

Filosofias da Diferença

Coleção XVI Encontro ANPOF

Organizadores

Marcelo Carvalho
Rafael Haddock-Lobo
Sandro Kobol Fornazari



ANPOF - Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia

Diretoria 2015-2016

Marcelo Carvalho (UNIFESP)
Adriano N. Brito (UNISINOS)
Alberto Ribeiro Gonçalves de Barros (USP)
Antônio Carlos dos Santos (UFS)
André da Silva Porto (UFG)
Ernani Pinheiro Chaves (UFPA)
Maria Isabel de Magalhães Papaterra Limongi (UPFR)
Marcelo Pimenta Marques (UFMG)
Edgar da Rocha Marques (UERJ)
Lia Levy (UFRGS)

Diretoria 2013-2014

Marcelo Carvalho (UNIFESP)
Adriano N. Brito (UNISINOS)
Ethel Rocha (UFRJ)
Gabriel Pancera (UFMG)
Hélder Carvalho (UFPI)
Lia Levy (UFRGS)
Érico Andrade (UFPE)
Delamar V. Dutra (UFSC)

Equipe de Produção

Daniela Gonçalves
Fernando Lopes de Aquino

Diagramação e produção gráfica

Maria Zélia Firmino de Sá

Capa

Cristiano Freitas

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

F487 Filosofias da diferença / Organizadores Marcelo Carvalho, Sandro
Kobol Fornazari, Rafael Haddock-Lobo. São Paulo : ANPOF,
2015.
314 p. – (Coleção XVI Encontro ANPOF)

Bibliografia
ISBN 978-85-88072-26-8

1. Filosofia 2. Filosofia - Conceitos I. Carvalho, Marcelo II.
Fornazari, Sandro Kobol III. Haddock-Lobo, Rafael IV. Série

CDD 100

COLEÇÃO ANPOF XVI ENCONTRO

Comitê Científico da Coleção: Coordenadores de GT da ANPOF

Alexandre de Oliveira Torres Carrasco (UNIFESP)

André Medina Carone (UNIFESP)

Antônio Carlos dos Santos (UFS)

Bruno Guimarães (UFOP)

Carlos Eduardo Oliveira (USP)

Carlos Tourinho (UFF)

Cecília Cintra Cavaleiro de Macedo (UNIFESP)

Celso Braidá (UFSC)

Christian Hamm (UFSM)

Claudemir Roque Tossato (UNIFESP)

Cláudia Murta (UFES)

Cláudio R. C. Leivas (UFPel)

Emanuel Angelo da Rocha Fragoso (UECE)

Daniel Nascimento (UFF)

Déborah Danowski (PUC-RJ)

Dirce Eleonora Nigro Solis (UERJ)

Dirk Greimann (UFF)

Edgar Lyra (PUC-RJ)

Emerson Carlos Valcarenghi (UnB)

Enéias Júnior Forlin (UNICAMP)

Fátima Regina Rodrigues Évora (UNICAMP)

Gabriel José Corrêa Mograbi (UFMT)

Gabriele Cornelli (UnB)

Gisele Amaral (UFRN)

Guilherme Castelo Branco (UFRJ)

Horacio Luján Martínez (PUC-PR)

Jacira de Freitas (UNIFESP)

Jadir Antunes (UNIOESTE)

Jarlee Oliveira Silva Salviano (UFBA)

Jelson Roberto de Oliveira (PUCPR)

João Carlos Salles Pires da Silva (UFBA)

Jonas Gonçalves Coelho (UNESP)

José Benedito de Almeida Junior (UFU)

José Pinheiro Pertille (UFRGS)
Jovino Pizzi (UFPEl)
Juvenal Savian Filho (UNIFESP)
Leonardo Alves Vieira (UFMG)
Lucas Angioni (UNICAMP)
Luís César Guimarães Oliva (USP)
Luiz Antonio Alves Eva (UFPR)
Luiz Henrique Lopes dos Santos (USP)
Luiz Rohden (UNISINOS)
Marcelo Esteban Coniglio (UNICAMP)
Marco Aurélio Oliveira da Silva (UFBA)
Maria Aparecida Montenegro (UFC)
Maria Constança Peres Pissarra (PUC-SP)
Maria Cristina Theobaldo (UFMT)
Marilena Chauí (USP)
Mauro Castelo Branco de Moura (UFBA)
Milton Meira do Nascimento (USP)
Osvaldo Pessoa Jr. (USP)
Paulo Ghiraldelli Jr (UFFRJ)
Paulo Sérgio de Jesus Costa (UFSM)
Rafael Haddock-Lobo (PPGF-UFRJ)
Ricardo Bins di Napoli (UFSM)
Ricardo Pereira Tassinari (UNESP)
Roberto Hofmeister Pich (PUC-RS)
Sandro Kobol Fornazari (UNIFESP)
Thadeu Weber (PUCRS)
Wilson Antonio Frezzatti Jr. (UNIOESTE)

Apresentação da Coleção XVI Encontro Nacional ANPOF

A publicação dos 24 volumes da Coleção XVI Encontro Nacional ANPOF tem por finalidade oferecer o acesso a parte dos trabalhos apresentados em nosso XVI Encontro Nacional, realizado em Campos do Jordão entre 27 e 31 de outubro de 2014. Historicamente, os encontros da ANPOF costumam reunir parte expressiva da comunidade de pesquisadores em filosofia do país; somente em sua última edição, foi registrada a participação de mais de 2300 pesquisadores, dentre eles cerca de 70% dos docentes credenciados em Programas de Pós-Graduação. Em decorrência deste perfil plural e vigoroso, tem-se possibilitado um acompanhamento contínuo do perfil da pesquisa e da produção em filosofia no Brasil.

As publicações da ANPOF, que tiveram início em 2013, por ocasião do XV Encontro Nacional, garantem o registro de parte dos trabalhos apresentados por meio de conferências e grupos de trabalho, e promovem a ampliação do diálogo entre pesquisadores do país, processo este que tem sido repetidamente apontado como condição ao aprimoramento da produção acadêmica brasileira.

É importante ressaltar que o processo de avaliação das produções publicadas nesses volumes se estruturou em duas etapas. Em primeiro lugar, foi realizada a avaliação dos trabalhos submetidos ao XVI Encontro Nacional da ANPOF, por meio de seu Comitê Científico, composto pelos Coordenadores de GTs e de Programas de Pós-Graduação filiados, e pela diretoria da ANPOF. Após o término do evento, procedeu-se uma nova chamada de trabalhos, restrita aos pesquisadores que efetivamente se apresentaram no encontro. Nesta etapa, os textos foram avaliados pelo Comitê Científico da Coleção ANPOF XVI Encontro Nacional. Os trabalhos aqui publicados foram aprovados nessas duas etapas. A revisão final dos textos foi de responsabilidade dos autores.

A Coleção se estrutura em volumes temáticos que contaram, em sua organização, com a colaboração dos Coordenadores de GTs que participaram da avaliação dos trabalhos publicados. A organização temática não tinha por objetivo agregar os trabalhos dos diferentes GTs. Esses trabalhos foram mantidos juntos sempre que possível, mas com frequência privilegiou-se evitar a fragmentação das publicações e garantir ao leitor um material com uma unidade mais clara e relevante.

Esse trabalho não teria sido possível sem a contínua e qualificada colaboração dos Coordenadores de Programas de Pós-Graduação em Filosofia, dos Coordenadores de GTs e da equipe de apoio da ANPOF, em particular de Fernando L. de Aquino e de Daniela Gonçalves, a quem reiteramos nosso reconhecimento e agradecimento.

Diretoria da ANPOF

Títulos da Coleção ANPOF XVI Encontro

Estética e Arte

Ética e Filosofia Política

Ética e Política Contemporânea

Fenomenologia, Religião e Psicanálise

Filosofia da Ciência e da Natureza

Filosofia da Linguagem e da Lógica

Filosofia do Renascimento e Século XVII

Filosofia do Século XVIII

Filosofia e Ensinar Filosofia

Filosofia Francesa Contemporânea

Filosofia Grega e Helenística

Filosofia Medieval

Filosofia Política Contemporânea

Filosofias da Diferença

Hegel

Heidegger

Justiça e Direito

Kant

Marx e Marxismo

Nietzsche

Platão

Pragmatismo, Filosofia Analítica e Filosofia da Mente

Temas de Filosofia

Teoria Crítica

Sumário

Deleuze e o tempo como eterno retorno: Hamlet e o espectro de Bergson <i>Sandro Kobol Fornazari</i>	9
Construtivismo de Deleuze: filosofia como construção de conceitos <i>Barbara Lucchesi Ramacciotti</i>	20
Dramatização e personagem conceitual em Gilles Deleuze <i>Veronica Miranda Damasceno</i>	39
A concepção de gênese em Deleuze <i>Luiz Manoel Lopes</i>	51
Deleuze e a Dobra: do barroco ao neobarroco <i>Marcus Aristoteles Loiola Lopes</i>	83
Narrativas e passeios com autistas como passagem do isolamento à experiência em rede <i>Adriana Barin de Azevedo</i>	93
Por uma teoria das linhas <i>Marlon Miguel</i>	105
Um marginalismo prático: filosofia e política em Gilles Deleuze <i>Jéssica Cássia Barbosa</i>	117
Por uma política “menor”: a importância de Marx em Deleuze <i>Benito Eduardo Araujo Maeso</i>	127
A noção de sobriedade nos Mil Platôs <i>Diogo Gondim Blumer</i>	148
Nietzsche e Deleuze: críticas e perspectivas para uma educação da diferença <i>Abraão Lincoln Ferreira Costa</i>	165
A interpretação deleuziana da Genealogia da Moral <i>Péricles Pereira de Sousa</i>	178
O sintetizador de som e o pensamento como consistência/modulação em Deleuze e Guattari <i>Henrique Rocha de Souza Lima</i>	192
Ritornelos do tempo ou o tempo dos ritornelos? <i>Alexandre Piccini Ribeiro</i>	208

A literatura nativa como uma literatura menor <i>Francis Mary Soares Correia da Rosa</i>	225
Georges Bataille e a filosofia: um projeto romântico de erotismo <i>Conceição Aparecida Duarte Gonçalves</i>	235
A Desconstrução e a (im)possibilidade ética: a tarefa de (re)pensar a questão do sujeito com Jacques Derrida <i>Denise Vicentino Dardeau Vieira</i>	243
A noção de “economia”, entre Georges Bataille e Jacques Derrida <i>Thiago Soares de França</i>	258
Minha língua do outro: desconstrução e comunicação <i>Felipe de Oliveira Castelo Branco</i>	274
Autobiografia como subversão <i>Magda Guadalupe dos Santos</i>	286
Considerações sobre o conceito de legitimação em Lyotard <i>Raquel Célia Silva de Vasconcelos</i>	297

Deleuze e o tempo como eterno retorno: Hamlet e o espectro de Bergson

Sandro Kobol Fornazari
UNIFESP

“Zaratustra é como Hamlet,
a viagem pelo mar tornou-o capaz”.¹

Em *Diferença e repetição*, Deleuze apresenta a terceira síntese do tempo como forma vazia, isto é, livre dos acontecimentos ou do conteúdo empírico que nele se desenrola: antes, afirma Deleuze, é o próprio tempo que se desenrola. O tempo é a ordem formal *a priori*, que subordina à sua forma todo movimento e toda mudança, mas sendo ele próprio imutável. Ou seja, o desenrolar-se do tempo é a sua forma própria de imutabilidade: ele é um imutável desenrolar-se. E, nesse sentido, ele é o incondicionado, apresentando-se fora do alcance dos princípios da representação.

O tempo é forma vazia *a priori*, imutável, incondicionada, mas, apesar da similaridade do vocabulário, ele tem um sentido absolutamente incompatível com a filosofia kantiana, porque não se trata, o tempo, como em Kant, de uma representação *a priori* como condição formal da possibilidade dos fenômenos, como forma pura da intuição sensível, “como condição subjetiva indispensável para que tenham lugar em nós todas as intuições”². Lemos na *Estética Transcendental*: “O tempo é,

¹ DELEUZE, G. *Diferença e repetição*. 2. ed. Tr. Luiz Orlandi; Roberto Machado. São Paulo: Graal, 2006, p.409.

² KANT, I. *Crítica da razão pura*. 6. ed. Tr. Manuela P. dos Santos; Alexandre F. Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008, B49.

pois, simplesmente, uma condição subjetiva da nossa (humana) intuição (porque é sempre sensível, isto é, na medida em que somos afetados pelos objetos) e não é nada em si, fora do sujeito. [...] E, como a nossa intuição é sempre sensível, nunca na experiência nos pode ser dado um objeto que não se encontre submetido à condição do tempo.”³

Se Deleuze afirma o tempo como forma *a priori*, não se trata de uma condição formal e subjetiva da intuição sensível que submete a si os objetos que se apresentam à nossa experiência. O tempo não se subordina aos princípios da representação, porque, incondicionado, ele existe em si mesmo: fora do sujeito e independente da matéria movente do mundo. Os acontecimentos não se desenrolam no tempo, antes é o tempo o desenrolar de tudo aquilo que é: a virtualidade intensiva das diferenças agindo sobre as diferenças que produzem o devir das coisas extensas e qualitativas da experiência, tão logo reabsorvidas nesse fundo intensivo, incessantemente se realimentando um ao outro.

Mas em que consiste essa ordem formal vazia que constitui o tempo? Trata-se, afirma Deleuze, de uma distribuição formal do desigual em função de uma *cesura*. Deleuze toma a palavra “cesura” de Hölderlin, de sua interpretação de *Édipo-Rei* e de *Antígona*, de Sófocles. Recorro aqui a um trecho do livro de Peter P. Pelbart *O tempo não-reconciliado* que explicita a importância dessa interpretação para a concepção do tempo em Deleuze. Em poucas palavras, a cesura é nessa interpretação de Hölderlin o que reparte cada uma dessas tragédias em duas partes desiguais, em ambas efetivadas pela “intervenção divinatória” de Tirésias. A cesura é o que produz o desequilíbrio, que empurra o herói para o desequilíbrio. No entanto, ao contrário das tragédias de Ésquilo, por exemplo, em que a marcha do destino perfaz um círculo de compensações, em que o fim restitui o equilíbrio do começo, no caso de Sófocles, rompe-se o círculo do tempo, a cesura implica que algo mudou profundamente e o tempo passa a distribuir-se de forma desigual, introduzindo a dessemelhança entre o começo e o fim, o antes e o depois.⁴

³ KANT, I. *Crítica da razão pura*, B51-B52.

⁴ Cf. PELBART, P. *O tempo não-reconciliado*. Imagens de tempo em Deleuze. São Paulo: Perspectiva, FAPESP, 1998, p.81-85.

A cesura é, pois, segundo Deleuze, o que ordena o antes e o depois, distinguindo o passado e o futuro, não em função de determinações empíricas, mas em função apenas dessa ordem formal. A cesura deve ser determinada na imagem de uma ação como “acontecimento único e formidável”⁵. A distribuição se faz segundo o critério da efetivação dessa ação: o passado é o tempo primeiro em que a imagem da ação é posta como “grande demais” para ser realizada (independentemente de ela ter sido realizada ou não); o segundo tempo é a própria cesura, como presente da metamorfose, o devir-igual à ação; o terceiro tempo aponta o futuro quando a ação se volta contra o agente que se igualou a ela, despedaçando-o, porque “aquilo a que o eu é igualado é o desigual em si”⁶.

O presente é a cesura, isto é, a “pausa” do tempo, o “durante” a partir do qual se ordena o passado e o futuro. O passado define-se negativamente, é repetição por deficiência, isto é, repete-se porque não se sabe, porque não se recorda. O passado é não estar ainda à altura da ação. A repetição no passado prepara a repetição no presente como metamorfose: tornar-se capaz da ação. Somente a repetição do futuro é a repetição do eterno retorno; o que o futuro faz retornar é apenas o novo, o desigual, renegando o passado como condição por deficiência e o presente como agente da metamorfose. O eterno retorno é o futuro enquanto tal, que só se afirma excluindo toda identidade, assinalando a morte de Deus tanto quanto do eu, assim como toda coerência do mundo.

O eterno retorno se diz de um mundo cujo próprio fundo é a diferença e em que tudo repousa sobre disparidades, diferenças de diferenças que se repercutem indefinidamente (o mundo da intensidade). Ele mesmo, o eterno retorno, é o Idêntico, o semelhante e o igual. Mas, justamente, ele nada pressupõe daquilo que ele é, naquilo de que se diz. [...]. É preciso que as coisas sejam esquartejadas na diferença e tenham sua identidade dissolvida para que elas venham a ser a presa do eterno retorno e da identidade no eterno retorno.⁷

⁵ DELEUZE, G. *Diferença e repetição*, p.137.

⁶ DELEUZE, G. *Diferença e repetição*, p.138.

⁷ DELEUZE, G. *Diferença e repetição*, p.339-340.

É nesse sentido que o eterno retorno não pode abarcar o conjunto do tempo, sendo o presente e o passado não mais que dimensões do futuro. O presente é um agente destinado a apagar-se, o passado é mera condição operando por deficiência. Ambos são destinados a repetirem apenas uma vez e desfazerem-se na repetição do futuro que produz o novo como eterno retorno. Assim, a terceira síntese concerne apenas ao futuro que, sendo novidade plena, se afirma como incondicionado em relação ao passado (destruição da condição) e como independente em relação ao presente que, não obstante, o cria (destruição do agente). Porém, ela é, de outra maneira, a reunião de todas as dimensões do tempo, pois passado, presente e futuro atuam agora sobre a ordem *a priori* do tempo.

Além disso, a terceira síntese resulta na reorganização das dimensões, na medida em que a memória, que era deus-fundamento do tempo na segunda síntese, agora não é mais que uma condição por deficiência (não ser capaz ainda de realizar a ação) em função do conjunto do tempo; e o presente do hábito que constitui a primeira síntese, que subtrai uma diferença pelo eu contemplativo, agora se depara com o esfacelamento de toda identidade na metamorfose do presente. Em outras palavras, a repetição, na terceira síntese, faz uso como estágios e depois abandona as repetições do hábito e da memória, reorganizando-as em função do futuro.

A terceira síntese opera sub-representativamente e indica o estofo do ser unívoco, onde as diferenças agem sobre as diferenças e fazem retornar apenas a si mesmas, não tendo outra origem senão a diferença que se afirma, fazendo retornar apenas a diferença (é a repetição que afirma a diferença), e excluindo do retorno toda identidade, assinalando o ultrapassamento de sua condição (o repetível) e o esfacelamento de seu agente (o repetidor). O futuro é, assim, a produção da diferença, é a diferença que se repete na terceira série da síntese do tempo.

Os leitores de *Diferença e repetição* bem sabem que essa exposição da terceira síntese, no capítulo II, é pontuada de referências a Hamlet, o personagem shakespeariano, assim como ao personagem Édipo de Sófocles, retomando Hölderlin, e o Zaratustra de *Nietzsche*. A literatura, sobretudo, parece fornecer a Deleuze uma espécie de arquétipo da ordem formal do tempo marcada pela cesura da ação formidável.

Se *Hamlet, Príncipe da Dinamarca*⁸ diz respeito à terceira síntese do tempo, compreende-se bem porque logo de início o herói proclama: “*The time is out of joint*”. Hamlet, príncipe herdeiro do trono da Dinamarca, exclama essa constatação, quando se tornam claras demais as evidências da traição de que seu pai foi vítima e de que ele é vítima: o tempo está fora dos eixos. Hamlet teria a tarefa de colocá-lo novamente em ordem? Nisso repousa todo o drama de sua vida, como tornar-se capaz de sua ação, da inescapável ação de vingar a morte de seu pai, em relação à qual ele ainda não está à altura. Por isso, toda a história vivida por Hamlet se passa num sem-tempo ou nesse entretempo da preparação, tempo da cesura, para que ele se iguale à magnitude de sua ação, o assassinato do rei usurpador do trono. Essa ação significará excluir todo o passado, renegar o próprio agente, e somente realizar o futuro que se produzirá, então, como novidade, e ele será encarnado na figura do príncipe Fortimbrás da Noruega, retornando vitorioso do campo de batalha e acolhido por Hamlet, prestes a morrer, como sucessor do trono libertado do rei traidor, mas que ele próprio jamais irá ocupar.

Trata-se assim de um devir-Hamlet, de como o jovem príncipe pode tornar-se o que é, colocando-se à altura dos grandes feitos do Hamlet-pai. Por que intensidades deveria ser tomado, que linhas de fuga ainda deveria criar, quanto de si deveria ser deixado pelo caminho para efetivar esse devir, essa metamorfose que se opera no sem-tempo?

Nesse processo, Hamlet levantará as mais sérias objeções à vida, considerará o suicídio, flertará com a loucura, escarnecerá de seu próprio amor. Ele precisa inclusive combater sua covardia com imprecisões contra sua própria impotência para agir, pois, afinal, seriam de fato necessárias mais provas da conspiração contra o rei, como as que ele pretende obter com a história dentro da história, contada pelos atores, se logo no início Horácio já descartava qualquer dúvida sobre o que afligia o príncipe?

“Meu senhor, não é necessário que um espectro saia do túmulo para revelar-nos tal coisa.”

Mas, Hamlet não era ainda capaz de sua ação, a nobreza de suas resoluções de vingança se enfraquece diante da incerteza do que lhe

⁸ Todas as citações que se seguem, salvo indicações em contrário, foram extraídas de SHAKESPEARE, W. *Hamlet, Príncipe da Dinamarca. Obra completa*. V. I. Tr. F. Carlos de A. C. Medeiros; Oscar Mendes. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1989.

reservava a morte e suas promessas de males e sofrimentos sem conta. Para agir, Hamlet deveria operar uma metamorfose em seus desígnios, tornar-se destemido diante da morte, atingir a sobriedade e a lucidez em relação aos seus sentimentos, enfrentar com as mais ácidas palavras a traição a um só tempo inocente e abjeta de sua mãe.

Seguindo Deleuze, diríamos que Hamlet é sujeito de uma desterritorialização, ou seja, em sua epopeia interior, o que ele procura é traçar uma linha de fuga.⁹ Não se trata de fugir, renunciar às suas ações e responsabilidades, mas criar ativamente uma ruptura, fazer com que alguma coisa vaze e, com isso, seja outra coisa. O devir-Hamlet é um devir-outro, é ultrapassar fronteiras ainda dentro de seu próprio reino, é fugir traçando linhas sem necessariamente sair de seu lugar. Em outras palavras, mesmo sem mover-se, o lugar deve tornar-se outro lugar, um longe que, para ser alcançado, precisa engendrar-se e, para engendrar-se, precisa de um acúmulo de forças. É uma intensidade nova que Hamlet gesta enquanto dissimula sua loucura. Ou talvez seja sua loucura uma intensidade nova com a qual romperá as desconfianças dos poderes que o cercam para ser capaz desse devir. Porém, Hamlet não consegue fugir da armadilha que ele mesmo maquina, sua linha de fuga é uma linha quebrada pelos excessivos escrúpulos da razão e pela covardia diante das consequências, inclusive morais, de um ato violento. A linha se quebra e repete o estribilho incessantemente:

“Isto ainda está por fazer.”

Dizer que Hamlet é sujeito de uma desterritorialização significa assumir que ele acaba por lograr ludibriar os poderes estabelecidos que queriam fixar sua vida a todo custo, quando dizem: “acompanhem Hamlet, é preciso que se divirta”, “não volte à Universidade”, “fique no conforto da corte, com seu novo pai e sua nova mãe”, “que se descubra a causa de sua loucura”. A linha de fuga que traça é seu próprio delírio, e o delírio é propriamente sair dos eixos. Se o tempo está fora dos trilhos, é também porque Hamlet se faz bagunceiro com seu delírio. Põe em polvorosa a todos, com seu assentimento fingido em relação aos caprichos do rei e às súplicas da rainha, como quando diz: “Farei tudo que puder para obedecer-vos” ou “Avante! Para a

⁹ Cf. DELEUZE, G. *Diálogos* (com Claire PARNET). Tr. Eloisa A. Ribeiro. São Paulo: Escuta, 1998, p.49-64. Trata-se do capítulo “Da superioridade da literatura anglo-americana”, no qual não há referências a Shakespeare.

Inglaterra". Confunde sua amada Ofélia com seu cortejar sem graça. Mata Polônio divertindo-se em dizer que visa um rato. Troca as cartas e condena à morte Rosencrantz e Guildenstern, falsos amigos enviados pelo rei para tirar-lhe informações. É assim que Hamlet escapa dos agenciamentos do poder, que o cercam por toda parte, mas nada disso ainda o torna capaz de sua ação.

"Isto ainda está por fazer", repete-se o estribilho.

Eis então que, no início de sua viagem para a Inglaterra, Hamlet encontra em seu caminho o príncipe Fortimbrás e suas tropas marchando para o campo de batalha, visando conquistar um pedaço insignificante de terra da Polônia guarnecida com exércitos para repelir o inimigo. Ainda que nada valha a terra em disputa, o pretexto é nobre e a busca pela glória é suficiente para que milhares de soldados arisquem suas vidas, sem temer o perigo ou a morte. "A partir deste momento, sejam de sangue meus pensamentos", afirma o príncipe da Dinamarca, exortado pelo exemplo desses que combatem pela honra. Hamlet está a caminho da Inglaterra. No navio, lerá o bilhete que encomendava aos ingleses a sua morte. Será preciso, então, livrar-se da escolta que o acompanha. Em pleno mar, Hamlet completa sua desterritorialização, é o primeiro a saltar em abordagem ao navio pirata que os seguia. É capturado. Depois disso, só se sabe que desembarca nu no solo da Dinamarca. Entre sua resolução e seu retorno é o momento chave da cesura. Ele deixa de viver no passado como condição da ação e coloca-se à altura de sua tarefa, a metamorfose opera, agora somente lhe resta efetivar sua vingança contra o assassino de seu pai.

Segundo a interpretação de Harold Rosenberg a respeito de Hamlet, em *A tradição do novo*, sua incapacidade para agir somente será ultrapassada a partir da dissolução de sua identidade e de sua reaparição num estado de *re-nascença*¹⁰. A imersão de Hamlet numa morte simbólica se dá no navio que o conduzia à Inglaterra, quando ele lê na carta a sua sentença de morte. Não por acaso é nu como um recém-nascido que ele faz o retorno ao seu reino. Para Rosenberg, trata-se de uma purificação, Hamlet se torna um homem regenerado, que doravante falará da morte "como de algo que conhece de dentro", um novo personagem que tem clareza de seus sentimentos e de sua capacidade de agir, mais que isso, que se sabe possuidor de uma "nova 'perigosa'

10 Cf. ROSEMBERG, H. *La tradition du nouveau*. Tr. Anne Marchand. Paris: Minuit, 1962, p.151.

faculdade de agir”¹¹. Rosenberg afirma, enfim, que as forças que agora conduzem Hamlet em direção à sua vingança operam um deslocamento: da intencionalidade contraditória e das ambiguidades sentimentais de uma personalidade individual para os impulsos de uma identidade propriamente dramática, assumindo finalmente seu papel na peça¹². Antes disso, ele não passava de “um ator hipotético perdido em cima do palco”¹³, incapaz de desempenhar o papel dramático requerido pelo texto de Shakespeare, ou seja, o próprio personagem desafiaria, com seu apego à sua personalidade, a forma requerida pelo texto trágico, que exige que ele assuma a identidade de um papel.

A cesura, como vimos, ordena o antes e o depois de uma vez por todas e ela é sempre determinada por uma ação enquanto acontecimento único e formidável. O que define o antes ou o passado é o fato de a ação ser grande demais para aquele que age, tal como a vingança é para Hamlet. A cesura é o próprio presente da metamorfose, em que o agente iguala-se em força à ação ou, em outras palavras, a desterritorialização do eu se completa, o agente devém outro, Hamlet devém Hamlet que se torna capaz da ação. O que resta então ao depois como futuro? A ação ou o acontecimento se volta contra seu agente, contra aquele que se igualou a ele em força, arrebatando-o e destruindo-o. O futuro, como eterno retorno da diferença, é a produção do novo, dissipando em mil pedaços as intensidades que o engendraram. “A diferença só se reconquista, só se libera no extremo de sua potência, isto é, pela repetição no eterno retorno”.¹⁴ A terceira síntese do tempo é aquela em que só o *por-vir* retorna, somente a diferença retorna, tendo sido despedaçada toda a identidade da condição e do agente que procurava igualar-se à ação, para tão logo ser tragado por ela. Para que advenha a Diferença, é preciso que o único mesmo seja o retornar, mas o retornar sempre de novos arranjos de forças, renegando o passado como condição por deficiência e esfacelando o presente como agente que finalmente se iguala à ação, mas aquilo a que ele se iguala é a própria diferença.

Hamlet se põe finalmente à altura de sua ação, dirige-se à sua vingança como se dirige para seu próprio fim. É o próprio rei que for-

¹¹ ROSEMBERG, H. *La tradition du nouveau*, p.147.

¹² Cf. ROSEMBERG, H. *La tradition du nouveau*, p.148.

¹³ ROSEMBERG, H. *La tradition du nouveau*, p.147.

¹⁴ DELEUZE, G. *Diferença e repetição*, p.412.

nece a ele o ensejo, planejando uma luta em que o florete manejado por Laertes conteria o veneno que levaria Hamlet à morte. Porém, depois de mortalmente ferido, com o florete envenenado sob seu poder, Hamlet finalmente cumpre sua vingança matando o rei usurpador. Hamlet iguala-se à sua ação, mas sua ação volta-se contra ele e o destrói, mergulhando-o no silêncio, significando inclusive a impossibilidade de restituir a ordem inicial, de recolocar o tempo nos eixos. Nesse exato momento, Fortimbrás chega e, diante do desolador espetáculo da morte do rei, da rainha e do príncipe herdeiro, reivindica seus direitos sobre o trono.

A segunda síntese do tempo incorria no grave equívoco de se apresentar segundo os princípios da representação dos quais, não obstante, ela própria seria o fundamento. O passado puro como fundamento se apresenta sob a característica de ser idêntico a si mesmo, representando-se como um antigo presente¹⁵ e fazendo do presente uma imagem à sua semelhança. Aí está exatamente a insuficiência do que se pretende que seja o fundamento: “ser relativo ao que funda, assumir as características daquilo que funda e se provar através delas”¹⁶, isto é, as características da identidade e da semelhança. O fundamento determina um circuito de representação em que ele próprio se representa como um dos elementos desse circuito. Em outras palavras, o passado puro não pode ser pensado sem o presente que passa, que ele faz passar, mas o presente somente pode passar porque ele não é nada mais do que o passado em seu estado mais contraído. Eis o circuito da representação: o passado puro se apresenta como elemento substancial do tempo, mas ele não pode se ausentar da atualidade do presente como daquilo que impõe ao tempo uma duração, contraindo-o e impulsionando-o em direção ao futuro sem, no entanto, ser capaz de produzir algo que já não estivesse incluído nesse passado imemorial, que coexiste com todo presente.

