aquilo que não pode ser nem ter nada de mundo. Ele é i-mundo; ele é terrível.

Silencioso, imundo e terrível, Deleuze prefere, por isso, designá-lo de “instinto”, e *instinto de morte* (*id.*, *ibid.*, p. 114). Para tanto, e para preservar-se de estar fazendo má tradução do *Trieb* freudiano, Deleuze faz uma distinção conceitual muito instrutiva: chama de pulsões aquelas formas de ligar e desligar as cargas energéticas psíquicas que são vividas *como* união ou “construção de unidades cada vez mais vastas”, e *como* desunião ou simplesmente “destruição” (*id.*, *ibid.*, p. 112-3). Unir e desunir são pulsões próprias e apropriadas ao princípio de prazer, e a questão não está aí, mas no que isso evidencia. Se algo é unido, é porque algo fora cortado. Se algo está de novo e de novo sendo unido, é porque antes algo de novo e de novo não cessa de ser cortado por trás do que incansavelmente tenta cerzir.

Qual, pois, a diferença entre a pulsão de morte freudiana e o instinto de morte deleuziano? A pulsão de morte apenas destrói e desliga, como a pulsão de vida apenas liga e constrói. O instinto de morte, sozinho, fornece o princípio do ligar e do desligar, do destruir e do construir. Como? O que está em jogo aí é a repetição. É a repetição – e, com ela, por meio dela, a multiplicidade – o fundo sem fundo que funda o princípio de prazer e o põe em movimento. É ela, propriamente, o estofo sem estofo – princípio superior – interno ao instinto de morte que, então, pode surgir como o fundamento afundado das pulsões de ligação e desligamento que estão implicadas no princípio de prazer. A repetição é, ela mesma, o instinto de morte. “Além do fundo, o sem-fundo. Além da repetição-laço, a repetição-borracha, que apaga e que mata” (*id.*, *ibid.*, p. 112). Isso implica duas considerações: a primeira, no nível empírico, as pulsões se configuram como construtivas e destrutivas, ambas ligadas ao princípio de prazer; mas, a segunda, do ponto de vista transcendental, a construção ou ligação e a destruição ou desligamentos pulsionais são figuras diretas e indiretas de Eros e

Thânatos, respectivamente. Eros funda o princípio de prazer, mas fundar esse princípio, que funciona ligando, é dar as condições de seu funcionamento, isto é, assegurar que haja cortes para que ele permaneça ligando. Como Eros faz suas ligações? Ele o faz da seguinte forma: para ter sempre o que ligar e desligar, construir e destruir, para seu bel prazer, ele precisa assegurar-se de poder continuar fazendo isso, de ter matéria suficiente para sua incessante atividade, para a repetição dela. Assim, ele jamais deixa de trazer consigo, dentro de si mesmo, o seu outro, Thánatos, o seu silencioso e terrível acompanhante (*id.*, *ibid.*, p. 114), que lhe garante a repetição dos cortes e das ligações, isto é, que, fornecendo a repetição-borracha, lhe garante a repetição-laço.

Essa afirmação traz consigo um problema filosófico muito sério. De que modo um pode ser dois? Ou mais curiosamente: de que modo a ligação pode ser, *ao mesmo tempo*, desligamento, corte? De que modo construir é destruir e destruir é construir? A perplexidade dessa indagação não deve esquecer o lugar de pensamento onde aqui nos colocamos: estamos em pleno campo aberto do transcendental. “Um” e “outro”, um “aqui” e outro “ali” – isso são categorias empíricas. No campo transcendental não há nem aqui nem ali. O campo transcendental não é um espaço, mas o “lugar” de onde algo como um espaço, um aqui e um alhures podem ser gerados. E a geração do espaço supõe a geração de outro elemento sensível, o tempo necessário para que um espaço seja gerado entre um ponto e outro.

O campo transcendental é, antes de tudo, portanto, gênese do tempo, o diferencial em si mesmo. E é enquanto gera o tempo que ele se mostra em seu pleno funcionamento como sendo, ele mesmo, o instinto de morte enquanto princípio superior de vida. Com efeito, dissemos que o instinto de morte era a repetição como condição de possibilidade da ligação amorosa, erótica, e do desligamento destrutivo, mortal, das

pulsões psíquicas sob o princípio de prazer. “Deve-se compreender que a repetição, tal como Freud a concebe nesses textos geniais, é em si mesma síntese do tempo, síntese transcendental do tempo.” (*Id., ibid.*, p. 113) Se há um antes, um durante e um depois é porque o “durante” se dissipa, e não para de se dissipar ou ser dissipado.

Como o “durante” – a duração – o é sempre na forma do agora, a dissipação do agora, ao gerar em sua própria dissipação a si mesmo e ao antes e ao depois, é que é a própria “síntese”, isto é, *produção* transcendental, isto é, *mortal*, do tempo, isto é, ainda, da condição sem a qual nada vem a ser, sem a qual nada vem a ser destruível. Destruir e criar são, no campo transcendental, um mesmo ato, a saber, o ato de produzir o tempo: viger, viver, manter-se na imanência como pulsação. Ser um corpo vivente. Dizer, como faz a psicanálise, que não há “não” na vida psíquica inconsciente, que não há “tempo” no inconsciente, porque todo o passado continuaria presente, não contradiz em nada o que está sendo dito aqui, pois o sim e o não, o passado e o futuro são meros elementos da repetição, e é a repetição mesma que garante o perpétuo sim e o perpétuo presente (a eternidade evanescente) da vida psíquica, que sempre regressa.

O “tempo” precede seus estilhaços: presente, passado e futuro. A repetição que o tempo é oferece-se como o instinto de morte, que destila o tempo, o tempo como resultado primeiro da síntese transcendental do instinto de morte, que é ato puro e único de dissociação-associação: numa palavra, vida; numa palavra, morte; numa palavra, tempo. Trata-se evidentemente de um monismo: há somente um, o instinto de morte como ato puro; mas, produção de tempo, esse um é, de uma só vez, uma multiplicidade: não há criação nem destruição sem ele, e ele, do qual nada mais saberemos, não cessa de se nos dar nas formas de nossas múltiplas singularizações, ou, como prefere a psicanálise, de nossas

múltiplas *formações psíquicas*: a vida normal, a sublimação, a neurose, mas também as perversões, como o sadismo e o masoquismo, que são, em si, outras tantas formas de simbolização. Como o racionalismo.

O ato puro, não mais como “eu” fichtiano, mas como instinto de morte, por ser em si mesmo repetição, conduz-nos a pensá-lo como um juízo (*Urteil*). Mas compreender essa última asserção implica passar ao próximo capítulo deste ensaio, quando o instinto de morte, por ser pensado no campo transcendental e como o próprio campo, exige repetir-se como outro, como outros, no nível do pensamento tanto quanto, com igual força, no nível também da vida.

Em três palavras, poder-se-ia talvez dizer: por baixo da perversão, ele é instinto de morte; enquanto pensamento, é juízo originário; enquanto saúde, impulso vital. Haveremos de ver ser ele também o próprio Divino, no capítulo dedicado ao estudo de Espinosa feito por Deleuze. E o devir-mulher, no capítulo sobre Nietzsche.

2

A TRANSFORMAÇÃO DO TRANSCENDENTAL: O VIRTUAL E AS DUAS MULTIPLICIDADES

I

Acima, tomamos um misto semiológico – o sadomasoquismo – e tentamos mostrar como Deleuze logra dissociar suas partes constitutivas para evidenciar tratar-se, não de uma só realidade, mas de duas, o sadismo e o masoquismo, cada uma com seu estilo próprio e suas próprias determinidades psíquicas. Mas separar o que está na síntese malbaratada do sadomasoquismo não foi só poder oferecer ao masoquismo o seu domínio próprio, sem descurar da especificidade do sadismo, mas fazer ver, a partir do masoquismo, *a abertura do pensamento*, ou mais rigorosamente o “lugar” – transcendental –, *por onde* o desejo se inscreve como *ser*, não como lacuna (a famosa “falta” de que o desejo seria testemunha), mas, *inicialmente*, como *instinto de morte*, espécie de “falta” que não é uma *falta* mas, antes, princípio de todo preenchimento possível: a borracha que exige repetição. Ou, para dizer nos termos de Deleuze, a repetição-borracha como fornecimento de pontos dissociados para serem associados pelo princípio de prazer em seu afã de repetição-laço, repetição-corte. Tudo se passou como se o núcleo da vida fosse o princípio de prazer, isto é, a repetição-laço/repetição-corte, que é função de Eros, o deus do amor, das ligações e dos desligamentos. Nesse sentido, vida e afeto seriam uma só e mesma eventualidade. Mas, ao dizer isso, ainda não dissemos tudo. Se afeto é ligação e desligamento, é preciso pressupor a repetição que assegura seus movimentos, sem os quais o afeto só ligaria uma única vez e só desligaria também uma única vez, e o princípio de prazer não teria o que repetir para manter-se funcionando.

Com esse reparo, fica evidente que a “mesma eventualidade”, que vida e afeto são, é o *instinto de morte* como máquina acoplada à vida, cuja função é o fornecimento de matéria (dissociações) para a tarefa da vida (ligamentos e desligamentos, pulsão de vida e pulsão de morte). Isso implica em situar a morte no cós mais íntimo da própria vida, e, sem descurar de certo procedimento metafísico compreensível, implicaria colocar a morte como a própria essência da vida: toda vida quer morrer, isto é, atingir sua essência, realizá-la, e isto significa: quer viver-mais, repetir.

Mas qual procedimento metafísico é aqui utilizado “compreensivelmente”, para assegurar a morte como essência da vida? Aquele segundo o qual o princípio de um existente não pode ser o próprio existente, mas sua condição de possibilidade, ou seja, seu “outro”: sua essência. Como uma ligação (a vida) é possível? Uma ligação só é possível quando se supõe que algo fora anteriormente posto como desligado, dissociado. Quando, pois, Deleuze faz a distinção entre pulsão e instinto, dizendo serem as pulsões o funcionamento do princípio de prazer, responsáveis tanto pela construção quanto pela destruição, a criatividade e a destrutividade, ao passo que o instinto (de morte) seria o que permite esse duplo e contraditório funcionamento pulsional, ele, em verdade, assegura o caráter transcendental do instinto: o instinto de morte não é nem destrutivo nem construtivo, ele é a essência, a condição de possibilidade da pulsão, ou seja, ele se põe aquém de toda distinção porque não pode haver distinção antes de seu ato puro de produzir ligamento e desligamento, de produzir repetição. A repetição instintual é “juízo”.

Sem dúvida, essa última afirmação não é transparente. Mas se recordarmos como os alemães grafam a palavra *juízo* talvez diminuamos a opacidade do que acaba de ser dito. Para os alemães, *juízo* é *Urteil*, onde *teil* é a raiz do substantivo *Teilung*, cisão, partição, e *Ur* é

um prefixo cuja conotação mais pregnante remete à noção de *Ursprung*, origem. Daí *Urteil* poder ser concebido como *partição originária*. Partida: o que inicia mas também o que corta ao iniciar e não cessa de manter-se ao longo das jogadas. Ora, como, por “transcendental”, vimos entendendo o que é condição de possibilidade do empírico, e como sabemos que a condição de possibilidade de algo é também a sua essência, aquilo cuja retirada do algo faria desaparecer o algo enquanto algo, então, o instinto de morte, como campo transcendental, seria uma cisão originária, uma partição, um desligamento primordial sem o qual a vida (psíquica) não poderia vir a ser o que é (uma plethora de ligações e desligamentos sob o princípio de prazer).

Com isso, nós não estamos sugerindo apenas que o transcendental só seja a vida na medida em que a vida mesma é inconcebível sem a morte, mas também estamos afirmando que a incidência, na vida, de destruição e criatividade depende do instinto de morte como juízo originário, isto é, como posição absoluta, como ato absoluto de pôr, por si, o que se dissocia como demanda de ligação, e o que se associa como demanda de dissociação.

O instinto de morte, então, não é a morte nem a vida, mas a essência da vida e da morte, por meio da produção da morte como matéria no debruçar-se da qual a vida faz seu trabalho de destilar a vida e ser multiplicidade: é uma figura do rizoma, uma antecipação do conceito de “mulher”, por agora concebido como “juízo”. Ora, isso impõe revisitar a teoria kantiana do juízo como outra figura do rizoma; e é justo isso a que se dedica o livro de Deleuze sobre Kant.

A noção de transcendental, tal como Deleuze a compreende, se vem de Bergson, vem antes sobretudo de Fichte (Ferreira, 2014, *passim*), e, antes de Fichte, vem de Salomon Maimon (Lebrun, 2006, p. 549), a quem Deleuze vezenquando volta ao longo de sua obra. Todavia, como o

pensamento pós-kantiano parece ser um aprofundamento a contrapelo, uma pesquisa retrospectiva (*Rückfrage*), quiçá de tipo husserliano *avant la lettre*, não do que está expresso no kantismo, mas do ponto a partir do qual o kantismo se expressa, então é necessário voltar a Kant para conceber, ainda que esquematicamente, o estado da questão em que se encontra o problema transcendental antes de sua transformação pós-kantiana, transformação que Deleuze escolherá traçar, afinal, por meio do estudo, não de Fichte, ou de Maimon, como era de se esperar, mas do pensamento bergsoniano, como se verá abaixo.

Mas, se é verdade que está em Fichte o estado da questão deleuziana acerca do campo transcendental, então por que são tão raras as referências deleuzianas a Fichte? (Deleuze, 2003. p. 360) A razão dessa desnecessidade de voltar explicitamente ao legado fichtiano está, salvo engano, no fato de que Kant interessa a Deleuze somente na medida em que é a matéria filosófica transformada pelo trabalho vigoroso de Bergson e, como também veremos, de Nietzsche.

Essa, na verdade, é nossa primeira hipótese de leitura para o livro de Deleuze sobre o bergsonismo: como Kant deixa de ser Kant para se transformar em Bergson, o trabalho deleuziano sobre esse autor seria para registrar não só a transformação do kantismo em bergsonismo, mas também para apontar de soslaio que o gesto de voltar de Kant ao ponto a partir do qual Kant prossegue já não precisaria da mediação fichtiana, uma vez que o próprio Deleuze seria o Fichte desse kantismo transformado *pelo* bergsonismo, ou *em* bergsonismo. Ser fichtiano, nessa paragem, seria repetir o gesto de retorno que fora o de Fichte, tomando já não mais o kantismo em seu estado puro como marco de referência, e sim o kantismo transformado pelas injunções do bergsonismo. A doutrina-da-ciência se transforma em doutrina-do-delírio, ou no delírio como “doutrina”: enunciação sem enunciado;

silêncio; limbo onde se vai buscar as palavras de todos os poemas. Forma esquizofrênica, primado da poesia.

Deleuze seria, assim, o novo Fichte que a consciência da transformação do kantismo em bergsonismo desperta e faz mover. O material comprobatório dessa afirmação deve ser buscado, primeiro, no pequeno e cintilante livro sobre Kant, pois ali a filosofia kantiana é lida, sobretudo, como uma filosofia das posições de faculdades transcendentais; e só depois nos demais livros, inclusive em *Diferença e repetição*, que não faz parte de nosso *corpus*. Como, então, se elabora uma faculdade? De que modo uma ganha um princípio superior e, por meio deste, transforma-se em faculdade também ela superior? Em que sentido podemos dizer ser o “transcendental” um campo de imanência? E, para ser respondido pelos livros sobre Nietzsche e Espinosa, de que modo essa imanência dá conta de fazer-se a experiência de se expressar como *natureza primeira* – “*Deus sive natura*”, o além-do-homem como quem suporta o eterno retorno, o devir-mulher?

II

O “pequeno livro” sobre Kant é, na verdade, um esforço gigantesco para dizer em um só fôlego de cinco estâncias (introdução, os três capítulos e a conclusão) algo que só teria toda a sua completa inteligibilidade explicitada se pudesse ser dito mesmo de uma só vez, num sopro de voz do qual saíssem imediatamente as três críticas de Kant. Ou seja, a filosofia crítica de Kant é toda a obra de Kant desde a *Crítica da razão pura*, e consiste numa amputação imperdoável estudar essa filosofia como se houvesse três especialidades em Kant, a teórica, a prática e a estético-teleológica, quando em verdade as três desdobram uma mesma intuição genial, que é a verdadeira descoberta do kantismo,

e que há de se explicitar de um modo cabal mediante a elaboração do conceito de juízo reflexionante, que a primeira Crítica antecipava quando falava, no apêndice da Dialética transcendental, em uso regulativo da razão, e que as demais críticas desenvolvem.

Observe-se, a esse propósito, que a pequena primeira seção da “Introdução” do escrito de Deleuze sobre Kant faz uso de citações de todas as três *Críticas* e ainda da *Opus postumum*. O que significa que aqui nessa primeira seção já está exposto tudo quanto precisamos saber, mas, se o estudo continua, é porque o “algo” a ser dito e que é dito já ali – a intuição genial – possui desdobramentos que o elucida e o comprova, mas não o torna em nenhum ponto algo outro de si mesmo. Esse algo é a própria “razão segundo Kant”. (Deleuze, 2018a, p. 9) Ela é uma faculdade, uma faculdade dos fins últimos supremos, e esses fins últimos e supremos da humanidade são a razão mesma em seu pleno desenvolvimento eflorescente, como se orquestralmente. Se dela se faz uma “crítica”, então a crítica é imanente, pois quem faz a crítica dessa razão é a própria razão. “Uma Crítica imanente, a razão como juíza da razão, esse é o princípio essencial do método dito transcendental.” (*Id.*, *ibid.*, p. 11) Por “transcendental”, aí, devemos entender, partindo-se da afirmação de que a razão é uma *faculdade*, isto é, uma *força (Kraft)*, aquilo que liga uma faculdade a si mesma e, nessa ligação, mantém unido o que sem a faculdade permaneceria solto, arbitrário e abstrato. Apesar do nome que muito fácil e erroneamente remete à ideia de transcendência, o transcendental seria o campo da própria imanência. Mas só compreendemos a contento essa última afirmação se soubermos o que seja uma “faculdade”.

O que, com efeito, seria uma *faculdade*? Deleuze diz haver dois sentidos da palavra “faculdade”. Há pouco, dissemos que o transcendental designa aquilo que liga uma faculdade a ela mesma.

Esquecemos de dizer: toda faculdade se liga a ela mesma em vista daquilo de que ela é capaz. Assim, o primeiro sentido da palavra faculdade designa aquilo de que ela é capaz: de conhecer, de desejar, de sentir. Cada uma dessas capacidades dá-se como um modo de relacionar “representações” (dados em recíproca exterioridade). “Toda representação está em relação com algo de outro, objeto e sujeito.” (*Id., ibid.*, p. 11) Isto é, um sujeito é uma representação tanto quanto um objeto, quando se relaciona com um objeto; um objeto é uma representação tanto quanto um sujeito, quando se relaciona com um sujeito. “Representação”, aqui, são os modos de relacionar sujeito e objeto, por meio do conhecer, do desejar e do sentir prazer ou dor.

A primeira tarefa, então, e já que, para referir-se ao conhecimento, ao desejo ou ao sentimento, uma faculdade precisa ligar-se a si mesma, a primeira tarefa consiste em definir uma “forma superior” de cada uma dessas faculdades. “Diz-se que uma faculdade tem uma forma superior quando encontra *em si mesma* a lei de seu próprio exercício.” (*Id., ibid.*, p. 12) Deixando para tratar a faculdade do sentimento só mais a frente, Deleuze especifica a faculdade de conhecer e de desejar antes de determinar o segundo sentido da palavra “faculdade”. Conhecer é sintetizar representações, isto é, dizer de um existente um conteúdo qualquer que não esteja imediatamente referido a ele. Quando isso é feito de modo a juntar meras representações empíricas, diz-se que a faculdade aí atuante é uma faculdade inferior, porquanto o resultado de suas asserções é contingente. Quando, porém, a síntese da representação conta com um elemento *a priori*, isto é, não só universal e necessário, mas independente da experiência, então se trata da forma superior da faculdade. “Esta, de fato, já não se pauta por objetos que lhe forneceria uma lei; ao contrário, é a síntese *a priori* que atribui ao objeto uma propriedade que não estava contida na representação.” (*Id.*,

ibid., p. 13) Esse objeto conhecido *a priori*, porém, não é nem poderia ser *as coisas em si mesmas*, mas somente o que delas se pode articular por meio da construção de fenômenos, isto é, daquilo que delas nos aparecem por força dessa articulação. O *a priori* assegura um conhecimento novo, sem o apoio da experiência, mas um conhecimento novo, não da coisa em si, e sim da própria experiência fenomênica, graças ao aporte fornecido pelo “sujeito”.

Dito isso, ao passar a se deter na segunda faculdade, a de desejar, Deleuze toma o cuidado de assinalar não existir ruptura nessa passagem de uma a outra faculdade, de um a outro interesse da razão, pois a crítica que estabelece os limites do conhecimento – não se pode conhecer as coisas em si – o faz para que se chegue a considerar a razão prática em melhores condições. O aporte “subjetivo” – *transcendental* – do ato de conhecer é um “testemunho” da existência da liberdade criadora já sempre lá naquela articulação de um saber. Assim, quando, empiricamente, desejar é ser afetado por um objeto desejável, ainda não sentimos o efeito da crítica da razão, e podemos pensar que o interesse especulativo da razão pode ser isolado de seu interesse prático. Porém, graças ao lugar aberto pelo *a priori*, pode-se falar numa faculdade superior de desejar quando a vontade não se deixa mover por nenhum objeto fora dela, mas pela representação de uma pura forma, que não seria encontrada a não ser no espaço aberto pelo exercício da crítica. “A faculdade de desejar é, portanto, superior, e a síntese prática que corresponde a ela é *a priori* quando a vontade não é mais determinada pelo prazer e sim pela simples forma da lei.” (*Id.*, *ibid.*, p. 15) Essa forma da lei não poderia ser referida a não ser em meio à reviravolta copernicana aberta pela crítica. É aqui, aliás, que desponta o segundo sentido da palavra faculdade, tanto quanto a relação entre os dois sentidos.

O segundo sentido da palavra faculdade é aquele que a apresenta não mais como relação entre representações, mas como fonte de representações: a sensibilidade, que articula espaço e tempo para receber intuições sensíveis; imaginação, que esquematiza essas intuições; entendimento, que toma para si as intuições sensíveis esquematizadas pela imaginação; a razão que organiza o todo sistemático dessas articulações particulares. A relação entre o primeiro e o segundo sentido de “faculdade” deixa-se ver justo no fato de que uma faculdade é superior porque traz em si mesma a fonte de sua legislação sobre seus respectivos objetos. Mas, o mais importante, essas faculdades como fontes genuínas de representações (intuição, esquema, conceito, ideia) articulam-se entre si segundo cada interesse da razão, formando um verdadeiro sistema de variações de interesses, já que, de cada vez que uma delas está em seu pleno exercício, cobra a presença das outras mas não se deixa, de cada vez, determinar por nenhuma dessas outras. “É assim que a doutrina das faculdades forma uma verdadeira rede, constitutiva do método transcendental.” (*Id., ibid.*, p. 19) Essa rede, essa unidade de “pluralidade sistemática” (*id., ibid.*, p. 16) seria o próprio “campo” do transcendental.

Acompanhemos como Deleuze mostra essa articulação entre faculdades, com a presidência de cada uma delas sobre as outras, nas três *Críticas* sucessivas. Na primeira das três *Críticas* a relação entre as faculdades, para o estabelecimento do ato e do objeto de conhecimento, se dá “sob a presidência do entendimento”. (*Id., ibid.*, p. 34) A primeira sensação que salta à vista nessas páginas é a do esforço de Deleuze em apresentar a filosofia teórica de Kant de forma a desenhar uma constelação de elementos que não cessa de remeter um aos demais. Nesse sentido, em que consiste “presidir”? Para responder a essa pergunta, é preciso dizer antes o nome mais apropriado para a

“constelação de elementos”: é “síntese”! Mas síntese não é unidade. Presidir consiste, então, em dar unidade à síntese.

Ora, há, no ato de conhecer, sínteses por todos os lados, a da apreensão nas formas sensíveis de espaço e tempo, a de reprodução, na imaginação, e a da reconhecimento nos conceitos. Cada uma das sínteses posteriores dá unidade à síntese anterior. Mas o conhecimento mesmo não pode ser reconhecido como tal até que duas condições sejam atingidas: a consciência da unidade da síntese da imaginação por meio do entendimento; e a unidade completa das séries empreendidas pelo entendimento por meio da razão. O entendimento, quando se explicita como uma consciência de si que, a si mesmo se pensando, pensa também seus objetos e seus atos, quando esses objetos são a síntese da reprodução realizada pela imaginação e o esquema que essa síntese prepara com os elementos da intuição sensível, e os atos são a doação espontânea de seus conceitos para reconhecer os objetos, o entendimento fornece unidade à síntese por meio do juízo lógico, de uma proposição.

A referência a um juízo implica precisar o que devemos entender por “conhecimento”. Um conhecimento é sempre um ato de compreender um objeto de tal modo que essa compreensão possa ser comunicada de uma maneira universal e necessária, numa proposição. Sendo desse modo, a questão fundamental daquela constelação de faculdades articuladas para fazer a síntese das representações de um objeto e garantir a unidade dessas sínteses para poder comunicar, num juízo, o enunciado do conhecimento *objetivo*, é justamente a questão acerca da comunicabilidade, ou do senso comum no sentido preciso daquela condição sem a qual um juízo permaneceria um agregado de enunciados sem sentido. Buscar, então, responder a essa questão de comunicabilidade, é também responder sobre o princípio último de

articulação entre as faculdades. Isso não se resolve antes de a terceira *Crítica* vir à tona, mas, na medida em que já a primeira *Crítica* traz consigo essa dificuldade como problema legitimamente seu, quando busca articular as formas do entendimento numa unidade de maior escopo, que são as ideias da razão, cujo uso pode ser tão legítimo como ilegítimo, então é preciso não esquecer que a crítica da razão pura, na medida em que é uma autocrítica, é também uma forma de deixar claros os caminhos do uso legítimo daquelas ideias, e isso é o mesmo que dizer: a crítica da razão pura abre as comportas pelas quais o filósofo pode passar, do interesse especulativo da razão, ao interesse prático. Como dissemos, o kantismo é uma só filosofia que não termina de se expressar senão quando a terceira *Crítica* se completa, e a segunda *Crítica* não seria uma outra filosofia de Kant, a filosofia porventura não-teorética, mas a determinação mais precisa do sentido de uma especulação teórica sobre os limites do conhecimento e a relação entre o conhecimento delimitado e os fins últimos da razão.

Se o entendimento, no ato de conhecer, legisla – isto é, age espontaneamente, *criando* a partir de si “leis” – sobre a natureza porque encontra em si as formas universais dessa mesma natureza, a razão, na crítica da razão prática, legisla sobre a liberdade da vontade porque a si mesma se descobre como razão pura *prática*, e por “prática” deve-se entender aquilo que se exprime como *liberdade*. Ela faz bom proveito do aprendizado da primeira crítica. Liberdade, agora, significa independência da faculdade de desejar em relação a um objeto qualquer (sensível ou intelectual) que lhe sirva de condição. Em outras palavras, liberdade é autodeterminação da vontade. A faculdade de desejar não é determinada senão pela “representação de uma pura forma”. (*Id., ibid.*, p. 39) Se essa forma pura é “uma legislação universal”, então a liberdade da vontade se autodetermina dando a si mesma a lei moral que a rege.

Ser livre significa desejar de tal modo que esse desejo possa ser extensível a todo ser racional como uma lei. Quem deseja, aqui, é a razão pura prática, e isto quer dizer: ela legisla, e o faz universalmente, porque o “sujeito”, aqui, não é o “eu” empírico, mas a razão – aquilo que em cada um de nós tem a forma da universalidade. Ou seja, ela não legisla para o “eu”, mas para todo e qualquer ser racional.

A moral, portanto, não seria algo que ordenaria o sujeito da vontade de fora para dentro por meio de regras e máximas. Ao contrário, é o próprio sujeito que a si mesmo se dá – por meio de sua razão pura prática, isto é, em plena liberdade – a regra de sua conduta como lei universal. “Na autonomia da vontade, encontramos então a síntese *a priori* que fornece ao conceito de liberdade uma realidade objetiva determinada, conectando-o necessariamente ao da razão prática.” (*Id., ibid.*, p. 40) Quem nos informa que a razão pura é prática e que em seu seio abre-se e se move a ideia de liberdade? A existência da lei moral por ela destilada.

A lei moral indica um fato da razão. É, pois, voltando da lei à razão que a legisla que encontraremos o objeto da síntese presidida pela razão pura prática. Esse objeto não é tanto a liberdade quanto o que está em jogo no conceito de liberdade, que é uma ideia da razão. O que é uma ideia? Dir-se-ia que é a experiência elevada ao limite máximo de sua extensão, até o oposto de si, para que façamos a experiência do que não podemos ter experiência. Ora, não podemos ter a experiência do inteligível, que é a coisa em si. A ideia de liberdade é uma coisa em si, um inteligível, um correlato não-fenomênico do fenômeno, um númeno. Resta saber o que isso quer dizer. A ideia de liberdade tem a ver com a capacidade de ser causa de uma situação que depende exclusivamente da vontade, sem determinação no tempo, isto é, sem uma causalidade natural. A causalidade livre põe um mundo – uma

“natureza suprassensível” (*id.*, *ibid.*, p. 44) – ali onde somente o mundo natural existia. É óbvio que se está falando dos modos de constituição de uma realidade civil, de uma civilização não enquanto resultado de um processo, mas enquanto processo mesmo de instituição de um mundo social. Essa afirmação impõe a pergunta sobre o papel do entendimento nisso, tanto quanto põe sobre o problema da realização.

Para haver mundo social, é preciso que as pessoas de algum modo se *entendam*. É preciso haver *entendimento*. Qual o papel do entendimento? Ajuizar o que ele mesmo elabora como contrapartida das leis naturais para as leis civis: o tipo de conformidade, “a forma da conformidade à lei”. (*Id.*, *ibid.*, p. 11) A lei moral não é esta lei em vigor *nesta* sociedade, mas a pura forma que *obriga* universalmente, independentemente do modo como cada sociedade a faz funcionar. A lei moral *funda* a própria socialidade de uma sociedade. “Devemos, pois, falar de um senso comum moral” (*id.*, *ibid.*, p. 47), que não é já a partilha do sentido numa sociedade determinada, mas o acordo transcendental, isto é “um acordo *a priori* entre as faculdades, acordo determinado por uma delas enquanto faculdade legisladora.” (*Id.*, *ibid.*, p. 47) O senso comum moral seria aquele assegurado pela legislação da razão pura prática.

Sempre se pode, todavia, indagar: um acordo entre faculdades, mesmo presidido por uma razão pura prática, é ele suficiente para assegurar a realização de um acordo no mundo prático das ações empíricas? O mundo das ações empíricas está às voltas com a necessidade prática de ser feliz, seja lá o que se entenda por felicidade; mas aquilo que funda o mundo prático – a lei – não existe para produzir felicidade. Se a crítica da razão pura denunciava o uso transcendente da razão especulativa, que pretendia legislar por conta própria, a crítica da razão prática “*denuncia* o uso transcendente de uma razão prática que, em vez de legislar por si mesmo, se deixa condicionar empiricamente”

(*id.*, *ibid.*, p. 49), ou seja, permite que o móbil da ação moral se deixe determinar por um objeto que não seja a própria lei. O maior desafio da razão pura prática é, então, evitar esse seu uso ilegítimo e ser tenaz quanto a qualquer tentativa de fazer da ação moral algo que tenha a ver com a promoção da felicidade.

A ação moral não visa a felicidade, diria Kant, mas visa tornar-nos dignos dela. A felicidade, contudo, de que podemos nos tornar dignos pelo exercício moral, já não é aquela afecção agradável da sensibilidade, mas a experiência da bondade, que, aliás, tem a ver com o belo natural num ponto bem preciso: a mesma força da natureza de engendrar no mundo as belas formas é, no ser humano, a força de engendrar no mundo o que não teria lugar no mundo fora desse engendramento (Andrade, 2020a). “Ora, ‘o Bem moral é, quanto ao objeto, algo suprassensível’. Mas ele representa esse objeto como algo a realizar no mundo sensível” (Deleuze, 2018a, p. 53). A liberdade não é apenas independência em relação aos móveis sensíveis; ela é também poder de engendramento, causalidade de um objeto advindo fora das determinações das leis naturais, que o interesse especulativo da razão deixava ao domínio do entendimento. Mas há também um interesse prático da razão, e este “se apresenta como uma relação da razão com objetos, não para conhecê-los, mas para realizá-los.” (*Id.*, *ibid.*, p. 53) Aqui já não estamos falando do fundamento da lei moral, que a crítica da razão prática assegura estar livre de toda determinação sensível, mas de sua realização efetiva, que tem de afetar de algum modo o mundo sensível.

Quais são as condições dessa afecção? Responder sobre as condições torna a deixar mais claro o próprio conceito de liberdade e o modo de sua realização no mundo sensível: é preciso postular a existência de Deus como causa moral do mundo e postular também uma alma imortal. Ora, que a alma seja imortal, isso significa que o trabalho

da liberdade não cessa nunca, mas conhece uma progressão infinita. É na ideia de progresso que, então, descobrimos outras determinações da ideia de liberdade: 1) que ela não se realiza imediatamente, em moto contínuo, pois, fosse esse o caso, e a liberdade se confundiria com a natureza, diríamos que somos *naturalmente* morais quando, em verdade, somos *racionalmente* morais, *criativamente* morais; 2) a moralidade em moto contínuo implicaria o próprio fim da noção de moralidade, que não é o Soberano Bem, mas a mediação para se chegar a Ele. Ora, ao dizer assim, torna-se patente outro pressuposto: o de que a natureza possui fins e, por analogia, o Soberano Bem seria o fim último da razão, a ser alcançado como meta. “Meta final, de fato, significa duas coisas: aplica-se a seres que devem ser considerados como *fins em si*, e que, por outro lado, devem dar à natureza sensível um *fim último a realizar*.” (*Id., ibid.*, p. 57) Dar algo à natureza significa dizer que ela não tem esse algo, e engendrar o que falta à natureza é tarefa da imaginação criadora. A noção de finalidade é, assim, uma pressuposição transcendental, em vista de realizar os interesses da razão, enquanto explicita a passagem do interesse especulativo ao interesse prático: aponta para o artista em nós. O ser humano não é *naturalmente* moral – Kant diria: ele é “radicalmente” *mau*. Porém, a radicalidade do mal está na possibilidade da impostura da razão, logo, podemos também dizer, para além de Kant, mas ainda com ele: o ser humano é *naturalmente* artista – “gênio”, ele diria – e é esse artista “natural” quem inventa a moral, as morais.

Estamos à porta da terceira *Crítica* kantiana. O trabalho realizado por Deleuze não deixa dúvida quanto ao lugar da terceira crítica no rol do pensamento de Kant: não pode ser entendida como “mais uma crítica”, a “terceira”, cuja segunda metade poderia ser ignorada para tornar a primeira objeto do especialista em Estética filosófica, porém

como aquela que fica abaixo ou por baixo das duas, algo como uma crítica mais primordial, destilando conceitos cuja tarefa consistiria em resolver as grandes questões deixadas pela exposição sucessiva das duas críticas anteriores, descendo ao mais profundo para, no dizer de Deleuze, poder chegar ao mais elevado.

A maior dessas questões, com efeito, é o problema da passagem de um domínio a outro, da liberdade à natureza, do entendimento à razão, da teoria à práxis. Nesse sentido, é interessante observar que, enquanto Kant se esforça para deixar clara a cientificidade tanto da razão especulativa, dentro de seus limites, quanto da razão prática, no seu afã de infinitude, por meio do estabelecimento de um campo próprio de objeto e de sua legislação, ele, na *Crítica da faculdade do juízo*, retira dessa última faculdade qualquer pretensão de deter um domínio objetivo e uma legislação específica. Isso pareceria, para quem está convencido de que não haja nada mais importante para uma proposição – para um juízo – do que ser “científico”, uma diminuição da importância daquela faculdade. Mas se vamos por aí perdemos o essencial, que é a revolução copernicana mesma: estamos bem mais abaixo da produção de um saber científico quando estamos no “fundo vivo” (*id.*, *ibid.*, p. 75) da faculdade de julgar, e isso significa que estamos em meio à condição última sem a qual nenhum saber, incluso o científico, pode ser concebido. Isso porque, de um saber científico, quando se diz que ele é, além de necessário, universal, não se está dizendo que ele seja válido em qualquer lugar, bastando, por exemplo, estar escrito, mas que sua validade possa ser comunicada de modo compreensível em qualquer lugar e tempo.

A faculdade do juízo, pois, tem a ver com a *compreensibilidade* de um saber, que sempre se enuncia e não poderia deixar de enunciar-se num juízo. Assim, não adianta alguém me propor um enunciado

científico, se eu já não estiver em condições de apreendê-lo, seja para aceitá-lo, seja para conduzir uma pesquisa a fim de verificar sua validade, seja para simplesmente recusá-lo. Essas condições não podem dizer respeito às faculdades que determinam um juízo (teórico ou prático). Portanto, não podem ser buscadas nem no próprio conhecimento, nem na faculdade de desejar. Não podem, do mesmo modo, dizer respeito nem ao objeto de conhecimento (a natureza), nem ao “objeto” da ação (a liberdade). Essas condições devem ser buscadas no mais fundo do próprio sujeito.

Ora, no mais fundo de nós temos apenas “sentimentos”. Há, pergunta Deleuze, uma forma superior do sentimento? “Forma”, diz ele, quer aqui significar: “reflexão de um objeto singular na imaginação.” (*Id., ibid.*, p. 60) Essa reflexão seria causa de um sentimento, seja de prazer, quando se trata do belo, seja de certo desprazer conciliado consigo mesmo, quando se trata do sublime. Mas o mais importante aqui não é que esse “sentimento” em sua forma superior, isto é, como juízo reflexionante, possa se desdobrar nessas duas direções estéticas, e sim que ele seja descaradamente impotente para legislar sobre objetos, essa impotência é sua máxima potência: ele, juízo reflexionante, deve apenas ser capaz de legislar “sobre si mesmo”. (*Id., ibid.*, p. 61) Tudo se passa como se Kant dissesse: o artista natural – o gênio – não cria objetos antes de aprender a compor suas próprias forças: dar a si mesmo as normas que deverá cumprir com consistência. A autoposição do gênio seria o primeiro ato genial. Kant chama a isso de *heautonomia*. É por essa heautonomia que o sentimento, surgido da faculdade do juízo enquanto reflexividade da imaginação, pode permitir uma articulação das faculdades para formar um *sensu comum* já não mais somente teórico ou somente prático, mas um *sensus communis* enquanto um acordo mais “antigo”, mais primordial, entre as faculdades, “um acordo ele próprio

livre e indeterminado”, do qual os outros acordos teóricos e práticos seriam apenas “modos” rigorosos de sua realização.

A pergunta, pois, sobre o porquê de uma proposição científica fazer sentido, seja no campo da natureza, seja no campo da moral, deve ser respondida assim: faz sentido porque o *senso comum* que assegura sua compreensibilidade é um caso singular de um *sensus communis* mais geral, mais arraigado na experiência subjetiva do “ser racional”, que trabalha em movimento de ascensão, desde um germe muito diminuto, até atingir as formas de um juízo, “sempre irreduzível ou original”. (*Id.*, *ibid.*, p. 75) Esse germe, dir-se-ia, seria a viva autoprodução da subjetividade explicitada como um conjunto (ou um *sistema de permutações* <*id.*, *ibid.*, p. 83>) de faculdades em enlaces e desenlaces mútuos, indo desde a faculdade de sentir até a faculdade mais alta de desejar, passando pela faculdade de conhecer, e também de suas respectivas formas superiores e das fontes de sua geração, segundo a ideia de uma finalidade (aliás sem fim determinado mas) que a razão humana cuida de determinar como um fim último da natureza. Esse fim supremo não se poderia realizar senão por meio daquela gênese ascendente, que conduz a experiência humana, por meio da destrutividade (processamento dos dados) e da criatividade (legislação *a priori*), conduz da natureza às moralidades.

Sugerimos esse plural em “moralidade” – enquanto apontamos de soslaio para a figura conceitual de instinto de morte, ou do Divino, para fazer, por um lado, uma rápida referência extemporânea, tanto a antes de Kant, com Hume, quanto depois, com Nietzsche, mas, por outro lado, para referir o estado atual da nossa questão àquele desenvolvido no capítulo anterior. Sim, é verdade, de tudo isso se depreende que, se alguém compreender, com o que acaba de ser dito, que o “ser moral” não é um dado ontológico da natureza, prévio ao ser humano, mas vir a ser

moral concerne a um esforço no sentido, primeiro, de *pressupor* seja isso que a natureza espera de nós, e, segundo, de pôr a razão para trabalhar no afã de alcançar esse fim último, então esse alguém está muito próximo de entender também o essencial da revolução copernicana em filosofia. A teleologia kantiana seria, nesse sentido, o exame dessa ideia que verifica, por baixo de todas as condições, as disposições da natureza enquanto vida, a fim de nos fazer entender de que modo a natureza, que é o oposto da moral, ainda assim trabalha para que atinjamos, por meio da razão, esse oposto como sua própria realização, como realização de seu fim supremo.

Esse fim supremo “é a organização dos seres racionais sob a lei moral, ou a liberdade como razão contida em si no ser racional.” (*Id.*, *ibid.*, p. 88) A história, que porventura seria o nome dos procedimentos pelos quais se põe em andamento essa organização em vista de realizar aquele “fim” como meta na espécie humana, seria o movimento ambíguo da própria natureza. Ambíguo porque a natureza não cessa de querer ser ela mesma, e, nela mesma, não há lugar nenhum para algum tipo de “moralidade”; e, todavia, na faina de ser ela mesma, ela não cessa também de tender para seu outro, e é essa tendência, que a nega a partir de dentro, que dá ensejo à realização daquilo que, sendo sua meta pressuposta, ela mesma não poderia pôr diretamente.

Deve ficar claro não se tratar de determinar tudo isso da natureza como coisa em si. Não se trata de dizer que está inscrito na natureza que ela quer desaparecer como tal para se transformar em seu outro, liberdade e cultura. Nada disso poderíamos dizer da natureza, não fosse termos em nós a experiência da razão prática como razão que a si mesma se determina como “moral”. É dessa última faculdade que descemos à primeira e mais primordial, para, de sua gênese, podermos pressupor esse fim último da natureza como meta e como meta

realizável – se ainda não por meio da ação política, cujo desencontro entre sociabilidade e insociabilidade perfaz a “insociável sociabilidade” a qual seria porventura ou desventura seu tecido próprio –, ao menos por meio da articulação interna, transcendental, das faculdades.

Haveria, se não for exagero dizer, uma micropolítica transcendental anterior à política comum dos seres humanos, uma cidade transcendental, antes da cidade comum. A filosofia crítica de Kant, pois, seria um experimento transcendental por meio do qual se descobriria um plano de consistência para uma realização possível da história, como a dizer que a bondade humana (tanto quanto o ser idiota¹) não se atinge sem algum esforço... Kant, em seus textos de “filosofia da história”, deu um exemplo de como esse trançado transcendental de faculdades poderia se singularizar numa certa forma do mundo social vigente. Não é, contudo, esse exemplo singular que interessa a Deleuze. A ele interessa, muito mais, manter-se na elucidação desse mais baixo canto genético de produção de realidades, desde a forma superior do sentir, “lugar” kantiano do germe do próprio Romantismo alemão – que o exploraria por meio do desenvolvimento da ideia de genialidade –, em cujo caldo se manteriam igualmente a eclosão do pensamento bergsoniano, como, à sua maneira, antes e também o pensamento nietzscheano, como expressões daquela natureza íntima referida no ensaio sobre Sach-Masoch como *natureza primeira*. Mas, antes de passarmos ao bergsonismo como transformação do transcendental, que nos seja permitido colocar aqui uma pequena “pedra”, como marco, como marca, cujo sentido só mais tarde poderá ser completado: a micropolítica transcendental antecipa – ou aponta para, ou já é uma

¹ Cf. MENGE, 2013.

figura de – uma política dos afetos cujo “palco” – para usar uma palavra de Kant – já não seria mais a “história”, senão que o próprio corpo.

III

O que em Kant é forma superior do sentir como faculdade reflexionante, isto é, como método genético de articulação de faculdades superiores enquanto forma de entrançamento de seus objetos transcendentais, em Bergson será designado *intuição*. “A *intuição* é o método do bergsonismo” (Deleuze, 2012a, p. 9). Mas, como, ao nos mantermos no interior desse “método”, permaneceremos bem abaixo dos objetos kantianos (as faculdades e suas formas: o conhecimento, o desejo, o sentimento, tanto quanto a natureza, a ação e as formas particulares da vida desdobráveis nos sentimentos do belo e do sublime, bem como sob a noção de finalidade), “abaixo” no sentido de que nos mantemos no ponto anterior à sua formulação, ao precisar a *intuição* como método veremos não ser ela apenas um mero procedimento cognoscitivo, mas ato de criação de novos objetos conceituais, como a duração, a memória e o impulso vital, com o adendo de que, aqui, a criação metódica do objeto é *ao mesmo tempo* criação objetiva do método, isto é, do meio mediante o qual fazemos desses objetos a experiência de conhecimento; nada sabemos do objeto fora do método que o apreende, e tudo que sabemos do objeto, não é do objeto como um todo, mas do método criado para dizê-lo por completo no aspecto sob o qual é apreendido; ou, ainda mais *precisamente*, sabemos do objeto como um todo, sim, na medida em que o método consegue ser certo o suficiente para dar conta, com precisão, da virtualidade de que ele, o objeto, é expressão. Quanto mais preciso o método, mais saberemos (por contato) do objeto de que ele é criação e apreensão.

Todavia, há algo mais para dizer neste contexto. Estamos lendo o texto de Deleuze sobre o bergsonismo propondo seja este um kantismo transformado. Daí, é preciso perguntar: em quê? Em quê o kantismo é aqui transformado? Não se trata de fazer uma crítica da filosofia kantiana em suas partes constituídas, mas de voltar ao ponto onde ela se sustenta, e fazer ali o que Kant não fez, não pôde ou deixou de fazer. O que Kant não fez? Kant partiu de um ponto e desenvolveu toda a sua filosofia. Mas a sua filosofia *não é* o pensamento desse ponto. Esse ponto, o “Eu penso”, é o fundamento último de todo o conhecer, mas não pode, dizia Kant, ser ele mesmo conhecido. Por que não? Porque conhecer é sintetizar representações sensíveis (as intuições) com representações intelectuais (os conceitos), e do “Eu penso”, que dá unidade à síntese, não se pode ter uma intuição sensível.

Ora, é aqui que começa a “transformação” do kantismo, porque é da negação dessa impossibilidade de uma intuição do “Eu penso”, isto é, do mais subjetivo de toda subjetividade, ou melhor, da afirmação de que essa subjetividade é o que melhor pode ser conhecido que brota a filosofia bergsoniana. O progresso, então, de Kant a Bergson, não pode ser concebido como um progresso que avança para frente, mas que desce sempre um pouco mais; é um progresso em profundidade: quanto mais se desce no transcendental, mais se amplia o horizonte da imanência. Com o bergsonismo, pois, estaremos em vias de abrir como que um universo micrológico, no qual o método é justo aquilo sem o qual jamais chegaríamos, por um lado, à determinação daqueles objetos kantianos, tampouco, por outro, àqueles outros da filosofia bergsoniana, a duração, a memória, o impulso vital. Tudo, então, se decide pela aposta na intuição. Mas essa aposta já supõe uma determinação daquela subjetividade micrológica como adequada à intuição, do contrário a intuição não a (re)criaria.

O subjetivo é a duração; e é porque podemos determiná-lo desta forma – como tempo – que podemos também dizer, não só que dele conseguimos ter uma intuição como ainda que somente a intuição é também o mais preciso método de apreendê-lo.

1

A intuição como método bergsoniano – Deleuze nos faz recordar – possui três regras básicas, decorrentes dos atos da própria intuição: 1. A posição e criação de problemas; 2. A descoberta de diferenças de naturezas, e não apenas de diferenças de graus, entre os objetos de estudo postos como dicotomias (espaço e tempo, matéria e memória, etc.); 3. A apreensão do tempo real (*id.*, *ibid.*, p. 10), quando então espande toda a riqueza dessa descida ao transcendental como ampliação da imanência.

Se o primeiro capítulo de seu livro é a exposição dessas três regras, diremos que o segundo capítulo é o desenvolvimento – nunca, contudo, completamente isolado das outras regras – da primeira regra; o terceiro e quarto capítulos o seriam da segunda regra; o quinto capítulo, por sua vez, da terceira regra. Mas, para podermos sustentar essa visão do todo, precisamos supor que a definição de falso problema ou a crítica ativa das noções de negativo, de possibilidade, de desordem ou das ideias gerais da dialética pressupõe a aceitação prévia de uma realidade na qual tudo é afirmativo, real, ordenado – e preciso. Ora, a duração é justamente essa realidade, e intuir é manter-se no elemento da duração. “O ser, a ordem ou o existente são a própria verdade; porém, no falso problema, há uma ilusão fundamental, um ‘movimento retrógrado do verdadeiro’, graças ao qual supõe-se que o ser, a ordem e o existente precedam a si próprios ou precedam o ato criador que o constitui.” (*Id.*,

ibid., p. 13) O falso problema cinde o ser e o não-ser, a ordem e a desordem, o real e o possível, para colocar em seguida o ser, a ordem e o real como um ganho sobre o não-ser, a desordem e o possível.

O “movimento retrógrado” do verdadeiro consiste em que este último se toma como resultado de si mesmo e volta sobre si para pôr e, porquanto põe, encontrar atrás de si o seu oposto, porque somente assim ele se assegura de ser eterno, “algo de imutável” (*id.*, *ibid.*, p. 107), somente por meio disto ele apaga a verdade temporal de sua constituição: o “verdadeiro”, como “ser”, “ordem” e “real” ou *existente*, veio a ser. Mas tudo que veio a ser está condenado ao deperecimento, e o “verdadeiro” não quer deixar-se levar por essa corrente inexorável do tempo no qual ele veio a ser. Supõe estar em seu elemento próprio quanto menos estiver ligado ao tempo: deseja a eternidade. Por isso ele projeta atrás de si o não-ser, a desordem e o possível como elementos superados e em cuja superação ele se mantém preservado do arruinamento. Ora, mas não há atrás do ser, da ordem e do real nada que possa ser reconhecido como não-ser, como desordem e como possível. Atrás do ser, da ordem e do real há apenas **o ato** pelo qual tanto o ser quanto a ordem e o real que se supõem como plenitudes vieram a ser. Do que se conclui que aquele “ser”, aquela “ordem” e aquele “real” são meros produtos contingentes de um ser ainda mais vigoroso, já sempre posto e ordenado e real, a saber: **o ser do próprio ato criador**, que é duração e, sendo tal, desbanca de sua pretensão de ser o todo (genérico) da realidade o ser em geral, a ordem em geral, o real em geral.

O único ser, a única ordem ou a única realidade seria o ato, que põe o ser, a ordem e o real ao pôr-se a si mesmo. Isso, agora, sim, põe um problema sério, que é, diríamos, aquele da relação entre o uno e o múltiplo. Diríamos, mas não diremos, porque o verdadeiro problema não está entre o uno e o múltiplo, mas é o problema das duas

multiplicidades, aquela da matéria e de sua objetividade, e aquela outra do espírito e de sua subjetividade. A primeira seria a multiplicidade numérica. A segunda, a multiplicidade qualitativa. Como um verdadeiro problema já traz em si algo de sua solução, então a pergunta a se fazer não é tanto “Como um ato tão simples (e uno) pode produzir, não o múltiplo, mas duas multiplicidades irreduzíveis?”, mas: “O que aprendemos de novo quando repartimos assim a duração em duas multiplicidades?” Aprendemos, em primeiro lugar, que há dois objetos de estudos, ou duas tendências de um mesmo objeto, uma que se expande, outra que se contrai; ambas, porém, podem ser abordadas com igual rigor, sendo que uma, por parte exclusiva da ciência, enquanto a outra, exclusivamente por parte da filosofia, que, ao reservar para si um aspecto preciso do objeto, possuiria sua própria cientificidade, sem necessidade de concorrer com a ciência.

A duração difere da matéria, “mas porque ela é, inicialmente, o que difere em si e de si, de modo que a matéria de que ela difere é ainda duração.” (*Id., ibid.*, p. 110) A multiplicidade numérica, objeto da ciência, é aquela, pois, da matéria, cuja objetividade consiste em ela, mesmo podendo ser divisível ao infinito, sempre resistir, em cada subdivisão, a ser outro a não ser aquilo que já é: o objetivo é sempre atual; não há virtualidades objetivas. E por mais que possamos cortá-lo em mil pedaços, e sempre poder saber mais sobre ele, é sempre sobre ele mesmo que saberemos. A multiplicidade qualitativa é de outra natureza. É ela, propriamente, a duração, mas não enquanto se expande ou distende, e sim enquanto se contrai. O que é, precisamente, a duração antevista nessa segunda tendência, de contração? É aquilo que não se move sem mudar de natureza: infinitamente divisível, cada um de seus “pedaços” jamais é um pedaço da mesma coisa, mas um traço diferente ainda, absolutamente novo, absolutamente singular. “Há outro sem que haja

vários.” (*Id., ibid.*, p. 36) É aqui que a intuição e o objeto da intuição se encontram, e um cabe no outro com perfeição, com um traje feito sob medida: “O subjetivo, ou a duração, é o virtual.” (*Id., ibid.*, p. 36) Isto é, quando a intuição intui, ela intui o que dura, mas o que dura é a passagem de um estado a outro do próprio subjetivo. Na passagem de um a outro estado, o que entra e o que sai da atenção, cada um é já outro, e é nesse sentido que se deve entender o conceito de “virtual”: ele não é uma mera possibilidade; ele é a própria vida do real, do efetivo, do que dura enquanto dura.

No fundo, é esse – no colocar-se do virtual como totalidade do ser – o sentido mais próprio de um dos mais conhecidos filosofemas do bergsonismo, aquele que pensa o tempo em estado puro, sem referência ao espaço. Não há espaço no tempo porque o tempo puro é pura duração, e a duração é inteiramente virtualidade, substância cuja essência é mudança contínua, mas não de um lugar para outro, mas em si mesma, em meio à passagem (do presente ao passado) e da resistência (do presente ao futuro) em cujo movimento (entre a distensão e a contração) se instaura a duração e se perfaz uma “memória”.