A terceira síntese vem exatamente romper com a circularidade do tempo na medida em que ela contesta o fundamento pela potência da diferença. O passado puro como fundamento do tempo é ultrapassado e subvertido pelo tempo como linha reta, forma vazia, incondicionado, fora do alcance da representação, porque ele afirma a divergência e o

¹⁵ Cf. DELEUZE, G. *Diferença e repetição*, p.379.

¹⁶ DELEUZE, G. *Diferença e repetição*, p.135.

descentramento das potências intensivas que agem umas sobre as outras. O jorrar do tempo é o incessante desdobramento dessas diferenças intensivas, que tudo abarcam, freminho na profundidade movente e fazendo escoar a superfície extensiva. Mas nessa linha do tempo, em sua ponta, o tempo é cindido, a cesura se faz cisão. Segundo Deleuze, em *Imagem-tempo*, “é preciso que o tempo se cinda, ao mesmo tempo em que se afirma ou se desenrola”¹⁷. Essa cisão pode ser vista na imagem-cristal, o instante em que o presente se desdobra em passado e futuro, conservando todo o passado e lançando-se no futuro na medida em que faz passar todo presente. Ou melhor, não se trata do instante, mas do perpétuo jorrar do tempo como cisão entre a imagem atual do presente que passa e a imagem virtual do presente que se conserva que se trocam incessantemente, não sendo sequer possível distinguir uma da outra: “a imagem-cristal é o ponto de indiscernibilidade do atual e do virtual”¹⁸. O tempo, assim, perde sua interioridade: ele não é uma forma da subjetividade, tampouco é a duração como o que constitui nossa vida interior. Antes, somos nós que estamos nesse tempo que se desdobra inelutavelmente, cindindo-se em atual e virtual, fazendo retornar apenas a diferença. Diferenciar-se é a inação própria do tempo, sua forma vazia, que no ponto extremo faz a linha reta formar novamente um círculo, mas desta vez um círculo tortuoso que não faz retornar o todo, mas apenas o excessivo e o desigual, o que vai ao limite de sua potência, recurvando novamente a linha para produzir outro círculo, o círculo eternamente descentrado, isto é, o eterno retorno como ininterrupta diferenciação da infinita multiplicidade que o constitui.

REFERÊNCIAS

BERGSON, Henri. *Matéria e memória*. 2. ed. Tr. Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

DELEUZE, Gilles. *Cinema 2 – A imagem-tempo*. Tr. Eloísa de Araújo Ribeiro. São Paulo: Brasiliense, 2005.

_____. *Diálogos* (com Claire PARNET). Tr. Eloísa A. Ribeiro. São Paulo: Escuta, 1998.

¹⁷ DELEUZE, G. *Cinema 2 – A imagem-tempo*. Tr. Eloísa de Araújo Ribeiro. São Paulo: Brasiliense, 2005, p.102.

¹⁸ DELEUZE, G. *Cinema 2 – A imagem-tempo*, p.103.

_____. *Diferença e repetição*. 2. ed. Tr. Luiz Orlandi; Roberto Machado. São Paulo: Graal, 2006.

_____. *Proust e os signos*. 2. ed. Tr. Antonio C. Piquet; Roberto Machado. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

FORNAZARI, Sandro K. A constituição do sujeito no tempo empírico e a memória transcendental: Deleuze leitor de Hume e Proust. ETD: Educação Temática Digital, v. 12, p.4)6-63, 2010. Disponível em [http://www.fae.unicamp.br/revista/index.php/etd/article/view/2309/pdf_34].

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. 6. ed. Tr. Manuela P. dos Santos; Alexandre F. Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.

PELBART, Peter P. *O tempo não-reconciliado*. Imagens de tempo em Deleuze. São Paulo: Perspectiva, FAPESP, 1998.

ROSEMBERG, Harold. *La tradition du nouveau*. Tr. Anne Marchand. Paris: Minuit, 1962.

SHAKESPEARE, William. Hamlet, Príncipe da Dinamarca. *Obra completa*. V. I. Tr. F. Carlos de A. C. Medeiros; Oscar Mendes. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1989.

Construtivismo de Deleuze: filosofia como construção de conceitos

Bárbara Lucchesi Ramacciotti

Universidade de São Paulo

INTRODUÇÃO

Deleuze e Guattari afirmam: “a filosofia é um construtivismo, e o construtivismo tem dois aspectos complementares: criar conceitos e traçar um plano” (2001b, p.51). Os autores observam que “Nietzsche determinou a tarefa da filosofia quando escreveu: “os filósofos não devem mais contentar-se em aceitar os conceitos que lhes são dados, para somente limpá-los e fazê-los reluzir, mas é necessário que eles comecem por fabricá-los, criá-los, afirmá-los, persuadindo as homens a utilizá-los” (NIETZSCHE *apud* DELEUZE;GUATTARI, 2001b, p.13). A concepção nietzschiana de filosofia como criação de conceitos contrapõe-se à tradição filosófica fundada pela lógica da identidade, que parte da definição aristotélica do conceito como “essência necessária da coisa”. Deleuze e Guattari retomam a crítica nietzschiana para recusar as três concepções vigentes de filosofia como contemplação, reflexão e comunicação, pois todas admitem um certo “realismo” do conceito, como aquilo que demonstra, representa ou comunica um “estado de coisas”.

Para compreender a aceção de conceito adotada pelo construtivismo deleuziano precisamos examinar sua tese central: a filosofia não é um discurso proposicional tal como a ciência, pois os conceitos filosóficos não se referem a coisas ou a corpos, mas ao sentido dos *acontecimentos*. O exame desta tese exige a retomada da *Lógica do Sentido*

(2011), pois neste livro Deleuze analisa a diferença entre a lógica estoica do sentido em contraponto à lógica aristotélica da identidade. Apesar da lógica estoica ter influenciado a chamada “virada linguística”, a leitura deleuziana inova na medida em que propõe o *sentido* como a quarta relação da proposição, além das outras três reconhecidas pelas teorias contemporâneas da linguagem: a *designação* ou indicação de estados de coisas; a *manifestação* do sujeito que representa algo; a *significação* operada por conceitos.

Este artigo divide-se em três partes. Na primeira, retomaremos em a *Lógica do Sentido* a análise da distinção entre a lógica aristotélica do conceito-identidade e a lógica estoica do sentido-acontecimento. Na segunda, verificaremos em que medida o construtivismo deleuziano recupera a tarefa da criação de conceitos no âmbito da filosofia nietzschiana dos valores e da vontade de potência, tendo por referência *Nietzsche e a filosofia*. Na terceira, analisaremos em *O que é a filosofia?* os dois componentes chaves do construtivismo deleuziano: como criar conceitos” e como traçar um plano.

1. A LÓGICA DO CONCEITO COMO IDENTIDADE E A LÓGICA DO SENTIDO-ACONTECIMENTO

Em a *Lógica do Sentido* (2011), Deleuze distingue duas grandes vertentes do discurso filosófico. De um lado, a tradição que estabelece a lógica da identidade entre ser e pensar, sendo o conceito filosófico definido como a ideia verdadeira que demonstra a essência necessária da própria coisa. Aristóteles no *Órganon*, sobretudo, nos *Tópicos*, sistematiza a lógica da identidade operada pelo silogismo científico, instrumento necessário ao conhecimento demonstrativo e conceitual. O conceito (*logos*) indica a definição da substância ou da essência necessária de uma coisa. Há uma plena correspondência entre o ser e sua substância (*ousia*), concebida como aquilo pelo qual todo ser não pode ser diferente do que é, ou seja, aquilo que confere sua *identidade*. A dedução do conceito permite definir a coisa pela sua substância, essência ou identidade, porque na conclusão do silogismo as propriedades, atributos ou predicados essenciais são demonstrados como necessários para que a coisa (substância ou sujeito) seja o que é.

De outro lado, surge a definição do conceito como sentido do acontecimento, que expressa a relação entre a palavra, que é um incorporal, e a coisa significada, que é sempre um corpo singular. Deleuze parte da “Teoria dos incorporais no estoicismo antigo” de Bréhier (2012), para analisar as inovações da lógica estoica. Segundo Bréhier, o que caracteriza as filosofias “que nasceram depois de Aristóteles é a rejeição, para a explicação dos seres, de toda causa inteligível e incorporal. Platão e Aristóteles buscam o princípio das coisas nos seres intelectuais; suas teorias derivavam, nesta perspectiva, da doutrina socrática do conceito” (2012, p.15). Os estoicos, ao contrário, veem a realidade que age e que padece nos corpos. A chave para compreender a ruptura operada pelo estoicismo reside na tese de que só os corpos existem e na ideia de *incorporal*, que designa neste sistema: o “exprimível” (*lekton*).

Para os estoicos, a proposição não é atribuição de um predicado a um sujeito, como para a lógica aristotélica, mas exprime em palavras um *acontecimento*. O verbo como predicado do acontecimento não exprime um atributo real ou essência da substância, não se refere ao ser, mas a uma maneira de ser de um corpo singular (sujeito).¹ Deleuze afirma que os estoicos deslocaram toda a reflexão filosófica com a lógica do sentido. Enquanto em Aristóteles todas as categorias se dizem em função do ser ou da substância, e a diferença passa a ser entre a substância como sentido primeiro e as outras categorias relacionadas como acidentes. Para os estoicos, ao contrário, os estados de coisas, qualidade e quantidade não são menos seres que a substância, eles fazem parte da substância ou do sujeito. O termo mais elevado não é o ser, mas Alguma coisa (*aliquid*), que subsume o ser e o não-ser, as existências e as inexistências, os corpos e os incorporais.

Deleuze destaca que a lógica estoica do sentido provoca a primeira reviravolta do platonismo, pois recusa a hierarquia entre as ideias inteligíveis e os corpos sensíveis. Os estoicos, apesar de reconhecerem dois planos de ser, os corpos reais e os incorporais, afirmam que estes últimos não existem em si mesmos, ou seja, não operam como *causas*,

¹ Os estoicos reduzem as dez categorias aristotélicas substância ou sujeito, qualidade, quantidade, relação, lugar, tempo, posição, posse, ação, paixão (Cf. Tópicos I, 9, p.11) a quatro noções comuns: 1. *sujeito* ou substância expressa por um substantivo ou pronome; 2. *qualidade*, expressa por adjetivos; 3. *ação* e *paixão*, expressas pelo verbo; 4. *relação*, que se estabelece entre as três primeiras categorias.

pois são *efeitos* ou o resultado da ação dos seres ou dos corpos. Bréhier sublinha que os estoicos foram os primeiros a observar os efeitos incorporais, que “chamaríamos hoje de fatos ou de acontecimentos: conceito bastardo que não é nem um ser nem uma de suas propriedades, mas o que é dito ou afirmado do ser” (2012, p.33). Os corpos (estados de coisa, qualidade e quantidade) assumem todos os caracteres da substância e da causa. Já os caracteres da ideia, os incorporais, designam a *superfície* das coisas, são apenas *efeitos*.

Todos os corpos são causas uns para os outros (...). São causas de certas coisas de uma natureza completamente diferente. Estes efeitos não são corpos, mas, propriamente falando, ‘incorporais’. Não são qualidades e propriedades físicas, mas atributos lógicos e dialéticos. Não são coisas ou estados de coisas, mas acontecimentos. (...) Não são substantivos ou adjetivos, mas verbos (DELEUZE, 2011, p.5).

Em geral, a lógica estoica é compreendida como a primeira teoria do conceito como signo, que estabelece uma relação de significação ou de referência entre as palavras e as coisas. Um signo é uma coisa que está no lugar de outra. Como para os estoicos só existem corpos singulares, as coisas incorporais, tais como a linguagem e o discurso, só podem existir através de outras. Logo, a linguagem por definição é um sistema de signos. O conceito é o discurso que estabelece a relação de significação entre as palavras e as coisas. Esta leitura da lógica dos estoicos foi decisiva para o surgimento da moderna lógica simbólica de Frege², precursora da chamada “virada linguística”.³

Contudo, Deleuze em a *Lógica do Sentido* apresenta uma leitura original da lógica dos estoicos ao acrescentar uma quarta relação à proposição, distinta das três relações reconhecidas pelas teorias contempo-

² G. Frege (1848-1925) funda a moderna lógica matemática. Em seu primeiro texto publicado em 1879, *Begriffsschrift* (Conceitografia ou Ideografia), elabora uma língua “característica” ou literalmente uma língua dos conceitos, isto é, “uma língua formalizada do pensamento puro”, que permite retraduzir a aritmética em termos lógicos. Frege procurou demonstrar que todas as verdades da aritmética eram consequência das verdades lógicas, essa tese passou a ser conhecida como “logicismo”.

³ *Linguistic turn* expressão difundida pela antologia editada por R. Rorty *The Linguistic Turn. Essays in Philosophical Method* (1967). A virada linguística marca a mudança de foco da filosofia contemporânea, que substitui o paradigma da filosofia moderna da consciência pela relação entre pensamento e linguagem.

râneas da linguagem. Além das relações de designação, de manifestação e de significação, Deleuze afirma que o sentido-acontecimento é a quarta dimensão da proposição. A *designação* é a relação da proposição a um estado de coisas exterior e individual. A *manifestação* é a relação da proposição ao sujeito que fala e que se exprime, se apresenta como o enunciado dos desejos e das crenças, ou seja, da causalidade interna. A *significação* é a relação da proposição com conceitos universais ou gerais, que exprimem os significados como elementos de uma dedução ou de uma demonstração, seja como premissa ou como conclusão do silogismo.

O *sentido* não pode ser reduzido nem derivado dessas relações anteriores. Primeiro, porque não se refere à designação de um estado de coisas, que torna a proposição verdadeira ou falsa. O sentido sendo incorpóreo é aquilo que se expressa na superfície das coisas como um puro *acontecimento*, aquilo que está na fronteira entre a palavra e as coisas, não pode ser confundido com o objeto. Segundo, porque o sentido não se reduz à manifestação das crenças e desejos do Eu, não se confunde com as vivências do sujeito. Terceiro, o sentido também não pode ser reduzido à *significação* fundamentada pelo conceito como demonstração da identidade lógica, universal e necessária. Deleuze destaca que a significação enquanto fundamento da verdade já supõe o sentido, pois opera como a própria condição de possibilidade de todo discurso. Apesar das lógicas da significação conceitual operarem como um fundamento incondicionado, já que estabelecem a condição de possibilidade de todo conhecimento por meio das teorias de justificação da verdade, o sentido do acontecimento como algo condicionado pela natureza dos corpos singulares é irreduzível, ou seja, não pode ser reduzido a nenhuma das dimensões anteriores.

Mas seja qual for a maneira segundo a qual definimos a forma, trata-se de um estranho empreendimento, que consiste em os elevarmos do condicionado à condição para conceber a condição como simples possibilidade do condicionado. Eis que nos elevamos a um fundamento, mas no fundado continua a ser o que era, independentemente da operação que o funda, não afetado por ela: assim a designação permanece exterior à ordem que a condiciona, o verdadeiro e o falso permanecem indiferentes ao princípio (...). (DELEUZE, 2011, p.19)

O construtivismo filosófico de Deleuze adota, portanto, uma acepção de conceito derivada da lógica estoica do sentido-acontecimento, recusando as definições tradicional e contemporânea de conceito, seja como aquilo que define a essência ou representa um estado de coisas, seja como uma manifestação ou uma significação comunicada pelo sujeito. Deleuze destaca que o acontecimento e seu sentido pertencem essencialmente à linguagem, pois somente a linguagem pode expressar os diferentes e múltiplos sentidos em tensão, simultâneos e opostos. O sentido ou aquilo que é expresso não existe fora de sua expressão: “Daí que o sentido não pode ser dito existir, mas somente insistir ou subsistir” (*idem*, p.22). Como o sentido não existe fora da proposição, ele deve ser considerado a quarta dimensão da proposição. Contudo, o sentido não se confunde com a proposição, pois o sentido se atribui, mas não é atributo da posição, “é atributo da coisa ou do estado de coisas” (*idem*, p.22). Não se trata de uma tautologia, de um círculo, mas “da coexistência de duas faces sem espessuras” (*idem*, p.23), o que equivale dizer que “há uma fronteira entre as proposições e as coisas”. Isto que os estoicos entendem por *acontecimento* ou por *sentido*, o incorporeal que pertence à linguagem como um efeito de superfície circunscrito à experiência singular.

2. CONSTRUTIVISMO DELEUZIANO

Em *O que é a filosofia?* (2001b), Deleuze, em parceria com Guattari, emprega o termo construtivismo para definir a criação de conceitos como a tarefa específica da filosofia. O termo construtivismo teve uma ampla difusão com o construtivismo-interacionista ou pela epistemologia genética de J. Piaget.⁴ Por que o termo construtivismo foi empregado para referir-se a um projeto filosófico, que parte da lógica estoica do sentido-acontecimento e recupera a tarefa proposta pela filosofia de

⁴ O termo construtivismo surge com a *Epistemologia Genética* de Piaget, que marca uma grande interface entre a epistemologia, a psicologia experimental e a pedagogia. Desde então, o termo construtivismo tem sido amplamente usado nessa três áreas do conhecimento para designar as teorias que enfatizam o papel ativo do sujeito na construção do conhecimento. O pressuposto do conhecimento como uma construção do sujeito foi estabelecido por Kant na *Crítica da Razão Pura*. Piaget adota esse pressuposto, porém seu construtivismo visa explicar o processo do conhecimento tendo por suporte o desenvolvimento da inteligência como um processo de interação entre o indivíduo e o meio ambiente. (Cf. PIAGET, op. cit.).

Nietzsche? O uso do termo construtivismo talvez aponte para o solo comum de toda a filosofia contemporânea herdeira em certa medida da revolução copernicana de Kant, a qual estabelece a ruptura radical com o pensamento metafísico clássico.

A filosofia contemporânea não pode recusar dois pressupostos da filosofia kantiana: primeiro, que todo conhecimento é relativo ao sujeito, é uma criação do sujeito; segundo, que todo conhecimento e todo conceito são produzidos na dimensão dos fenômenos e não no plano das essências inteligíveis. Sob este recorte, podemos resumir os caminhos trilhados pelo pensamento contemporâneo a duas grandes vias: os herdeiros do programa epistemológico de Kant e aqueles que buscam radicalizar a crítica kantiana. É nesta segunda via que Deleuze inclui a filosofia de Nietzsche e o seu construtivismo: “Nietzsche nunca escondeu que a filosofia do sentido e dos valores devia ser uma crítica. Um dos móveis principais da obra de Nietzsche é mesmo que Kant não empreendeu a verdadeira crítica porque não soube colocar o problema em termos de valores” (DELEUZE, 2001a, p.5).

Em *Nietzsche e a filosofia* (2001a), Deleuze defende que a filosofia dos valores de Nietzsche “constitui a verdadeira realização da crítica, a única maneira de realizar a crítica total” (2001a, p.6), justamente porque a noção nietzschiana de valor “implica uma inversão crítica”, isto é, remete ao problema da gênese de todo valor. Se, de um lado, “os valores aparecem ou dão-se como princípios: uma avaliação supõe valores a partir dos quais aprecia os fenômenos” (*idem*, p.6). Por outro lado, “são os valores que supõe avaliação, ‘pontos de vista de apreciação’, donde deriva seu próprio valor” (*idem*, p.6). Aqui reside a chave do problema crítico: “o valor dos valores, a avaliação donde procede seu valor, portanto o problema de sua criação” (DELEUZE, 2001a, p.6).

A filosofia dos valores de Nietzsche substitui o problema do fundamento metafísico, empírico, lógico ou epistemológico do conhecimento como justificativa da verdade pelo problema da gênese dos valores e do valor da verdade. Nietzsche substitui a noção tradicional de conceito, enquanto designação de estados de coisas, manifestação do sujeito do conhecimento ou significações lógicas, pelas noções de valor e de sentido da avaliação. Deleuze sublinha a originalidade da crítica nietzschiana: “a avaliação define-se como o elemento diferencial

dos valores correspondentes: simultaneamente como elemento crítico e criador” (*idem*, p.6). A crítica genealógica opera um duplo movimento, pois coloca simultaneamente o problema do valor de origem e da origem dos valores. Portanto, o solo dessa perspectiva filosófica não é constituído por um fundamento absoluto ou por algum princípio incondicionado, que assegure a validade universal do conceito ou do critério de justificação da verdade, como correspondência, representação ou comunicação. A filosofia como criação de conceitos não pode ser confundida nem reduzida a nenhuma dessas três formas do discurso: “Vemos ao menos o que a filosofia não é: contemplação, nem reflexão, nem comunicação” (DELEUZE;GUATTARI, 2001b, p.14).

Não é contemplação, pois as contemplações são as coisas mesmas enquanto vistas na criação de seus próprios conceitos. Não é reflexão, porque ninguém precisa de filosofia para refletir sobre o que quer que seja (...). E a filosofia não encontra nenhum refúgio último na comunicação, que não trabalha em potência a não ser de opiniões, para criar o ‘consenso’ e não o conceito. (DELEUZE;GUATTARI, 2001b, p.14)

O problema crítico nietzschiano pode ser resumido na questão do valor dos valores: “surge uma *nova exigência*: necessitamos de uma crítica dos valores morais, o próprio valor desses valores deverá ser colocado em questão – para isso é necessário o conhecimento das condições e circunstâncias nas quais nasceram, sob quais se desenvolveram e se modificaram” (GM III, Prólogo, §6). No lugar de um fundamento absoluto metafísico, empírico ou lógico para justificar a verdade, Nietzsche afirma a relatividade dos valores em relação à vida, desde que se entenda por vida o jogo das múltiplas perspectivas e forças em relação. A vida opera, por conseguinte, como o valor dos valores, ou seja, como um “plano de imanência”, que dá consistência a todo valor, conceito, sentido-acontecimento:

Juízos de valor sobre a vida, contra ou a favor, nunca podem ser verdadeiros, afinal; eles têm valor apenas como sintomas, são considerados apenas enquanto sintomas – em si tais juízos são bobagens. É preciso estender ao máximo as mãos e fazer o experimento de apreender essa espantosa *finesse*, a de que o valor da vida não pode ser avaliado. Nem por um vivente, pois ele é parte

interessada, até mesmo objeto da disputa, e não juiz; e não por um morto, por um outro motivo. (CI, *O problema de Sócrates*, §2)

Toda avaliação expressa um sentido-acontecimento em termos de relação entre forças constitutivas dos corpos, em suma, da vida. Deleuze destaca que na filosofia de Nietzsche os signo não são apenas signos ou representações mentais (psicológicas ou lógicas), mas também sintomas das forças constitutivas dos corpos singulares e dos sentidos-acontecimentos como efeitos de superfície. Por isso, a filosofia deve ser considerada como uma semiologia e uma sintomatologia.

Não encontramos nunca o sentido de qualquer coisa (fenômeno humano, biológico ou mesmo físico), se não conhecemos qual é a força que se apropria da coisa, que a explora, que se apropria ou se exprime. Um fenômeno não é uma aparência nem sequer uma aparição, mas um signo, um sintoma que encontra seu sentido numa força atual. A filosofia no seu todo é uma sintomatologia e uma semiologia. (DELEUZE, 2001a, p.8)

O sentido sendo signo e sintoma das forças em relação coloca outra exigência: o pluralismo: “A filosofia de Nietzsche não se compreende se não se tiver em conta o seu pluralismo essencial. (...) Não existe um acontecimento, um fenômeno, uma palavra ou um pensamento cujo sentido não seja múltiplo” (Deleuze, 2001a, p.9). Ora, se o mundo é constituído pela multiplicidade de forças em relação, isto significa que não existe força no singular, mas apenas forças no plural. Disto, infere Deleuze: “o conceito de força é portanto, em Nietzsche, o de uma força que se relaciona com outra força: sob este aspecto, a força se chama *vontade*. A chave para compreender o pluralismo da interpretação enquanto avaliação e criação de conceitos-valores reside no exame da concepção nietzschiana de filosofia da vontade. O termo vontade, em Nietzsche, não designa nem a noção tradicional de faculdade de escolha livre e consciente (livre arbítrio), nem um princípio metafísico como na filosofia da vontade de Schopenhauer, nem um princípio físico ou biológico. A expressão vontade de potência designa “uma dimensão interna da força” concebida como um apetite insaciável por mais potência, um impulso criador de sentido:

Este vitorioso conceito de ‘força’, graças ao qual nossos físicos criaram Deus e o mundo, necessita ainda de um complemento: é preciso lhe atribuir uma dimensão interna que eu chamarei ‘vontade de potência’, quer dizer, apetite insaciável de demonstração de potência; ou uso e exercício de potência, sob a forma de impulso criador, etc. (NIETZSCHE, Póstumo de junho-julho de 1885/ 36 [31]).

A vontade de potência (*Wille zur Macht*) enquanto “dimensão interna” da força é entendida por Deleuze como “o elemento diferencial da força” (2001a, p.13), ou seja, como o elemento que permite interpretar e avaliar a diferença de qualidade e de quantidade das forças. No célebre parágrafo 36 de *Além do bem e do mal*, Nietzsche afirma que a vontade de potência é um impulso primitivo constitutivo de nossos afetos, instintos e paixões, dos corpos orgânicos e do mundo, em geral. Contudo, esse impulso não se reduz a um princípio metafísico ou físico, pois trata-se de impulso que cria sentido, ou seja, interpreta e confere inteligibilidade ao mundo: “O mundo visto de dentro, o mundo definido e designado conforme seu ‘caráter inteligível’ - seria justamente ‘vontade de potência’, e nada mais” (NIETZSCHE, 1992, BM, §36). A definição de corpo como uma pluralidade de forças em relação não é suficiente, em Nietzsche, pois a relação só se efetiva como luta interna entre as forças que mandam e as que obedecem. No aforismo *Da superação de si*, Nietzsche define a vida e os viventes, ou seja, os corpos orgânicos a partir da relação de mando e de obediência:

Mas onde encontrei vida, ali ouvi falar da obediência. Todo vivente é um obediente. E isto em segundo lugar: Manda-se naquele que não pode obedecer a si próprio. Tal é o modo do vivente. (...) Onde encontrei vida, ali encontrei vontade de potência; e até mesmo na vontade daquele que serve encontrei vontade de ser senhor (NIETZSCHE, 1987, Za, *Da Superação de si*).

Portanto, a hierarquia entre mando e obediência expressa a diferença de qualidade entre as forças. As qualidades originais das forças são a *atividade* e a *reatividade*, sublinha Deleuze: “Num corpo, as forças superiores ou dominantes são ditas ativas, as forças inferiores ou dominadas são ditas reativas” (DELEUZE, 2001a, p.63). Nietzsche

aplica essa tipologia das forças na *Genealogia da Moral*, para analisar: na *Primeira Dissertação*, a distinção entre a moral dos senhores enquanto interpretação das forças ativas e a moral dos escravos como interpretação das forças reativas; na *Segunda Dissertação*, a distinção entre a força ativa do esquecimento e a força reativa da memória como impulso originário da má consciência e do sentimento de culpa; na *Terceira Dissertação*, a diferença entre, de um lado, a interpretação reativa criada pelo ideal ascético, ou seja, pela visão que nega o sentido da vida em nome do mundo verdade, pilar dos discursos religiosos, metafísicos e cientificistas, de outro lado, a tentativa de criar uma interpretação das forças ativas, que afirme o sentido da vida nela mesma. Esta filosofia da afirmação da vida, assume como tarefa a crítica-genealógica ao ideal ascético e a criação de novos valores-conceitos.

O pensamento em torno do qual aqui se polemiza, é a valoração de nossa vida por parte dos sacerdotes ascéticos": a vida, "juntamente com a natureza, mundo, toda a esfera do vir-a-ser e da transitoriedade é por eles colocada em relação com uma existência inteiramente outra: a vida ascética, serve de ponte para essa outra existência. O asceta trata a vida como um caminho errado... O que significa isso? Um tal monstruoso modo de valorar? (NIETZSCHE, 1998, GM III, § 11)

Portanto, não há como compreender o programa do construtivismo exposto em *O que é Filosofia* se não levarmos em conta *Nietzsche e a filosofia* a *Lógica do Sentido*. A filosofia como criação de conceitos só pode ser entendida tendo por referência a dupla tarefa, de um lado, a crítica genealógica das interpretações que partem do ideal ascético e dos critérios absolutos de justificação da verdade, e, de outro, a criação de novos valores-conceitos, que interpretem o sentido-acontecimento em termos do pluralismo das forças.

3. COMO CRIAR CONCEITOS EM UM PLANO?

A resposta a esta pergunta exige, primeiro, saber: o que é um conceito? No capítulo dedicado a este tema em *O que é a filosofia?* (DELEUZE;GUATTARI, 2001b), encontramos pelo menos sete traços constitutivos da concepção deleuziana de conceito filosófico.

3.1 – Conceito filosófico

1. Não há conceito simples, todo conceito tem componentes, é uma multiplicidade. Mesmo o primeiro conceito, pelo qual uma filosofia começa, possui vários componentes. É um todo, porque totaliza seus componentes, mas um todo fragmentário. Sob estas condições que o filósofo pode sair do caos mental. Questão que é desdobrada no segundo traço.
2. Todo conceito remete a um problema, mas o que é o problema? O problema seria o objeto na relação sujeito-objeto? Não, o problema, sob a ótica do pluralismo das forças em relação no sentido-acontecimento, seria um outro sujeito na condição de objeto. Isto implica na pluralidade de sujeitos. Surge a questão: em que consiste a posição do outro sujeito que vem ocupar o lugar de objeto em relação ao “primeiro” sujeito? Resposta: “O outrem não é ninguém nem sujeito nem objeto, há vários sujeitos porque há outrem”; “Partindo do pressuposto do “campo de experiência como mundo real”, “Outrem é antes de mais nada a existência de um mundo possível” (DELEUZE;GUATTARI, 2001, p.28).
3. Todo conceito possui uma história. Em um conceito há pedaços ou componentes vindos de outros conceitos, que respondiam a outros problemas e supunham outros planos. Um conceito possui um devir que concerne a sua relação com conceitos situados no mesmo plano. Deleuze e Guattari estabelecem aqui o nexos entre todo conceito e o plano que lhe dá suporte ou consistência: “A partir de um plano determinável, se passa de um conceito a um outro, por uma espécie de ponte: a criação de um conceito de Outrem, com tais componentes vai levar à criação de um novo conceito de espaço perceptivo, com outros componentes, a determinar” (DELEUZE;GUATTARI, 2001b, p.31).
4. O conceito é um incorporeal, embora se encarne ou se efetue nos corpos. Mas, justamente, não se confunde com o estado de coisas no qual se efetua. Não tem coordenadas espaço-temporais, mas apenas ordenadas intensivas. Não tem energia, mas somente intensidade, é anergético (energia re-

mete a estado de coisas extensivo). O conceito diz o Acontecimento, não a essência ou a coisa. É um Acontecimento puro (DELEUZE;GUATTARI, 2001b, p.33).

5. O conceito é absoluto como um todo, mas relativo enquanto fragmentário: “Os conceitos são “superfícies ou volumes absolutos”. “O conceito é (...) ao mesmo tempo absoluto e relativo: relativo a seus próprios componentes, aos outros conceitos, ao plano a partir do qual se delimita, aos problemas que se supõe deva resolver, mas absoluto pela condensação que opera, pelo lugar que ocupa sobre o plano, pelas condições que impõe ao problema” (DELEUZE;GUATTARI, 2001b, p.33). “A relatividade e absolutidade do conceito são como sua pedagogia e sua ontologia, sua criação e sua auto-posição, sua idealidade e sua realidade. Real sem ser atual, ideal sem ser abstrato” (DELEUZE;GUATTARI, 2001b, p.34). O construtivismo deleuziano une o relativo e o absoluto.
6. O conceito não é discursivo, e a filosofia não é uma formação discursiva, porque não encadeia proposições. O conceito não é, de forma alguma, uma proposição, não é proposicional, porque a proposição nunca é uma intenção. As proposições definem-se por sua referência a um estado de coisas ou corpos e às suas condições de possibilidade. Longe de constituir uma intenção, estas condições são todas extensionais, enquanto os conceitos que só tem consistência ou ordenadas intensivas que entram livremente em relações de ressonância não discursiva. Os conceitos são centros de vibração. É por isso que tudo ressoa, em lugar de se seguir ou de se corresponder (DELEUZE;GUATTARI, 2001b, p.35).

Dáí decorrem grandes diferenças entre a enunciação filosófica dos conceitos fragmentários e a enunciação científica das proposições parciais. Sob um primeiro aspecto, toda enunciação é enunciação de posição; mas ela permanece exterior à proposição, porque tem por objeto um estado de coisas como referente, e por condição as referências que constituem o valor de verdade. Ao contrário, a enunciação de posição é estritamente imanente ao conceito, já que este não tem outro objeto senão a inseparabilidade dos componentes pelos quais ele próprio pas-

sa e repassa, e que constitui sua consistência (DELEUZE;GUATTARI, 2001b, p.36)

3.2. Como traçar um plano de imanência

Deleuze e Guattari observam que apesar dos conceitos filosóficos serem totalidades fragmentárias, pois não se ajustam umas às outras e suas bordas não coincidem; todavia a filosofia que os cria apresenta sempre um Todo não fragmentado e aberto em termos de um plano, que sustenta e dá consistência aos conceitos. O plano no sentido de platô ou mesa que sustenta e dá consistência aos conceitos é um plano de imanência, pois o plano não é traçado para fora e para além do próprio horizonte dos acontecimentos.

1. O plano é o horizonte dos conceitos enquanto acontecimentos, o reservatório ou a reserva de acontecimentos puramente conceituais (...) horizonte puramente absoluto, independente de qualquer observador de um estado de coisas visível em que ele se efetuará (DELEUZE;GUATTARI, 2001b, p.52).
2. O plano de imanência (por ser horizonte dos conceitos) não é um conceito pensado nem pensável, é imagem do pensamento, ou seja, a imagem que ele se dá do que significa pensar, fazer uso do pensamento, se orientar no pensamento, mas não no sentido de um método (DELEUZE;GUATTARI, 2001b, p.53).

Orientar-se no pensamento não implica nem num ponto de referência objetivo, nem num móvel ou agente que se experimentasse como sujeito e que, por isso, desejaria o infinito ou que teria necessidade dele. O movimento tomou tudo, e não há lugar nenhum para um sujeito e um objeto que não podem ser senão conceitos. O que está em movimento é o próprio horizonte". (...) E neste sentido que se diz que pensar e ser são uma só e mesma coisa. Ou antes, o movimento não é imagem do pensamento sem ser também matéria do ser. (DELEUZE;GUATTARI, 2001b, p. 54).

3. O plano de imanência tem duas faces, como Pensamento e como Natureza, como *Noûs* e como *Physis*. Apesar dessas duas

faces isso não significa que um plano de imanência como horizonte conceitual corresponda à estrutura do pensamento e à *Physis* como totalidades de referência. É essencial não confundir o plano de imanência e os conceitos que o ocupam. Isto porque todo plano é objeto de uma especificação infinita, do movimento singular de cada filósofo que o traça. “O plano não e, certamente o mesmo nos gregos, no século XVII, hoje (...): não é nem a mesma imagem do pensamento, nem a mesma matéria do ser” (DELEUZE;GUATTARI, 2001b, p.55). Esta é uma chave importante para compreender os conceitos e os planos de imanência como criações de intuições singulares.

Que toda filosofia dependa de uma intuição, que seus conceitos não cessam de desenvolver até o limite das diferenças de intensidade, esta grande perspectiva leibniziana ou bergsoniana está fundada se considerarmos a intuição como o envolvimento dos movimentos infinitos do pensamento, que percorrem sem cessar um plano de imanência. (DELEUZE;GUATTARI, 2001b, p.56).

4. O plano de imanência é pré-filosófico, ou seja, ele está pressuposto como solo do próprio pensamento: “Se a filosofia começa com a criação de conceitos, o plano de imanência deve ser considerado como pré-filosófico”. “Esta compreensão intuitiva varia ainda segundo a maneira pela qual o plano está traçado”. Alguns exemplos: em Platão – a imagem virtual de um já pensado enquanto ideia; em Descartes – compreensão subjetiva do Eu penso como primeiro conceito; em Heidegger “compreensão pré-ontológica do Ser” enquanto pré-conceitual.

Pré-filosófica não significa nada que preexista, mas algo *que não existe fora da filosofia*, embora esta o suponha. São suas condições internas. O não-filosófico está talvez mais no coração da filosofia que a própria filosofia, e que significa que a filosofia não pode contentar-se em ser compreendida somente de maneira filosófica ou conceitual, mas que ela se endereça também, em sua essência, aos não-filósofos”. (DELEUZE;GUATTARI, 2001b, p.57).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Vimos que o construtivismo deleuziano retoma a lógica do sentido dos estoicos como via para por em prática a tarefa nietzschiana da construção de conceitos enquanto expressão do sentido-acontecimento, tendo como pano de fundo o pluralismo das forças e a vontades de potência como elemento genético e diferencial. O construtivismo filosófico, portanto, afirma que a filosofia não é um discurso proposicional, por isso é imprescindível marcar a distância entre a lógica tradicional da identidade, que sustenta o discurso proposicional científico, e o campo da lógica do sentido-acontecimento como solo ou platô da filosofia da diferença.

Avançamos um pouco mais no programa do construtivismo com o exame de dois componentes centrais: os conceitos e o plano: “o construtivismo exige que toda criação seja uma construção sobre um plano que lhe dá uma existência autônoma” (DELEUZE;GUATTARI, 2001b, p.17). A criação de conceitos como sentido-acontecimentos não deve ser confundida com as outras funções da proposição: designação, manifestação e significação. É preciso portanto compreender que a criação de conceitos é um função específica da filosofia, distinta de outras formas de criação típicas da arte e da ciência, pois estes modos de ideação ou de conhecimento não exigem a criação de conceitos: “A exclusividade da criação de conceitos assegura à filosofia uma função, mas não lhe dá nenhuma proeminência, nenhum privilégio, pois há outras maneiras de pensar e de criar, outros modos de ideação que não tem que passar por conceitos, como o pensamento científico” (*idem*, 2001b, p.17).

Esta confusão entre conceito e proposição “reina na lógica e explica a ideia infantil que ela tem da filosofia” (2001b, p.34), por isso a filosofia “aparece como uma proposição despida de sentido”.⁵ O con-

⁵ A tese da proposição filosófica como “sem sentido” foi defendida por Wittgenstein (1987) no *Tractatus Lógico-Filosófico* (TLF) segundo a qual somente as proposições analisadas logicamente, cujo nome conote algum objeto (TLF, 3.203), possuem sentido, sendo o sentido expresso pelo sinal proposicional, que é concebido como um fato (TLF, 3.142). Já as proposições metafísicas são consideradas pseudo-proposições ou desprovida de sentido (TLF, 4.003), pois os nomes ou os termos das proposições não denotam nada na realidade, falam de um sentido que está fora do mundo (6.41), por isso não se referem a nada de real, logo são sem sentido. Esta tese foi transformada por Carnap em lema da posição antimetafísica defendida pelo Positivismo lógico, que pretendia promover *A superação da metafísica por meio da análise lógica da linguagem*, título de um texto seu. Deleuze está se referindo aqui a esta posição polêmica difundida por Carnap, que apesar de datada à primeira metade do século XX, ainda continuou ressoando no debate filosófico.

ceito filosófico não é discursivo, por isso não encadeia proposições, não é um discurso proposicional, é esta confusão que faz acreditar na existência de conceitos científicos. Enquanto a proposição define-se por sua referência à coisas ou corpos e às condições dessa relação, que são todas extensionais, pois dependem de coordenadas espaço-temporais; o conceito filosófico remete ao “acontecimento” enquanto intenção, que só têm consistência enquanto ordenadas intensivas (DELEUZE;GUATTARI, 2001b, p.35).

Todo conceito é traçado a partir de um plano, que lhe dá consistência. Todo plano, por sua vez, precisa ser traçado a partir de um ponto. Este ponto de partida é anterior a toda possibilidade de pensamento, por isso opera como um pressuposto pré-filosófico de todo pensamento. Esta questão remete à condição de possibilidade de todo plano como horizonte de possibilidade do pensamento filosófico. O pressuposto pré-filosófico do pensamento é concebido por Deleuze-Guattari como o próprio infinito ou o caos no qual o pensamento e a existência mergulham. Deleuze e Guattari observam que “o plano de imanência é como um corte do caos e age como um crivo” (DELEUZE;GUATTARI, 2001b, p.59).

Partindo da hipótese de redução da história da filosofia ao ponto de vista de instauração de um plano de imanência, pode-se distinguir duas posições gerais, observam Deleuze e Guattari: “os fisicalistas, que insistem sobre a matéria do Ser, e os noologistas, sobre a imagem do pensamento” (2001, p.62). Nestas duas abordagens surge um enorme “risco de confusão”: “em vez de o plano de imanência, ele mesmo constituir esta matéria do Ser ou esta imagem do pensamento, é a imanência que seria remetida a algo que seria como um ‘dativo’, Matéria ou Espírito”. Deleuze e Guattari resumem o X do problema da história da filosofia nos seguintes termos: “Cada vez que se interpreta a imanência em relação ‘a’ algo, produz-se uma confusão do plano com o conceito, de modo que o conceito se torna um universal transcendente, e o plano, um atributo no conceito” (DELEUZE;GUATTARI, 2001b, p.62).

As três espécies de Universais, contemplação, reflexão, comunicação, são como três idades da filosofia, a Eidética, a Crítica e a Fenomenologia, que não se separam da história de uma longa ilusão. Era necessário ir até aí na inversão dos valores: fazer-nos acreditar

que a imanência é uma prisão (solipsismo...) de que o Transcendente pode salvar-nos. (DELEUZE;GUATTARI, 2001b, p.65)

Contudo, somente quando “a imanência não é mais imanente a outra coisa senão a si que se pode falar de um plano de imanência. Um tal plano é talvez um empirismo radical: ele não apresenta o fluxo do vivido a um sujeito, e que se individualiza no que pertence a um eu” (idem, p.65). Espinosa é considerado o único filósofo que “sabia plenamente que a imanência não pertencia senão a si mesma, e assim que ela era um plano percorrido pelos movimentos infinitos, preenchido pelas ordens intensivas”. Espinosa é considerado “o príncipe dos filósofos”, justamente porque talvez seja

o único a não ter aceitado nenhum compromisso com a transcendência, a tê-la expulso de todos os lugares. Ele fez o movimento do infinito, e deu ao pensamento velocidades infinitas no terceiro gênero do conhecimento, no último livro da *Ética*. (...) Ele encontrou a liberdade tão somente na imanência. Ele finalizou a filosofia, porque preencheu sua posição pré-filosófica. Não é a imanência que se remete à substância e aos modos espinosanos, é o contrário, são os conceitos espinosistas de substância e modos que se remetem ao plano de imanência como o seu pressuposto. Este plano nos mostra suas duas faces: a extensão e o pensamento, ou, mais exatamente, suas duas potências, potência de ser e potência de pensar. Espinosa é a vertigem da imanência da qual tantos filósofos tentaram em vão escapar. Chegaremos a estar maduros para uma inspiração espinosista? (DELEUZE;GUATTARI, 2001b, p.66)

REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES. *Tópicos I*. In Os Pensadores. 1ed. São Pauli: Abril Cultural, 1973.
- BRÉHIER, E. *A teoria dos incorporais no estoicismo antigo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.
- CARNAP. *Os Pensadores*. São Paulo: Nova Cultural, 1988.
- DELEUZE, G. (2011). *Lógica do Sentido*. Tradução Luiz Roberto Salinas Fortes. 5 ed. São Paulo: Perspectiva, 2011.

- _____. (2001a). *Nietzsche e a filosofia*. Tradução Antônio Marques. Porto: Rés, 2001.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. (2001b). *O que é a filosofia?* Tradução de Bento Prado Jr. e Alberto A. Muñoz. 2 ed. Rio de Janeiro: Editora 34, 2001.
- FREGE. *Sobre a justificação científica de uma conceitografia*. In Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- LEBRUN. "A Grande Suspeita", In *O Averso da Dialética*, São Paulo, Cia das Letras, 1988.
- NIETZSCHE. F. *Sämtliche Werke – Kritische Studienausgabe (KSA)*. Ed. Giorgio Colli e Mazzino Montinari, 15 volumes, Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1999.
- _____. *Assim Falou Zaratustra (Za)*. Tradução de Mário da Silva. 5ª ed. São Paulo: Bertrand Brasil, 1987.
- _____. *Além do Bem e do Mal (BM)*. Trad. de Paulo C. Souza. São Paulo: Cia das Letras, 1992.
- _____. *Genealogia da Moral (GM)*. Trad. de Paulo C. Souza. São Paulo: Cia das Letras, 1998.
- PIAGET, J. *A Epistemologia Genética*. In Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1975.
- WITTGENSTEIN. *Tratado Lógico-Filosófico. (e) Investigações Filosóficas*. Lisboa: Fundação C. Gulbenkian, 1987.

Dramatização e personagem conceitual em Gilles Deleuze

Veronica Miranda Damasceno

Universidade Federal do Rio de Janeiro

Trata-se, nesse artigo, de aproximar a *dramatização do personagem conceitual* em Gilles Deleuze. Estes dois conceitos são apresentados por Deleuze em momentos distintos de sua obra. O primeiro momento situa-se na década de 60, período em que Deleuze está trabalhando com a dramatização. Nessa época, ele apresenta esse conceito em *Nietzsche e a filosofia* em 1962, em seu *Comunicado à Sociedade francesa de filosofia* em 1967 e em *Diferença e repetição*, em 1968¹. O segundo momento encontra-se em sua obra escrita juntamente com Félix Guattari, *O que é a filosofia?*, em 1992, na qual os autores apresentam o conceito de *personagem conceitual*².

A dramatização é um conceito bastante curioso, pois em *Nietzsche e a filosofia* ele é introduzido de modo bastante diferente daquele que se apresenta em seu *Comunicado à Sociedade francesa de filosofia* e em *Diferença e repetição*. São momentos próximos quanto à cronologia, mas bem distintos quanto aos problemas e conceitos que eles implicam.

¹ A esse respeito. Cf. DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. Tradução de Edmundo Fernandes Dias e Ruth Joffily Dias. Editora Rio, 1976. Idem. « O método de dramatização » in : *A ilha deserta e outros textos*. Edição preparada por David Lapoujade. Organização da Edição brasileira de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo, Iluminuras, 2005. Idem. *Diferença e repetição*. Tradução de Roberto Machado e Luiz B. L. Orlandi. Rio de Janeiro: Graal, 2006.

² DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?* Tradução de Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Munõz. São Paulo: Ed. 34 letras, 1993.

DO TRÁGICO EM NIETZSCHE À DRAMATIZAÇÃO EM DELEUZE³

Em *Nietzsche e a filosofia*, trata-se de apresentar os possíveis vínculos entre o que Deleuze designa *método trágico*, em Nietzsche, e a *dramatização*. Tanto em seu *Comunicado* quanto em *Diferença e repetição* o problema evocado é o da *Ideia*, com I maiúsculo. A *Ideia* e seu fundo distinto-obsuro, um drama sob o logos.

Quando, em *Nietzsche e a filosofia*, Deleuze se refere ao método trágico de Nietzsche, ele pretende apresentar esse método como sendo de dramatização, pois ele acredita que esse método é muito mais adequado ao projeto de Nietzsche. Para Deleuze, o método nietzschiano é tipológico na medida em que interpreta as forças do ponto de vista da sua qualidade ativa ou reativa, genealógico porque avalia a origem das forças por sua nobreza ou baixaza e diferencial porque diferencia as forças e não as identifica para pensá-las.

Nesse sentido, Nietzsche nos apresenta, ao longo de sua obra, duas acepções diferenciadas do trágico: na primeira delas, *O nascimento da tragédia*, o trágico é concebido, por ele, segundo o caráter dialético e cristão da tradição filosófica do ocidente, isto é, a partir das noções de contradição, de negação e de sofrimento⁴. Em seus escritos póstumos, sobre a *Vontade de Potência* e em *Ecce homo*, o autor reconhece que esse *pathos* dialético e cristão, que caracteriza *O nascimento da tragédia*, compromete todo o sentido do trágico que, segundo ele, é o da afirmação e o da alegria⁵.

Em *Nietzsche e a filosofia*, Deleuze disserta sobre essa problemática do trágico, procurando introduzir essas duas acepções diferenciadas que Nietzsche nos apresenta acerca do trágico. Ao apresentar o mé-

³ Faremos somente uma introdução a esse problema. Para um estudo mais aprofundado sobre o tema, cf. DAMASCENO, Veronica. "Do trágico à dramatização em Nietzsche e Deleuze" in: *o que nos faz pensar*. Cadernos do Departamento de Filosofia da PUC-Rio, dezembro de 2011. p.133-152. Ver também. Idem. "As potências vitais da arte e da filosofia" in: *Filosofia e saúde*. Maria Helena Lisboa da Cunha; Miguel Angel de Barrenechea e Luis Cesar Fernandes de Oliveira (orgs.). Rio de Janeiro: 7 Letras, 2013. p.97-111.

⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia*. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

⁵ Idem. *La volonté de puissance*. T. I e II. Traduit de l'allemand par Geneviève Bianquis. Paris: Gallimard, 1995. Doravante sempre que nos referirmos aos Fragmentos Póstumos sobre a *Vontade de Potência*, diremos *Vontade de Potência*. Idem. *Ecce homo*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

todo trágico que atravessa a obra de Nietzsche, Deleuze postula que, nesse método, o *drama* está por demais impregnado do *pathos* dialético e cristão que compromete seu sentido. Desse modo, Deleuze pretende retirar esse *pathos* dialético e cristão, do drama, no trágico, para que o drama se torne método de dramatização. Nesse sentido, afirma ele:

O método consiste no seguinte: relacionar um conceito com a vontade de potência, para localizar o sintoma de uma vontade sem a qual não poderia sequer ser pensado (nem o sentimento experimentado, nem a ação empreendida). Um tal método corresponde à questão trágica. É o próprio método trágico. Ou mais precisamente, se se eliminar da palavra “drama” todo o *pathos* dialético e cristão que lhe compromete o sentido, ela é método de dramatização. (Deleuze, 2003, p.89)

Ao retirar o *pathos* dialético e cristão do drama, no método trágico de Nietzsche, Deleuze não somente atinge o método de dramatização, como também nos possibilita aceder ao sentido do trágico, postulado por Nietzsche em seus escritos finais⁶.

Acredito que o método de dramatização de Deleuze se aproxima dessa concepção de trágico desprovido do *pathos* dialético e cristão de Nietzsche na medida em que ambos se remetem à individuação, à afirmação e à alegria e não à negação, à contradição dialética e nem mesmo ao sofrimento cristão. Embora a dramatização compreenda ainda outras noções como a multiplicidade e a ideia de virtualidade. Nessa passagem, a questão trágica de Nietzsche torna-se, em Deleuze, pergunta dramatizada e dramatizável.

A IDEIA DE DRAMATIZAÇÃO EM DELEUZE

Em seu Comunicado à Sociedade Francesa de Filosofia, Gilles Deleuze apresenta-nos *O método de dramatização*, texto essencial para a compreensão de seu pensamento. Segundo o comentário de Schérer, essa comunicação versa sobre o devir do pensamento, o processo de sua produção nas dinâmicas espaciotemporais que requerem um espaço topológico. Ela pretende responder à questão: “Como as ideias vêm ao espírito?” (SCHÉRER, 1998, p.47), e ao fazê-lo Deleuze nos remete a

⁶ A esse respeito Cf. DELEUZE, Gilles. *Nietzsche et la philosophie*. Paris: PUF, 2003. p. 89.

“um campo intensivo de forças no qual as séries entram em ressonância; elas fulguram como o raio que jorra entre intensidades diferentes” (SCHÉRER, 1998, p.47).

O problema levantado nesse importante Comunicado de Deleuze diz respeito à emergência da *Ideia*. A *Ideia* constitui-se como um verdadeiro drama para o pensamento, já que se encontra sob o sistema da representação, numa instância pré ou ante representativa: “sob a representação há sempre a *Ideia* e seu fundo distinto-obsuro, um ‘drama’ sob todo logos” (DELEUZE, 2006, p.139).

Trata-se, portanto, de subverter a clássica pergunta metafísica, acerca de *O que é?* Essa nobre questão, tão cara ao Pensamento Antigo, pelas perguntas *quanto? como? onde? em que caso? quando?*, pois essas perguntas são mais propícias para se atingir a essência ou *Ideia*. Segundo a perspectiva de Deleuze, no contexto da história da filosofia como um todo é difícil encontrar um filósofo que tenha procedido somente em termos de *O que é?* Essa pergunta só anima, em Platão, os diálogos chamados aporéticos, porque desde que a dialética tornou-se algo sério, ela passou a fazer perguntas do tipo: *quem?* no *Político*; *quanto?* no *Filebo*; *onde e quando?* no *Sofista*; e *em que caso?* no *Parmênides*. Mesmo Hegel, ao servir-se dessa pergunta permanece tratando a essência de forma vazia e abstrata, pois sua dialética parece não separar-se do movimento da contradição. Por isso, Hegel é levado a substituir a *instância do problemático* pela instância do negativo. O resultado é uma dialética abstrata e desnaturada onde a *Ideia* corresponde à contradição entre a essência e o inessencial.

Para Deleuze, a *Ideia* só pode ser pensada segundo um outro procedimento, distinto da contradição e que teria sido esboçado por Leibniz. Esse processo é o da *vice-dicção* no qual o inessencial compreende o essencial, e o compreende submetido a um caso, *sob o caso*: “a subsunção sob ‘o caso’ forma uma linguagem original de propriedades e acontecimentos” (DELEUZE, 2006, p.131).

O procedimento da vice-dicção possibilita à *Ideia* ser concebida como uma multiplicidade, em toda sua dramaticidade. Isso quer dizer que a *Ideia* já não pode mais ser pensada nem como uma nem como múltipla, ou ainda, como a síntese do uno e do múltiplo ao mesmo tempo: a ideia é, ela própria, uma multiplicidade. Ao tomar a multipli-

cidade como um *substantivo* e ao designar um domínio no qual a Ideia se encontra muito mais próxima do acidente do que da essência abstrata, Deleuze postula que sua determinação depende das questões: *quem?, como?, quanto?, onde?, quando?, e em que caso?* Os novos modos de determinação que essas questões revestem é que traçam as verdadeiras coordenadas espaciotemporais, segundo as quais a Ideia pode emergir dinamicamente.

Os dinamismos espaciotemporais que envolvem as Ideias correspondem a “agitações do espaço, escavação do tempo, puras sínteses de velocidade, de direções e de ritmos”(DELEUZE, 2006, p.131). Todos os caracteres mais gerais das ramificações, bem como as classificações genéricas e específicas dependem de tais dinamismos ou direções de desenvolvimento. Se não houvesse a determinação dos dinamismos sub-representativos não poderia haver nenhuma divisão lógica no conceito.

Esses dinamismos só se produzem em um campo intensivo, que implica, portanto, uma distribuição profunda de diferenças de intensidade, puras intensidades preexistentes a toda qualidade e extensão. Esse campo intensivo é um meio de individuação. A individuação é a condição prévia para que a especificação e a repartição operem num dado sistema. As diferenças de intensidade devem entrar em comunicação, para tanto é preciso haver um *diferenciante* da diferença que relaciona o diferente ao diferente. A individuação depende, portanto, de um *precursor sombrio*, invisível, que é o agente da comunicação ou do cruzamento entre as séries de diferença.

Esse precursor induz fenômenos de *ajustamento* entre as séries de *ressonância interna* no sistema e de movimentos forçados sob a forma de uma amplitude que transborda as próprias séries de base. É precisamente sob todas essas condições que um sistema se preenche de qualidades e se desenvolve em extensão. É o conjunto dessas condições que determina os dinamismos espaciotemporais que são geradores dessas qualidades e dessas extensões.

Esses dinamismos engendram sujeitos, *sujeitos larvares*, ainda não qualificados ou inteiramente compostos, *sujeitos embrionários*, capazes de suportar a pressão de uma ressonância interna ou a amplitude de um movimento forçado. O pensamento como dinamismo próprio ao sistema filosófico, talvez seja um desses movimentos terríveis, inconci-

liáveis com um sujeito formado, qualificado e composto como aquele do *cogito* na representação.

O conjunto dessas determinações – campo de individuação, séries de diferenças intensivas, precursor sombrio, ajustamento, ressonância e movimento forçado, sujeitos larvares, dinamismos espaciotemporais – designam as coordenadas múltiplas que correspondem às questões *quanto?, quem?, como?, onde? quando? e em que caso?*

De fato esses dinamismos trabalham sob todas as formas e extensões qualificadas da representação e constituem, não um desenho, mas um conjunto de linhas abstratas saídas de uma profundidade inextensiva e informal. Nesse sentido, afirma Deleuze: “Estranho teatro feito de determinações puras, agitando o espaço e o tempo, agindo diretamente sobre a alma, tendo por atores as larvas – e para o qual Artaud havia escolhido a palavra *crueldade*” (DELEUZE, 2006, p.134):

Essas linhas abstratas formam um *drama* sob a trama dos conceitos. Sob um conceito dado pode-se sempre encontrar um *drama*, sob as divisões e especificações do conceito no mundo da representação agem dinamismos dramáticos que os determinam e a toda representação possível.

Para cada conceito dado é preciso encontrar a Ideia que opera sob esse conceito. A Ideia e seu campo de individuação, os sistemas que a envolvem, os dinamismos que a determinam: “somente sob essas condições é que podemos penetrar no mistério da divisão do conceito” (DELEUZE, 2006, p.139). O método de dramatização envolve todas essas questões e libera um cortejo de questões: *em que caso?, quem?, como? quanto? e onde?* Sob a representação há sempre um drama, sob o claro e o distinto há sempre o distinto e obscuro, um drama sob o *logos*.

IMANÊNCIA, CONCEITO E PERSONAGEM CONCEITUAL

Esta instância pré-individual, esta intensidade pode ser encontrada ou reencontrada em outra obra de Deleuze, escrita juntamente com Félix Guattari, chamada *O que é a filosofia?* Neste trabalho, os autores apresentam o que eles designam *plano de imanência*. O plano de imanência é o que a filosofia necessita para se constituir enquanto filosofia. Nesse sentido, esses pensadores afirmam que a filosofia precisa,

antes de mais nada, de um meio, de um campo prévio para sua instauração, um solo propício para o exercício da criação conceitual que lhe é própria⁷. O plano de imanência designa, com efeito, um horizonte contínuo e absoluto, irreduzível a todo e qualquer relativismo. Ele é o próprio horizonte absoluto do pensamento. Mas esse horizonte não é pensável por si mesmo, sua definição e mapeamento só se tornam possíveis através dos conceitos que o povoam.

O plano de imanência tem sempre duas faces, como Pensamento e como *Natura*, como *physis* e como *noûs*. O plano se estende sobre o caos como um crivo ou uma peneira que o recorta, capta e o retém. Desse modo, quando o pensamento de Thales apreende o plano é como água que o plano retorna no pensamento, a imanência da *physis* é apreendida sob a forma conceitual da água-*arché*. Se os conceitos precisam de um solo prévio, compreendemos, pois, que o plano não subsiste sem os conceitos que o habitam. Não há, portanto, conceito sem plano, nem plano sem os conceitos que nele se inscrevem. Sem os conceitos o plano de imanência se dissolve em um puro fluxo sem consistência, e no limite, mergulha no caos. Os conceitos e personagens conceituais dependem da instauração de um plano de imanência como de um meio na superfície do qual se distribuem e se desdobram. E esse plano de imanência é também um meio de individuação, isto é, aquilo que se encontra sob o sistema da representação de que fala Deleuze no *Método de dramatização*.

O exercício da filosofia é solidário, pois, da *instauração* de um plano que permeia o caos e lhe dá consistência, que traz dele as velocidades infinitas para articulá-las com o movimento finito dos conceitos e dos personagens conceituais. É no plano de imanência que os conceitos e personagens conceituais coexistem e mantêm entre si uma relação intrínseca⁸.

O personagem conceitual não representa o filósofo, mas é o filósofo que é o invólucro de seu principal personagem conceitual, bem como dos intercessores de sua filosofia. "Os personagens conceituais

⁷ Sobre a noção de *instauração* cf. SOURIAU, Étienne. *L'Instauration Philosophique*. Paris: ed. Alcan, 1939. Souriau concebe a filosofia como criação e considera que essa criação precisa de uma espécie de plano de instauração como solo desta criação. p. 62-64.

⁸ Para um estudo mais aprofundado do conceito de conceito cf. DELEUZE; GUATTARI. *O que é a filosofia?* op.cit. p.

são os heterônimos do filósofo, assim como o nome do filósofo é o simples pseudônimo de seu personagem” (DELEUZE; GUATTARI, 1993, p.86). O personagem conceitual não corresponde a nenhuma personificação abstrata, um símbolo ou uma alegoria, pois ele é vivo, insistente. O filósofo é a idiosincrasia de seus próprios personagens conceituais. Nesse sentido, afirmam Deleuze e Guattari:

E o destino do filósofo é de transformar-se em seu ou seus personagens conceituais, ao mesmo tempo em que estes personagens se tornam, eles mesmos, coisa diferente do que são historicamente, mitologicamente ou comumente (o Sócrates de Platão, o Dioniso de Nietzsche, o Idiota de Cusa) (DELEUZE; GUATTARI, 1993, p.86).

O personagem conceitual é o devir ou o sujeito de uma filosofia, que vale para o filósofo. Desse modo, Cusa ou Descartes deveriam assinar *o Idiota*, assim como Nietzsche assinou *o Anticristo* ou ainda *Dioniso crucificado*. Os personagens conceituais são pensadores, exclusivamente pensadores, e seus traços personalísticos se juntam estreitamente aos traços diagramáticos do pensamento, bem como aos traços intensivos do conceito. Os personagens “pensam em nós”. Nesse sentido, se afirmamos, por exemplo, que um personagem conceitual gagueja, não significa que é um tipo que gagueja numa língua, mas sim um pensador que faz toda uma língua gaguejar e ainda faz da gagueira da linguagem o traço do próprio pensamento.