Mas retirar o espaço da referência ao tempo não é descartar completamente a noção de espaço. Há também um espaço puro a ser devidamente definido. A segunda regra do método haverá de nos levar a ele por meio da noção de *memória*: “Lutar contra a ilusão, reencontrar as verdadeiras diferenças de natureza, ou as articulações do real” (*id., ibid.*, p. 16), isto é reencontrar os eixos – as nervuras – em cujo nexos o real se desenvolve como articulação e, por meio disso, entender que o passado não é o que sucede ao presente, quando o presente passa, mas aquilo que se lhe torna constantemente *contemporâneo*.

É por meio da ontologia desse evento, evento com o qual se esclarece a natureza da memória em face da percepção, que poderemos

fisgar o momento da gênese ontológica do espaço, momento da gênese do espaço puro. Todavia, ao tratarmos desse momento, desde já deve ser claro o interesse pelo qual isso será feito: entre tempo e espaço, entre memória e percepção, e entre tantos outros dualismos presentes na prosa bergsoniana, o ser, é ele um ou vários? Há, sim ou não, monismo na filosofia de Bergson? Deleuze nos arrasta por uma longa, cuidadosa e detalhada análise de textos bergsonianos para nos mostrar, como condição de resposta a essa pergunta fundamental, primeiro, as relações possíveis entre o passado e o presente, a memória e a percepção, e, em seguida, nos fazer ver os dois problemas a que chegam os resultados dessa análise, problemas cuja resolução nos darão, enfim, a resposta “precisa” à pergunta norteadora à compreensão mais pregnante da filosofia bergsoniana, uma filosofia feita de uma variedade de cortes em uma série de mistos e paradoxos – igual Deleuze faria com o “sodomasoquismo” –, e que impressiona na hora de se decidir sobre se as dualidades decorrentes desses cortes, sendo irredutíveis, sendo de naturezas diversas, não conduziriam a uma filosofia dualista, ou pluralista, em vez de a uma filosofia monista, na qual o ser se manteria sempre o mesmo.

2

Embora, a meu ver, a mais importante conquista (porque de longo alcance para pensarmos certos conteúdos essenciais ainda hoje, como a indistinção entre selvagem e civilizado em plena era do progresso) da análise da memória seja a noção de contemporaneidade ou simultaneidade entre o passado e o presente, são muitos os ganhos para o pensamento vindos da exposição deleuziana desse kantismo transformado que é o bergsonismo.

O primeiro, é o de que o passado é a única coisa que é, o presente sendo aquilo que se sabe: pura passagem. “Confundimos, então, o Ser com o ser-presente. Todavia, o presente *não é*; ele seria sobretudo puro devir, sempre fora de si” (*id.*, *ibid.*, p. 46); ao passo que o passado se consolida como ser. O presente é presente da percepção, que se evanesce. O passado é o passado à memória, que fica. Seria a memória o lugar de nossas lembranças? Mas, não! Não se pode falar de lugar quando o espaço ainda não surgiu. A memória é pura virtualidade, e isto significa que ela não está em outro lugar, a não ser nela mesma. E estar nela mesma é o mesmo que dizer: ali onde o presente vige, é o passado que elabora seu ser: ele é simultâneo.

O passado não é uma paisagem que fica lá no passado, mas um plano de ser que se agrega e abocanha cada átimo do presente. É no presente, pois, que o passado se encontra consigo mesmo. E é por isso que se falará, quando se trata de recordar-se de algo, que o presente salta inteiro no passado para, por meio desse salto, fazer a experiência da lembrança, da recordação pela qual, somente então, uma imagem surge como “lembrança” do passado. Isso conduz a um segundo ganho: a noção de inconsciente ontológico.

Como o passado (ou a memória que o retém) não está em lugar nenhum, a não ser nele mesmo, então não se pode dizer tratar-se de uma operação psicológica aquela que acessa a memória. A gente se recorda (torna-se consciente de algo) por um salto no ser (no inconsciente). “Entretanto, devemos compreender desde já que Bergson não emprega a palavra ‘inconsciente’ para designar uma realidade psicológica fora da consciência, mas para designar uma realidade não psicológica – o ser tal como ele é em si.” (*Id.*, *ibid.*, p. 47) O passado – o ser inconsciente – disponibiliza-se quando nele saltamos para dele puxar a lembrança de que precisamos. O passado se dispõe ao presente.

Como isso é possível? Isso é possível porque o passado é todo ele sempre presente. Isso é possível – dir-se-ia – porque ele já está sempre ali, no real e como real. “O passado jamais se constituiria, se ele já não tivesse se constituído inicialmente, ao mesmo tempo em que foi presente.” (*Id., ibid.*, p. 49) Cada ato presente é uma elaboração do passado, em dois sentidos: o ato presente faz um passado tão logo se efetive; mas o efetivo desse ato é uma atualização de um passado já sempre eficaz no próprio ato presente. O presente é uma produção do passado, tanto no sentido do genitivo objetivo quanto no do genitivo subjetivo: o presente produz o passado, o passado é produtor de presente.

Essa a conquista mais impressionante antes aludida: o passado “é ‘contemporâneo’ do presente que ele *foi*”. (*Id., ibid.*, p. 50) E é por meio dessa coexistência entre o passado e o presente que se abre a brecha pela qual podemos ver a gênese ideal do espaço. “O passado e o presente não designam dois momentos sucessivos, mas dois elementos que coexistem: um, que é o presente e que não para de passar; o outro, que é o passado e que não para de ser, mas pelo qual todos os presentes passam.” (*Id., ibid.*, p. 50) É claro que isso não nos é imediatamente evidente; mas se recordarmos a definição dada acima à multiplicidade qualitativa, quando se dizia que ela produz o outro sem produzir o vários, isso não só remete à noção de virtualidade da duração, cujo mover-se é criação de algo novo, mas também ao fato de que o novo não se multiplica numa linha de sucessão. O novo, de cada vez, é o que se faz presente como único à atenção que o desvela como “novo”. O que fica de fora desse momento singular, atual, é justamente o que lhe é coextensivo, como virtual.

Olhamos para o lado, e quando voltamos ao ponto inicial desse olhar, aquilo que intuíamos há pouco como “novo” já passou, e um outro

“novo” se nos aparece. Mas “para onde” passou o que tínhamos acabado de perceber? Passou ao ser. Aquele velho “novo” é a única coisa que realmente é; por isso ele sempre retorna. “Todo nosso passado se lança e se retoma de uma só vez, repete-se *ao mesmo tempo* em todos os níveis que ele traça.” (*Id., ibid.*, p. 51) A simultaneidade do presente e do passado, da percepção e da memória, pois, nos lança para o interior mesmo do Ser. Mas isso devia ser suficiente para nos alertar sobre o fato de que o Ser mesmo não pode ser considerado um misto de presente que passa e passado que é, como plano de fundo do presente. O Ser, ao invés, é aquilo que se distende em direção ao passado, e vira memória, e se contrai em relação ao futuro, e vira percepção. “Eis que agora é a ideia de distensão – ou de extensão – que vai transpor a dualidade do inextenso e do extenso e nos propiciar o meio de passar de um ao outro” (*id., ibid.*, p. 64), e, assim, nos garantir a concepção da gênese do espaço puro como que “ao lado” da gênese do tempo puro. O espaço seria a contemporaneidade de passado e presente.

Aqui surge o problema da unicidade ou da pluralidade do ser, e se torna incontornável. Se o presente é duração, ele é, todavia, duração evanescente: dura enquanto dura sua passagem. Que o presente evanesça, isto quer dizer que ele se torna muito rapidamente passado. Mas o passado, o presente que se evanesce, é, todavia, o que mais dura: o passado não cessa de durar. Ele está sempre inteiro, virtual e imponderável, no presente, atual e evanescente. O passado não passa. Com efeito, quem passa é o presente. Mas, o que fica, “quando” o passado não passa? Fica o espaço (atual) por onde se estende a matéria, e fica todo o “espaço” (virtual) da memória. A matéria seria, então, a memória “esquecida”, isto é, virtualizada; enquanto a memória, pura virtualidade, seria a matéria “lembrada”, atualizável, quando se salta do presente ao passado para trazer do passado um segmento do que foi, do que foi presente. Ora, a

matéria lembrada é a imagem, é esse segmento do passado. A imagem é a lembrança de uma matéria esquecida. “Donde a necessidade de distinguir a contração ontológica intensiva, em que todos os níveis coexistem virtualmente, contraídos ou distendidos, e a contração psicológica, translativa, pela qual cada lembrança, em seu nível (por mais distendido que seja) deve passar para atualizar-se e tornar-se imagem.” (*Id., ibid.*, p. 56) Isso é o que se chamaria de movimento de translação da lembrança, sua volta completa sobre o passado e o presente juntos, por meio da qual ela ganha o tempo necessário para sua rotação, seu retorno a si, sua volta completa em volta de si mesma, que é quando ela se atualiza enquanto tal e se torna imagem *presente*, que é matéria, mas que é também *uma espécie* de duração.

3

Ora, não havíamos estabelecido que a duração é apanágio do espírito, polo virtual da subjetividade, rincão da filosofia, e deixado a matéria para constituir o espaço e a natureza, objetos privilegiados da ciência? Então, de que modo se pode falar de uma duração da matéria sem intervir no campo da ciência? Aqui Bergson tem de lidar diretamente com Einstein e sua teoria da relatividade para “precisar” uma vez mais o que é partilhável por cada um, mas também para deixar correr mais livre sua própria posição em relação à posição do físico. Como se sabe, Einstein trabalha com a noção de Espaço-tempo, ao passo que todo o esforço de Bergson consistiu em depurar o tempo do espaço, para mostrar *a diferença de natureza* entre eles. O que resta, ao fim desse embate, é que a teoria de Einstein elabora um símbolo, e de uma maneira inteiramente nova, para falar de um misto, o Espaço-tempo, ao passo que Bergson não trata de símbolo nenhum, mas de um vivido.

Contudo, não é só isso que está em jogo, e sim também a tentativa de especificar se há um ou mais tempo, uma ou várias durações, seja no símbolo do Espaço-tempo, seja no vivido do tempo puro. Ora, tanto o físico quanto o filósofo concordam nisso: há um só tempo. Como, portanto, se pode falar em duração da matéria sem criar uma dupla substância, uma que dura enquanto espírito, e outra que dura enquanto matéria? “A duração é uma ou vária, e em que sentido?” (*Id., ibid.*, p. 66) A resposta de Deleuze não é só muito interessante; ela é também muito interessada: ela nos encaminha para um ponto essencial de sua própria filosofia, ao mesmo tempo em que explicita uma vez mais o principal movimento do método bergsoniano, que consiste em precisar os termos com que acedemos às coisas.

A duração é uma, em certo sentido. É vária, em outro sentido. E há ainda um sentido mais fundamental pelo qual ela pode ser uma sem deixar de ser vária, e pode ser vária sem deixar de ser uma. Digamos de uma só vez: Há apenas uma única duração, e o que varia são seus fluxos. “Há tão somente um tempo (monismo), embora haja uma infinidade de fluxos atuais (pluralismo generalizado) que participam necessariamente do mesmo todo virtual (pluralismo restrito.” (*Id., ibid.*, p. 72) E isto porque o ser não se limita a ser isso ou aquilo, mas é a própria diferença. “O Ser, ou o Tempo, é uma *multiplicidade*; mas, precisamente, ele não é ‘múltiplo’, ele é Uno, conforme seu tipo de multiplicidade.” (*Id., ibid.*, p. 66) O monismo da duração se diferencia em duas tendências primordiais, e cada uma dessas tendências são fluxos de diferenciações: um dos quais são diferenciações de natureza; o outro, diferenciações de graus. A questão, então, se concentra no *tipo*, no tipo de *multiplicidade* que o tempo real – único ser – é. Ele, uno, é a multiplicidade da retenção dos fluxos; ou mais precisamente, da atenção: “Bergson, aqui, atribui à atenção o poder de ‘repartir-se sem

dividir-se’, de ‘ser uma e várias’; porém, mais profundamente, ele atribui à duração o poder de englobar-se a si mesma” (*id.*, *ibid.*, p. 70): tudo o que é outro permanece o que eu sou, mas – diria a duração – eu não sou nada mais, a não ser esse vário, essa variação. Ou seja, a duração só pode ser vária porque traz em si o poder de englobar não só todos os fluxos que a distendem ou a contraem, mas também a si mesma com unidade de distensão e contração. “O essencial, com efeito, é notar o quanto a distensão e a contração são relativas, e relativas uma à outra. O que é que se distende, a não ser o contraído – e o que é que se contrai, a não ser o extenso, o distendido?” (*Id.*, *ibid.*, p. 77) É por isso que se pode falar de certa “matéria” do espírito, que é sua duração, bem como se poderia falar de certa “duração” da matéria, que seria sua extensão. “Sem dúvida, a matéria ainda não é o espaço, mas ela é já extensão” (*id.*, *ibid.*, p. 76), e a extensão é a forma do espaço; se já não ainda o espaço puro, sem dúvida a pura forma do espaço.

4

Emerge aqui, afinal, a terceira regra do método, porque o próprio espaço é pensado em termos da duração que ele expande: “Colocar os problemas e resolvê-los mais em função do tempo do que do espaço.” (*Id.*, *ibid.*, p. 25) Nesse ponto alcançamos, em verdade, o momento alto da apresentação deleuziana do bergsonismo, quando o adentrar-se nos pormenores do campo transcendental expressa-se como uma ampliação do plano de imanência, e isso porque a intuição, que é o método de diferenciar seus objetos, faz aqui sua diferenciação mais absoluta, a saber: aquela entre a diferença de natureza e a diferença de grau, quando o espaço é concebido como a própria diferença de grau, que não cessa de diminuir e aumentar, conforme sua “evolução” ou

“evolver” próprios, e a duração como a própria diferença de natureza, cuja “evolução” ou “evolver” não cessa de alterar-se.

“Quando dividimos alguma coisa conforme suas articulações naturais”, escreve Deleuze, “temos, em proporções e figuras muito variáveis segundo o caso, de uma parte, o lado do espaço, pelo qual a coisa só pode diferir em grau das outras coisas *e de si mesmas* (aumento, diminuição); de outra parte, o lado duração, pelo qual a coisa difere de todas as outras *e de si mesmas* (alteração).” (*Id., ibid.*, p. 25) Já o tempo, único ser, tende em duas direções, e em cada uma delas corre em fluxos de multiplicidades, uma numérica e outra qualitativa. Acima tentamos, como se pode recordar, não só esclarecer a relação entre a ciência e a filosofia, e colocar a duração e a multiplicidade qualitativa como objeto privilegiado da filosofia, mas também cuidamos de, com isso, não relegar o espaço a mero entulho do processo de desarticulação do real. O processo de desarticular o Real é também o processo pelo qual ele se articula. Desarticular o Real é mostrá-lo como um todo que é a diferença. Articular o Real é mostrá-lo como a diferença que é um todo.

Em outras palavras, não há somente uma diferença de natureza entre espaço e duração, mas a diferença mesma é, em si, diferença entre grau e natureza, entre a diferença de natureza e a diferença de grau; ela *apenas se materializa*, por assim dizer, como diferença entre duração e espaço. O que significa que o espaço não é de modo algum descartado pela filosofia bergsoniana, mas a ele é deixada toda uma espécie de diferença, a de grau, como parte constitutiva do real, que é tempo.

Se, por um lado, a desarticulação de um misto gera uma dualidade (a parte desse misto que fica de um lado e sua outra parte que fica de outro), por outro lado chamamos de falsos problemas mistos que teríamos de dissolver *mais em termos de tempo que de espaço*; isso deixa clara a importância dessa cisão radical entre dois tipos de diferença: a

diferença de natureza, isto é, a duração, nos indica o critério pelo qual decidimos, em face de um misto, qual de sua parte deve ser relativizada, e qual se deve tomar por relevante, de cada vez. Mas, diante do misto espaço-tempo, levar em conta prioritariamente o tempo é entender que a diferença de grau não só nos mantém no nível do espaço, como ainda não nos entrega o mais preciso: a essência da realidade. Por isso é que se tem de temporalizar o espaço para que ele seja assumido pela intuição “em termos” de diferença. E essa temporalização ocorre quando o tomamos como o rincão das diferenças de graus.

A diferença de natureza, esta, ela nos entrega a coisa mesma, sua essência, que desse modo se nos revela como *alteração*. O ser mesmo de cada existente é aquilo que, nele, conhece e experimenta a alteração, e isto quer dizer: a existência mesma é, em si e para si, sua *duração*. Mas durar é o diferir-se de si mesmo, é *alterar*. Isso, todavia, insistimos, não retira o espaço do âmbito da Ontologia, uma vez que também o espaço é diferença, ainda que somente de grau. O que implica em dizer ser “o Absoluto” a própria “diferença” (*id.*, *ibid.*, p. 25) que se desdobra em diferença de natureza (duração) e diferença de grau (espaço), e a ciência não seria, desse modo, um saber de somenos, mas parte essencial da Ontologia geral, da qual a outra parte seria a filosofia.

Em duas palavras: não é o espaço nem a ciência que são deixados de fora na filosofia bergsoniana do destrinçamento, mas sim as filosofias anteriores que não sabiam nem traçar a diferença em si, nem se dizer em que elas se diferiam da ciência; com a posição da diferença como “Absoluto”, tem-se a posição da diferença de natureza como duração e como objeto da filosofia, e a diferença de grau como espaço e como objeto da ciência, a Ontologia sendo, então, a disciplina que se desenvolve melhor quanto mais livremente deixa mover-se, em cada um de seus lados, a ciência e a filosofia.

5

Quando, pois, dizemos que descer mais fundo no transcendental é ampliar o plano da imanência, traçamos em pensamento uma espécie de ponto cujo movimento desenha duas linhas coordenadas, sendo que a linha que desce permanece paradoxalmente onde está, pois “descer” é ser memória, não é espacializar, mas durar, e isso se traduz como ramificação: cada aprofundamento desse ponto é uma sua ramificação, e é esta ramificação que segue a linha que se amplia consolidando o espaço de um plano geométrico (*id.*, *ibid.*, p. 82) por onde a matéria se avoluma, o que implica, para esse ponto, numa espécie de diferenciação interna que o faz imediatamente “dois”, quando, afinal, ele é sempre e somente “um”.

Trata-se de um ser com duas tendências, as quais são, em si mesmas, formas *diferentes* de multiplicidade. “A diferença não é somente uma causa externa. É em si mesma, por uma força interna explosiva, que a duração se diferencia: ela só se afirma e só se prolonga, ela só avança em séries ramosas ou ramificadas.” (*Id.*, *ibid.*, p. 82) O movimento ramificante – ou rizomático – desse ponto seria a diferença de natureza *entre* a diferença de natureza e a diferença de grau, mas seria também a posição da diferença radical de natureza como vida.

O movimento desse “ponto” único que são dois seria o próprio “impulso vital como movimento da diferenciação”. Mas, como isso se efetiva sem que se entre na contradição dialética do uno e do múltiplo, do um que é dois sem deixar de ser um? Como a “identidade original” tem o “poder de se diferenciar”? (*id.*, *ibid.*, p. 87) É o mesmo perguntar: de que modo Deleuze consegue apresentar o bergsonismo como um monismo da duração e, ao mesmo tempo, como uma filosofia da diferença, como uma filosofia da multiplicidade, ou melhor, das duas multiplicidades, aquela numérica da matéria e aquela outra, qualitativa, do espírito?

O Absoluto – o Ser mesmo, como campo transcendental – não é nem matéria nem espírito, mas a diferença (forma esquizofrênica): ele se difere internamente de si, e é duração como movimento de diferenciação de natureza: é então consciência e memória, é espírito; e difere a si, e é espaço como movimento de diferenciação de graus, e é matéria. Mas o que vem a ser a diferença no Absoluto? A resposta de Deleuze: diferença é virtualidade.

Entender o papel do virtual no pensamento de Bergson é poder responder como o monismo dos graus da distensão, esta pela qual a memória se faz matéria e todo o universo se configura como uma grande memória, perfaz-se por meio da geração do dualismo das diferenças de natureza e de grau: desarticular o real em seus eixos de espaço e duração é somente uma parte de uma tarefa maior, que consiste em melhor articulá-lo como movimento de diferenciação entre diferença de natureza e diferença de graus, para, por meio disto, concebê-lo como um ponto de unificação de multiplicidades, como uma só “multiplicidade” (dual) de *multiplicidades* (infinitas). “O próprio ponto de unificação é virtual” (*id.*, *ibid.*, p. 25): o Absoluto como cisão de si desde dentro. Eis o segredo de como o um é o todo diferido de duas multiplicidades diferentes. Esse segredo se desvenda quando entendemos o que Bergson quis dizer por “impulso vital”.

Impulso vital é virtualidade. Mas dizer isso significa dizer que a vida, enquanto virtual, nunca é uma coisa; ela é, na verdade, uma não-coisa, um não-objeto, e somente quando ela se nega naquilo que ela é, a saber, no seu ser virtual, somente por meio dessa negação do virtual é que ela se atualiza como isso e/ou aquilo, porque atualizar-se é deixar de ser (virtual) para ser (algo). Todavia, essa negação não apaga o virtual, ao contrário, é sua maneira de se realizar continuamente, porque ser o outro de si do virtual, isto é, ser uma sua atualização, é diferir. É

diferindo de si que o virtual se atualiza, mas uma atualização do virtual nunca esgota aquilo que nele se atualiza.

O virtual é o todo da realidade, e nenhuma de suas partes reais ou criações (como isso e/ou aquilo) consegue dar conta de sua realidade como um todo. “A razão disso é simples: ao passo que o real [como parte criada, como criação a partir do virtual] é à imagem e à semelhança do possível que ele realiza, o atual, ao contrário, *não* se assemelha à virtualidade que ele encarna” (*id.*, *ibid.*, p. 85), porque realizar um possível é tornar o possível igual ao que foi realizado, ao mesmo tempo em que a realização de um possível limita esse possível a ser apenas o real que ele adveio, ao passo que atualizar o virtual é produzir a diferença, é criar algo (atual) divergindo, porquanto atual, do virtual.

Dito de outro modo, o virtual só se realiza se diferenciando, e diferenciar-se é criar “linhas de atualização em atos positivos” (*id.*, *ibid.*, p. 85). Do que se conclui facilmente que o virtual não é o mesmo que o possível. O possível é o nome do real depois que o real se efetuou. Ao passo que o virtual é o nome do real mesmo quando ele não se efetua. O virtual é o real em vias, em vias de efetuação. O virtual nunca é “possível”, ele é sempre já real, sempre já produção de realidades: atualização. “A vida é produção, criação de diferenças.” (*Id.*, *ibid.*, p. 85s) O uno seria o que aflora em duas tendências, e cada floração é uma multiplicidade.

6

Esse aflorar seria, porventura, do mesmo tipo do juízo kantiano como gérmen de desenvolvimento de seu sistema de faculdades. Para comprovar isso, duas longas citações precisam ser feitas. A primeira, do livro sobre Kant: “As três *Críticas* apresentam um verdadeiro sistema de permutações. Em primeiro lugar, as faculdades são definidas de acordo

com as relações de representação em geral (conhecer, desejar, sentir). Em segundo lugar, como fontes de representações (imaginação, entendimento, razão). Dependendo da faculdade, no primeiro sentido, que consideramos, caberá a tal ou qual faculdade, no segundo sentido, legislar sobre os objetos e distribuir às outras faculdades suas tarefas *específicas*: assim se dá com o entendimento na faculdade de conhecer e com a razão na de desejar. É verdade que, na *Crítica da faculdade do juízo*, a imaginação não tem acesso por sua própria conta a uma função legisladora. Mas ela se libera, de modo que todas as faculdades juntas entram num livre acordo. As duas primeiras *Críticas* expõem, portanto, uma relação entre as faculdades determinada por uma delas; a última *Crítica* descobre, mais profundamente, um acordo livre e indeterminado entre as faculdades como condição de possibilidade de qualquer relação determinada” (Deleuze, 2018a, p. 83), isso porque, para Deleuze, todo juízo, determinante ou (sobretudo) reflexionante, é um *ato original*. Esse ato, cuja efloração produziria as três *Críticas* como condição de toda experiência *possível*, seria o mesmo ato que produziria a duração, a memória e o impulso vital (correspondentes aos três principais livros de Bergson: *Os dados imediatos da consciência*; *Matéria e memória*; e *A evolução criadora*, que, nesse sentido, seria a “terceira *Crítica*” de Bergson) como condição de toda experiência *real*.

Daí a segunda longa citação, de volta ao livro sobre Bergson: “Nosso ponto de partida é uma unidade, uma simplicidade, uma totalidade virtual. É essa unidade que se atualiza segundo linhas divergentes que diferem por natureza” (Deleuze, 2012a, p. 83). E, mais adiante: “Devemos pensar que, quando a duração se divide em matéria e vida, depois a vida em planta e animal, atualizam-se níveis diferentes de contração, níveis que só coexistiam enquanto permaneciam virtuais. (...) E, por mais estritamente que as linhas de atualização correspondam aos níveis ou

graus virtuais de distensão ou contração, não é o caso de acreditar que elas se contentam em decalcá-los, em reproduzi-los por simples semelhanças. (...) Tais linhas de diferenciação são verdadeiramente criadoras; elas só atualizam por invenção; nessas condições, elas criam o representante físico, vital ou psíquico do nível ontológico que elas encarnam.” (*Id., ibid.*, p. 88) Condição de toda experiência real, o uno, o simples, a totalidade virtual, nunca é dada de uma só vez, mas se expressa em níveis ou regiões do ser como uma natureza primeira, como uma *natureza naturante*” (*id., ibid.*, p. 94), cuja “evolução”, isto é, cujo *eflorescer*, é sempre uma obra de criação; é sempre um ato original, matutino, fresco, criador.

Ora, é essa *natureza primeira* e suas expressões como substância em atributos e essência, modos e ideias o que está no centro do livro *Espinosa e o problema da expressão*. Nossa hipótese de trabalho é a de que essa mesma natureza primeira deixa-se determinar, em Nietzsche, como *eterno retorno*: o uno, o simples, a totalidade virtual que é em si mesma dupla multiplicidade, singulariza-se em cada uma de suas expressões como realização da vontade de potência ativada no eterno retorno. Se “a Memória é essencialmente diferença e a matéria é essencialmente repetição” (*id., ibid.*, p. 80), a diferença é a multiplicidade, e a repetição, retomada em termos nietzscheanos, como veremos, deixa-se fisgar como a singularização do eterno retorno do retorno em miríades de multiplicidades: o mesmo que se repete não seria ali o mesmo como idêntico, mas o mesmo como singularização de infinitas multiplicidades numa experiência de tempo na qual o instante, afinal, ganha peso ontológico insuspeitado.

Isso, como veremos, implica e pressupõe uma concepção de natureza humana que retira dessa natureza seu caráter de “coisa”, de substrato, sem diminuir sua expressividade, que é aquilo de que dela

fazemos a experiência enquanto subjetividade singular – do “além-do-homem” como “devir-mulher”.

3

ESPINOSA TRANSCENDENTAL: DA EXPRESSÃO ABSOLUTA À GÊNESE INFINITA DO SINGULAR

Para Francisco Rômulo, amigo

Quando Deleuze aborda a filosofia de Espinosa pelo viés da noção de “expressão” – isto não é algo dito por ele em canto algum, mas realizado a cada instante de seu trabalho, e compreender sua realização filosófica é compreender o alcance metodológico desse feito –, ele o faz no interior de uma concepção geral de filosofia – a do campo transcendental – que já teria abolido a noção de “representação” (Lebrun, 2006, p. 560). A representação é uma forma de conceber as coisas, forma que nos obriga a um pensamento único, ou unilateral, incapaz de experimentar a variação, e por isso concebe o ente subsistente (o que se põe diante dos olhos) como sendo toda realidade.

Aquela concepção filosófica “geral”, ao contrário, seria o estado da filosofia *depois* da “revolução copernicana” realizada por aquilo que se poderia chamar de “momento kantiano”, que não coincide exatamente com o kantismo, e está ligado mais ao genial gesto inaugural da filosofia kantiana de entender Platão melhor do que o próprio grego a si se compreendeu (Suzuki, 1998, pp. 19-28), mais do que com seu desdobramento sistemático (*id.*, *ibid.*, pp. 29-51), que seria o “kantismo” propriamente dito.

Antes de Kant, a filosofia de Espinosa fora compreendida por inúmeros autores e comentadores como algo, para eles, inaceitável, dentre outros motivos por suscitar uma interpretação supostamente panteísta de Deus. Que tudo seja Deus, isto – para uma visão de mundo dentro da qual “tudo” já é pensado como a totalidade do existente já

sempre posto como ente – significaria rebaixar certa concepção assentada de Deus (também Ele concebido como eternamente já sempre posto, ou *exposto* em sua transcendência em relação àquela totalidade como um ente supremo). Ora, tanto aquela visão de mundo quanto essa concepção de Deus foram preparadas sob a égide da “representação”, o tipo de pensamento elaborado para pensar o ser como acabado e já sempre ali adiante de nós, ou acima de nós, como um conjunto de coisas *em sua recíproca exterioridade*, concebida dogmaticamente.

Por “representação”, com efeito, deve-se entender aquela relação que põe o existente como “objeto” – o que se lança adiante de um sujeito --, pensa o ser humano como “sujeito”, como aquele em face do qual o existente como objeto se apresenta em si mesmo, e concebe o “conhecimento” como a relação de síntese entre o sujeito e o existente, sob o domínio do sujeito, para quem conhecer uma coisa é dominá-la, isto é, apropriar-se dela ao trazê-la para seu domínio, supostamente o domínio do conceito. Toda representação, nesses termos, implica essa relação sujeito/objeto, tanto quanto implica a suposição de que o objeto seja uma coisa, e não um construto, um fenômeno cujo *aparecimento* é coetâneo dos meios pelos quais ele é apreendido.

Após Kant, porém, com sua demonstração de que não podemos conhecer a coisa em si, nenhum conhecimento é mais possível como conhecimento de núcleos essenciais do objeto, mas somente de fenômeno, isto é, de um objeto elaborado exatamente para dele se fazer a experiência e, por meio dessa experiência, ter dele algum conhecimento, sempre na medida daquela experiência, de modo que o conhecimento novo que se obtenha de um objeto será toda vez o conhecimento daquilo que se construiu para que dele se tivesse, por meio dessa construção, um conhecimento: a razão só tira da coisa aquilo que ela mesma pôs na coisa. Aqui, propriamente, está o domínio do

conceito. Ninguém, depois disso, nunca mais conhece “o mundo” como uma realidade autossustentada, mas somente aquilo que dele se recorta e se sedimenta em conceitos dentro de projetos de pesquisa como um objeto específico de estudo. O fenômeno é sempre um construto intuitivo-conceitual, elaborado *a priori*, algo que, por isso, repousa na subjetividade transcendental, e não mais num fora mundano ou psicológico improvável. O fora é doravante elemento do “dentro” designado “subjetividade transcendental”, o nosso “campo”.

Desse modo, a filosofia de Espinosa, ao ser tomada sob o signo da expressão, suprime sujeito e objeto, e, com isso, suprime também as objeções pré-kantianas de panteísmo ou de ateísmo, exigindo uma sua recepção que não só a acolha num nível para além da representação, e isto quer dizer, num nível *criativo*, como ainda, nesse outro nível, possibilite-nos falar de Deus e do mundo como ainda do próprio conhecimento, mas enquanto elementos de uma constelação de sentidos e significações passíveis de serem concebidos *fora* de todo circuito religioso, como *conceitos novos*. Em Deleuze, o Deus de Espinosa – eis nossa hipótese de leitura – é pensado no interior do campo transcendental, o ponto de vista fora de todo ponto de vista, e dentro do qual se pode explicar como uma representação funciona, mas dentro do qual também não se pode esperar de uma representação a explicação de seu próprio funcionamento.

É nesse sentido que se tem de dizer: a expressão é primeira, e é a partir dela que se pode falar de substância, de atributos, de modos, de ideia, etc. Em Deleuze, o Deus de Espinosa é um conceito criado, e somente atentos à novidade fresca dessa criação é que teremos a chance, não só de compreendê-lo, como também de compreender a difícil passagem de Sua substância absoluta à textura da singularidade

concreta de um “modo” humano de “repeti-lo”, por meio de Sua própria diferenciação.

I

Há expressão, e então a substância infinita vem ao ser como substância e como infinita. *Quem se exprime na expressão? Ou o que se exprime na expressão?* Essas perguntas são tralhas do pensamento representativo, supondo haver um sujeito ou um objeto, anteriores à expressão, e que não obstante se exprimiriam. “O conceito de expressão se aplica ao Ser determinado como Deus, na medida em que Deus se exprime no mundo” (Deleuze, 2017, p. 359). A frase, pois, “Há expressão” diz-se de igual modo assim: “Deus existe”. Pensar uma expressão, **a** expressão, sem sujeito e sem objeto, é pôr-se no difícil nível de um pensamento sem imagem, sem representação e, de súbito, estar-se *pensando* a coisa mesma em seu conceito: o Ser, o Ser infinito.

Com isso, obviamente, muda-se o conceito de objeto, o conceito de sujeito e, também, o conceito de conhecimento. “O conhecimento devém uma espécie de expressão. O conhecimento das coisas tem com o conhecimento de Deus a mesma conexão que as coisas em si mesmas têm com Deus.” (*Id.*, *ibid.*, p. 17) As coisas são expressões de Deus. Conhecê-las é poder expressá-las. Deus as expressa para conhecer-se a si mesmo. Assim, conhecer Deus dá-se, então, como uma empresa que consiste em expressar-se, porque expressando-se o ser humano faz a experiência de Deus ao se expressar, e assim como expressando-se Deus conhecia a si mesmo, expressando-se o ser humano conhece a si mesmo em meio ao conhecimento do próprio Deus, ou como meio de conhecê-Lo. Mas, mais do que isso, com essa afirmação sobre expressão das coisas como forma de conhecê-las e de conhecer-se arranca-se o leitor

de todo o chão com o qual ele poderia resistir ao encanto arrasador do pensamento espinosano, pois o força a fazer por si a experiência daquilo que, compreendido, é também uma forma de autocompreensão e, autocompreendido, é a descoberta, não do mundo das coisas expressas, criadas, nem de si mesmo, como criaturas, mas da força de produção de mundos e de expressão de si.

O ser humano conhece o grau de Deus que há nele. “Deus se exprime constituindo por si a natureza naturante, antes de se exprimir produzindo a natureza naturada.” (*Id., ibid.*, p. 17) A “descoberta” dessa *força de expressão e de produção* é a revelação de que nada há como uma “coisa” a ser descoberta *como algo*, mas também a revelação de que não há um “algo” sequer que não seja, em sua própria essência, uma invenção, uma expressão divina, já que “tudo o que existe exprime a natureza de Deus, ou seja, exprime a sua essência” (*id., ibid.*, p. 16), e essa essência é o inventar que ganha forma na expressão; isto é, cada existente é um modo de expressão daquela força que também pode ser designada como o “divino”. Dito melhor, em cada coisa que vislumbramos em nós e no universo há somente a notícia, o rastro de que a divina expressão esteve ali trabalhando (se expressando), seja no nível da expressão primeira, quando “Deus se exprime por si mesmo” (*id., ibid.*, p. 16), a natureza naturante, sempre una, seja na expressão segunda de si mesma, quando a expressão é *produção* da natureza naturada em sua multiplicidade de singulares modos de ser.

Trata-se, pois, de desenvolver a ideia de um “uno” o qual seja, em seu movimento peculiar, em sua imanência – em sua vida –, uma multiplicidade, ou mesmo duas, quer dizer, infinitas multiplicidades. Por suposto, ao nos expressarmos assim, dizendo ter o “uno” um “seu movimento”, fazemos de conta que desconhecemos qualquer tipo de objeção eleática, pois o “uno”, em si, não poderia ter um movimento,

pois o movimento supõe o aqui e o ali, um dos quais seria o “lugar” do uno e o outro o “lugar” do não-uno (para onde este iria), ou seja, o “lugar” do seu outro, o múltiplo, pois do contrário ou o uno não se moveria ou já seria ele mesmo o outro de si, o que seria contraditório. Mas essa atitude de pensar o uno e o múltiplo como “lugares” distintos não só é um pensamento da representação, ou seja, um fazer de contas ainda mais radical (desta feita, que não houve a revolução copernicana de Kant), como ainda é supor a existência da “distinção” – sem, todavia, pensá-la. Deleuze, pois, considera um bom começo pesquisar justamente a distinção e, em primeiro lugar, a distinção entre a distinção numérica e a distinção real.

Isso também é o primeiro indício material de que seu trabalho se desenrola no interior do campo transcendental, pois nesse campo as noções de “aqui” e “ali”, de “uno” e de “múltiplo” são de segunda categoria ontológica. O campo transcendental seria o “lugar” do juízo (*Ur-teil*), e juízo é *partição originária*, multiplicidade como forma primeira de dizer, e nada se diria senão do ser, logo: dizer o ser no juízo (na proposição) – onde mais o ser poderia ser dito? – é dizer, de antemão, a multiplicidade. Ajuizar é dar uma forma, uma unidade, à multiplicidade, porém a forma do juízo é toda ela, já, uma primeira multiplicidade. Mas não basta dizer, há que se demonstrar de que modo se pode conceber sem estranheza essa coisa reconhecidamente estranha, um “um” que se oferece, de partida, como dois, como vários, mas sempre sendo somente ele mesmo. Toda a análise sobre a diferença entre os conceitos de substância de Descartes e de Espinosa é feita para se chegar a essa demonstração, de modo que a distinção entre distinção numérica e distinção real assegura, para Espinosa, o direito de afirmar, segundo Deleuze, não haver “duas substâncias de um só atributo” (*id.*, *ibid.*, p. 35), o que é o mesmo dizer: “só existe uma substância para todos

os atributos” (*id., ibid.*, p. 37); e, como essa “substância se exprime, os atributos são expressões” suas. Assim, por meio das expressões pelas quais os atributos são expostos, “a essência [da substância] é exprimida”. (*Id., ibid.*, p. 29) No fundo resta que a unidade e a diferença entre substância, atributos e essência perfazem um todo que pode ser pensado afinal como o “infinito positivo” (*id., ibid.*, p. 30), isto é, o infinito pensado no interior da própria natureza, *como natureza*, substância única e absolutamente infinita (*id., ibid.*, p. 39) que, *natureza primeira, natura naturante*, age diferindo, cada gesto expressivo seu é a produção de uma diferença de si e em relação a si, por meio do expressar, da expressão e do exprimido, de uma maneira suficientemente potente para se tornar “capaz de exprimir a diferença no ser” (*id., ibid.*, p. 41). O ser se diria de uma só vez como aquilo que se expressa diferindo.

Isto quer dizer, antes de tudo, que o atributo, por mais infinito que seja, não é igual à substância, mas apenas, dela, uma expressão. A substância se exprime em seus atributos. Mas o que exprime a substância, quando nos atributos ela se exprime? Evidentemente, ela exprime – no atributo – uma sua essência. Logo, a essência do atributo não é expressão do atributo, mas essência da substância. O exprimido na expressão volta-se para quem o exprimiu: a substância. Com isso, fica muito claro ser o esforço de Deleuze não se tornar presa fácil de uma ideologia do múltiplo. Não há múltiplo. Não há equivocidade. Não há analogia. Não há emanção nem eminência. A realidade máxima – Deus – é só uma. “Os atributos são expressões de Deus; essas expressões de Deus são unívocas.” (*Id., ibid.*, p. 51s) Não se pode dizer que Deus é a criatura de suas criaturas. Isso seria bobagem antropocêntrica. Tampouco se poderia dizer que as criaturas são o próprio Deus: isso seria não querer entender a originalidade de Espinosa. Deus se diz de uma única maneira. Mas essa maneira única de dizer Deus se explica

como expressão de infinitos atributos, que não são apenas nomes e propriedades atribuídas a Deus (os chamados “próprios”), mas apresentações de sua essência.

Considerando que os seres humanos são modos da substância, mas não a substância mesma, poderíamos dizer que não somos nós – não são os modos – que exprimem Deus, mas Deus que se exprime a si mesmo, expressando seus atributos e, como uma conexão desses atributos, nós, como “modos”, nos expressamos. Donde: os atributos não são nome que imprimimos em Deus, mas expressões da essência mesma de Deus que, expressando sua diferença, nos produz como modos singulares e irrepetíveis. “Cada atributo exprime uma essência e a atribui à substância” (*id.*, *ibid.*, p. 47), e cada uma dessas essências exprimidas é reservada como essência real de um modo possível. É essa expressão de si mesmo que faz de Deus uma natureza primeira, imanente à sua própria infinidade e, como tal, uma natureza primeira que se deixa definir como produção. “O atributo conecta sua essência com um Deus imanente, ao mesmo tempo princípio e resultado de uma necessidade metafísica” (*id.*, *ibid.*, p. 47), justamente aquela necessidade, aquele dado inexorável que é a produção. É nesse sentido também que a essência de Deus implica sua existência, e mais que implica: explica, expressa.

Dizer que Deus é tudo o que existe ou está em tudo que existe não é confundir Deus e as criaturas, mas apontar o critério pelo qual se há de diferir as criaturas da especificidade de Deus, diferir os modos da substância. Por um lado, há formalmente algo em comum entre o Deus e as criaturas. Não fosse assim, como se poderia dizer que um é causa das demais? Por outro lado, aquilo que é causa da essência e da existência de uma outra coisa, “ela deve diferir desta, tanto em razão da essência quanto da existência.” (*Id.*, *ibid.*, p. 50) Esse dever de diferença, próprio de toda causa, aponta para o que nas criaturas é modo da

substância, e não substância ela mesma, ao mesmo tempo em que defende a substância de ser mero emanar de um ato que atingiria, nas suas pontas, o ser assim de seus modos: somos modos da substância – mas jamais a substância mesma – quando somos também aquilo que a substância já é: quando somos unidade que se difere, multiplicidade sem múltiplo, isto é, potência de diferir (em infinitos atributos) sem com isso se tornar várias potências. Nesse sentido expresso, a diferença entre o modo e a substância é somente de grau: nossos atributos “infinitos”, ao contrário de Deus, que os tem em número infinito, são apenas dois deles, a extensão e o pensamento.

II

A positividade do infinito consiste, aliás, nisto: cada expressão de si da substância – cada um de seus infinitos atributos – expressa apenas uma sua essência, mas há uma pletora infinita de essências que podem ser exprimidas. Acreditamos, neste ponto, ser preciso, mais do que fazer a mera leitura das páginas deleuzianas, tomá-las como uma espécie de partitura e fazer o experimento “musical” de tocá-la, de executá-la. Isso porque há uma única coisa sendo dita aqui nessa altura em que o filósofo distingue os “próprios” de Deus dos “atributos” divinos, mas Deleuze não pode dizer a não ser mostrando, mostrando como, para Espinosa, o simples apontar de qualidades ou propriedades divinas não pode ser suficiente para fazermos o conhecimento de Deus, ao passo que, ao levarmos em conta a expressão de seus atributos, podemos ter um conhecimento positivo do que Deus seja.

Por “próprios”, com efeito, deve-se entender propriedades, qualidades, adjetivos que são postos em Deus, mas não o exprimem. Ele é bom. Isto quer dizer: imprimimos em Deus a ideia de bondade. Mas

nada conhecemos dele por causa disso. Quando muito, esperamos estar falando a verdade e podemos esperar que de Deus nos venha algo dessa bondade em nosso benefício. Ou, quando é o caso de dizermos que ele é justo, tememos ser objeto de seus castigos. Entre a esperança e o temor, de um Deus concebido desta maneira nós apenas devemos obediência, mas nada disso nos flanqueia um seu conhecimento.

Só conhecemos Deus na medida em que temos acesso àquilo que o exprime. Ora, os atributos são suas expressões. Logo: “Os atributos são as afirmações de Deus.” (*Id., ibid.*, p. 64) Isto é, por meio do conhecimento dos atributos nós como que “ouvimos” o próprio Deus. Isto é, temos acesso à sua “Palavra”. Quais seriam, então, os sentidos da “Palavra de Deus”? A Palavra de Deus “tem dois sentidos muito diferentes: uma Palavra [*Parole*] expressiva, que não precisa de termos [*mots*] nem de signos, mas somente da essência de Deus e do entendimento do homem; uma Palavra impressiva, imperativa, operando por signos e mandamentos: ela não é expressiva, mas golpeia nossa imaginação e nos inspira a necessária submissão.” (*Id., ibid.*, p. 60) Aqui a hora de executar a referida partitura.

Por esse segundo sentido da Palavra de Deus é preciso entendermos tudo aquilo que o termo “dogma” traz consigo: um dogma é uma proposição impositiva. Mas, pelo primeiro sentido da Palavra de Deus, é necessário entender algo cuja designação é feita por um termo cuja significação precisa ser afastada o máximo possível do vocábulo “dogma”, e somente por meio desse máximo afastamento pode ser compreendido em toda a sua pureza: o primeiro sentido da Palavra de Deus é aquilo que pode ser designado pelo termo “doutrina”.

A doutrina não é uma proposição impositiva, um enunciado que precisa valer. A doutrina é uma enunciação sem enunciado: ela nada diz disso ou daquilo, nada impõe ou prescreve, ela nada descreve. A

doutrina apenas expressa. O que expressa a doutrina? A doutrina a si mesma se expressa. Ela se exprime numa expressão que exprime a essência de sua substância. A doutrina se exprime em seus atributos, e os mais conhecidos atributos de Deus são a extensão e o pensamento. Logo, a doutrina é o ato de exprimir, isto é, de pôr o pensamento (a alma) e a extensão (a não-alma). A doutrina, o primeiro sentido da Palavra de Deus, é o próprio Deus como ato produtivo, e cada um de nós que tem uma alma e um corpo sabe de Deus ao saber de si mesmo e de seu corpo.

O que, com efeito, Deus produz, enquanto é “doutrina”? “Afirmação pura” (*id.*, *ibid.*, p. 63), eis o que Ele produz. Deus produz a si mesmo: é causa de si como afirmação primeira. Mas aqui está o passo mais intrépido. Trata-se da invocação, feita por Deleuze, da afinidade entre Espinosa e J. Duns Escoto, a partir da ideia de *univocidade do ser*. O ser, afirma Deleuze, diz-se “*no mesmo sentido* de tudo o que é, infinito ou finito, ainda que não seja sob a mesma ‘modalidade’.” (*Id.*, *ibid.*, p. 66) O sentido disso parece evidente. Se Deus é sua doutrina e a doutrina é afirmação pura que se expressa nos atributos, não se precisa sair do lugar para ter conhecimento de Deus, pois sendo quem somos e estando onde estamos, como seres humanos em meio a um mundo, ou como corpos pensantes (extensão e pensamento), apresentamos querendo ou não um modo de expressão de Deus, pois aquilo que se diz em um só sentido se diz a si mesmo seja sendo Deus seja sendo suas criaturas.

Não precisar sair do lugar, isto quer dizer: é preciso mantermo-nos atentos à nossa natureza, ouvir nosso corpo, pois ele é uma expressão de Deus, e ouvido o que nosso corpo *quer dizer* ouviremos algo de Deus, ou melhor, é por meio dessa “audição” que entramos na via de ter um conhecimento direto e natural de Deus. “O conhecimento natural implica a essência de Deus; e implica por esse conhecimento dos atributos que exprimem efetivamente sua essência.” (*Id.*, *ibid.*, p. 61) Expressar Deus

como “doutrina”, precisando bem o sentido estrito e técnico dessa palavra, como enunciação sem enunciado, isto é, como expressão pura, independente do que vem exprimido na expressão, *não consiste apenas* em dizer que podemos ter conhecimento de Deus ao termos conhecimento da natureza e de nós mesmos como natureza; implica também em considerar, por meio da clareza alcançada pelo termo “doutrina”, que o Deus de Espinosa é o próprio campo transcendental, pois, como doutrina, isto é, como expressão independente do exprimido, é anterior aos atributos que exprimem suas essências infinitas, de modo que, quanto mais acedemos ao campo transcendental, que é vida, que é a vida de um ponto de vista o menos redutor possível, mais ampliamos o conhecimento do campo de imanência cujo ser, por mais modalidades em que se apresente, se diz sempre em um só sentido.

Trazer o Deus para ser a totalidade do campo transcendental, contudo, não é dizer que Ele seja a indiferença entre o finito e o infinito, o singular e o universal, mas assegurar a compreensão de que, sendo dito sempre em um mesmo sentido, Ele diz, Ele põe, desde esse “dizer”, que é uma expressão, o finito e o infinito, o singular e o universal, e Ele é, em cada posição, cada um desses “próprios” (finito, infinito, singular, universal, na medida em que cada um deles, enquanto é o que é, permanece em seu ser), mas nenhum desses “próprios” dizem de Deus, pois Deus não é redutível a nem um nem outro, não é determinado por um ou outro, mas, desde dentro de sua expressão pura, Deus é a diferença entre eles. “O Ser unívoco está perfeitamente determinado no seu conceito, como aquilo que se diz num único e mesmo sentido da substância, que é em si, e dos modos, que são em outra coisa.” (*Id., ibid.*, p. 71) Deus, ou mais precisamente, a Palavra de Deus, como doutrina, como expressão pura, como afirmação de si, mesmo quando afirma o outro de si, existe no exprimir; isto é que é o sentido mais pregnante do

enunciado da imanência: fazer a experiência do Absoluto é escutar a palavra de Deus da qual o nosso corpo vivo é um modo da expressão de suas essências infinitas por meio de seus atributos; ou, como ainda veremos, escutar o nosso corpo e passar a saber o que ele pode seria entrar em contato finito com as essências infinitas do próprio Absoluto, e desta maneira fazer a experiência do infinito em nós.

Quando, pois, dizemos que adentrar mais profundamente o campo transcendental é ampliar nosso contato com o campo de imanência, que a verticalização é horizontalização, estamos também dizendo, não como Tomas de Aquino, em sua *Suma contra os gentis*, para quem o máximo conhecimento das paragens do mundo como criaturas de Deus revelaria as marcas da existência de seu criador, e seria, por conseguinte, máximo conhecimento do Criador, mas que, sendo o Ser dito em um único sentido (dizer o Ser é deixar o ser dizer-se em nós), aquilo que ele diz, diz de si, e aquilo que ele diz de si no Absoluto é o mesmo (tem o mesmo sentido) que aquilo que ele diz de si nos seus modos finitos; e se no Absoluto o ser é criador (ato de expressão), nos modos finitos ele é igualmente criador (expressividade). Assim, é fazendo a experiência de criação, isto é, de afirmação e expressão de si como poder criador, que fazemos em nós – a partir de nós – a experiência do Absoluto.

A distinção entre nós e o Absoluto não pode mais ser pensada sob a ordem de uma diferença entre sujeito e objeto, no qual nós seríamos o sujeito do conhecimento de Deus e Deus seria o objeto de nosso conhecimento mais elevado. Não se trata, também, de conhecer-nos a nós mesmos para, por meio disso, termos conhecimento de Deus. Essa ainda era a perspectiva cartesiana, para quem o ter clara e distintamente em mim a ideia de um ser perfeitíssimo deve ser signo de que esse ser perfeitíssimo existe e me criou de modo a ter dele essa ideia. Ao contrário.

Nada saberemos de nós antes de sabermos de Deus, e é esse saber de Deus que tem de ser experimentado, quando então sabemos de nós.

Isso força a ideia de um desprendimento de si em direção àquilo que vimos chamando de *campo transcendental* cujo aprofundamento (vertical) consiste na ampliação (horizontal) do campo de imanência: conhecer, aqui, é viver, mas viver, aqui, é ato de conhecimento (*connaissance* – nascimento partilhado, co-nascimento, gênese diferencial do divino). Como o campo transcendental é eminentemente temporal, ou com mais precisão, como ele é o campo da gênese do tempo puro, anterior e independente do espaço tanto quanto de suas estases (presente, passado e futuro), e isso ali mesmo onde sua função primeira é fazer espaço, criar um mundo, é claro que essa verticalização é puramente virtual. Todavia, a ampliação desse virtual por meio de sua horizontalização é uma atualização, não só por meio da qual o tempo germina suas estases e cria o espaço, mas também por meio da qual uma experiência de mundo passa à situação de existência.

Assim, o campo transcendental como campo de imanência, nesse sentido expresso, não é nenhuma abstração, mas o jorro da própria vida como o absolutamente infinito, ganhando corpo por uma espécie de profusão de ramificações, que mais tarde Deleuze e Guattari (2011) chamariam de “rizoma”. Ora, esse movimento do qual estamos aqui apenas dando uma imagem é a própria expressividade da expressão, que encontra em “Deus” sua figura mais viva. “A natureza de Deus (*natura naturante*) é expressiva. Deus se exprime nos fundamentos do mundo, que formam sua essência, antes de se exprimir no mundo. E a expressão não é manifestação, antes de ser também constituição do próprio Deus. A Vida, isto é, a expressividade, é levada ao Absoluto” (*id.*, *ibid.*, p. 85s). Ou dito de outro modo, o campo transcendental, cuja disponibilização é o verrumar de uma afirmação – juízo originário, doutrina – que se põe

como uma abertura em cuja ampliação se consolida um campo de imanência, é a Vida infinita que, constituindo-se a si mesma como um entregar-se em leque ou em buquê florescente, abre-se em seu aflorar como o próprio Absoluto: o corpo em vida.

Espinosa diz o mesmo da seguinte forma, na definição VI do Livro I da *Ética*: “Entendo por *Deus* um ser absolutamente infinito, isto é, uma substância constituída por uma infinidade de atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita.” Como isso é a sexta definição, Deleuze lembra não se estar autorizado a dizer que, na *Ética*, Espinosa fale a partir de Deus, já que a definição real de Deus surge apenas na sexta das definições, e não desde já na primeira; mesmo assim, nessa sexta definição o Deus mesmo, a substância absoluta, cujo fulcro é vida, é expressividade, *existe*, isto é, põe-se como exteriorização de si – aflorar *genético* e diferencial –, mostrando seu desenvolvimento constituído de infinitos atributos que são expressão do que Nele mesmo é perfeito, infinito e absoluto (*id., ibid.*, p. 86), segundo uma *lógica da afirmação* na qual “pensar” não deve ser confundido com o mero balbuciar de argumentos e silogismos, mas é o movimento de pôr-se em situação de plasticidade, isto é, de “ser” infinita maleabilidade como expressividade originária.

Se Nietzsche dizia não poder acreditar em um Deus que não soubesse dançar, é forçoso considerar que, aqui, dançar é uma forma de pensamento, quando o corpo, a extensão, é concebido não em sua estática anatômica, mas na fisiologia de seu movimento: a natureza naturante é matéria em movimento, mas o movimento dessa matéria é, no Absoluto, forma de pensamento. Isto coloca o pensamento infinito em condições iguais à extensão infinita, ou vice-versa, pois “dois atributos (o pensamento e a extensão) agem um sobre o outro quando ‘ambos são tomados em conjunto’, ou [...] dois modos de atributos diferentes (a alma e o corpo) agem um sobre o outro, na medida em que

formam ‘as partes de um todo’” (*id.*, *ibid.*, p. 115), ou seja: *plástico*, o Absoluto *pensa* mesmo quando se exprime enquanto *extensão*, e *existe* e *age* ou *é* mesmo quando pensa sua própria essência que, por meio disso, consiste em existir sob a forma daquela absoluta *plasticidade infinita*, daquela *maleabilidade* da qual somente a dança pode ser uma boa “representação”.