Se *amigo* é um personagem conceitual, ou *juiz*, ou ainda *legislador*, não se trata de estados privados, públicos ou jurídicos, mas sim do que cabe de direito ao pensamento. Nesse sentido, gago, amigo ou juiz, ao invés de perderem sua existência, adquirem ou assumem uma nova existência, com condições intrínsecas ao pensamento, com seus personagens conceituais. Mas isso não quer dizer que são dois amigos que pensam, mas uma exigência do pensamento de que o pensador seja um amigo, tendo em vista a partilha e o exercício do pensamento. Não são determinações empíricas, psicológicas e sociais, ou abstrações, mas intercessores, cristais ou germes do pensamento.

A filosofia, segundo a perspectiva de Deleuze e Guattari, apresenta três elementos que a constituem: o plano pré-filosófico, que ela

deve traçar, *plano de imanência*; que identificamos com a dramatização; os personagens pró-filosóficos que ela deve inventar e fazer viver, insistir, *personagens conceituais*, que identificamos com o precursor sombrio, e os *conceitos* filosóficos que ela deve criar. Nesse sentido, a filosofia constitui-se por uma espécie de *trindade filosófica*, já que ela traça, inventa e cria: traça o plano pré-filosófico, inventa seus personagens e cria seus conceitos. São traços diagramáticos, intensivos e personalísticos.

Nesse sentido, assinalam Deleuze e Guattari:

Com seus traços personalísticos, o personagem conceitual intervém, pois, entre o caos e os traços diagramáticos do plano de imanência, mas também entre o plano e os traços intensivos dos conceitos que vêm povoá-lo. *Igitur* (DELEUZE; GUATTARI, 1993, p.86)

Assim como o precursor sombrio, que na dramatização colocava as séries divergentes em comunicação, os personagens conceituais aproximam ou distinguem os planos de imanência, conforme cada perspectiva, além das condições sob as quais cada plano é preenchido pelos conceitos que o povoam. O pensamento é como um *Fiat*, emite um lance de dados, um verdadeiro construtivismo.

Todavia, o ato de lançar se faz nos movimentos infinitos, reversíveis e dobrados uns sobre os outros, mas a queda ocorre em velocidade infinita, criando formas finitas que correspondem às ordenadas intensivas desses movimentos. Os conceitos não são deduzidos dos planos, é necessário o personagem conceitual para criá-los sobre o plano, bem como para traçar o plano. Todavia, as duas operações não se confundem no personagem, que se apresenta como um operador distinto. Nesse sentido, é aí que identificamos o papel do personagem conceitual com aquele do precursor sombrio na dramatização, como agente diferenciador das diferenças.

Desse modo, observam Deleuze e Guattari: “O personagem conceitual e o plano de imanência estão em pressuposição recíproca” (DELEUZE; GUATTARI, 1993, p.99), pois ora é o personagem que parece preceder o plano, ora ele parece segui-lo. Isso acontece porque o personagem intervém duas vezes no plano: por um lado, ele mergulha no caos para trazer dele determinações com as quais ele esboça os traços

diagramáticos do plano. Nesse sentido, o personagem se apodera de um lance de dados, no *acaso-caos* e o lança sobre o plano. Por outro lado, cada dado que cai corresponde a traços intensivos de um conceito que vem ocupar determinada região do plano. O plano, por sua vez, se fende conforme os resultados do lance de dados trazido do *acaso-caos*, do acaso caótico.

Existem infinitos planos, com curvaturas variáveis, seu agrupamento e separação dependem dos pontos de vista constituídos pelos personagens. Cada personagem tem vários traços que cedem lugar a outros personagens, sobre os diversos planos. Os personagens são infinitos e se proliferam. Os conceitos também são infinitos, eles ressoam, se ligam por pontos móveis, porém, em função das variáveis de curvatura, não há como prever seu modo. Eles se criam e se bifurcam sem cessar.

Os movimentos *negativos* infinitos se envolvem nos movimentos positivos em cada plano e exprimem os riscos e perigos que o pensamento enfrenta, as falsas percepções, os maus sentimentos. Do mesmo modo, os personagens conceituais *antipáticos* colam nos personagens simpáticos e deles não se desgrudam. Nesse sentido, observam Deleuze e Guattari:

...não é somente Zaratustra que está impregnado por 'seu' macaco ou seu bufão, Dioniso que não se separa do Cristo, mas Sócrates que não chega a se distinguir de 'seu' sofista, o filósofo crítico que não para de conjurar seus maus duplos... (DELEUZE; GUATTARI, 1993, p.100).

Ao longo dos planos spinozista, bergsoniano, leibniziano, nietzschiano e foucaultiano, Deleuze encontra uma simpatia por esses personagens e compõe com eles um modo próprio de pensar a história da filosofia. Esses pensadores que ele tornou simpáticos são personagens de sua filosofia, os quais encontramos ao longo de sua obra, em um combate permanente com aqueles personagens ou planos tornados antipáticos: tais como Platão, Descartes, Kant, Hegel e Heidegger. Esses planos ou personagens antipáticos evidenciam a quádrupla raiz que corresponde ao pensamento representativo: identidade no conceito, oposição no predicado, analogia no juízo e semelhança na percepção⁹.

⁹ A esse respeito cf. DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*. cap. 1, especialmente, p. 62-64.

Desse modo, o plano de imanência encontra-se repleto de ilusões, conforme o povoamento dos personagens, que o encobrem. Contudo, o pensamento é um exercício perigoso e uma violência na medida em que é preciso romper com essas ilusões e com a besteira. Um pensamento que não incomoda, nem entristece ninguém não serve para nada¹⁰. Para isso, é necessário outro povoamento ou outros personagens que se arrisquem e levem o pensamento para outros lugares, para zonas de intensidades contínuas, de forças, de potências criadoras e não para o campo representativo, no qual encontramos ilusões da *doxa*, do senso comum e do bom senso.

O campo intensivo de individuação com suas determinações puras, que agitam o espaço e o tempo, tendo por sujeitos as larvas e o precursor sombrio como agente da diferenciação se aproxima, pois, do plano de imanência que requer o personagem conceitual para mergulhar no caos e extrair dele as determinações infinitas para articulá-las com os movimentos finitos do conceito, dando-lhe uma consistência, pois sem o conceito o plano de imanência mergulha no caos, puro fluxo sem consistência. Assim como, na dramatização, o meio de individuação encontra-se numa instância pré ou ante representativa, abaixo das subdivisões lógicas do conceito, o plano de imanência se encontra no limiar, isto é, entre o caos, onde se encontram as virtualidades, as singularidades e a instância na qual os conceitos e os personagens conceituais entram em relação. Apesar de o personagem conceitual parecer se encontrar entre o caos e o plano, numa zona indiscernível, indistinta, entre eles.

Compreendemos desse modo, pois, que a dramatização se aproxima da imanência e o precursor sombrio do personagem conceitual.

REFERÊNCIAS

DELEUZE, Gilles. *A dobra: Leibniz e o barroco*. 2ª Edição. Tradução de Luiz B. Orlandi. Campinas: Papirus, 2000.

_____. *A ilha deserta e outros textos*. Edição preparada por David Lapoujade. Organização da Edição brasileira de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo, Iluminuras, 2005

¹⁰ Idem. *Nietzsche e a filosofia*. op.cit.

_____. *Diferença e repetição*. Tradução de Roberto Machado e Luiz B. L. Orlandi. Rio de Janeiro: Graal, 2006.

_____. *Nietzsche e a filosofia*. Tradução de Edmundo Fernandes Dias e Ruth Joffily Dias. Editora Rio, 1976.

_____. *Nietzsche et la philosophie*. Paris: PUF, 2003

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?* Tradução de Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Munõz. São Paulo: Ed. 34 letras, 1993.

DAMASCENO, Veronica. "Do trágico à dramatização em Nietzsche e Deleuze" in: *o que nos faz pensar*. Cadernos do Departamento de Filosofia da PUC-Rio, dezembro de 2011. p.133-152.

_____. "As potências vitais da arte e da filosofia" in: *Filosofia e saúde*. Maria Helena Lisboa da Cunha; Miguel Angel de Barrenechea e Luis Cesar Fernandes de Oliveira (orgs.). Rio de Janeiro: 7 Letras, 2013. p.97-111.

NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce homo*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 199.

_____. *La volonté de puissance*. T. I e II. Traduit de l'allemand par Geneviève Bianquis. Paris: Gallimard, 1995

_____. *O nascimento da tragédia*. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

SAUVAGNARGUES. Anne. *Deleuze: l'empirisme transcendantal*. Paris: PUF, 2009.

SOURIAU, Étienne. *L'Instauration Philosophique*. Paris: ed. Alcan, 1939.

A concepção de gênese em Deleuze

Luiz Manoel Lopes

UFCA

O propósito do artigo remete para a relação de Deleuze com a filosofia transcendental, este filósofo estabelece recuos em relação ao kantismo para pensar de outra maneira a heterogeneidade entre a intuição e o conceito, a sensibilidade e o entendimento, tal qual aparece nas considerações de Kant. Todavia, antes mesmo de apresentar as construções deleuzianas sobre o que considera “a recusa ao condicionamento transcendental”, apontamos para alguns pensadores que também procuraram desviar-se da filosofia transcendental kantiana. A atual importância destes pensadores se faz notar a partir das questões e problemas quando pensamos no vínculo que percorre a filosofia desde idos tempos, este vínculo seria aquele que afirma: “*pensar, ser e dizer são o mesmo*”. Não podemos deixar de considerar o papel atribuído a Górgias de Leontini, no seu *Tratado do Não-Ser*; a ruptura proposta, por este pensador, repercute em Platão e em sua posteridade, uma vez que entra em confronto com afirmação de Parmênides – “*Pensar, ser e dizer são o mesmo*”. Górgias, ao afirmar que “*nada é*”, rompe com o nexo entre *o pensamento, a linguagem e as coisas*, o que está colocando é que os sentidos diferem entre si e, portanto, aquilo que a linguagem diz, não possui nenhuma proximidade com o que pensamento pensa; e esta diferença entre *os sentidos* impede a afirmação: “*tudo é*”. Górgias, com maestria exemplar, introduziu algo no pensamento ocidental; a per-

manência desta introdução sofisticada, no seio das aporias filosóficas, é aquela que diz que Parmênides somente pensa o Ser em único sentido. Parmênides é partidário da univocidade do Ser. Górgias, com todos os cuidados possíveis, afirma que é preciso distinguir um sentido do vocábulo Ser, enquanto indicando existência das coisas, daquele outro que indica *uma cópula* entre *um sujeito e um predicado*. Portanto, é preciso distinguir, no domínio da ambiguidade do vocábulo Ser, pelo menos dois sentidos: o de existência e o de atribuição. Ora, o que Platão propôs como saída desta aporia, foi dizer que o Ser, *em certo sentido, não é*. Aristóteles, por sua vez, destacou que o Ser se diz em múltiplos significados. A tese de Kant também promoveu um desvínculo em relação à afirmação de que pensar, ser e dizer são o mesmo, esta tese é aquela que afirma que entre ser e pensar, entre ser a partir dos limites da experiência e em pensar mediante conceitos e ideias, existe um fosso, sendo preciso estabelecer ligações entre o sensível e o inteligível. Maïmon se insurge contra esta medição entre a intuição e o conceito, sendo a sua tarefa destituir o esquematismo puro da imaginação transcendental proposto por Kant.

OS TRÊS CRÍTICOS DE KANT

A importância do pensamento de Kant é inconteste, de modo que para alcançarmos a intensidade da alteração filosófica causada por este pensador é imprescindível conhecermos três de seus críticos. Dentre inúmeros, *Maïmon, Bolzano e Deleuze* se apresentam como aqueles que assinalam aspectos da filosofia transcendental que são inelimináveis para a pesquisa, o ensino e, sobretudo para elaboração dos projetos de extensão que tentam destacar o quanto é valiosa à contribuição da filosofia para a elucidação dos problemas que assolam o homem e o mundo na primeira década do século XXI. A primazia do sujeito transcendental é o foco do questionamento filosófico destes três críticos de Kant. O pensamento kantiano reverbera nas pesquisas filosóficas contemporâneas, inúmeras são as suas contribuições; desde aqueles que mantêm o primado inexorável da filosofia transcendental até aos que promulgam um retorno à metafísica. Não aceitar plenamente o plano da subjetividade transcendental, parece ser uma questão que afeta os filósofos contempo-

râneos. Mas, se pesquisarmos alguns filósofos que foram relegados ao esquecimento, encontraremos alguns que já insistiam em acusar o primado da subjetividade transcendental como ineficiente para dar conta das questões que assolam os mais proeminentes pensadores.

Salomon Maimon (1753-1800) fez com que suas críticas, tecidas no Ensaio sobre a filosofia transcendental (*Versuch über die Transzendentalphilosophie -1790*), chegassem até Kant, causando-lhe uma enorme estupefação; justamente por dizer-lhe que a Crítica da Razão Pura é insuficiente. O núcleo do questionamento filosófico de Maïmon incide sobre a determinação do real empírico e, este pensador não se satisfaz apenas com os aspectos formais, perguntando-se sobre as materialidades que constituem as sensações. Não somos afetados passivamente por tais matérias, diz Maïmon; não aceitando de modo nenhum que existam de um lado tais matérias e a consciência de outro. As matérias das sensações, elementos imprescindíveis em toda e qualquer percepção, são na verdade um somatório de relações diferenciais. Maïmon elabora uma teoria das diferenciais que se contrapõe à teoria kantiana do esquematismo transcendental; daí, a importância crítica de seu pensamento.

Bernhard Bolzano (1781-1848) considera, no “*Apêndice das Contribuições para uma melhor exposição dos fundamentos das matemáticas*” (1810) que a construção de conceitos jamais pode ser feita a partir da intuição como afirmara o filósofo de Konnigsberg. A sua crítica é endereçada ao papel que a intuição exerce na estética transcendental, sendo denominada por ele de escabrosa, a mesma não possui nenhum poder de sustentação inicial da edificação de qualquer ciência, sobretudo das matemáticas. A crítica filosófica de Bolzano à intuição kantiana, como forma pura e a priori da sensibilidade, é um dado imprescindível para as pesquisas futuras em filosofia, sobretudo pela importância dada à lógica. Em resumo, o “*Apêndice*” assinala que a “*noção*” de intuição é contraditória não podendo ser por ela que os conceitos matemáticos e a objetividade dos mesmos podem se construídos.

Gilles Deleuze (1925-1995), um filósofo contemporâneo que estabeleceu aproximações com o pensamento kantiano, sobretudo por se interessar pela noção de transcendental. O seu propósito é evitar que o transcendental seja decalcado do empírico. No seu livro *Lógica do Sentido* (1969), o que está em jogo é a preocupação de não cair-

mos novamente na alternativa imposta pela filosofia transcendental kantiana: fora do indivíduo e da pessoa somente encontraremos o abismo indiferenciado. Tal alternativa tem origem na confusão entre o transcendental e o empírico, isto é, o transcendental decalcado do empírico. O que quer dizer o transcendental decalcado do empírico? É que o transcendental tem a imagem e semelhança daquilo que está incumbido de fundar. O aspecto de produtividade genética do sentido é pensado com toda a preocupação de evitar um ponto de partida que remeteria a um Ego transcendental ou a consciência constituinte. Deleuze não quer dizer que a metafísica e a filosofia transcendental não tenham pensado as singularidades, sim estas as pensaram, porém aprisionando-as em um Ego individual (Moi) supremo ou em um Eu pessoal (Je) superior.

O propósito de Deleuze é decisivo, trata-se de pensar a filosofia transcendental fora da consciência constituinte procurando apresentar o ponto onde possamos pensar sem que estejamos submetidos ao Eu assim como a Deus. O sentido pensado pelo viés da produtividade genética, quer dizer que o sentido é produzido e não dado por condições de possibilidades que apenas revelem a submissão do condicionado. Quando o sentido é pensado deste modo evita-se renunciar à gênese e, ao mesmo tempo, recusa-se o condicionamento transcendental. Deleuze acredita que a filosofia transcendental pode renovar-se ao tratar o sentido enquanto acontecimento.

Ao entrarmos em contato com a filosofia de Gilles Deleuze começamos por sublinhar seu descontentamento em relação ao condicionamento transcendental, visto como o modo do sujeito humano conhecer impondo formas a priori ao mundo exterior dos fenômenos: o modo de conhecer que, por exemplo, teria garantido o advento da física newtoniana. A partir deste modo de conhecer, se diz que as condições de possibilidades teriam sido realizadas e uma imagem do pensamento se efetivou: a Natureza passou a ser vista como um meio que responde às perguntas impostas pelo sujeito humano enquanto possuidor dos princípios da física-matemática. Ora, é a remoção deste modo de pensar ou desta imagem do pensamento que o pensamento de Deleuze, em torno da diferença, vem contrapor-se e insistindo que a tarefa do filósofo é criar conceitos e personagens conceituais a partir

de um crivo no caos, ou seja, de um plano de imanência. Começaremos por tratar a *concepção de gênese* em Deleuze em relação à sensibilidade, porém com o cuidado de discernir que é a partir da diferença entre os dois modos de sensibilidade, ou melhor, entre os dois significados de estético, que poderemos compreender sua repulsa ao condicionamento transcendental. Tratar tal repulsa é adentrar na concepção de gênese que este pensador possui, e para que tal proposta se efetive é por demais valioso e significativo atentar para os dois significados do juízo estético, conforme fora sublinhado acima. O sujeito humano possui faculdades, disposições e tendências; a partir do viés crítico da filosofia transcendental, poderemos encaminhar tais distinções uma vez que no âmbito do conhecimento, em relação à Natureza, as faculdades se apresentam coligadas, sendo que a relação entre a sensibilidade e o entendimento é mediada pela imaginação a qual possui a função de sintetizar e esquematizar os dados advindos das matérias das sensações. A condição a priori de conhecimento da Natureza passa pela dicotomia entre inteligível e sensível; tal dicotomia, na filosofia transcendental, aparece ao modo de conceitos e intuições. No decorrer da análise da doutrina das faculdades, relacionada ao conhecimento, teríamos que enfatizar o papel da razão junto ao entendimento e à sensibilidade; por hora, manteremos somente o foco na distinção entre sensibilidade e entendimento, ou seja, entre intuição e conceito. A sensibilidade a priori, a sensibilidade transcendental, possui intuições como espécies de aberturas, de acessos aos dados exteriores, de acessos àquilo que aparece possuindo uma forma espacial e decorre numa seqüência temporal. O espaço e tempo são intuições puras a priori, são formas puras que recebem grandezas intensivas advindas das matérias das sensações. O entendimento, por sua vez, seria a faculdade detentora dos conceitos a priori. No âmbito do conhecimento, aparece um juízo compreendido como relação entre conceitos puros do entendimento. A função do entendimento é a de emitir juízos sobre as intuições sensíveis, trata-se de juízos determinantes. Kant, o autor desta maneira de filosofar transcendental, aponta ao modo de dedução que tais juízos são determinantes porque possuem em si toda objetividade, que possibilita o conhecimento em torno do que ocorre. Kant apresenta um primeiro sentido de estético quando se refere ao juízo-de-senti-

do-estético; tal sentido é relacionado à necessidade da forma pura da sensibilidade como condição de possibilidade para o conhecimento. O juízo de sentido estético não quer dizer que seja a intuição que o emite; mas sim, o entendimento. Ora, o segundo significado de estético remete para outro tipo de relação entre o entendimento e a intuição, tal relação é aquela que se dá entre o entendimento e a imaginação não mais no âmbito do conhecimento; mas sim, do sentimento de prazer e desprazer que ocorre no sujeito quando a imaginação tem por função refletir à forma do objeto. Kant denomina a este, segundo tipo, de juízo estético de reflexão. Todavia, o dado peculiar a observar é o significado de forma que aparece na terceira crítica. O que seria a forma? *“A forma é o que a imaginação reflete de um objeto em oposição ao elemento material das sensações que esse objeto provoca enquanto existe e age sobre nós”* (Deleuze, PLK, 66). Deleuze após esta resposta, por demais precisa, assinala que as matérias das sensações, as grandezas intensivas, não podem ser ditas belas, somente se *“fôssemos capazes, por nossa imaginação, de refletir as vibrações das quais elas se compõem”*. O exemplo da cor e do som ilustra muito bem este aspecto, uma vez que a cor e o som não podem ser ditos belos, mas somente o efeito que estes provocam na faculdade de sentir. Kant, segundo Deleuze, alega que a cor e o som são demasiadamente materiais e estão por demais entranhados nos nossos sentidos para se refletirem assim na imaginação e são mais auxiliares do que propriamente elementos da beleza. *“O essencial é o desenho, a composição, que são precisamente manifestações da reflexão formal”*. (Kant, CFJ, 14). A forma, portanto é relacionada ao sentimento de prazer; porém, o que motiva tal sentimento não é a preocupação com a existência do objeto, mas somente a ocorrência de efeitos na faculdade de sentir. O significado de estético remete então para o exercício entre a imaginação e o entendimento. Kant deixa bem exposto que existe um acordo livre entre a imaginação e o entendimento, e nas seqüências destas análises aparece, posteriormente a explicação sobre o juízo de gosto concernente ao belo, um detalhamento sobre o sentimento do sublime; neste tipo de juízo de gosto ao dizermos: algo é sublime, um desacordo entre a imaginação e a razão se instala. A imaginação não reflete mais, não há uma forma refletida, após afecções por parte dos objetos, não há mais objetos; a ocorrência de algo na imaginação faz esta se deparar

com o incomensurável e com as intensidades da natureza, o sublime, então, se apresenta como matemático e dinâmico. O desacordo entre imaginação e razão se instala devido à imaginação não possuir mais a mesma liberdade que possuía quando do sentimento de prazer em relação ao belo. A imaginação não consegue apreender o imenso e o excesso de potencia da natureza tornando-se impotente diante da mesma. Ora, o ensinamento de Kant diz que somente a razão enquanto faculdade pode lidar com Ideias totalizantes. A Ideia do todo da natureza somente pode pertencer à razão e não a imaginação, portanto esta fica limitada em seu exercício; mas, este limite leva a imaginação a se deparar com a razão como faculdade que a impulsiona para o ilimitado. A razão enquanto a faculdade que contém a Ideia do sensível impulsiona a imaginação a ultrapassar seu limite. De início, a imaginação quando se sente ilimitada e impotente em alcançar a imensidão e potencia excessiva da natureza acaba por “experimentar” o sentimento de desprazer ou dor; mas, ao apreender-se impulsionada pela razão experimenta o prazer de ser direcionada para o supra-sensível. A conclusão preliminar e apenas esboçada, em relação à temática da gênese, indica que o fica implícito nestas considerações kantianas do belo e do sublime é o primado da subjetividade; o que deixa nítido as inquirições de Maimon acerca da gênese do sensível: não existe dado sensível ou fato dos quais de vemos buscar as condições de possibilidades, ou seja, o condicionamento transcendental.

A TEORIA DAS DIFERENCIAIS E A GÊNESE TRANSCENDENTAL

A concepção de gênese em Deleuze remete justamente ao que forçou Kant a escrever sobre a importância da reflexão muitos anos após ter publicado a *Crítica da Razão Pura*. O motivo que o levou a publicar a *Crítica da Faculdade de Julgar* derivou do questionamento filosófico proposto pelo pensador lituano *Salomon Maimon*; o núcleo do seu questionamento consiste em interpelar o mestre de Konigsberg sobre a *mediação entre o universal e o particular*. A passagem do inteligível ao sensível é o foco de seu distanciamento em relação a Kant. A gênese ideal do sensível aparece como o modo deste pensador resistir ao esquematismo transcendental da imaginação assinalado por Kant. Na CFJ, se pode constatar que

trata-se de explicitar as afecções que ocorrem ao sujeito e, por este viés, se pode adentrar nas observações de Maimom acerca da não existência de um dado sensível que afetaria o sujeito através de sua receptividade, isto é, a intuição. As considerações de Maïmon em torno deste tema remetem para a seguinte recusa: não existe o dado sensível e nem muito menos a coisa em si. Trata-se de explicitar a regra de produção do dado sensível, e nesta tentativa de detalhamento o pensador lituano abre outras modalidades de se pensar a intuição e o conceito – a sensibilidade e o entendimento – a fim de ultrapassar tal posição. Maïmon afirma de modo decisivo que a intuição não consegue pensar o processo, isto é, a regra de produção de um objeto. A posição de Deleuze em torno de uma filosofia da diferença tem sua fonte nas observações deste pensador, que pela primeira vez se pergunta pelas regras de produção dos objetos, ou seja, de suas relações diferenciais. Neste sentido, se faz importante discorrer sobre as relações de Maimom coma filosofia transcendental. Kant escreveu três críticas e não deixou de receber objeções de seus seguidores, objeções estas que deixaram variadas interpretações sobre pontos de sua filosofia. *Salomon Maïmon*, por exemplo, considerava a *Crítica da Razão Pura* uma obra magnífica, porém insuficiente. As suas objeções incidem sobre a aplicação de condições *a priori* sobre algo de *a posteriori* e, se perguntava: como elucidar o trânsito dos dados da sensibilidade às categorias do entendimento através da imaginação? Deleuze denomina de filosofia transcendental aquilo que Maïmon teorizou em torno da filosofia kantiana. O crivo Maïmoniano se dá em relação ao que Kant afirmara sobre as *antecipações da percepção*. Este tema é de extrema relevância, uma vez que Deleuze recorre ao conceito de *intensidade* quando trata de pensar a diferença. Kant ao afirmar que toda *sensação* é dotada de uma *grandeza intensiva*, deixa em aberto um campo de investigação que repercute até hoje, nas contendas filosóficas em relação ao domínio do transcendental. O passo que remete à organização dos dados sensíveis exige obviamente que tais multiplicidades sejam unificadas. O que dá unidade ao diverso, segundo a determinação de Kant, é a forma da subjetividade transcendental. Maïmon se inscreve justamente neste plano de oposição ao modo kantiano de pensar as matérias da sensações: as intensidades. No *Ensaio de Filosofia Transcendental* faz as seguintes observações em relação ao conteúdo da crítica kantiana em torno da razão pura: 1) *Como se*

explica que um conceito a priori se aplique a uma intuição a priori, dado que são heterogêneos? 2) *Além dos conceitos puros do entendimento, não deveríamos introduzir algo novo para resolver a questão quid juris, isto é, para compreender o modo como o entendimento legisla sobre a sensibilidade?* Esse algo novo, ele denomina de *Ideias do entendimento*. Maïmon procura corrigir o modo como Kant, nas antecipações das percepções, pensa a matéria das sensações - as grandezas intensivas. A matéria das sensações, pensada por ele, não é recebida passivamente pelas formas puras da sensibilidade, mas posta pelo Eu como um somatório de relações diferenciais. A consciência para este pensador é constituinte e é constituída por relações diferenciais. Maïmon é o principal responsável pela passagem da filosofia transcendental ao idealismo, sendo este o aspecto que nos faz pesquisar o seu ensaio filosófico sobre o pensamento kantiano. Quando Deleuze afirma, em *Lógica do Sentido, a noção de campo transcendental sem sujeito*, está sinalizando para as críticas tecidas por Maïmon ao transcendental pensado por Kant. Em seu livro *A dobra – Leibniz e o barroco* expõe a crítica de Maïmon em relação a Kant se servindo do exemplo das cores; a cor verde aparece de modo claro, mas trazendo relações diferenciais que são obscuras para nós; justamente por que a cor verde resulta das relações diferenciais entre o amarelo e o azul e, por sua vez, o amarelo resulta de outras relações diferenciais. Do mesmo modo, o espaço e o tempo não são dados acabados, mas engendrados a partir de relações diferenciais; o espaço e o tempo aparecem como o nexo dessas relações. Tanto o sujeito quanto o objeto passam a ser pensados respectivamente como: o conjunto ou nexo das relações diferenciais na consciência e o produto dessas relações na percepção consciente. Deleuze sublinha os pormenores da questão ao afirmar:

“Se se objeta, com Kant, que tal concepção reintroduz um entendimento infinito, talvez seja preciso responder que o infinito é, aqui, apenas como que a presença de um inconsciente no entendimento finito, a presença de um impensado no pensamento finito, de um não-eu no finito, presença que o próprio Kant, por sua vez, será forçado a descobrir, quando vier a cavar a diferença entre um eu determinante e um eu determinável. Para Maïmon, como para Leibniz, a determinação recíproca das diferenciais remete não a um entendimento divino mas às pequenas percepções como representantes do mundo no eu finito (a relação com

o entendimento infinito decorre daí, e não o inverso). O infinito atual no eu finito é exatamente a posição de equilíbrio ou desequilíbrio barroco.” (DELEUZE, 1991, p.151-152).

Gerard Lebrun em seu texto “O transcendental e sua imagem” expõe como o pensamento de Deleuze é extremamente devedor daquele elaborado por Maïmon; as controvérsias em relação à representação kantiana, como retomada ativa do que se apresenta, delineiam a proximidade do autor do *Versuch über Transzendentalphilosophie* em relação aos temas propostos pelo filósofo francês.

“E vale a pena voltar a esse autor, classificado entre os minores pela universidade, mas não por Deleuze, que saúda seu ‘gênio filosófico’ e lhe dedica páginas particularmente esclarecedoras quanto à sua própria atitude em relação a Kant.” (LEBRUN, 2000, p.214). As explicações enriquecedoras de Lebrun sobre as réplicas de Maïmon a Kant, sugerem que o Ensaio sobre a filosofia transcendental começa pela discussão sobre o conhecimento como síntese do que se apresenta e, sobretudo pela clivagem kantiana entre receptividade e espontaneidade. “Ora, é ao valor dessa divisão que Maïmon pretende voltar, e é nesse espírito que ele examina os pressupostos da Crítica.” (LEBRUN, *idem*, *idem*).

A importância de Maïmon para Deleuze, no que se refere à retomada da herança leibniziana, é prontamente vista nas suas afirmações, onde se destaca a ênfase nas micro-percepções como elementos genéticos da percepção consciente: “diferenciais da consciência”.

“Mais ainda que Fichte, Salomon Maïmon, o primeiro pós-kantiano a retornar a Leibniz, extrai todas as conseqüências de um tal automatismo psíquico da percepção: longe da percepção supor um objeto capaz de nos afetar e condições sob as quais seríamos afetáveis, a determinação recíproca das diferenças (dy/dx) traz consigo a determinação completa do objeto como percepção e a determinabilidade do espaço-tempo como condição. Para além do método kantiano de condicionamento, Maïmon restitui um método de gênese interna subjetiva: entre o vermelho e o verde há não somente *uma diferença empírica exterior, mas um conceito de diferença interna tal* que “o modo diferencial constitui o objeto particular, e as relações das diferenciais constituem as relações entre os diferentes objetos.” (Deleuze, 1991, p.150-151).

Lebrun assinala como Kant não aceitou a crítica de Maïmon à representação, a qual considerava tributária da relação sujeito/objeto, e como um pressuposto que conduzia a dificuldades insuperáveis. A elevação ao absoluto de dados que são próprios da consciência finita, de uma faculdade de conhecer finita, foi inteiramente recusada e, a resposta de Kant ao artigo de Maïmon, o qual aparece na “Carta a Marcus Herz” de 18/05/1789, sinaliza para tal recusa, ao mesmo tempo em que deixa bem nítida a impossibilidade de se aceitar que o objeto da percepção - assim como sua condição - seja investigado a partir da sua constituição.

A herança Maïmoniana atravessa por inteiro as críticas de Deleuze ao campo transcendental advindo da filosofia transcendental de Kant, assim como da fenomenologia de Husserl; e, nessas críticas sempre aparece à indagação pela potência genética de tal campo.

Deleuze quando faz todas essas referências a Maïmon está indicando o que aparece no *capítulo II do Ensaio sobre a filosofia transcendental*. Maïmon, nesse capítulo¹, afirma que toda representação sensível, considerada nela mesma, como qualidade, deve ser abstraída de toda quantidade, tanto extensiva quanto intensiva. A representação da cor vermelha, não deve ser pensada como um ponto matemático, mas sim como um ponto físico ou como a diferencial de uma extensão. No entanto, as representações sensíveis, tomadas nelas mesmas, e consideradas como simples diferenciais, não constituem ainda nenhuma consciência. A consciência procede de uma atividade do poder de pensar. Quando eu digo: Eu tenho consciência de alguma coisa, eu não entendo por alguma coisa, algo fora da consciência, mas um modo determinado da consciência, quer dizer, da ação mesma da consciência. Maïmon pensa a representação através de um novo sentido, para ele, esta consiste não em tornar presente algo que não existe mais, pelo contrário, trata-se da *representação*, isto é, da ação de representar como existente algo que ainda poderá existir. A gênese ideal do sensível, pensada por Maïmon, permite que Deleuze teça críticas ao condicionamento transcendental rumando assim para um empirismo transcendental. O deslocamento efetuado por ele, em relação ao pensamento de Maïmon, vai em direção ao tema da Ideia do entendimento.

¹ Maimon, S. *Essai sur la philosophie transcendente*, traduction, presentation e notes par Jean-Baptiste Scherrer, Paris: Vrin, 1989, p.49ss.

A CONCEPÇÃO DE FILOSOFIA TRANSCENDENTAL EM DELEUZE

A filosofia transcendental, segundo Deleuze, rompeu com a metafísica quando começou a pensar o sentido ao invés das essências, como ele mesmo diz: a disjunção essência/aparência foi destituída pela conjunção aparição e sentido; o que caracteriza a filosofia transcendental é pensar o sentido pela *produtividade genética*. Esta afirmação, sobre a produtividade genética advinda da filosofia transcendental, no entanto, não remete à Kant; sendo este viés que procuraremos sublinhar para que tenhamos um melhor domínio sobre o tema a ser tratado, o distanciamento do condicionamento transcendental kantiano - e conseqüentemente a aproximação da gênese do sentido - requer um minucioso estudo da concepção que Deleuze possui da filosofia transcendental. Salomon Maïmon aparece novamente como aquele que questionou como a gênese ideal do sensível deve ser pormenorizada a fim de sair das dificuldades resultantes do esquematismo transcendental proposto por Kant. A obra de Gilles Deleuze apresenta inúmeras passagens referentes à *filosofia transcendental*. As suas afirmações de que estaria fazendo *empirismo transcendental*, não deixam de causar embaraços e, também de confundi-lo com um *fenomenólogo*. A redução fenomenológica, ao colocar o mundo fora de circuito, descortina um novo campo de experiência dita transcendental, pelo menos, é esta afirmação de Husserl, no *parágrafo 11 das Meditações cartesianas*. O empirismo transcendental de Deleuze não é o mesmo que aquele que dá tônica à fenomenologia. As vertentes, crítica e fenomenológica, da filosofia transcendental não apresentam nada em comum com o que Deleuze denomina um campo transcendental pré-individual e impessoal. No que pese as críticas de Sartre à fenomenologia de Husserl, críticas estas citadas por Deleuze em algumas séries da *Lógica do sentido*, nada nos confere a certeza de que estaria fazendo um reparo às investigações husserlianas, no que concerne aos modos intencionais de doação de sentido. Esta dúvida, quase hiperbólica, chega ao fim ao depararmos-nos com algumas pontuações feitas por Deleuze acerca da maneira de Salomon Maïmon expor a sua compreensão da filosofia transcendental de Kant. No texto de Gerard Lebrun, "*O Transcendental e a sua imagem*", encontramos a problematização em torno desta noção,

a filosofia transcendental, em Deleuze, é justamente àquela que remete para uma concepção de gênese e, desde aí, acompanhamos as referências de Deleuze ao que denominou de vice-dicção em Leibniz.

DELEUZE E MAÏMON: DO PONTO DE VISTA EM RELAÇÃO AO KANTISMO

A discussão, ao final do método de dramatização, entre Alex Philonenko e Gilles Deleuze, acerca do estatuto da Ideia nos pós-kantianos, deixa-nos entrever a influência do pensamento de Salomon Maïmon na obra do pensador francês. A ênfase dada por Deleuze à intensidade decorre das críticas de Maïmon ao esquematismo transcendental da imaginação. O filósofo lituano esboça uma teoria das diferenciais em que se pergunta sobre um modo de sair do condicionamento transcendental e, por esta via, começa por adentrar no capítulo da analítica transcendental denominado de antecipações da percepção. O tema da gênese ideal do sensível aparece em Maïmon de modo exemplar, sendo que suas investidas em torno das relações diferenciais incidem sobre o que determina o real sensível. Maïmon, em suas críticas ao esquematismo da imaginação transcendental, se pergunta como a heterogeneidade entre a intuição e o conceito pode ser explicada, levando-se em conta que os conceitos são a priori. A sua réplica se dá em relação ao aspecto demasiadamente formal da crítica kantiana, ele se pergunta pela matéria das sensações. O tema da antecipação das percepções concerne diretamente às grandezas intensivas, sendo por este viés que Deleuze levará adiante a concepção de diferença como intensidade. Maïmon elabora um novo modo de pensar a Ideia como relações diferenciais; a sua crítica ao kantismo se constitui em não aceitar que as matérias das sensações sejam recebidas passivamente pela sensibilidade. Deleuze, em *Diferença e repetição*, no capítulo “Síntese Ideal do Sensível”, expõe o modo como Maïmon pensa a determinação. Vejamos a citação:

“Quando digo: o vermelho é diferente do verde, o conceito da diferença, enquanto puro conceito do entendimento, não é considerado como a relação das qualidades sensíveis (senão a questão kantiana quid juris permaneceria não resolvida). Mas, ou de acordo com a teoria de Kant, como a relação de seus es-

paços enquanto formas a priori, ou de acordo com minha teoria, como a relação de suas diferenciais que são Ideias a priori...A regra particular da produção de um objeto, ou o modo de sua diferencial, eis o que faz um objeto particular, e as relações entre os diferentes objetos nascem das relações de suas diferenciais". (DELEUZE, 2006, p.249)

Deleuze ao partir da afirmação que somente há ontologia do sentido, não deixa de seguir os passos de seu professor Hypollite, sobretudo em seu livro *"Lógica e existência em Hegel"*. No comentário a este texto, o qual aparece em *"A ilha deserta"*, vemos como Deleuze procura fazer uma ontologia da diferença pura, sem restituir o segundo mundo das essências puras e, também sem fixar-se na filosofia transcendental kantiana que substituiu a essência pelo sentido. No entanto, o que mais chama atenção nas considerações de Deleuze sobre a intensidade é a proximidade com o que Maïmon observara em suas recusas ao posicionamento kantiano em relação às matérias das sensações. O formalismo kantiano é questionado por apenas antecipar o conteúdo das percepções dizendo que os mesmos variam de zero a zero grau. As grandezas intensivas se apresentam como um instante, um todo sem partes, e que variam de modo repentino.

Deleuze, ao apresentar o *Método de dramatização*, para a *Sociedade Francesa de Filosofia*, se reporta aos dinamismos espaço-temporais e ao estatuto da Ideia. Nestas remissões, ficam notórias as controvérsias com a filosofia transcendental, sobretudo no que concerne à sua terminologia, uma vez que os conceitos assinalados derivam desta maneira de filosofar. Ao final, deste artigo, retornaremos ao estatuto da Ideia e ao método de dramatização em Deleuze comparando-o à teoria das diferenciais em Maïmon e ao esquematismo transcendental da imaginação em Kant.

A CONCEPÇÃO DE GÊNESE EM DELEUZE

Tratar da postura de Deleuze, em torno da noção de gênese é, antes de tudo, sublinhar que sua filosofia visa ultrapassar a dualidade entre conceito e intuição, portanto ao pensarmos a sua concepção de gênese é o mesmo do que sinalizar para esta ultrapassagem. Ora, mas

esta ultrapassagem requer que aspectos do kantismo sejam suprimidos, isto é, que sejam submetidos a exames críticos a fim de depurar aquilo que consiste de inconcebível como liame entre o conceito e a intuição. A conclusão a que se chega é que a obsessão pela gênese é nada mais nada menos do que um deslocamento no âmbito da filosofia transcendental. A relação incisivamente apontada entre Deleuze e Maïmon pode ser entrevista nesta citação do primeiro: “*Salomon Maïmon é quem propõe um remanejamento fundamental da Crítica, ultrapassando a dualidade do conceito e da intuição*”. (DR, p.248). No decorrer de suas análises nos deparamos com observações muito valiosas em torno daquilo que se denomina *harmonia pré-estabelecida*, qual seja: a dualidade entre conceito e intuição restaura esta modalidade de harmonia, uma vez que um sendo exterior ao outro, somente podem entrar em relação através do esquema transcendental da imaginação. Deleuze não hesita em afirmar que tal relação entre o que se deixa determinar e o que impõe a determinação, não é outra do que aquela que remete ao condicionamento transcendental. Mas, vejamos este condicionamento não é algo simples, mas o que traz embutido é a conservação do princípio de identidade; e dado que a observação da diferença entre conceito e intuição é negligenciada, decorre desta inobservância um detalhe que remete a aspectos fundamentais da doutrina kantiana como, por exemplo, a dedução transcendental da passagem às categorias. A diferença entre conceito e intuição exige um princípio de diferença e não um princípio de identidade entre as mesmas. O posicionamento de Deleuze é afirmar que a diferença jamais deve ser pensada como alguma coisa que deriva da identidade. Neste momento extremamente oportuno, assistimos as considerações de Deleuze em torno de Maïmon.

“O gênio de Maïmon consiste em mostrar quanto o ponto de vista do condicionamento é insuficiente para uma filosofia transcendental: os dois termos da diferença devem ser igualmente pensados - isto é, a determinabilidade deve ela própria ser pensada como ultrapassando-se na direção de um princípio de determinação recíproca”. (DELEUZE, 2006, , p.248).

Neste ponto do percurso, que busca a concepção de gênese em Deleuze, deparamo-nos com a relação entre as condições da experiên-

cia possível e os objetos enquanto fenômenos. A passagem à dedução transcendental das categorias é uma peça essencial da doutrina kantiana, nesta fica exposto que as condições da experiência possível são as mesmas do que aquelas que fundamentam à existência dos objetos. O princípio de identidade mantém a semelhança entre condição e condicionado. Kant deixa muito bem exposto que a experiência somente é possível devido ao *a priori* que antecipa tal possibilidade. *“A dedução provará que todas as percepções possíveis são estruturadas de tal modo que nossos juízos empíricos que pretendem a objetividade preenchem exatamente as condições, as quais, no caso, são estipuladas por essas regras de sínteses que são as categorias.”* (LEBRUN, p.210). A recusa da fundação kantiana do conhecimento é ao mesmo tempo a formulação de uma filosofia da diferença que se sustenta a partir de um método genético, ou seja, pelo qual o ponto de vista do condicionamento é questionado e ultrapassado. Maïmon quando afirma a sua teoria das diferenciais a relaciona à regra particular da produção de um objeto. Portanto, trata-se de buscar não as condições de identidade entre os conceitos puros do entendimento e os objetos existentes; mas sim, de se debruçar sobre a diferença enquanto conceito, dado que a fundação do conhecimento é legitimada por Kant através da negligência em relação ao dado peculiar da diferença entre conceito e intuição. Maïmon, ao lançar à alternativa, para melhor pensar a diferença, indica o seguinte: nós ou concordamos com Kant e a sua teoria dos espaços *a priori*; ou com a minha teoria, como a relação de suas diferenciais que são Ideias *a priori*, ou seja, com as relações que constituem tanto o objeto particular como o espaço e tempo e, sobretudo as relações diferenciais que constituem a consciência que pode apreender, antes de tudo, o sensível. Se, fizermos considerações mais contundentes poder-se-ia dizer que o sensível não é apreendido como algo fora da consciência; na verdade, trata-se de indicar a gênese do sensível; mas, sobretudo encontrar os traços Maïmonianos que indicam o modo pelo qual a consciência é constituída como limiar sensível, podendo este ser compreendido como o modo constitutivo da consciência, ou seja, o limite de inteligibilidade que envolve o sentido de experiência. Neste aspecto, se pode dizer que não existe, em Maïmon, um mundo sensível inteiramente separado do inteligível. A contestação de Maïmon em relação à filosofia transcen-

dental é esta: não há de modo nenhum dado sensível, seja ele objeto ou fenômeno, nem muito menos coisa em si. A concepção de gênese em Deleuze é o prolongamento das objeções de Maïmon, porém com o cuidado de apresentar a Ideia com um estatuto inteiramente outro do que proposto pelo pensador lituano.

A DISTINÇÃO ENTRE MAÏMON E DELEUZE NO QUE DIZ RESPEITO À CONCEPÇÃO DE GÊNESE

É notório, em *Diferença e Repetição*, o apreço de Deleuze pela noção de Ideia em Maïmon, mas é em relação à concepção de gênese, entre estes dois pensadores, que devemos atentar para fazermos distinções mais precisas entre as maneiras dos mesmos conceberem tal noção. A Ideia remete justamente às relações diferenciais que constituem não somente o "dado sensível", como o espaço-tempo, como já fora afirmado, mas também a consciência. Neste ponto, mais uma vez devemos sublinhar o aspecto importantíssimo da passagem da filosofia transcendental ao idealismo; mas, sobretudo a passagem para uma filosofia da diferença em que a Ideia ganha um novo estatuto. Não se pode deixar escapar esta preciosa passagem em que a filosofia ganha um novo desdobramento. Maïmon, não somente põe em xeque o esquematismo transcendental kantiano, mas o modo em que as condições da experiência são as mesmas que regem a existência dos objetos, isto é, a dedução transcendental das categorias a priori. O que está em jogo é a pretensão de legitimar o conhecimento sem levar em conta tal consideração. Tomemos, a título de exemplo, uma citação do próprio Kant:

"O leitor deverá, pois, persuadir-se da imprescindível necessidade dessa dedução transcendental, antes de dar um único passo no campo da razão pura; de outro modo procede às cegas e, após diversos extravios, tem de novamente regressar à incerteza de onde partiu" (KANT, 1994, 122).

Deleuze, em seu livro *A Filosofia crítica de Kant*, sublinha o aspecto da gênese relacionado à problemática das faculdades quando do sublime. No decorrer desta digressão encontramos o que promove e direciona a imaginação, isto é, a Ideia. O estatuto da Ideia em Deleuze

remete às considerações tecidas por Kant na *Crítica da Faculdade de Julgar*, justamente quando não está preocupado com a existência dos objetos e nem muito menos da coisa em si. Kant, ao procurar o que somente afeta o sujeito e denomina a este efeito de forma, como aquilo que é refletido pela imaginação; é justamente esta busca que deriva do questionamento de Maïmon de que não há dado sensível, o que o interessa é a gênese ideal do sensível. Deleuze, por seu lado, expõe esta busca de Kant em linhas preciosas: “À primeira vista, atribuímos ao objeto natural, isto é, à Natureza sensível, essa imensidão que reduz nossa imaginação à impotência”. (DELEUZE, 1976, p.70). Não obstante, nota-se que o dado sensível está sendo deixado de lado; e aquele aspecto que aparece na *Crítica da razão pura*, relativo à refutação do idealismo, mostrando que o idealismo transcendental tem estreita relação com a realidade empírica, já não preocupa Kant. Trata-se, com todas as letras, de buscar o que Maïmon indicara em no “*Versuch*”; e, Kant não tarda em afirmar que somente a Razão nos faz buscar a totalidade da Natureza sensível, ou seja, a *Ideia* se encontra misturada quase de modo imperceptível na Natureza.

Lebrun assinala como o posicionamento de Maïmon, em relação à coisa em si, exigirá certos procedimentos que Kant recusa admitir; mas, logo se dobrará a tais exigências a partir das considerações sobre o sublime: “*Como se poderia mostrar, por exemplo, que a coisa em si resulta de uma ilusão? Para tanto seria preciso adotar, em relação à natureza de nosso conhecimento, um distanciamento que nada autoriza*”. (LEBRUN, 2000, p.218). O distanciamento em apreço, afirma Lebrun, aparecerá nos extraordinários, § 76 e § 77, da *Crítica da Faculdade de Julgar*; e, indica a apresentação de J. B. Scherer que aparece na tradução francesa do *Versuch*:

“A Auseinandersetzung [discussão] de Maïmon com a *Crítica da razão pura* não pode realmente se formular senão nos termos da meditação de Kant inicia na *Crítica da Faculdade de Julgar*. Maïmon se antecipa, por assim dizer, ao pensamento de Kant, percebendo de saída e com uma segurança admirável o próprio nó da filosofia [...]o problema da mediação do universal e do particular”.² (Maïmon, 1989, p.20).

² S. Maimon, *Essai sur la philosophie transcendente*, trad. J. B. Scherer, Paris, Vrin, 1989, p.20

Deleuze, por sua vez, no artigo *A Ideia de gênese na estética de Kant*, sinaliza para a objeção dos pós-kantianos, notadamente Maïmon, em relação ao condicionamento transcendental. Ora, se os objetos possuem os mesmos princípios que as condições que asseguram a experiência, restam então observar que o modo de apreendê-los, isto é, a intuição é limitada para discernir sobre a sua diferença para com o conceito. A questão em jogo é esta diferença transcendental entre conceito e intuição. O questionamento de Maïmom é precioso por adicionar elementos que Kant deixou passar despercebido. A intuição somente lida com os objetos já constituídos, e por ser ela também constituída, não consegue apreender a regra da produção dos objetos e nem muito menos de si mesmo. A Ideia do entendimento tem esta função de regra da produção de um objeto, por isto somente o entendimento consegue apreender a linha reta sendo traçada, enquanto a intuição somente a apreende enquanto já traçada.

A distinção entre as concepções de gênese em Maïmon e Deleuze, a nosso ver, é a seguinte: o primeiro está atento em mostrar a regra de produção de um objeto a partir das suas diferenciais, tanto é que sinaliza para a impotência da intuição em aprender tal regra; o segundo parte destas pontuações: 1) *O campo transcendental sem sujeito*; 2) *O problema da individuação a partir de um campo transcendental problemático provido de singularidades pré-individuais*; 3) *A Ideia, como virtual, apresentando dois princípios de determinação completa e de determinação recíproca: uma coisa antes ser atual, inteira, já é completa, justamente por ser envolvida por relações diferenciais – o método de dramatização*; 4) *A filosofia enquanto criação de conceitos e personagens conceituais a partir de um plano de imanência*. A distinção básica a fazer, entre Maïmon e Deleuze, é a seguinte: o segundo retira a Ideia de pertencimento a qualquer faculdade, no caso o entendimento, porém deve ser assinalado que mantém a importância da Ideia quando se reporta ao método de dramatização. Vejamos uma citação de Maïmon que ressalta proximidade:

“A construção nos mostra que a linha reta é o caminho mais curto entre dois pontos, não o que faz que ela seja o caminho mais curto. É preciso perguntar-se o que é isso que faz dela o caminho mais curto, como se chega a essa proposição, e de onde ela tira sua necessidade intrínseca”. (Maïmon, 1989, p.67-68).

A citação deixa-nos entrever a crítica de Maïmon ao esquematismo transcendental da imaginação elaborado por Kant, este mesmo exemplo serve para Deleuze propor o método de dramatização ao dizer:

“O que denominamos drama assemelha-se, particularmente, ao esquema kantiano. Com efeito, segundo Kant, o esquema é uma determinação a priori do espaço e do tempo correspondente a um conceito: o mais curto é o drama, o sonho ou, sobretudo, o pesadelo da reta”. (DELEUZE, 2006, p.134-135).

O diálogo controverso com a filosofia transcendental kantiana fica muito bem explicitado, e Deleuze sempre recorre aos pós-kantianos quando trata de mostrar a importância dos dinamismos espaço-temporais.

“De certo modo, todo o pós-kantismo tentou elucidar o mistério desta arte oculta, de acordo com a qual a determinações dinâmicas espaço-temporais têm verdadeiramente o poder de dramatizar um conceito, embora elas sejam de uma natureza totalmente distinta da dele”. (DELEUZE, 2006, p.135).

Deleuze considera como pós-kantismo todo o procedimento advindo de Maïmon, e assinala que é preciso prestar bastante a atenção nas distinções entre Ideia, conceito e dinamismos espaço-temporais. O seu cuidado em apresentar estes detalhes, não tem outro sentido do que aquele que remete para a crítica do esquematismo transcendental da imaginação. A partir deste questionamento não se leva mais em conta as condições de possibilidade da experiência; mas sim, as condições reais da experiência. A determinação do real passa ser o foco deste detalhamento em que a Ideia passa a ser pensada como virtual e os dinamismos espaço-temporais como atualizadores do real-virtual. A oposição entre possível e real é destituída em prol de um pensamento que destaca que o real é sempre encontrado numa relação indissociável entre o virtual e o atual. A passagem do virtual ao atual é o foco do pensamento deleuziano, ou seja, o seu modo de pensar destaca que o par virtual-atual é o modo como a experiência real se dá. No entanto, a distinção entre Ideia e conceito é mais um foco da preocupação deleuziana de apresentar a linhas de atualização da diferença.

“A resposta talvez esteja na direção que certos pós-kantianos indicavam: os dinamismos espaço-temporais puros têm o poder de dramatizar os conceitos porque eles, primeiramente, atualizam, encarnam Ideias”. (DELEUZE, 2006, p.135).

A distinção entre conceito e Ideia é importante, e primeiramente será exposta a maneira de Deleuze pensar a Ideia; para em seguida expor as suas considerações acerca do que vem a ser conceito. “*Uma Ideia tem duas características principais. De um lado, ela consiste num conjunto de relações diferenciais entre elementos destituídos de forma sensível e de função, elementos que só existem pela sua determinação recíproca.*” (DELEUZE, 2006, p.135). Na sequência veremos as preocupações de Deleuze em seguir as orientações de Maïmon em fazer uma filosofia que possa ultrapassar a cláusula kantiana. “*Todo objeto é submetido às condições necessárias da experiência possível.*” (LEBRUN, 2000, p.222). No percurso que vai da Ideia às coisas, enquanto uma banda atualizada desta virtualidade, encontramos meios de compreender como o conceito somente pode ser parte de deste processo de diferenciação; os dinamismos espaço-temporais dramatizam o conceito, justamente porque o conceito é atualização de um problema: o conceito é diferenciado. O livro, *O que é a filosofia?*, escrito em conjunto com Guattari, possui um capítulo - mas poderíamos chamar de um platô, já que trata das regiões de intensidades contínuas - que explicita o que vem a ser conceito. No limite, o conceito trata de expressar um acontecimento.

GÊNESE, IDEIA E ATO DE CRIAÇÃO DE CONCEITOS

Em se tratando de Deleuze, o que nos resta se não continuar escrevendo sobre o modo de acontecimento? O conceito para este pensador é o ato da filosofia, mas não somente o filósofo tem esta tarefa, a de criar *conceito*, mas também a de criar *personagens conceituais*. No entanto, para que tais atos de criações se efetuem, o filósofo precisa traçar *um filtro* que o afaste dos vertiginosos e incessantes movimentos em que velocidades infinitas se esboçam e desaparecem. O caos, diz Deleuze, não o conhecemos, somente falamos dele por abstração; trata-se de uma estranha *Ideia*, uma Ideia que não totaliza, que não fundamenta, que não sustenta, que não dá suporte. A Ideia, neste caso, seria

o a-fundamento; já o conceito seria o que habita a superfície destes incessantes e vertiginosos movimentos. Mas, a fim de traçar movimentos simples na complexidade, iremos nos deter neste acontecimento, também muito estranho, denominado de conceito. No último tratado, escrito por Deleuze- Guattari, deparamo-nos com o que a díade denomina afetos e perceptos e que fazem uma tríade com os conceitos. “O conceito diz o acontecimento, não a essência ou a coisa.” O conceito é pensado como um acontecimento, vejamos um acontecimento como aquele que remete à filosofia como filha da cidade. A composição do espaço urbano engloba múltiplas vidas, a vida das pessoas que transitam em suas ruas; essas pessoas, quando retornam de seus afazeres diários, habitam suas casas. As vidas que habitam uma cidade possuem algo muito sutil, elas por um fio se tornam quase imperceptíveis quando da passagem do espaço exterior urbano para o espaço habitável da casa. Nesta passagem, um acontecimento se dá e diferencia o interior do exterior, ou seja, quando os habitantes da cidade se encontram no interior de suas casas, já não possuem os mesmos hábitos de quando estão na rua, e este aspecto peculiar já não é o mesmo que caracteriza cada cidadão em seus registros; mas, desde aí, se verifica que devemos buscar meios para distinguir entre interior e exterior, uma vez que é preciso diferenciar o conceito das demais maneiras de pensar. Quando alguém se recolhe para sua casa, ergue diante de si um meio que o distingue, mas não o separa daqueles com quem convive no espaço urbano. Mas, este espaço, que é a casa, o torna distinto dos demais; e, já não é mais este alguém um como qualquer outro; o que o distingue, além de ser um espaço, é também um tempo demasiadamente outro do que aquele que regula a cidade. Trata-se, portanto, de um modo de explicitarmos o que vem a ser o conceito; no espaço da casa, temos o que fora erguido por fundamentos que a separam da rua propriamente dita; e algo passou a se dá ali onde quase não havia nada: a casa, o bangalô, a oca, a barraca, o barraco e o conceito trazem proximidades com ato de pensar. O ato de conceber é aquele que se aproxima do carregar algo dentro de si; tal ato é dito concepção cujo sentido remete, por exemplo, a toda aquela que traz uma vida dentro de si: a casa traz com ela várias vidas, o conceito traz dentro de si as intensidades e velocidades infinitas – o caos já era. A casa se aproxima então daquilo que gostaríamos

de dizer conceito. No entanto, quando se trata de discutir à filosofia, a distinção entre conceito e opinião é relevante. O que seria a distinção básica entre doxa e conceito? A tradição filosófica nos educou mediante a assertiva que sinaliza para a tendência ao conceito. Na pior das hipóteses, a opinião significa a vida do homem relacionado à empiria e submetido a conhecimentos apressados e ligeiros sobre o mundo. A finalidade da filosofia é superar a vida empírica do homem pelo Saber, pela Ideia, pelo Conceito. Deleuze-Guattari, no entanto, como nos diz Michel Foucault, não seguem esta linha filosófica:

“Se poderia dizer que Deleuze-Guattari amam tão pouco o poder que eles buscaram neutralizar os efeitos de poder ligados a seu próprio discurso. Por isso os jogos e as armadilhas que se encontram espalhados em todo o livro, fazem de sua tradução uma verdadeira façanha. Mas não são armadilhas familiares de retórica, essas que buscam seduzir o leitor, sem que ele esteja consciente da manipulação, e que finda por assumir a causa dos autores contra sua vontade. As armadilhas do Anti-Édipo são as do humor: tanto os convites a se deixar expulsar, a despedir-se do texto batendo a porta. O livro faz pensar que é apenas o humor e o jogo aí onde, contudo, alguma coisa de essencial se passa, alguma coisa que é da maior seriedade: a perseguição a todas as formas de fascismo, desde aquelas, colossais, que nos rodeiam e nos esmagam até aquelas formas pequenas que fazem a amena tirania das vidas cotidianas” .

O conceito é próximo de uma “casa-viva”, ou seja, daquilo que ocorre do lado de dentro, sem contudo perder o vínculo com o lado de fora. Em se tratando de vida, de modo que seja sentida e vivida junto a si, isto é, a dita imanência. Todavia, não se pode perder de vista que estar do lado dentro é relacionar-se com o meio. Ora, o que se observa é um dado peculiar: o lado de dentro nunca é inteiramente de dentro, o meio vincula-se a este através de um aspecto, de dobra, que permite o contato, deste entre dois, como o dentro do fora.

Na concepção deleuziana de gênese, que aparece desde *Lógica do Sentido*, mas com mais ênfase nos textos, *A Ideia de gênese na estética de Kant* e no *Método de dramatização*, encontramos um novo modo de pensar a *Ideia* que diferente daquele proposto por Maïmon - por retirá-la do pertencimento a qualquer faculdade. A teoria das diferenciais da

consciência, elaborada por Maïmon, ganha enorme atenção por parte de Deleuze ao definir a filosofia como uma teoria das multiplicidades possuidora de dois princípios básicos: o de determinação completa e o de determinação recíproca. A definição supracitada deixa-nos entrever as derivações do esforço de Maïmon em pensar de outra maneira a diferença transcendental entre conceito e intuição. O pensar e o sentir, como dois modos distintos e separados de posicionar-se no mundo, percorrem as filosofias de Maïmon e Deleuze como a de muitos outros pensadores e porque não dizer de quase toda a filosofia após o platonismo. Maïmon se pergunta pela gênese ideal do sensível, nesta indagação deixa em aberto um campo de investigação sobre o limiar da consciência. Neste percurso, de indagações, aparecem algumas afirmações acerca do dualismo entre conceito e intuição, o entendimento e a sensibilidade são apresentados da seguinte maneira: a intuição não precisa traçar uma linha para apreendê-la, o entendimento precisa traçá-la, no sentido de fazer o ponto entrar em movimento e tornar-se linha. A questão que se apresenta deixa em aberto a escolha entre duas opções: continuar a fazer filosofia transcendental ou retroceder para o campo das considerações metafísicas tais quais foram propostas por Leibniz. A filosofia da diferença em Deleuze, sobretudo a sua concepção de gênese, é uma recusa a estas duas alternativas, tanto é que a noção de campo transcendental sem sujeito e diferenciado como potência genética ganha uma importância vital nos textos posteriores ao livro *Lógica do Sentido*. Tal recusa, pode ser medida em seu alcance quando nos deparamos com as noções de plano de imanência, criação de conceitos e personagens conceituais. Em *O que é a filosofia?* consideramos que aparecia uma estranha Ideia, derivada da noção de caos. Tal estranheza, desta Ideia, deriva justamente de não conseguirmos apreender o caos se não através de um filtro, de um crivo ou do que Deleuze denomina de plano de imanência. Há nitidamente um cuidado terminológico com esta noção, a tal ponto de não vermos mais aparecer, no texto em apreço, a noção de Ideia. A citação de Foucault é muito proveitosa, uma que vez que, a nosso ver, a noção de Ideia é um meio de propagar fascismos filosóficos. Mas, prestemos atenção na citação de Deleuze-Guattari:

“O plano de imanência não é um conceito, nem o conceito de todos os conceitos. Se estes fossem confundíveis, nada impediria de os conceitos se unificarem, ou de tornarem-se universais e de perderem suas singularidades, mas também nada impediria o plano de perder sua abertura. A filosofia é um construtivismo, e o construtivismo tem dois aspectos complementares, que diferem em natureza: criar conceitos e traçar um plano”. (DELEUZE-GUATTARI, 2001, p.51).