Aliás, isto a que nos adiantamos a chamar de *plasticidade*, vida como expressividade originária ou “constituição *a priori*” (*id.*, *ibid.*, p. 86) da própria substância, Deleuze vai chamar de “potência” (*dynamis*). Dinâmico é o coração de tudo que dança. “A potência é idêntica à própria essência” (*id.*, *ibid.*, p. 96). Onde há uma essência há um movimento, um dinâmico diferenciar. Com essa afirmação, somos convidados não tanto a compreender a potência, ainda, quanto a entender a significação mais própria da palavra “essência”. O que é uma essência? A essência não é o mero negativo da existência, não precede a existência nem tampouco lhe sucede: a essência é imanente à existência, é aquilo que, na existência, é poder de existir. Nada que exista, enquanto existe, está fora de sua essência; e estar na sua essência é manter-se no poder de existir, é manter-se na existência que, como veremos, é um diferir. Se ainda existe, é porque mantém um esforço de fincar-se na existência, de fazer com sua presença a diferença. Esse esforço é sua potência de existir, é sua essência. Agora, sim, podemos compreender o que seja uma potência. “À *potentia* corresponde uma *aptitudo* [aptidão] ou *potestas* [poder]; mas não há aptidão ou poder que não sejam efetuados, não há potência que não seja atual” (*id.*, *ibid.*, p. 101). A potência (*dynamis*), portanto, não é uma possibilidade vaga, mas o ato (*energeia*) preciso pelo qual uma existência se atualiza, diferindo. Ser algo existente é não ser outro, mas, sendo si mesmo, ser a diferença em relação a tudo o mais. “A potência é sempre ato, ou, pelo menos, está em ato” (*id.*, *ibid.*, p. 101). E isso que é dito de Deus,

que é substância primeira, isto é, causa de si como potência infinita de pensar e conhecer, de ser e agir, é dito univocamente dos seres finitos, que são modos da substância, isto é, que têm sua existência mantida, não por si, mas por seu pertencimento à potência de Deus, ou na natureza, que os transpassa e os anima sem com eles se confundir.

Com efeito, “os seres finitos não existem nem se conservam por sua própria potência; para existir e se conservar, eles precisam da potência de um ser capaz de conservar a si mesmo e de existir por si; a potência pela qual um ser finito existe, se conserva e age é, portanto, a potência do próprio Deus” (*id.*, *ibid.*, p. 99). Isso, sem dúvida, faz passar a impressão de que o ser humano – afinal um ser limitado – é pura dependência, pura finitude, pura miserabilidade. Mas isso é só uma impressão. É óbvio que o ser humano é finito, mas o que está sendo dito aqui, com essa dependência do ser finito em relação ao ser do infinito, não é a obviedade de que o ser humano é uma ninharia, pois isto já está posto por meio de sua própria condição de parte do mundo das coisas finitas. O que está sendo efetivamente dito é muito mais profundo e inesperado: enquanto depende da potência divina para existir, o ser humano é, *também*, parte do divino, ou seja, é *também* a ele dado fazer a experiência da infinitude, e ele a faz enquanto se mantém no esforço de permanecer na existência, enquanto faz a diferença, singularizando-se.

Espinosa, diz Deleuze, não quer dizer que um “ser que não existe por si não tem potência; ele quer dizer que ele tem potência própria, mas enquanto parte de um todo, quer dizer, parte da potência de um ser que, este sim, existe por si” (*id.*, *ibid.*, p. 99). A “potência própria” do modo finito da substância é a afirmação de si, sua autoprodução (*autopoiésis*) como modo singular de Deus. Ora, Deus é produção de multiplicidades; logo: singularizar-se é deixar a partir de si uma multiplicidade produzir-se.

III

O que é produzir? Em Deus, é a potência de afetar e de ser afetado por afecções somente ativas. É por isso que o Deus é somente criador sem ser criatura, a não ser criatura de si mesmo, mas essa criatura de si é já, por definição, ato produtivo. “Dizer que a essência de Deus é potência, é dizer que Deus produz uma infinidade de coisas, em virtude dessa mesma potência pela qual ele existe. *Ele as produz, portanto, como ele existe*” (*id.*, *ibid.*, p. 102). Deus produz, e a si mesmo se produz como produção originária. A existência de Deus, portanto, se diz por meio da expressão de sua essência, e a essência de Deus, seu poder de afetar e ser ativamente afetado, a essência de Deus, sua potência infinita de existir e agir, é atividade produtiva (*Tathandlung*: perpétuo estado de ação): ato puro.

Os seres finitos, por sua vez, não são menos produtores de si, mas são também seres finitos, produzidos, e isto significa que sua potência de afetar e ser afetado pode ser ativa *tanto quanto* passiva. Produzir, no sentido dos modos, é segurar as pontas de sua existência e não as deixar cair, pois cair é quando então ocorre a diminuição do *conatus*, do esforço para permanecer na existência, de onde advém a respectiva *tristitia* (tristeza). “O modo só tem uma potência atual: a cada instante, ele é tudo o que ele pode ser, sua potência é sua existência” (*id.*, *ibid.*, p. 102), mas como afecções passivas podem diminuir drasticamente essa potência de existir, é por isso que o modo não é o mesmo que a substância, apesar de, *enquanto funciona*, “funcionar” no mesmo sentido que a substância funciona, a saber, produzindo-se, afirmando-se a si, esforçando-se para se manter na existência, isto é, sendo a essência que ela é, a saber: a alegre potência de produção da diferença.

“Por que Deus produz?” (*Id., ibid.*, p. 107) Não porque algo lhe falte. Deus produz para se compreender a si mesmo, para entender o seu ser a partir de sua essência mais íntima. Só que a essência íntima de Deus ou da *natureza primeira* é produção, produção de uma Palavra cuja pronúncia é a expressão da totalidade do mundo como expressão. “A natureza de Deus é expressiva em si mesma como natureza naturante” (*id., ibid.*, p. 107). Sempre podemos lembrar do comentário de Deleuze sobre os atributos: eles, enquanto expressão da substância, exprimiam a essência da substância. Ora, a essência da substância é produzir, destilar existência, pôr multiplicidades, isto é, diferir. Então, o pensar, como um dos atributos, é pensar produtivo; mas o expandir-se dos corpos é também ele produção. O todo da substância, o todo de Deus ou da *natureza naturante* está, nela mesma como nos seus atributos (bem como em seus modos), em movimento de expansão. A expressão, pois, “é tão natural ou essencial a Deus que ela não se contenta em refletir um Deus todo pronto, mas forma uma espécie de desenvolvimento do divino, uma constituição lógica e genética da substância divina” (*id., ibid.*, p. 107). Deleuze pensa aqui numa lógica cujo sopro enunciativo daria vida à vida, e concebe a expressão como o ato pelo qual essa “lógica”, isto é, essa *enunciação* pura do pensamento, sempre nascente, ganha um corpo material cuja proposição é o universo inteiro, mas não naquilo que ele teria de coisa posta, mas em seu movimento interno de *autoposição*. “A expressão é, em Deus, a própria vida de Deus” (*id., ibid.*, p. 107)”, uma vida cuja marca distintiva seria a abundância ou a superabundância. “Deus produz necessária e ativamente uma infinidade de coisas que o afetam por uma infinidade de maneiras” (*id., ibid.*, p. 111). Esse o sentido de se falar da superabundância de Deus. Exprimir-se a si mesmo é não só pôr-se absolutamente, mas também

deixar rolar uma espécie de reduplicação da expressão para a si se compreender *também* em seus modos, que é o mundo e somos nós.

Mas, por isso mesmo, não vale mais a representação de um Deus criador e nós outros (mundo e seres humanos) como suas meras criaturas já sempre marcadas pelo pecado e a espera de uma salvação externa para voltar ao convívio paradisíaco com o divino. Nada disso. Nós já somos em nós mesmos outros tantos modos de dizer o mesmo que Deus diz. “A expressão possui em si a razão suficiente de uma re-expressão. Esse segundo grau [da expressão] define a própria produção: diz-se que Deus produz, ao mesmo tempo em que seus atributos se exprimem. De modo que, em última instância, é sempre Deus que se acha designado por todas as coisas, exceto pela diferença de nível” (*id.*, *ibid.*, p. 113s). Nenhum anjo poderia tomar-lhe o lugar, pois já o ocupa. Ninguém precisaria desobedecer comendo da fruta do conhecimento, pois conhecer é manter-se junto à fonte de onde Deus não cessa de nascer, é nascer junto com Deus. Afinal, não se trata em tudo isso de dizer, em arrogância, que “somos Deus”, ou, miticamente, que “ele somos nós”, mas que, dizendo-se o ser de uma única e mesma forma, o ser que nós somos – lá no fundo – se diz do mesmo modo que é dito do ser que Deus é, e o ser que Deus é, dissemos, é autoprodução como potência de pensar e potência de existir: não temos o ser por mera analogia, mas o ser nos é imanente.

Em imanência, assim como Deus existe e pensa, nós também existimos e pensamos. Ora, pensar tem a ver com lógica; existir tem a ver com uma ação que se desenvolve desde uma certa gênese. A lógica está para o pensamento bem como a gênese está para a existência. A lógica – dir-se-ia – é a gênese do pensamento; a gênese – por sua vez – é a lógica da existência. Existir é fazer nascer, é não cessar a ebulição da nascente. Deleuze – é verdade – concebe a lógica e a gênese como duas

designações de um mesmo “ato”. Pensar e ser seriam o mesmo, mas não o mesmo “pensar” ou o mesmo “ser”. Pensar e ser são o que são enquanto são, ambos, um ato; e é a esse ato que ele tem em vista quando diz que *a expressão é a própria vida de Deus*. Esse ato expressivo, essa vida jorrante, esse fluxo, é também o que está em jogo na noção de imanência. Por “imanência”, com efeito, não se deve apenas entender que Deus é o mesmo que a Natureza primeira, mas também entender a essência mesma dessa natureza enquanto ela é concebida *como Deus*; e isto nos leva a pensar o fulcro de “atuação” (em grego: *energueia*) que está no “ponto” mais central daquela dupla potência de Deus, a de pensar e de existir. “A potência [*dynamis*] é sempre ato [*energueia*]” (*id.*, *ibid.*, p. 101): “estado” movente de nascenças.

Que a *dynamis* seja de antemão *energueia*, isto quer simplesmente dizer que o ato mesmo de ser, ou de pensar, consiste numa força em pleno funcionamento, uma força maquínica trabalhando em moto contínuo. “Autômato espiritual”. Ou, expresso de outro modo, dizer do ser: é o mesmo que pensar; ou do pensar: é o mesmo que ser – consiste em *introduzir* a infinita maleabilidade do pensamento no mais íntimo do ser, e introduzir a infinita consistência desse ser agora absolutamente maleável no mais íntimo do pensar. Essa mútua introjeção de ato e potência, de ser e pensar, concebível apenas fora de toda representação, isto é, pensável apenas no interior de um campo *transcendental*, seria a *definição real* do conceito de produção, ao mesmo tempo que seria a elucidação da razão pela qual Deus produz.

Deus produz porque ele pensa, e pensar é compreender-se. Deus produz porque ele é, e ser é compreender-se. E como ele pensa e é necessariamente como “ato” de compreensão de si, isto é, como vida, como imanência e produtividade, Deus não poderia a não ser produzir,

produzir é uma “necessidade” de Deus, isto é, o próprio “modo” de sua existência, a própria explicitação de Sua “ideia”.

Sobre a “ideia” de Deus. Dizíamos: os atributos “pensar” e “ser” (um enunciado, uma extensão) expressam essências de Deus. Isso nos leva de volta à substância: as essências exprimidas são duas potências de Deus: a potência de pensar e a potência de existir e agir. Nos atributos, pensar e ser não são o mesmo, apesar de cada atributo ser considerado em igualdade de condições. Mas, na substância, as duas essências são uma mesma essência. Pensar e ser, em Deus, são uma única e mesma coisa. Daí o aparente privilégio da potência de pensar sobre a potência de existir e agir. Deus é formalmente na potência de pensar. Mas também Deus existe objetivamente como ideia, isto é, como entendimento infinito, que é um modo do atributo “pensar”. Todavia, esse privilégio do pensar é aparente, porque “pensar” aqui, tem um sentido que não se esgota na representação que sempre fazemos de um pensamento. “Pensar”, para o Deus de Espinosa, já é ser, mas ser, para esse Deus, é ser sob a forma da plasticidade própria do pensar, que é infinita maleabilidade, infinita plasticidade, infinita expressão.

Assim, não se diz que ser e pensar são, em Deus, o mesmo, para reduzir Deus a uma mera unidade exangue. “A dificuldade só é resolvida ao se levar em conta o estatuto complexo da ideia de Deus” (*id.*, *ibid.*, p. 136). A unidade de Deus é *substancial*, e isto quer dizer: Ele tem e é uma unidade exuberante, eflorescente; a unidade de uma complexidade, em que pese, dessa palavra, seu radical *plex*, que é o movimento de dobras e redobras prestes a indicar a flexibilidade dançarina intrínseca ao ato de “pensar”, no sentido de compreender, não só quando está em jogo o dobrar acolhedor de tudo quanto é diferente, mas também no sentido de certa ductilidade quando de alguém que ele é compreensível, a saber, alguém doce, flexível, numa palavra: *plástico*.

A *plástica* é a qualidade do que é exprimível. Daí a “ideia” de Deus estar internamente ligada à ideia de “expressão”: Deus é potência de pensar paralela à potência de ser e de agir, porque pensar, para Deus, já é existir agindo, e agir, para Deus, é criar; é ser expressividade produtiva e produção de expressividades, seus atributos, que são infinitos, ou cuja infinidade aponta para essa característica central de Deus, sua potência como ato no qual nenhum “possível” é cabível, pois todo cabível já é em si mesmo existente.

Deus é completo; Deus é perfeito ali mesmo onde ele se expressa como estando “em obras”, isto é, em vias de – ser Ele mesmo como produção originária. Não há, pois, contradição entre dizer que Deus está *em obras*, isto é, em situação de perpétuo inacabamento porquanto em perpétuo fazer-se, e é, como todo Deus, “perfeito”. A perfeição de Deus é sua infinitude, e esta é seu caráter de produção incessante. Deus não cessa de ser. Só que, ser, ser é pensar. E o pensamento infinito de Deus é produção infinita de mundo atual como modo de compreender-se.

Olhe em sua volta. Sinta o momento. Sinta-se. Preste atenção no pulsar de seu corpo. Apreenda a ideia que persiste nesse pulsar. Sentiu? Apreendeu? Não apreendeu? Como sabê-lo? Deus está acontecendo no evento pulsante de seu corpo, na ideia adequada que o anima, no instante que vem e volta a vir e cada pulsar como uma experiência não-representacional de eternidade. “A ideia do corpo envolve o conhecimento de Deus” (*id., ibid.*, p. 155), escreve Deleuze. E juntamos: mas desde que seja a ideia adequada. “O termo ‘adequado’, em Espinosa, nunca significa a correspondência da ideia com o objeto que ela representa ou designa, mas a conveniência interna da ideia com alguma coisa que ela exprime” (*id., ibid.*, p. 144). O que pulsa no corpo como ideia exprime um certo conhecimento de Deus como causa do próprio corpo. “Somente a ideia adequada, enquanto expressiva, nos faz conhecer pela

causa, ou nos faz conhecer a essência da coisa” (*id.*, *ibid.*, p. 145). A coisa, ou melhor, sua essência enquanto ideia adequada de si, esteve e está sempre lá onde pulsa o corpo, e ela se exprime como nossa potência de conhecer e agir.

IV

Conhecer a ideia adequada, então, mais do que apreender por dentro um objeto, é fazer a experiência de nossa potência de pensar e de agir, de nossa potência de compreender. O conhecimento, portanto, consiste nessa volta, nesse retorno à ideia que preexiste ao ato de conhecer e, ao mesmo tempo, consiste também em, por meio do acesso a essa ideia, fazer o caminho de contraponto em direção ao ponto anterior àquela volta, a fim de experimentar o caminho real pelo qual temos acesso à ideia que já tínhamos em nós, mas agora como causa do que somos e sabemos de nós, contra aquele momento anterior àquela volta, momento em geral heterônomo, guiado por outrem que a nós nos dá, de nós, uma ideia que não é a nossa, uma ideia, portanto, inadequada, que por isso gerava sofrimento, tristeza.

Nesse retorno ao ponto inicial ou superficial, anterior ao retorno em direção à ideia profunda, nós temos a oportunidade de acompanhar uma definição *genética* da ideia adequada que procurávamos de nós, de forma que, quando chegamos de volta ao ponto de onde partimos, já é outro o nosso sentimento: nós como que nascemos outra vez com a ideia adequada, e desta feita vamos da ideia no fundo de nós até nós em nossa superfície, conscientes desse movimento de devir, e já alegres com o próprio devir – devir outro. “Temos uma ideia adequada, na media em que, da coisa da qual concebemos claramente certas propriedades, damos uma definição *genética*, donde decorrem, pelo menos, todas as

propriedades conhecidas (e até mesmo outras que não conhecíamos)” (*id., ibid.*, p. 146). Quando, pois, Deleuze escreve que “a filosofia de Espinosa é uma ‘lógica’” (*id., ibid.*, p. 139), e põe o termo “lógica” entre aspas, ele está querendo chamar a atenção, por meio dessas aspas, de que pensar, aqui, tem um estatuto muito específico, e consiste em nascer de novo, em traçar um segundo percurso de um caminho que sempre já somos, isto é, pensar é “construir o próprio real” (*id., ibid.*, p. 147) em nós, e descobrir, por meio dessa construção que é uma “dedução produtiva” (*id., ibid.*, p. 151), que fazemos parte do Deus que nos irrompe como produção em nós, e é aqui onde também nasce a alegria.

Apesar de essa ideia deduzida/construída dessa forma não ser, é verdade, “a ideia inteira de Deus”, ainda assim “Deus se faz conhecer imediatamente” (*id., ibid.*, p. 156) na ideia adequada que tivermos de nosso próprio corpo enquanto pulsa e se expressa, porque “a ideia adequada” é, em si mesma, “ideia expressiva” (*id., ibid.*, p. 152), e expressiva de nossa produção de ser e de pensar como participação contente na potência infinita do pensar e existir divinos. Quando, pois, fazemos o conhecimento dessa ideia que nos anima – “Nossa alma é uma afecção ou modificação de Deus sob o atributo pensamento, assim como nosso corpo é uma afecção ou modificação de Deus sob o atributo extensão” (*id., ibid.*, p. 159) –, sentimos a potência de uma alegria genuína, porque nos sentimos ligados àquilo que podemos (*id., ibid.*, p. 164). Todavia, não é sempre, decerto, que somos tomados por essa alegria.

Quando a alegria nos abandona, a causa da tristeza daí proveniente – aquele ponto de onde partíamos de volta à ideia – é a inadequação entre a ideia que fazemos de nós (ou que nos dão de nós) e a ideia já sempre lá em nós à espera de um conhecimento adequado. Deus nunca nos falta ao nosso encontro; nós é que às vezes perdemos o caminho e o

deixamos eternamente à espera. Esse extravio, Deleuze o formula como segue: “Como é possível que tenhamos ideias inadequadas?” (*Id., ibid.*, p. 158) Por “ideia inadequada”, antes, deve-se entender “uma ideia que envolve a privação do conhecimento de sua própria causa, tanto formalmente quanto materialmente” (*id., ibid.*, p. 163). Essa privação de conhecimento ocorre quando nos assentamos sobre a imagem da coisa, e não sobre a experiência direta do que a imagem modela. Deleuze faz a seguinte citação de Espinosa: “A ideia de Pedro, tal como está em Paulo, ‘indica o estado do corpo de Paulo’, ao passo que a ideia de Pedro nela mesma ‘explica diretamente a essência do corpo de Pedro’” (*id., ibid.*, p. 162). Aquilo que dizemos do outro ou que o outro diz de nós, jamais atinge o que o outro é em si mesmo, nem o outro é atingido por nós, mas anuncia algo de quem fala, conforme o caso, algo de nós, quando falamos do outro, algo do outro, quando fala de nós.

Anuncia-o, porém, inadequadamente. E quanto de nós vive, não segundo uma compreensão clara e distinta que temos de nosso próprio ser, mas da impressão que causamos nos outros, e da qual tiramos o alimento que nos preserva uma vida na imagem, sem que façamos a menor noção de nossa verdadeira ideia? Ora, isso significa, de longe, que há em nós uma ideia adequada do que somos, mas *também* que, enquanto não fazemos o conhecimento dessa ideia, *nós não temos a posse da ideia que há em nós*. “Esse conhecimento do qual somos privados é duplo: conhecimento de nós mesmos e do objeto que produz em nós a afecção da qual temos a ideia” (*id., ibid.*, p. 163). A tristeza, nascida dessa dupla ignorância, nos sobrevém porque as ideias inadequadas provenientes dessa ignorância “extraviam nossa potência e nos separam daquilo que podemos” (*id., ibid.*, p. 164). O poder, ao contrário, que nasce do conhecimento que nos adéqua à ideia que trazemos em nós como uma afecção e ao objeto que produz em nós essa afecção pela qual

alcançamos a ideia – adequada – de nós mesmos, é, por sua vez, uma experiência de festa, de afirmação de si pelo conhecimento direto da causa que faz brotar a ideia de que não temos posse a não ser como uma verdade conquistada, e jamais como um mero dado.

Ora, esse conhecimento adequado de si é a descoberta de que aquilo que nós somos, a ideia – a ideia adequada a si e, por isso, expressiva a partir de sua causa – que há em nós como nossa essência, essa ideia é a nascentia de Deus como causa de nós mesmos (e em nossas veias, em nossos veios mais íntimos). A descoberta de que somos “um modo” de Deus quando somos aquilo que toma a forma da expressão, e, afinal, se expressa, a partir de si, em vez de apenas repetir os lances cansados de um jogo que não organizamos, que se iniciou sem nós e antes de nós, e de que fazemos parte sem tomar parte como um jogo que seria “nosso”, essa descoberta nos franqueia a experiência da eternidade em plena vigência do tempo. Expressar-se, nesses limites, não seria só fazer a experiência de Deus, mas também experimentar o gozo do vigor de nossa própria singularidade.

Alguém poderia objetar, sem dúvida, que fazer a experiência de Deus é fazer a experiência de Deus e já não mais de si mesmo. Cadê o humano nisso tudo? Decerto, tudo pareceria, de certo ponto de vista, uma anulação da própria liberdade e uma negação antecipada da singularidade prometida. Mas isso seria confundir liberdade com livre arbítrio. Livre arbítrio é a imagem da liberdade produzida por um “eu” que não sabe o que seja o amor e, portanto, também não sabe o que seja a liberdade. O “eu”, na retransa, pensa que ser livre é nunca amar. Desconhece completamente a experiência, pois somente quando se ama se é afinal livre, e a marca da liberdade é o amor dispensado: amar é dar, e somente na dádiva se experimenta a liberdade. A liberdade é o resultado de uma experiência de completa entrega amorosa à verdade

divina – o totalmente outro de si – como obra de autorrealização: ali onde tudo parece perdido, tudo parece dado, ali onde as mãos ficam abanando, é ali que, no abano, asas imprevistas são criadas, e a inteira perda de si é a forma mais perfeita de apropriação de si como expressão livre e verdadeira.

A experiência com a verdade inscrita na eternidade de Deus é uma experiência com a liberdade porque a liberdade é a soltura da expressão, é a liberdade da própria expressão como expressão do verdadeiro em nós, como expressão do verdadeiramente real nas entranhas de nosso ser-vivo, e vida quer dizer justo liberdade, absolvição. Ora, o verdadeiramente real, sim, é Deus: o Absoluto. Assim, dizer, de nós, que fazemos a experiência de Deus, dizê-lo só faz sentido se, de Deus, ou do “ser” que o constitui, pudermos dizer de uma única e mesma maneira, em um único e mesmo sentido, que também ele faz a experiência de si em nós, de modo que o que se diga dele seja o mesmo do que se diga de nós enquanto somos o ser cuja causa é aquela expressividade primeira, aquela produção de expressões livres.

A exigência de univocidade é uma exigência que participa tanto da busca pelo saber (o encontro com o verdadeiro), quanto da busca por ser si mesmo (por ser causa de si, o encontro com a liberdade como a experiência do que já não mais é relativo senão ao próprio Absoluto). Ora, apesar de tratar-se de um autor racionalista, essa dupla busca (do saber e do si) é um experimento, um exercício de empirismo. “Um dos paradoxos de Espinosa, e este não será o único caso em que veremos exercer-se, é ter reencontrado as forças concretas do empirismo para colocá-las a serviço de um novo racionalismo, um dos mais vigorosos já concebidos” (*id.*, *ibid.*, p. 164). É preciso *fazer a experiência* de Deus para dele se ter conhecimento, e ter conhecimento de Deus, isto é, amá-lo, é encontrar-se, afinal, com o melhor de si.

Por conseguinte, não se faz a experiência de Deus sem se descobrir a si mesmo como um modo de Deus. Aqui três ideias precisam se articular, mas sobretudo uma ideia precisa ser descartada para que essas três outras ideias se articulem. A ideia que precisa ser descartada é a de que sou o “eu” que me suponho. O meu ser não é o meu “eu”. A prisão nesse “eu” faz gerar a seguinte objeção: como o conhecimento de Deus pode ser produção de nossa própria liberdade, se ao cabo desse aprendizado não nos descobrimos a nosso eu, livre, mas apenas desdobramos em nós um mero modo de Deus? – Mero? A liberdade, nessa objeção, é concebida como um “próprio”, uma propriedade do “eu”, algo como um livre arbítrio, isto é, uma independência da vontade de Deus, que só faz sentido na suposição de que há um abismo absoluto entre o divino e o humano. Todavia, essa caracterização de cada um de nós como um “eu” e um “eu” *livre*, dotado de livre arbítrio, é produto de uma imagem mal concebida de si: é uma ideia inadequada. “O que denominamos ‘eu’ [moi] é somente a ideia que temos de nosso corpo e da nossa alma, enquanto sofrem um efeito” (*id.*, *ibid.*, p. 161), efeito que, salvo engano, vem de milênios de divisão social do trabalho, com a introjeção do patrão dentro de nós. O eu é o sintoma de que o chefe nos vigia até mesmo dentro de nós: ele se nos tornou.

Quando, ao contrário, nos desfazemos desse efeito, desse sintoma, e vamos em direção à causa do que nós somos, para fazer a experiência, em nós e por nós, de uma *causação*, isto é, de um ato próprio de expressão como produção, independente de mandos e demandas extrínsecas, então descobrimos não ser a verdadeira liberdade um livre arbítrio sem noção, mas aquele gesto de a si mesmo expressar-se *como* Deus a si mesmo se expressa: variando sem multiplicar-se; sendo múltiplo sem deixar de ser. Deleuze toma, todavia, o cuidado de nos avisar não se tratar aqui de fazer uma *analogia* com Deus, mas

experimentar o conhecimento que podemos ter de Deus – o encontro com o verdadeiro – como uma experiência que podemos ter com nossa própria liberdade, com nosso próprio ser absoluto, como “modos” de Deus que somos.

Agora podemos vir às três ideias acima prometidas, da seguinte forma concatenadas: 1) o ser se diz em um só sentido, ou seja, a univocidade do ser garante que o que se diga de Deus *seja o mesmo* que se diga de nós; 2) ser si mesmo, como afirmação de si e não como o mero “eu” supostamente livre, é fazer a experiência de ter a ciência de Deus, e ter a ciência de Deus é saber fazer o que Deus faz. Ora, Deus é produção infinita. Ser como Deus é produzir como Deus produz, afirmar-se como Deus se afirma: sendo causa de si, sendo afirmação pura do todo que existe desde seu corpo, e que não deixa de fora a alma; 3) isso não só faz de nós um ato de pura liberdade como absoluta afirmação de si, mas também assegura a imanência de Deus na expressividade de nossas livres e singulares expressões. Somos modos de Deus, e saboreamos isso quando tentamos nos expressar, sem as inibições do “eu”.

Do ponto de vista metafísico, esta proposição – “Somos modos de Deus” – cria um problema inverso àquele do suposto livre arbítrio do “eu”. Tornar Deus imanente às coisas e a nós mesmos, não seria isso diminuir a potência infinita de Deus, forçando-o a participar do finito? Espalhar Deus pelo mundo e pelos seres humanos e não humanos não seria se desfazer da unidade de Deus e proclamar certo panteísmo? Deleuze responde a essa objeção da seguinte forma: “A univocidade dos atributos não significa que a substância e os modos tenham o mesmo ser e a mesma perfeição: a substância é em si, as modificações estão na substância como em outra coisa” (*id.*, *ibid.*, p. 183). Deus está em si, e nós só estamos em nós quando estamos em Deus. Mas estar em Deus é descobrir, não só que participarmos, que tomamos parte de Deus, mas

também que Deus nos participa: a imanência de Deus em nós é o resultado da univocidade do ser, e tem a ver com a univocidade, e não conosco.

Porque o ser se diz em um só sentido, aquilo que em nós é ser, isto é, aquilo que em nós é eterno, a saber, infinitamente afirmativo, é Deus, ainda que não queiramos. “As coisas em geral são modos do ser divinos, isto é, implicam os mesmos atributos que aqueles que constituem a natureza desse ser” (*id.*, *ibid.*, p. 200). Cada ente que é e cada um de nós entre os entes que são trazem em si o divino como ideia de seu próprio ser. Não há, portanto, distinção entre os seres, não há hierarquia ontológica, mas somente graus diversos de autoconhecimento, como tantos outros graus diversos de ser, ainda que cada ser, em seu próprio ser, seja um diferir. “Um modo, na sua essência, é sempre um certo grau, uma certa quantidade de uma certa qualidade” (*id.*, *ibid.*, p. 2002), e cada qualidade da essência é uma diferença.

Os modos existem em sua multiplicidade por meio da diferenciação de Deus em sua unidade expressiva. “A potência de Deus se exprime ou se explica modalmente, mas somente por essa e nessa diferenciação quantitativa” (*id.*, *ibid.*, p. 202). Singularizar-se é deixar Deus ser em nós, mas também é ser mais um dos infinitos modos de Deus, isto é, mais um das infinitas maneiras de diferenciar-se. A imanência de Deus em nós é a constatação de que Deus é enquanto produz infinitas expressões de si. Deus, como a multiplicidade qualitativa bergsoniana, *varia sem se multiplicar*: ele se diferencia de si, e cada uma de suas diferenças é um modo singular de ser.

Quanto a nós, seres humanos e não humanos, que somos modos de Deus, expressar-se *como* Deus ocorre, por sua vez, também como um diferenciar-se, por meio de um movimento de singularização, também

aqui como produção de multiplicidade, sempre na medida e quando nos pomos a agir e pensar no “modo” Deus.

V

O que seria, então, uma singularização? Salvo engano, seria o processo de ser afetado pela passagem, em si, do infinito ao finito. Como isso ocorreria? Ninguém é quem é até que tenha feito a experiência do despertar de si pelo entrelaçamento amoroso com o Outro de si, que é infinito. O finito singular só existe de fato como um experimento do infinito: ele é posterior ao experimento daquele entrelaçamento, e jamais anterior. Antes disso somos membros de uma tribo, indivíduos homogêneos de uma massa, em geral manipulável, mas ainda não quem podemos ser. A explicação dada ao processo de passagem da substância infinita para os modos finitos permanece abstrata, com efeito, e, como tal, comporta uma infinidade de exemplos, desde a natureza como um todo até os múltiplos conjuntos que compõem o todo cósmico, como as espécies de plantas e animais e, dentre esses, os inúmeros grupos humanos que fazem sua experiência de vida sobre a Terra e, dentre eles, cada um dos supostos “indivíduos” passíveis de posterior singularização.

Cada passagem do infinito ao finito, da substância ao modo, por meio dos atributos, forma uma série. Mesmo o indivíduo é uma série. Mas, antes de explicar essa última afirmação, que se tome, para explicar aquela passagem, uma dessas séries: a que diria respeito à constituição de grupos humanos e o processo de sua dissolução por meio da produção de indivíduos humanos que – é o que se imagina – se dão a tarefa de se tornarem capazes de se destacar do grupo e fazer valer uma forma de vida *individual* dotada, entretanto, de sentido. O assim chamado “indivíduo autônomo”. Dizemos uma vida *individual* ainda assim *dotada*

de sentido porque, antes da emergência histórica do indivíduo, o sentido da vida era pertencer ao grupo. Sair do grupo – sob a forma do exílio, por exemplo – era ser destituído do sentido da existência. Que se lembre da réplica de Sócrates instigado por Críton para fugir da prisão e deixar Atenas. Fugir da cidade, dizia ele, seria para si uma morte ainda mais ignominiosa. O que seria Sócrates sem Atenas? Atenas é o sentido de Sócrates. Mas o processo de desarticulação da comunidade no sentido de uma emancipação do indivíduo foi, justamente, o processo de buscar um sentido para o existir além da pertença a um grupo.

Essa passagem emblemática do grupo ao indivíduo como exemplo concreto de passagem do infinito ao finito nos sobrevém como exemplo propício quando lemos o seguinte, pressupondo desde já que o grupo humano é tomado de antemão como expressão de Deus, isto é, como um todo formado de, pelo menos, duas “partes” de dois atributos: “A essência de modo tem uma existência que não se confunde com a existência do modo correspondente” (*id., ibid.*, p. 211). Essa passagem afirma claramente algo que não é tão claro: a essência do modo existe antes de existir o modo. A essência de modo existe como essência, e a existência do modo de que ela é a essência é um devir que é afetado por aquela essência, sem, contudo, afetá-la. E o que é mais drástico: essa essência existente de modo nada tem de uma realidade metafísica, *ela é física*: “O que Espinosa chama de modo, essência particular ou singular? Sua tese se resume assim: as essências de modos não são possibilidades lógicas, nem estruturas matemáticas, nem entidades metafísicas, mas realidades físicas, *res physicae*” (*id., ibid.*, p. 211). Como, então, pensar concretamente numa essência que exista independentemente daquilo de que ela é essência, e exista ainda mais sob uma forma física? Não vejo, de longe, referente mais adequado a essa ideia, a não ser a existência do grupo humano concebido como essência do indivíduo por vir. É verdade que a existência do

indivíduo afeta o grupo no sentido de sua dissolução como comunidade, mas não o destrói, todavia, pois a comunidade dissolvida se transforma em outra espécie de grupo, a sociedade de indivíduos.

O grupo humano é, em primeiro lugar, uma realidade natural antes mesmo de ser social. O social no grupo é mera destilação da realidade natural primeira: é quase inconcebível que tenhamos nascidos, lá nos primórdios, como filhos de um casal; nascemos no interior de um grupo. Antes de sermos filhos de Fulano somos membros de um grupo do qual Fulano tira todo o sentido de sua vida e a essência de sua vida. E por milênios não nos distinguimos do grupo a que pertencíamos por nascimento, isto é, naturalmente, e éramos ali “parte” de um todo. Mas a essência do indivíduo que nos tornaríamos milênios depois como um “todo” em si, o indivíduo como indivisível, essa essência já estava dada ali mesmo no grupo: era a existência física do grupo e o corpo humano do membro. Logo, a existência da essência do modo que viríamos a ser precede esse devir como uma realidade física concreta, cuja referência imediata é o grupo como coleção de corpos, ou cada grupo inteiro como *um corpo e uma mente*. “O sistema das essências”, escreve Deleuze, “é uma série atualmente infinita” (*id.*, *ibid.*, p. 217). Essa série infinita são os grupos e, dentre eles, os grupos humanos. Mas, então, é preciso reparar na matéria própria de que é feita essa série, esse grupo, esse conjunto de essências cuja existência física permanece assegurada na vida mesma do grupo enquanto grupo. A matéria do grupo são os atributos de Deus: extensão e pensamento, corpo e mente. Nos primórdios, com efeito, todo pensamento era pensamento do grupo; todo grupo era um só corpo. Nos primórdios... mas basta pedir para alguém que não tenha um trato longo com a filosofia para pensar por conta própria, e só ouviremos de seu pensamento aquilo que sua classe social pensa.

Os atributos de Deus – sabemos – são em número infinito; conhecemos, porém, apenas dois: extensão e pensamento. Os atributos exprimem uma essência de Deus e cada um dos infinitos atributos é, em si mesmo, infinito. O grupo – resultado do entrecruzamento de duas linhas como segmentos de, ao menos, dois atributos – não só é maior ou menor, de acordo com a quantidade de seus membros, mas também o grupo pensa, e pensa sobretudo com os corpos de seus membros, na medida em que todo gesto no interior de um grupo é sempre um gesto ritual, isto é, nada gratuito, mas sempre dotado de algum sentido. Ora, dizer que os atributos possuem linhas segmentáveis é assegurar que os atributos, mesmo sendo infinitos, podem ser, sob certo aspecto, também divisíveis. Esse “certo” aspecto, salvo engano, seria a formação de grupos diversos. A divisibilidade dos atributos forma os inúmeros grupos humanos sobre Terra, isto é, cada grupo é um corpo e um pensamento; mas essa divisibilidade forma também os graus de intensidade de cada grupo. Dir-se-ia que cada grupo – divisibilidade dos atributos – seria um “modo” de Deus, bem como cada membro de um grupo viria a ser, quando tornado “indivíduo” singular, tantos outros “modos” de Deus: antes de minhas mãos e braços serem membros de meu corpo, o meu corpo inteiro era membro do corpo grupal. O surgimento do indivíduo, todavia, é contemporâneo da percepção de que Deus morreu. A nossa pergunta, todavia, seria: morreu mesmo, ou se exilou dentro de nós? E, se a última alternativa for a correta, como visitá-lo a partir de uma iniciativa própria?

Essa divisibilidade dos atributos na formação de grupos, porém, não é real, no sentido de que seja uma divisibilidade da própria substância, um seu estilçamento mortífero. Deus permanece vivo, único e indivisível na multiplicidade de seus atributos e modos. A divisibilidade é uma divisibilidade “modal”, no sentido da gênese do

próprio modo, pois quem se divide são os atributos enquanto dão algo de si ao modo que eles constituem, ou em cuja divisibilidade ou disponibilização de si dá-se a multiplicidade infinita de modos. “Cada atributo-qualidade tem também uma quantidade infinita que é divisível sob certas condições. Essa quantidade infinita de um atributo forma uma matéria, mas uma matéria somente modal” (*id.*, *ibid.*, p. 209). A matéria desses atributos divinos são, em nosso exemplo emblemático, o grupo humano vivendo como natureza, em meio à natureza, imediatamente antes do social, destilando, entretanto, o social, como não poderia deixar de ser. Ou, expresso de outra maneira, o social é a qualidade semântica do conjunto de ações praticadas pelo grupo já sempre grupo, ações cujo sentido interno, sempre complexo, conserva inconsútil a matéria divina desse grupo formado como um corte modal de quantidade no *quantum* indivisível de qualidade-atributo.

A matéria “divina” do grupo é sua união: a *philia*, a amizade. São os laços. O grupo seria a unidade modal de extensão e pensamento, a integração dessas linhas de atributos numa série cuja coesão seria dada pelo liame entre seus membros como uma realidade divina, um “Deus conosco” primigênio. Os mitos fazem referência a essa significação real quando narram que, nos primórdios, os deuses viviam de igual para igual com os seres humanos. A idade de ouro é sempre uma situação de amizade, e a amizade é a vigência do divino entre nós. Com isso deve ficar claro o seguinte: os membros do grupo *não são* indivíduos. Somente o grupo – cada grupo – é um indivíduo. Mas a essência de um indivíduo como modo singular existente para além do grupo, um indivíduo por vir, quando do processo do suposto “exílio” dos deuses míticos, ou a morte do Deus cristão, essa essência já existe como realidade física no corpo vivo do membro grupal. O corpo de cada um se tornou o sucedâneo do corpo grupal. O grupo era modo de Deus. O indivíduo passa a ser modo

do grupo. Mas “grupo” vai sempre querer dizer “Deus”. Há sempre um grupo – um povo – no indivíduo. Cada indivíduo singular é um povo. Isto é, dentro desse “povo” *individual*, haverá sempre um divino tecendo liames de amizades passíveis de virem a ser vividas e convividas, pois todas as essências convêm. Mas, “se todas as essências *convêm*”, escreve Deleuze, “é precisamente porque elas não são causas uma das outras, mas todas têm Deus como causa. Uma essência só pode ser separada das outras de maneira abstrata, quando consideradas independentemente do princípio de produção que compreende a todas” (*id.*, *ibid.*, p. 214). O que significa não somente que somos, cada grupo e cada um de nós, produtos de Deus, mas também que, no todo, somos de cada vez produzidos como relação entre partes, isto é, nossa essência é nossa socialidade entre as essências; somos, desde o fundo de nós mesmos, intersubjetividade, entrosamentos essenciais, “espírito”, isto é, manifestação do divino como sociabilidade sadia.

Contudo, aqui, a pergunta fundamental surge: se cada indivíduo é em si mesmo um povo, “como distinguir as essências de modos se elas são inseparáveis uma das outras? Como elas podem ser singulares, sendo que formam um conjunto infinito?” (*Id.*, *ibid.*, p. 214) A resposta de Deleuze: “A individuação se faria apenas pela existência do modo, não por sua essência” (*id.*, *ibid.*, p. 214s): permanece a ideia de que a essência de cada um é independente de cada existência individual. Ora, existir, desde os escritos de Gabriel Tarde (2007, p. 98), retomados alhures por Deleuze, é diferir. Cada um de nós é, desde que nasce, a essência do que pode ser, e nisto somos todos apenas “um”. Somos todos uma amálgama. Se Deus varia infinitamente sem se multiplicar, ser um modo de Deus é produzir, a partir de si, variações de si mesmo. Existir seria cumprir a tarefa dessas variações, fazer-se outro de si sem deixar de ser si mesmo; tomar o corpo – essa essência – como uma espécie de muralha branca

para fazer do tempo de seu crescimento – melhor, de sua *duração* – e das conexões em que ele entra *marcas* que tecerão sobre essa muralha branca pontos de referências entrelaçados com os quais se compõe sua própria biografia, hieróglifos cuja decifração contaria uma história de vida, uma experimentação de si na faina de tornar-se “outro”, isto é, na faina de cumprir a existência como produção da diferença. E nisto mesmo consistiria a inquebrantável unidade da essência. Como? Existir é, de fato, diferir; é dar uma forma atual à essência que permanece a mesma, e não é individualizada, mas de novo e de novo diferida; porém, isso é justo o processo de realizar a essência, pois existir só é diferir porque existir é dar uma atualizada na essência, mas a essência, que é o que não se difere, é a própria diferença naquele que nela se singulariza.

Com efeito, se existir – para um modo – é diferir sem perder a essência, então há uma distinção de fato entre a essência, que existe por si, dentro dos atributos, como potência diferencial desses atributos, e a existência, que consiste na conexão de partes *sobre* um ou outro atributo, isto é, fora desses atributos, mas como partes extrínsecas desses atributos, partes que podem ser em número infinito mas que perfazem uma existência tão só enquanto fazem vigor as conexões nas quais elas entram como partes. Existir, para um modo, “é ter atualmente um número muito grande de partes” (*id.*, *ibid.*, p. 222), e ser a diferença entre elas. Contudo, afirmar que as partes que compõem um modo são exteriores ou extrínsecas aos atributos pode sugerir uma noção de transcendência que poria em perigo a afirmação radical da imanência. Não há vazio. Não há outro lugar para se ir, uma vez que tudo é afirmação e realidade atual. Nesse caso, como explicar essas conexões de partes extrínsecas aos atributos que constituem a existência de um modo?

Lembrando que “um atributo não tem apenas uma quantidade intensiva”, que perfaria sua essência, “mas também uma quantidade

extensiva infinita”, que perfaria sua atualidade existensiva, é preciso ainda afirmar: ser composto de partes extrínsecas de um atributo é estar fora de sua essência sem deixar de estar dentro de sua existência. O fora, portanto, é ainda assim um dentro, mesmo se esse “dentro” se explique como um aflorar, um pôr-se para fora: “Os modos não deixam de ser modos quando colocados fora do atributo, pois essa posição extrínseca é puramente modal e não substancial” (*id.*, *ibid.*, p. 236): o modo apenas desdobra o atributo, é sua *explicação*, mas ele o desdobra enquanto se deixa afetar por uma infinidade de partes do atributo que nele mesmo entram em conexão e compõem a duração de sua existência por tanto tempo quanto a conexão das partes se mantém em vigência. “A existência de uma coisa particular é a própria coisa, não mais apenas enquanto contida no atributo, não mais apenas enquanto compreendida em Deus, mas enquanto ela dura, enquanto está em relação com um certo tempo e um certo lugar distintos extrinsecamente” (*id.*, *ibid.*, p. 235). O extrínseco, pois, diz-se daquilo cuja existência não decorre de sua essência. “A existência de um modo não decorre, portanto, de sua essência” (*id.*, *ibid.*, p. 234), logo: cada vez que um modo faz-se existir dessa ou daquela maneira, a maneira de sua existência, isto é, a conexão atual de suas partes, tem um caráter meramente mecânico, articulam-se segundo leis de conexão entre movimento e repouso; e se desarticulam igualmente por essas leis, sem que a essência seja de maneira alguma alterada por qualquer elemento da existência de que ela é essência.

Nesse sentido, em razão dessa desvinculação entre essência eterna e existência como resultado de conexões de partes, existir, para um modo, é também poder morrer. A morte seria aquela desarticulação da conexão das partes. Todavia, morrer, para um modo, ocorre de duas maneiras possíveis: ora é perder suas conexões sem jamais ter entrado em contato com sua essência, ora é perder a existência de sua existência

modal, mas, por ter em vida entrado em contato com sua essência eterna, fazer-se “um” com a sua essência, que possui uma existência própria como potência infinita de afirmação de si, uma vez que sua essência é parte intrínseca do atributo, e nunca mais desaparecer. É nesse sentido que se pode preannunciar a experiência da eternidade dentro da própria finitude, pois entrar em contato com a essência é fazer da própria existência, não apenas um diferir em geral, mas ainda um grau próprio da diferença em si.

Um modo é um corpo vivo, por isso mortal, mas a vida desse corpo é sua essência, e essa essência, potência infinita de afirmação de si, ela mesma é eterna. Assim o corpo, exatamente por ser vivo, arranca dessa vida que o constitui o seu poder de experienciar – na sua finitude constitutiva – a eternidade constituinte de sua duração. Como? Saboreando o que pode um corpo, pois quando falamos de “essência” como coisa física (*res physicae*), era do corpo sempre que estávamos falando. Mas o que pode um corpo?

VI

Isso nos leva a pensar a questão do *conatus* em Espinosa, porque o *conatus* é essa força que nos lança no esforço de afirmar em nós a existência que tecemos dentro ou a partir de nosso corpo. Deleuze, por isso, nos conduz ao tema do *conatus* por meio de outro, altamente convergente, e que diz respeito à resposta à pergunta: “O que pode o corpo?” (*Id.*, *ibid.*, p. 239). Gostaria de comentar esse momento da obra deleuziana recorrendo a um conceito que criei alhures: o de povo-infinitamente-pequeno. Temos o conhecimento de que a essência de um corpo existente como modo, isto é, como um grau de Deus, como um

indivíduo especificado e, em última análise, autônomo, é sua existência como membro de um corpo grupal.

Na verdade, quando se é membro de um grupo, é o grupo que existe no membro, de fora pra dentro, e não o próprio membro. O que cada um é, quando age e quando pensa, é o grupo que é dentro dele. O membro não pensa nem age. Quem pensa e age nele é o grupo de que ele faz parte e no qual ele existe como “parte”. Ser *membro* de um grupo é ser afetado de diferentes maneiras como alguém que não pertence a si mesmo, mas tem a inteireza de seu ser na dependência de outros. Esses outros, que afetam cada um como membro de um grupo, não o afetam menos, porém, quando acontece a diferenciação social pela qual o membro deixa de ser membro para tornar-se indivíduo: o tornar-se indivíduo tem sido o deixar de ser afetado pelo grupo para ser afetado por outros indivíduos, dentre os quais um é escolhido como suporte de autodeterminação.

O melhor desenvolvimento desse tema está no *Discurso da servidão voluntária*, de E. de La Boétie (1999). Por que servimos a um senhor? Porque nos identificamos com esse senhor e queremos apenas a primeira oportunidade para *ser* esse senhor, *ser como* esse senhor. Se, nos primórdios, esse ser afetado de fora colocava o grupo dentro do membro, agora, o ser afetado por outros indivíduos coloca o outro indivíduo (o senhor) dentro do antigo membro, isto é, dentro de cada um de nós como indivíduos. Esse outro – o senhor interiorizado – é o que se poderia chamar de “eu”. A frase rimbaudiana “eu é um outro” ganharia aqui uma interpretação muito precisa: aquilo que julgo ser quando digo “eu” é apenas a manifestação dos poderes dos outros indivíduos sobre mim, e notadamente o poder do senhor, do patrão, do chefe ou daquele que banca o tal, aquele que “põe ordem na casa”.

O “eu” se impõe para conter o que pode o corpo. Conter nos dois sentidos: (1) a potência de agir e pensar do corpo é freada; o eu, que é um

feixe de afetos vindos de fora, de outros e do outro maior que é o chefe, a lei, os costumes arraigados, os dogmas estabelecidos, uma vez tendo freado, contido a potência do corpo, passa a conter (2), isto é, passa a fazer sua toda a força que era antes do copo. O “eu”, como incorporação dos outros indivíduos a mim, é o outro que me separa de mim, me separa do que pode meu corpo. “Mim”, e não “eu”, é meu corpo e aquilo que ele pode. Ser, para alguém, afetado por outros é, portanto, ter uma ideia inadequada de si mesmo, na medida em que o faz julgar que aquilo que ele é seria o “eu” que ele julga deter, quando é aquilo que o detém, e isso é tão terrivelmente bem realizado que, quando se fala do ser de cada um, fala-se de seu “eu”, e mesmo quando querem se referir à coisa certa, dizem essa expressão absurda “o eu profundo”. Não existe “eu” profundo. Todo “eu” não passa de uma superfície, um sintoma, uma doença de pele. O profundo em cada um de nós é nosso “si”, que é sempre multiplicidade.

Seja como for, essa ideia inadequada (cada um é o “eu” que lhe deram) liga-se a um afeto, e esse afeto consolida-se como certo sentimento de que o si-mesmo de cada um de nós seja então o “eu”. Ora, isso é tão forte que passamos a julgar que o que cada um é, em verdade, seja o seu próprio “eu”, quando, ao contrário, o “eu” é apenas o resultado do ter sido afetado de fora, por forças estranhas, e que nada exprime efetivamente daquilo que pode o corpo, mas antes detém, e mesmo retém e proíbe a expressão do que o corpo pode. O corpo é potência de ser afetado. O corpo é o grupo de cada indivíduo, compostos de células, tecidos, órgãos, afetos, sensações e afecções. Isto é, se o grupo era um modo de Deus, e o grupo produzia seus membros como afecções que o afirmavam, o corpo de cada membro é agora também ele um grupo, isto é, um conjunto de conexões de afetos, de sensações, de afecções, etc., sempre ligadas a certas ideias, e o que articula esses afetos e sensações

e afecções é aquilo que pode um corpo, isto é, sua essência, que é um grau de Deus, uma potência de ser afetado.

Cada corpo é, portanto, um povo. E como vivemos numa organização social que já não é grupal, mas de indivíduos, não é mais uma comunidade de membros, mas uma sociedade de indivíduos, o que existe é uma infinidade de povos renitentes dentro da realidade globalizada pós-nacional. Um povo-infinitamente-pequeno, uma miríade de povos. Isto é, tal como, com a ajuda do mito, cada grupo humano só existe enquanto, contrariando o trágico, mantém aceso um culto a um Deus que, em contrapartida, lhe garante unidade, a unidade de ser “um” povo, cada corpo é, não miticamente, mas *fisicamente*, um modo de Deus, cada corpo é uma doutrina de Deus, cada corpo é a Palavra de Deus *sendo*, na extensão (célula, tecido, órgão) e no pensamento (afeto, sensação, afecção, ideia). Deus mesmo, porém, como substância única, não morreu coisa nenhuma, permanece sendo o poder de ser afetado por afecções que ele mesmo produz. “Deus é causa de suas afecções, logo, não pode padecer delas. Não seria correto, com efeito, confundir afecção e paixão” (*id.*, *ibid.*, p. 241). A paixão é o ser afetado de fora, por outrem. Deus, como substância única, não teria esse outro que o afetasse. Deus produz suas próprias afecções e essas afecções são seus modos, que são conexões infinitas de afecções. Ser afetado por elas é ser afetado por produtos seus, logo, é ser afetado por si mesmo. Nós, como modos de Deus, também somos capazes de sermos afetados por afecções ativas, e não apenas passivas, passionais, isso porque também nós somos compostos por um número muito grande, embora não infinito como Deus, de conexões. Essas conexões, em número imenso, porém não infinito, são nosso corpo.

O embaraço que há nisso é que esse corpo como conexão de afecções ativas é também afetado de fora, desde a infância, e essas afecções que vêm de fora se tornam em nós, em nossos corpos, paixões,

isto é, afecções que roubam nossas potências de agir e pensar, e as diminuem, fazendo valer os afetos tristes. Toda experiência de vazio que por vezes experimentamos, não vem de nós e não está em nós. Não existe o vazio. Aquele que sentimos e que dói tanto que nos leva a pedir ajuda profissional a padres, psicólogos ou curandeiros ocorre porque nós, que podemos produzir nossas afecções, somos, em vez disso, tomados por afecções que nos vem de fora, desde a infância, e que nos confundem. Quando essas afecções nos sobrevêm, sempre de fora, de outrem, somos afetados por paixões que diminuem nosso poder de afirmação de si. Essas paixões estão ligadas a ideias que não criamos, mas que adotamos como nossas. Inclusive ideias a respeito de nossa própria definição como pessoa, como ser. São ideias inadequadas que se tornam a causa inadequada do que nos tornamos ou nos supomos ser.