A mudança de terminologia é facilmente detectada quando começamos a nos sentir à vontade em relação à noção de plano de imanência, e tal noção nos deixa diante da atividade propriamente filosófica, e raramente podemos apreciar alguém pensando, falando e escrevendo sobre a sua vida filosófica, inclusive fazendo um cântico, um panegírico, da velhice, da terceira idade. É o que acontece com Deleuze-Guattari: a expressão de fazer filosofia como ato de criação de conceitos a partir do traçado de um plano de imanência. “*O plano envolve movimentos infinitos que o percorrem e retornam, mas os conceitos são velocidades infinitas de movimentos finitos, que percorrem cada vez seus próprios componentes*”. (DELEUZE-GUATTARI, 2001, p.11). Não se pode perder de vista que o infinito é a presença de relações diferenciais, de singularidades, de elementos não formados e sem função; mas, também é um índice que Deleuze não retorna à metafísica dogmática e nem muito menos está propondo um retorno ao pré-kantismo. O infinito, neste aspecto, é nada mais nada menos do que o campo problemático, o real virtual. O plano de imanência libera e permite ao filósofo relacionar uma imagem do pensamento e uma matéria do Ser. Não temos mais a distinção entre conceito e intuição, mas o movimento infinito, a velocidade infinita que remetem ao pensamento e ao Ser, um joga para o outro. Podemos tomar como exemplo a leitura dos textos pré-socráticos inaugurada por Deleuze-Guattari:

“O movimento infinito é duplo, e não há senão uma dobra de um a outro. É neste sentido que se diz que pensar e ser são uma só e mesma coisa. Ou antes, o movimento não é a imagem do pensamento sem ser também matéria do ser. Quando salta o pensamento de Tales, é como água que ele retorna. Quando o pensamento do Heráclito se faz polemós, é o fogo que retorna sobre ele. É uma mesma velocidade de um lado e do outro: ‘o

átomo vai tão rápido quanto o pensamento'. O plano de imanência tem duas faces, como Pensamento e *Natureza*, como *Physis* e como *Noûs*". (DELEUZE-GUATTARI, 2001, p.54).

DO CAMPO TRANSCENDENTAL AO PLANO DE IMANÊNCIA

A potência genética do campo transcendental resultará naquilo que mais tarde Deleuze irá chamar de plano de imanência. Nesse ponto, consideramos ser necessário apresentar o itinerário, dessa passagem, que vai da Ideia de campo transcendental até o que Deleuze chama, em seu último texto, de imanência: uma vida. Deleuze procura pensar a filosofia fora de uma imagem dogmática do pensamento, daí fazer recurso a aspectos da filosofia que são por ele considerados como uma nova imagem do pensamento. Sua filosofia, nesse sentido, procura situar-se naquilo que ele chama de imanência em oposição à transcendência, e seu desenvolvimento apresenta, sobretudo, a preocupação em pensar a relação entre pensamento e vida. O pensamento é um ato de criação e conseqüentemente um modo de vida. Ora, o que pretendemos destacar, nessa passagem, são as considerações de Deleuze sobre as relações de Bergson e Sartre³ com a imanência.

Deleuze reverencia Bergson e Sartre como dois filósofos que pensaram a imanência sem a colocarem como imanente a algo. Bergson aparece em vários momentos da obra de Deleuze, que a ele dedica os artigos "Bergson" e "A concepção da diferença em Bergson", produzidos em 1954 e publicados em 1956. No ano seguinte, publica o *Bergsonismo*, livro em que não se pode encontrar ainda qualquer referência à Ideia de plano de imanência, nem tampouco à de campo transcendental. Não vemos, no *Bergsonismo*, sequer remissão ao primeiro capítulo de *Matéria e memória (Seleção das Imagens)*, que em 1983 se tornará tema em seu primeiro livro sobre filosofia e cinema: *A imagem-movimento*. Este livro toma como referência o campo prévio das imagens de *Matéria e Memória* — primeiro sistema de imagens em que elas agem e reagem entre si sem se reportarem a um centro fixo ou sem que apareça ali qualquer intervalo. Nesse primeiro livro sobre filosofia e cinema, Deleuze já aplica o termo *plano de imanência* para tratar desse sistema de percepção pura ou da matéria em movimento. Nesse trabalho, Deleuze

³ Não podemos deixar de observar que é o nome de Spinoza que brilha na constelação de filósofos que Deleuze considera como sendo da imanência.

observa que no capítulo IV da *Evolução criadora*, publicado em 1907, Bergson acusava o cinema de produzir uma ilusão de movimento através de cortes fixos no tempo; enquanto que em *Matéria e memória*, escrito onze anos antes, já aparecia o cinema como imagem movimento⁴. Em seu segundo livro sobre cinema “*A imagem-tempo*”, escrito em 1985, Deleuze estuda o cinema a partir do terceiro capítulo de *Matéria e memória* “*Sobrevivência das imagens*”. “*O que é a filosofia?*” livro escrito em parceria com Felix Guattari e publicado em 1991, Bergson é exaltado por ter pensado a imanência⁵. Sartre, também comparece em inúmeras citações de Deleuze nestes pontos elogiosos à imanência. Observamos, entretanto, que Deleuze desde a “*Lógica do sentido*” até “*A Imanência: uma vida...*” lança séries de hesitações e de rupturas ao filósofo existencialista para depois fazer referências positivas a esse autor. Na “*Lógica do sentido*” essas hesitações e rupturas têm como alvo a noção de *campo transcendental*⁶ que Deleuze indica ser imprescindível para tratar o tema do sentido. Sua crítica em relação a essa noção utilizada por Sartre se dá, sobretudo pelas ligações desse filósofo com a fenomenologia de Husserl, mesmo após ter mostrado que o ego transcendental é

⁴ Cf. Gilles Deleuze, *Conversações*, tradução: Peter Pal Pelbart, Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992, p. 63-64. “É muito curioso. Tenho a impressão de que as concepções filosóficas modernas da imaginação não levam em conta o cinema; ou elas crêm no movimento, mas suprimem a imagem, ou elas mantêm a imagem, mas suprimem dela o movimento. É curioso que Sartre, em *L’imaginaire*, considere todos os tipos de imagem, exceto a imagem cinematográfica. Merleau-Ponty se interessava pelo cinema, mas para confrontá-lo com as condições gerais da percepção e do comportamento. A situação de Bergson, em *Matéria e memória*, é única, ou melhor, é *Matéria e memória* que é um livro único, extraordinário na obra de Bergson. Ele não coloca mais o movimento do lado da duração, mas por um lado estabelece uma identidade absoluta entre movimento-matéria-imagem, e, por outro, descobre um tempo que é a coexistência de todos os níveis de duração (a matéria sendo o nível mais inferior). Fellini, dizia recentemente que somos ao mesmo tempo a infância, a velhice, a maturidade: é totalmente bergsoniano. Em *Matéria e memória* há, portanto as núpcias de um puro espiritualismo com um materialismo radical”.

⁵ Cf. Gilles Deleuze *O que é a filosofia?* tradução: Bento Prado Júnior e José Alberto Alonso Muñoz – Rio de Janeiro : Ed. 34, 1992, p.66-67. “Aconteceu com Bergson, uma vez: o princípio de *Matéria e memória* traça um plano que corta o caos, ao mesmo tempo movimento infinito de uma matéria que não pára de se propagar e a imagem de um pensamento, que não pára de fazer proliferar por toda a parte uma pura consciência de direito”.

⁶ Cf. Gilles Deleuze, *Lógica do Sentido* – tradução: Luiz Roberto Salinas Fortes, São Paulo, Perspectiva, 1974, p.101. “Em verdade a doação de sentido a partir de uma quase causa imanente e a gênese estática que se segue para as outras dimensões da proposição não podem ser realizar senão em um campo transcendental que responderia as questões que Sartre punha em seu artigo de 1937: um campo transcendental impessoal não tendo a forma de uma consciência pessoal sintética, a de uma identidade subjetiva – o sujeito, ao contrário sendo sempre constituído”.

transcendente à consciência. A consciência enquanto intencionalidade⁷ é um dos motivos de crítica, isto é, a consciência ainda mantém um primado de unificação centrado no Eu e na pessoa. Todavia, as considerações de Deleuze, sobre Sartre, mudam de teor quando nos deparamos com “*O que é a filosofia?*”; onde o campo transcendental⁸ aparece articulado à imanência e a contribuição de Sartre exaltada. Nesse texto, também podem ser observadas algumas referências críticas a Bergson, no que diz respeito às relações entre filosofia e ciência, associadas, sobretudo, à distinção entre estado de coisas e acontecimento. O sobrevôo, pensado como acontecimento⁹, paira sobre os estados de coisas e corpos possuindo uma relação diferente com o tempo.

⁷ Cf. Idem, *ibidem*, p.101n. “A Ideia de um campo transcendental impessoal ou pré-pessoal, produtor do Eu, assim como do Ego é de uma grande importância. O que impede esta tese de desenvolver todas as suas conseqüências em Sartre é que o campo transcendental impessoal é ainda determinado como o de uma consciência que deve então unificar-se por si mesma e sem eu através de um jogo de intencionalidades ou retenções puras”.

⁸ Gilles Deleuze *O que é a filosofia?*, p. 65-66. “A suposição de Sartre, de um campo transcendental impessoal devolve a imanência seus direitos. Um tal plano é talvez um empirismo radical; ele não apresenta um fluxo de vivido imanente a um sujeito, e que se individualiza no que pertence a um eu. Ele não apresenta senão acontecimentos, isto é mundo possíveis enquanto conceitos, e outrem, como expressões de mundos possíveis e personagens conceituais. O acontecimento não remete ao vivido a um sujeito transcendente = Eu, mas remete ao sobrevôo Cf. Idem, *ibidem*, p.101n. “A Ideia de um campo transcendental impessoal ou pré-pessoal, produtor do Eu, assim como do Ego é de uma grande importância. O que impede esta tese de desenvolver todas as suas conseqüências em Sartre é que o campo transcendental impessoal é ainda determinado como o de uma consciência que deve então unificar-se por si mesma e sem eu através de um jogo de intencionalidades ou retenções puras”.

⁹ Idem, *ibidem*, p.203-204. “Um sistema atual, um estado de coisas ou um domínio de função, se definem, de qualquer maneira, como um tempo entre dois instantes, ou entre muitos instantes. É por isso que, quando Bergson diz que entre dois instantes, por mais próximos que sejam, há sempre tempo, ele ainda não sai do domínio das funções e somente introduz nele um pouco de vivido. Mas, quando subimos para o virtual, quando nos voltamos para a virtualidade, que se atualiza no estado de coisas, descobrimos uma realidade inteiramente diferente, onde não temos mais de cuidar do que ocorre de um ponto a outro, de um instante a outro, porque ela transborda toda função possível. De acordo com os termos familiares, que se pôde emprestar de um cientista, o acontecimento “não se preocupa com o lugar em que está, e pouco se importa em saber desde quando ele existe”, de modo que a arte, e mesmo a filosofia, podem apreendê-lo melhor que a ciência. Não é mais o tempo que está entre dois instantes, é o acontecimento que é um entre-tempo: o entre-tempo não é eterno, mas também não é tempo, é devir. O entre-tempo, o acontecimento, é sempre um tempo morto, lá onde nada se passa, uma espera infinita que já passou infinitamente, espera e reserva”.

É em seu último texto, publicado em 1995, “A Imanência: uma vida”, que o campo transcendental¹⁰ vai ser articulado ao plano de imanência e este definido como “uma vida”. E o que vem a ser uma vida? A filosofia, sob inspiração aristotélica, sempre considerou a existência da ciência apenas do universal. Deleuze retoma a pesquisa dos pensadores franciscanos medievais da escola de Oxford e também a de Espinosa. A hecceidade, considerada por Duns Scotus como a realidade última, compreende o indivíduo como detentor de uma essência singular irreduzível à essência universal e específica. Quando Deleuze afirma uma vida como pura imanência, antepondo ao termo vida o artigo indefinido, *uma*, não é para a *indeterminação* que ele aponta, mas para a *determinação de uma singularidade*. Esse texto, “A imanência: uma vida...” traz em suas linhas primorosas uma grande exaltação dos filósofos anteriormente criticados pelo autor. Husserl, por exemplo, é criticado em *O que é a filosofia?* por conceber a imanência a uma subjetividade transcendental como um fluxo de vivido. No entanto, como esse vivido puro e mesmo selvagem, não pertence inteiramente ao eu que o representa para si, é nas regiões de não pertença que se reestabelece no horizonte algo de transcendente: uma vez sob a forma de uma “transcendência imanente ou primordial” de um mundo povoado de objetos intencionais; uma segunda vez como transcendência privilegiada de um mundo intersubjetivo povoado de outros eus; uma terceira vez como transcendência objetiva de um mundo povoado de formações culturais e pela comunidade dos homens. Apesar de todas essas considerações críticas, Husserl vai ser exaltado como aquele que permitiu a Sartre elaborar a tese sobre a transcendência do ego e conse-

¹⁰ Gilles Deleuze. *L’immanence: une vie*, Paris, Philosophie, n. 47, Minuit, 1995 – *A imanência; uma vida.*, tradução de Jorge Vasconcellos e Hércules Quintanilha, in *Gilles Deleuze: imagens de um filósofo da imanência*, Londrina, UEL, 1997. “O que é um campo transcendental? Ele se distingue da experiência desde que não se remeta a um objeto nem pertença a um sujeito (representação empírica). Também se apresenta como pura corrente de consciência a-subjetiva, consciência pré-reflexiva e impessoal, duração qualitativa da consciência sem eu. Pode parecer curioso que o transcendental se defina por tais dados imediatos: falaremos de empirismo transcendental em oposição a tudo o que faz o mundo do sujeito e do objeto. Há algo de selvagem e de potente neste empirismo transcendental. Não é o elemento da sensação (o empirismo simples), já que a sensação não passa de um corte na corrente da consciência absoluta. É a passagem, por mais próximas que sejam duas sensações, a passagem de uma á outra se dá como um devir, como aumento e diminuição de potência (qualidade virtual)”.

quentemente do campo transcendental.¹¹ É na perspectiva da história da filosofia apresentada como a instauração de um plano de imanência que a importância de Sartre e Bergson se agiganta, revelando a parcela de contribuição desses filósofos que pensaram o campo transcendental e o plano de imanência sem a submissão a algo transcendente como uma consciência, um sujeito ou um objeto. É assim que Bergson e Sartre participam da elaboração daquilo que Deleuze em seu texto derradeiro nomeou de empirismo transcendental¹².

DO ATUAL E DO VIRTUAL

O último escrito por Deleuze, cujo título é *O Atual e o Virtual*, retoma considerações bergsonianas acerca do par virtual-atual, e apresenta, sobretudo, articulações imprescindíveis acerca da noção de plano de imanência.

“O plano de imanência compreende a um só tempo o virtual e sua atualização, sem que possa haver aí limite assimilável entre os dois. O atual é o complemento ou o produto, o objeto da atualização, mas esta tem por sujeito senão o virtual. A atualização pertence ao virtual. A atualização do virtual é a singularidade ao passo que o próprio atual é a individualidade constituída. O atual cai para fora do plano como fruto, ao passo que a atualização o reporta ao plano como àquilo que converte o objeto em sujeito”. (DELEUZE, 1996, p.51).

Deleuze, neste texto, apresenta dois momentos: 1) O atual sendo rodeado de múltiplas virtualidades que se apresentam de modo cada

¹¹ Idem, *ibidem*, “Até mesmo Husserl reconhece: O ser do mundo é necessariamente transcendente à consciência, mesmo na evidência originária, e permanece necessariamente transcendente. Mas isso não muda em nada o fato de que toda transcendência se constitui unicamente na vida da consciência, como inseparavelmente ligada à esta vida..(Meditations cartesiennes, Ed. Vrin, p.52). Este será o ponto de partida do texto de Sartre”.

¹² Valéria Loturco da Silva, *O empirismo transcendental na filosofia de Gilles Deleuze*, dissertação de mestrado apresentada sob a orientação de Bento Prado Júnior ao Departamento de Filosofia da USP, em fevereiro de 2001, p.221. “Nesse sentido, o empirismo transcendental define o próprio movimento da diferença, tendo em vista que o campo virtual não está submetido à identidade do Eu ou da consciência, mas pode ser definido como sendo o exercer da diferença em si mesma. Então, o empirismo transcendental é o caminho para se chegar à diferença. Agora, além de se definir como um empirismo transcendental, o pensamento deleuziano também pode ser chamado de filosofia da diferença”.

vez mais extensos, tomando como exemplo a percepção que evoca lembranças, e também quando uma partícula cria efêmeros. 2) O movimento em que o virtual se aproxima do atual e dele não quase não se distingue, e toma como exemplo o objeto atual e sua imagem virtual, uma partícula possui seu duplo virtual que dela se afasta muito pouco; a percepção atual tem sua própria lembrança. A citação a seguir resume esta duas distinções:

“Com efeito, como mostrava Bergson, a lembrança não é uma imagem atual que se formaria que se formaria após o objeto percebido, mas aia imagem virtual que coexiste com a percepção do objeto. A lembrança é a imagem virtual contemporânea ao objeto atual, seu duplo, sua ‘imagem no espelho’”. (DELEUZE, 1996, p.53).

Deleuze faz considerações sobre a relação entre virtual e atual remetendo aos dois aspectos do tempo: 1) Fazer passar o presente; 2) Conservar o passado. Nestas considerações se assiste ao tema da obsessão pela gênese dentro da obra deste pensador que imprime um novo ritmo no afazer filosófico.

REFERÊNCIAS

- CRAIA, E.C.P. (2002). *A problemática ontológica em Gilles Deleuze*; Cascavel : Edunioeste, 2.
- _____ (2004). *A relação entre problema e ontologia em Gilles Deleuze*. in Tempo da Ciência : revista de ciências sociais e humanas / Centro de Ciências Humanas e Sociais da UNIOESTE, Campus Toledo. – v.11, n.22 – Cascavel : Edunioeste.
- DELEUZE, G. (1991). *A dobra: Leibniz e o barroco*; tradução Luiz B.Orlandi. – Campinas, SP : Papirus.
- _____ (2006). *Diferença e repetição*; tradução Luiz B.Orlandi e Roberto Machado. – Rio de Janeiro : Graal
- _____ (1974). *Lógica do Sentido*, tradução Luiz Roberto Salina Fortes. - São Paulo: Perspectiva.
- _____ (1996). *O atual e o virtual* in ALLIEZ, E. Deleuze e a filosofia virtual, tradução de Heloísa B. da Rocha, São Paulo: Ed.34.
- _____ (2006). *A ilha deserta: e outros textos*, edição preparada pro David Lapoujade: organização da edição brasileira e revisão técnica de Luiz B. Orlandi, São Paulo: Iluminuras.

_____. *O que é a filosofia?*/ Gilles Deleuze, Félix Guattari; tradução de Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz, Rio de Janeiro: Ed.34, 1992.

KANT, I. (1994). *Crítica da razão pura* tradução Alexandre Fradique Morujão e Manoela Pinto dos Santos, Lisboa: Calouste Goulbknian.

HEIDEGGER, M. (1993) *Kant y el problema de la metafísica*, Mexico, 1993.

LEBRUN, G. (2000) *O transcendental e sua imagem in Gilles Deleuze: uma vida filosófica*, São Paulo : E, 34.

LEIBNIZ, G.W. (1983). *Discurso de metafísica*; tradução de Marilena de Souza Chauí. – São Paulo : Abril Cultural.

LOPES, L.M. (2008). *A teoria do sentido em Deleuze in Natureza e linguagem/ Maria Aparecida, Clara Virgília de Q. Pinheiro e Ivânio Lopes de Azevedo Júnior [organizadores]*. – Fortaleza: Edições UFC.

_____. (2010). *Deleuze e o problema do sujeito transcendental in Às voltas com a questão do sujeito: posições e perspectivas/org. César Augusto Battisti*. – Ijuí : Ed. Unijuí: Cascável: Edunioeste.

_____. (2011). *Cultura, indivíduos e singularidades: o pensar no sertão in Filosofia e Cultura/ José Carlos Silva de Almeida, Fernando R. de M. Barros e Emanuel Ricardo Germano [organizadores]* – Fortaleza: Edições UFC.

Maïmon, S. (1990) *Essai sur la philosophie transcendente*, traduction, presentation e notes par Jean-Baptiste Scherrer, Paris: Vrin.

PARDO, J.L. (1990). *Deleuze : violentar el pensamiento*, Madrid : Cincel.

PRADO JUNIOR, B. (2004). *A Ideia de plano de imanência in Erro, ilusão e loucura*, São Paulo: Ed.34.

SALLIS, J. (2004). *Lógica exorbitante: No limite da Metafísica da Contradição in Tempo da Ciência : revista de ciências sociais e humanas / Centro de Ciências Humanas e Sociais da UNIOESTE, Campus Toledo*. – v.11, n.22 – Cascável : Edunioeste.

SARTRE, J.P. (1992). *A transcendência do ego*, tradução Pedro M. S. Alves, Lisboa, Colibri.

ULPIANO, C. (1983) *Do saber nos Estóicos e do sentido em Platão como Reversão do Platonismo*, Dissertação de mestrado apresentada no Departamento de Filosofia do IFCHS - UFRJ.

_____. (1998). *O pensamento de Deleuze ou a grande aventura do espírito*, Tese de doutorado apresentada no Departamento de Filosofia da Unicamp.

ZOURABICHVILI, F. (2004). *O vocabulário Deleuze* tradução André Telles, Rio de Janeiro, Relume- Dumará.

Deleuze e a Dobra: do barroco ao neobarroco

Marcus Aristóteles Loiola Lopes

Universidade Federal do Cariri

Pretendemos nessa comunicação discorrer sobre o problema do barroco (e do neobarroco) margeando de forma mais contínua com *A Dobra: Leibniz e o Barroco* de Gilles Deleuze, não obstante assistido também por outros interlocutores que se debruçaram de algum modo sobre o tema em questão. Nesse sentido, num primeiro momento, apresentaremos, em linhas gerais, algumas considerações em torno do barroco para que, num segundo momento, possamos apresentar os aspectos específicos do neobarroco.

Contudo, uma questão de imediato se impõe: o que levou Deleuze a se ocupar com o barroco? A resposta, a primeira vista, não parece acarretar muita dificuldade na medida que parece haver algo no traço barroco que extrapola os limites da representação, e isso interessa muito a Deleuze, pois pensar fora da representação para esse filósofo implicaria alforriar um campo de virtualidades que transbordam os vetores que ornamentam tanto o “bom senso” quanto o “senso comum”. E como se daria esse fora ou esse transbordamento do barroco para além da representação? Se partimos, por exemplo, da concepção de Deleuze em considerar o conceito de sujeito tradicionalmente posto pela metafísica dominante como o princípio mais geral da filosofia da representação, o filósofo francês alude, pela experiência barroca, o despojamento da centralidade desse sujeito em direção à infinitude

da Natureza ou de Deus. Poderíamos presumir, nesse caso, se não era essa a direção encaminhada por Walter Benjamin, segundo Deleuze, com o conceito de alegoria quando

mostrou que a alegoria era não um símbolo malogrado, uma personificação abstrata, mas uma potência de figuração totalmente diferente da potência do símbolo: este combina o eterno e o instante, quase no centro do mundo, mas a alegoria descobre segundo a ordem do tempo; faz da natureza uma história e transforma a história em natureza, num mundo que já não tem centro (DELEUZE, 1991, p. 190).

Portanto, a afirmação da existência de um “mundo que já não tem centro” como é o mundo engendrado pela experiência barroca proporcionou a Deleuze o reconhecimento de que esta experiência, mais do que a exposição de uma mera constatação de caráter estético, seria uma manifestação também de forças de contornos ético e político. Percebe-se, então, em sua simultânea discussão com a filosofia de Leibniz tal como se apresenta em *A Dobra: Leibniz e o barroco*, o quão esse viés estilístico conviria sem dificuldade às cartografias de nosso tempo. Talvez aí resida o interesse de Deleuze em relação ao barroco.

Mas para compreendermos melhor a contemporaneidade do barroco, faz-se necessário remontarmos ligeiramente ao séc. XVII. Desde Heinrich Wölfflin, um dos proeminentes estudiosos da história da arte, os teóricos frequentemente tem destacado o traço barroco como aquele que se opõe ao traço renascentista. Mas se compreende mal o barroco, adverte Wölfflin, se vemos nessa nele uma degeneração do estilo renascentista. Este tipo de diagnóstico decorreria da alusão de que numa grande obra de arte, tal como se supõe ser a principal característica da estética grega e que teria inspirado fortemente a arte renascentista, deve se destacar o contorno nítido, a linha reta, a superfície plana, a sobriedade sentimental, de maneira que o autor chega a definir a renascença como a “arte da beleza tranquila” (WÖLFFLIN, 2010, p. 47); diferentemente, o barroco precipita-se sob uma perspectiva estilística que comumente se remete ao que excede, isso porque “quer dominar-nos com o poder da emoção de modo imediato e avassalador. Por conseguinte, o que o barroco traz não é uma animação regular, mas excitação, êxtase, ebriedade”, acrescentando ainda que “ele não evoca a plenitude

do ser, mas o devir, o acontecer; não a satisfação, mas a insatisfação e a instabilidade” (WÖLFFLIN, 2010, p.48). Aliás, uma das possíveis origens etimológicas para o vocábulo “barroco” se remeteria a um tipo de “pérola não totalmente redonda” (WÖLFFLIN, 2010, p.34), insinuando com isso uma certa desformidade que lhe seria inerente.

Mas esse caráter irregular próprio do barroco não deveria ser assimilado à degeneração pois, segundo Wölfflin, consistiria antes em um refinamento de ordem estética que *inevitavelmente* sucederia a perspectiva renascentista, dado que ele estaria mais apto a apreender as tensões do mundo ao qual ele estaria inserido. Desse modo, não se pode apenas afirmar, como teria certa vez sugerido Burckhardt, que a arquitetura barroca “fala a língua da Renascença, mas num dialeto selvagem” (SANT’ANNA, 2000, p. 35). Sua atualidade, portanto, se arrolaria de forma mais proeminente exatamente por não se subordinar a qualquer modelo (ideia do que deve ser belo... etc), o que sugere que o barroco se constituiria como a arte por excelência da expressão das forças que torneriam o mundo ao qual ele está subsumido.

Nesse sentido, cremos que não estamos nos excedendo no que diz respeito à sua atualidade quando, mais uma vez, evocamos que a crítica à concepção de sujeito como solo seguro e indubitável cujo resquício aqui e acolá parece ainda persistir em nossa contemporaneidade já fora antecipada pela descrição da experiência da *anamorfose* da estética barroca, quando se diz que “desloca-se o centro do quadro. Desloca-se o sujeito. Como na elipse que sobe espiralada, o centro torna-se dinâmico” (SANT’ANNA, 2000, p. 26). Por isso, não sem razão, no sujeito barroco, “a perspectiva é giratória e pode causar tonteira na alma” (SANT’ANNA, 2000, p.46). É o que constatamos também pela afirmação de Deleuze quando sublinha que “não é o ponto de vista que varia com o sujeito... ao contrário, o ponto de vista é a condição sob a qual um eventual sujeito apreende uma variação” (DELEUZE, 1991, p. 37).

Desse modo, o barroco estaria revestido ao mesmo tempo de atualidade e de extemporaneidade e por isso “fora de limites históricos”, conforme salienta Deleuze (DELEUZE, 1991, p. 57) ou ainda, como destaca Sant’Anna, “o Barroco, mais que um estilo de época, pode ser uma estratégia de representação e de organização do pensamento. Neste sentido ele é intemporal” (SANT’ANNA, 2000, p. 268). Porém,

essa designação de “intemporalidade” não anula o fato de que o próprio barroco seria esteado por dinamismos espaço-temporais, e como mostrou Helmut Hatzfeld em sua obra *Estudos sobre o Barroco*, nem todos os desenvolvimentos foram homogêneos nos lugares em que tal fenômeno artístico ocorreu, ora variando em relação à sua concepção originária (se estritamente religiosa ou não), ora variando nos períodos históricos (em alguns países sua manifestação iniciou-se no séc. XVII, em outros mais tarde). Por conseguinte, do mesmo modo, os traços barrocos que molduram nossa contemporaneidade não poderiam ser os mesmos de outrora, de forma que hoje podemos falar inclusive de um *Neobarroco*, conforme veremos um pouco mais adiante, o que não nos impede de ao menos por a pergunta desde já: que torna distinto o barroco atual do barroco que se disseminou o séc. XVII?

Para a exposição de uma resposta mais proveitosa à questão formulada, faz-se necessário explorar a relação entre Leibniz e o barroco a partir do conceito de Dobra tal como fora formulada por Deleuze. Poder-se-ia perguntar: como Leibniz se insere nesse debate? Por isso, se de algum modo já justificamos as razões que levaram Deleuze a se ocupar com o barroco, pensamos que o mesmo também deve ser feito em relação a Leibniz, ainda mais que este filósofo, à primeira vista, como sabemos, não se figura como um de seus aliados diretos (portanto, como os são, por exemplo, Hume, Bergson, Nietzsche ou Espinosa) no embate em relação àquilo que se designou de “filosofia da representação” (essa aparente estranheza poder-se-ia se dar também com o livro de Deleuze sobre Kant, mas que nos escusamos de abordar aqui dada a natureza desse trabalho). Porém, a estranheza talvez se dissipe a partir de algumas considerações. Sabemos do acento um pouco severo com que Deleuze situa a filosofia de Leibniz em seu escrito principal, *Diferença e Repetição*, publicado em 1968 e cujo objetivo central destinava-se extrair da Diferença a “maldição” do idêntico e do negativo legada pela filosofia da representação. Entretanto, mesmo diante dessa severidade, Deleuze não deixará de notar nesse mesmo texto que há algo na filosofia leibniziana que parece sobejar para fora da representação. Se é verdade que de um lado o autor de *Monadologia* teria confundido “o conceito de diferença como uma diferença simplesmente conceitual, contentando-se com inscrever a diferença no conceito geral” (DELEU-

ZE, 2006, 54) e, nesse sentido, tal consideração filosófica confirmaria uma incompreensão em relação à diferença numa tradição que vai de Aristóteles a Hegel, por outro lado, Leibniz também seria aquele que, em relação a Hegel, teria “mais profundidade, mais componente orgânico ou delírio báquico” (DELEUZE, 2006, p. 84). Contudo, parece-nos que a partir de *Lógica do Sentido* em diante, que aquele certo grau de aspereza que assiduamente acompanhava a filosofia leibniziana vai se esvanecendo, principalmente quando o conceito de *Acontecimento* se tornará cada vez mais decisivo em seu escrito, de sorte que em *A Dobra*, o filósofo insistirá no caráter atual da filosofia de Leibniz, (ainda que acompanhada de devidas ressalvas): “Permanecemos leibnizianos, embora já não sejam os acordes/acordos os que expressam nosso mundo ou nosso texto” (DELEUZE, 1991, p. 208). Apreço esse também destacado por Deleuze, vale lembrar, a Leibniz em sua carta-prefácio presente no texto de Jean-Clet Martin intitulado *La Philosophie de Gilles Deleuze*, quando, ao se remeter ao conceito de sistema, observa: “É Leibniz, creio, quem primeiro identificou sistema e filosofia. Nesse sentido, onde ele o faz eu o sigo” (MARTIN, 1993, p.7).

Falta-nos, ainda, *grosso modo*, remetermo-nos à atualidade do pensamento de Leibniz segundo o texto *A Dobra*. Entendemos que a relevância do pensamento de Leibniz mostre-se mais decisiva quando Deleuze destaca aspectos comuns do filósofo com o barroco e, mais especificamente, com o conceito de Dobra; e aí compreenderemos porque Leibniz foi definido pelo autor de *Diferença e Repetição* como o filósofo barroco *par excellence*. Em ambos se verificaria, por exemplo, a repartição do mundo em dois andares: no barroco, e aqui Deleuze toma como exemplo o caso da arquitetura da casa. Esta portaria uma cisão entre o interior e o exterior, entre a fachada e o dentro, assim como o andar de baixo e de cima, mas sem deixar de lembrar que elas se comunicam pois “... o mundo com apenas dois andares, andares separados pela dobra que repercute dos dois lados segundo um regime diferente, é a contribuição barroca por excelência” (DELEUZE, 1991, p. 51); em Leibniz, a repartição desse mundo se daria entre as redobras da matéria e as dobras da alma, sugerindo assim uma estranha comunhão entre o físico e o metafísico, uma vez que cada um deles compõem o mesmo mundo. Acontece que essa distinção concernindo um mesmo

mundo não deixou de desaguar ou expressar uma tensão ou numa crise que atingiu não somente a esfera religiosa mas também e sobretudo filosófica tão constituinte do séc. XVII. Por isso, se o Barroco é “a última tentativa de reconstruir a razão clássica” (DELEUZE, 1991, p.125), a filosofia de Leibniz também o é, na medida que tal tentativa seria realizada sob os escombros da razão renascentista.

Mas detemo-nos um pouco mais sobre este último ponto. O que significa reconstruir a razão clássica ou, de forma mais direta, qual o estatuto da razão em Leibniz? Através da inserção do infinito seja nas dobras da alma seja nas redobras da matéria, se encetar um novo regime de luz (da razão), ao menos distinto se consideramos a luz da razão cartesiana, pois nesta sua luz se remeteria mais assiduamente ao claro e ao distinto, enquanto que no primeiro ela é inseparável do seu *fuscum subnigrum*. Como afirma Leibniz, citado por Deleuze, “ela (a luz) desliza como que por uma fenda no meio das trevas”. Isso significa dizer que a razão concernente em cada alma só poderá iluminar uma fração da série infinita que compõe o mundo, de modo que aquilo que escapa à apercepção constituiria o seu “fundo sombrio”. Por isso a alma (mônada), embora exprima o mundo inteiro, ela só o faz a partir de seu ponto de vista. Compreende-se, portanto, porque Deleuze afirmará que Descartes, diferentemente de Leibniz, é ainda um “homem da Renascença” (DELEUZE, 1991, p. 55). Analogamente, o mesmo se passaria também na diferenciação entre a pintura renascentista e a pintura barroca; enquanto a primeira geralmente se caracteriza como aquela que traça de forma nítida as linhas que torneiam a figura, já na pintura barroca, como nos revela o quadro *Adão e Eva* de Tintoretto, o estilo pictórico faz com que as linhas pareçam ir se dissolvendo nas sombras, de maneira que Deleuze assim coloca: “as figuras definem-se pelo seu recobrimento mais do que pelo seu contorno” (DELEUZE, 1991, p.54) ou quando, logo mais adiante, sublinha que “o claro não para de mergulhar no escuro”. Dada, portanto, a descrição sumária da luz vacilante da razão em Leibniz, não ficaria justificado que esse filósofo estaria mais próximo de nosso tempo do que a primeira vista poderíamos supor, ainda mais se considerarmos que o conceito de singularidade, tão caro a Deleuze e Guattari, parece estabelecer ressonâncias com o tema leibniziano dos pontos de vistas que faz variar o sujeito?

Passemos agora a algumas considerações no que diz respeito ao conceito de Dobra. Deleuze define a Dobra como “o critério ou o conceito operatório do Barroco” (DELEUZE, 1991, p. 57). Esta definição, assim nos parece, diz mais respeito a uma necessidade filosófica de Deleuze do que propriamente a uma caracterização cardinal desse estilo. Nesse sentido, teria razão Haroldo de Campos em seu elogio à intervenção deleuziana em relação ao conceito de Dobra, ao insinuar que o filósofo francês teria na verdade criado um novo conceito decorrente de sua abordagem com a dobra mallarmeana (CAMPOS, 2000, p. 530). Tal conceito também ajudaria a explicitar, embora aqui Deleuze não se venha ocupar tanto, uma espécie de filosofia da natureza em Leibniz com conseqüências se não extravagantes, ao menos inusitadas. É que o mundo pensado a partir da Dobra propõe uma imagem de mundo cuja materialidade é completamente fluida, dobradiça, dilatável, elástica. Além disso, sendo este caso, se há somente dobras sobre dobras, então não há vazio, não há carência, não há falta, não há, portanto, negação. Em decorrência disso, como nota instrutivamente Mario Perniola, a compreensão do mundo descrito por Leibniz não pode ser nunca realizada pela via do esclarecimento ou da clarificação, mas da explicação, cujo sentido etimológico desse termo volta-se para o “desenvolver, estender, o deslindar, o exprimir algo que está embrulhado, envolto, recolhido” (PERNIOLA, 2009, p. 24). Admitindo que a Dobra se configuraria, por conseguinte, como aquele conceito que melhor evidenciaria a filiação entre Leibniz e o Barroco, qual a inovação que Deleuze traz a esse conceito e de que maneira essa inovação contribui para um reconhecimento maior da atualidade do barroco?

A pergunta acima nos remete, finalmente, à pergunta que ficou em suspense: qual a distinção entre o barroco e o neobarroco? Como já aludimos, se a nossa atualidade é ainda barroca (e leibniziana), ela não o é do mesmo modo como fora no séc. XVII. É aqui que retomamos o conceito do *Neobarroco*. Embora não seja um tema que Deleuze se ocupe de forma muito demorada, ele oferece algumas indicações para um entendimento razoável desse conceito. Para tanto, o filósofo não se abrigaria mais em Leibniz, mas em Whitehead. Vejamos sucintamente tal consideração. Sabemos que as mônadas expressam, ainda que cada uma de seu ponto de vista, o mundo inteiro, e o mundo que é escolhi-

do por Deus é dito o melhor não porque seja bom, mas porque seria o menos contraditório. Desse modo, Deus não escolhe o mundo seguindo um critério moral, mas um critério de certo modo “lógico”. Logo, as séries que compõem o mundo não devem se contradizer, por isso elas seriam convergentes ou compossíveis. As mônadas, expressando o mundo do ponto de vista de cada uma delas, não tem necessidade de se relacionarem entre si, o que explica o porquê estarem fechadas em si mesmas, “sem janelas”, como diz Leibniz, pois elas expressariam a mesma harmonia que perpassaria todos os pontos de vistas que também atravessaria o mundo “escolhido” por Deus para existir. Diferentemente, as “Dobras” de Whitehead, que ele nomeia de “preensões”, atuam “diretamente uma sobre as outras” (DELEUZE, 1991, p. 124), já que elas seriam abertas por natureza. Se para Leibniz as bifurcações, as *impossibilidades*, as divergências seriam a razão das fronteiras entre os mundos, já em Whitehead, segundo Deleuze, “ao contrário, as bifurcações, as divergências, as impossibilidades e os desacordos pertencem ao mesmo mundo variegado” (DELEUZE, 1991, p. 125). Aproximando-nos do conceito de “preensões” de Whitehead, o Neobarroco também poderia ser definido como uma maneira de apreender um mundo que seria constituído por séries divergentes. Para exemplificar melhor aquilo que às vezes Deleuze denomina também de “barroco moderno” e considerando a sua diferença com o Barroco do séc. XVII, tomemos o caso da música. Na música barroca são perdidas as linhas melódicas (“vê esfumar-se”, como diz Deleuze), mas, por outro lado, ganha-se em harmonia. Porém, na música neobarroca, “a harmonia, por sua vez, atravessa uma crise em proveito de um cromatismo ampliado, em proveito de uma emancipação da dissonância ou de acordos/acordes não-resolvidos, não-reportados a uma tonalidade” (DELEUZE, 1991, p.126), ou ainda, como acrescenta em seguida, nela saímos da “clausura harmônica à abertura para uma politonalidade”. Portanto, pode-se definir o Neobarroco como um modo de expressão onde os mundos incompossíveis ou as divergentes constituem um mesmo mundo.

Dada a definição do Neobarroco, vê-se que esse conceito se estende aos interesses de Deleuze nos mais diversos domínios, mesmo que esse conceito não seja uma única vez mencionado quando vemos,

por exemplo, Deleuze iniciar sua análise do neorrealismo do cinema italiano, dizendo que aqui se trata “de uma nova realidade, que se supõe ser dispersiva, elíptica, errante ou oscilante...” (DELEUZE, 2007, p. 9); ou quando aborda a distinção da sociedade disciplinar da sociedade de controle: “o homem da disciplina era um produtor descontínuo de energia, mas o homem do controle é antes ondulatório, funcionando em órbita, num feixe contínuo. Por toda parte o *surf* já substituiu os antigos esportes” (DELEUZE, 1992, p. 223). Ou ainda, retomando o conceito de Nomadologia, conceito esse que diz respeito aos dinamismos que compõe uma subjetividade, afirma: “Descobrimos novas maneiras de dobrar, assim como novos envoltórios” (DELEUZE, 1991, p. 208). Vê-se, então, o aspecto distintivo do Neobarroco relacionado ao seu hibridismo que conjuram diversas dimensões.

Para concluir, uma questão de ordem prática se impõe: como liberar, suscitar, produzir ou experenciar mundos impossíveis que possam nos permitir a sair a problematizar um mundo que a “gorda saúde dominante” não cansa nos incitar e nos excitar? Em outros termos, como resistir? Não há cartilha ou receita, como todos sabemos, mas entre tantos vestígios ou indicações mais bem formuladas por Deleuze ou em sua parceria com Guattari, escolhemos uma afirmação que o filósofo francês retoma, por sua vez, de Toynbee: “os nômades são os que não se mexem, eles tornam-se nômades porque se recusam a ir embora” (DELEUZE, *Conversações*, p. 172). O que a sentença talvez queira dizer é que se não reagirmos às demandas artificialmente constituídas que o capital não para de nos envolver, se não respondermos às solicitações de um mundo que não outra função nos separar daquilo que podemos fazer, em suma, se não nos mexermos em direção às excitações que nos enclausuram continuamente através de dispositivos que regem a sociedade de controle poderíamos, quem sabe, apreender o mundo de múltiplas formas, vários mundos num mesmo mundo, mundos ainda não sobrecodificados ou revestidos (ainda) pelo capital. Contudo, como já salientado, não há um programa de como fazer isso, no entanto, a constatação de que nosso mundo é um mundo neobarroco significa dizer que o mundo é sempre muito mais do que se diz continuamente que ele é. Há sempre, portanto, a criação de um novo possível, de um povo por vir.

BIBLIOGRAFIA

- DELEUZE, Gilles. *A Dobra: Leibniz e o barroco*. Trad. Luiz B. L. Orlandi. Campinas, SP: Papirus, 1991.
- _____. *A imagem-tempo*. Trad. Eloisa de Araujo Ribeiro. – São Paulo: Brasiliense, 2007.
- _____. *Conversações*. Trad. Peter Pal Pélbart. – Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.
- _____. *Diferença e Repetição*. Trad. Luiz Orlandi, Roberto Machado. – Rio de Janeiro: Graal, 2006.
- HATZFELD, Hemult. *Estudos sobre o Barroco*. Trad. Célia Berrettini. – São Paulo: Perspectiva, 2002.
- MARTIN, Jean-Clet. *La philosophie de Gilles Deleuze*. Paris: Éditions Payiot & Rivages, 2005.
- PERNIOLA, Mario. *Enigmas: Egípcio, barroco e neobarroco na sociedade e na arte*. Trad. Carolina Pizzolo Torquato. – Chapecó, SC: Argos, 2009.
- SANT'ANNA, Affonso Romano. *Barroco: do quadrado à elipse*. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.
- WÖFFLIN, Heinrich. *Renascença e Barroco*. Trad. Mary Amazonas Leite de Barros e Antonio Steffen. – São Paulo: Perspectiva, 2010.

Narrativas e passeios com autistas como passagem do isolamento à experiência em rede

Adriana Barin de Azevedo

Universidade Federal de São Paulo

Em um texto intitulado “O que dizem as crianças”¹ Deleuze comenta o caso do pequeno Hans, dialogando com a psicanálise, e mostra a experiência deste menino a partir dos mapas que se pode traçar dos seus encontros com o cavalo, com a rua, com os pais. Pensando neste caso clínico, Deleuze propõe um deslocamento do hábito de interpretação, de significar as ações do menino, para se ocupar do traçado do mapa de seus trajetos e afetos. Desta maneira, ele experimenta olhar para o caso do pequeno Hans fazendo eco ao trabalho que Fernand Deligny desenvolvia com crianças autistas, qual seja, o de desenhar os mapas de suas experiências cotidianas sem permitir que a interpretação daqueles que vem sobrecarregados de linguagem, se sobreponha ao seu modo de ser. Deligny condenava tal interpretação, especialmente porque, em sua convivência com os autistas, compreende que eles vivem em *vacância de linguagem*, de modo que para se tornar sensível aos seus modos de agir, aos seus gestos, era preciso acolhê-los em seu mundo, nesta condição sem linguagem, sem consciência das coisas. Através desta convivência, ele encontra um modo de vida do qual não conseguirá mais se separar. Trata-se de um modo de viver em rede, um tipo de vida comum, em que na presença um do outro, respeitando o movimento de cada um, os corpos se tornam mais fortes.

¹ Este texto encontra-se no livro *Critique et Clinique*, publicado em 1993, com edição brasileira de 1997.

Então, com esta rápida apresentação de elementos fundamentais do pensamento deste autor, eu diria que poderíamos até mesmo brincar com o título do texto de Deleuze, substituindo-o por “Como agem as crianças”, já que são os gestos e trajetórias que interessam muito mais do que suas falas.

As ideias que Deleuze aponta no texto e que convidam a embarcar neste curioso universo de Fernand Deligny, que envolve um deslocamento muito grande de todo um modo de vida hegemônico se somam ao que tenho ouvido com tanta frequência nos últimos tempos, nas experiências que transpassam o universo do meio acadêmico e que dizem respeito a certo pedido de cuidado, anunciando uma condição de isolamento, de desconexão de uma experiência compartilhada. Enfim, há algo destes recorrentes sentimentos de não pertencimento, que aparecem das mais variadas maneiras nos espaços que frequento e ressoam com o que Deligny indica quanto ao modo de cuidado, de olhar para a experiência do outro. Ele traz cintilações, elementos muito finos que a meu ver são fundamentais para compreendermos como aparece o nosso agir e pensar em muitas práticas como, por exemplo, em um ambiente de formação ou em serviços de saúde, que são os meios nos quais me insiro.

Tenho tentado, não há muito tempo, mergulhar no pensamento deste autor, seguindo uma trilha na qual ele fala de mapas de afetos e trajetões, fala de um conceito de rede, que também vai aparecer com a expressão “corpo comum”.

Para apresentar um pouco destas ideias que são tecidas através de uma experiência clínica tão radical, é preciso considerar que Deligny defende que aquelas crianças com quem convivia tinham uma capacidade de agir, mas de agir para nada, sem intenção, ou seja, sem qualquer tipo de finalidade; e mais, que este agir indicava algo próprio a todos nós. Deixando esta ideia inicialmente em suspensão, já adianto que se trata de uma reflexão nada simples de se compreender muito menos de se acolher. Mas quando olhamos para o agir daquelas crianças autistas nós percebemos que este gesto pode aparecer em muitas situações, se a nossa maneira de viver não impedir mais que ele se manifeste. É isto que quero apresentar em seguida.

Então, a partir desta vivência na qual certo silêncio tem valor, enquanto sugere uma greve de linguagem, para permitir que gestos es-

quecidos apareçam, encontraremos um modo de estar com o outro, de olhar para o outro, de viver com o outro numa relação bem diferente daquela que conhecemos. As relações não passam pelo desejo, por um pedido de cuidado, mas apenas por uma presença, por um viver junto.

Por isso, este isolamento que aparece nas queixas de pessoas acompanhadas, de alunos, professores e muitos de nós, quando vivemos no mínimo daquilo que somos capazes, pode ser olhado a partir de uma experiência de rede vivida por Deligny.

Minha ideia aqui é mostrar o quanto este pensamento tem sido aliado, mostrando uma das experiências que tenho vivido em um trabalho de narrativas realizadas por alunos da universidade com algumas pessoas em situação de sofrimento. Desde já anuncio que a tentativa é de fazer dialogar uma experiência marcada pela ausência de linguagem (caso do autismo) com outra que tem a linguagem como ferramenta (caso das narrativas).

A EXPERIÊNCIA DE DELIGNY

Deligny trabalhou por um tempo em instituições com adolescentes infratores e com crianças autistas, mas assim que pode partiu para uma vida longe das cidades e dos muros institucionais. Ele construiu um tipo de vida comunitária, na qual junto a outras pessoas se ocupava de atividades de sobrevivência como cortar a lenha, fazer o pão, ao mesmo tempo que 'cuidava' ou convivia com crianças autistas. A questão é que pais e também algumas instituições, informadas desta experiência de Deligny, levavam crianças para serem 'tratadas' por ele neste local. O que acontece é que Deligny não desenvolveu nenhum tipo de tratamento, ou seja, não havia técnica, nem protocolo de ações para eliminar ou alterar certos comportamentos na criança. Deligny e os outros cuidadores, apenas conviviam com elas, tentando respeitar os gestos e trajetos de cada uma.

Estamos falando aqui de casos de autismo, nos quais existe uma ausência de linguagem, e que Deligny chama de *vacância de linguagem*, de modo que não se estabelece um reconhecimento do outro e de si mesmo pelo outro, as experiências acontecem através de ações, realizadas por vezes com alguns objetos, com os quais eles se localizam.

Portanto, a relação entre tais crianças e os cuidadores, diz Deligny, não é uma relação entre sujeitos. Os cuidadores são, o que ele chama de ‘presenças próximas’, pois ficam junto as crianças nas suas atividades.

As crianças acompanham estes cuidadores quando eles vão buscar lenha ou lavar roupa, etc., e as vezes participam destas tarefas domésticas, mas sem que ninguém solicite isto a elas. É como se elas acompanhassem os gestos dos cuidadores, às vezes participando e às vezes fazendo seus próprios trajetos de passeios pelo campo, desviando do caminho do cuidador. Estas presenças próximas que não interferem na ação das crianças, criam *tentativas* para que o gesto delas ganhe espaço, para que elas possam ficar mexendo nas mãos, girando em torno de si mesmas, jogando a bola na pia, sem que ninguém corte suas ações e sem que ninguém tente trazê-las para um mundo da linguagem ou de um comportamento esperado que não pertence a sua ‘natureza’.

O que percebemos nesta experiência é que são os gestos que falam, os gestos que não estão sobrecarregados da palavra, como considera Deligny. Ele costumava dizer que havia um agir com as mãos, que parecia indicar que as mãos eram as primeiras companheiras de existência, meio de conexão com o mundo e mais do que isso, gesto que nada diz de um corpo próprio, mas sim de um corpo comum.

Jacques Lin que conviveu com Deligny e os autistas e era um dos cuidadores diz que:

Deligny falava pouco do corpo das crianças separado dos gestos agidos no espaço. Ele substituía a noção de corpo próprio por aquela específica e espacial de ‘corpo comum’. O corpo comum, a espécie, aparecia sobre o fundo de rituais ou na emoção de uma criança tomada pela cintilação da água ou as redescobertas de um lugar ou de uma coisa. Deligny sublinha o parentesco das manifestações de emoção de Janmari com os gestos religiosos. ‘Ele se debruçava sobre os joelhos e as atitudes que fazia eram idênticas aquelas realizadas por numerosos povos no momento da prece.’ (DELIGNY, “Nous et l’innocent”, 1975, p.682 [tradução livre])

Estes rituais marcados pelos gestos fazem parte de uma experiência coletiva, vivida pelo humano em muitas épocas. Para Deligny, o gesto, ou a expressão de um agir, diz respeito a algo de inato, que não é aprendido culturalmente, nas relações interindividuais, mas que

acompanha todos os seres e indica o quanto todos pertencem a um mesmo corpo comum.

Mas embora se refira aos gestos do autista como rituais, logo em seguida diz que já existe aí um abuso de palavras, porque nós, seres de linguagem, insistimos nesta significação simbólica. A todo momento ele vai pontuando a diferença do que é ser alguém marcado pela linguagem e alguém que não é marcado por ela.

Janmari, era um menino muito próximo a Deligny e que conviveu com ele durante muitos anos. Janmari agia, balançando-se, ou dançando. E alguma coisa destes gestos para Deligny lembrava os rituais que conhecemos formalizados como uma missa. Mas o que este autor quer dizer é que o gesto, este agir, ressoa naqueles que estavam lá presentes, e persistia para além de um rito. No gesto Deligny encontrava o eco do que havia de inato em cada um. Algo de uma participação comum, de um pertencimento, de um corpo compartilhado.

Cada vez que chegava uma nova criança em seu espaço de convivência, ele se negava a saber da história familiar, do passado que elas tinham. Interessava apenas a existência delas no espaço compartilhado, os objetos de referência que as ajudavam a se localizar, a ficar em uma atividade, como no exemplo de uma pedra que um dos meninos carregava; enfim interessava como eles faziam seus trajetos com as coisas e sem sujeitos. Nos mapas, Deligny mostrava os trajetos e afetos de experiências costumeiras e dos desvios que se chamavam linhas de errância. Em meio a repetição dos movimentos cotidianos, apareciam, algumas vezes, uma alteração no trajeto, um desvio, uma errância.

Através da arte de traçar, de seguir as linhas destes trajetos no papel, Deligny enxergava agires e não uma patologia, e não significado para os movimentos repetitivos; ele não se perguntava pela finalidade de um gesto. Tudo o que ele percebia, porque participava desta vida, pertencendo a uma vivência comum, é que tais crianças agiam para nada, e este agir expressava seu modo de viver. Este agir garantido pelas presenças próximas através de tentativas, é o que indicava uma rede se fazendo.

O que ele está chamando de *tentativa* é um ponto de partida, é diferente de aplicar princípios ou ideias de tratamento. Trata-se de começar alguma coisa para permitir que um gesto aconteça. Por exem-

plo, Deligny dizia ficar contente em ver Janmari dançando diante de um saco de farinha e não diante dele, pois não é a ele que o autista responde. Ele vê isso como uma grande festa, uma alegria de saber que aquela vida comum permitiu ao autista expressar este gesto.

Diz Jacques Lin que Deligny ao tentar resistir ao convite contínuo de responder por um novo modelo de tratamento, resistindo aos turistas e bisbilhotices daqueles que queriam saber o que acontecia naquele lugar, concentrava-se em estar atento a todos os gestos cotidianos sem que para isso tivesse que vigiar constantemente aquelas crianças.

Ele era um verdadeiro feiticeiro! Diz este cuidador e amigo. Um feiticeiro porque conseguia tramar uma rede com as tentativas, com a convivência com as crianças. Ele trouxe uma outra perspectiva para o encontro entre cuidadores e cuidados. Não havia finalidade nesta relação, mas sim a busca de uma 'causa comum'.

Com isso Deligny pergunta: "O que seria de um modo de relação que não fosse útil a sociedade, não utilizável, não utilizada? Um modo de relação (conexão) exterior a toda função. Isto aparece o tempo todo, existe entre as pessoas." (DELIGNY, "Nous et l'innocent", 1975, p.706 [tradução livre]) Esta fala poderia ser estendida as experiências clínicas, as vivências que os alunos em formação em uma universidade têm com pessoas acamadas, com pacientes psiquiátricos. O que seria destas experiências, da conexão vivida por eles se não houvesse uma finalidade de cura, de atuação profissional?

Quando Deligny desenhava os mapas dos trajetos das crianças, na verdade estes mapas se endereçavam menos as crianças e mais aos adultos, aos cuidadores que ali viviam, para que percebessem que habitavam um território comum, sem sujeito nem linguagem; ou seja, eles mesmos viviam um deslocamento de seu modo de vida, ou de um certo isolamento, para se verem como corpo comum.

No texto "Nous et l'innocent" percebemos bem isso, quando ele diz que o cuidador, esta presença próxima, permite ao autista andar em sua sombra, há algum tipo aí de ligação, de cuidado nesta proximidade.

Gisele era a presença próxima da menina Marie. Marie desde que chegou lá passou mais de um mês grudada ao corpo de Gisèle. Elas não se separavam nem para dormir, tomar banho ou comer. Esta foi a segunda vez que Marie veio a comunidade, ao "réseau", como se costumava

chamar aquele lugar, e estava muito fragilizada. Gisèle aceitou esta ocupação de seu corpo e a primeira vez que Marie a soltou foi quando Gisèle lavava roupa. Neste momento, Marie pôs as mãos na água por algum tempo. Aos poucos estes momentos aumentaram e elas puderam estar juntas separadas. Esta é uma tentativa, elas vivem experiências comuns, fazem trajetos juntas, mas não são as mesmas pessoas. Gisèle vai daquele espaço até o poço pegar água, Marie vai junto pelo mesmo caminho, fazer a mesma coisa, mas mantêm suas diferenças e uma faz o que faz, da maneira que faz, porque ambas estão na tentativa, uma com a outra, nesta causa comum que é sobreviver ali juntas.

Uma tentativa é isto, não é fazer para o outro, mas se tornar parte conectada. Não tem nada de finalidade nisso.

Embora se veja ali um trabalho, o que poderia se chamar de atuação profissional, já que alguns pais e instituições buscam este habitat comum de Deligny com os cuidadores como um local de ‘tratamento’ para as crianças autistas, o que podemos dizer é que esta função serve só para eles e é tão somente um pretexto para viver a rede, viver enquanto um corpo comum.

Deligny diz que:

No limite, se não houvesse crianças autistas ali, cada um de nós viveria a mesma vida. Eu teria a mesma vida, Guy teria a mesma vida: sua esposa, seus filhos, seu jardim, sua criação de animais e seus vizinhos. Jacques seria, sem dúvida, artesão, trabalharia com marcenaria, faria isso. (DELIGNY, “Nous et l’innocent”, 1975, P.706 [tradução livre])

Então nada do que eles fazem é para as crianças, eles simplesmente são presenças próximas que nestas tentativas da vida comum, permitem que seus gestos apareçam.

É uma experiência deste tipo, através de tentativas sem finalidade, que envolvem uma maneira de sobreviver em um meio comum que podemos utilizar para acolher situações de isolamento, abandono, fragilidade, marcadas por uma sobrecarga de interpretações, de definições de patologia. Longe de tentar mudar comportamentos, de seguir protocolos, é possível tentar viver junto, seguindo ao lado ou como sombra do outro o seu gesto.

A EXPERIÊNCIA DAS NARRATIVAS

O que tem aparecido com força nos últimos tempos é uma condição de isolamento tanto de alunos quanto de professores. E por isso me sinto convocada a pensar na ideia de Deligny que diz que 'somos seres de rede', e que para este autor é difícil viver fora dela. A princípio a sensação é de que a maior parte do tempo não vivemos em rede, já que na convivência entre aluno, professor e pessoa acompanhada há sobreposição de saberes e impedimento de gestos. O que aparece com mais frequência é a diminuição da força de cada um.

Posso perceber esta situação em uma experiência de que participo na universidade e que envolve uma relação de professor e aluno junto a pessoas em alguma situação de sofrimento.

Existe um módulo de formação interdisciplinar em que alunos de diferentes cursos da saúde devem construir narrativas a partir da história de vida de pessoas, que são indicadas por um serviço de saúde, e assim são acompanhadas no serviço ou através de visita domiciliar. Os alunos encontram estas pessoas e conversam com elas, ou melhor, eles escutam a história que elas têm a contar.

Vejam que trouxe um exemplo que parece distante da experiência de Deligny já que neste caso a linguagem é fundamental e interessa a história de vida. No entanto, veremos que há aqui muitas proximidades.

Os alunos acompanham as pessoas que contam suas histórias por 5 ou 6 encontros e a partir daí escrevem uma narrativa daquilo que ouviram desta pessoa. Esta narrativa diz respeito, evidentemente, ao modo como eles ouviram, como foram afetados por esta convivência, construindo um modo de contar a história do outro. Quando a narrativa está pronta, no final do módulo, os alunos a leem para a pessoa acompanhada. Neste momento aparecem diversas emoções e surpresas, já que a pessoa acompanhada escuta sua vida contada por um outro, e pode perceber algo de um gesto que parecia não ter mais expressão.

Como todo módulo ou disciplina, havia então o objetivo que justificava a existência desta atividade dentro da formação, e o objetivo era aprender a ouvir o outro, sem sobrepor seus preconceitos ou desejos a uma experiência singular de vida.

Este módulo casou incomodo em muitos alunos, pois se notou que o objetivo era frágil ou parecia falso. Afinal a técnica, o protocolo

não estava assegurado ali e assustava muito pensar que não se sabia onde se iria chegar com tal experiência.

Neste caso os alunos diziam que estavam desrespeitando estas pessoas, pois ouvi-las ou escrever uma narrativa de suas histórias, significava não fazer nada por elas. Quando eles entenderam que a ideia era “não fazer nada”, senti que eles estavam começando a compreender a proposta, no entanto, eles não estavam muito satisfeitos com ela.