A tarefa a ser posta, porém, consiste em localizar essa ideia ligada às afecções passivas (paixões) e trocá-la por outra ideia que nos afete o corpo a partir de nós mesmos, e já não mais a partir de outrem. Trocar de afetos, ser afetado por uma ideia adequada de si, é pôr-se como ativo, e não mais “passivo”, é reencontrar nossa potência de afirmação, onde, de fato, nenhuma falta mais nos dói. Se isto ainda não é devir animal, devir mulher, é sem dúvida, já, devir criança. Mas, para devir criança, isto é, voltar ao ponto em que os outros ainda não nos afetaram, é preciso deixar de ser criança, ou seja, deixar de ser movido pela dependência às afecções das quais aqueles outros nos entulharam, ou, pelo menos, diminuir o número dessas afecções passivas, aumentando a força de nossas afecções ativas, de nossa afirmação de si.

A falta, pois, não nos constitui desde dentro: vem de fora, dos outros. Desde dentro somos apenas "sim", e é esse sim em nós que é o *conatus*. “O *conatus* é, certamente, a essência do modo (ou grau de potência), mas uma vez que o modo tenha começado a existir” (*id.*, *ibid.*,

p. 253). O *conatus* é aquilo que nos força ao tropismo para a essência, que é nossa potência de agir e pensar, ao passo que as afecções passivas são aquilo que nos distrai, diminuindo nosso *conatus* e nos levando a olhar para o outro lado de nós, para aquilo que em nós não é o si-mesmo, mas os outros, o outro, o “eu” como representante interno da socialização na qual crescemos.

Evidentemente, não deixaremos nunca de sermos afetados pelos outros. Mas esse não é o problema. O problema está em que nem sempre somos afetados pelos outros de uma mesma maneira. Há os encontros ruins com os outros, que diminuem nosso *conatus*, e há os bons encontros, que aumentam nossa potência de afirmação do si que nos constitui, e nos faz entrar em conexão com nossa essência, nosso grau de potência, que é o que pode o corpo, corpo que é um grau de Deus em nós, ou nós mesmos como um grau de Deus.

Com isso, temos três representações. Elas são, a um só tempo, políticas e existenciais ou éticas. Pela primeira delas, somos um Estado; pela segunda, os outros são outros tantos Estados (indivíduos burgueses), e, pela terceira, esses outros Estados podem ser amigos ou inimigos. A essas três representações, tomo a liberdade de acrescentar meu conceito de povo-infinitamente-pequeno (cada um de nós, menos o “eu”, como sociedade de corpos). Menos o “eu”, isto é, menos o reizinho Luis XVI que cada indivíduo burguês traz dentro de si, porque ainda não fez a revolução de 1789 no nível micrológico de sua vida psíquica, talvez porque, em nível macro, as revoluções de 1848 foram prontamente abortadas.

EXCURSO SOBRE O CONCEITO DE POLÍTICO

Pensamos que, nessa altura, um comentário ao livro *O conceito de político*, de Carl Schmitt, sirva de esclarecimento a essa passagem do texto deleuziano sobre encontros que aumentam e diminuem nossa potência, e sugere aquelas três representações acima referidas. O conceito fundamental da política, com efeito, desde Aristóteles, Rousseau ou Hegel, seria o Estado, essa organização ou instituição histórica da vida pública e de seus poderes e potências. Mas, para Carl Schmitt, ainda não entendemos nada do que isso queira dizer, se antes não determinamos, não a política (isso que fazemos ou pretensamente deixamos de fazer dentro de um, e entre os Estados), mas “o político”, esse elemento específico da vida política, que seria o pressuposto da formação do Estado – que é cada um de nós enquanto indivíduo abstrato – e do que fazemos ou (pretensamente) deixamos de fazer nele, quando está pronto, e entre eles, quando a tarefa histórica é construir uma ordem mundial.

Não procurar por esse elemento intrínseco à política é manter a “referência ao Estado ou ao estatal, enquanto o Estado e as instituições estatais puderem ser pressupostos como algo evidente e sólido” (Schmitt, 1992, p. 46), o que pode resultar tanto numa completa identificação entre o estatal e o político (caso em que a sociedade é absorvida pelo Estado, fórmula “incorreta e enganosa” <id., *ibid.*, p. 47>, uma vez que, tornando tudo político, leva a se perder o “marco distintivo do ‘político’” <id., *ibid.*, p. 47>); quanto resultar, no extremo oposto, numa completa dissociação entre o político e o social, contrapondo ao político uma gama de experiências humanas essenciais (o religioso, o cultural, o econômico, o jurídico, o científico), quando a verdade é que “Estado e sociedade se interpenetram” (id., *ibid.*, p. 47), fazendo se

confluírem (sem se identificarem por completo) o político e o social. Dentro de nossa perspectiva, o Estado é cada um de nós mais o eu que em nós é introduzido; a sociedade é cada um de nós, menos 1 (esse 1 é o eu, que La Boétie já denunciava como o que nos ensina a servir, a não ser quem somos). Entre esses dois extremos é preciso, contudo, encontrar um “critério do político”, para determinar, com “categorias especificamente políticas”, o conceito do político.

Para Schmitt, esse critério seria a distinção “amigo-inimigo” (*id.*, *ibid.*, p. 51). Quanto a Deleuze, a categoria de amigo tanto quanto a de inimigo permanecem atadas às paixões que podem nos afetar; umas, porém, são paixões alegres, a dos encontros com amigos, que ajudam à nossa potência a ser ela mesma, outras, entretanto, são as paixões tristes, a dos encontros ruins, que podem tanto nos destruir quanto nos levar a destruir os outros, com nossa potência de agir e pensar sendo igualmente diminuída. Nesses dois casos, mesmo no caso da alegria, somos afetados passivamente, porque no bom encontro nossa alegria depende da conexão com o amigo. No caso do bom encontro, “nossa impotência, porém, é somente a limitação de nossa essência e de nossa potência de agir” (Deleuze, 2017, p. 265). No caso do encontro ruim, todavia, “encontro um corpo cuja conexão não se compõe com a minha. Esse corpo não se compõe com minha natureza, é contrário a minha natureza, é ruim, é nocivo” (*id.*, *ibid.*, p. 267). Isso não só pode diminuir meu *conatus*, mas também simplesmente me destruir. Resta, portanto, a pergunta sobre como fazer aumentar, nela mesma, nossa potência de agir e de pensar, nossa potência de existir, *ativamente*, por afeições produzidas por nós mesmos. Apenas precisamos saber se isso poderia se dar independentemente do amigo e do inimigo, pois a distinção especificamente política “a que podem reportar-se as ações e os motivos políticos é a discriminação entre *amigo* e *inimigo*. Ela fornece uma

determinação conceitual no sentido de um critério” (Schmitt, 1992, p. 51), sem a pretensão de esgotar, com isso, a explicação do fenômeno em pauta, mas de explicitar a autonomia do político em relação às outras esferas da realidade humana, menos por criar-se com isso uma nova região do que por se poder revelar a independência do critério do político em relação aos demais âmbitos da realidade humana.

Esses outros “âmbitos” são o estético, o moral, o econômico, etc. Se o estético possui o par “feio e belo”; o moral, o par “bem e mal”; o econômico, “rentável e não rentável”, o político terá de ter também ele o seu par e, nota Schmitt, independente dos demais, pode entrar e sair da relação entre eles sem precisar confundir-se com nenhum: o amigo pode ser feio e não rentável, por exemplo, além de mau; bem como o inimigo poderá ser belo e até economicamente proveitoso, além de bom. “A diferenciação entre amigo e inimigo tem o sentido de designar o grau de intensidade extrema de uma ligação ou separação, de uma associação ou dissociação; ela pode, teórica ou praticamente, subsistir” (*id.*, *ibid.*, p. 52) sem necessidade do emprego simultâneo das outras distinções.

Sejam, portanto, quais forem as regiões da realidade humana, o político emergirá como aquilo que instaura a dualidade “amigo/inimigo”, a saber, o político dá-se na emergência do conflito e do arremetimento para lutar no conflito. Logo, ele estaria, nunca entre amigos, mas somente seria quando o outro surge, o estrangeiro, o dissidente, o que não é “dos nossos”, e se abre então a necessidade de especificar se esse outro (sempre coletivo), e é essa especificação do inimigo que reforça os laços entre aqueles que, reconhecendo-se contrários ao “inimigo”, reconhecem-se também a si mesmos como “amigos”. O outro é passível de vir a ser (ou voltar a ser) amigo ou já, de pronto, revelar-se como nosso inimigo. Assim, a dualidade “amigo/inimigo” nada tem a ver com a experiência subjetiva da simpatia

e da antipatia, com firulas de vizinhança, ou coisas que tais. “Os conceitos de amigo e inimigo devem ser tomados em seu sentido concreto, existencial, não como metáforas ou símbolos” (*id., ibid.*, p. 54). Eles dizem respeito a antagonismos que podem acontecer no interior de um mesmo Estado, como por exemplo, a luta de classes, quando uma das classes que compõe a sociedade resolve reivindicar “a sério” (*id., ibid.*, p. 63) direitos usurpados por outra classe, e formam-se partidos políticos para a defesa e ataques desses direitos, o que aponta para a possibilidade constante de uma revolução e, com isso, de uma guerra civil; ou a disputas entre Estados, a grande política (*id., ibid.*, p. 94), em cujo tecido se inscreve, também constante, a possibilidade da guerra.

A guerra, “enquanto o meio político mais extremo, revela a possibilidade, subjacente a toda concepção política, desta distinção entre amigo e inimigo” (*id., ibid.*: 61): a guerra não seria, efetivamente, segundo a definição clássica de Clausewitz, o “prolongamento da política por outros meios”, mas, quando eclode, ela é a indicação revelada da situação sempre já posta daquela dualidade entre amigo e inimigo, isto é, a situação de hostilidade iminente, que leva um povo a juntar-se a outro contra outros povos. A eventualidade de um ou vários desses povos serem “neutros” entra aí como mais um indicativo da existência do político: ser neutro agora implica não só que se pode entrar no conflito depois, como também que o conflito permanece alhures, além de a neutralidade não significar nunca indiferença. Um globo terrestre inteiramente conciliado seria, para Carl Schmitt, o fim de todo o “político”. O que mantém o político como um elemento vigente em nossa experiência de vida é certa capacidade de agrupamento de forças apto a distinguir o amigo do inimigo. “Se deixa de existir esta diferenciação, deixa de existir a vida política em geral” (*id., ibid.*, p. 77). A unidade e a soberania determináveis de um Estado instauram-se aqui.

Um Estado incapaz de agrupar os homens em torno da descriminação decisiva entre quem sejam ou deixem de ser seus reais amigos ou inimigos demonstra ausência de “unidade política” e sua soberania “inexiste” (*id.*, *ibid.*, p. 65), e isto implica, no lado da unidade, em sua capacidade de resolver as querelas entre os vários interesses em jogo no seu interior, e, no lado da soberania, alcançada a unidade interna, isto é, mantido o agrupamento de diversas camadas sociais como politicamente amigas (apesar da disparidade dos interesses, como igreja e sindicato socialista), em sua capacidade de, apontando para fora, designar seus “verdadeiros” inimigos, mantendo-se de sobreaviso quanto à necessidade do combate.

Schmitt, obviamente, não levanta a hipótese de um povo que a si mesmo se autodetermina sem contar com o Soberano. Isso seria a destituição do Estado para efetivar-se a vida propriamente política da sociedade ela mesma, fora da possibilidade de guerra civil. Essa política sem soberano seria, quiçá, aquilo que Guattarri virá a chamar de micropolítica. Ela se daria dentro do povo-infinitamente-pequeno que cada um de nós já é quando concebido sem as injunções egóicas. Que Schmitt não conte com essa possibilidade de uma degola do Rei em nós para fazer política dentro da própria sociedade sem Estado ou, como diria Pierre Clastres, *contra o Estado*, isso, todavia, não quer dizer que o Estado, uma vez alcançada a unidade ou sua consistência própria, e por isso esteja pronto a guerrear por sua soberania contra o inimigo externo, não tenha, eventualmente, e mais provavelmente em caso de crise, o seu próprio “inimigo interno” (*id.*, *ibid.*, p. 72), que são as forças selvagens das afecções poderosas de uma essência que deseja afirmar sua existência na existência de um de seus modos, contra o qual o Soberano reserva “formas de desterro, de banimento, de proscrição, desamparo legal” (*id.*, *ibid.*, p. 72), etc, a fim de que o “eu”, o Soberano, permaneça em cena e em

vigor. O modelo de soberania por meio de um chefe absoluto, vindo supostamente da tradição hobbesiana, repete-se na experiência do indivíduo sob o comando – precário – de um “eu” dominador.

Nesse sentido, o primeiro inimigo interno, sabe-se, é aquele que resiste a concordar acerca de quem são os inimigos externos que o Estado tenha declarado como tais e que, por isso, não esteja disposto a derramar seu sangue em uma eventual batalha. “Exigir dos homens seriamente que eles matem homens e estejam prontos para morrer, a fim de que o comércio e a indústria brilhem para os sobreviventes, ou que progrida o poder de consumo dos netos”, escreve Schmitt, “é uma atrocidade e uma loucura”, mas, *politicamente*, no sentido aqui precisado, “tem sentido” (*id.*, *ibid.*, p. 75), quando o inimigo precisa ser fisicamente repelido. “Um povo politicamente existente não é de maneira nenhuma livre para escapar, através de proclamações juradas, desta diferenciação [a entre amigo e inimigo] prenhe de destino. E se uma parte do povo declara que não conhece mais nenhum inimigo, então ela se coloca, conforme a situação da questão, ao lado dos inimigos e os auxilia, mas a diferenciação de amigo e inimigo não fica com isso superada” (*id.*, *ibid.*, p. 77). Carl Schmitt é, neste ponto, severo: um povo, por amor da moralidade, pode declarar-se amigo do universo inteiro, mas isso não anulará a dualidade intrínseca do político; isso apenas indicará que esse povo renunciou a seu direito de ser forte e, como povo fraco, estará mais apto a desaparecer do que a fazer desaparecer da terra o político.

O mesmo vale, segundo ele, para a generalização contrária, a saber, o universo inteiro declarar-se amigo desse como de todos os outros povos, para uma demonstração do alto progresso no bem a que tenha chegado a humanidade. “Ninguém considerará possível que os homens, através da renúncia a toda produtividade estética ou econômica, pudessem levar o mundo a um estado de pura moralidade” (*id.*, *ibid.*, p. 79). A persistente

possibilidade da guerra, isto é, a constância da vida política, a saber, da vida vivida em meio a amigos e inimigos, seria, então, a salvaguarda do progresso moral da humanidade? Seja como for, dirá ele, a unidade política mundial não descreveria com justeza a situação efetiva das coisas de nossa realidade. Em nosso mundo, não há condições de um universo completamente moral (no sentido de destituído inteiramente do político, isto é, sem o jogo constante de amizades e inimizades), mas nossa realidade é, tão somente, pela simples existência de um Estado, a de um “*pluriversum político*”: “A unidade política pressupõe a possibilidade real do inimigo e com isso pressupõe outra unidade política coexistente. Por isso, na terra, enquanto existir um Estado sempre existirão vários Estados, e não pode haver um ‘Estado’-mundial que englobe toda a terra e toda a humanidade. O mundo político é um ‘pluriverso’, e não um universo” (*id.*, *ibid.*: 80). Essa afirmação luminosa, todavia, precisaria ser levada a seu máximo extremo, no sentido de atingir até mesmo cada indivíduo concebido como povo-infinitamente-pequeno: dentro de cada um de nós há a dualidade amigo/inimigo e, portanto, o corpo exige uma política própria.

1

Salvo engano, isso comenta fartamente o que Deleuze diz de Espinosa, quando retira do mal sua substância: o mal não existe. E isso significa: também não existe o bem. O que existe são encontros bons e encontros ruins. “O Bem não tem mais sentido do que o Mal: na natureza não há nem Bem nem Mal. Espinosa lembra isso constantemente: ‘se os homens nascessem livres, não formariam conceito algum do bem e do mal durante todo o tempo em que fossem livres’ (Deleuze, 2017, 280). O que há são amigos que ajudam a aumentar minha potência e inimigos

que a diminuem ou podem destruí-la. Os primeiros são bons e os segundos são ruins, sempre na perspectiva da existência de cada modo. Ou, no caso de Schmitt, na existência de cada Estado. Um Estado que englobasse todo o orbe terrestre só seria possível na condição de que todas as nações se reconhecessem como uma só “humanidade”, e é isso que a presença do “eu” dentro de nós quer nos impor, passando a impressão de que cada um de nós é apenas “um”, a saber, seu próprio “eu”. Mas, dirá Schmitt, citando Proudhon, “quem diz humanidade pretende enganar” (Schmitt, 1992, p. 81), como quem diz “eu” e pensa em si mesmo está apenas se sabotando; a ideia de humanidade como algo capaz de englobar todas as nações da Terra não passa de um instrumento ideológico, por vezes útil, e principalmente útil às “expansões imperialistas, em sua forma ético-humanitária” (*id., ibid.*, p. 81). Uma só humanidade, ainda, seria um artifício ideológico porque, de fato, ninguém pode assegurar-se de que exista, de um ponto de vista antropológico, unidade de sentido do que essa palavra designa.

O que é, efetivamente, o “humano”? Um ser “bom” por natureza, ou “mau”? A simples possibilidade dessa pergunta, aqui levantada não no sentido estritamente ético ou moral, mas etnológico, desbancaria a pretensão de unicidade “humana”. “O decisivo é a concepção problemática ou não problemática do homem como pressuposição para todas as outras ponderações políticas” (*id., ibid.*, p. 85). O político, portanto, no nível macro, é outro nome para o amoral, bem como, no nível micro, o corpo de cada um é outro nome para o político. Nenhum corpo é imoral, ou moral, mas o lugar de decisão sobre o que será tomado como moral ou imoral, “bom” ou “ruim”. Uma Terra conciliada em cada um de seus múltiplos rincões implicaria na conciliação, em primeiro lugar, das concepções de “ser humano”: é um ser perigoso ou não? Traz riscos ou é inofensivo? Mas levantar essa pergunta seria

buscar pela essência do homem e, em certos casos, pela essência má do homem mau. Todavia não há essa essência fora do corpo, e é por isso que o corpo precisa ser “ouvido”.

A essência nunca pode ser boa ou má, porque bondade e ruindade são afecções do modo corpóreo. Isso, não obstante, nos dá a chance de mostrar um traço forte da filosofia, ao mesmo tempo em que se reforça a vigência inquebrantável do político. Que a questão sobre ser bom e ser ruim esteja aberta no nível dos modos, isto significa que a filosofia não é politicamente irrelevante, pois tivéssemos nós uma resposta fechada – no nível da essência – para o problema humano, soubéssemos de que fibra é feita seu núcleo (se é que haja um “núcleo” a que poderíamos chamar “humano”, esse núcleo é, antes, “divino”), e a filosofia seria desnecessária, ao mesmo tempo em que, obtida a resposta, poderíamos apontar com precisão a possibilidade ou não de uma paz perpétua entre os povos da Terra. Contudo, nada disso está fechado, e enquanto a filosofia continua suas pesquisas e seus debates, o político permanece uma realidade para a qual ninguém pode fazer ouvidos de mercador. Todavia se pode, ainda que provisoriamente, tomar um ou outro partido acerca do sentido do humano, e experimentar o pensamento numa ou noutra de suas direções. Aqueles que asseguram que o homem é bom por natureza, lembra Schmitt, também estão prontos para negar o Estado. “O radicalismo antiestatal cresce na mesma medida da fé na bondade radical da natureza humana” (*id.*, *ibid.*, p. 87). Por outro lado, continua ele, todas as “autênticas teorias políticas pressupõem o homem como ‘mau’, isto é, consideram-no como um ser dinâmico e ‘perigoso’ e jamais não-problemático” (*id.*, *ibid.*, p. 88). Sem contradição com o que acabou de ser dito sobre não haver o mal em essência, esse é o caso de Espinosa, para quem o homem, enquanto *modo*, convém muito pouco aos outros homens e, muitas vezes, não convém nem a si mesmo

(Deleuze, 2017, p. 270). Com isso, fica fácil entrever o problema que essas visões antropológicas díspares compõem.

Quanto aos pessimistas a respeito da bondade humana, “por terem sempre diante dos olhos a existencialidade concreta de um possível inimigo, esses pensadores políticos manifestam muitas vezes uma espécie de realismo que é apropriado para assustar pessoas carentes de segurança” (Schmitt, 1992, p. 92). Quanto aos outros, os bondosos, num arco que vai do liberalismo (o mínimo de Estado) a certo liberalismo anárquico (a extinção completa do Estado, seu “extermínio” < *id.*, *ibid.*, p. 103>), coloca-se em movimento um processo de despolitização por meio de uma oscilação que vai da moral à economia. Entrementes, Carl Schmitt é vigoroso na defesa de seu conceito de político, e para tanto mostra a *última instância* “política” mesmo da tentativa mais acerba de afastar-se do político, seja por meio da moral, seja por meio do primado do econômico, estratégias realizadas em conjunto pela investida liberal. “O pensamento liberal”, assevera ele, “contorna ou ignora, numa maneira sumamente sistemática, o Estado e a política e em vez disso se movimenta em uma polaridade típica, que sempre retorna, de duas esferas heterogêneas, a saber, de ética e economia”, que logo Schmitt cuida de desmascarar chamando-as pelo nome próprio, já que nunca é de ética que se trata, mas sempre de moral, e mesmo de moralismo: “espírito e negócio, cultura e propriedade” (*id.*, *ibid.*, p. 97). A favor de seus valores, e sobretudo a favor do individualismo mais coerente, o liberalismo procura “aniquilar a política” (*id.*, *ibid.*, p. 98), apontando melindrosamente para seu elemento, “o político”, como o lugar da violência. Contra essa violência, os liberais estariam dispostos a defender a “moral” e os “bons costumes”, para Schmitt simples etiqueta “espiritual” por baixo da qual se guarda o interesse *material* nos negócios (a economia). “Assim, no pensamento liberal, o conceito

político de *luta* se transforma, no aspecto econômico, em *concorrência*, e no outro aspecto, ‘espiritual’, em *discussão*” (*id.*, *ibid.*, p. 98), debates, polêmicas, representação “ideológico-humanitária” (*id.*, *ibid.*, p. 99) que mal esconde a tentativa de se furtar do Estado para deixar mais amplo o campo das manobras em favor de seus interesses precípuos (o direito privado, a propriedade, o individualismo). Schmitt observa que, nessa tentativa de furtar-se ao político, ocorre um fenômeno estranho de conversão do Estado em sociedade. Estranho porque, conforme se sabe desde Hegel, a sociedade civil é o reino do egoísmo, da luta suja pelos interesses particulares, enquanto o Estado é pensado como o lugar de reconciliação dos interesses de classe, de superação dos particularismos e da realização concreta da universalidade. A fim de privar o político “de seu sentido específico” (*id.*, *ibid.*, p. 99), e promover, com isso, uma “moral individualista”, sob o pensamento liberal “o Estado se torna em sociedade” (*id.*, *ibid.*, p. 98) e, esta, de um lado, espiritual-“ético” (leia-se: moralista), é concebida, então, como “a” humanidade; enquanto que, do outro, o material-econômico, é ideada como “unidade econômico-técnica de um sistema unitário de produção e de comércio” (*id.*, *ibid.*, p. 99). Nesse ponto, o descascamento ideológico efetuado por Schmitt atinge o ápice: “Da vontade, dada na situação de luta e completamente óbvia, de repelir o inimigo, surge o *ideal* ou *programa* social, construído racionalmente, uma *tendência* ou um *cálculo* econômico. De um povo unido politicamente surge, de um lado, um *público* culturalmente interessado, e do outro lado em parte *um pessoal da fábrica e do trabalho*, em parte uma *massa de consumidores*. Da *dominação* e do *poder* surgem, no polo espiritual, *propaganda* e *sugestão de massas*, e no polo econômico *controle*” (*id.*, *ibid.*, p. 99). A tentativa, pois, de se esquivar do Estado para montar uma sociedade “ética” e economicamente administrada,

Schmitt faz notar, não passa de outro modo de assegurar a dominação política por meio da ideologia do fim de todo político.

Nesse sentido, seria uma “fraude”: “uma dominação sobre os homens, apoiada sobre base econômica, justamente quando ela permanece apolítica, esquivando-se de toda responsabilidade e visibilidade política, tem de aparecer como uma fraude terrível” (*id.*, *ibid.*, p. 104). E nós prolongamos a análise de Schmitt para defender nosso conceito de povo-infinitamente-pequeno de qualquer identificação fácil com o liberalismo individualista. O povo-infinitamente-pequeno é evidentemente um corpo singular, individual, autônomo, constituindo uma soberania, uma consistência, de baixo para cima, das afecções às ideias, e não de cima para baixo, do “eu” às suas injunções sobre o corpo; ao contrário, nele tudo é corpo, isto é, tudo é já conexão e composição, mas também ameaças de decomposição. Há amigos e inimigos dentro de cada um, e cabe à escuta do corpo fazer o corpo exercer seu poder de afirmação e sua busca por consistência fora do comando de um “eu”, e dentro de uma luta decisiva para compor forças a fim de produzir afecções ativas. Cada afecção, cada desejo que pressiona e impressiona o corpo exige ser ouvido, e cabe ao corpo dar a cada um ou uma a atenção que cada um ou uma merece, por meio de uma política interna de administração da “justiça” sob o critério do que é bom ou ruim para esse corpo. Como se percebe, isso implica, não em anular o político, mas em multiplicá-lo molecularmente, sob as infinitas formas de micropolítica a incidir no corpo e a partir dele.

Atualmente, a primeira forma de apresentação dessa tentativa fraudulenta de despistar-se do político, que permanece vigente, surge quando se escuta, aqui e ali, ao lado da reclamação costumeira contra o pagamento de altos impostos, a declaração de que hoje não é mais a política o que voga, uma vez que o poder está nas mãos da economia, e

que tudo se destina ao controle do econômico. A centralidade da economia – continua Schmitt – não significa o fim do político, mas uma forma a mais de este ser exercido ainda mais eficazmente. “Mais correto seria dizer”, ele escreve, “que, hoje como antes, a política permanece o destino, e que apenas o que sobreveio é que a economia se tornou algo de político” (*id.*, *ibid.*, p. 104) e, com isso, como o político permanece nosso horizonte, o econômico, tornado político, fechou-se como último (ou penúltimo) guardião desse horizonte. E dizemos “penúltimo” porque, em meio a esse fechamento de horizonte, desponta, desde os fins do século 19, a neutralidade da técnica como possível neutralização do político.

Mas também aqui Schmitt sabe impor um limite. Contra aqueles que acreditam terem encontrado, na técnica, “a despolitização absoluta que se procura há século e com a qual a guerra deixa de existir e começa a paz universal”, que no fundo seria o domínio unilateral dos vencedores, Schmitt, que escreve tudo isso depois da derrota alemã da guerra de 1914, recorda que “a técnica nada pode fazer senão intensificar a paz ou a guerra”, uma vez que, em sua alegada neutralidade, “está predisposta para ambas as coisas da mesma maneira” (*id.*, *ibid.*, p. 119). A técnica, porquanto neutra, não desfaz a dualidade do político, mas está a postos para reforçá-la de acordo com as circunstâncias. Assim, reforçando em cada caso o primado do político, Schmitt, reconhecendo, ainda, “o pluralismo da vida espiritual”, não defende apenas a justeza de seu conceito de político, mas procura defender, nessa justeza, também o direito de existência do adversário, o que significa dizer que, para ele, quem procura pela despolitização procura, mais profundamente, uma forma suplementar de sufocar o inimigo. Nesse sentido, pode-se mesmo afirmar que, ao defender o rigor do critério político como a região da dualidade “amigo/inimigo”, Carl Schmitt, mostrando sua efetividade e resistência contra qualquer tentativa de desfazê-lo, na verdade toma o

partido do real contra o ideológico e, com isso, ao insistir na persistência do político, assegura uma tomada de consciência da realidade efetiva, isto é, “um saber íntegro” (*id.*, *ibid.*, p. 120), que é ao mesmo tempo o testemunho material de uma integridade política na qual é defendida a livre possibilidade de existência do “outro” em geral, o estrangeiro, o inimigo político. “Pois a vida não luta com a morte e o espírito com a ausência de espírito. Espírito luta contra espírito, vida contra vida” (*id.*, *ibid.*, p. 120). O adversário merece permanecer na existência; e a luta tem sua continuidade para além das declarações mais ou menos bem intencionadas de “fim” de uma contenda. A persistência do político, portanto, é a persistência da luta em vista de uma “ordem das coisas humanas” (*id.*, *ibid.*, p. 120), mas qualquer tentativa de desfigurar o conceito de político – ao ponto não só de dizer que não haja inimigos, mas de trabalhar para que ele desapareça – em vista de impor essa ordem como fim do político, será uma tentativa de desfigurar a realidade, no mesmo passo que se violenta o direito à vida do adversário, e isso em geral em nome de valores como “humanidade”, “liberdade” e “paz”.

Sem dúvida, essa é uma bela defesa do “outro”; e só não mais bela porque, alemão derrotado e humilhado no Tratado de Versailles, aqui era ele mesmo esse “outro” a fazer a defesa de si...

De nossa parte, quando visamos a derrota do “eu” para a entronização do “si”, não queríamos com isso destruir toda inimizade, mas aumentar a visibilidade dos inimigos infinitos, que a simples existência do “eu” compõe e adensa. Além disso, o “si” não é um “eu” melhor, ou um “eu” multiplicado, isto é, implodido e desfigurado em sua noção de ponto de convergência e unidade. O si, como outro do eu, são as afecções do corpo – que se pode ainda designar “alma”. Com isso, sem o “eu”, como grande inimigo, sem dúvida muitos e mais fortes serão nossos inimigos internos, afecções exigentes que querem se sobrepor a

outras afecções não menos exigentes, mas também muitos e mais fortes serão nossos amigos, as afecções ativas que aumentam nossa potência de agir e pensar.

2

Em tudo isso, entretanto, o mais importante: sem o “eu” podemos, em meio à micropolítica de nosso próprio “povo-infinitamente-pequeno” encontrar um modo de afirmar nosso divino, ou o divino em nós, o além-do-homem, que não é nem um pouco menos terrível do que é igualmente bom. O divino em nós está além do Bem e do Mal, mas não livre do bom e do ruim, o amigo e o inimigo. O que quer dizer que também aqui a política, mesmo em estado “micro”, continua. Mas agora se trata de uma política para estabelecer, não uma situação de moralismo, mas uma situação verdadeiramente ética. Uma situação não menos política de consolidação de uma vida boa, de um plano de consistência em meio à maleabilidade e labilidade do divino em nós.

A visão verdadeiramente ética do mundo, que faz sair de cena a “tagarelice moral”, é “a verdadeira filosofia” (Deleuze, 2017, p. 283). Se Schmitt afugentou o moralismo para fazer a especificidade do “político”, precisamos, sem nos desfazer do político, mas, ao contrário, defendendo sua infinita multiplicação pela micropolítica do povo-infinitamente-pequeno, também conjurar a visão moral do mundo para, em meio dos amigos e dos inimigos, fazer a experiência do que pode o corpo, ou enxotar o que nos separa daquilo que podemos.

A diferença, pois, entre a visão moral do mundo e a visão ética do mundo é que a visão moral separa a alma do corpo e se pergunta de que forma a alma pode afetar o corpo, de que forma o corpo pode afetar a alma, chamando aos afetos da alma de ação, e aos do corpo de paixão,

projetando além disso fora do mundo um Deus que julgaria o corpo pela alma (*id., ibid.*, p. 284). O paralelismo entre alma e corpo, porém, a teoria subjacente à visão ética do mundo, aquilo que no corpo é ação é também ação na alma, aquilo que no corpo é paixão é também paixão na alma, de modo que, se descobrirmos o que pode o corpo, também descobriremos o que pode a alma. E, conhecendo a alma ao conhecer o corpo, não precisamos projetar fora de nós o Deus que nos compõe em nossa própria essência.

Afinal, “tudo é composição na natureza” (*id., ibid.*, p. 262). Assim, o duplo saber do corpo e da alma é saber da extensão e do pensamento, atributos de Deus, suas expressões, logo: é tanto saber de Deus quanto é autoconhecimento; saber de Deus e de sua potência de agir e de pensar, saborear Deus em nossa potência de agir e de pensar. Isto posto, ao nos deixarmos ser afetados pelas muitas afeções passivas (alegres e tristes) que nos compõem, abrimos um espaço para atingir aquilo que pode o corpo e daquilo que nos aproxima do que podemos como afeções deliberadamente ativas (sempre somente alegres). Em meio à pequena política das afeções, em meio aos amigos e inimigos, procurando uns e evitando, destruindo ou suplantando outros, somos encaminhados, ou melhor, a nós mesmos nos encaminhamos para fazer a experiência do que podemos.

O inimigo a ser destruído, bem entendido, é tudo quanto a mim me chega como afeção passiva que produz tristeza e diminui minha potência de agir e de pensar. “Se meu corpo possui essencialmente um maior grau de potência, é ele que destruirá o outro ou decomporá a conexão do outro” (*id., ibid.*, p. 267). Essa destruição precisa ser pensada sob a metáfora do veneno. O inimigo é aquilo que envenena a existência e tenta me rodear de tudo quando me traz tristeza. Destruir o inimigo é ser mais forte que seu veneno. É destruir a conexão com a qual ele tenta

entrar em composição com minha conexão, e fazer valer essa força como forma de afirmação de minha potência.

Não haverá, portanto, eliminação da essência do inimigo, mas somente de sua existência enquanto essa existência é uma conexão de afecções que não entram em composição com minha própria conexão, isto é, com minha essência. “Não há Bem nem Mal na Natureza, não há oposição moral, mas há diferença ética” (*id., ibid.*, p. 290). Essa diferença ética ocorre entre aquilo que envenena a vida e aquilo que a potencializa, e “se apresenta sob várias formas equivalentes: entre o racional e o insensato, entre o sábio e o ignorante, entre o homem livre e o escravo, entre o forte e o fraco” (*id., ibid.*, p. 290s). O racional, o sábio, o homem livre e forte, é aquele que pode e, por poder, assegura para si um direito natural. “Tudo o que pode um corpo (sua potência) é também seu ‘direito natural’” (*id., ibid.*, p. 286). Mas não se conquista esse “direito natural” *por natureza*, pois ninguém nasce naturalmente racional, sábio, livre e forte. “Em Espinosa, a razão, a força ou a liberdade são inseparáveis de um devir, de uma formação, de uma cultura” (*id., ibid.*, p. 292): exilar ou matar o “eu”, portanto, não é perder as estribeiras da lucidez, mas criar para si um plano de consistência que, em vez de ter um remanescente arcaico como suposto “chefe” em nós (o “eu”), criar a partir do corpo suas zonas de afirmação.

Ora, nenhuma cultura, nenhuma formação, nenhum devir podem se efetuar fora de uma potência maior que a de apenas um homem, de apenas um “eu”. “Essa potência de um outro gênero é a do Estado ou da cidade” (*id., ibid.*, p. 295). Deleuze recorda que “a cidade é descrita por Espinosa como uma pessoa coletiva” (*id., ibid.*, p. 296); em seguida, depois de dizer ser da natureza da cidade que ela se organize tendo em vista o ideal da razão, volta a lembrar: “Pois a cidade é como um indivíduo” (*id., ibid.*, p. 297), roçando com isso, mas ao reverso, o meu

conceito de povo-infinitamente-pequeno, que diz que cada indivíduo é que é uma cidade. Se somente na cidade o homem pode ser mais forte, livre, sábio e racional, o que, com efeito, se poderá dizer-se de um homem concebido em si mesmo como uma cidade em miniatura, um indivíduo em forma de cidade? Isso teria a ver com o quão longe um corpo pode ir. “Ir ao extremo do que se pode é a tarefa propriamente ética” (*id.*, *ibid.*, p. 300). Mas um corpo não vai tão longe quanto pode se mantém dentro de si o “eu”.

Essa, na verdade, a grande diferença entre a teoria política de Espinosa e a de Hobbes. “Seja qual for o regime de uma cidade, a delegação contratual, segundo Espinosa, é sempre feita, não em benefício de um terceiro (como em Hobbes), mas em benefício do Todo, isto é, da totalidade dos contratantes” (*id.*, *ibid.*, p. 295). O terceiro hobbesiano seria o soberano, de quem o “eu” retiraria seu modelo. O Todo espinosista é o corpo, que, largado do eu, são afecções contratantes no sentido de afirmar, de cada vez, o seu poder. “A questão que se encontra numa visão ética do mundo é sempre de poder e de potência” (*id.*, *ibid.*, p. 298). Quem pode agora? De quem é agora a vez? A cidade que cada um é, portanto, não é um conjunto de “eus” em disputa dentro da gente, mas uma pletora de afecções, sensações, ideias exigindo vir à existência.

Enquanto existe o “eu”, não existe nenhuma disputa, nenhuma política das afecções, mas somente a tentativa de sufocá-las e de conter suas potências. Do contrário, quando se retira o “eu” de cena, o que fica é a fábrica imensa de produção de afecções e impressões sensíveis, cada uma reivindicando o seu poder e sua potência de poder agir, de ter sua vez, de experimentar um modo de ser no modo que ela a si se constitui. Assim, devir povo-infinitamente-pequeno, isto é, “ir ao extremo do seu poder” possuem duas significações: “como preencher nosso poder de ser afetado de tal maneira que nossa potência de agir aumente? E como

aumentar essa potência ao ponto de, finalmente, produzirmos afecções ativas” (*id.*, *ibid.*, p. 300)? Essas duas perguntas se consolidam nessa única: como devir povo-infinitamente-pequeno? Mas isso isto tem a ver com a maneira de lidar com a singularização do modo em suas relações com as chamadas “noções comuns”.

VII

O “povo-infinitamente-pequeno” põe-se como um conceito a indicar uma tendência. Na origem de nossa experiência como seres humanos, estávamos e só poderíamos estar, por razões óbvias de sobrevivência, em grupos. Adão, o primeiro homem da tradição mítica judaica, só pode ser bem concebido como uma conexão de indivíduos, jamais como um indivíduo integral, único, como hoje somos capazes de conceber de maneira tão imediatamente compreensível. O primeiro homem só podia ser um primeiro grupo de seres “humanos”, no qual Eva tinha sua parte, como figura feminina, e também, infelizmente para as boas almas, que gostaria de pensar o ser humano como essencialmente “bom”, Caim tinha igualmente sua parte significativa, como inimigo interno. Abel, por sua vez, era aquilo que no grupo é sua parte frágil, ao mesmo tempo que dono do que em nós é mais desejável, o que nos garante o alimento: Abel era pastor de ovelhas, isto é, as colecionava. As ovelhas estão aí. A terra, de Caim, para dar o que comer, precisa ser cultivada. Abel é o princípio mítico da fartura e da alegria. Caim seria o princípio mítico da penúria e da tristeza. A tristeza está sempre disposta a matar a alegria. Nós, por isso, estamos sempre dispostos a entrarmos em conexões nas quais as paixões tristes podem nos envenenar, nos decompor; porém, do mesmo modo, estamos abertos a buscar entrar em conexões que nos põem em composição com as paixões alegres. Somente muito tardiamente, a partir

da longa experiência dos gregos, desde os egeus, e de nossa própria história como herdeiros dos gregos, foi que se foi introduzindo e se consolidando em nós a noção de que somos “um” – indivíduo aparentemente autônomo. Como, todavia, essa autonomia tem sido só uma aparência, cabe procurar compreender porque esse devir-indivíduo (o indivíduo liberal burguês) não se consolidou em devir-autônomo (o povo-infinitamente-pequeno). Mas isso, ao que nos parece, não se deixa explicar antes que compreendamos o traço mais significativo de certa intuição mítica: aquela do Paraíso, entre os hebreus, de quem também somos herdeiros, ou aquela da habitação comum na Terra entre os deuses e os homens, com os gregos.

O que significa essa harmonia entre o divino e o humano? O que é o Paraíso? É a explicitação de uma verdade: um grupo só se mantém como grupo *na medida de sua pertença a um princípio divino*. Diz-se que não há experiência grupal humana registrada pela história, pela antropologia e pela arqueologia que não seja uma experiência “religiosa”. Mircea Eliade (2010, p. 19) chega mesmo a dizer que essa proximidade primeva tão forte com a dimensão religiosa da relação com o “sagrado” chega a se transformar num “traço estrutural” da consciência humana, a ponto de se poder dizer ser impossível devir ao mesmo tempo “humano” e não-religioso. Por quê? Porque um grupo não perfaz sua composição de conexões internas enquanto grupo sem manter a ideia de um Deus que assegura essa unidade, como sua “essência”. É tanto desta forma que, por volta do Renascimento, quando se tornou inarredável a sensação de que a vida seria doravante vivida sob o signo do individualismo, a chamada “morte de Deus” também começou a ser, não uma ideia partilhada, mas uma realidade vivida. Nietzsche, no finalzinho de *Aurora*, chama a atenção para o fato. Que Deus tenha morrido, isso seria um fato histórico ocorrido em pleno Renascimento, isto é, no momento em que os grupos se

dissolviam enquanto pequenas glebas e seus membros escorriam solitários em direção aos burgos, embrião das futuras grandes cidades. Quanto mais os indivíduos se multiplicavam e se dissolviam na massa humana das metrópoles, mais a morte de Deus se evidenciava de modo drástico, isto é, menor era a incidência de uma vida grupal verdadeira, “comunitária”, isto é, “religiosa” no sentido de uma experiência viva com o sagrado que nos uniria de modo a nos reconhecermos como uma só igreja, uma só realidade.

Essa tendência ao estilçamento social é hoje incontornável. A noção de povo-infinitamente-pequeno, porém, sobrevém para dizer que a multiplicação de indivíduos não precisa ser vivida como morte irredimível do divino, pois ela concebe cada indivíduo como em si mesmo um povo e, portanto, dotado em seu centro de uma potência divina. Essa ideia, não exprimida diretamente nem por Espinosa, nem por Deleuze, quase estoura, entretanto, nas páginas de Deleuze e nas citações que este faz de Espinosa. Um povo-infinitamente-pequeno só é um povo se encontrar dentro de si seu próprio fora. Isto quer dizer: se puder entrar em conexão com o divino – seu fora, seu Outro – que, entretanto, o constitui desde dentro. Ora, assim como a autonomia de um grupo dependia da ideia mítica de um Deus, a autonomia de um povo-infinitamente-pequeno, isto é, de cada um de nós como indivíduos desgarrados de uma tribo, e também de um “eu”, que representava o lugar-tenente do chefe da tribo, dependeria de uma ideia adequada daquele “fora” que, entrementes, encontra-se “dentro”, e é, porventura, o divino em nós. A autonomia de um povo miríade acontece quando ele encontra em si o meio de agir alegremente, de ser afetado por afeções ativas, desde a potência de sua essência divina.

O processo necessário para chegar-nos a esse ponto de agir por meio do Deus que age em nós, como pura afirmação, não é algo imediato.

E o primeiro meio de se chegar a esse “fim”, que é evidentemente um novo começo, e já que vivemos a maior parte de nossas vidas guiados por ideias inadequadas, que são paixões tristes, é aumentar nosso contato com o contrário mais imediato dessas paixões tristes, que não é ainda uma ação, mas outras paixões, as alegres. “Que fazer para ser afetado por um máximo de paixões alegres? A esse respeito, a Natureza não nos favorece. Mas temos de contar com o esforço da razão, esforço empírico e muito lento que encontra na cidade as condições que o tornam possível” (*id.*, *ibid.*, p. 306). Como se percebe por essa citação, três elementos são aventados aqui: (1) a cidade não é, como sugerimos acima, um empecilho para o encontro com o divino, mas sua condição; (2) esse encontro, todavia, é lentamente alcançado; e (3) é a razão quem cuida de prepará-lo.

Por que a cidade, que dispersa os seres humanos de seu contato com o grupo antigo e, portanto, desfaz o Deus mítico que garantia a unidade grupal, é, todavia, o caminho a favorecer o contato com o divino? Em primeiro lugar, porque esse divino não é o mesmo que aquele mítico. Em segundo lugar, porque a cidade é o lugar dos encontros, os maus encontros, mas também, mesmo que raros, os bons encontros. A cidade é a organização racional para que os bons encontros ocorram. Se são raros, é porque a cidade ainda não se organizou a contento. Por que é a razão que organiza a cidade? Porque a razão, ou como seria melhor escrever, o *logos*, não é o mesmo que o “eu”; o “eu” seria, antes, um remanescente psicológico do deus mítico, talhado, por sua vez, à imagem e semelhança de um chefe, de um rei. Se o rei era um enviado do Deus para ser seu representante na Terra, o “eu” seria um enviado do rei para ser seu representante dentro do sujeito. O povo-infinitamente-pequeno só começa a se realizar quando consegue fazer dentro de si a Revolução francesa de 1789, e, com a degola do reizinho que nos governa absorvendo

toda nossa “racionalidade”, ou melhor, traduzindo o *logos* que nos habita com toda a sua riqueza inesgotável como mera “razão”, e reduzindo a completa potência do *logos* a sua única potência como potência “racional”, destrói a bastilha que encarcera suas afecções ativas. A razão que organiza a cidade para os bons encontros é, na cidade que cada um de nós é, o *logos que disponibiliza* nossas afecções ativas, e somente na organização das quais produzimos em nós bons encontros, que são sempre uma experiência de alegria genuína.

Mas, por que chegamos a isso (quando chegamos) apenas muito lentamente? Porque nós não temos noção do quanto podemos. Nós só temos noção do quanto podemos quando entramos num máximo de conexão com as paixões alegres, advindas dos bons encontros, como meio de nos prepararmos para algo ainda mais potente do que as paixões ativas, que virá a ser o “ato” de amor. Uma paixão alegre aumenta nossa potência de agir. Então, em primeiro lugar, descobrimos que temos essa potência em nós e gozamos com isso. Mas uma paixão alegre permanece, com efeito, uma paixão; ela não nos assegura nada. Daí, não basta perguntar como conseguir entrar num máximo de conexões com os outros, que nos disponibilizam em bons encontros as paixões alegres, mas, sobretudo, também, devemos indagar como fazer para, por nossa própria conta, aumentar nossa potência de agir e multiplicar nossas afecções ativas.

As paixões alegres nos ensinam o caminho. Como elas aumentam nossa potência de agir? Elas aumentam porque nascem de bons encontros. O que é um encontro? Um encontro é uma conexão entre duas conexões que compõe um certo “todo”, uma série, um grupo. Esse “certo” todo é, como grupo, a relação de amor, de filia. A experiência de amor me ensina que a alegria nasce da conexão entre mim e um outro que me convém, de quem eu possa me sentir “amigo”. A ideia de “noção comum”

se explica aqui. Não haveria dentro de mim esse “outro” que também me conviria? A “comunidade” da noção comum está nisto, a saber: assim como há um bom encontro, um encontro que aumenta minha potência de agir entre mim e um outro que a cidade disponibiliza, assim também deve haver, na cidade que sou (o meu corpo), um outro cujo encontro produziria em mim uma afecção alegre, mas dessa vez não seria mais uma paixão, pois não dependeria de nada fora de mim, mas uma ação.

O “eu”, é preciso dizê-lo, é o que cria obstáculo a esse encontro entre cada um de nós e o *logos* em nós. E é esse *logos* em nós, uma vez vencido o obstáculo egóico, quem, por sua vez, organizaria a cidade dentro da qual cada um de nós faria a festa alegre de uma vida ativa a partir de si. “Basta que o impedimento seja retirado para que a potência de agir passe ao ato, e tomemos posse do que é inato em nós” (id., *ibid.*, p. 316). O que é inato em nós são as afecções que desejam se expressar, e é o *logos* que, segundo Espinosa, organizaria essas afecções.

Desfazer-se do “eu”, portanto, não é um ato irracional, mas o único meio de vivermos a boa “racionalidade”, isto é, de vivermos de acordo, não com o eu, como já dizia Heráclito, mas com o *logos* que, em mim, é o mais “próprio” de mim mesmo, ou melhor, é minha substância como minha essência. O “eu” nos faz perpetuar dentro de cada um de nós a situação de miséria e servidão em que vivíamos antes do nascimento dos burgos, e não menos depois. E, mesmo com a burguesia em ascensão, isto é, mesmo vivendo, sob o regime da cidade, um monte de paixões alegres, o “eu” continua lá em nós, nos obrigando a nos manter no *Ancien Régime*.

Se é correto dizer que Espinosa é precursor de Rousseau, então é preciso dizer que, tal como Rousseau preparou intelectualmente a Revolução de 1789, Espinosa nos prepara filosoficamente para a microrrevolução (ou “revolução molecular”) de 1789 que ainda precisa ser

feita, dentro de nós, a fim de atingirmos o povo-infinitamente-pequeno, que somos. Isso, salvo engano, dar-se-ia em três etapas sucessivas. Primeiro, a dissolução do “eu”, que se consegue experimentando-se um máximo de paixões alegres: apaixonar-se é perder-se do “eu”, é dar-lhe um pito. Ali onde o afeto é mais forte, já é o *logos* em nós articulando sua revanche contra a *ratio* empedernida do “eu” que mais se enriquece de coisas quanto menos ama o que é vivo. Produzir bons encontros, portanto, é não só diminuir o papel do “eu” como também evitar os maus encontros, as paixões tristes que envenenam a vida. Segundo, “servir-nos das paixões alegres para formar a noção comum correspondente, da qual decorrem alegrias ativas” (*id.*, *ibid.*, p. 321); é quando somos avisados que ali onde está o amor que pode nos faltar um dia (morte, traição, abandono) está também a chave de um amor que não cessaria nunca, e nunca nos faltaria. Terceiro: “devimos capazes de formar noções comuns mais universais, que se aplicam a todos os casos, mesmo aos corpos que nos são contrários; devimos capazes de compreender até mesmo nossas tristezas, e de tirar dessa compreensão uma alegria ativa” (*id.*, *ibid.*, p. 321): amar ao menos uma pessoa, mesmo que seja nosso “esquizoanalista”, é o sinal de largada. Se posso amar alguém, então posso amar. Se posso amar, então eu posso. Se posso, é meu corpo *quem* pode.

O que pode, então, o corpo? Pode ser uma cidade em si mesmo, organizada não por um eu racional, mas por um *logos* – uma afirmação originária, uma expressão de si – que multiplica as afecções ativas e as organiza em contínuas experiências de alegria ativa, de autoafirmação. Quanto mais compreendemos isso, mais compreendemos, mais nos compreendemos, e açambarcamos por meio disso nossa potência de compreender que aumenta nossa potência de agir, inclusive quando nos sobrevém a tristeza. Deleuze cita essa instrutiva passagem da *Ética* de Espinosa: “Enquanto compreendemos as causas da tristeza, ela deixa de

ser uma paixão, isto é, deixa de ser tristeza” (id., *ibid.*, p. 320). Nossa potência de sermos compreensivos é imediatamente também nossa potência de sermos ativos, e não reativos. Por isso, diante de um mau encontro, não avançamos contra o inimigo, mas compreendemos que ali onde baba o ódio balbucia um pedido azedado de amor. Se não somos capazes de dar esse amor, ao menos seremos capazes de não receber aquele ódio, de não nos deixar envenenar por ele. E, quando voltarmos para casa, isto é, quando estivermos em nossa cidade “interior”, em nosso “fora” particular, não nos deixaremos amargar por ressentimentos.

Em si mesmo, quando o “eu” desaparece (degolado por uma alegre paixão fulminante), o povo-infinitamente-pequeno é uma festa, uma festa de emancipação. No fora que lhe está dentro – o campo transcendental cujo aprofundamento é um alargamento do campo de imanência – só há alegria, o pleno jorrar da vida e suas conexões; ou no seu dentro que é seu próprio lado de fora como povo-infinitamente-pequeno de afeções ativas – tudo é afirmação de si e alegria nessa afirmação. É sem dúvida um reencontro com o Paraíso, mas surpreendentemente por meio do aumento da compreensão, do aumento de conhecimento, e não mais, como no mito, à custa de permanecer na ignorância, longe da árvore do conhecimento.

É claro que o povo-infinitamente-pequeno não está completamente imune à tristeza. Há sempre um Napoleão Bonaparte buscando, tragicamente, a restauração do “eu”, ou, pior, há sempre, por meio da farsa, um Napoleão III, à espreita, querendo repetir a “história”, que é um mito. Mas ali onde a reterritorialização do “eu” se impõe como uma ameaça está também o *logos* divino que disponibiliza mais afeções ativas para combater essa ameaça. No fundo resta que a tristeza não tem lugar dentro desse *logos*. E tanto menos lugar quanto mais calibrado for nosso conhecimento dele, mas não no sentido de um acúmulo de saber

eruditesco, mas no lento caminhar de um a outro gênero de conhecimento, até o terceiro, um lento caminhar por que “os gêneros de conhecimento são também maneiras de viver, modos de existência” (*id.*, *ibid.*, p. 323), e não se passa de um para o outro antes de ter vivido cada um até o fim, e a chegada ao terceiro é que é, não a maior quantidade de saber, mas o conhecimento mais apropriado para viver uma vida dotada ao saboreio do Divino.

O primeiro gênero de conhecimento tem como princípio epistemológico a imaginação, e funciona por meio de signos. Aqui, tudo o que sabemos de Deus é por ouvir dizer (*id.*, *ibid.*, p. 324) –, e embrulhados pela imaginação, todo nosso saber – por signos, indireto – é somente superstição. O “eu” seria, por infortúnio, nossa última superstição. Sob esse regime passamos a maior parte das nossas vidas, porque desde sempre só temos ideias inadequadas, isto é, ideias cujas conexões não entram em composição com a conexão que cada um de nós é lá no seu núcleo divino. O segundo gênero são as noções comuns, pelas quais formamos uma ideia adequada. As noções comuns são um arranjo entre a imaginação e a razão. “Consideradas em sua origem, as noções comuns encontram na imaginação as próprias condições de sua formação. (...) A aplicação das noções comuns, em geral, implica uma *curiosa* harmonia entre a razão e a imaginação, entre as leis da razão e as leis da imaginação” (*id.*, *ibid.*, p. 329s., grifo nosso). Dissemos acima: o amor que o bom encontro suscita, o poder de afirmação e aumento de nossa potência de agir brotado da paixão ativa nos dão a dica do essencial, a saber, que é por meio da conexão conveniente que a alegria é experimentada. Logo: a dica aí passada não deixa de ser uma espécie de signo, e a experiência dessa “noção comum” (aquilo que meu corpo pode com o outro corpo também posso consigo mesmo) não deixa de ser

uma imagem da experiência que ainda se pode ter, no boníssimo encontro com o Deus que nos aguarda dentro de nós.

Essa *curiosa* harmonia entre razão e imaginação não seria uma antecipação do encontro entre as faculdades kantianas, no juízo reflexionante? Não seria uma antecipação das conexões de duração da multiplicidade qualitativa que geram o impulso vital bergsoniano? Deleuze nada afirma sobre isso. Só o sugere pela força mesma da palavra “curiosa”. Seja como for, esse segundo conhecimento nos lança ao encontro de Deus. Mas encontrar-se com alguém só é já conhecê-lo por uma espécie de hipérbole convencional. Conhecer mesmo aquele com quem nos encontramos precisa de um outro tempo. Precisa de uma outra forma de vida. “Uma noção comum é uma ideia adequada; a ideia adequada é ideia enquanto expressiva; e aquilo que ela exprime é a própria essência de Deus. A ideia de Deus está, portanto, em relação de expressão com as noções comuns. As noções comuns exprimem Deus como fonte de todas as conexões constitutivas das coisas” (*id.*, *ibid.*, p. 333). Assim como por meio das noções comuns descobrimos a fonte do amor como “conexão constitutiva de todas as coisas” e, em primeiro lugar, da amizade e do amor aos outros, também o conhecimento real de Deus só pode ser uma forma efetiva de amá-lo.

O segundo tipo de conhecimento nos leva à fonte. O terceiro nos lança dentro dela. Conhecer a fonte do amor só pode consistir em matar uma sede que nos transforma a nós mesmos em água: conhecer o amor é nos descobrir *no* amor. Conhecer e experimentar aqui são uma só eventualidade. “O terceiro gênero de conhecimento é definido assim: ele se estende ‘da ideia adequada da essência formal de certos atributos de Deus ao conhecimento adequado da essência das coisas’” (*id.*, *ibid.*, p. 336). Ora, a essência da que quer que seja é expressar-se como tal. Conhecer o Amor, que é fonte perpétua de alegria, é expressar-se

amorosamente, isto é, é ser expressão de si como expressão de Deus, como expressão do Amor. É por isso que não pode haver tristeza no interior do povo-infinitamente-pequeno. É por isso que tudo nele é afirmação, expressividade, alegria.

VIII

Tudo isso, claro, parece muito bonito. Mas é preciso compreender mais de perto o que está sendo dito, porque há algo aqui terrível e espantoso nesse dito. E é importante, para a tarefa de um pensamento que gostaria de explorar todos os lados de seu objeto, não esquecendo que pensamento que pesa apenas um lado de seus objetos é sempre pensamento torto, ideológico, é relevante, levar em conta o lado terrível do que se está dizendo ali. Quando, então, se considera de perto o terrível em Espinosa, e Deleuze nos dá todas as condições para isso, têm-se a chance de compreender o traço trágico do pensamento espinosano, ao mesmo tempo em que não se retira do trágico sua coordenação com a alegria.

Em certa passagem de sua obra, Espinosa diz que a coisa em que menos pensa um sábio é na morte. Costumamos compreender o trágico como aquilo que nos olha nos olhos e nos diz nesse olhar: tu vás morrer. Somente em aparência, contudo, essa é uma ameaça terrível. O medo real, porém, que isso gera, fez com que todos os povos conjurassem o trágico e se envolvessem numa prática – absolutamente técnica, isto é, feita de propósito para esse fim – que nos pudesse também olhar nos olhos e dizer: tu és imortal. Sabe-se que essa prática, essa técnica antitrágica – que outros concebem como um “traço estrutural” da consciência humana – é a religião. Todavia, quem não teme a morte e faz a experiência difícil de não fugir dos olhos do trágico, aos poucos

consegue ouvir melhor o sentido, já não mais terrível, mas de pura alegria, que sua frase-olhar nos diz: *Se te aproximas demais do divino, tu vás morrer*. Morrer é se aproximar maximamente do divino. Aproximar-se absolutamente do divino é ter com ele um encontro, o bom encontro, é conhecê-lo por dentro, desde dentro, é amá-lo numa transa que é um entrelaçamento tão forte que já não se pode dizer quem é o amante e quem é o amado. Assim como o amor aos outros matava o eu para fazer nascer as composições de conexões da alegria ativa, o amor a Deus mata tudo quanto em nós é mortal para fazer nascer a verdadeira experiência da eternidade. Morrer é ser divino como o divino; é gozar da vida eterna. O terrível, pois, era uma alegria. Em certo sentido, uma alegria insuportável para um corpo. Para conseguir fazer uma tal experiência, imagino, é preciso conquistar, não mais os poderes do corpo, mas um corpo sem órgãos, que se deixaria aqui definir-se como “a essência do nosso corpo” (*id., ibid.*, p. 344), concebida “sob uma espécie de eternidade” (*id., ibid.*, p. 345), o terceiro gênero de conhecimento, aquele mesmo que produz o sábio.

O sábio, pois, não pensa na morte, porque, para ele, pensar na morte é já compreender o seu significado e pensar naquilo que a morte significa: o reencontro com a eternidade da essência. Com efeito, na morte, somente o modo morre. A essência do modo, que existe antes e independente de sua existência enquanto modo, é eterna. O sábio não pensa na morte porque a atravessa, corre, não do trágico, mas acelera o passo ao encontro dele, encara o trágico da existência – e o *penetra* corajosamente, quando, então, é por ele penetrado. É lá no outro lado do trágico, por dentro do trágico, em seu fundo, que está a verdade de toda religião: o sábio é sábio porque faz em vida, embora não completamente, é verdade, a experiência da *eternidade*.

Não completamente (*id.*, *ibid.*, p. 347) porque o amor do segundo gênero se diz do mesmo modo que o amor do terceiro. São unívocos. Assim como na experiência do amor do segundo gênero só se ama intensa e completamente quando se perde o “eu”, na experiência do amor do terceiro gênero, que é o amor a Deus, só se O ama intensa e completamente quando se lança em suas malhas, quando se perde, digamos, a própria essência, isto é, quando a essência singular, fagulha de luz, mergulha de volta no manancial de luz de onde ela saiu (para fazer o modo existir) sem jamais ter verdadeiramente saído (porque sua existência independe do modo, de que ela é essência singular). Somente quando morremos de fato é que se completa essa transa absoluta. Quando morremos, portanto, voltamos para o lugar de onde nunca saímos; aquilo que sempre fomos, aquilo que em nós era inato, permanece eterno como sempre foi, tivéssemos nós sabido ou não.

Ora, se é mesmo assim, pergunta Deleuze, então “de que nos serve a existência se, de qualquer maneira, voltaremos a nos juntar à nossa essência depois da morte, em condições de experimentar intensamente todas as afecções ativas que correspondem a ela?” (*Id.*, *ibid.*, p. 355) Responder a essa pergunta crucial é, sem dúvida, captar enfim a diferença entre indivíduo burguês e povo-infinitamente-pequeno. Enquanto o indivíduo liberal e burguês, dominado pelo “eu”, acumula paixões e bens materiais ou honrarias, o povo-infinitamente-pequeno, que é cada um de nós, menos o “eu”, procura o despojamento, seleciona as paixões, multiplicando o máximo possível as paixões alegres, e se encaminha corajosamente para o conhecimento profundo de si, o conhecimento de sua essência como parte de Deus. O indivíduo teme a morte porque tem muito a perder. O povo-infinitamente-pequeno nada tem a perder, pois o exercício de ativação em que se meteu era o treino para viver ainda mais intensamente quando em contato direto com a

eternidade de sua essência, quando em contato com a causa dessa eternidade, que é Deus.

A diferença entre o indivíduo e o povo-infinitamente-pequeno é que, em vida, esse tal povo-infinitamente-pequeno pareceria uma abstração, enquanto o indivíduo parece infinitamente concreto, ao passo que, depois da morte, a verdade aparece: o indivíduo que passou a vida acumulando tralhas de todos os tipos e sendo apenas afetado por paixões tristes, morre definitivamente, e sua essência eterna, nunca experimentada, nunca testada, nunca treinada, nunca gozada, nunca afirmada expressivamente em paixões alegres por outros e amor intelectual a Deus, torna-se uma mera abstração; destreinado de gozar a si, volta a Deus sem sentir que é parte dele. Já o povo-infinitamente-pequeno, treinado em vida na prática alegre da eternidade, *permanece* concreto, mesmo depois de morrer. Morrer, para ele, é prolongar um gozo.

De que adianta, pois, existir? Existir é para quê? Qual o valor e o sentido da existência? Existir – singularizar-se, diferir-se – é para testar, provar, degustar, *experimentar* e *gozar* a eternidade que já sempre somos. A *pessoa é para o que nasce*, mas nascer não cessa jamais de acontecer como o advento de uma criação, mas criação supõe destruição: nascer só acontece incessantemente porque se está incessantemente morrendo, tal como antes explicamos o instinto de morte e sua relação com o princípio de prazer. Trata-se, como dirão depois Guattari e Deleuze, de uma máquina acoplada: nada de vida sem morte. Nenhuma criação sem destruição.

Não se devia, pois, correr da morte, como não se deve correr do amor. “O verdadeiro conhecimento é descoberto como uma *espécie* da expressão: isto quer dizer, ao mesmo tempo, que o conteúdo representativo da ideia é ultrapassado rumo a um conteúdo imanente,

propriamente expressivo” (*Id., ibid.*, p. 364). É somente por meio desse conhecimento que vai corajosamente ao encontro da morte, e isto quer dizer, é somente entrando sem medo do frio na água fresca da vida, e sem medo do quente no fogo abrasador da força interna que a si se aflora como expressão, que aprendemos o que é ser eterno.

Quem não acumula paixões alegres e não se encaminha para o terceiro grau – trágico, afirmativo, expressivo – de conhecimento, nunca saberá qual sabor tem a eternidade: morre ali mesmo onde supõe que mais vive. Com efeito, o trágico é aquilo que afirma, que expressa tudo, que diz “sim” inclusive à morte, e o faz alegremente: quem afirma a morte a ultrapassa, e chega ao outro lado da própria vida, onde a vida é muito mais intensa e intensiva. A afirmação trágica da morte seria o ato de abocanhar com os dentes do desejo de viver a alegria de, estando vivo até a morte, estar e permanecer eternamente na existência.

O eterno é esse instante em que experimentamos estar vivos. E esse instante, quando cada um tangencia o divino de si mesmo, é o foco de singularidade de onde brotam todos os tempos, mas também o espaço múltiplo que é o corpo.

4

SINTOMATOLOGIA, TIPOLOGIA, GENEALOGIA: O ALÉM-DO-HOMEM COMO DEVIR-MULHER

Para Heloísa (Lulu) Helena,
com carinho

Com o Deus de Espinosa chegamos ao ponto mais fundo do campo transcendental, e a essa altura nosso leitor já sabe que, aqui, o que desce e o que sobe – como Heráclito já o dizia – permanecem o mesmo, porque o “mesmo” é exatamente a essência, e esta é a diferença pura.

O que difere, como um gérmen que, em vez de fincar raízes, cria rizomas e espalha-se em diversas linhas de fuga, é corpo poderoso concebido como singularização atual de uma multiplicidade virtual, singularização ela mesma dando-se como um fractal de multiplicidade. Tratou-se de um fundo inexpugnável como fonte de forças que ganham corpo como *expressão*, e ganha expressão *também* em nossos corpos singulares como “modos” da “substância” divina espinosana. A partir desse “fundo”, cada *corpo próprio* é um cosmos.

Ora, é desse fundo, em que nos pusemos voluntariamente até aqui, que agora precisamos “subir” pelas encostas das linhas do rizoma (instinto de morte, juízo reflexionante, impulso vital, Deus como infinito positivo de atributos infinitos), e pelas nervuras do corpo, mas não em direção a alguma transcendência, pois todo o fora já está aqui dentro¹, e sim ao campo de imanência, genético e diferencial, de onde, aliás, nunca saímos, e sempre estamos e continuamos a estar toda vez que a nossa voz é atravessada pelo desejo de fazer filosofia. Não só nunca saímos como também já sempre estamos quando “descemos” ao

¹ Cf. o texto “Farnel. Como não ser deleuziano”, *infra*.

fundo do campo transcendental em busca de alguma consistência outra que já não seja mais o “eu”: se, aqui, viver é um aflorar, pensar seria, então, um esfolar, um adentrar-se no avesso a fim de fazer do dentro uma experiência exterior.

Ao supor ter sido o estudo de Espinosa uma descida *mais percuciente* aos arcanos do genético ou transcendental, nossa hipótese de leitura do livro *Nietzsche e a filosofia*, portanto, consagra agora ao pensamento nietzscheano aquela “subida” *ampliadora* em direção às primícias do campo de imanência como o lugar de forças com as quais o corpo de cada um de nós é aquilo que ele pode.

Também Nietzsche será lido como tendo se pronunciado inteiramente no interior daquele campo transcendental, mas não como quem entra nele, senão que como quem dele sai puxando-o para si para arrancá-lo da inércia em que o interesse pelo conhecimento dos fatos o colocou. “Não se trata [mais] de princípios transcendentais, que são simples condições para pretensos fatos, mas de princípios genéticos e plásticos, que dão conta do sentido e do valor das crenças, interpretações e avaliações” (Deleuze, 2018b, p. 121). Sair, desta feita, é compor a saída, as saídas; é germinar uma exterioridade. Isto Deleuze realiza por meio de uma tripla organização metodológica: uma sintomatologia, uma tipologia e uma genealogia.

Perfazendo a primeira, o filósofo é um médico; a segunda, ao criar tipos, é um artista; a terceira, ao forjar e sopesar valores, ao fazer escolhas e tomar decisões, é um legislador. Sem dúvida, quando é um médico, o filósofo é também artista e legislador, o mesmo acontecendo quando é artista, sendo igualmente legislador e médico, e quando é legislador, tornando-se também de igual maneira médico e artista. Nessa articulação constelar, os três primeiros capítulos do livro ora em foco formam uma “Sintomatológica”, na qual o primeiro capítulo teria

o aspecto de uma sintomatologia pura; o segundo, o aspecto de uma tipologia sintomatológica; e o terceiro uma genealogia sintomatológica; o quarto capítulo comporia, por sua vez, uma “Tipológica”, cuja análise deve buscar também os momentos de uma sintomatologia tipológica, de uma tipologia pura e de uma genealogia tipológica; enquanto o quinto capítulo realizaria uma “Genealógica”, no desenvolvimento da qual o além-do-homem revelar-se-ia, segundo nossa proposição, como um devir-mulher, ficando a nosso cargo dizer do conceito desse devir, ou do conceito de “mulher”.

SINTOMATOLÓGICA

Sintomatologia. Vamos exercitar esse método de tripartição começando por testá-lo num nível bastante micrológico: na leitura do primeiro parágrafo do livro, espécie de fractal onde já se aloja o todo do que virá a ser o trabalho completo de Deleuze sobre Nietzsche. Parece realmente possível cortar aquele parágrafo em três “grandes” partes. A primeira iria de seu começo até a quarta ocorrência do nome “Nietzsche”. Seria seu momento de sintomatologia. Que sintoma ele detecta? Um dos principais motivos do pensamento nietzscheano, digamos assim: o sintoma historiográfico, a saber, a relação entre Nietzsche e Kant: “O projeto mais geral de Nietzsche consiste em introduzir na filosofia os conceitos de sentido e de valor. (...) Nietzsche nunca escondeu que a filosofia do sentido e dos valores deveria ser uma crítica. Kant não conduziu a verdadeira crítica porque não soube colocar seu problema em termos de valores; este é então um dos principais motivos da obra de Nietzsche” (*id.*, *ibid.*, p. 9). A altamente produtiva e filosoficamente fecunda revolução copernicana operada por Kant diz qual deve ser doravante o procedimento filosófico básico, mas teria

errado o alvo do que, nessa *revolução*, devia ser subvertido: em Kant, conhecer corretamente é dado por ser uma meta por si só valorosa, em Nietzsche a “revolução copernicana”, o retorno às condições do sujeito do conhecimento, transforma-se em retorno mais atrás, às condições de produção de valores, dentro dos quais um conhecimento possível é ou não tomado como valoroso, no sentido de seu valor de verdade, por exemplo. Não se trata mais de saber como são possíveis juízos sintéticos *a priori*, para, com isso, estabelecer um conhecimento frutífero, *válido*, mas, antes, como ocorre de um qualquer *valor* estabelecido ter algum “*valor*”, isto é, fazer algum sentido.

A segunda parte dessa sintomatologia, a tipológica, iria da palavra “Ora”, até a palavra “martelo”. Que tipologia aqui se oferece? A que distingue Nietzsche da filosofia moderna. A filosofia moderna está para o conformismo em relação aos valores estabelecidos, assim como Nietzsche está para a sua respectiva destruição: “Ora, aconteceu que na filosofia moderna a teoria dos valores gerou um novo conformismo e novas submissões. (...) Entretanto, quando se trata de Nietzsche, devemos, ao contrário, partir do seguinte fato: a filosofia dos valores (...) é a verdadeira realização da crítica (...), isto é, filosofar ‘com o martelo’”, significa: saber destruir. A tipologia se dá como posição de algo e de seu contrário. Há sempre um tipo e um antitipo na tipologia. O tipo conformista e seu antitipo: o criador, isto é, aquele que, em primeiro lugar, destrói.

Agora, sim, alcançamos, nesse primeiro parágrafo, a terceira parte da primeira instância examinada: o momento genealógico da sintomatologia. Mas, aqui, curiosamente, os três momentos se repetem, e se repetem duas vezes, como um eco de um eco: 1) Há a sintomatologia *um* (a): “Com efeito, a noção de valores implica uma subversão crítica: por um lado, os valores aparecem, ou se dão, como princípios: uma

avaliação supõe valores a partir dos quais aprecia os fenômenos”: o sintoma aqui é o aparecimento dos valores como princípio. Que se observe: é sintoma porque não se trata da apresentação de uma gênese efetiva, mas de um aparecimento como aparência: “eles se dão” *como* princípios. Não os são. Agora a tipologia genealógica *um* (b) engata-se na sintomatologia: “Porém, por outro lado e mais profundamente, são os valores que supõem avaliações, ‘pontos de vista de apreciação’ dos quais deriva seu próprio valor”. A tipologia especifica-se aqui entre o que é aparência de profundidade (antitipo) e o que é a profundidade da aparência (tipo): a descoberta de que os valores só *aparecem* como princípios porque seus princípios são avaliações prévias que os escolheram como tais. A partir daqui se inicia a genealogia *um* (c) do momento genealógico, mas também ela com três momentos. 2) Há a sintomatologia *dois* (aa): “O problema crítico é o valor dos valores, a avaliação da qual procede o valor deles; portanto, o problema de sua *criação*. A avaliação se define como elemento diferencial dos valores (...), servindo precisamente de princípios para os valores em relação aos quais eles julgam”. Qual o sintoma “genealógico”? O próprio valor é o sintoma que remete ao processo de sua criação, e revela, por meio disso, a avaliação, o sopesamento, como sua origem; e então sobrevém a tipologia *dois* (bb): “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”. O tipo de pessoas que somos estaria intimamente relacionado com os modos de avaliação no desenvolvimento dos quais escolhemos os valores que sustentam aquele tipo. E deste modo encontramos a genealogia *dois* (cc) do primeiro parágrafo: “Há coisas que só se pode dizer, sentir ou conceber, valores nos quais só se pode crer com a condição de avaliar ‘baixamente’, de viver e pensar ‘baixamente’. Eis o essencial: *o alto e o baixo, o nobre e o*

vil não são valores, mas representam o elemento diferencial do qual deriva o valor dos próprios valores”. O “genealógico” teria a ver com a escolha: em seu nível sintomatológico, criar ou não criar; no tipológico, avaliar ou deixar-se avaliar; no genealógico puro, fundar o diferencial entre o alto e o baixo, também eles como objetos de uma escolha legisladora, pela qual o escolhido se torna, doravante, lei, somente por ter sido escolhido. Se se cria, então se avalia, e se se avalia, escolhe-se entre o baixo e o alto, e é esta última escolha quem decide o baixo como baixo e o alto como alto.

Ao que parece, a leitura passou no teste. O primeiro parágrafo da primeira seção do primeiro capítulo se mostra, assim, inteiro, uma sintomatologia do método. Vale observar, por isso, que a primeira seção, intitulada “O conceito de genealogia”, possui três parágrafos, e parece possível ler o segundo deles como uma tipologia, bem como o terceiro como uma genealogia. Mas também aqui no nível micrológico da tipologia, há três momentos: o do sintoma, o do tipo e o da gênese diferencial. O sintoma: o duplo movimento inseparável da crítica: “referir toda coisa e toda origem de qualquer valor a valores; mas também referir esses valores a algo que seja sua origem e que decida sobre o seu valor” (*id., ibid.*, p. 10). Aqui o sintoma é típico: caracteriza um movimento duplo do caráter próprio do pensamento nietzscheano. Disso deriva a tipologia dos pensadores que fogem a esse caráter: o tipo “operário da filosofia”, que apenas faz o inventário dos valores sem lhes fazer uma crítica devida, e o tipo “erudito”, que, crítico ou não dos valores estabelecidos, contenta-se em remeter os valores a um fato simples como sua origem. Contra esses dois tipos e em conformidade com o movimento detectado na sintomatologia do procedimento nietzscheano, emerge o antitipo, o tipo genealógico de filósofo: o que tira a filosofia do elemento da indiferença em que os valores são ora inventariados, ora criticados ou não, mas

sempre em vista de um fato, e procura a distância certa por meio da qual a diferença entre o valor e sua origem seja detectada a fim de que sejamos instruídos sobre o “valor” do valor. Nesse nível tipológico, portanto, teríamos o operário da filosofia, o erudito e, contrastando com ambos, o filósofo genealogista.

O terceiro parágrafo seria, então, inteiramente dedicado à genealogia. O nível sintomatológico começa por detectar o que há de mais específico da genealogia: ela marca uma distância, uma diferença entre o valor e sua origem, para sopesar o valor da origem: o *elemento diferencial* na origem conta o segredo do devir valor do valor auscultado. Os tipos genealógicos são: o nobre e o vil, o alto e o baixo, como adiantamos há pouco. A crítica devém genealogia: ela quer flagrar a gênese de um valor, o processo de *valorização* de um valor, não somente para fazer a crítica – a ruína – dos valores estabelecidos, mas também para aprender como um valor vem a ser valorizado, para aprender a criar valores, que não hão de perfazer apenas uma crítica da cultura, mas um conjunto de forças a produzir a destruição da cultura estabelecida e, sobre seus escombros, introduzir outro “*logos*”, isto é, outro projeto de organização de mundo, e de si. A crítica não é um ato reativo ou de ressentimento, diria Deleuze, mas, por seu elemento de criação, um ato de “expressão ativa de um modo de existência ativo” (*id.*, *ibid.*, p. 11) Como atividade aqui não se opõe à passividade, mas à reação e a ressentimento, então é preciso imaginar o genealogista como um filósofo alegre.

O que era verdadeiramente “crítico”, em Kant, não era tanto – dir-se-ia – o seu retorno às condições do *conhecimento científico* que revelava para a Metafísica tradicional sua inanição para ser uma ciência, não era a mera reação contra a Metafísica. O que era “crítico” em Kant seria, antes, a descoberta de um ponto de partida para a

constituição de mundo que não consta no próprio mundo, que, porquanto i-mundo, fora do mundo, só pode ser “divino”, isto é: não-humano.

Esse “ponto”, mobilizado por Fichte, seria a iniciação do campo transcendental por meio do qual Deleuze iria ler Bergson e Espinosa, para encontrar, num, um impulso vital, força absolutamente flexível e infinitamente variegada (“que varia sem se multiplicar”), e, noutro, o Deus imanente igualmente flexível e variegado, como expressão concebida como uma infinita enunciação sem enunciados: doutrina.

Ora, é esse ponto de infinita flexibilidade e variação expressiva – que também chamamos, ao modo de Fichte, de “doutrina” (*Lehre*) – ao qual Nietzsche teria voltado, para transformar a crítica do conhecimento em *genealogia* dos valores e do sentido.

Se a crítica é “a expressão ativa de um modo de existência ativo” (*id.*, *ibid.*, p. 11), então ativo é dito no sentido de não se ir ao ponto para produzir conhecimento, mas, com mais afinco, para produzir o desanuviamento de convicções, desanuviamento capaz de quebrar o que está posto no início da ida ao ponto para colocar no lugar do deposto, na volta ao mundo, algo outro, *um outro modo de pensar, uma outra sensibilidade*, igualmente atualizável, e sempre irreduzível a um mero juízo que possa se apresentar como verdadeiro ou falso. “Nietzsche substitui o elemento especulativo da negação, da oposição ou da contradição, pelo elemento prático da *diferença*: objeto de afirmação e de gozo” (*id.*, *ibid.*, p. 18). Trata-se, entre destruição e criação, de acessar “a agressividade natural de uma maneira de ser, a maldade divina sem a qual não se poderia imaginar a perfeição” (*id.*, *ibid.*, p. 11), *para fazer a experiência (empíria)*, digamos assim: aquela de ser efetivamente um modo do Deus espinosano. “É nesse sentido que existe um empirismo nietzscheano” (*id.*, *ibid.*, p. 18). A essa experiência de agressividade é que

está ligada a “subida”, ou irrupção do campo transcendental (o ponto móvel) ao plano de imanência (o mundo da vida); é a ela que está intimamente ligado o seu arranque.

A descida crítica, genealógica, que descobre o foco único de sentido – o *non-sense*, a forma esquizofrênica – como vontade de potência, como ato de produção de uma infinidade de sentidos, também esses, cada um deles, complexos e repletos de voltas e volteios, é também a “subida” que *transvalora* os valores e instaura modos singulares de tecer a existência. A “maldade divina”, acima referida, significa então: é preciso fazer arder os valores postos para fertilizar a produção de novos, e variá-los ao infinito, porque toda tentativa de fixação generalizada, confundindo a fonte de produção com um de seus produtos, será uma tentativa de encobrir o caráter infinito de geração de valores e negar acesso àquela fonte a quem poderia por si mesmo inventar valores e criar sentidos.

A tentativa nietzscheana de fabricar “uma máquina de fogo” (*id.*, *ibid.*, p. 45), com a qual a “purificação”, ou seja, o devir inocente, implica no exercício da multiplicidade como produção de singularidades, seria, porventura, um modo de evitar aquele encobrimento.

Desdenhar dos valores estabelecidos não significaria, então, fazer o contrário do que eles determinam como certos, e cometer o que eles chamam de “crimes”, mas, ao contrário, voltar ao ponto no qual se pode ser de novo inocente, e criar, não um outro sistema de valores, mas também o outro do sistema.

A inocência “é a verdade do múltiplo” (*id.*, *ibid.*, p. 35), como o outro do sistema seria a verdade do trágico. O sistema é apanágio do uno. A ameaça de desabamento interno do sistema é o que produz a mera interface do uno, a saber, o múltiplo, em cujo combate o sistema se mantém. Mas a multiplicidade, como outro do sistema, está aquém do uno e do sistema, do múltiplo e de sua ameaça de unilateral dissolução

interna do sistema. A multiplicidade seria a verdade do trágico, porque o trágico aponta para a virtualidade de outras formas de dar consistência à vida, irreduzíveis ao sistema: morrer muitas vezes em uma mesma vida, eis o verdadeiro sentido do trágico; amar de tal modo a vida que se quer morrer ao menos uma vez ao dia para nascer de novo a cada aurora de si, como outro.

O trágico, nesse sentido, não estaria longe de Anaximandro, e a interpretação que Deleuze faz deste autor antigo, sob injunção de Nietzsche, contrapondo-o a Heráclito, me parece injusta. Na frase de Anaximandro “Os seres pagam uns aos outros a pena e a reparação de sua injustiça, segundo a ordem do tempo”, o filósofo de Mileto não põe necessariamente toda a existência como culpada, como parece aos nossos autores, mas apenas aquele tipo de existência que pretende esquecer-se de sua fonte e, portanto, do que ela é afinal: o *Apeiron*, o indeterminado. Se o *Apeiron* é princípio de todas as coisas, então não é apenas o lugar de onde tudo o mais vem à existência, mas o elemento em que cada coisa e tudo o mais permanecem no ser enquanto existem.

Ocorre, porém, que o ato de existir dá-se muitas vezes como um determinar-se, e isso parece ser uma injustiça contra o indeterminado. Este último, entretanto, permanece na essência do que, existindo, supostamente se determina. O devir, pois, só é uma injustiça, e “a pluralidade das coisas que vêm à existência”, uma “soma de injustiças” (*id.*, *ibid.*, p. 32), quando ele é petrificado na determinidade do existir como um ente delimitado enquanto um “em si”, que, tendo vindo do indeterminado, também ele não se indetermina, mas vive satisfeito de sua determinidade atual, vive sua determinidade fugindo da indeterminação, o virtual, e tomando a forma de “ser”, isto é, de “ente” reificado, como modo de ludibriar, de tapear sua verdadeira condição de filho do indeterminado e indeterminável e, como ele, que é sua

essência, jamais se fecha, mesmo se o tapear predomine no tempo de sua existência concreta.

A culpa não estaria em existir, mas em viver uma existência desligada de sua própria essência, que consistiria em participar da festa do retorno eterno à fonte de si, como forma de nascer (e morrer) inúmeras vezes numa mesma existência: determinar-se apenas como o indeterminado. Como não é isso que se vê, então o que Anaximandro parece nos dizer é que a verdade prevalecerá sobre essa tentativa dos entes (e de nós, entre eles) de fazer de sua aventura de existir em multiplicidade uma existência enclausurada num único modo de ser, e a verdade não é o ter-se tornado isso ou aquilo dos entes que devieram, mas o incessante “tornar-se”, que não se determina, ou cuja única possível determinação é, como dizíamos, a de ser o indeterminado.

O devir ter-se-ia alojado no próprio princípio, no próprio ser, e as coisas da existência – os entes finitos – só seriam culpadas de fazer passar a impressão de que o verdadeiro ser não seria o devir, mas o estar-se fechado na determinidade do ser-assim.

A ser entendida dessa forma, a única existência culpada é aquela que tenta escamotear a verdade do ser, que é a de ser indeterminado e, nesse sentido, dar-se como multiplicidade, variação; a existência culpada é aquela que faz passar seu ente limitado como sendo a encarnação da eternidade, mas somente pelo lado de fora.

Anaximandro, então, pode perfeitamente ser aceito como um trágico, de igual tamanho ao de Heráclito, uma vez que seu *Apeiron* é a afirmação infinita do que não se deixa fisgar numa única determinidade, e a verdadeira existência (a trágica) é aquela que não se nega à indeterminação que, princípio de todas as coisas, seria o elemento com o qual a diferença é introduzida no interior do ente, e a

morte, “segundo a ordem do tempo” sobrevém como prova – testemunho e teste – do que se está dizendo.

Morrer é deixar de ser determinado e voltar ao elemento da indeterminação; mas esse elemento, princípio de todo o existente, é, enquanto princípio, a própria fonte não-existente da existência; portanto, morrer não é simplesmente acabar, mas afirmar de novo e de novo a vida produtora do indeterminado; afirmar a fonte da produção de existências.

A existência é infinitamente afirmada como produção de seu eterno retorno “certo”, isto é, impiedoso, inclemente.

Todas as coisas que vieram ao ser como coisas determinadas negam a fonte de onde vieram, quando vivem uma existência de empréstimo, fazendo de conta, como a má-fé sartriana, que são aquilo mesmo que são, e não o devir que multiplica as formas de estar na existência.

Mas o devir – e é isto o que está em jogo na sentença de Anaximandro – está inscrito nas coisas como sua essência mais íntima, e, ao desaparecer, elas, de fato, não desaparecem, voltam ao princípio de indeterminação, descobrem a verdade que sempre fora a sua. A existência se reafirma na volta dos existentes ao estado de não-determinação. A existência se reafirma como devir indeterminado.

Isso, ao que parece, não está de modo algum em dissonância com o pensamento trágico: a injustiça que as coisas expiam quando desaparecem *segundo a ordem do tempo* é o outro lado do ajustamento do ser à sua própria essência, e essa essência, porque indeterminável como deve ser o princípio de tudo mais, é uma multiplicidade da mesma ordem que o fogo heraclítico: ninguém é o que se tornou, senão que a afirmação primeira desse tornar-se; e é este tornar-se, isto é, essa

flexibilidade em ato, que é o ser efetivo de cada alguém, e não a fixação em uma de suas feições ou aspecto.

Quando Nietzsche tenta refutar a tese anaximandrina com um argumento cosmológico, dizendo que não seja verdade que tudo tenha de perecer, uma vez que, se fosse assim, o mundo, o cosmo, já teria desaparecido, ele esquece francamente do próprio lugar de onde fala, e toma a representação do mundo como o próprio mundo. Ora, o lugar de onde Nietzsche fala pressupõe o transcendental, o ponto móvel que é o grau zero das coisas e dos valores. Nesse ponto não pode haver mundo, mas somente o princípio de produção de todos os cacarecos (inclusive o cosmo) e de todos os valores; e esse princípio, o *Apeiron*, está mais próximo do eterno retorno nietzscheano do que se poderia pensar numa primeira visada. “Zaratustra canta ‘aquele que quer o seu próprio declínio’” (*id.*, *ibid.*, p. 91). O que seria esse querer o próprio declínio, senão concordar com Anaximandro e parar de resistir à verdade de que se é indeterminado, e ceder sua determinação atual em favor da virtualidade que é a potência de seu devir?

Ao contrário, são antianaximandrinos e antinietzscheanos num mesmo gesto os movimentos das forças reativas. Elas querem parar o devir. São elas que fazem de conta que o mundo é somente o que já está sendo, o que já se encontra de antemão estabelecido. “A força reativa, mesmo quando obedece, limita a força ativa, impõe-lhe limitações e restrições parciais, já que está possuída pelo espírito do negativo” (*id.*, *ibid.*, p. 74s). É esse espírito negativo o que é culpado em Anaximandro, e não a existência em si. A culpa está em inverter o princípio, e a morte provável, segundo a ordem do tempo, é a justiça restaurada, não porque existir seja ruim, mas porque existir fazendo de conta que se é tal como uma pedra é uma pedra, simulando uma eternidade fajuta, é querer subtrair-se da verdade do devir, é querer contradizê-lo, enquanto fazer

a experiência do devir é que seria ter o gostinho da verdadeira eternidade.

Em Anaximandro, ao que parece, somente essa contradição é que é julgada, e sancionada com o devido castigo: o desmoronar-se como volta ao princípio de indeterminação. Deleuze, em outra passagem, chega a glosar o *Apeiron* sem se dá conta disso: “A infinidade do tempo passado significa apenas que o devir não pôde começar a devir, que ele não é algo que se tornou. Ora, não sendo algo que se tornou, tampouco é um tornar-se algo” (*id.*, *ibid.*, p. 64). O *Apeiron* seria justo essa recusa essencial de tornar-se “algo” determinado e, por meio disso, tornar-se o indeterminado, que é dito do ser do devir.

A aparência sombria da frase anaximandrina enfim se dissipa: não adianta tentar fazer de conta que se é algo e que esse algo que se é seja tudo quanto se tem a ser, uma hora a verdade aparece, e quem tentou ludibriar o “ser” mesmo, que é pura indeterminação, que é aquilo que se diz do devir, há de pagar seu preço: voltará ao indeterminado, segundo a ordem do tempo, sem ter tido o gostinho de experimentá-lo.

Há mesmo na sentença anaximandrina, em vez de aspecto sombrio, um quê de zombaria nietzscheana, uma zombaria, não da existência, mas de quem quer passar a perna no devir, passando a impressão de que sua eternidade efetiva é aquela do posto que veio a ocupar como uma coisa em si, quando, segundo o princípio, o que cada um é seria antes o eterno devir de múltiplas determinações, devir que “indetermina” cada uma em particular.

“Trata-se”, dirá Deleuze, de novo sem se dar conta de que é do *Apeiron* que ele fala, quando fala do eterno retorno, e isso não é dito para diminuir a originalidade de Nietzsche, mas para acentuar a atualidade de Anaximandro, “trata-se de fazer, pelo eterno retorno, entrar no ser o que nele não pode entrar sem mudar de natureza” (*id.*, *ibid.*, p. 93).

Trata-se, pois, de injetar o indeterminado no coração mesmo do ser, e por meio disso desvelar o ser mesmo em sua determinidade mais precisa: cada modo de ser é uma seleção sintagmática haurida da fonte paradigmática do princípio anaximandrino, a indeterminação, isto é, a diferença por meio da qual o selecionado difere em relação ao que é deixado fora da seleção.

O sintoma, pois, era a recusa da existência como devir, era o apegar-se à eternidade fajuta da determinidade. Localizá-lo, então, não seria apenas diagnosticar a doença – incapacidade congênita de suportar o devir, alergia crônica ao trágico –, mas também apontar para o tipo sadio, o que diz “sim” à existência, que é ato de diferir-se mais que de determinar-se, ou de determinar-se como o indeterminado, isto é, como aquilo que, em si mesmo, difere. O sadio seria a correspondência íntima entre o ato da existência multifacetada e a potência própria da essência de indeterminação.

Tipologia. Concretamente falando, essa saúde como unidade de ato e potência, essência e existência, teria tudo a ver com o que pode um corpo, seu princípio *artístico*, sua *artisticidade*, isto é, a *plasticidade* do corpo em meio às relações das forças que o compõem. Tipologia, com efeito, tem a ver com a arte de plasmar ou fazer modelagens de tipos. Os tipos fundamentais aqui em foco são o tipo ativo e o reativo, que “designam as qualidades originais da força” (*id.*, *ibid.*, p. 72); e o tipo afirmativo e o negativo, que “designam as qualidades primordiais da vontade de potência” (*id.*, *ibid.*, p. 72). Se, ainda com Anaximandro, disséssemos que a existência truncada, aquela que faz de conta que não é um devir, que não é um eterno retorno à fonte de si mesma e um eterno jorrar diferencial dessa mesma fonte de forças cuja marca é diferir, se disséssemos que essa existência falsa, e, nesse sentido, doentia, *reativa*, é

o “eu”, então a fonte mesma, o ser de cada um, seria seu si (*ipse*) como princípio de expressão daquelas forças sadias. Ora, a ser deste modo, e sendo o si (*ipse*) o paralelismo de corpo e alma, o corpo ípsico seria o *Apeiron* de cada um, aquilo que, no espinosismo, aparecia como a essência do modo que existe fisicamente antes e independentemente da existência do modo. “As forças ativas do corpo fazem do corpo um si, e definem o si como superior e surpreendente” (*id.*, *ibid.*, p. 58). Que seja superior, isso se dá porquanto ele é anterior ao eu, isto, mais originário. Ao lado disso, o que é surpreendente no corpo é que ele é esse entrelaçamento do princípio anaximandrino (ele é apeirôntico) e da essência de modo espinosano (ele é infinito), entrelaçamento com o qual se pode dizer, do corpo, que ele é uma *plástica* (enquanto apeirôntico) inesgotável (enquanto infinito) de forças.

Contra a força reativa, que é utilitária e de limitação, a força plástica, que domina; contra a força que só pode quando separa outra força daquilo que essa pode, a força que por si mesma vai até o limite do que pode; contra a força que a si mesma se nega e de si se separa, a força “que afirma a sua diferença” (*id.*, *ibid.*, p. 81). Nietzsche, diz Deleuze, “admira Lamarck porque este pressentiu a existência de uma *força plástica* verdadeiramente ativa, primeira em relação às adaptações [darwinianas], uma força de metamorfose” (*id.*, *ibid.*, p. 59). Com efeito, somente o que se dá no princípio como indeterminado pode, no prosseguimento, receber uma determinação, uma consistência, ou deixar-se ser afetado em um número infinito de determinações. Não se limita, mas se prolonga.

É esse, aliás, o conceito de *plástica*: o infinitamente flexível. Esse, na verdade, seria o parâmetro pelo qual se teceria a tipologia aqui em jogo, expressa na hierarquia entre o tipo ativo e o tipo reativo, do afirmativo e do negativo. Em um corpo, “as forças superiores ou dominantes são ditas *ativas*, as forças inferiores ou dominadas são ditas *reativas*. Ativo e reativo

são precisamente as qualidades originais que expressam a relação da força com a força” (*id.*, *ibid.*, p. 56). Como, em meio a essas forças do corpo, “a grande atividade principal é inconsciente” (*id.*, *ibid.*, p. 57), então se pode tomar o corpo como um todo e concebê-lo como o grande “inconsciente”; primeiro no sentido de que o corpo como um todo é “*psíquico*”, é *corpo pulsional* (Rolnik, 2019), isto é, um conjunto energético; e, em seguida, porque o inconsciente “*não é uma espécie que defina na realidade psíquica o círculo daquilo que não tem o atributo (ou a virtude) da consciência*”, na expressão lapidar de Jacques Lacan, mas o inconsciente “*é um conceito forjado no rastro daquilo que opera para constituir o sujeito*” (Lacan, 1998, p. 844), é como um germe que *o universo fabrica e que vem sonhando desde as entranhas*.

O sujeito é a existência que o corpo se dá. Ele pode com o tempo e dentro de uma certa história tomar a forma de um “eu”, mas também pode voltar ao selvagem de si mesmo e recuperar o ser bruto sob a forma de um “Si”. No primeiro caso, é o tipo reativo, cuja vida é tecida na arte de dizer não, não pode; no segundo, o tipo ativo, cujo tecido é feito de uma vida que diz sempre: Quero; isso, em mim, quer. Em ambos, o corpo como o inconsciente plástico de cada um implica o labor silencioso de elaboração ou destilação de certa linguagem; e a linguagem é outro nome para a existência “modal” do corpo. Cada corpo é o conjunto de suas expressões, mas essas expressões são sintomas de uma certa qualidade da organização inconsciente do corpo, isto é, uma qualidade de suas forças. O tipo ativo do “si” e o tipo reativo do “eu” são as qualidades de uma certa linguagem que ganha corpo no corpo, que tem a densidade das forças em jogo na performance existencial de cada um. “As forças têm uma quantidade, mas também a qualidade que corresponde à sua diferença de quantidade” (Deleuze, 2018b, p. 58). A boa qualidade da força é sua quantidade. A força melhor é também a

mais abundante. E se ocorre de uma força inferior domar as forças superiores, isto não se dá porque ela aumentou sua densidade, mas porque soube neutralizar, soube estancar o fluxo das forças superiores.

As forças inferiores “reagem” às superiores separando estas últimas daquilo que elas podem, negando-as. Mas o que as forças superiores podem? O que elas podem é seu devir. Anaximandro diria: *segundo a ordem do tempo*, as forças inferiores pagam caro por esse artifício de mera negação do que não pode a não ser se afirmar, a saber: o próprio devir. Uma hora as forças contidas explodem, e fazem valer sua prevalência ontológica sobre as forças inferiores. O eterno retorno do mesmo, tal como o retorno freudiano do recalcado, é o eterno retorno dessas forças superiores, debalde contidas. Com efeito, “no eterno retorno, não é o mesmo ou o uno que retornam, mas o próprio retorno é o uno que se diz somente do diverso e do que difere” (*id.*, *ibid.*, p. 64). O recalcado, então, seria justamente a diferença, o devir, o que lá do fundo de cada um de nós nos acena com seu poder de morte e sua promessa de vida eterna, como a “boa mãe” de Masoch, figura do instinto de morte.

Esse, afinal, o verdadeiro sentido do trágico. Não só porque diferir diz-se do existir, mas porque se existe sob o signo do diverso, e o diverso é a qualidade do que dura enquanto passa, que tem sua duração – bergsoniana – na passagem para seu outro; o diverso que sempre retorna como *diverso*, como *diferente*, é a vida que passa, mas a vida que passa é tempo, e o tempo é a matéria do corpo; ou, do corpo, pode-se dizer: é a síntese do tempo; o tempo que se faz carne.

O corpo, pois, como síntese do tempo, é em si mesmo o trágico que assume em cada filigrana de suas células a acepção mais rigorosa da temporalidade: tu vás morrer, diz-nos o trágico, mas isso não significa nenhuma ameaça maior, porque morrer é recomeçar e recomeçar;

morrer consiste na atividade lúdica da vida, que a tudo corta para melhor articular adiante; a morte, isto é, o instinto de morte como parte acoplada da máquina/engenho/destilador da vida é o dar-se ao indeterminado do corpo para que ele viva segundo uma pluralidade infinitas de determinações. “A afirmação múltipla ou pluralista é a essência do trágico” (*id.*, *ibid.*, p. 28). Quem diz pluralidade diz o contrário de monotonia, de monocromia, e, por meio disso, convoca a alegria para uma festa multicolorida que é o próprio funcionamento do corpo e de suas sensações (*aesthesis*). “Trágico designa a forma estética da alegria, não uma fórmula médica, nem uma solução moral da dor, do medo e da piedade” (*id.*, *ibid.*, p. 29). Dioniso, o deus do trágico, é o “deus das mil alegrias” (*id.*, *ibid.*, p. 30) – por quê? Porque a alegria está em criar, isto é, em cortar e destruir os laços com a determinidade posta e, assumindo sua essência, assumindo o indeterminado, deixar correr nas veias a vontade de poder unir as pontas do cortado e inventar inúmeras formas a serem tomadas, sem se amofinar em nenhuma delas. Dioniso está dentro de Apolo, mas Apolo está dentro de Dioniso: o corpo, afinal, seria uma forma esquizofrênica.

Se a pergunta fundamental da filosofia é saber sobre se a existência tem ou não um sentido, e, para Nietzsche, essa pergunta tem a forma de “o que é a justiça?” (*id.*, *ibid.*, p. 30), então a justiça teria de ser a capacidade de autodeterminação, e esta seria a arte de produzir sentidos a partir do não-sentido (que não é uma *falta* de sentido, mas a positividade corpórea da forma esquizofrênica). O que diz essa forma? Diz: não há sentido da existência. O que quer dizer isso? Quer dizer: não há sentido determinado da existência, pois a essência do existir é o indeterminado. Ora, se não há sentido determinado, isto quer simplesmente dizer que agora é sempre o melhor momento de se criar um sentido, de se determinar um sentido, criando-o, destruindo com

isso a própria falta – a própria falta de sentido. Porém sem esquecer de sua consistência: o sentido criado só é autêntico se for plástico, se não quiser ludibriar o ser e passar ao ser como quem se petrifica. Nada de má-fé sartriana. Quem experimenta a alegria da criação sabe disso. Sabe que criar é voltar a criar. O eterno retorno é o trágico da alegria, e tem sua forma na criação que, como é sabido, pressupõe a destruição para se manter em atividade contínua.

Sem dúvida parece haver algo de um elogio da volubilidade nisso tudo. E há quem identifique a volubilidade à mulher, à criança e ao jogador. Assim, ao sugerir o elogio da volubilidade, Nietzsche nos convida francamente à tarefa de devir-criança, devir-jogador, devir-mulher, porém apostando alto com isso, apostando na produção da alegria que está contida em cada um desses devires. Salvar a existência de ser confundida com algo criminoso, que precisasse de uma expiação, é assumi-la identificando-a com o indeterminado, isto é o que se deixa determinar infinitamente sem se esgotar em nenhuma de suas determinações.

Quanto ao devir-mulher, Deleuze escreve: “Não há misoginia nietzscheana: Ariadne é o primeiro segredo de Nietzsche, a primeira potência feminina, a *Anima*, a noiva inseparável da afirmação dionisiaca” (*id.*, *ibid.*, p. 33). A afirmação dionisiaca faz eco ao “de novo” e “de novo” das alegrias da criança. Existir sob o signo da volubilidade seria, de fato, tornar a existência um equivalente da inocência, e isso possui ao menos duas significações: esfarelar dionisiacamente o determinado, isto é fazê-lo “morrer” como forma de fazê-lo retornar à fonte da vida, o indeterminado, somente a partir da qual se pode nascer e nascer de novo; e retomar em nosso favor as técnicas apolíneas de determinação da criança. A criança é “educável”, de fato, por duas razões: primeiro porque é maleável, segundo porque ainda não pode o

que o seu corpo pode. Voltar à inocência da criança e recuperar sua inocência, isto é, sua disponibilidade para a determinação escultórica (apolínea), é “esfarelar o universo, perder o respeito pelo todo” (*id., ibid.*, p. 35) e, com isso, assumir de volta a maleabilidade que a educação administrada endureceu e, a partir do corpo como matéria de escultura móvel, devir o trágico que sempre se foi quando se *era* inocente: “A inocência é a verdade do múltiplo” (*id., ibid.*, p. 35), e o múltiplo é a verdade do trágico. O mesmo ocorre no devir-jogador, no lance de dados. Os dados lançados são sempre dois; quando caem, não importa a combinação dos números, mas o fato de que, em qualquer dos casos, é sempre uma multiplicidade o que “cai”. No lance de dados, o um se dá imediatamente como dois, como doze. “O lance de dados afirma o devir e afirma o ser do devir” (*id., ibid.*, p. 39), ou o ser como *eterno retorno*, pois “só podemos compreender o próprio eterno retorno como a expressão de um princípio que é a razão do diverso e de sua reprodução, da diferença e de sua repetição” (*id., ibid.*, p. 67); dizer “sim” ao acaso é uma demonstração de força.

Acima, com efeito, dizíamos que o corpo, lugar do trágico da alegria, era síntese do tempo, isto é, síntese do diverso, sua arregimentação, mas não *numa* representação, como em Kant, e sim no próprio perlaborar de sua existência. Todavia, assim como em Kant uma síntese do diverso na representação exigia o princípio que sustentaria a unidade do diverso na síntese, também em Nietzsche essa unidade é buscada e encontrada no conceito de vontade de potência. A síntese do diverso no tempo do corpo ou no cosmo é o eterno retorno. “O eterno retorno, segundo Nietzsche, não é absolutamente um pensamento do idêntico”, escreve Deleuze, “mas um pensamento sintético, pensamento do absolutamente diferente que exige um princípio novo fora da ciência.” E continua: “Esse princípio é o da reprodução do diverso como

tal, o da repetição da diferença” (*id., ibid.*, p. 63s). É preciso lembrar que, lá no fundo do transcendental, a razão pura kantiana, último rincão de realidade concebida como liberdade e como fundamento da moral, era uma razão pura prática. Nesse rincão, diria Fichte, o ser mesmo é aquilo que se diz da liberdade, que seria como *ato* o fundamento legislante da moral. No eterno retorno pensado como esse mesmo fundo kantiano e fichtiano, fundo transcendental e superfície imanente, “não é o mesmo ou o uno que retornam, mas o próprio retorno é o uno que se diz somente do diverso e do que difere” (*id., ibid.*, p. 64). Para Nietzsche, o fundamento da moral não pode ser um conceito abstrato da liberdade, mesmo que se o identifique a um ato, mas um *páthos*, uma sensibilidade, uma afetividade que é a afirmação categórica do eterno retorno como síntese do diverso no tempo de uma existência concreta, que sofre. “O *páthos* é o fato mais elementar do qual resulta um devir” (*id., ibid.*, p. 84), uma existência que se perfaz como abertura e acolhimento, como “sim” a tudo que volta como diferente, prazer ou dor. “A vontade de potência revela aqui sua natureza: ela é princípio para a síntese das forças. É nesta síntese, que se relaciona com o tempo, que as forças passam de novo pelas diferenças ou que o diverso se reproduz” (*id., ibid.*, p. 68), e pelo qual aquele “sim” ao que difere é assegurado a partir de dentro.

Como princípio, a vontade de potência relaciona uma força com outra força, a partir de dentro da própria força, dizendo por meio de sua expressão como uma força vem a ser e vem a ser expressa, demonstrando então sua gênese interna à força sem, contudo, com ela identificar-se, porque a força “é o que pode”, mas a vontade de potência “é o que quer” (*id., ibid.*, p. 68). Esse querer interno à força é um mundo dentro do mundo das forças. Ora, ser um mundo interno ao mundo da força e, ao mesmo tempo, ser complemento dela significa compor a natureza primeira – ou Deus como expressão – como uma máquina

acoplada, com duas hastes entrelaçadas, que são as forças e, em meio a elas, uma terceira haste independente, relacionando-se com cada uma sem se apegar a nenhuma delas, e se relacionando com elas no sentido de dirigir-lhe suas atitudes, seja quando essas atitudes são ações, seja quando são reações.

A ser assim, essa máquina/engenho daria conta já não apenas do que pode o corpo, mas o que podem as próprias forças que o organizam como um corpo. “A vontade de potência acrescenta-se, portanto, à força, mas como elemento diferencial e genético, como elemento interno de sua produção” (*id.*, *ibid.*, p. 69). Diferencial, porque é pela vontade da potência que uma força é maior ou menor que outra. Genético, porque a potência, em sua vontade, determina a produção num ou noutro sentido da força que, por meio do ato da vontade de potência, segue com esse ou outro ímpeto, nessa ou noutra direção, sempre ao sabor do acaso, pois o “acaso é o que põe as forças em relação”, mas é a vontade de potência que se põe como “o princípio determinante dessa relação” (*id.*, *ibid.*, p. 71), aceitando em si, integralmente, o acaso, entre bons e maus encontros.

Essa aceitação do acaso marca uma característica precisa da vontade de potência: ela tanto pode ser uma vontade de potência ativa quanto reativa, porque um ou outro caso tem a ver, não com sua essência, mas com a sua forma de relacionar-se com as forças, de ser por elas afetada. “Ela determina a relação das forças entre si, do ponto de vista da gênese e da produção das forças; mas é determinada pelas forças em relação, do ponto de vista de sua própria manifestação” (*id.*, *ibid.*, p. 82). É por isso que pode haver uma vontade de potência ativa tanto quanto reativa, que afirma o eterno retorno e o acata, tanto quanto o nega e o rechaça, instaurando o niilismo, “a vontade de nada” (*id.*, *ibid.*, p. 85); niilismo é o triunfo das forças reativas sobre as forças

ativas. Evidentemente, não há menos devir aqui quanto há quando são as forças ativas quem triunfa. Mas o devir, aqui, é um devir-reactivo, um sobrepujar dos fortes pelos fracos. Como, entretanto, isso é possível? Como um fraco pode vencer um forte? Juntando as forças e se tornando mais forte que o forte? Não! Cortando, separando a força daquilo que ela pode e, por meio dessa cisão, fazendo o forte trabalhar em proveito dos fracos. O forte, separado do que pode, devém reativo também ele.

Essa é uma excelente oportunidade para dirimir um conhecido mal-entendido acerca da filosofia nietzscheana. Nietzsche não teria simpatia pelos pobres. Quando Nietzsche insulta a ralé, os escravos, os seres humanos *inferiores*, e faz o elogio do nobre, do senhor, do superior, chegando mesmo a dizer que é sempre preciso tomar o partido dos fortes contra os fracos, ele não faz isso do ponto de vista das coisas estabelecidas; estas últimas já são o triunfo das forças reativas. O nobre, o forte, o superior defendido e elogiado por Nietzsche ainda não veio a ser, e está longe de ser identificável com quem hoje se concebe como nobre ou rico. Aqui, pobres e ricos dão no mesmo. A nobreza nada tem a ver com classe social, mas com usufruto da força de nosso ser, com a unidade vivenciada entre a força e aquilo que ela pode. Trata-se da experiência, do saboreio de uma certa sensibilidade afirmativa, algo que talvez não esteja à altura do ser humano atual (rico ou pobre), com seu pequeno “eu” alojado em si como o corcunda sobre as costas de Zaratustra. Somente quem, no homem, possa vir a ser além-do-homem e tenha nervos para cortar com os dentes a cabeça da serpente, do pequeno eu que sempre retorna pela boca, que sempre está prestes a retornar todas as vezes que “pensamos” tê-lo suplantado, porque, afinal, não se trata de um pensamento, diz Deleuze, mas, citando Nietzsche, se trata de *uma outra sensibilidade, uma outra maneira de*

sentir, somente quem for capaz de uma boa risada diante da cabeça decepada da serpente pode apresentar-se como nobre.

Mas a questão, por ora, não é tanto como devir nobre, mas por que as forças reativas sempre *ameaçam* retornar? Por que o eu está sempre à espreita de tomar seu lugar antigo, quando estamos prestes a deixar *vir a nós* as forças afirmativas do devir ativo? Não seria porque as forças reativas também podem? É claro que elas também podem. Mas não da mesma forma que podem as forças ativas. O que é ativo na força é seu poder de ir até o limite de si e afirmar-se a si mesma, quando afirmar-se a si mesma é afirmar o que difere, porque em si mesma a força é a diferença entre as forças e, na diferença, o domínio das forças superiores sobre as forças inferiores. Mas a força reativa não vai até o limite de si, ela não é a força que se afirma, mas que nega a outra força; ela vai até o limite de negar a outra força e fazer a outra força também negar-se. “Pois ‘ir ao limite’, ‘ir às últimas consequências’, têm dois sentidos, conforme se afirme ou se negue, conforme se afirme sua própria diferença ou se negue o que difere” (*id.*, *ibid.*, p. 89). A força reativa sempre *ameaça* retornar – como modo de vontade de potência que ela é – porque tem *para nós*, e *não em si*, seu próprio charme. Mas se trata apenas de uma ameaça. O grande segredo é: a força reativa nunca retorna.

– Como? – A decadência, a degenerescência das forças, *nos* fascina, sem dúvida. Seria talvez o caso de dizer que o fascínio da força reativa tem o mesmo estatuto da ilusão transcendental kantiana: não pode ser extirpada, mas somente mantida à distância por força da presença de uma crítica incessantemente ativa. Talvez, mas com uma diferença: ali onde em Kant trata-se de uma crítica da razão por ela mesma, aqui em Nietzsche trata-se de um ato de interpretação do sentido das forças por um genealogista, isto é, um médico que é ao mesmo tempo um doente que a si mesmo se cura. *Quem* é esse médico? O eterno retorno, ou mais

precisamente: a vontade de potência como seu princípio ativo. De que modo a vontade de potência interpreta? Selecionando. Primeiro seleciona entre o querer e o não-querer, e escolhe o querer. Faça o que quiseses, contanto que queiras. Isto quer dizer: queira de novo, ao infinito, aquilo mesmo que queres no instante em que queres. Nada enoja mais Nietzsche do que um querer pela metade. Um querer elusivo, que se esgueira e foge de si na primeira oportunidade. Segundo essa primeira seleção, o eterno retorno devém uma regra prática, um imperativo categórico: age de tal modo que possas querer de novo essa tua ação. A segunda seleção do eterno retorno decorre disso: o eterno retorno produz o devir-ativo, o que não ameaça coisa alguma, mas volta mesmo, e volta no momento da própria escolha, quando o agir deste modo determinado por seu querer repetir-se toma a forma de uma afirmação radical. O eterno retorno ocorre no momento em que a decisão é feita de modo a se escolher sua repetição. O devir ativo é justamente o ato afirmativo pelo qual o agir a si mesmo se quis quando tomou a iniciativa, quando decidiu. Não há nada a se esperar, nenhuma ameaça a se cumprir. Todo o ser é o ser que se diz do que a si mesmo se quer como devir. Eis o sentido da sentença segundo a qual a força reativa jamais retorna. Retornar se diz do eterno sim, que fisga o carço de eternidade sob a polpa do instante, enquanto a força reativa só conhece o “não”, com o qual ela tece uma eternidade simulada, aquela que se diria X menos a Terra, X menos esse instante.

O eterno retorno nietzscheano, esse elogio do instante, seria ele, então, uma defesa do *carpe diem*, do “curta o momento”, tão afim da ávida sociedade de consumo? Nada mais distante. O “momento” é o estado geral do mundo sob as forças reativas. Curti-lo é estar de acordo com essas forças. O “tipo” que se está aqui esboçando é, ao contrário, aquele que age a reação dessas forças, e, assim fazendo, aguça a

sensibilidade de tal modo que já não toma mais a eternidade como a representação de um tempo distendido ao (mau) infinito (hegeliano), mas a capta inteira na elaboração de um pensamento sem imagem com o qual ele se abre para outro “estado geral de mundo”, cujo proveito não ocorre quando se “curte” o momento calculadamente montado para o desfrute, mas quando *agressivamente* se o destrói criando o imprevisível: somente onde haveria “arte” e obra “de arte” (maquinação) haveria o instante do eterno retorno como imensurável alegria. A alegria de poder criar destruindo e destruir criando. É a alegria do genealogista, o filósofo como legislador.

Genealogia. A genealogia, “transformação radical do kantismo” (*id.*, *ibid.*, p. 70), é um ato agressivo de criação. Ora, o kantismo é um saber e um saber do princípio. Transformar radicalmente, agressivamente, o kantismo é, pois, transformar o saber em seu objeto, em sua questão, e em seu método, além de em seu princípio. O objeto da genealogia são as forças: em tudo quanto examina, é a ação, a atividade o que lhe interessa. A questão não é mais, como em Sócrates, acerca do que seja a coisa, mas acerca de *quem* é na coisa examinada. “A questão ‘Quem?’, segundo Nietzsche, significa o seguinte: considerando-se uma determinada coisa, quais as forças que dela se apoderam, qual é a vontade que a possui? Quem se expressa, se manifesta, e mesmo se oculta nela?” (*id.*, *ibid.*, p. 101). A mudança na pergunta carrega consigo a mudança no método: estudar uma coisa não é mais tentar descobrir sua essência, mas, sim, perguntar que tipo de vontade se manifesta na coisa exposta ao estudo. “O método consiste no seguinte: referir um conceito à vontade de potência para dele fazer um sintoma de uma vontade sem a qual ele não poderia nem mesmo ser pensado” (*id.*, *ibid.*, p. 102). Deleuze chama a esse método de “método trágico” (*id.*, *ibid.*, p.

103). Por quê? Porque o trágico é aquilo que não receia contar toda verdade, o trágico não tem medo da verdade e está disposto a se alegrar com ela: “O que uma vontade quer, segundo sua qualidade, é afirmar sua diferença ou negar o que difere” (*id.*, *ibid.*, p. 103). Quando afirma sua diferença, é ativa, afirmativa; quando nega o que difere, é reativa, negativa. Em ambos os casos, a verdade *aparece*, seja como verdade trágica, e então temos acesso ao núcleo do real como vontade de potência ativa; seja como arranjo antitrágico que escamoteia a verdade trágica e, com isso, põe no lugar da verdade aquilo que, doravante, será chamado “a verdade”, ainda que não o seja, para fins da disposição da vontade de potência reativa. Mas a descoberta da verdade trágica termina por desvelar os interesses escusos das posições antitrágicas. Os arranjos antitrágicos – e isto implica toda a história da humanidade, quicá também a pré-história – diz respeito às qualidades reativas do humano, demasiado humano. A verdade trágica, ao invés, é o que prenuncia e anuncia o “além-do-homem” (*Übermensch*) inscrito na afirmação do devir como ser da diferença.

O afirmativo “além-do-homem” é mais do que o humano e outro em relação ao humano, e este, mero resultado conhecido da vitória sempre já posta das forças reativas sobre as forças ativas. Mas, a partir de que medida isso pode ser sustentado? “Por que a afirmação valeria mais do que a negação? Veremos que a solução só pode ser dada pela prova do eterno retorno: ‘vale mais’ e vale absolutamente o que retorna, o que suporta retornar, o que quer retornar” (*id.*, *ibid.*, p. 112s). O além-do-homem afirma o eterno retorno, e este é o que revela, digamos, o lado “bom” da vontade de potência, isto é, o seu lado contrário ao reativo. É quando ela não nega o que difere, mas antes afirma a diferença trazida pelo retorno, ou seja, pelo devir.

Mas o que é, afinal, essa vontade de potência? Antes de tudo, não é um desejo, uma ânsia por ter potência, pois isso colocaria a potência como representada fora da vontade; não é uma busca pela potência, pois, isso colocaria a potência como um valor a ser aspirado pela vontade, um valor já estabelecido como desejável antes de a vontade querer; não é, tampouco, uma luta da vontade ao fim da qual esta receberia a potência como prêmio, como reconhecimento pelo brio em meio às batalhas. A vontade de potência é a potência da vontade. É *quem* na vontade *quer*. Isso a põe como radicalmente criadora: de si mesma no ato de querer, o que a dispensa de representar a potência como algo fora de si; do valor, porque é ela quem decide o que é bom e o que é ruim; e de alegria, porque não precisa de luta para alcançar dignidade e reconhecimento: ela simplesmente quer, e a alegria desse querer dá a justa medida do valor que ali se produziu.

Ora, em cada um desses atos em que a vontade de potência cria, ela é também crítica, destrutiva: ela destrói, em primeiro lugar, a noção de mundo como representação (e, com isso, também, o mundo como vontade), já que mundo não é o que dizem dele, mas somente aquilo que a potência de vontade põe como mundo, a saber, o eterno retorno do mesmo retorno (o devir). Aqui ela produz tristeza, mas nos outros, porque acaba com a ilusão de que o mundo tal como está seja exatamente o que ele é; ela destrói, com isso, os valores em curso, já estabelecidos, pois descobre como eles adquirem o valor (o peso) de serem valores e, desmascarando-os, também os descarta, já que pode criar outros, mais frescos, mais alegres, mais desanuviados. Aqui uma alegria nova se inicia; e, por fim, ela destrói a representação de que é pela luta que se consegue a vitória. Aqui, a alegria se torna plena: a vitória se consegue pela força alegre de afirmação radical de um valor

imprevisto, criado ali mesmo no ato libertador de querer e dizer sim ao querer querido.

O criador de valores, pois, “não é separável de um destruidor, de um criminoso e de um crítico: crítico dos valores estabelecidos, crítico dos valores reativos, crítico da baixeza” (*id.*, *ibid.*, p. 113). Porém, como se descobrem os meios pelos quais um valor torna-se “valorizado”? Responder a essa pergunta foi a tarefa da *Genealogia da moral* que é, segundo Deleuze, a reescritura nietzscheana da *Crítica da razão pura*. Por que essa reescritura se fez necessária? Porque Kant não foi nenhum pouco “criminoso”, não foi suficientemente destruidor no seu ato genial de fundação da crítica. “A genialidade de Kant (...) foi a de conceber uma crítica imanente” (*id.*, *ibid.*, p. 118), isto é, a razão devia ser criticada, não por algo exterior a ela, mas por ela mesma. Todavia, por isso mesmo, por colocar a razão como ré e juíza ao mesmo tempo, ou melhor, por ter escolhido a própria razão e dado a ela o privilégio de ser a juíza de suas próprias ilusões, Kant não teria causado nenhum “prejuízo” (*id.*, *ibid.*, p. 116) aos ideais da razão e daqueles que vivem deles. O kantismo procurou extirpar as ilusões da razão para poder, por exemplo, em parte, assegurar a cientificidade do conhecimento. Para Nietzsche, todavia, “não há ilusões do conhecimento, mas o próprio conhecimento é uma ilusão: o conhecimento é um erro, pior ainda, uma falsificação” (*id.*, *ibid.*, p. 118). Kant se assentou num lugar a partir do qual exerceu sua atividade crítica, mas não pensou, não criticou, não suprimiu esse lugar a partir do qual fez girar a crítica. “A crítica, em Kant, não soube descobrir a instância realmente ativa, capaz de conduzi-la” (*id.*, *ibid.*, p. 115) ao enfrentamento do tipo de mundo ao qual ela dava suporte. Por isso, “a filosofia transcendental descobre condições que permanecem ainda exteriores ao condicionado. Os princípios transcendentais são princípios de condicionamento, e não de gênese interna” (*id.*, *ibid.*, p.

118). Essa observação severa contra Kant é, na verdade, feita desde o início por alguns pós-kantianos. Mas é Nietzsche quem se dispõe a elaborar a única pergunta que desestabiliza essa situação e põe em curso um processo de pensamento cujo exercício não deixa pedra sobre pedra, para prejuízo da razão e de tudo quanto se sustenta nela. A pergunta é: se não é a razão quem deve fazer a crítica da razão, mas a crítica deve permanecer imanente, então... Quem está no interior da razão, e que não é a razão? Quem deve exercer o papel de juiz interno sem ser réu como contraparte? A resposta a esta questão – Quem? – em um mesmo ato destrói e cria, implode a razão posta e faz nascer... não outra racionalidade, mas outro *pathos*, outra forma de sentir, outra sensibilidade. A resposta: “Só a vontade de potência como princípio genético e genealógico, como princípio legislador, é capaz de realizar a crítica interna. Só ela torna possível uma transmutação” (*id., ibid.*, p. 119) da racionalidade criticada em outra coisa que não, ainda, uma razão pura prática. A posição da vontade de potência como ato de produção da instância crítica estoura, a partir de dentro, o lugar da razão como tribunal apto a aplicar leis, e, em vez de fazer uso de sanções com valores já estabelecidos, ou assegurá-los com a chancela da racionalidade, desvela o *modo* como aqueles valores foram estabelecidos, a saber, por um ordenamento, e, então, pode entrar na posse de ordenar ativamente valores não redutíveis ao fato de terem sido ordenados pela razão, pois o ordenamento racional é outro nome para a reatividade.

Ato genético: a vontade de potência explode o óvulo do mundo estabelecido; ato genealógico: descerra o bisavô da lei e da racionalidade e demonstra como elas *nascem*: por um golpe de força, seja de ação, seja de reação. E é por isso que o filósofo, como genealogista, pode decidir o que é bom e o que é ruim, não mais segundo os critérios “racionais” do

verdadeiro ou falso, mas segundo o saboreio das qualidades das forças, afirmando as ativas e relegando as reativas.

Sabemos que a vontade de potência se liga às forças e se determina por elas ao determiná-las. Há, com efeito, tanto quanto uma vontade de potência ativa, uma vontade de potência reativa. Essa é a que está por baixo do ressentimento, da má consciência e do ideal ascético. Esse último se imiscui na religião, na moral e no conhecimento como, respectivamente, o divino, o bom e o verdadeiro. São valores enaltecidos por meio do rebaixamento da vida. Somente quando a vida é posta contra a vida esses valores emergem como valores superiores. Segundo Deleuze, Nietzsche mostra como cada um deles é superado pelo outro, a religião deixa de vigor quando a moral toma a peito ordenar o mundo e lhe dar sentido. Mas também a moral cede, quando a vontade de verdade lhe supera. A genealogia levanta o lençol e o colchão de todas essas camas, indagando sobre o que se esconde por baixo de cada uma delas, até este último, o ideal do conhecimento, que se expressa como vontade de verdade. Quem tem essa vontade? Quem quer a verdade? A crítica genealógica não quer deixar nada escondido. Ora, mas a verdade não é justamente o que a si mesmo e a partir de si se revela? Não está Nietzsche, também ele, ao fazer a crítica da verdade, *em busca da verdade*? A resposta é simples: Não. Por quê? Porque buscar a verdade é tomá-la como um ideal. E o pedido de Nietzsche não é: dá-me toda a verdade, mas: dá-me o que nem mesmo a verdade pode me dar, dá-me *um outro ideal*.

O que a verdade não pode dar é a vida. E está além do conhecimento, da moral e da religião o outro ideal a ser aspirado para além do verdadeiro, do bom e do divino – “Nem Deus, nem o homem, pois entre o homem e Deus não há ainda bastante diferença” (*id., ibid.*, p. 122) –: o outro ideal é o além-do-homem. Sem ainda podermos desenvolver esse conceito, que será tema da seção “Genealógica”, abaixo, três indicações,

entrementes, podem ser adiantadas: 1) entre o conhecimento e a vida, a precedência da vida sobre o conhecimento. Isso, todavia, não significa qualquer renúncia ao pensamento, pois é justo o pensamento quem afirma a precedência da vida. Com isso, há uma comunhão entre vida e pensamento, comunhão na qual a vida faz do pensamento algo ativo e o pensamento faz da vida algo afirmativo (*id.*, *ibid.*, p. 131); 2) onde se pode viver essa comunhão entre pensamento e vida? Na arte. A “mais alta potência do falso” (*id.*, *ibid.*, p. 132), a arte “engana” a vida; ela a entretém, e o faz enquanto a pervade para moldá-la a partir de dentro. Enganar a vida significa instaurar-se em seu seio e desde ele tecer por dentro da vida um fio de tempo e, nesse tempo, cunhar uma existência, tricotá-la, ato por meio do qual uma outra experiência com a verdade torna-se possível: verdadeira é a existência cujas possibilidades de afirmação da vida em mim mesmo crio enquanto faço da própria vida uma obra de arte, qual um *crochet*. Se o que a verdade não pode dar é a vida, em troca a vida pode nos dar infinitas verdades, como uma teia que vai se espalhando em todas as direções quanto mais é afirmada pelo tempo de sua tecitura; 3) isso forçosamente produz, não só uma nova imagem da vida, uma vida como produção autônoma de verdades e valores, mas também uma nova imagem do pensamento.

A nova imagem de pensamento tem isso de novo, quando o velho é supor que a busca do filósofo é busca pelo verdadeiro, contra o erro e contra o falso, por meio de um método “seguro”: o filósofo busca antes o que incomoda, porque somente o incômodo faz pensar, e pensar é trabalhar, não contra o erro e o falso, que devem ser assumidos e elevados à sua última potência, na arte, mas contra a besteira e a baixeza que está sempre por trás de toda besteira. “A besteira não é um erro nem um tecido de erros”: ela é “uma estrutura do pensamento como tal: não é uma maneira de se enganar; ela expressa de direito o contrassenso no

pensamento” (*id.*, *ibid.*, p. 135). Procurando a proximidade perigosa com o que incomoda, e trabalhando contra a besteira, a nova imagem do pensamento também nada tem a ver com método, mas com *paideia*: o trabalho árduo de formação, de perlaboração, o lidar positivamente com o incômodo, isto é, burilá-lo, fazer dele o grão de areia na ostra cuja exasperação destila a pérola do alto pensamento, porque “as categorias do pensamento não são [mais] o verdadeiro e o falso, mas o *nobre eu vil*, o *alto e o baixo*” (*id.*, *ibid.*, p. 135). Atingir altura: isso não significa nenhum ascetismo, mas o tornar-se leve e capaz de mover-se no interior da consistência conseguida à custa do vigor de nossa potência de existir, vigor produzido por aquela lida com o difícil ato de sair da caverna, “a violência sofrida por um prisioneiro” (*id.*, *ibid.*, p. 140), depois de compreender que “não há verdade que, antes de ser uma verdade, não seja a efetuação de um sentido ou a realização de um valor” (*id.*, *ibid.*, p. 134). A recusa da razão ou aquilo que outros chamam de irracionalismo nada tem a ver com qualquer oba-oba inconsistente: o trabalho de pensamento, depois da razão, para além da razão, de nada desiste, antes resiste, graças à consistência alcançada como um ponto de cozimento, por meio da afirmação de si, da leveza e da dança. Pensar está longe de ser um mero raciocinar sádico. “Pensar é uma enésima potência do pensamento. É preciso ainda que ele seja elevado a essa potência, que se torne ‘o leve’, ‘o afirmativo’, ‘o bailarino’. Ora, ele nunca atingirá essa potência se as forças não exercerem uma violência sobre ele” (*id.*, *ibid.*, p. 139). Se não há processo educativo sem essa violência das forças, então educado é somente quem se põe capaz de sustentar essa barra, a barra de uma força, de uma potência que o força a ir além da ordem estabelecida e dos valores em curso para tornar-se médico de si e, como um topógrafo que examina e cartografa um terreno para lhe descobrir virtualidades, torna-se também um artista que inventa tipos

e um genealogista apto a criar sentidos e valores onde não há sentido nem valores; e inventá-los para a própria afirmação deles, ali onde só existem valores disponíveis à atribuição para quem antes se dispõe a mendigá-los.

TIPOLÓGICA

Dir-se-ia haver dois tipos de vontade de potência: a relacionada às forças ativas e a ligada às forças reativas. Estas últimas dariam conta da pergunta sobre o que é o homem, ou melhor, sobre o que ele tem sido, a quanta baixeza ele tem se dado ao longo daquele processo chamado de “história”, a ponto de sua história se confundir com a própria destilação do ressentimento, da má consciência e do ideal ascético que, juntos, entrelaçam o niilismo e se preparam diligentemente para negar a existência. A primeira vontade seria, antes, a resposta à pergunta sobre o “além-do-homem”, que não é tanto a projeção de um tipo futuro de homem ou um projeto de humanidade, mas a consideração atual condizente com a questão espinosana acerca do que pode um corpo vivo. No primeiro caso teríamos uma Tipologia como Antropologia filosófica. No segundo, a Genealogia como uma Meta-Antropologia, que não seria a pergunta sobre o que seja o além-do-homem, mas sobre quem é aquele que pode. Reservemos a terceira parte deste capítulo, a Genealógica, para essa investigação sobre o “quem”, e dediquemo-nos agora à tipologia das forças reativas.

Seguindo uma pista de Deleuze, que numa elusiva passagem do livro ora estudado escreve: “Chestov se comprazia em encontrar em Dostoiévski, nas *Memórias do subsolo*, a verdadeira *Crítica da razão pura*” (*id., ibid.*, p. 115), gostaríamos de convidar nosso leitor a entrar no quarto capítulo do livro de Deleuze, “Do ressentimento à má consciência”, por

meio de uma análise do referido livro de Dostoiévski, porque se ali não se pode *seriamente* encontrar a “verdadeira” *Crítica*, com certeza é possível achar aquela Antropologia tipológica da vontade de potência atada às forças reativas, com minúcias de detalhes que chegam a fazer pensar facilmente ter Deleuze escrito seu capítulo com um olho voltado a Nietzsche e outro voltado a Dostoiévski, porque tudo quanto Nietzsche denuncia como vontade de potência estragada, isto é, amarrada a forças reativas do ressentimento, da má consciência e do ideal ascético, encontra na confissão acerba do homem do subsolo seu perfeito correspondente.

Antes de começar a análise, porém, penso seja importante fazer uma distinção entre enunciado romanesco e enunciação artística. Do ponto de vista da enunciação artística, é possível sustentar que as *Memórias do subsolo* são o relato do modo como um ser humano reativo se esforçou para agir sobre suas forças reativas e se pôs no caminho do “além-do-homem”, por ter encontrado na atividade artística da escrita algo com que realizar suas virtualidades. “As forças ativas”, escreve Deleuze, “fazem eclodir a criação” (*id.*, *ibid.*, p. 145). A enunciação artística, como forma de agir as reações, logo, como ação de forças ativas, tem um duplo aspecto do ponto de vista autoral: ela é, em primeiro lugar, um trabalho do romancista Dostoiévski, que cria a voz do narrador, mas, em segundo lugar, ela seria um trabalho do próprio narrador, pois o texto que lemos *aparece* como uma confissão do homem do subsolo, que não pode ser imediata e inadvertidamente identificado a Dostoiévski, e não o pode justamente porque, aqui como em nenhum outro lugar, é necessário fazer a diferença entre autor real e autor implícito. Do ponto de vista do autor implícito, pois, as *Memórias do subsolo* são um relato de como o homem que as narra, por meio delas, e graças a elas, conseguiu mostrar com eficácia aquilo que, enquanto

personagem, ele apenas pressupunha: que era um artista poderoso, capaz de levar a cabo uma obra de arte da altura de ninguém mais do que o próprio Dostoiévski, e era por saber disso, de algum modo, que ele se sentia superior ali mesmo onde se sentia terrivelmente humilhado por seus contemporâneos.

Ao dizer isso, estou levando em conta um traço destacado por Deleuze quanto ao homem do ressentimento: ele é contraposto ao artista. Se o artista pode ser chamado artista enquanto tal porque conduz a bom termo a obra cuja realização faz dele um artista, o ressentido, ao contrário, é “o homem que nada termina”, *de nada consegue dar conta* (id., *ibid.*, p. 148). Ou, nas palavras de nosso personagem: “Não consegui chegar a nada, nem mesmo tornar-me mau” (Dostoiévski, 2000, p. 17). Nessa direção, alguém poderia objetar que a desgraça do nosso personagem o acompanha irredimivelmente até o fim, já que ele não dá o texto como acabado: “Aliás, ainda não terminam aqui as ‘memórias’ deste paradoxalista. Ele não se conteve e as continuou. Mas parece-me que se pode fazer ponto final aqui mesmo” (id., *ibid.*, p. 147). São as palavras finais da novela, e a conexão entre a voz do autor real e a voz do autor implícito parece encontrar aqui um enclave indiscutível. O “ele não se conteve” pode ser tanto uma mera anáfora de quem acabou de chamar-se a si mesmo de paradoxalista, quanto uma breve intromissão do autor real sobre o texto de seu personagem. Daí a ambiguidade. Sim, pode-se dizer que, tomando o texto como incompleto, o nosso personagem permanece aquilo que foi durante toda sua vida, um ressentido que nada leva a cabo. Todavia, se um ponto final pôde ser dado aqui às memórias e se tem notícia de que ele “não se conteve e as continuou”, isto também pode significar tenha ele tomado gosto pela coisa de escrever, de expressar-se criativamente, sim, porque memorialismo é também arte; e tenha mantido o curso

dessa atividade tornando-se “alguém”, um *escritor*, o que, como gostaríamos de dizer seja o caso, faz dele um artista consumado e o livra afinal do ressentimento, da má consciência e do ideal ascético porque encontraria na arte da memorialística o modo de agir suas reações, expressar e não mais interiorizar a dor e a culpa, e recusar auxílio sacerdotal (ou médico), que “cura” somente enquanto exacerba a doença, para manter-se senhor dos que sofrem (Deleuze, 2018b, pp. 165-170). Se, de fato, o acusador perpétuo – amargurado e retorcido de inveja – o era por sentir-se em si o nobre capaz (porém não reconhecido), o artista, pode-se dizer que essa capacidade nobre se confirmaria pelo resultado da obra de escritura de suas memórias. A existência concreta da obra fala a favor dos motivos guardados por ele para supor-se superior e acusar amargamente seus “inimigos” de incapazes de compreendê-lo, ou simplesmente não se dar por menor, mesmo quando reconhece a grandeza do homem prático: era um escritor formidável, um homem de exceção, e seus pretensos inimigos ou os homens diretos e práticos não passavam de charmosos tipos médios, mediócras.

Entretanto, do ponto de vista do enunciado romanesco, isto é, da matéria literária a qual temos acesso por meio da simples leitura, com dificuldade haveremos de encontrar no que diz o nosso homem do subsolo indícios de um além-do-homem. A começar por esse contraste digamos topológico, entre o alto e o baixo, se o confrontamos com a primeira figura do além-do-homem, Zaratustra: “Aos trinta anos de idade, Zaratustra deixou sua pátria e o lago de sua pátria e foi para as montanhas” (Nietzsche, 2011, p. 11). A ênfase, por um lado, no não ter deixado apenas a pátria, mas também o lago dessa pátria, remete claramente ao apego nutrido por Zaratustra por esse lugar aberto, arejado e luminoso passível de ser entrevisto na significação de um lago, de um lago da pátria, um espaço público. Por outro lado, Zaratustra o

deixa para ir às montanhas. É das alturas que mais tarde ele voltará transfigurado. O nosso homem, porém, com quarenta anos de idade, nada conhece de altura, vive no subsolo e se identifica com o lugar onde vive, é o homem do subsolo, é o homem da baixeza, aquele que adentrou o espaço privado e fez dele sua pátria diletta. Se um dos animais de Zaratustra é a águia, o animal de nosso homem podia ser perfeitamente o rato, um “infeliz camundongo”, como ele próprio o diz.

É no interior desse subterrâneo que ele destila todo o seu veneno, em primeiro lugar contra si mesmo. É a má consciência: “O ressentimento dizia ‘é tua culpa’, a má consciência diz ‘é minha culpa’” (Deleuze, 2018b, p. 170). Se Deleuze, cuidando de lembrar não ser o tipo ativo de todo destituído de forças reativas, pôde explicar o ressentimento, não como um mero remordimento a uma ação sofrida, mas como uma impotência para reagir adequadamente sobre essa ação, e que é a incapacidade de re-agir sobre o sofrimento que gera afinal o ressentimento, chegando a dizer que “Nietzsche não se contenta em dizer que o ressentimento é uma doença”, mas, “a doença como tal é um ressentimento” (*id.*, *ibid.*, p. 148), nosso personagem *mostra como isso se dá*. Designando o que Deleuze chama de “tipo ativo” pela expressão rousseauniana *homem da natureza e da verdade*, e chamando o tipo reativo de *homens de pensamento* ou *camundongo infeliz*, ele escreve: “Suponhamos, por exemplo, que ele esteja ofendido (quase sempre está) e queira vingar-se. Acumula-se nele, provavelmente, mais rancor que no *homme de la nature et de la vérité*” (Dostoiévski, 2000, p. 22). Ora, é esse acúmulo de rancor que é a interiorização do sentimento (não expresso) como sua multiplicação ou infestação que perfaz a má consciência como o locupletar-se do ressentimento.

Por que há “mais rancor” no homem de pensamento do que no homem “autêntico” e “normal”? Deleuze o explica: assim como Freud,

em sua primeira tópica, conceberia dois sistemas, o da percepção e o da memória, para explicar a relação entre a consciência, sempre fresca e pronta para receber novas afecções, e o inconsciente, que reteria sucessivos traços mnêmicos e faria do acúmulo de lembranças seu próprio estofo, de modo a se dizer que toda lembrança é inconsciente, e que a consciência de nada se lembra, mas é, como se poderia dizer, aqui e ali, invadida por lembranças, também Nietzsche proporá uma similar diferença entre uma consciência que reage constantemente às impressões fugazes e um inconsciente que se fixa “nas impressões indeléveis” (Deleuze, 2018b, p. 146). Seria oportuno, talvez, recordar aqui as páginas acima dedicadas à relação entre memória e percepção no pensamento bergsoniano. Ali dizíamos que lembrar é o deixar-se assaltar do presente pelo passado que, entretanto, só se torna presente porque permaneceu o tempo todo presente, mesmo que apenas enquanto virtual, enquanto inconsciente.

O homem da natureza e da verdade, o homem sadio, não só não guarda nada na consciência, como também raramente se deixa invadir por lembranças passadas: ele age quando tem de agir, e dá-se por satisfeito. Já o homem de pensamento, o camundongo infeliz, tem uma consciência muito percuciente, e “uma consciência muito perspicaz é uma doença” (Dostoiévski, 2000, p. 18). A doença desse tipo de homem é “um simples não-mais-poder-livrar-se da impressão uma vez recebida” (Deleuze, 2018b, p. 146). Não poder esquecer, fixar-se na ofensa de tal modo que a vingança – o agir rápido sobre a ação sofrida, de forma a neutralizá-la em seu próprio campo, sem precisar trazê-la para si, interiorizá-la – termina por retardar-se de uma tal maneira que, esfriada e enovelada em mil planos, não só o seu retardo se torna mais ignóbil que a própria vingança, como ainda é a causa mesma do adoecimento. “Ali, no seu ignóbil e fétido subsolo, o nosso camundongo, ofendido, machucado,

coberto de zombarias, imerge logo num rancor frígido, envenenado e, sobretudo, sempiterno. Há de lembrar, quarenta anos seguidos, a sua ofensa, até os derradeiros e mais vergonhosos pormenores” (Dostoiévski, 2000, p. 23), trabalhando mais contra si do que contra quem o teria ofendido: “e cada vez acrescentará por sua conta novos pormenores, ainda mais vergonhosos, zombando maldosamente de si mesmo e irritando-se com sua própria imaginação”(id., *ibid.*, p. 23); entulhando a consciência de uma amargura existente apenas por meio da força dos ardis dessa imaginação cuja potência é haurida da impotência para agir que, por sua vez, já é a manifestação sintomática do ressentimento como realização da má consciência, a interiorização da força ativa contra si mesma, que leva, não à expressão direta de uma vingança que rápido se consuma, sem deixar chance ao ressentimento, sem deixar rastro, mas, em vez disso, aquela falta de expressão, aquela interiorização da força produz a multiplicação da dor até o nível em que a não re-ação sobre a ofensa alheia resulta na autoacusação. Vingar-se, depois disso, no frio de uma outra ocasião e depois de muita “reflexão”, chega ao paroxismo de torna-se um castigo a si mesmo infligido, pois quem mais perde com as vinganças de nosso homem do subsolo é evidentemente ele mesmo, e não quem ele supõe atingir.

Quando Deleuze diz perceber onde Nietzsche quer chegar com sua descrição do excesso de memória – *a emergência da memória na própria consciência* – como algo “intestinal” e “venenoso”, apontando para a semelhança entre o caráter sádico-anal freudiano e o tipo reativo nietzscheano, aquele que sofre da incapacidade de esquecer, aquele que não sabe digerir nem mesmo os pequeninos acontecimentos de sua vida, por estar a deslocar o lugar da lembrança (o inconsciente) para o centro das percepções (a consciência), Deleuze revela a meta de Nietzsche dizendo que, com isso, ele pretende conduzir a psicologia a uma

tipologia. Em seguida, acrescenta, à guisa de explicação, isto representaria “fundar a psicologia ‘no plano do sujeito’” (Deleuze, 2018b, p. 151). Que significa esse plano? A referência, nesse ponto, à noção de cura explica o sentido dessa expressão “plano do sujeito”. Em contraposição ao “eu”, resultado pronto de certa socialização do psíquico, a subjetividade é *sobremodo plástica*, “não socialmente preparada, e de alguma forma independente” (Adorno, 2015, p. 87). Isso diz respeito tanto à constituição dos tipos quanto à subversão de um tipo a outro, à passagem ou transmutação do tipo reativo ao tipo ativo, quando se trata da cura, ou do tipo ativo ao reativo, quando se trata do adoecimento. Nos dois casos, porém, trata-se de algum modo de obra “de arte” (a construção de um tipo), uma “arte” que se realiza no próprio corpo, a totalidade aberta do sujeito, e faz de Nietzsche, em verdade, um precursor de Georg Groddeck, o médico prussiano fundador da Psicossomática, para quem a doença seria a arte que o corpo destila, quando o sujeito não pôde ou não quis criar outra arte fora dele, “pois é sempre melhor produzir uma doença interessante do que um quadro medíocre” (Groddeck, in: Nasio, 1995, p. 120). Ao tipo ativo, o nosso personagem do subsolo chamará “os homens diretos e de ação”; ao tipo reativo, “homens de pensamento”, cuja “consciência hipertrofiada” (Dostoiévski, 2000, p. 23) é a causa de sua doença e – poderíamos dizer – já o próprio mal. O sujeito é ao mesmo tempo o suporte e o ato, bem como a causa da doença é já sua vigência enquanto doença.

Dostoiévski e Deleuze explicam de modo igual esse último ponto quando ambos tratam da “vingança” como assunto. Para Deleuze, quando o tipo ativo reage a uma ofensa, isso não se trata exatamente de uma vingança, mas de uma ação sobre outra ação, um *agir a reação*: se as forças reativas se ericam, o tipo ativo dá um meio de essas forças agirem e, por isso, a reação é “agida”, isto é, é retomada pelas forças

ativas que, por meio da suposta vingança ganha uma linha de fuga e se expressam, em vez de se voltarem contra si. É isso o que significa “não deixar rastros”: as forças ativas resolvem a situação. É como um touro enfurecido... Já “o homem do ressentimento é um cão, uma espécie de cão que só reage aos rastros (farejador)” (Deleuze, 2018b, p. 149). Somente o homem do ressentimento é um “espírito de vingança”. O tipo ativo, “quando o sentimento de vingança se apodera dele, nada mais resta em seu espírito, a não ser este sentimento. Um cavalheiro desse tipo atira-se diretamente ao objetivo, como um touro enfurecido, de chifres abaixados, e somente um muro pode detê-lo” (Dostoiévski, 2000, p. 21). A “vingança”, para esse tipo, não passa de “um simples ato de justiça” (*id.*, *ibid.*, p. 23). E o fato de um muro deter os homens desse tipo diz muito de seu caráter: “O muro tem para eles alguma coisa que acalma” (*id.*, *ibid.*, p. 22), faz com que eles mudem de assunto, passem para outra preocupação, e talvez até sorriam de que um muro ajudou a presa a escapar. “O tipo do senhor (o tipo ativo) será definido pela faculdade de esquecer, bem como pela potência de agir as reações” (Deleuze, 2018b, p. 152). Uma boa corrida em direção ao ofensor em fuga já compensa a raiva, e é por isso que, diante daquele muro justo ali, que salvou seu ofensor de sua ira, até possa sorrir, vitorioso, realizado, satisfeito. Esse o sentido de “não guardar ressentimento”.

Ao contrário disso, a noção comum segundo a qual vingança é um prato que se come frio é, por sua vez, uma noção típica do ressentido. “Possivelmente começará a vingar-se, mas de certo modo interrompido, com miuçalhas, por trás do fogão, incógnito, não acreditando no direito nem no êxito da vingança, e sabendo de antemão que todas estas tentativas de vindita vão fazê-lo sofrer cem vezes mais que ao objeto de sua vingança” (Dostoiévski, 2000, p. 23). Incapaz de esquecer a menor ofensa, mas também inábil para executar uma vingança sumária e

definitiva, que feche o assunto e se feche sobre si mesma, o ressentido vive intensamente dentro de sua própria dor, elaborando e reelaborando sucessivos planos de vingança que não só nunca se realizam como também nunca cessam de brotar. Não esquecer jamais é dar à vingança um meio de se deleitar incansavelmente na lama de sua própria ignomínia ou baixaza.

Deleuze, a partir disso, oferece três traços característicos do ressentimento: 1. Impotência para admirar, para respeitar, para amar: “O mais surpreendente no homem do ressentimento não é sua maldade, e sim sua repugnante malevolência, sua capacidade depreciativa” (Deleuze, 2018b, p. 152); 2. A passividade: “O homem do ressentimento não sabe amar e não quer amar, mas quer ser amado” (*id.*, *ibid.*, p. 153); 3. A culpabilidade, a distribuição das responsabilidades, a acusação perpétua: “Adivinhamos o que quer a criatura do ressentimento: quer que os outros sejam maus, precisa que os outros sejam maus” (*id.*, *ibid.*, p. 153), não só para se sentir boa gente, mas para justificar seu próprio estado miserável: foi o outro que me pôs nessa situação. A isso, é preciso acrescentar, a passagem do ressentimento à má consciência, isto é, da separação das forças ativas daquilo que elas podem para a interiorização de seu poder contra elas próprias, essa passagem é realizada como obra de médico e de artista, cuja “cura” – ele nos cura “da dor infeccionando o ferimento” (*id.*, *ibid.*, p. 168) – é a produção de um terceiro aspecto da mesma doença: o ideal ascético². Quem é esse agente pernicioso, que faz do aumento da doença uma figura da cura? Deleuze o aponta: é o sacerdote, judaico ou cristão, o porta-voz do niilismo.

² “O sentido do ideal ascético é (...): expressar a afinidade das forças reativas com o niilismo, expressar o niilismo como ‘motor’ das forças reativas.” (DELEUZE, 2018b, p. 186). Nihilismo: desejo de nada, posição do nada (do “além”) como mais valioso do que o mundo que se tem para viver, aqui. Cf. CORDEIRO, in: MEES e PIZZOLANTE, 2008, p. 213.

Nosso homem do subsolo chegará a ser, oportunamente, dublê desse sacerdote, para o deleite de seu próprio inferno doentio. Depois de nos fazer supor seja ele um “homem decente”, segundo o seguinte silogismo: Todo homem decente sente máximo prazer em falar de si; ora, eu vou falar de mim; logo: eu sou um homem decente; ele começa: “Tenho agora vontade de vos contar, senhores, queirais ouvi-lo ou não, por que não consegui tornar-me sequer um inseto” (Dostoiévski, 2000, p. 18). Em primeiro lugar, não está definitivamente decidido seja o falar de si o prazer máximo do homem decente. Nem falar dos outros. Em geral o ser humano decente sente prazer em falar de coisas e de ideias de um modo equilibrado entre não se colocar completamente como centro da atenção nem transformar sua fala em mero pretexto para sopesar vidas alheias. Assim, pois, como não é confiável supor esteja ele se considerando deveras decente, também pode ser oportuno não acreditar seja ele algo menos que um inseto. Não é dele que se trata. Ele deprecia a si por depreciar antes de tudo os outros. Em verdade ele pensa isso dos outros – que não chegam a ser sequer um inseto – por supor seja assim que os outros pensam dele e, portanto, ele pensa isso dele mesmo somente enquanto afetado pela suposição que faz do pensamento alheio sobre si. A primeira prova disso vem logo em seguida: ele não conseguiu se tornar sequer um inseto porque é dono de “uma consciência muito perspicaz”, a qual logo conceitualiza, não sem razão, como “uma doença”. Não sem razão: por um lado, ele se julga melhor do que os outros por ser um homem instruído, e, por outro, um homem instruído dá mostras de ter uma consciência perspicaz. Com isso ele se considera doente, ou se gaba de sua doença: ou ambas. “Todos fazem isso; é justamente das doenças que se vangloriam, e eu talvez mais que ninguém” (*id.*, *ibid.*, p. 19). Todavia, por outro lado, ainda, é a perspicácia mesma dessa consciência que o torna, não uma pessoa capaz

de agir, como os demais, as “consciências comuns”, mas esse ser inerte, e nesse sentido pior do que os homens diretos e de ação, já que incapaz de devir ao menos um inseto: na hipótese – discutível – de a ação ser melhor que a contemplação, ter uma consciência superior à da média das pessoas seria uma lástima.

A primeira síntese dessa dupla conexão disjuntiva entre a doença e a perspicácia se traduz assim: “Quanto mais consciência eu tinha do bem e de tudo o que é ‘belo e sublime’, tanto mais me afundava em meu lodo, e tanto mais capaz me tornava de imergir nele por completo” (*id.*, *ibid.*, p. 19). Afundar no lodo: imagem da reversão do ressentimento em má consciência. A segunda síntese, mais reveladora, vem logo em seguida: “O traço principal estava em que tudo isso parecia ocorrer-me não como por acaso, mas como algo que tinha de ser” (*id.*, *ibid.*, p. 19). Se fosse “por acaso” que ele entrasse no lodo da inércia advinda do sentimento de ser um doente, ele poderia fazer algo para mudar essa situação. Como, todavia, toda sua condição é sentida como uma *necessidade*, e não um *destino*, pois um destino ainda tem algo de próprio, de reservado para aquela pessoa, então não só ele nada pode fazer em benefício de si, como tem de aprofundar ainda mais o estado calamitoso em que se vê. É preciso levar o ressentimento até o fundo da consciência e estragar essa consciência, atormentá-la, multiplicar suas dores.

A grandeza literária desse texto está na imensa habilidade de mostrar tudo quanto precisa ser mostrado, porém escondendo. A fala de nosso personagem tem toda a feição de um sintoma: o sintoma se mostra por completo, mas se mostra somente para melhor esconder o que o produz como sinal visível. O que, de fato, está em jogo, nessa concepção de que adentrar-se no lodo não era um acaso, mas algo que “tinha de ser”? Se fosse um acaso, então estava acontecendo apenas com ele. Se é uma necessidade, uma tara da natureza, então é algo que diz

respeito ao ser humano como um todo, e não a ele de modo particular. Só diz respeito a ele naquele ponto de intersecção entre ele (o camundongo infeliz) e o que nele há de humano (algo, afinal, que deve ser, por lógico, comum aos ratos): ou seja, ser o mais “humano” seria ser “um camundongo infeliz”. Assim, imergir-se com mais força na lama e no lodo, cometendo ignomínia a três por quatro para depois se refestelar com a lembrança delas quando “regressava a meu cantinho”, é elaborar uma sutil vingança contra a própria “humanidade”: tornando-se com mais força, em si mesmo, toda a “humanidade”. É tua culpa que eu sofra, isso vale por: é culpa minha. Tanto faz, pois é culpa do humano como tal em mim.

Basta recordar aqui a resposta clínica dada por Deleuze no caso do masoquismo, acerca de quem apanha no corpo do masoquista, para entendermos o mecanismo posto em ação por nosso personagem. Se era o pai quem era alucinado no corpo sofredor do masoquista para ser eliminado por meio da fustigação, e era essa eliminação o que trazia prazer, e não a dor em si, dela proveniente, então é possível entender que a pergunta de nosso personagem, que aprendeu a tirar prazer de seu irremissível afundamento na baixeza, sobre se “terão as outras pessoas semelhantes prazeres?”, essa pergunta seria apenas uma pista para a verdadeira questão: serão mesmo as outras pessoas suficientemente atingidas pelas ignomínias quando eu me afundo deliberadamente nas minhas próprias baixeiras? Estou sendo o bastante eficaz em meu desprezo por elas? Estou *representando bem* o destino de todos em minha própria *atividade*? A falta de respeito por si é a contrapartida exata da falta de respeito pelos outros, e é isso o que está de fato em jogo. “Tenho, por exemplo, um terrível amor-próprio. Sou desconfiado e me ofendo com facilidade, como um corcunda ou um anão, mas, realmente, tive momentos tais que, se me acontecesse

receber um bofetão, talvez até me alegrasse com o fato” (*id.*, *ibid.*, p. 20). Esse “mas, realmente” é notavelmente uma espécie de eixo que faz girar a frase em duas direções simultâneas: a) tenho amor-próprio, mas uma boa bofetada me cairia bem; b) não confio em ninguém, por isso uma boa bofetada é sempre bem-merecida, pois ninguém é inocente porque provar o contrário, eu sei desde mim, é impossível. “E o principal, por mais que eu rumine o caso, está em que eu sou o único culpado de tudo e, o que é o mais ofensivo, culpado sem culpa, e, por assim dizer, segundo as leis da natureza” (*id.*, *ibid.*, p. 21): o sacerdote aqui mostra sutilmente suas unhas. De que modo isso, culpado sem culpa? É que tudo ocorre “segundo as leis da natureza”, nada teria a ver “comigo”, mas somente com a parte de mim cabível igualmente aos outros. Isso, evidentemente, supõe uma dupla distorção: primeiro ele se resguarda algo de muito próprio, e que nada teria a ver com os outros (seria, porventura, seu “eu”), mas sabemos que, justamente, é esse “eu” o que mais é socialmente mediado, a partir de fora; depois, aquilo que lhe é efetivamente mais íntimo (seu “si”, que é uma efetividade social, uma comunidade, um traço comum de todos os seres humanos), a partir de dentro, é concebido como estranho a ele.

São, pois, os outros os verdadeiros culpados, se sofro. E sofro tanto mais e com mais afinco e prazer para melhor castigá-los em minha própria pessoa. É porque eu não os amo, não os admiro e a nenhum deles respeito que a mim mesmo me detesto, me desprezo e me desconsidero, como forma de compensar, às avessas, o respeito, a admiração e o amor que nenhum deles me dispensa (ao “eu” que, entretimentos, os recusa). Assim, revelar-se pecador é acusar os outros. Mas acusar os outros é aceitar-me a mim mesmo como pecador.

Com isso entramos na segunda característica do ressentimento: a passividade. Nesse ponto, é preciso dar completamente a palavra ao

“ressentido”, porque “passividade”, aqui, nada tem a ver com depressão, nada tem a ver com química e nem mesmo com psicologia. Trata-se, antes, de ontologia, ou, mais precisamente, de meontologia, da explanação sobre o não-ser que, a contar com o próprio “ressentido”, estaria alojado no coração do ser, e lhe seria não só superior como também, em sua interioridade, sua essência mais íntima. Tudo se passa como se o “ressentido” quisesse comentar esta passagem do texto de Deleuze – “O homem do ressentimento não sabe amar e não quer amar, mas quer ser amado” (Deleuze, 2018b, p. 153) – nos seguintes termos, a fim de dar a razão de sua passividade: – E por que *eu* não quereria ser amado? Não sou eu, mas és tu quem coloca o amor como um ideal. Se é uma coisa boa amar – tu dizes! – então que outros venham e me amem. Quanto a mim, nada sei de ideal. Colocar algo diante de si como um ideal supõe haver decidido uma coisa antes: o que seja o bom, o justo e o verdadeiro; mas, sobretudo, supõe *haver* algo prévio (uma substância), a ser qualificado como tal, a merecer tais atributos. “Ainda há pouco falei de vingança. (Provavelmente não atentaste nisso.) Já foi dito: o homem [direto e de ação] se vinga porque acredita que é justo. Quer dizer que ele encontrou a causa primeira, o fundamento: a justiça” (Dostoiévski, 2000, p. 30). Ora, isto é o mesmo que dizer o quanto é curta a inteligência do homem de ação, pois para quem tem uma consciência perspicaz nada se decide tão rapidamente assim: é preciso examinar até o fim, antes de dar por concluída a tese de que haja a justiça como fundamento³; é preciso examinar até o fundo e, quando se chega ao fundo, chega-se à surpresa de que não há, afinal, nada que se possa colocar como um

³ TOSATO, C. W. O limite da dúvida: Deleuze e o homem do subterrâneo. In: **Linha Mestra**, n. 44, Maio.Ago. 2021, p. 230-234.

“fundamento”, uma pedra, uma positividade: um fundo de cada um de nós e também das coisas seria um não-fundo, um afundar-se.

Dizes que não sei amar nem quero. Até amaria, mas amar supõe tomar o objeto de amor como amável, e manter-se fiel a essa “tomada”. Mas como “tomar” e como manter-se fiel a uma “tomada”, se não há como *existente* o que justifique o valor positivo disso? Dizes que nada começo nem nada acabo, e falas a verdade. Mas, me dize antes: por que começaria? E por que levaria até o fim? Dizes também que não me dou o respeito. E também falas a verdade. Mas nada disso faz sentido se antes não colocamos o ser antes do nada, e descobrimos o ser como “mais vantajoso” que o nada. Quanto a isso, porém, há dois pontos a serem observados: primeiro, nada encontro em mim que possa valer por um ser de tal espécie. Não me dou o respeito simplesmente porque nada sou, nada encontro em mim que me fixe numa determinidade e me faça “alguém” e, por isso mesmo, alguém que possa, no limite, ser respeitável. Nada começo e nada acabo... Serei preguiçoso? “Oh, se eu não fizesse nada unicamente por preguiça! Meu Deus, como eu me respeitaria então! Respeitar-me-ia justamente porque teria a capacidade de possuir em mim ao menos a preguiça; haveria, pelo menos, uma propriedade como que positiva, e da qual estaria certo” (*id.*, *ibid.*, p. 31). Fosse mesmo deste modo e me poria em ação, me poria na atividade incessante de ser o campeão da preguiça, o artista genial da arte de nada fazer. “Pergunta: quem é? Resposta: um preguiçoso” (*id.*, *ibid.*, p. 31). Isso seria suficiente para exigir “respeito a mim mesmo” (*id.*, *ibid.*, p. 32), e então me pôr na condição que exigis do tipo ativo: amar antes de ser amado.

Segundo ponto: que haja vantagem em ser antes que em não-ser. Digamos: que haja vantagem em ser racional antes de ser irracional. “E se porventura acontecer que a vantagem humana, *alguma vez*, não

apenas pode, mas deve até consistir justamente em que, em certos casos, desejamos para nós mesmos o prejuízo e não a vantagem?” (*Id., ibid.*, p. 33) Com efeito, por força lógica, a ausência de um ser determinado como bom antes de toda posição de um valor impele ao primado do capricho sobre a vantagem: não agimos assim ou assado por ser vantajoso, mas porque nossa vontade o quis desta forma, da mesma maneira que poderia ter querido algo outro. Quanto a isso, podes objetar: aqui tens, pois, segundo tua própria razão, uma vantagem e um ser, dados por ti mesmo: a vantagem de agir sempre segundo o capricho, e a vontade como o ser antes do ser, que te impele. Ora, sou o primeiro a reconhecer: “A razão, meus senhores, é uma coisa boa, não há dúvida, mas a razão é só razão e satisfaz apenas a capacidade racional do homem, enquanto o ato de querer constitui a manifestação de toda a vida” (*id., ibid.*, p. 41). Aqui está, pois, a vida em sua totalidade, e o ato de querer como o ser que procurávamos. Concorde. Mas o que é esse ato? Direis: aquilo com o que os seres humanos criam coisas. “O homem é um animal criador por excelência, condenado a tender conscientemente para um objetivo” (*id., ibid.*, p. 46). E, no entanto, é preciso reconhecer igualmente que a mesma vontade que deseja criar deseja com a mesma força a destruição. Na verdade, ela só deseja criar algo porque criar é uma oportunidade de exercer-se, mas não é a criação o que lhe interessa, e sim seu exercício, ou seja, seu estar livre de qualquer obrigação, e por isso, ali onde um dique fosse posto para ela querer apenas o lado bom da coisa, o lado racional e criativo, ela “inventaria a destruição e o caos, inventaria diferentes sofrimentos e, apesar de tudo, insistiria no que é seu”, que não é ficar deitada e parada em um dique, mas ser o capricho que a constitui, porque nada afinal a constitui como “o ser” que acabaste de postular para me confundir. A volubilidade é que é meu centro. Por isso não amo nem odeio de verdade. Por isso nem

“mau” posso ser direito, porque também não sou bom, e sobretudo não sou bom *nisso* de ser bom ou de ser mau. Por isso também não sei nem quero amar, pois amar requer constância e apego a um ideal, requer a educação do desejo em um certo sentido, numa certa direção, mas ir numa direção e permanecer nela é negar o centro vivo de meu ser, a volubilidade, o direito de fazer ou não fazer e, principalmente, de não fazer, pois não fazer é mais afim da essência volúvel de meu núcleo, de meu subsolo, que afinal só é um subsolo porque não é um núcleo: é um nada. “O fim dos fins, meus senhores: o melhor é não fazer nada! O melhor é a inércia consciente! Pois bem, viva o subsolo” (*id., ibid.*, p. 50), viva o nada! A passividade é qualidade intrínseca de quem coloca o não-ser antes do ser, e o capricho antes da vantagem.

Como se percebe, o ressentido não é o que é (ou o que não-é) por sua culpa ou deliberação: ele tem toda uma ontologia que põe a razão de seu ser-assim fora de si, num estado de coisas prestes a ser identificado com uma *lei natural*, inexorável e insubstituível: a volubilidade intrínseca à ausência de ser determinado (o nada como núcleo sem núcleo). Sem dúvida, esse ato de pôr o não-ser antes do ser (a falta de fundamento) para fazer o elogio do capricho e da volubilidade (e, assim, fundamentá-los na *falta mesma* do fundamento) é perfeitamente questionável, pois não deixa de ser, ainda, a posição de um “ser” (o não-fundamento *como* fundamento) cuja “essência” se deixa desvelar como *capacidade* de defender o capricho e a volubilidade e, assim, *justificar* a passividade. O nosso homem do subsolo mostra algo mais quando se esconde nessa teoria do não-ser, nessa meontologia. Ela é mais um sintoma do que um diagnóstico.

Com isso entramos no terceiro traço do ressentimento: A culpabilidade, a distribuição das responsabilidades, a acusação perpétua: se sou “culpado sem culpa” (*id., ibid.*, p. 21), é porque concebo

a mim somente naquilo que em mim não sou eu, mas os outros, a natureza ou a natureza humana em mim. Não sou o culpado. Não sou eu que sou desta forma porque quero, mas porque assim é a natureza das coisas e a minha natureza entre elas. Não sou o culpado. Quem é o culpado? Se não eu, o mundo, tu. Tu és mau, logo eu ser passivo como sou não é o que me faz ser mau, pois não depende de mim; logo, no fundo, a verdade é que eu sou bom, e só não sou melhor porque, como tu, sou humano... Tanto é desta maneira que o elogio do homem natural e direto, e a manifestação explícita de inveja dele – “Invejo um homem desses até o extremo da minha bÍlis” (*id., ibid.*, p. 21) –, o elogio e a inveja não são suficientes para apagar o sentimento de superioridade do “homem de pensamento” sobre o homem de ação. Ou seja, essa ambiguidade em face do homem direto – que também é ser humano – dá a ponta para desvelar o mistério da meontologia.

Em outras palavras, nada nesse texto pode ter uma única leitura, e outra leitura possível é justamente esta: o elogio da volubilidade é o elogio de uma tara que supostamente não posso superar – meu pecado original –, mas que ponho como fundamento onde não há fundamento, para tirar de mim a responsabilidade sobre o que sou e me tornei, e colocar fora de mim, na “natureza” das coisas, por exemplo, a causa de meu próprio ser. A criatura do ressentimento, porém, não está de todo errada quando põe o não-ser *determinado* no seio do ser, “ser” que nós próprios já havíamos pensado, com Anaximandro, como pura indeterminação infinita e, com Nietzsche, como eterno retorno do que, afirmando-se, de si mesmo se difere. Somente é falaciosa a conclusão que tira disso, pois se, de um lado, reconhece a força da vontade como raiz da indeterminação e do capricho, esquece, de outro, que o capricho é apenas um de suas modulações, de seus modelos, e que mais profunda e mais centralmente arraigado do que o capricho, na vontade, está sua

plasticidade, isto que tem a ver com as forças e que pode tomar a forma do capricho, sim, como também a forma da decisão obstinada em uma certa direção.

Não se trata, contudo, e por outro lado, de fazer a defesa, nem da obstinação, nem da volubilidade, mas de apontar essa *força plástica*, maleável e modelável, que tira de sua indeterminação a fonte de sua multiplicidade e, portanto, de sua infinita capacidade de singularizar-se em modos de ser diversos, que não precisam travar-se nem na volubilidade nem na obsessão obstinada, ou na obstinação obsessiva, mas que apenas começa a partir de si, afirmando-se a si no princípio de todas as coisas: há o ato (afirmativo) antes do capricho, e antes da obstinação. Deleuze explica esse processo, digamos, de tornar a vontade de potência unilateral, isto é, capaz de explicar *apenas* a passividade, por meio de dois movimentos: o primeiro, aquele que inverte a fórmula do senhor, do nobre, que diz “eu sou bom”; o segundo, aquele que explicita a topologia e a tipologia do ressentimento. No primeiro movimento, nosso filósofo toma essas duas fórmulas “Eu sou bom, logo tu és mau” e “Tu és mau, logo eu sou bom”, e se pergunta: “Quem pronuncia uma dessas fórmulas? Quem pronuncia a outra?” (Deleuze, 2018b, p. 155). Sabemos da resposta a essa pergunta, mas o mais importante é fazer notar que o senhor e nobre começa por dizer “eu sou bom” pela mesma razão que o escravo e ressentido diz “eu não sou o culpado”, ou “tu és mau, eu, não”: a falta de fundamento, a mesma oposição do não-ser “determinado” antes de qualquer determinação: trata-se da primazia do ato sobre o tipo de ação.

Só que, ali onde não há um ser determinado e o ressentido enxerga a ocasião do capricho e da volubilidade, do nada fazer como mais importante do que fazer algo, o nobre vê a ocasião de criar, e de criar valores, e, em primeiro lugar, o valor da bondade como a qualidade que

descreve sua própria força de agir, de afirmar e de gozar: “Eu sou bom”. “Quem diz ‘eu sou bom’ não espera ser chamado de bom. Ele chama assim a si mesmo, ele se nomeia e se diz assim, na própria medida em que age, afirma e goza” (*id., ibid.*, p. 155). Ser bom não é um qualificativo lançado sobre si, mas a constatação de uma experiência positiva de afirmação de si. “Bom qualifica a atividade, a afirmação, o gozo que são experimentados em seu exercício” (*id., ibid.*, p. 155). Ali onde não há nenhum ser como fundamento há certo sentimento de si que logo se torna certeza de si, ou, como diz o próprio Nietzsche em citação de Deleuze: “Alguma certeza fundamental que a alma nobre tem a respeito de si, algo que não se pode buscar, nem achar, e talvez tampouco perder” (*id., ibid.*, p. 155). Essa certeza de si seria o “ser” antes visto como ausente: “Quem afirma e quem age é ao mesmo tempo quem é” (*id., ibid.*, p. 155). O ser não se diz de uma coisa como uma pedra fundamental que sustentaria um edifício, mas daquilo que, ato, é sentimento de si e poder de afirmação de si.

É esse sentimento, é esse poder sentir o que começa por ser afirmado, e é sua afirmação que dão azo à tarefa de pôr ali algo onde antes não havia coisa alguma, isto é o ponto em que se inicia a tarefa de criar. Apesar de longa, é válido repetir aqui outra citação de Nietzsche feita por Deleuze nesse contexto: “Sabe-se como o único que empresta honra as coisas, que *cria valores*. Tudo o que conhece de si, ele honra: uma semelhante moral é glorificação de si. Em primeiro plano está a sensação de plenitude, de poder que quer transbordar, a felicidade da tensão elevada, a consciência de uma riqueza que gostaria de ceder e de presentear” (*id., ibid.*, p. 155). O “bem” é justamente isso que é insuportável conter, deter. Não se entesoura o verdadeiro bem. É bem verdadeiro justamente porque transborda e quer chegar ao máximo do que pode para além de quem o sente. Criar é dar. Há uma generosidade

intrínseca em todo artista, por isso de sua atividade sempre resulta uma obra. A obra é o que se acrescenta ao mundo. O artista é um dadivoso nato. Toda obra de arte é o testemunho de uma alegria, e o tormento da criação é somente a dificuldade para se encontrar a melhor expressão de uma alegria que antecede o tormento.

Quando quem deste modo sente essa alegria primeira conclui de outrem “tu és mau”, essa conclusão negativa não passa de uma pilhéria. O principal já está posto como descrição de um estado de coisas vivido: “eu sou bom”. Isso é o positivo porque é dito de algo experimentado como tal. Diferentemente, o homem do ressentimento começa por tentar inscrever um traço, de fora para dentro, no homem nobre: “Tu és mau”; e prossegue tirando disso uma conclusão que só se sustenta à força lógica do artifício daquela inscrição: “logo, eu sou bom”. Não há sentimento de si. Há, em primeiro lugar, a negação do outro e uma tentativa vã de magoá-lo, de insultá-lo; não é uma pilhéria, mas uma ânsia por fazer a mágica de que aquele dito “tu és mau” pegue no outro como um sortilégio, uma insígnia que grudaria no seu ser: “Tu és mau”, e somente por isso é lógico que o bom seja eu, que não sou tu, não sou como tu. Tu és mal, isto é, eu preciso inocular em ti toda a dor de que eu sou capaz, porque perdi a oportunidade de amorcegar-me no bonde da alegria, e agora não passo de uma infinita fermentação de salivas ressentidas.

Deleuze chama esse passo “lógico” de “paralogismo” pela semelhança que essa afirmação ressentida tem com a prova da imortalidade da alma, em Kant. Se o “simples” logicamente não se decompõe, e decompor-se é morrer, a alma, que é *simples*, só pode ser imortal. Ora, nada sabemos da imortalidade da alma fora desse *passe de lógica*. Não basta tirar uma conclusão lógica para se fazer a experiência da coisa, é preciso ainda sentir a alma como imortal, bem como é preciso sentir-se que é bom. Ora, quem diz de si “Eu sou bom” o diz porque

começa sentindo-se a si como “bom”. Ele o diz de uma experiência vivida, e não de uma conclusão lógica.

O outro movimento de nosso filósofo começa por destacar os dois aspectos do ressentimento, o topológico: “*deslocamento* das forças reativas, invasão da consciência pela memória dos traços” (*id., ibid.*, p. 161), isto é o deixar-se impregnar da consciência por lembranças que, de tão forte, se tornam percepções e, como tais, se tornam impassíveis de serem esquecidas; e o tipológico: o que faz da incapacidade de esquecer um motor para o “espírito de vingança” (*id., ibid.*, p. 161). Com esses aspectos intimamente articulados, escreve Deleuze, “restam dois problemas a resolver para compreender o conjunto do ressentimento” (*id., ibid.*, p. 161). O primeiro tem a ver com a projeção de mundos inventados, a inversão do mundo real por meio da projeção de uma ficção insustentável; é também o momento do enclave entre o ressentimento e a má consciência, pois “não se deve ver na má consciência um tipo novo: no máximo encontramos, no tipo reativo, no tipo do escravo, variedades concretas nas quais o ressentimento está quase em estado puro; outras nas quais a má consciência, atingindo seu pleno desenvolvimento, recobre o ressentimento” (*id., ibid.*, p. 165). O segundo tem a ver com a pergunta sobre quem é o ficcionista, quem, no ressentido, é o ator ou “o artista” do ressentimento, modulação por onde se insinua o ideal ascético.

A “novela” posta como segunda parte do escrito do homem do subsolo, intitulada “A propósito da neve molhada” como que dramatiza, em certa medida, a solução desses dois problemas. O espírito de vingança conduz à inversão do mundo. E quando essa inversão é feita, quando ela é *projetada*, o nosso homem do subsolo, não sem horroroso prazer, se transforma, meticulosamente, naquilo mesmo que Deleuze, com Nietzsche, chamará de “o sacerdote cristão” ou “sacerdote judaico”,

de quem aquele é um sucedâneo. Estou pensando em como a vingança não realizada sob a forma externa de um bofetão no rosto do antigo “amigo”, que não o convidou para os festejos de despedida, não perde, entretanto, seu ímpeto, e se realiza, *sob outra forma*, interiorizando-se, no sermão que nosso homem prega a Liza, a jovem prostituta que se deixa levar por sua melíflua perversidade retórica.

Como se recorda o leitor de Dostoiévski, o nosso homem do subsolo, menos que sofrer ofensas, põe-se deliberadamente em situações nas quais possa sofrê-las, afinal ele precisa delas como quem precisa de matéria para poder destilar o fel de seu ressentimento, como um escultor, que precisa da pedra para esculpir sua obra. Quisera brigar, e entrou numa taberna procurando briga, mas, estorvando o caminho de um oficial, que jogava bilhar, fora sumariamente arrancado de seu lugar por esse oficial, que o retirou do caminho como quem muda de lugar um tamborete. Ou, como prefere a má consciência de nosso personagem, como quem afasta uma mosca. “Eu estava de pé junto a mesa de bilhar, estorvava a passagem por inadvertência, e ele precisou passar; tomou-me então pelos ombros e, silenciosamente, sem qualquer aviso prévio ou explicação, tirou-me do lugar em que estava, colocando-me em outro, e passou por ali, como se nem sequer me notasse” (Dostoiévski, 2000, p. 62). A afronta aí é dupla, é física e moral. Física, por explicitar sua inferioridade corpórea: “o oficial era bem alto, e eu sou um homem baixinho, fraco” (*id.*, *ibid.*, p. 63); moral, por não ter sido tratado como um ser humano, mas como coisa, como bicho: “como se nem sequer me notasse”. A dor disso resultante exige vingança, sobretudo pelo viés moral: não ter sido notado é pior do que ser esbofeteado. Antes ser esbofeteado, ao menos o bofetão supõe o agredido enquanto alguém *como* digno – de uma surra.

A seguir a essa cena, passamos a ser testemunhas do “trabalho” minucioso de vingança, trabalho desastrosamente preparado pelo rapaz do subsolo: de tudo resta que, quanto mais se esmera em vingar-se, mais a si mesmo ele causa danos, a ponto de se endividar desnecessariamente para poder cumprir com a tarefa de uma vingança que sequer é notada pelo vingado, embora se elabore puramente num acerto de contas entre o ressentido personagem e sua própria consciência. Tudo se passa, todavia, como se isso não fosse suficiente para fazer notar o estado de completa degradação moral a que estava ligado o rapaz do subsolo. Era preciso descer mais. E ele desce ao se convidar para participar de um jantar entre amigos de quem ele tinha sido colega na época da escola, com quem, antigamente, não tinha nenhuma afinidade e de quem, atualmente, não se poderia esperar qualquer prazer de sua presença que justificasse sua inclusão. Nada mais inoportuno, para os amigos, mas nada mais oportuno para o personagem exibir a céu aberto o tamanho de sua realidade “humana” enquanto sentida como baixa, como má no sentido de quem diz “tu és mau, logo eu sou bom”, isto é, no sentido de quem experimenta desde dentro da mais profunda consciência de que é um ser de baixa qualidade, de forças reativas, fracas e, por isso mesmo, cruel para consigo mesmo em um nível patológico, no sentido, afinal, de quem não é o “bom”, de fato.

Amplamente humilhado, de novo, menos por seus antigos colegas e mais por si mesmo, uma vez que se pôs deliberadamente na degradante situação de estar onde não foi de bom grado chamado, ele, como não poderia deixar de ser, parte para a vingança na mesma noite do terrível jantar, para enfim fazer o que faria um homem direto e prático, mesmo que isso, para ser efetivo, devesse já ter sido realizado no restaurante e não em outro ambiente, aquele para onde eles foram realizar o *after* do jantar, o prostíbulo. Como, já arrefecido, não

reencontra seus colegas, nem por isso arrefece a vontade de vingança, uma vez que ele, de um modo sutil, a exerce maliciosa e sorrateiramente sobre Liza, a adorável prostituta que lhe abre e empresta os ouvidos.

A sutileza dessa vingança está em que esta última toma a aparência de um benefício que o nosso personagem estaria disposto a dar à prostituta. Mas, feitas todas as contas, o amplo sermão que ele lhe faz ouvir é a performance dos dois aspectos do ressentimento, de que falava Deleuze: a projeção ficcional de um mundo, e o manuseio mal-intencionado da arte do sacerdote, que toca o ideal ascético. Mal-intencionado porque nosso personagem toma o lugar do sacerdote sem ser um; porém, é nele e somente nele que ele pode destilar toda a consequência do ressentimento: a projeção de um mundo inexistente, aquele para onde Liza poderia ir se deixasse a vida supostamente corrupta da prostituição, mas feito sob medida para agredir e difamar o único mundo real, aquele mesmo em que vive a prostituta *como* prostituta. “Tudo isso me despertou agora no íntimo...” (*Id., ibid.*, p. 114), diz ele, para fazer passar a ideia de que o divino fala por sua boca; e continua, traçando uma distância entre o aqui degradante e o alhures ideal (ascético e asséptico): “Será possível que você não se sinta mal aqui?” E, depois de descrever toda a miséria que é uma vida dada à prostituição, ele indica o outro mundo como promessa de felicidade: “Aqui está o meu endereço, Liza; venha a minha casa” (*id., ibid.*, p. 120). É um lance odioso. Não há outro mundo. Quando, em casa, ele fica por três dias na torcida ambígua para que Liza o venha visitar, sabemos que ele a espera não porque deseje lhe oferecer *outra vida*, pois essa “outra vida” ele não a tem nem sequer para si mesmo, morando como mora em situação de notável pobreza, em situação, dir-se-ia, *dostoieviskiana* –, mas porque essa visita daria provas de que o sermão destilado como vingança, como tentativa de botar no coração da outra pessoa a dor que

ele mesmo sofria (ou ainda sofre), fizera efeito, e a vingança fora, sim ou não, consumada.

A moça, enfim, viria à sua casa em busca do mundo falso projetado por ele, mas seria apenas confrontada com mais uma versão de sua quase inultrapassável realidade: a de permanecer sendo uma prostituta. Dizemos “quase”, contudo, porque Liza dá um pito surpreendente em nosso personagem. Tendo lhe deixado uma nota de dinheiro como pagamento por supostos serviços prestados por ela, ele se sente constrangido ao constatar na sequência ter ela simplesmente ido embora sem levar consigo o “pagamento”. Não daria para dizer, em retrospectiva, que aquele dinheiro seria o dízimo pago por ela ao sacerdote em que o homem do subsolo se transformou, e pago em nome da experiência, vivida ficcionalmente, isto é, por um momento e no desejo, do prometido “outro mundo”?

Com efeito, ao menos ali ela não fora prostituta, ela fez amor, ela se deu, ela entrou no jogo com a inteireza de seu corpo e gozou da situação ofertada como quem se dá à experiência de um paraíso possível: os braços do homem a quem disse “sim” ao fazer-lhe espontaneamente uma visita. Mas nosso personagem, dublê de sacerdote, repleto de má consciência, recebeu a retribuição pelo serviço de inocular no outro a promessa de uma nova vida: aquela nota em sua mão não era mais o dinheiro que ele havia dado à moça, mas o pagamento que ela, *ativamente*, deixou, com desprezo, por ter, por um momento, vivido como verdadeira a falsa promessa de um improvável “outro mundo”.

Como se percebe, mais que uma ilustração, a novela de Dostoiévski é como que reescrita nas páginas de Deleuze sobre o ressentimento. Reescrita, porém, para dizer o mesmo que se poderia ler nas páginas do escritor russo.

No mais, talvez se poderia dizer, quanto ao homem do subsolo, que a consciência de se ter, por um instante, tornado prostituto involuntariamente o fez ficar face a face com um intolerável, e isto o tenha movido a superar sua situação por meio da criação de seu relato, como se o elemento da enunciação artista, duplicado pela arte maior de Dostoiévski, se tivesse adentrado no próprio enunciado romanesco: isso se a gente quiser imaginar esse homem miserável ao menos uma vez como alguém feliz, pois escrever é superar-se.

GENEALÓGICA

O leitor ou a leitora atenta haverá de notar que, na seção acima, deixou-se de comentar todas as páginas em que, no penúltimo capítulo do livro sobre Nietzsche, Deleuze estuda o conceito de cultura. É, de fato, um traço da escrita deleuziana terminar um capítulo com o estudo alusivo de um material que só será melhor desenvolvido em capítulo imediatamente posterior. Se isso é bastante notável no estudo sobre Espinosa, por exemplo, não o é menos também aqui. Não é à toa que, naquela seção acima designada “Sintomatológica”, os três momentos de uma sintomatologia, tipologia e genealogia são devidamente antecipados. Cada capítulo é sintoma do posterior e genealogia de seu próprio tipo.

Destarte, e por causa disso, resolvemos trazer para a análise de nossa última seção, a ser dedicada ao último capítulo do livro deleuziano, todo o material final do penúltimo capítulo desse mesmo livro. Essa análise, todavia, a exemplo da seção anterior, dedicada ao estudo de uma novela de Dostoiévski, será realizada agora a partir do estudo do romance *A montanha mágica*, de Thomas Mann. Isso porque o estudo da cultura em seus aspectos pré-históricos (a atividade genérica

liberada, porquanto ainda não realizada enquanto processamento pelo qual emerge o ser humano enquanto “demasiado humano”), pós-históricos (o além-do-homem como autonomia, como capacidade de fazer promessa) e históricos (o triunfo das forças reativas, aquelas que produz o ser humano como doença de pele da Terra), esse estudo da cultura diz respeito ao processo de preparação do tipo “além-do-homem” como um processo que vai da doença (tipo reativo, humano) à cura, à saúde (tipo ativo, além-do-homem), tal como igualmente parece elaborar-se no romance de Thomas Mann.

Salvo engano, foi o meu antigo colega de pós-graduação Richard Miskolci (2000, pp. 261-283), em seu artigo “A iniciação alquímica e os mistérios órficos n’*A montanha mágica*”, quem, entre nós, primeiro intuiu a relação existente entre o romance de Thomas Mann e o conceito nietzscheano de *Übermensch* (o além-do-homem ou o “super-homem”, segundo outra tradução). Todavia, preocupado sobretudo em desenvolver essa relação em termos de “iniciação alquímica” e de “mistérios órficos”, Miskolci não elabora as mediações conceituais do pensamento de Nietzsche, tampouco desce numa análise mais demorada das malhas da enunciação romanesca, deixando sua intuição mais como uma indicação a ser explorada – e talvez desenvolvida em outro lugar – do que como um trabalho analítico consumado.

Para um tal trabalho, é preciso estarmos antes de tudo atentos para o fato de que não pode haver mera correlação entre o romance manniano e a filosofia nietzscheana, como se um fosse apenas a explicitação intuitiva da ideia conceptualizada por outro; é preciso respeitar a especificidade do conceito e a peculiaridade da experiência romanesca, cada uma com sua riqueza de significações, sim, mas fazê-lo de um modo tal que, como resultado de uma aproximação dentre muitas possíveis, também se justifique o entrelaçamento oportuno da

experiência e do conceito; que deste se possa haurir a ideia de percurso da doença à cura da razão por uma nova imagem do pensamento, e daquela o itinerário da convalescença à saúde em sua plenitude e exuberância. É preciso, finalmente, traçar, nos dois casos, não só um anteparo conceitual capaz de dar conta da unidade multifacetada de conceito e imagem ou experiência, mas também uma espécie de anteparo de recepção noética, isto é, um brotar de pensamento capaz de nos livrar das ideias e representações herdadas que mais dificulta que facilita a apreensão do que, novo, não poderia ser somente *reconhecido*, e, para ser *conhecido*, ao menos uma vez, é preciso antes ser *experimentado*.

Com efeito, quando ouvimos a palavra “super-homem” ou “além-do-homem”, é forçoso reconhecer que a ouvimos como seres humanos que somos. Tendemos, assim, a supor essa “figura” como uma espécie de inflação daquilo que já sempre sabemos como relacionado ao homem. Todavia, é preciso a coragem de dizer que nada saberemos do que seja o que está posto no conceito de “além-do-homem” enquanto não formos capazes de nos desfazer de tudo quanto sabemos que seja o “homem”. O além-do-homem não está na “história” que levaria do homem ao homem superior e, deste, ao super-homem. Ao contrário, o além do homem jaz na sua pré-história, isto é, no lugar anterior ao lugar a partir do qual uma história se fez possível como tal.

Como, porém, não se pode chegar a essa pré-história pelo mero recurso de uma arqueologia, é preciso aceder a esse lugar pré-histórico por meio de um movimento pós-histórico, a saber, destruindo a esfera do humano, curando a Terra de sua doença de pele, por um movimento conceitual e sensível de superação do humano, para aceder, na atualidade, àquele momento pré-histórico anterior à constituição do humano. Trata-se, em uma primeira abordagem, de um processo

conceitual do qual a genealogia seria a disciplina responsável. Nesse sentido, a saúde seria sempre primeira, e chegar até ela é, em verdade, restabelecê-la. A doença seria somente um desvio (drástico ou sutil, em todo o caso duradouro) do itinerário da força sadia em direção àquilo que ela pode. Ao que tudo indica, o exame deleuziano da *cultura* considerada do ponto de vista *pré-histórico* seria a tentativa de auscultar esse estado primevo da saúde. Ele começa dizendo: “Cultura significa adestramento e seleção” (Deleuze, 2018b, p. 171), e prossegue citando Nietzsche que, em *Aurora*, chama de “eticidade dos costumes” ao movimento selecionador e adestrador pelo qual a cultura sobrevém. Sobrevém a quê? Evidentemente, ao estado anterior ao seu surgimento. Qual estado? A própria natureza, a *natureza primeira*, a fonte borbulhante de salubridade, cuja imagem mítica antes anunciada era aquela da “boa mãe”, a terrível.

Em *Aurora*, Nietzsche assim se expressa, como se olhando para a frente, ao mesmo tempo em que exige de nós o esforço, mal ele se expresse para a frente, esforço pelo qual possamos, por nossa vez, olhar para trás do que ele diz: “A moralidade não é outra coisa (...) do que obediência a costumes” (Nietzsche, 2016, p. 17). Algo aí foi afirmado, posto adiante. Voltemos, pois, o nosso olhar, para o que fica atrás, calado, nesse dito. Os costumes são hábitos tradicionais, hábitos, não de um indivíduo, mas de uma comunidade, a que cada um de seus membros se submete. Obedecer aos costumes é seguir determinações de uma comunidade, e não o curso da natureza, logo: ninguém é moral até que se o torne. Ninguém nasce moral, torna-se. E ninguém se torna ao fim “moral” fora do adestramento que o burila para tal fim. Logo: tornar-se moral é dar-se inteiro a um certo tipo de costume e deixar-se disciplinar por ele, tornando-se “bom” naquilo escolhido pela comunidade para constituir o costume, a sua moralidade e o seu modo de “bondade”.

Voltemos um pouco mais: não se trata somente de dizer a trivialidade segundo a qual a natureza é, em si mesma, *amoral*, mas de apontar para a infinita maleabilidade desse bicho que há de ser chamado de “humano”: a natureza primeira, no ser humano, pode tomar uma infinidade de formas morais, sua amoralidade é a matéria trabalhada segundo esta ou aquela forma de pôr um costume e fazer-se segui-lo. Esse “tomar uma forma” é que seria a eticidade dos costumes, mas aquele “poder” de tomar uma forma qualquer é o que Deleuze tem em vista quando escreve: “Pré-histórico significa genérico” (Deleuze, 2018b, p. 172). O “genérico” – a plasticidade absoluta, o ser como “afirmação” – diz respeito ao lugar “vazio” da moral para o qual Nietzsche nos convida a olhar, quando pede que olhemos por trás daquilo que ele acaba de dizer, ao dizer que a moralidade é sempre algo da ordem da obediência a determinações exteriores aos indivíduos, escolhidas pela comunidade. Esse “lugar” vazio é a verdadeira saúde, o *poder* de, escolhendo e adestrando, “agir e avaliar”, legislar, isto é, decidir por “si” o que doravante há de ser chamado “bom”, “moral”, “certo”.

A lástima que pode haver nisso é que esse “si” nunca é, em primeiro lugar, o si do indivíduo. O “si”, em todos os tempos antes daquilo que chamaríamos um dia de “modernidade”, e, com mais razão, na “pré-história”, o “si” é sempre concebido como a *comunidade*, contra os interesses dos *indivíduos* que, por isso mesmo, não advém na planície da cultura enquanto tais, isto é, enquanto seres separáveis do todo, mas como *membros*, a saber, componentes do todo, todo que se organiza sempre em torno de sua autoafirmação como comunidade, fonte de justiça e de realidade, não porque ali se viva o verdadeiramente justo e ali se produza o efetivamente real, mas porque, a partir daí, o “justo” e o “real” serão o que a comunidade decida que sejam, ainda que, vistos de fora, alguém só pudesse enxergar ali o grotesco, o estúpido e o estreito,

numa palavra, o mesquinho. Mas o que resulta de um ato de saúde só pode ser também ele um ato sadio. A instituição, isto é, o ato de pôr para funcionar uma eticidade dos costumes, ou seja, o movimento pelo qual o que será considerado “certo” adentra a existência, não é, portanto, essencialmente má ou doentia, ao contrário. O problemático nisto seria o fechamento da fonte primeira de onde se parte para decidir e determinar o que, doravante, é bom, etc.

Ao indivíduo está liminarmente vedada essa fonte, e a história que o constitui como um “eu”, por menos que pareça, é na verdade o prolongamento dessa vedação, uma vez que dele não se espera (e até se proíbe) que crie valores, mas que simplesmente obedeça. A saúde de uma comunidade é a obediência de seus membros às suas determinações. “Em todos os estágios originais da humanidade, ‘mau’ significa o mesmo que ‘individual’, ‘livre’, ‘arbitrário’, ‘inusitado’, ‘inaudito’, ‘imprevisível” (Nietzsche, 2016, p. 17), numa palavra: diferente. O bom é o que faz bem à unidade do todo, o que se assemelha a nós, e isto implica em evitar qualquer movimento criador por parte de algum membro que de uma hora para outra ouse tornar-se um “indivíduo”, ou seja, ouse ser capaz de agir fora das determinidades comunitárias e, em primeiro lugar, agir como um criador do próprio indivíduo como ser autônomo, soberano.

Aquele indivíduo liberal burguês que julgamos livre, na verdade é “livre” apenas no seu “eu”, mas esse “eu” – e pouca gente sabe disso – está nos estribos de um processo de socialização que permanece mantendo o primado do todo sobre as partes, pois aquela “liberdade” é apenas mimesis da liberdade, porquanto o “eu” é apenas um simulacro do senhor – este produto legítimo da história conhecida – dentro de cada um de nós. É aqui que começa o adoecimento. O evitar – como faz a comunidade, sempre visando ao bem dela – que as formas de

moralidades se multipliquem a partir de iniciativas individuais é trancar a fonte da saúde, do poder de dar formas, aos indivíduos. Ora, ser impedido de criar é o começo de toda doença. Ser impedido de criar valores é a primeira doença “moral”. É nesse sentido que dizemos, com Nietzsche, ser o homem a doença de pele da Terra, pois toda a história de seu desenvolvimento como “humano” é a história dos modos como ele foi reiteradamente afastado de si mesmo, até culminar na posse de um “eu” como sucedâneo do si que sempre lhe falta, embora sempre esteja lá com ele, desde seu corpo.

Aqui, “doença” é o contrário de liberdade. “O homem livre é não moral, porque em tudo quer depender de si, não de uma tradição” (*id.*, *ibid.*, p. 17). Isso para nós que convivemos já por séculos sob a ilusão de que somos seres de iniciativa, é bastante compreensível. Todavia, no começo dos tempos, não existe esse tal “homem livre”, como nós muitas vezes a nós mesmos nos concebemos. Disso, contudo, não se deve concluir que cada um daqueles “membros” das comunidades arcaicas era um doente. Enquanto uma comunidade se mantiver sadia, todos os seus membros são sadios. Daí, a pergunta: que tipo de saúde é esse tipo vivido onde não há criação de valores, mas completa obediência? A resposta de Deleuze, seguindo Nietzsche é: a própria obediência. Quer dizer, a obediência nos conta em surdina o sentido da força pré-histórica do bicho que viria a ser humano: ele é capaz de se responsabilizar; ele é capaz de tomar a peito uma tarefa e levá-la a cabo até as últimas consequências. É a essa capacidade que se deve voltar, mas não no sentido vagamente romântico de um retorno à selvageria, e sim no sentido de outra agressividade, aquela que destrói a história, a agressividade criadora da pós-história, o estado de coisas posto na sucessão da destruição do “eu” e do “homem” que o suporta e da “história” que é o processo da introjeção do “eu” no interior do “homem”.

Ora – vale perguntar –, que aconteceria comigo, se eu desse cabo de meu “eu”? Como é possível destruir o “eu”, superar o “homem”, passar além da história e, ainda assim, fazer disso algo afirmativo e bom? Pode isso ser algo mais que mera retórica? A resposta é sim, e o livro *A montanha mágica* é todo ele essa resposta. Como? Em primeiro lugar, o referido romance não é um livro sobre Hans Castorp, o herói sem heroísmo de que trata seu narrador. O que vai ser narrado *lhe* acontece, mas que seja a ele que aconteça isso é uma eventualidade indiferente. O essencial é o acontecimento puro. O romance de Thomas Mann é a narrativa desse acontecimento. Seu narrador *lhe* dá um nome conhecido por todos nós: o que acontece, pura e simplesmente, é o tempo. Trata-se, pois, de um romance-tempo, um *Zeitroman*, um romance sobre o tempo que atravessa o indivíduo e o envolve, mas não é esse indivíduo e, por isso, oportunamente dele se desembaraça e segue, inexorável, seu curso.

Ao se dizer isso, logo se tende a indagar: o que é, pois, o tempo? Mas a leitura deleuziana de Nietzsche nos instrui acerca do quanto essa pergunta é mal colocada. A verdadeira pergunta é: Quem é o tempo? Dir-se-ia que o tempo é a liquidez. Zigmund Bauman (2001) tornou comum a ideia de que vivemos tempos líquidos. A partir dessa constatação, repete-se à náusea que tudo é líquido. Porém ao filósofo interessa saber que líquido é esse, qual sua constituição química. Quem são seus elementos e em qual tabela periódica haveremos de localizá-los?

Esse líquido é composto por duas multiplicidades, a uma das quais poderíamos chamar de “feminino”, enquanto à outra chamaríamos de “masculino”. O homem, a história, a constituição do “eu” como história do homem são a história, não da luta, mas da vitória consumada do masculino sobre o feminino; e a vitória do masculino – sua hipertrofia – é a história da introjeção bem-sucedida do “eu” no interior da *psiché*

daquele que nos acostumamos a chamar de “humano”, introjeção de uma espécie de cunha que trava o fluxo do devir e compõe as forças reativas como sequestro da vontade de poder em prol da monumental tarefa de fazer aquilo que viríamos a conhecer como “civilizações”.

Voltar ao tempo originário, examinar seu “líquido” espesso, é, então, conquistar um ponto onde aquela vitória do masculino já não pode mais ser computada e, por isso, a distinção e contraposição entre ele e o feminino não pode mais ser feita.

Quem é esse “líquido” espesso, essa unidade alquímica de masculino e feminino, essa síntese originária da diferença sem contraposição?

Voltar ao originário, isto é fazer genealogia. Mas quem diz “contraposição” diz também “dialética”. A fúria com que Deleuze arma Nietzsche contra a dialética é homóloga ao drama no qual o narrador de *A montanha mágica* tece a luta mortal entre Nafta, o jesuíta incendiário, e Settembrini, o pacifista materialista. Do ponto de vista da filosofia, ser contra a dialética não pode consistir em opor e contrapor “dialética” versus “genealogia”, pois isso seria manter-se no caldo da postura de pensamento dialético. A dialética é contestada por dois motivos: primeiro, por ser o pensamento do negativo: o negativo negaria em primeiro lugar a vida; segundo, por trabalhar com oposições e contradições que, em vez de fazer o que precisaria ser feito, a saber, catapultar o pensamento para além da história e para além do homem, apenas mimetiza a história e reproduz o homem como o bicho do ressentimento (negação da vida), da má consciência (negação da vida) e do ideal ascético (afirmação de uma vida que não existe, logo, falsa afirmação) que se prolongam indefinidamente enquanto se garante a reprodução da negação como produção infinita do homem, do “eu” e de sua história, que é a vitória das forças reativas.

Mas a contestação genealógica da dialética não precisa da dialética para se impor, pois a genealogia, como procedimento de ida à fonte, é um movimento pelo qual se destrava a tampa no fechamento da qual se desenvolvia a dialética, e uma vez liberado aquilo cuja prisão fornecia o gás para o motor da dialética, a dialética perde seu funcionamento, e o que fica, claro, já não é nem sequer a genealogia, mas somente o fluxo que esta liberou: a afirmação primeira do ser como devir afirmativo do si, que é multiplicidade.

Se a dialética é a negação real da vida por conta de sua falsa afirmação, o fim da dialética é o recomeço da afirmação da vida. A afirmação da vida arrasta a dialética como uma enxurrada arrasta entulhos. Ora, é a essa vida liberada que o narrador de *A montanha mágica* tenta dar forma, tenta oferecer expressão, quando descreve a posição de Hans Castorp em face das contradições entre Settembrini e Nafta. Cada um desses personagens é, em si mesmo, uma contradição, ou melhor, uma dupla multiplicidade mal-amanhada, e a contraposição das duas contradições formam o curso de um rio cujo leito é personificado por Castorp (cujo nome remeteria para a unidade dos gêmeos Castor e Pólux), que acolheria em si, digamos, quatro multiplicidades. Do ponto de vista do romance – faço referência ao capítulo *Operationes spirituales* –, o verdadeiro pensamento não está nem com Nafta nem com Settembrini, mas é a confluência das duas contradições ambulantes no colo generoso de Hans Castorp.

Como se trata de quatro multiplicidades (a de ser jesuíta, uma congregação religiosa; a de ser incendiário, uma característica do proletariado socialista revolucionário; a de ser pacifista, representando todos os humanistas; a de ser materialista, conglomerando toda uma tradição racionalista e burguesa), o exame cuidadoso desse capítulo poderia indicar que de cada uma das duplas de multiplicidade (a

espiritualista revolucionária e a materialista progressista) ele retiraria uma, e faria de si mesmo uma terceira dupla de multiplicidade, formada por uma das duas de Nafta e por outra das duas de Settembrini, mas o essencial, aqui, não está tanto nessa elaboração de um pensamento fora de toda contradição, mas no tipo de experiência a ser vivido por Castorp e que o habilitaria a suportar em si e anular na sequência as controvertidas influências desses dois pedagogos antípodas.

A experiência a que nos referimos é aquela suportada e superada no capítulo intitulado “Neve”. Esse capítulo compõe a imagem daquilo que Deleuze procura pensar como constituição de um lugar fora de todo lugar em que possa viger a dialética, o lugar da diferença aquém ou além de quaisquer contradições. Mais tarde Deleuze chamaria a isso, com Guattari, de “fazer para si um corpo sem órgãos”, mas isso já era prenunciado no início deste trabalho, quando pensávamos a imagem do gelo masoquista. Poder-se-ia dizer que, sair sozinho em meio a uma neve espessa sob um frio denso sem ser um desportista para uma sessão de esquiagem, se não é uma astúcia suicida só pode ser, com efeito, designado como um gesto de fazer para si um corpo sem órgãos. “Mas, só há uma palavra para designar o que se passava na alma de Hans Castorp: desafio” (Mann, 2016, p. 553). Esse desafio o conduzia, contudo, “às cegas, envolto na turbilhonante noite branca”, a apenas se esforçar “por penetrar mais fundo no elemento indiferente-ameaçador” (*id.*, *ibid.*, p. 556), que, como o narrador dá a ver por meio da descrição de um de seus delírios, quando ele se reconhece perdido e dá-se ao frio como quem se entrega à morte, pode perfeitamente ser compreendido como um confronto com o trágico: uma transa/um transe com a boa mãe, a terrível, a terceira mulher de Masoch, simbolizada pelo próprio gelo e a neve abundante, quando a experiência viva do delírio é figura viva de um contato com o divino. “Pois ali, numa pedra redonda coberta de

musgo, estava sentada uma jovem mãe” (*id., ibid.*, p. 566), que, divina, no seu tempo se transforma em “duas megeras atrozes” (*id., ibid.*, p. 568). Ora, é em meio a essa experiência de quase-morte (com o divino) que nosso herói há de perguntar: “Há oposição entre essas coisas? E pergunto: isso é lá pergunta que se faça? Não, não é, e tampouco cabe perguntar pela distinção” (*id., ibid.*, p. 570). Se a genealogia é a volta ao originário, “também [Hans Castorp] olhou para trás...” (*id., ibid.*, p. 567). Esse descer em direção às origens é fazer uma experiência com o trágico, experiência do mesmo tipo preconizado por Espinosa em seu terceiro grau de conhecimento: porque chegar perto da morte é fazer a experiência do que pode o corpo.

Ali, no fundo gelado de uma “noite branca” – não era uma muralha branca? – produzida por uma tempestade de neve, Hans Castorp tomou impulso, pôs, desde o grau zero da fraqueza, toda a força de sua vontade de viver para se expressar, e conseguiu sair daquela situação mortífera, vivida entre o horror e a alegria (*id., ibid.*, p. 572), como sói acontecer com toda experiência com o trágico. Com o trágico não há como fazer distinção, pois esse ponto a que se chegou quando se enfrenta o trágico é o ponto anterior a toda e qualquer distinção, a toda e qualquer oposição ou contradição. Esse ponto – campo transcendental, forma esquizofrênica, rizomas em forma de instinto de morte, juízo reflexivo, impulso vital, expressão divina, eterno retorno, *Apeiron*, é o próprio corpo. Ou, segundo Deleuze e Guattari (2012a, p. 11), o corpo sem órgãos, o grau zero, ou abaixo de zero (N-1), “a linha composta”, dirá nosso narrador, de um modo absolutamente convergente ao nosso pensamento, “de um sem-número de pontos sem extensão” (*id., ibid.*, p. 818), mesmo se alguém, como Nafta, possa sempre perguntar como é que coisas desprovidas de extensão conseguem produzir uma linha; linha ainda chamada de “tempo” pelo narrador, acima designado de

“líquido” composto de dois elementos, aqueles presentes no que Bergson chamaria de uma das suas “duas multiplicidades”.

Esse corpo sem órgãos, criado para si por Hans Castorp, quando desce fundo ao campo gelado, simbolizaria, na exuberância da narrativa manniana, o juízo reflexionante kantiano ou o instinto de morte que, como campo transcendental, revela-se a fonte inestimável da vida, impulso vital, expressão divina, eterno retorno como repetição que varia sem se multiplicar por meio da produção de um instante que, mais do que tempo e mais do que eternidade, seria extemporaneidade.

Como se percebe, descer rumo ao campo transcendental e em seguida subir ao campo de imanência é algo que se faz sem sair do lugar. Como? O lugar de onde não se pode sair é o nosso corpo. O corpo, acima, foi identificado, de passagem, com o *Apeiron* anaximandrino. Antes de ser o princípio de toda existência, porém, ele é o princípio do tempo, o elemento diferencial e genético no evoluir do qual o tempo é destilado e, com o tempo, também o espaço, e somente então, tudo mais. O corpo é aquilo que pode. Mas, o que pode o corpo? Pode fazer da assunção da morte o meio de afirmar mais radicalmente a vida. Isto é, afirmar a vida com tal radicalidade que, nessa afirmação, nem mesmo a morte – que só acontece às coisas vivas – fica de fora. Assumir a morte, nesse sentido, nada tem a ver com tristeza, mas com o enfrentamento/acolhimento alegre do trágico.

Esse enfrentamento/acolhimento alegre do trágico é que é a superação do homem, o deslocamento do “eu”, a transposição da história e o acesso, afinal, ao “além-do-homem”.

Todavia, em face de todas as pontas deixadas soltas acima, cabe ainda uma última pergunta: Quem é o além-do-homem? Não é Dioniso, não é Ariadne, não é Zaratustra. É impressionante a força da prosa de Deleuze no fim do seu trabalho sobre Nietzsche para fazer viger cada

um desses “elementos” no conceito de “além-do-homem”, ao mesmo tempo em que não pode aceitar a sobreposição de nenhum deles sobre o outro. O além-do-homem são os três. Mas como dizê-lo de uma só vez? Isso só é possível se recorremos a um conceito que esteja para além de nossa experiência de “homem”. Ora, “além” dessa experiência não pode ser nem “Deus” nem “Animal”. Nem muito abaixo, nem muito acima, mas nesse instante. Esse instante, claro, é o eterno retorno. Mas *quem* é o eterno retorno? *Quem* é o líquido espesso que compõe o tempo e é um sem ser um, e muitos, sem ser múltiplo, como Hans Castorp? É a multiplicidade que é dita do ser como afirmação pura, o ser que é afirmado do devir.

Mas quem, ainda? Quem é essa multiplicidade que compõe em si o masculino e o feminino, o animal e o divino, e não deixa nenhuma dos dois se contrapor ao outro, porque está no ponto de onde eles são gerados como diferentes e não depois de suas respectivas gerações? O além-do-homem, como unidade de devir e multiplicidade, instinto de morte e juízo reflexionante, impulso vital, expressão absoluta e afirmação pura, é o rizoma – forma esquizofrênica – cujo nome mais preciso só poderia ser o outro do homem, a saber: a *mulher*.

Num espaço de pensamento onde não existe o transcendente, e o transcendental é o mesmo que o campo da imanência, o além-do-homem, aquilo que só podemos atingir quando nos esforçamos para deixar de fazer a história, que é a história da introjeção do “eu” como um “falo”, um cajado que nos ajuda a não sucumbir ao enjoo do devir, o além-do-homem, para o espanto de quem pensa sem deixar de levar consigo a história do pensamento já pensado, e todas as suas representações falocêntricas, é a mulher. E devir mulher é juntar todas as nossas forças de afirmação da vida – forma esquizofrênica – e produzir o tempo que nos envolve, nos enleva e nos leva à morte. Com a

mesma coragem com que o delicado Hans Castorp se embrenha no campo de batalha da Primeira Guerra Mundial (essa máquina de triturar o si de cada um por exaltar o “eu” até as raiais da “nação”). Coragem de devir mulher: tomar para o “si” a força de ser e ser forte de um modo que o “eu” historicamente constituído está longe de poder sequer imaginar. Porque o “eu”, como o homem, é sempre “um”, mas *mulher* é algo *outro*, é multiplicidade. O n, de n-1, é mulher.

Mas, *quem* já é mulher aqui?

EPÍLOGO

I. O “EU” E O FALO

Há, no que foi escrito acima, duas ideias soltas a espera de uma formulação mais precisa: a primeira é aquela da relação imediata entre o “eu” e o “falo”; a segunda, a da posição do conceito de “mulher” como “forma esquizofrênica”. O falo seria um dispositivo anaclítico: serve de apoio, como uma muleta, uma bengala, um “becil” (Zizec, 2013, p. 13). Para compreender em que sentido o “eu” é um falo, um dispositivo introjetado na *psiché*, no sentido de que, originalmente, não fazia parte do todo psíquico, é preciso contar com a ideia de que o inconsciente é primeiro, é uma realidade anterior a qualquer recalque ou repressão, e constitui zonas arcaicas profundas, vindas do tempo em que o *homo sapiens sapiens* não era nem sequer ainda *homo sapiens* (Hughes, 2015, p. 101). É preciso, além disso, contar com a noção, articulada em outro lugar por mim, com a ajuda de José Arthur Giannotti (1983) e Theodor W. Adorno (1982), de que a instituição social da chefia, posterior à divisão sexual do trabalho e que gerou a “nova” divisão social do trabalho, entre o trabalho intelectual e o manual, deu início ao longo processo de interiorização psicológica, desde a vida comunitária, até que o “chefe” – que é, segundo Pierre Clastres (2003, p. 145), de quem riem os índios – fosse identificado com o “eu”. O chefe detém o cajado, símbolo de poder. O “eu” seria o cajado do chefe dentro da *psiché*.

Ora, isso ainda não explica muito. É preciso introduzir a ideia de que aquilo que chamamos de história é o nome próprio do processo pelo qual aquela introjeção do “chefe” na *psiché* como instituição do “eu” foi efetuado. Hegel, em sua *Filosofia da história*, chamou a esse processo de “realização da liberdade” (Hegel, 1997, p. 333). Como somente o “senhor”

(o “chefe”, o “faraó”) era livre, vir a ter dentro de si um “chefe” era, provavelmente, vir a ser também, cada um, livre. Para Hegel, a Reforma protestante seria a culminação desse evento de produção de liberdade, isto é, de interiorização do chefe que posteriormente se desdobraria, a partir da Revolução francesa de 1789, em produção do “eu” em escala industrial. Essa é a versão burguesa da história.

No fundo resta que pôr um chefe dentro de nós é assegurar o domínio da chefia até mesmo dentro de nossas cabeças, de nossas vidas psiquicamente íntimas. O “eu” não passa, afinal, de um vigia. Suely Rolnik será mais enfática: um cafetão. (Rolnik, 2019, p. 19s). Um pau mandado do chefe. A história toda, feitas todas as contas, seria a história da conquista irrefreável da chefia por todos os rincões do universo, inclusive do universo psíquico, e não se pode deixar de observar, como, em seu livro *A teoria da classe ociosa*, o fez Thorstein Veblen (1988), que o chefe é o macho. “História”, portanto, é *coisa de macho*. Seria preciso fazer outra coisa que história, a “pós-história”, diria Deleuze.

Antes da divisão social do trabalho já existia a divisão sexual do trabalho, o trabalho mais prestigioso ficando a cargo do macho. Então, pode-se dizer que, por “história”, deve-se entender o nome do processo pelo qual se consolidou a dominação masculina, e não é um acaso que, em face disso, todos os registros *históricos*, antropológicos e arqueológicos de grupos humanos sobre a Terra constata a presença do elemento religioso. Como? Assim complico um pouco mais.

Religião sempre significa: o contrário do trágico. Toda história, pois, é, história “religiosa”, de dominação masculina e de recusa liminar do trágico. Mas nada disso é dito como quem se quisesse reivindicar uma volta ao arcaico, uma destruição da civilização e uma posição de uma utopia selvagem. Voltar ao mais arcaico não significa nada outro senão – e aqui seria uma boa hora de recordarmos aquela passagem do

estudo sobre o bergsonismo, em que foi feito, de soslaio, o elogio da simultaneidade dos tempos – ouvir o corpo aqui e agora. O corpo não apenas traz em si tudo quanto fora em todos os tempos recalcado, mas do corpo se pode dizer ser ele próprio o nosso inconsciente mais primevo. O corpo é o trágico. O corpo é a mulher em cada um de nós. O corpo é o não-histórico por excelência, porque ele traz em si as marcas do intemporal. O corpo é o mítico em nós. Mas também o “lógico” mais primordial.

O mais arcaico, no corpo, é o mais atual. Não se trata, pois, de voltar a um tempo que a história não confirmaria jamais. Trata-se de voltar ao corpo, aqui e agora. Trata-se de perguntar: O que diz o corpo? Em que sentido ele é, antes de tudo, animal, criança e mulher? Em que sentido ele é, como atual, eterno retorno – do “mesmo” retorno? Em que sentido ele é devir? E devir do arcaico... E, com isso, indagar, como propôs Espinosa: O que pode o corpo?

O corpo, como unidade de animal, criança e mulher – todo mundo nasce criança, todo mundo nasce animal, todo mundo nasce – mulher (a sociedade, e a educação administrada pelas forças dominantes, reativas, é que perverte esse fato) –, o corpo é forma esquizofrênica: nele se guarda de uma só vez vida e morte. O corpo está morrendo a cada instante: veja! Ele vive. Também este conceito de “forma esquizofrênica”, tantas vezes referido aqui, foi desenvolvido por mim em outro ensaio (Andrade, 2023a). Não seria o caso repetir aqui suas modulações. Interessa a essa altura sobretudo fazer notar que, quando me refiro à “mulher” não estou tentando fazer referência àquele indivíduo da espécie humana dotado de seios, mas a um conceito filosófico que tem a estatura de agregar em si determinidades variegadas e díspares, a compor em si uma unidade que é, desde o “início”, uma multiplicidade, porque seria absoluta maleabilidade, o

Plástico em si, do qual o transgênero seria porventura um experimento social possível, que não esgota, todavia, o conceito. O corpo é “mulher” na medida em que a “mulher” é forma esquizofrênica, aquilo que não é dizível, nem exprimível, porquanto é a fonte de toda expressão e de toda dizibilidade. O corpo como afirmação pura, como “Palavra de Deus”, como “doutrina”, isto é enunciação sem enunciado predeterminado: abertura e disposição para infinitas singularizações, como vimos em Espinosa.

O que é “além” no “além-do-homem” é essa força plástica de indeterminação determinante. Esse além não deve ser pensado como um horizonte para os olhos, mas como volume para o tato: corpo. E isso está no corpo, a que sugiro designar, não mais corpo “humano”, mas simplesmente “mulher”.

Mas, por que “mulher”? Justamente, porque, desde o freudismo, a mulher foi concebida como aquela que é destituída de falo. Isso, que pode soar uma ofensa tão grande quanto dizer, de certos povos, que eles não têm “história”, ou, de outros, que é “sem Estado”, é, em nossa perspectiva, o maior dos elogios possíveis. Fazer história é perpetuar um estado de coisas já visivelmente insustentável: aquele da dominação masculina. Fazer história é distribuir o falo, interiorizando-o, sob a falsa propaganda de que desta maneira se alcança a liberdade, quando, em verdade, melhor administra-se a submissão. Não ter Estado, isto é, rir do chefe e pôr no seu lugar qualquer bobo que não queira “banciar o chefe”, é reafirmar o poder do “corpo” da sociedade instituinte sobre suas instituições. Não se trata de sociedade sem história, mas *contra* a história. Nada de sociedade sem Estado, mas *contra* o Estado.

Não ter um “eu” – não ter um “falo” – é trabalhar contra o estado geral das coisas que insiste em deter o fluxo do devir: inventar uma sociedade do desequilíbrio, ou mais exatamente, pois ela já existe: criar

planos de consistência – o “si” de cada um daqueles que alhures designei de “povo-infinitamente-pequeno” – num número maior e mais variegado que aquele comandado pelo simples “eu”. A isso também se pode acrescentar: estar preparado para dar-se à alegria do trágico, essa afirmação integral da vida, nosso corpo, que é também sinistramente morte.

II. QUANDO DESCER É SUBIR

Vimos dizendo em vários momentos deste ensaio: descer mais fundo no campo transcendental é subir e ampliar cada vez mais o campo de imanência, criando-se com isso linhas rizomáticas – linhas de fuga – em um processo de singularização como *atualização* de uma unidade *virtual* viva, aquela que é dita da multiplicidade.

Como pensamos esse campo (transcendental ou de imanência) sobretudo como um campo temporal (*resolvido mais em termos de tempo que de espaço*), descer ao mais fundo dele é somente um modo metafórico de falar, pois aqui o mais fundo e o mais raso se confundem, uma vez que o espaço do campo transcendental é um mero ponto (um ponto móvel, todavia), de modo que a imagem mais próxima para dele se fazer uma representação seria aquela que concebesse um ponto que se vai, graças à pressão do “aprofundamento” decidido pela pesquisa estudiosa, se tornando flexível, plástico, e crescendo pelos lados, formando um círculo de circunferência porosa, ou uma pletora de ramificações, de linhas de especificações em termos de singularidades, espalhando-se a partir dos poros, quanto mais aquele ponto fosse instigado a deixar-se aprofundá-lo: o buraco mais profundo seria também *ao mesmo tempo* o mais longínquo horizonte num raio de

trezentos e sessenta graus: é o mundo, dir-se-ia; é o corpo antes do mundo.

Quanto mais intensa e profundamente instigamos esse ponto – e isto se faz pensando, dançando, porquanto a dança, enquanto arte, seja metáfora do pensamento, enquanto coisa –, tanto mais formamos um círculo em cujo centro nos colocamos, e de onde já não podemos mais sair sem nos tornamos ingênuos. Esse círculo poroso em que sempre já estamos, pois, completamente *perfeito* por meio de um esforço de pensamento sem que seja redutível ao pensamento que, entretanto, fez, aqui, a análise rigorosa do sadomasoquismo para distinguir o masoquismo do sadismo, pesquisou o masoquismo até encontrar as três mulheres de Masoch e, com a terceira dessas mulheres, que está mais abaixo das duas e é a do meio, a boa e terrível mãe, compreender a forclusão do pai como sua apropriação alucinatória por meio do corpo do próprio masoquista, que, na dor, não renuncia ao princípio de prazer, uma vez que o fundamento desse princípio é o instinto de morte, então concebido como um juízo (*Urteil*), isto é, como uma cisão originária (*Ur-Teil*), cujo ato põe uma multiplicidade, ou seja, ele, como ato puro, é vário sem se multiplicar, atualiza-se numa profusão de modos sem deixar de ser sempre ele mesmo, como o impulso vital bersonianiano, ou como o Deus espinosano, e então se deixa explicitar como princípio do próprio princípio de prazer e suas pulsões de morte e de vida, aquele círculo – dizíamos – é aquilo mesmo de que só podemos ter experiência (*empiria*) a partir de nosso próprio corpo, como lugar dos sentimentos, das afecções e dos afetos.

O corpo é em si mesmo uma subjetividade compreendida como um processo de singularização mediada pela vontade de potência ativa como princípio da força que se exerce no eterno retorno do devir – e do

devir além-do-homem como “mulher”. O corpo, portanto, é mulher: matriz.

A fim de apurar melhor tudo isso, que se abra, sim, o primeiro livro de Deleuze, *Empirismo e subjetividade*, sobre a natureza humana segundo Hume. Nele, com efeito, Deleuze descreve aquele processo do devir subjetividade como o processo pelo qual algo ali denominado “espírito” faz a experiência de devir outro de si como “sujeito”.

O espírito “não é sujeito; é uma coleção dada de impressões e de ideias separadas” (Deleuze, 2012, p. 158). Já o sujeito “se define por e como um movimento, movimento de desenvolver-se a si mesmo” (*id.*, *ibid.*, p. 99). Esse movimento de autodesenvolvimento do sujeito como devir sujeito é aquele da crença e da invenção, que se dá sobre o espírito, ou como modo pelo qual o espírito vai além do dado de si mesmo e a si mesmo se ultrapassa: a ultrapassagem de si do espírito é o seu tornar-se sujeito.

Dizemos “algo ali denominado espírito” porque é claro que, aqui, esse “espírito” que devém sujeito só pode ter como referência o corpo. Por mais paradoxal que isso possa parecer, é a isso que temos de chegar quando lemos esse primeiro livro de Deleuze como ele pede para ser lido, a saber, como algo que se vai compreendendo regressivamente, quanto mais ele progride em sua exposição. Deleuze parte do “espírito” em direção aos princípios que realizam a transformação desse espírito em subjetividade: nós temos de partir dessa constituição da subjetividade para chegar ao ponto de partida de Deleuze, e, assim, reencontrar o que dissemos acima sobre “mulher” como *rizoma* – além-do-homem –, e este como corpo concebido enquanto “forma esquizofrênica”, que Deleuze prefere chamar de “delírio”.

O delírio como forma esquizofrênica seria, afinal, o nome de uma eventualidade que não existe como “coisa”, ou que toma a sua existência

sob a forma de não existir, de recusar-se a uma qualquer determinação liminar, pois que é o manancial – os “bens” da fantasia, dirá Deleuze (*id.*, *ibid.*, p. 153) – de onde uma determinação ulterior pode sair. Uma forma é um princípio de unidade; o qualificativo “esquizofrênico” diz daquilo que se corta em dois, em dois mil pedaços: uma unidade que já se dá como multiplicidade – qualquer um pode chamar isso de delírio.

Ora, é exatamente disso que, para Deleuze, se trata. “O fundo do espírito é delírio, ou, o que vem a ser o mesmo sob outros pontos de vista, acaso, indiferença” (*id.*, *ibid.*, p. 11): o que sobe e o que desce dão no mesmo “lugar”. Heráclito chamava a isso de “*logos*”. Deleuze, com Hume, ainda chama de “imaginação”. Nós estamos sugerindo que se trata do corpo. Acima, é verdade, chegamos a afirmar, desta feita com Anaximandro, que o corpo era o *Apeiron*. Podemos, assim, chamar o corpo de “espírito” e de “imaginação” porque “a imaginação não é uma natureza, mas uma fantasia” (*id.*, *ibid.*, 11), e a fantasia, fundo do “espírito” como o “fluxo do sensível, uma coleção de impressões e imagens” (*id.*, *ibid.*, p. 101), encontra-se “na fundação de um mundo” (*id.*, *ibid.*, p. 157). Nesse sentido, o corpo não é “meu corpo” antes de ser membro de um grande corpo, o corpo comunitário, o povo primitivo de quem Vico (1999) dizia possuir uma “fantasia robusta”.

O corpo, como espírito, é o corpo da comunidade, mas o espírito é seu movimento de devir sujeito. Assim, é preciso afirmar: cada corpo humano, hoje, começa seu percurso de devir uma subjetividade sendo, em primeiro lugar, sob sua pele, a comunidade primordial dos primeiros seres humanos, e continua seu percurso, enquanto cresce, dando forma singular, determinada, a si mesmo como um corpo independente, como um “indivíduo”, um sujeito. Apenas acrescento: esse devir “sujeito”, sob a história, tem sido um devir “eu”, devir “macho” (ou, no caso das mulheres, de um modo geral, cúmplices ou vítimas do macho), devir

reativo; enquanto devir-mulher seria *agir a reação*. Começar outra civilização desde a selvageria e barbárie do corpo.

Não se trata-se, com efeito, apenas de uma versão daquela tese famosa segundo a qual o processo ontogenético, de formação do indivíduo, repetiria, em miniatura, o processo filogenético, de constituição da espécie, mas de afirmar também que o indivíduo inteiro, toda sua ontogenia, permanece uma questão de filogenia, de constituição da espécie nele mesmo. Aquilo que se chama o “espírito”, a interioridade de cada um, é seu corpo como resquício da espécie; é a espécie vigendo em seu próprio corpo e sendo como seu próprio corpo.

Assim como a espécie humana se encaminha, em cada povo, para a constituição de uma civilização singular, que filósofos como Hegel chamam de “Espírito objetivo”, também cada indivíduo se encaminha no sentido de constituir uma certa *objetividade* do seu próprio espírito: essa “objetividade” do espírito subjetivo é a própria subjetividade do sujeito: devir sujeito é dar ao espírito de si a objetividade que lhe falta, isto é, ou melhor, já que nada falta ao espírito, uma vez que ele tudo inventa e fantasia, o processo de devir sujeito transforma o espírito, de um conjunto de impressões sensíveis e soltas, em faculdades com as quais se pode compor unidades boas para criar realidades em que se possa crer. Linha de montagem de religiosidades.

O sujeito se constitui no dado (*id.*, *ibid.*, p. 131), mas, justamente, ele o faz ultrapassando esse dado. Que significa ultrapassar o dado? Significa dar uma forma não-esquizofrênica ao espírito, uma forma que não seja mais aquela que era a sua, a esquizofrênica.

Com isso, o que se tem? Que o espírito é o dado. Ora, qual sentido se pode atribuir a essa afirmação, senão aquele que toma o próprio corpo como dado, isto é, como espírito? Nesse caso, é necessário fazer a seguinte precisão: o corpo como espírito, isto significa: o fundo

constitutivo do corpo é a imaginação. Ser um corpo significa: poder devanear, poder fantasiar. Nunca seria bom esquecer a definição que o poeta Ferreira Gullar dar do ser humano: *um bicho que o universo fabrica e que vem sonhando desde as entranhas*. O corpo, como espírito, como imaginação, sonha: o corpo é uma articulação inconsciente da espécie.

Ora, o inconsciente é, sobretudo, uma coleção de *afetos*. O corpo é um caudal de afetividades inconscientes trazidas em si desde o tempo da passagem do *homo sapiens* ao *homo sapiens sapiens*, ou quiçá desde antes¹.

Há uma passagem filosoficamente maravilhosa no livro de Deleuze sobre Hume, aquela em que ele trata, talvez de modo definitivo, a relação entre Kant e o cético escocês, e que fecha nosso argumento segundo o qual o corpo é obra da imaginação, porquanto põe o afeto como primeiro. Hume, diz Deleuze, parte da imaginação no ponto em que ela ainda não é uma faculdade, mas somente dados soltos da fantasia. “Kant não duvida que a imaginação seja efetivamente o melhor terreno sobre o qual se pode colocar o problema do conhecimento” (*id.*, *ibid.*, p. 133). Mas, segundo Kant, Hume teria colocado mal o problema sobre esse bom terreno. Por quê? Porque ele “obrigava a conceber a conexão entre o dado e o sujeito como um acordo do sujeito com o dado, um acordo da natureza humana com a Natureza” (*id.*, *ibid.*, p. 133). Ora, isso para Kant é inadmissível porque implica supor a Natureza como uma coisa em si, posta como subsistente ali onde nenhuma construção a pusera antes, *a priori*. E toda gente já sabe que, para Kant, da Natureza só podemos saber algo, mesmo isso de que ela seja um “dado”, quando a constituímos como fenômeno, ou seja, quando a construímos *a priori*

¹ Sobre esse ponto, cf. a noção lacaniana de “recalque orgânico”, in: JORGE, M. A. C. **Fundamentos da psicanálise**. De Freud a Lacan. V. 1. As bases conceituais. Rio de Janeiro: Zahar, 2008, p. 38.

como isso ou aquilo, e que é esta construção apriorística quem põe o dado como o dado, e não o contrário. “Para Kant, portanto, é preciso inverter o problema, reportar o dado ao sujeito” (*id., ibid.*, p. 133). A partir dessa objeção irrecusável, e irrecusável porque diz respeito à revolução copernicana de Kant, atrás da qual ninguém mais pode voltar sem deixar de ser ingênuo, Deleuze mergulha fundo nos textos de Hume para concluir o quê? Que o dado, antes definido como “espírito” e por nós precisado como “corpo” ou inconsciente primevo, é um *a priori*, digamos assim, **mais** *a priori* do que o *a priori* de Kant: “O princípio de associação se reduz ao seu segundo papel, ao seu papel *constituente*, ao passo que a circunstância ou a afetividade detém o primeiro papel” (*id., ibid.*, p. 139). Hume não apenas se antecipa a Kant e a Fichte, mostrando que a razão é essencialmente razão prática, mas põe de modo irrefutável a afetividade como o *a priori* mais fundamental: a ação primeira que nos constitui são afetos, afetividades, pulsões; desejo como afirmação primeira: ato. Tudo o mais que vem depois são “devir sujeito” e “devir razão”, isto é, elaborações imaginativas ou conceituais de segunda categoria ontológica, advindas no sentido de dar certa objetividade ao lamaçal da afetividade anterior a toda constituição, inclusive e sobretudo à constituição moral, a que a produção do conhecimento está, aliás, submetida.

É a essa virtualidade de os afetos poderem devir sujeito sem devir “eu” que faço insinuar-se a “racionalidade” mais primordial, porém liminarmente travada no chão do que é considerado “histórico” e “humano”, a “racionalidade” do devir-mulher como “além-do-homem”.

III. SIGNOS DO DEVIR-MULHER

A **articulação entre** empirismo e subjetividade nos esclarece o ponto de reversão pelo qual o mais profundo é o mais superficial, e o mais raso é também o mais profundo. Quando a pele se arrepia a conexão entre o centro nervoso mais recôndito e a superfície mais epidérmica é subitamente denunciada. Essa articulação, realizada em um nível tão intensivo, nos devolve, todavia, súbita e inteiramente, ao mais raso, ao mais extensivo, lançando-nos ao campo de imanência dentro do qual a experiência é, não um entregar-se imediato à coisa, que nos daria de volta um conhecimento seguro, mas um tateio entre signos, que nos remete mais e mais ao fundo sem fundo do delírio que cada um de nós é.

Ora, nem por isso o tateio é menos uma aprendizagem, um processo longo que vai do toque à consciência daquilo que nos toca quando o tocamos.

O estudo de Deleuze sobre *Proust e os signos* (2010) é, nesse sentido, um estudo sobre essa lenta e tortuosa aprendizagem da imanência em meio de um aprendizado mediante o contato com signos, signos com os quais aprendemos o sentido do devir-mulher – o voltar-se em direção ao princípio, ao corpo, à multiplicidade de impressões sensíveis e soltas (e inconscientes) – **como arte a priori**, porque seria porventura a arte o que nos daria o essencial, nos colocaria no colo da essência.

Não se trata, entretanto, de fazer o mero elogio do delírio, mas de voltar a ele como solo movediço de onde se pode, de novo, partir, mas sempre em outra e nova direção: não mais aquela que, ao constituir a moral e o conhecimento, reverteu a vontade de potência no sentido de uma reatividade, e produziu o “homem” e seu ideal de verdade e de certeza moral, mas no sentido de produzir outro ideal, *outra*

sensibilidade, e, com isso, resgatar a potência ativa da vontade, e, com esse regate, gerar o “além-do-homem” como “mulher”, isto é, como arte enquanto procedimento e método de nos levar ao contato com a essência, que é multiplicidade, corpo singular.

“A essência é sempre diferença” (Deleuze, 2010, p. 71). “Mulher”, com efeito, pensada como encarnação da essência, é nosso nome para essa “arte” *a priori* de devir “outro”, “diferente”, ali mesmo onde cada um se supõe igual.

O devir sujeito como “eu” de cada um seria a torção do espírito no sentido da moral e do conhecimento. O devir outro que não “eu”, que não “falo”, o devir-mulher, seria, pois, a arte de longo alcance de manobrar o delírio no sentido de constituir uma outra fantasia, para além dos signos mundanos, dos signos do amor, no interior dos signos sensíveis, num outro processo de subjetivação: aquele da fantasia que aceita e modela o sensível, aquele que diz sim ao *logos* do sensível, e modula o mundo a partir de uma outra relação com o inconsciente, digo, com o corpo como pujança de fantasias inconscientes à espera de obra, de outras subjetividades incompatíveis com o “eu”.

A arte, então, e não mais o conhecimento e a moral, seria o novo órgão, não da irracionalidade (porque o epíteto “irracional” é sempre uma reação do outro contra nós, e não devemos reagir, porém agir a reação), mas de uma outra maneira de fazer viger o *logos* – que os “racionalistas” quiseram monopolizar tomando-o como idêntico à “razão” cujo sentido único eles tentaram segurar e impor. *Logos* é pletora de signos. “A criação, como gênese do ato de pensar, sempre surgirá dos signos. A obra de arte não só nasce dos signos como os faz nascer; o criador é como o ciumento, divino intérprete que vigia os signos pelos quais a verdade se *trai*” (*id.*, *ibid.*, p. 91): a verdade dá com a língua nos dentes. A “autotraição” da verdade seria porventura a

mancada como prenúncio de que o que se enuncia na verdade como “verdade” não é da ordem do verdadeiro, mas da ordem do feito para ser considerado como tal, de modo que ficaria claro ser o “falso” (o *pseudo*) mais originário do que o verdadeiro, pois se este é um produto, o “falso” é a produção (*poiésis*, *teckné*: arte, mas também delírio).

O “homem” sem dúvida pode até ser considerado um “animal racional”, mas devir-mulher nada pode ter contra o delírio, porque o delírio, a demência, a loucura (*manías*) têm, como “presente divino” (Platão, 2018, p. 77), seu *logos* próprio: tornar-se, a partir do corpo, artista – é isto que o delírio *quer dizer*: é seu *logos endiathetos*. Devir-mulher, ser além-do-homem: passar a saber, por dentro, o que pode o corpo, com seu poder de delírio e seu poder de formação, de plasmação: é seu *logos prophorikós*, a expressão da multiplicidade.

Por dentro, o corpo é um fluxo de impressões sensíveis; por fora, uma pletora de signos. Ser além-do-homem – devir “mulher” – ocorreria como uma espécie de lufada de virtualidades corporais produzida com as minúcias de um “método” do qual a *dietética* e a *cosmética* seriam apenas insinuações, um devorar signos e uma emissão de signos – todos virtuais – a indicar outros tantos alimentos – *o pão nosso de cada dia* – e outros tantos “cosmos” atualizáveis – o mundano, o amoroso, o sensível, o artístico, etc., e que jamais pode ser atualizado por quem, atado ao falo, e ao “euzinho” como um falo, como um cajado em que se sustentar, não sabe, como “homem”, lidar com o fluxo do devir, e tem medo de se perder, ou seja, de se dar.

Estarei, no que diz respeito à cosmética, tentando oferecer uma explicação alternativa para aquele fenômeno etnológico tão conhecido por homens casados, que consiste em esperar até a exasperação a esposa se aprontar para sair de casa? Conta-se ter Freud o explicado recorrendo à hipótese da inveja do falo: a mulher se embelezaria

demoradamente para, por meio da produção da espera, produção que é uma forma de exercer poder, compensar a falta de um. Estarei, em gesto contrário, dizendo ser porque sente a ausência do falo como algo positivo, como gozo do fluxo do devir, que ela, fazendo o homem esperar, criaria um tempo próprio, sem referência à espera sofrida pelo homem, mero efeito secundário, aquele tempo de onde ela, em estado de plenitude, sai, não como um simples corpo entre corpos, mas como um corpo transformado ele mesmo em obra de arte?

Seria este o caso se, por um átimo, esquecesse do lugar de onde escrevo: o campo transcendental; e do conceito que se move como o “ser” dentro desse campo: a forma esquizofrênica, cujas figuras acompanhamos sob os títulos de instinto de morte como máquina acoplada ao princípio de prazer; de juízo reflexionante como partição originária de uma lufada de faculdades heterogêneas; de impulso vital como duas multiplicidades; de substância divina como expressão em miríades de atributos infinitos e modos finitos; como eterno retorno enquanto princípio diferencial e genético de forças e da vontade de poder que as acompanha. Essas figuras da multiplicidade são o que estou sondando como “mulher”. Não se trata de fazer o elogio da feminilidade, como, em Deleuze, nunca se tratou de fazer o elogio do “múltiplo”. Contra o múltiplo e contra o uno, Deleuze nos sugere a multiplicidade. Contra a feminilidade e contra a masculinidade, estou sugerindo a “feminidade”, cujo estatuto ontológico deve ser conforme à forma esquizofrênica: seria porventura aquilo que Jean-Pierre Vernant, comentando livro de Ruth Padel, chama de “identidade trágica”.²

²Trata-se da unidade de uma multiplicidade, da identidade de um ser movente, totalmente análoga, em nós, à unidade apresentada por um mundo exterior único e ao mesmo tempo dividido por forças antagônicas, constante e ao mesmo tempo fluente.” (VERNANT, 2009, p. 401).

O devir-mulher, portanto, é a experiência do trágico como forma esquizofrênica (delírio báquico) no campo transcendental que é o corpo, não tanto “próprio”, ou próprio somente enquanto disponível, disposto, aberto a ser uma entrega de si como obra de arte capaz de pôr mundo; de se pôr como mundo. Escultura viva³.

³ Cf. HERDER, 2018.

FARNEL

COMO NÃO SER DELEUZIANO, OU A CONSTRUÇÃO DE UM FORA

Para Leo Tavares

e Caio Varela,

com afeto

I

O objetivo deste “farnel” é traçar um breve ajuste de contas entre a filosofia de Deleuze (e Guattari), que se pretende uma filosofia do fora (talvez do mesmo tipo daquele “pensamento do exterior” de que falava Michel Foucault <2013, pp. 224s.>), e a filosofia crítica de Kant¹, depois da qual, segundo consta, só existe o dentro: o *apriori* da subjetividade transcendental. Antes de tudo forçoso é absolutamente não ser deleuziano, e isto quer dizer estritamente: é preciso ser fiel a Deleuze (e a Guattari) e não fazer dele(s) um Pai. Melhor concebê-los como parceiros mais experimentes de viagem. Daí a boa hora de se preparar um farnel.

Depois da revolução copernicana de Kant, é necessário ser severo com nosso quinhão natural de crença, porque o lugar aberto à crença pelo *momento kantiano* (Suzuki, 1998, pp. 19–28), que não é a mesma coisa que o *momento do kantismo* (*id.*, *ibid.*, pp. 28–51), está reservado apenas

¹ Havia já algum tempo estava escrito esse texto quando me dei ao trabalho de ler o ensaio de Gérard Lebrun sobre Deleuze e suas relações com Kant e o kantismo. Guardadas as enormes diferenças de recursos expressivos, grande foi minha alegria ao perceber, ao fim, que Lebrun e eu – mas, “eu”, quem? – chegamos às mesmas conclusões. Tomar consciência da “Revolução copernicana” em filosofia e passar à crítica da representação requer todo um *remanejamento de conceitos* que muda completa e drasticamente a paisagem filosófica. Cf. LEBRUN, 2006, p. 543) Viajar é estar presente nessa mudança de passagens: não sair do “lugar”. A isso Guattari e Deleuze chamavam de nomadismo.

para uma crença pós-crítica: acreditar em Deleuze piamente seria permanecer piedoso e edipianizado.

A filosofia guattari-deleuziana é uma “filosofia do exterior”? Talvez ninguém duvide. Mas, quando situada em face do momento kantiano, nenhuma filosofia contemporânea tem fora: *porque o fenômeno, único objeto cognoscível, é resultado de uma construção de uma subjetividade transcendental*, com suas formas sensíveis de espaço e tempo, sua imaginação esquematizadora, e seu entendimento puro, além da razão produtora de ideias novas, o fora já é um dentro, mesmo quando todo esse “dentro” seja a gênese de um “fora”; seja um aflorar, um florescer de multiplicidades, digamos, “lógicas”, no sentido de que elas são da ordem de quem surge com e dentro do *logos*.

Deleuze e Guattari (2011; 2012a, 2012b; 2012c), contudo, põem tudo no lado de fora, nas práticas de determinação social, e sustenta que o dentro individual subjetivo é peça codependente daquelas práticas exteriores: o psíquico seria uma instância do social, e isso vale tanto pro molar (os costumes estabelecidos) quanto pro molecular (as incisões das singularidades no tecido daqueles costumes), porque já não se trata de articular o uno e o múltiplo, mas de agenciar as multiplicidades, que estariam *no lado de fora*.

Perguntamos então: Que sentido se pode dar a esse “fora”? O único, na verdade, permitido pela irrecusável revolução copernicana de Kant, perspectivada, claro, no seu desdobramento mais que na filosofia própria do kantismo: o fora deleuziano é um modelo de pensamento – dizemos –, um experimento com o improvável, a saber, com a própria coisa em si, a mesma cujo acesso ao saber dela Kant, com razão, interditava – para dar lugar à crença, isto é, às muitas possibilidades de visar o real e *acreditar* nele de diferentes maneiras (Kant, 1994, p. 27; Lebrun, 1993, p. 693), uma vez que, depois de Kant, a semântica

estabelecida das palavras famosas começa a titubear, e para cada um de nós é preciso estar atento e forte ao fato de que “crença”, em Kant, nunca mais será aquilo que tomávamos como tal, antes de passar pela reviravolta copernicana, em verdade um corte, aquele mesmo que cria e institui a distinção, a diferença entre os regimes infranqueáveis da coisa (nunca com sentido, ou o próprio não-senso) e o universo de produção de sentidos a que se pode chamar de “fenômeno”, o que *aparece* no campo da experiência dotado de alguma significação.

II

Isso – tudo indica – exige uma melhor explicação. Antes da revolução kantiana, o fora era concebido como a transcendência, isto é, como uma realidade por si mesma subsistente, disposta em três níveis: Deus (*Theos*), Alma (*Psiqué*) e Mundo (*Cosmos*), e cada um desses níveis ou ideias da razão era objeto certo de uma ciência especial: a teologia racional, a psicologia racional e a cosmologia racional, respectivamente. Sempre se pode perguntar por qual razão alguém se ocuparia de objetos tão sublimes, com o intuito deliberado de conhecê-los. O que seria, afinal, conhecer um objeto? Seria tomá-lo em consideração desde seu detalhe mais superficial e adentrar nele até apreender e desvelar sua essência mais íntima? Isso, evidentemente, supõe o objeto como algo que se manifesta fora de nós e que tem um dentro lá nele mesmo. Supõe também que esses objetos se permitam conhecer ou se deem docilmente às nossas investidas curiosas para conhecê-los. Supõe, sobretudo, que eles existam postos ali, fora de nós, à espera de serem conhecidos. Mas, antes de tudo, supõe em nós uma necessidade de conhecê-los.

Nesse ponto, todavia, não voga repetir a mistificação aristotélica e dizer que, por natureza, todo homem deseja saber. Nesse ponto não há

natureza. Sem mistificação, é preciso dizer: essa necessidade de conhecimento diz respeito à urgência de organizar o mundo, o aqui e agora dos seres humanos, onde um mínimo de justiça faz-se premente para que haja a possibilidade de habitar-se um pedaço de terra. Todo homem, por natureza, deseja um pouco menos de caos: aspira a certa organização.

A essa organização chama-se *logos* ou – como alguns “preferem” – *racionalidade*. O próprio mito era, nesse sentido, um *logos* e tinha sua “racionalidade” específica. Mas, desde que os mitos perderam seu valor explicativo e organizador de mundo, e em primeiro lugar explicativo do que seja justiça (MacIntyre, 2010), do que seja organizar um mundo e, nesse mundo, o que seja devido a cada um no interior do grupo de compartilhamento do vivido, os seres humanos se viram na contingência de criarem-se formas diversas de explicação e tipos de organização, novas racionalidades. O conhecimento de Deus, da alma imortal e da totalidade do mundo foi uma dessas providências para se garantir um direcionamento ajustado a um certo projeto de habitar o mundo, num enlace insuspeitado entre crença efetiva e cientificidade presumida. O ser humano, por “natureza”, deseja, antes, acreditar. Em verdade, e antes de tudo, o ser humano sente medo e precisa, de algum modo, cuidar de assegurar-se.

Tendo-se, pois, assegurado ser imortal a alma, conhecer Deus era também conhecer sua vontade, e conhecer a vontade de Deus era saber também para que lado Ele gostaria que girasse o mundo, e o mundo dos seres humanos. Se esse conhecimento de fato acontecesse, e uma vez que Deus, Alma e Mundo são ideias da razão, a Metafísica, que é a ciência desses “objetos” enquanto ideias, não determinaria toda política necessária para a definição do que seja a justiça, e de como se deve habitar a Terra? A revolução copernicana de Kant corta pela raiz essa

veleidade cientificista da Metafísica. Ela deixa atrás de si, ou à sua frente, o seguinte resultado: não existe o fora; não existe o fora, fora de um certo modo de constituí-lo e apreendê-lo.

O modo, esse, é sempre algo de dentro, ou, mais rigorosamente, o modo é sempre o modo *transcendental*, esse belo nome kantiano para o “dentro” em processo de extrusão pelo qual algo como “um mundo” pode ter algum sentido. O transcendental ou, como diriam mais tarde tanto Deleuze quanto Bento Prado Jr., ambos comentando Bergson (Deleuze, 2012a; Prado Jr., 1989), o “campo” *transcendental* é sempre um campo interno, um campo de imanência. Mas, interno a quê? A ele mesmo: ao discurso filosófico que o institui. O campo transcendental é a linguagem em movimento de apagamento do mundo para fazer aparecer o discurso – o *logos* – como instituição de mundos.

O discurso filosófico, campo transcendental, seria, pois, o dentro por meio do qual, de cada vez, o fora é expresso, exposto e apreendido. Isto, depois de Kant, e, sobremaneira, depois de Fichte² tornou-se incoercível. Ou se vai por aí, ou para quem não vai restam apenas duas sendas, aliás comuns: a do dogmatismo e a da ingenuidade etnocêntrica. O que é o dogmatismo? É a crença pré-kantiana (isto é, ingênua, pré-crítica ou fora de todo o campo transcendental) de que existe um fora e esse fora seja uma coisa, e esta seja cognoscível, e o conhecimento dela susta dúvidas sobre como devemos habitar o mundo, e funda uma moral única, universal, garantida por Deus. O que é a ingenuidade? É passar diretamente do hipotético ao apodítico, que conduz sempre a um pensamento único, sem levar em conta a potência própria do problemático, cujos caminhos são diversos e mutuamente irreduzíveis.

² Cf. FICHTE, 1980. No estudo de Lebrun citado acima, sobre as relações entre Deleuze e o kantismo, ele faria a seguinte precisão: antes de Fichte, S. Maimon, que primeiro contesta o finitismo do pensamento kantiano e abre a brecha pela qual Fichte desenvolveria sua filosofia. Cf. LEBRUN, 2006, pp. 549ss.

Mas por que o campo transcendental se tornou incoercível? Porque, nele, instaura-se, graças àquela revolução, a diferença entre o fenômeno e a coisa em si, e essa diferença nos obriga a conceber o fenômeno, de cada vez, como uma leitura possível da coisa, mas jamais como uma experiência direta dela (Torres Filho, 1987, pp. 25-52). A revolução consiste na mudança de ponto de vista: em vez de tentar conhecer Deus, examinar, primeiro, o que podemos conhecer, ou como é possível em geral um conhecimento. Isso quebra ao meio as aspirações dos dogmáticos, porque a resposta a como se pode conhecer – construindo modelos sobre a coisa – vai verificar que não podemos conhecer a não ser aqueles modelos, os fenômenos, e os objetos da Metafísica, enquanto ideias puras, representações sem objeto, estão longe de poderem ser fenômenos, logo, de serem cognoscíveis. Todavia, exatamente essa incognoscibilidade é o que se dá como acolhimento à multiplicação dos pontos de vista.

A mudança de ponto de vista, ao cortar transversalmente o modo de conhecer do sujeito cognoscente e o objeto de conhecimento metafísico, lança esse último para um fora inacessível, ao mesmo tempo que verruma a investigação “crítica” para o lado do sujeito, o dentro, para encontrar, neste, tudo quanto se precisa para produzir um conhecimento válido, porém sempre limitado: o sujeito só conhece o fenômeno, isto é, aquilo que, de cada vez, da coisa em si, diz-se e por meio desse dizer se faz *aparecer*, mas não por uma dádiva da coisa mesma, porém pelos procedimentos “subjetivos” (isto é, “transcendentais”, não meramente contrapostos ao “objetivo”, pois, onde estaria o “objeto” antes daqueles procedimentos de sua construção?) de construção do saber.

Salvo engano, Nietzsche (2007, p. 106-117) foi, antes de Foucault (2007, p. 439), o primeiro a notar o teor incendiário dessa conclusão:

nunca mais a ciência pode acreditar que habita os entes e fala deles a partir de seu dentro; sempre e de cada vez, aquilo que ela nos diz de tudo quanto estuda será o resultado do que ela mesma projetou dizer, e resta que, de cada vez, teremos apenas esboços de uma apreensão do mundo, jamais o mundo apreendido nele mesmo. Igualmente: nenhuma moral única e universal, porquanto arcada na ciência, pode dizer o modo certo de habitar o mundo, como medida universal. Da coisa sabida nunca temos ela mesma, mas somente, de cada vez, uma sua significação. Da coisa agida nunca teremos uma lei universal, a não ser dentro de uma construção filosófica própria. Ora, essa significação e essa lei possível são em número infinito. O peso disso precisa estar todo em: *de cada vez*. Que a coisa em si não seja cognoscível, isto é, que não se possa ter acesso ao fora, isto quer dizer que tudo quanto se diz do mundo é somente uma tentativa, um experimento, uma forma de produzir significação, um modelo de apreensão de algo que é ao mesmo tempo uma sua modelagem. E o mesmo é válido para os modelos de moral.

Modelo válido? É a coisa mesma que, ao ser modelada, se dá? Sempre válido nos limites de seu projeto; sempre universalmente a coisa mesma nos limites de seu universo de modelação; sempre necessariamente apresentada nos limites das suas necessidades. Mas jamais além desses limites. A ciência poderá sempre ter a última palavra em suas pesquisas, e dizer tudo de seu objeto, mas nada do que a ciência diga diz respeito ao núcleo essencial dos seus objetos de estudos senão que a esse núcleo tal como ela, a ciência, previamente o modelou, o significou, o tracejou e esboçou nos quadros de suas variáveis e de suas hipóteses, fazendo dele um “fenômeno”, um experimento, de modo que o que ela nos revela é esse fenômeno mesmo, e não um segredo escondido no interior de seu objeto, indiferente ao modo como fora trazido à luz.

Estaria, portanto, aberta a temporada para a criação de vários sistemas filosóficos, cada um capaz de projetar uma significação para o mundo. Qual deles seguir? Essa pergunta é pré-kantiana. A verdadeira pergunta é: como articular *meu próprio projeto*, como construir um modelo de pensamento que seja uma forma de vida a ser vivida sem atrapalhar a vida de outrem, a não ser na pretensão possível desse outrem de querer legislar sobre a minha vida?

III

Qual, do ponto de vista dessa reviravolta, a estratégia de Deleuze e Guattari? Trata-se de uma estratégia platônica, isto é, clássica. Como Platão teria vencido os sofistas? Os sofistas diziam: o homem é a medida de todas as coisas, das que são e das que não são. E Platão: É mesmo? Que maravilha! Eu também sou homem? Sim. Eu também posso ter minha medida? Pode. Então, vamos lá! A minha medida diz: só há uma medida, e esta é a Ideia (Platão, 1985, p. 308). Não existe o fora? Não. Todo o fora é um produto de um dentro, de um campo transcendental, que o esboça e, depois, o tateia? Sim. Pois bem, dirão Guattari e Deleuze (2010, p. 61): aqui está um campo transcendental, o nosso discurso; e nele, e dentro dele, podemos dizer muito simplesmente: só o que existe é o fora, e todo dentro devém como uma irrupção do fora enquanto “campo social”.

É um corte dentro do corte: um corte transversal. Kant corta a coisa do fenômeno, e tudo vira dentro, e todo fora é somente fenômeno daquilo que se furta a um acesso direto; todo fora é significação *posta*. Fichte, na verdade, faz um primeiro corte no corte kantiano: quando diz que a coisa em si é um ato, uma posição de um Eu absoluto, que é pura imaginação (*Einsbildungskraft*, força-de-formação-em-um). Deleuze e

Guatarri vão juntos, com menos um: N-1. O ato menos o “eu”. Mas o segundo corte transversal, o guattari-deleuziano, é ocupar o lugar fichtiano, desertificado do eu, e dizer, corte no corte do corte, explicitamente o nome da máquina/engenhos de fazer posições, de produzir significações, de dar sentidos e formas aos fenômenos, às raras aparições da coisa em si, descoberta por Fichte: a imaginação pura não é o segredo de um Eu absoluto, mas puro desejo inconsciente; e não está dentro, como em Fichte, mas já sempre fora, como corpo e como “corpo sem órgãos”, isto é, como *disposição absoluta* ou grau zero de um experimento provável.

Não é um Eu entendido como *Tathandlung*, como atividade produtiva de uma imaginação pura, mas um Fora, entendido como produção inconsciente desejante, máquina de produzir máquinas, produção de produções, vida social ou multiplicidade a destilar singularizações de outras tantas multiplicidades: nem povo, nem comunidade, nem sociedade, nem massa de indivíduos, mas, antes, matilha, devir lobo, devir nômade, manter-se no limiar indistinto entre o centro da pertença ao grupo e a periferia da iniciativa pessoal. Devir-imperceptível e, enquanto tal, ir ganhando corpo.

Sem dúvida, aí pulsa algo muito forte. Mas é isso mesmo? Existe essa multiplicidade? Onde? Mas o que estamos dizendo? Que permanece dentro, dentro do campo transcendental, o pensamento de Deleuze e Guattari. Que não há nada daquilo que eles falam, em canto algum, exceto no “campo” – transcendental, pois seu “fora” é o fora do sujeito situado no corpo pulsional, ao qual não temos acesso fora do discurso sobre ele. Não adianta procurar para *identificar* (policialmente?), em meio à multidão, um ponto de referência para uma máquina/engenhos desejante, para um corpo sem órgão, ou um rizoma, um ritornelo, uma multiplicidade, enfim. Tudo é virtual; virtual e imperceptível. Seria um

contrassenso procurar tudo isso no mundo pressuposto como uma atualidade sempre já posta. Mais: seria contraproducente identificar o fora em algum lugar previsível ou, mesmo, imprevisível. Porque o fora, a tal multiplicidade, é a própria diferença e, em primeiro lugar, diferença de tudo quanto já sempre está posto.

A Diferença pura. O imperceptível. O Fora deles não está em canto algum senão que dentro do corte, da cisão originária do kantismo transformado *em uma outra coisa, uma outra sensibilidade, um outro modo de pensar*. Sim, é um modelo ou modelagem de pensamento: uma experiência. Como qualquer outra? Aí é que está o X. Não, não como *qualquer outra*: essa experiência de pensamento tem a *envergadura* do platonismo, no sentido em que o platonismo se impõe de um modo que, depois da dialética ascendente que ele inaugura, ninguém mais que fizer a experiência de passar do mais sensível ao mais inteligível pode ser sofista; e não é por acaso que essa experiência deleuzo-gatarriana é antiplatônica: só se vence Platão quem for capaz de “repeti-lo”. Se a revolução copernicana em filosofia é um ponto de não-retorno, ou cujo retorno tem o nome certo de dogmatismo, ou de ingenuidade, o modelo de pensamento da multiplicidade é *game over* para qualquer tentativa de criar *a posteriori* um modelo da unidade, ou do múltiplo, ou da relação simples ou dialética entre o uno e o múltiplo. A multiplicidade é o ato absoluto fichtiano deposto no lado de fora, sob a forma, não mais de um Eu, porém de um inconsciente concebido como máquina/engenho desejante, isto é, como corpo e como corpo sem órgãos em territórios vastos e dispersos estabelecidos por uma espécie de topologia transcendental.

Uma vez dentro dessa máquina de produzir o fora, não se pode mais sair dela. Para onde de fato se iria, se sair é acessar um fora, e o fora é justo o que já está dentro? Se a dialética ascendente platônica

coage qualquer sofista a tornar-se filósofo na medida mesma de seu processo de ascensão, a filosofia do fora impõe a quem dela faz uma experiência a nunca mais pensar o “um” a não ser como “multiplicidade”, e esta como “maquinação” (*energeia*). O que faz a máquina, o engenho desejante? Corta, tritura, despedaça, pulveriza, multiplica. Tudo isso é um trabalho, uma “manufatura”. O “ato absoluto” de Fichte é a poesia, a *poiésis*, a tecelagem de produção de produção de mundos. Fichte o chama de “Eu” e concebe esse “Eu” como “estado-de-ação” (*Tathandlung*), atividade produtiva infinita. O jovem Marx, numa linguagem eivada de economia política, chamará a isso mesmo de “propriedade privada”, isto é, aquilo que é mais próprio do ser humano: sua *ipseidade*, seu *trabalho*: o si próprio do ser humano como trabalho. Quer dizer: não essa ou aquela “ocupação”, mas o ocupar-se de, isto é, o ser capaz de ocupar-se, o atinar-se para algo que pode ser feito. O si do humano, enquanto trabalho, enquanto atividade produtiva, *produz*, em primeiro lugar, *a si mesmo*. Alguém, com efeito, já disse que a evolução do cérebro humano tem a ver com o desenvolvimento de suas mãos. O humano no ser humano é seu fazer-ser, e seu fazer-ser é, desde o começo, um singularizar-se como fazer-se de uma multiplicidade, que são os mundos da cultura: esse o sentido da expressão marxiana “ser social” (Lukács, 2012), torvelinho onde trabalho, interação social e linguagem (Habermas, 2014, p. 35)) são três dimensões de uma só coisa plural, com a prevalência do momento “trabalho”, desde que compreendido como “poesia”, *poiésis*, como atividade *poiética*. Se o mais próprio do ser humano é a poesia que há nele, digo, o trabalho como atividade de produção de si mesmo, do si-mesmo como singularidade produtora de multiplicidade, então o homem já nasce, enquanto humano, como ser social, como singularidade cujo devir é posição de

multiplicidade, porque não existe em primeiro lugar o eu, que é uno e devindo, mas o si, que é vário – e devir.

O “eu” seria apenas o estancamento do processo, ou aquilo que Sartre chamaria de “má-fé”. Não existe, de um lado, o indivíduo e, de outro, a sociedade. Indivíduo e sociedade se dão de uma só vez na ipseidade mesma do fazer-se humano, do divir-humano, ou devir para além do humano. Não seria o que Husserl (2012), sem ter sido deveras bem compreendido, chamaria de “subjetividade transcendental” como “mundo da vida”? A atividade produtiva do ser humano genérico é o pôr para fora o que o ser humano é desde dentro: pôr para fora da natureza (corpo) o espírito que o homem só é na medida mesma desse sair (sua existência, sua biografia).

O “espírito” que o homem já é: a multidão de seres que dormem na sua imaginação, no seu desejo, e que é ele mesmo – o seu corpo, essa obra de escultura *ginástica* no tempo de uma “evolução” *pigmaleônica*: somos todos Galateia de nós mesmos. “Espírito”: corpo sem órgãos. “Espírito”: multiplicidade. Cortes, e cortes de cortes: cortes transversais: poemas. Cada corpo humano é uma poética de si: um exercício de singularização como produção, não mais de um “eu”, mas de multiplicidade de afecções ativas.

Corpos como obras de arte. Se um poema tem sempre uma multiplicidade infinita de significações, o ser humano, como um poema de si, como *inscrição corporal*, também ele possui uma pletora de significados. Mas, aqui já não temos o somente humano, senão que a insinuação do além-do-homem. Como ler um corpo? Como desvendar suas significações? Como valorar? Como cartografar seus signos, seus sinais?

Como conquistar a grande saúde do devir-mulher?

REFERÊNCIAS

- ADORNO, TH. **Ensaio sobre psicologia social e psicanálise**. Trad.: V. Freitas. São Paulo: Unesp, 2015.
- ADORNO, TH. **Teoria estética**. Trad.: A. Morão. Lisboa: Edições 70, 1982.
- ANDRADE, A. Ceticismo & verdade: ensaio sobre a universalidade radical de um pensamento pós-cético, in: **Revista Trans/form/ação**. São Paulo: UNESP, v. 41, n. 3, 2018.
- ANDRADE, A. Drummond e o acontecimento ontológico", in: **O Eixo e a Roda: Revista de Literatura Brasileira**. Belo Horizonte: UFMG, v. 29, n. 1, 2020.
- ANDRADE, A. Mímesis, a fonte: entre o tampo da educação e o véu da arte. In: **Revista Dialectus**. Fortaleza: UFC, Ano 9, n. 17, maio-agoasto de 2020a.
- ANDRADE, A. **O mito de Lúcifer**. Belchior e a filosofia como o diabo gosta. Porto Alegre: Editora Fi, 2023.
- ANDRADE, A. **Platão e a forma esquizofrênica**. Contra a sujeira dos conceitos fixos. Porto Alegre: Editora Fi, 2023a.
- ANDRADE, A. **As tias de Proust**. Pulsações micropolíticas do campo transcendental. Porto Alegre: Editora Fi, 2024
- BAUMAN, Z. **Modernidade líquida**. A busca por segurança no mundo atual. Trad.: P. Dentzien. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- BERGSON, H. **Matéria e memória**. Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. Trad.: Paulo Naves. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- BERGSON, H. **O pensamento e o movente**. Trad.: B. Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

- CÁNOVAS, S. Y. L. M. O mito da grande mãe terrível. Estudo do conto “Petúnia”, de Murilo Rubião. In: BORGES, L. e FONSECA, C. L. **A mulher na escrita e no pensamento**. Ensaios de literatura e percepção. Goiânia: FUNAP/DEPECAC, 2013.
- CARNEIRO LEÃO, E. Apresentação. In: WITTGENSTEIN, L. **Investigações filosóficas**. Petrópolis: Vozes, 2009.
- CLASTRES, P. **A sociedade contra o estado**. Trad.: T. Santiago. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.
- CORDEIRO, R. C. Nietzsche, Dostoiévski e o subsolo do ressentimento. In: MEES, L. e PIZZOLANTE, R. **O presente do filósofo**. Rio de Janeiro: Mauad X, 2008.
- DELEUZE, G. **A dobra**. Leibniz e o barroco. Trad.: L. B. L. Orlandi. Campinas: Papirus, 1991.
- DELEUZE, G. **Les deux régimes de fous**. Paris: Minuit, 2003.
- DELEUZE, G. **Sach-Masoch, o frio e o cruel**. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.
- DELEUZE, G. **Proust e os signos**. Trad.: P. C. Piquet e R. Machado. Rio de Janeiro: Forense, 2010.
- DELEUZE, G. **Lógica do sentido**. Trad.: L. R. S. Fortes. São Paulo: Perspectiva, 2011.
- DELEUZE, G. **Empirismo e subjetividade**. Ensaio sobre a natureza humana segundo Hume. Trad.: L. B. L. Orlandi. São Paulo: 34, 2012.
- DELEUZE, G. **O bergsonismo**. Trad.: L. B. L. Orlandi. São Paulo: 34, 2012a.
- DELEUZE, G. **Espinosa e o problema da expressão**. Trad.: GT Deleuze. São Paulo: 34, 2017.
- DELEUZE, G. **A filosofia crítica de Kant**. Trad.: F. Scheibe. Belo Horizonte. Autêntica, 2018a.
- DELEUZE, G. **Nietzsche e a filosofia**. Trad.: M. de T. Barbosa e O. de A. Filho. São Paulo: N-1, 2018b.
- DELEUZE, G. **Diferença e repetição**. Trad.: L. Orlandi e R. Machado. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 2018c.

- DELEUZE, G. & GUATTARI, F. **O anti-Édipo**. Capitalismo e esquizofrenia 1. Trad.: L. B. L. Orlandi. São Paulo: 34, 2010.
- DELEUZE, G. e GUATTARI, F. **Mil platôs, 1**. Capitalismo e esquizofrenia 2. Trad.: A. G. Neto e C. P. Costa. São Paulo: 34, 2011.
- DELEUZE, G. e GUATTARI, F. **Mil platôs, 3**. Capitalismo e esquizofrenia 2. Trad.: A. G. Neto e C. P. Costa. São Paulo: 34, 2012a.
- DELEUZE, G. & GUATTARI, F. **Mil platôs, 4**. Capitalismo e esquizofrenia 2. Trad.: S. Orlandi. São Paulo: 34, 2012b
- DELEUZE, G. e GUATTARI, F. Tratado de nomadologia. In: **Mil platôs, 5**. Capitalismo e esquizofrenia 2. Trad.: P. P. Pelbart e J. Caiafa. São Paulo: 34, 2012c.
- DELEUZE, G. & GUATTARI, F. **O que é a filosofia?** Trad.: B. Prado Jr. e A. A. Muñoz. São Paulo: 34, 2016.
- DELEUZE, G. & GUATTARI, F. **Kafka**; Por uma literatura menor. Trad.: L. B. L. Orlandi. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.
- DOSTOIÉVSKI, M. F. **Memórias do subsolo**. Trad.: B. Schnaiderman. São Paulo: 37, 2000.
- ELIADE, M. **História das crenças e das ideias religiosas**. V. I. Da idade da pedra aos mistérios de Elêusis. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.
- FERRERIRA, F. Deleuze e a perversão. In: **Revista Trans/formação**. Marília: UNESP, v. 43, 2020
- FERREYRA, J. Fichte e Deleuze: potencia y paradojas del afinismo radical. In: **Revista de estud(i)os sobre Fichte**. N. 8, inverno de 2014. <https://journals.openedition.org/ref/525> (Acessado em 18 de 06 de 2019)
- FICHTE, J. G. **A doutrina-da-ciência de 1794**. Trad.: R. R. Torres Filho. Coleção Os pensadores. São Paulo: Abril, 1980.
- FOUCAULT, M. **As palavras e as coisas**. Trad.: S. T. Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

- FOUCAULT, M. O pensamento do exterior. In: **Ditos e escritos, v. III**. Estética: literatura e pintura, música e cinema. Trad.: I. A. D. Barbosa. Rio de Janeiro: Forense, 2013.
- GIANNOTTI, J. A. **Trabalho & reflexão**. Ensaios para uma dialética da sociabilidade São Paulo: Brasiliense, 1983.
- GRODDECK, G. In: NASIO, J.-D. **Introdução às obras de Freud, Ferenczi, Groddeck (e outros)**. Trad.: V. Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1995.
- GUATTARI, Félix; ROLNIK, Suely. **Micropolítica**: Cartografias do desejo. Petrópolis: Vozes. 1996.
- GUATTARI, Félix. **Revolução molecular**. Pulsações políticas do desejo. Trad.: Suely Rolnik. São Paulo: Brasiliense, 1981.
- HABERMAS, J. Trabalho e interação: comentários sobre a *Filosofia do espírito* de Hegel. In: **Técnica e ciência como “ideologia”**. São Paulo: UNESP, 2014.
- HEGEL, G. W. F. **Principes de la philosophie du droit**. Trad.: A. Kaan. Paris: Gallimard, 1997.
- HEIDEGGER, M. Bâtir, habiter, penser. In: **Essais et conférences**. Trad.: W. Biemel. Paris: Gallimard, 1958a.
- HEIDEGGER, M. L'homme habite en poète. In: **Essais et conférences**. Trad.: J. Beuffret. Paris: Gallimard, 1958b.
- HERDER, J. G. **Plástica**. Trad.: P. A. Franceschini e M. A. Werle. São Paulo: Edusp, 2018.
- HUGHES, R. **Retorno do ancestral**. São Paulo: É Realizações, 2015.
- HUSSERL, E. **A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental**. Trad.: D. F. Ferrer. Rio de Janeiro: Forense, 2012.
- JORGE, M. A. C. **Fundamentos da psicanálise**. De Freud a Lacan. V. 1. As bases conceituais. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.
- KANT, I. **Textos seletos**. Trad.: R. Vier e F. de S. Fernandes. Petrópolis: Vozes, 1985.

- KANT, I. **Crítica da razão pura**. Trad.: M. dos Santos e A. Morujão. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1994.
- KANT, I. **Crítica da razão prática**. Trad.: A. Morão. Lisboa: Edições 70, 1994a
- LACAN, J. **Escritos**. Trad.: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- LEBRUN, G. **A filosofia e sua história**. Org.: C. A. R. de Moura. São Paulo: Cosac & Naify, 2006.
- LEBRUN, G. **Kant e o fim da metafísica**. Trad.: C. A. de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- LIMA, L. C. **Limites da voz**. Montaigne, Schlegel, Kafka. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.
- MACINTYRE, A. **Justiça de quem? Qual racionalidade?** Trad.: M. P. Marques. São Paulo: Loyola, 2010.
- MANN, TH. **A montanha mágica**. Trad.: P. Astor. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.
- MENGE, PH. **Faire l'idiote**. La politique de Deleuze. Paris: Germina, 2013.
- MISKOLCI, R. A iniciação alquímica e os mistérios órficos n'A *montanha mágica*". In: **Itinerários**, Araraquara, 15/16, 2000, pp. 261-283.
- NIETZSCHE, F. **O nascimento da tragédia**. Trad.: J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- NIETZSCHE, F. **Assim falou Zaratustra**. Trad.: P. C. De Souza Paulo: Companhia das letras, 2011.
- NIETZSCHE, F. **Aurora**. Trad.: P. C. De Souza Paulo: Companhia das letras, 2016.
- PLATÃO. **Fedro**. Trad.: Rogério Campos. São Paulo: Hedra, 2018.
- PLATÃO. Protágoras. In: **The collected dialogues**. Edição: Edith Hamilton. Princeton: Princeton University Press, 1985.
- PRADO JR., B. **Presença e campo transcendental**. Consciência e negatividade em Bergson. São Paulo: Unesp, 1989.

ROLNIK, S. **Esferas da insurreição**. Notas para uma vida não cafetinada. São Paulo: N-1, 2019.

SCHMITT, C. **O conceito de político**. Trad.: Alvaro Valls. Petrópolis: Vozes, 1997.

SUZUKI, M. **O gênio romântico**. Crítica e história da filosofia em Friedrich Schlegel. São Paulo: Iluminuras, 1998.

TARDE, G. **Monadologia e sociologia**. Trad.: P. Neves. São Paulo: Cosac & Naif, 2007.

TAVARES, L. de. S. O. **A farsa do ego**. Ontologia e historicidade em Sartre. São Paulo: Cajuína, 2018.

TORRES FILHO, R. R. **Ensaio de filosofia ilustrada**. São Paulo: Brasiliense, 1987.

TOSATO, C. W. O limite da dúvida: Deleuze e o homem do subterrâneo. In: **Linha Mestra**, n. 44, Maio.Ago. 2021

VEBLEN, TH. **A teoria da classe ociosa**. Trad.: O. Krähenbühl. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

VERNANT, J.-P. **Entre mito & política**. Trad.: Cristina Murachco. São Paulo: Edusp, 2009.

VICO, G. **A ciência nova**. Trad.: M. Lucchesi. Rio de Janeiro: Record, 1999.



A Editora Fi é especializada na editoração, publicação e divulgação de produção e pesquisa científica/acadêmica das ciências humanas, distribuída exclusivamente sob acesso aberto, com parceria das mais diversas instituições de ensino superior no Brasil e exterior, assim como monografias, dissertações, teses, tal como coletâneas de grupos de pesquisa e anais de eventos.

Conheça nosso catálogo e siga as nossas páginas nas principais redes sociais para acompanhar novos lançamentos e eventos.



www.editorafi.org
contato@editorafi.org

Quando o “eu” é subtraído evidentemente também o cosmos (o mundo) desaba: fazemos a experiência do caos. Mas é somente aí que nos pomos em condições de fazer aparecer uma clareira, o caosmo, auto-organização a partir da bagunça: devir como elaboração de um plano de consistência não-egóica. Devir seria catar modos de moldar-se sem modelos prévios nem fixação numa realidade identitária. Ou ainda: o ato de introduzir-se nos arcanos do campo transcendental, que é a vida do corpo próprio, seria o mesmo ato pelo qual se faz a colheita das primícias do campo de imanência, que são as experiências ou os experimentos com a existência, a saber, quanto à noção de experiência: o fazer e refazer do aprendizado de vir a ser singular como forma de perfazer uma existência, de modelar uma saúde possível que, como veremos, é aquela estebelecida no além-do-homem, a contar que o próprio homem seria a doença de pele da Terra.



editora *fi*.org