Eu fiz um convite aos alunos para deixar a finalidade de nosso trabalho um pouco de lado, mas parecia que eu estava pedindo algo grande demais, mesmo porque é um susto para todos os que estão num estado de prontidão na vida autorizarem-se a simplesmente vagar.

Trata-se de uma proposta um tanto radical, a qual não faz eco facilmente em nossos espaços de trabalho. Ainda assim, tenho tentado sugerir para olharmos para esta produção de trabalho na qual estamos inseridos, a partir da composição entre pessoas, a partir de tentativas, que envolvem ‘ouvir’ ou ‘desenhar’ como faz Deligny, o mapa dos afetos e trajetos de um paciente. Como seriam as relações se não fossem marcadas pela utilidade, como disse Deligny?

É visível como a primeira sensação de impotência tanto de profissionais quanto de alunos que se aproximam de pacientes aparece porque sentem que não conseguirão curar, resolver, diminuir a dor, enfim, ser úteis, mostrar serviço, ou melhor, justificar a responsabilidade que eles têm frente a sociedade como profissionais. Deligny diria que este modo de cuidar se resume a um fazer e não a um agir.

Um fazer é para alguma coisa, tem função, e mantém o isolamento daquele que é cuidado e do que cuida. Este fazer esta mais sobrecarregado de consciência, de buscar significado nas atuações, de responder ao sofrimento do outro, explicando sua situação e retirando-o de sua própria experiência. No fazer o objetivo, apaga o gesto, desmancha uma rede, é uma intervenção pontual, recortada, retirada de um campo comum de existência.

Mas às vezes é possível agir e deixar agir. Percebi isto na experiência de alguns alunos que fizeram visita domiciliar acompanhando pessoas que estavam em estado de sofrimento grave. Eles escreveram uma narrativa de suas histórias. Embora se trate do universo da linguagem e da significação, em algum momento havia uma suspensão

da consciência e do controle da experiência. Vou ousar dizer que este encontro de ouvir e contar histórias era só um pretexto para acessar gestos que indicavam um corpo comum, uma rede de existência.

Narrarei aqui dois casos acompanhados cada um por uma dupla de alunos que faziam visitas na casa destas pessoas. Uma dupla de alunas preparou uma narrativa em forma de um cordel, com desenhos que contavam a história de vida de uma senhora que não sabia ler. Tanto nas rimas quanto nos traços do cordel aparecia um mapa dos lugares por onde aquela senhora passou e um emaranhado de afetos, de desencontros, de situações de abandono, de desamparo. Os desenhos pareciam reconectar aquela vida, que se apresentava isolada, ou sobrecarregada de acontecimentos que impediam aquilo que lhe era próprio, ou seja, seu gesto, seu jeito, seu agir. As alunas por vezes conseguiam ser presenças próximas, ficar junto, acompanhar a narração que ela trazia, emprestar suas sombras. Compartilhar uma vida desenhando junto com ela sua história, mas também construindo seus próprios caminhos, sensações, sobrevivendo em separado cada uma no seu mundo, com suas diferenças, como no caso de Gisèle e Marie.

A presença das alunas e a narrativa realizada teciam novamente a rede das relações com as pessoas da casa que a senhora habitava. Parecia que este mapa-narrativa cortava de certo modo o campo linguageiro do significado dos confrontos, do luto, da dor. Esta senhora, com seus 80 anos e com dificuldade de andar, que ainda limpava a casa e cuidava da única filha que sobreviveu, dos três filhos que criou e de uma neta, que havia lhe dado 5 bisnetos mas que havia sido separada deles por ordem do conselho tutelar, esta senhora insistia em viver. Ela demonstrava um agir em seus cuidados da casa, que era maior do que aquele corpo aguentava, e, no entanto, era um corpo que se fazia rede em meio a uma situação em que todos ali presentes estavam desconectados.

Uma segunda narrativa foi realizada com um senhor de 50 anos, portador de esclerose lateral amiotrófica, que se trata de uma degeneração progressiva no primeiro neurônio motor superior no cérebro e no segundo neurônio motor na medula espinhal. No caso dele há endurecimento dos músculos e atrofia, de modo que ele não move nenhuma parte do corpo, do pescoço para baixo e não fala por conta de uma traqueostomia, mas utiliza um mecanismo que é um tubo preso ao queixo,

através do qual ele digita palavras no computador. No encontro com este senhor a dupla de alunas ouviu a história dele através das palavras da esposa, mas também com algumas frases digitadas por ele no computador, assim como através de algumas coisas que ele tentava contar com expressões da face ou balbuciando e que a esposa traduzia.

A narrativa construída pelas alunas foi feita através de texto e de fotos que a família havia mostrado e entregado a elas. As fotos contavam várias situações vividas por ele, especialmente no hospital. Se inicialmente esta instituição definia-o como alguém marcado pela doença, as experiências que a família construiu com ele, mostravam que as paredes daquele hospital haviam caído. O quarto era reinventado com enfeites a cada comemoração, a cada data festiva ou por qualquer motivo que se inventasse para reuni-los. Naquele quarto, se conseguia fazer entrar o cachorro da família, se conseguia fazer massa miojo na cafeteira, se conseguia acompanhar gestos de um corpo que quase não tinha nenhum movimento.

O encontro com esta vida marcada pela limitação impôs as alunas um deslocamento dos seus hábitos, de seu modo de estar com outras pessoas. Elas precisaram criar uma tentativa de estar com ele através de certa ausência de linguagem. Fora necessário suspender a busca de sentido, de soluções para este caso e afirmar um gesto que existia ali, e que por conta de nossa ansiedade em trazê-lo para o nosso modo de vida, para a nossa significação, era impedido, desconectado.

Nesta experiência as meninas sentiam que não tinham NADA para fazer. Elas não podiam interferir, mas podiam estar lá, oferecer sua sombra, participar junto com ele de um sorriso que ele gostava de expressar. Havia um agir neste agir, e que era realmente algo que não se limitava aquele corpo, algo de um corpo comum, algo que envolvia a presença de outros corpos. Nesta convivência, pelos afetos narrados por elas, parecia que uma rede, um modo de viver junto estava se fazendo. Eram elas que também estavam reconectadas nesta rede, neste agir que aparecia através do mínimo movimento daquele corpo. Delyny falou tantas vezes que o que precisávamos era olhar o mínimo gesto² e parece que ali era exatamente disso que se tratava.

² “Le moindre geste” é o título de um de seus filmes a respeito da experiência com os autistas na comunidade em que viviam.

É preciso abandonar o projeto pensado, o nosso desejo, a nossa intenção em saber algo do outro. A ideia é acompanhar uma trajetória, as linhas de seu mapa, pois assim se faz uma reconexão. Este caminho nos afasta da pergunta pela ‘falta’, pela ‘privação’ com a qual significamos a experiência daquele que sofre. No momento em que decretamos com Deligny uma ‘greve de fim’, conseguimos ser presenças próximas, realizar tentativas, qualquer ponto de partida para estar junto, sem projeto, simplesmente convivendo.

Por vezes quando consigo acompanhar este agir, este gesto, no meu caso, pelo encontro com alunos, professores e pessoas atendidas, sinto que saio de um estado de isolamento, porque uma rede é tramada, um sentimento de que há um movimento próprio a todos os corpos, um movimento de um só corpo ao qual todos pertencemos e através do qual existimos.

REFERÊNCIAS

- DELEUZE, G. “O que as crianças dizem.” In: *Crítica e Clínica*, São Paulo: Ed.34, 1997.
- DELIGNY F. “Nous et l’innocent.” In: *Oeuvres*, Édition établie et présentée par Sandra Alvarez de Toledo. Paris: Ed. L’arachnéen, 2008

Por uma teoria das linhas

Marlon Cardoso Pinto Miguel

Paris 8 / UFRJ

POR UMA TEORIA DAS LINHAS. DO RIZOMA DELEUZO-GUATTARIANO À REDE DE FERNAND DELIGNY

Indivíduos ou grupos, somos atravessados por linhas, meridianos, geodésicas, trópicos, fusos, que não seguem o mesmo ritmo e não têm a mesma natureza. São linhas que nos compõe, diríamos três espécies. Ou, antes, conjuntos de linhas, pois cada espécie é múltipla (*Mil Platôs*, vol. 3, Platô 8, p. 76)

Com essas frases, Deleuze e Guattari abrem a quinta e última seção do oitavo platô. Nós somos um “pacote de linhas” (*paquet de lignes* em francês). Ou ainda, um indivíduo é uma coordenada de linhas: linhas que se encontram em diferentes velocidades, direções, tamanhos, intensidades.

A palavra “linha” aparece mais de 800 vezes em *Mil Platôs* livro e ela tem um papel importante em todo o programa esquizo-analítico e pragmático; a micropolítica ela mesma não consiste nunca em interpretar, mas a perguntar: “quais são as suas linhas? Quais os perigos e as possibilidades em cada uma delas?” Como muitos outros conceitos criados por Deleuze e Guattari, o conceito de “linha”, e especialmente de “linha de fuga”, é derivado de diferentes autores: as linhas abstratas e cósmicas de Paul Klee, as linhas setentrionais e infinitas, linhas de universo

de Worringer, ou ainda as linhas de erro de Fernand Deligny. Como outras problemáticas deleuzo-guattarianas não há uma axiomática, tampouco um tratado dessa noção. Podemos entretanto traçar uma breve cartografia da noção. Em *Mil Platôs*, encontramos um desenvolvimento da noção de linha sobretudo em “Rizoma” (introdução), “Três novelas ou ‘o que se passou?’” (oitavo platô) e “Micropolítica e segmentaridade” (nono platô). Há algo ainda em “O liso e o estriado”. Não por acaso o nome próprio de Fernand Deligny aparece nos momentos cruciais do desenvolvimento da noção. Ele é sem dúvida ao mesmo tempo a principal inspiração de Deleuze e Guattari e seu exemplo estético-político-clínico mais concreto. Seria preciso ainda lembrar outros textos onde ele intervém de maneira decisiva: “O que as crianças dizem” (Crítica e Clínica), Política I (Diálogos), Revolução Molecular...

Lembremos rapidamente o que Deleuze e Guattari dizem em Rizoma enunciando os 6 princípios dessa noção, sempre contrapondo-o à noção de “árvore”. 1 e 2. “Princípios de conexão e de heterogeneidade: qualquer ponto de um rizoma pode ser conectado a qualquer outro e deve sê-lo. É muito diferente da árvore ou da raiz que fixam um ponto, uma ordem”. A árvore é a imagem de um modelo cartesiano, dicotômico, unificado, cuja estrutura é um sistema centrado, hierarquizado e estratificado: raízes, um troco, a partir do qual vêm os galhos e as folhas. O modelo da árvore é binário, centralista e centralizador, totalizante e unificante; ele reenvia a raízes comuns: uma mesma origem, uma mesma norma fundamental. À árvore, Deleuze e Guattari opõem o Rizoma, que fornece o modelo de um sistema sem centro, itinerante/ nômade, em metamorfose constante (sem seguir um modelo pré-estabelecido), não-hierarquizado, com entradas múltiplas. O sistema do rizoma é o sistema de *rede*. Por isso rizoma ressoa com rede. Modelo da multiplicidade, sem origem ou ponto fixo, estável ou de base – processos que não seguem uma linha ou lógica estáveis, mas reorganizações constantes como em uma rede. Os princípios de conexão e de heterogeneidade do rizoma significam então que qualquer ponto pode ser ligado com qualquer outro, mesmo que eles sejam radicalmente diferentes, heterogêneos – pode-se passar da antropologia à matemática para se tratar de um problema específico. Diferente então do modelo arborescente, que passa sempre por organizações piramidais, por estruturas

de ordenação, que impõe uma ordem necessária e pré-estabelecida de conexões. É porque Deleuze e Guattari supõem uma total imanência do real, uma *univocidade do ser* que coisas completamente diferentes podem entrar em relação. Como não há transcendência entre as coisas, um agenciamento homem-cavalo é possível, um agenciamento de diferentes registros e disciplinas é possível, uma transversalidade de níveis é possível. Os diferentes níveis são como diferentes linhas que se conectam umas às outras

3. “*Princípio de multiplicidade*: 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 e mundo”. O que é uma *multiplicidade em seu sentido forte*, ou seja, sem submeter a multiplicidade a um princípio único que a englobaria e a explicaria? Trata-se bem de pensar uma “disseminação”, um múltiplo que não para de crescer, de todos os lados, de maneira inexplicável e incontrollável – pensemos no Cajueiro de Pirangi, próximo a Natal, dominando a cidade, erva daninha, multiplicidades descontroladas, a-significante, indefinida. Por isso, o número não é uma unidade de quantificação (tal é o *número numerado*, número como medida), mas uma força produtiva de proliferação, de disseminação (*número numerante*). Uma unidade é sempre uma questão política, uma “tomada de poder pelo significante”. Há unidade e unificação quando há *sobrecodificação* – o Estado procede por sobre-codagem a fim de organizar, de estriar o seu espaço e assim controla-lo. O “metro” na França é definido em 1791, em plena revolução francesa: eis o que está em jogo na definição estatal ou imperial de unidades de medida. No nível propriamente rizomático, nível das multiplicidades em estado puro, há antes descodagem, livre passagem de multiplicidades (que se conectam livremente) – como Glenn Gould tocando Bach e descodando a métrica musical a mais quadrada. O múltiplo em estado puro é *a-significante* e *a-subjetivo*. Ou ainda, trata-se de “multiplicidades planas a n dimensões” (planas porque sem relevo, sem nivelção, sem profundidade, sem hierarquização; um outro nome para a *univocidade*...). O plano de consistência não tem um sentido (é pura expressão), não reenvia a uma representação, não é imagem de alguma coisa, não é produzido *por* um sujeito.

4. “*Princípio de ruptura a-significante*: contra os cortes demasiado significantes que separam as estruturas, ou que atravessam uma estrutura. Um rizoma pode ser rompido, quebrado em um lugar qualquer, e também retoma segundo uma ou outra de suas linhas e segundo outras linhas”. Se em um rizoma um ponto pode se conectar a outro qualquer, é porque não há, por direito, cortes muito radicais e de significância entre as coisas: não há diferença de natureza entre a vespa e a orquídea, entre o homem e o animal, entre o selvagem e o civilizado, entre o autista e o “normal”. Diferentes coisas possuem certamente zonas determinadas. Mas essas zonas se determinam por suas linhas de organização (linhas molares ou de segmentação dura, linhas que dão o contorno a uma coisa, que lhe estriam); por suas linhas de desorganização (linhas moleculares ou de segmentação flexível, que desmobilizam a dureza dos contornos, manchando-os, alterando-os, fazendo entrar elementos que não deveriam estar ali); enfim, por suas linhas de fuga, que explodem a grande organização. Pensemos a um indivíduo: suas linhas duras (homem *ou* mulher, negro *ou* branco, brasileiro *ou* alemão, criança *ou* adulto, casado *ou* solteiro, etc...); suas linhas moleculares (um fantasma, um sonho, um desejo profundo escondido, um amor que lhe faz devir outra coisa); suas linhas de fuga (ele foge, abandona seu território, se torna outro). Essas diferentes linhas não deixam de enviar umas às outras incessantemente; elas são contemporâneas umas das outras. Por isso um indivíduo é esse conjunto de linhas, esse pacote de linhas, esse *emaranhado* constituído ao mesmo tempo pelos três tipos de linha. Uma mesma linha pode tanto tomar uma direção e acabar mal, como ela pode se transformar em força criativa. Não existem regras a priori: uma linha de fuga pode se transformar em linha de morte, em linha destrutiva (a droga pode ajudar a traçar tanto uma linha de fuga criativa quanto destrutiva); uma linha dura pode ser transformada em força criativa (Virginia Woolf: partir da sua condição de mulher para escrever; Milton Nascimento/ Ruy Guerra ou Rimbaud: cantar do ponto de vista do “sangue de mangue sujo” ou do “sangue ruim”). Os movimentos das linhas, os processos de territorialização, reterritorialização e desterritorialização não são nunca definitivos, mas passam uns nos outros, uns pelos outros, de maneira contínua e constante.

Enfim, 5 e 6. “Princípio de cartografia e de decalcomania: um rizoma não pode ser justificado por nenhum modelo estrutural ou gerativo. Ele é estranho a qualquer ideia de eixo genético ou de estrutura profunda”. Um rizoma não possui *arché*: ele não tem origem, não tem começo, não tem profundidade, não tem gênese, não tem modelo estrutural ou generativo que poderia explicá-lo ou ao menos justificá-lo. É o modelo arborescente que supõe uma estrutura que poderia ser analisada segundo um número de regras dadas. A árvore reenvia a uma lógica do decalque e da reprodução – uma lógica da imagem reconhecida, imagem-espelho. Segundo Deleuze e Guattari, é o problema da psicanálise e da linguística que possuiriam um objeto primeiro, genético, representante e cristalizado. A psicanálise, segundo eles, visa reproduzir um decalque de uma coisa que já estaria lá. Trata-se do modelo reducionista eudipiano, como se pudéssemos tudo interpretar segundo certos modos de funcionamento dados de antemão. Haveria sempre uma recodagem do fundo sem fundo (o inconsciente a-significante) a partir de certos conceitos: *o falo, o Édipo, o nome do Pai...* Ao contrário do decalque, o rizoma segue o modelo do mapa, a prática *cartográfica*. É sempre questão com o mapa de criação e de *performance*. O mapa é *performance* no sentido que ele não visa desvelar alguma coisa que estaria fora dele mesmo – como se ele fosse um instrumento objetivo analítico –, mas se ele visa analisar, ele o faz no sentido de um processo construtivo – fazer um mapa, desenhá-lo, fabricá-lo, em um processo que implica a construção do seu objeto. Não se trata de competência na carta (competência do analista, do especialista, do médico), mas de criação. Por isso Deleuze e Guattari citam Fernand Deligny que, com os mapas feitos em sua rede, visava *seguir* os trajetos de crianças autistas, identificar seus movimentos, suas linhas, sem no entanto dizer o que elas *querem dizer*. E os mapas feitos por um adulto se conectam com outros feitos por outros adultos, os mapas que dizem respeito a uma criança se conectam a mapas que dizem respeito a outras crianças, os caminhos dos adultos “normais” se misturam com os caminhos das crianças ditas “autistas”; alguns mapas são feitos ao fim do dia, por memória, outras no momento mesmo em que a criança se movimenta. Há mapas de trajetos, mas também de gestos, de uso de objetos, etc... Os mapas não pretendem revelar a origem da psicose das

crianças, não consistem em uma volta “ao mesmo” (a causa, a origem), eles não são feitos por especialistas (não há especialista na rede de Deligny), mas eles se contentam em traçar as linhas de expressão corporal das crianças. Os mapas dizem respeito a uma tentativa de construir um território comum *com* as crianças e no qual elas possam encontrar um modo de sair de seus movimentos estereotípicos e passar ao *agir*

Em o *Aracnídeo*, escrito em 1980, Deligny escreve o seguinte:

Em 1967, a guerrilha era uma espécie de *etnia* quase universal, a nossa sendo privilegiada pelo fato que não riscávamos a morte ou a tortura a cada passo; na verdade, nós não arriscávamos senão o desaparecimento do nosso projeto que contravinha às normas, regras, regramentos em vigor; tratava-se para nós de descobrir o que asilo poderia querer dizer, ao mesmo tempo em que lutávamos em dois fronts; muitos eram aqueles que se manifestavam pela supressão do internamento asilar; nós não éramos em nada habilitados a acolher crianças ‘anormais’; nosso procedimento não poderia ser mais precário e não era simples distinguir sobre que quiproquós repousavam as convicções de nossos partidários e adversários, que tinham por sinal em comum a perspectiva da norma em direção a qual seria necessário tender, mesmo que virtualmente, as crianças que ali se encontravam. Ora, nós estávamos em busca de um modo de ser que lhes permitisse existir, mesmo que modificando o nosso, e nós não levávamos em conta as concepções do homem, quaisquer que elas fossem, e de forma alguma porque nós quiséssemos substituir essas concepções por outras; pouco nos importava o homem; nós estávamos em busca de uma prática que excluía de saída as interpretações se referindo a um código; nós não tomávamos as maneiras de ser das crianças como mensagens confusas codificadas e a nós endereçadas¹.

Primeiro ponto: Deligny diz assumir uma posição, e esta é uma posição de guerrilha na luta asilar. Essa luta, pela sua supressão ou pela sua reforma, aparece entretanto capturada em uma armadilha: o discurso da norma. Como melhor *normalizar* o doente mental? A ideia de norma reenvia a uma dada *concepção do homem*, do que significa ser *Homem*. Mas não é o *homem* que interessa a Deligny – é, como veremos,

¹ DELIGNY 2008, §37, p. 60, minha tradução.

o *humano*. Trata-se então de buscar não uma filosofia, não uma concepção, não uma teoria, mas uma *prática*: prática essa que não se deixa compreender por um código, que não busca *interpretar* o que é feito pelas crianças ditas *anormais*.

Deleuze insistiu bastante em seus textos sobre Deligny e sobre o método cartográfico que não se trata de interpretar o comportamento das crianças, mas de identificar/ localizar espacialmente (Deligny fala de *repérer*) os movimentos delas. A interpretação supõe em primeiro lugar um código que dê sentido à interpretação (no caso mais caricatural psicanalítico: a maquinaria desejante reenviada a noções que a significam constantemente, a centros de significância territorializantes: a falta, o Édipo, o falo, etc...), e em segundo lugar, esse código mesmo supõe um certo conceito do *Homem*. Toda concepção generalizada do Homem é necessariamente uma concepção de um modo de existência, de um modo de ser, que nos é familiar, que é o nosso. Por isso Deligny diz que se trata sempre do *Homem-que-nós-somos* (ou de "On", "HON", "ser consciente de ser"...). Falar do *Homem*, querer defini-lo é então em realidade projetar tudo aquilo que nos é familiar (a consciência, a vontade, o modo de relação dialógico sujeito-sujeito/ sujeito-objeto, etc...) em um conceito abstrato. Esse conceito abstrato se torna então uma Norma a qual os indivíduos os mais diversos *devem* corresponder, *devem tender mesmo que virtualmente...* Essa tendência de *semelhartizar* [*semblabiliser*] o outro é o perigo dessa projeção. É justamente o que critica Deligny no fim do texto *Carte prise, Carte tracé* em dois psiquiatras: "que cada alienado seja tratado como 'sujeito'"². Eis o campo problemático de Deligny.

No final dos anos 1960, após deixar a clínica de La Borde, Deligny se instala no sul da França, nos Cévennes, onde ficará até morrer. A *tentativa* é, em sua base, simples e sem premissas: criar uma *vida em comum* com crianças autistas mudas. Como criar um *comum* com pessoas que funcionam radicalmente diferentes sem impor-lhes de antemão as regras de funcionamento dessa vida? O *comum* é então o ponto de partida e o objetivo do "projeto". Para tal, Deligny buscou formas de territorialização comum do espaço.

² *Ibid*, p. 138.

Trata-se em primeiro lugar de uma organização em *rede*. Diferentes pessoas vivem em pequenas unidades (*aires de séjour*) espalhadas em um grande território. Essas unidades são em geral coordenadas por um ou dois adultos (*présences próximas, présences proches*) e se encontram entre cinco e vinte quilômetros de distância uma das outras. Algumas unidades são acampamentos, outra uma pequena chácara com horta ou criação de cabra, outras uma pequena casa com um forno de produção de pão, etc... Elas são ao mesmo tempo interligadas, mas livres para experimentar como quiserem a vida no território. As crianças são livres para vagar por todo o território da rede e uma vez por semana pelo menos as presenças próximas se reúnem em umas das unidades, o laboratório da rede, para discutir os “projetos”, os diferentes dispositivos e práticas.

É nesse contexto que surge a cartografia. Os mapas são um conceito geral que aparece entre 1969 e 1970. Trata-se na verdade de um conceito geral, pois todo desenho feito por uma presença próxima em relação a uma criança autista ou *aire de séjour* é chamado mapa. Diversos mapas indicam o que há para *fazer* na *aire de séjour*, ou seja, o *projeto* dos adultos, sujeitos conscientes de si mesmos que agem sempre em função de uma finalidade: *fazer* a comida, a louça, a jardinagem, etc... E eles indicam como as crianças passam ao *agir* graças a essas atividades. O *agir* autista, diferente do *fazer* do sujeito, diz respeito a um modo de ação não intencional, *agir sem fim* (sem finalidade e que não cessa) de seres que não são sujeitos – que não são estruturados pelo simbólico, pela palavra. O *agir* autista é representado pelo que Deligny chama *linhas de erro*. Em diversos mapas, o que vemos então é como as linhas do *agir* atravessam as linhas do *fazer*, como a ordem do *fazer* permite que o *agir* irrompa e o pontue de nova forma. São linhas *de erro*, pois elas parecem incompreensíveis para o adulto e os projetos por ele formulados, são linhas de errância, erráticas que inscrevem o *erro* no “bom senso”.

A cartografia é questão de performance como dizem Deleuze e Guattari no sentido em que a cartografia é componente integrante do processo de *territorialização*. O espaço se torna território, um *corpo comum*, graças ao *traçar*. Permanecendo em termos deleuzo-guattarianos, o espaço é primeiro desterritorializado (e ele será radicalmente desterritorializado para que ele se torne propício aos autistas) para em

seguida se tornar território. O mapa ajuda nesse processo de desterritorialização-territorialização, pois o território não preexiste ao traçado do mapa: o mapa não é mera *transcrição* do espaço.

Os mapas são uma prática de grande extensão. *Les cartes servent à écarter*, os mapas servem ao desvio, são em verdade meios para uma *deriva* e para uma ampla *desterritorialização*: a. do olhar intencional (para alcançar o *ver* autista, ou seja talvez não compreender mas ver, identificar, localizar, tudo aquilo que atrai a criança autista e a põe em ação); b. da subjetividade (para alcançar o nível impessoal e *infinitivo* do autismo; *traçar sem fim*, traçar por traçar); c. do homem ‘normal’, ‘são’ (para alcançar um território comum, um *Nós comum*, dividido por pessoas ditas normais e pessoas autistas); d. da linguagem discursiva (para alcançar uma linguagem comum não verbal: linguagem do *traçar*). Os mapas procuram nos dar imagens que não sejam aquelas do reconhecimento, de um reflexo no espelho – eles buscam fabricar imagens onde não possamos nos reconhecer e a partir das quais possamos ver não o que falta às crianças, mas o que falta a nós. Deslocamento, inversão de perspectiva. As crianças são vistas como singulares e diferentes, mas não implica que haja uma diferença de grau ou de natureza em relação a elas.

Deligny nota constantemente que os mapas não são instrumentos de observação, nem tampouco de um saber positivo. Os mapas são antes dispositivos performáticos e de *evacuação*: evacuação da linguagem verbal [*instrument pour refouler le formule*, para reprimir o formulado] e da “angústia terapêutica”. Por um lado, os mapas servem para tratar a angústia daqueles que supostamente devem *tratar*, tomar conta, das crianças; os mapas são um meio de liberar a sobrecarga dos adultos nas crianças; por outro lado, os mapas permitem aos adultos de ver o que não os concerne – como uma criança se desvia e erra, os movimentos ornamentados das crianças, a atração por certas coisas, etc... e desta maneira eles podem voltar ao território de modo a reorganjá-lo, retrabalhá-lo, etc... Os diferentes mapas que se referem a uma mesma criança mostram como ela se territorializa, como ela passa a habitar o espaço, o que ela localiza (*répère*) ou não no espaço, etc... Os mapas explicam antes a incapacidade do adulto de entender realmente o movimento da criança que a razão ou a origem do movimento ele mesmo.

Mas eles servem à proposta de pensar o espaço como uma verdadeira *instalação* que é constantemente reinvestida.

Para Deligny, os mapas são como *telas* onde o que aparece são *imagens furadas* – não imagens onde nós poderíamos nos reconhecer ou reconhecer algo de preciso, mas imagens puramente descritivas, sem profundidade (*imagens planas*), sem significância e que evacuam o sujeito. São o contrário de *imagens-espelho*. Em texto de *Les cahiers de l'immuable*, Deligny diz que os mapas “clarificam essa extraordinária sensibilidade da criança psicótica à ordem das coisas. [...] Sensibilidade ao corpo comum, rede de marcos [*repères*] e de traços que se estendem entre um e outro, que não são nem um e nem outro”³. A crítica à linguagem feita por Deligny é em verdade uma crítica ao sujeito formado, que alcançou o simbólico e que impõe seu modo de ser como o único existente. Mas se nas psicoses e no autismo profundo o acesso ao simbólico é interrompido, fraturado ou inexistente, então esse aparelho-linguagem não funciona e é por uma outra via que se terá que trabalhar. Os mapas são assim um modo de desviar da linguagem e de ver o que não se pode ser visto por um sujeito justamente por causa da sua linguagem. É o que diz Deligny em *Le croire et le craindre*: “Essa prática de guardar traços em uma folha transparente de modo que possa aparecer, em filigrana, o que, do visível, não pode *se ver*, tanto o aparelho a ver se confunde com o aparelho à linguagem”⁴. Ou ainda, lemos em *Acheminement vers l'image*: “Cartas-paravento e de que vento se trata? De onde vem esse vento? Da linguagem que nos carrega”⁵. Os mapas procuram entrar construir uma outra máquina, um novo agenciamento maquinais; eles são a descrição de uma *outra semiótica*, inteiramente diferente para nós, que funciona segundo outro regime de signos e outro regime de corpos. A prática diz respeito a indivíduos que não são estruturados como sujeitos. Mas podemos dizer que é também uma questão ontológica mais fina. Pois mesmo aqueles que vivem no simbólico, na significância, são constantemente atravessados por linhas a-significantes. “Essa identidade a-consciente que eu digo que nos percorre”⁶.

³ DELIGNY 2007, p. 852.

⁴ *Ibid.*, p. 1181.

⁵ *Ibid.*, p. 1699.

⁶ DELIGNY 2008, p. 127.

Há algo de profundamente rizomático nisso tudo. Por isso podemos dizer: *Rizoma e Rede ressoam*. Não se suprimem as singularidades, não se *semelhantiza* homogeneizando, mas buscam-se meios de conectá-las de modo a se criar um comum. Se a máquina à linguagem não funciona no autista, então se buscará fabricar novas máquinas. A gestualidade e a corporeidade desenvolvidas pelos adultos (graças à introdução no cotidiano de “gestos para nada”) nos faz pensar em um devir autista por parte deles. Mas rizomático é também a relação entre os mapas – sem centro específico (no caso extremo não sabemos nem mesmo a quem eles se referem, por quem foram feitos), uns se conectam com os outros, e eles servem à produção desse território, desse corpo comum. A ideia de *corpo comum* é também interessante: um novo corpo, para além do corpo organizado conhecido, para além de seus órgãos e funções específicas – um novo *corpo sem órgãos*.

É justamente um indivíduo, singularidade radical, tomada nesse corpo sem órgãos, nesse território-corpo-comum, de que se trata. As distinções de natureza entre seres, entre pessoas, se dão segundo a lógica do *homem*, do *homem-que-nós-somos*, mas Deligny busca outra coisa: o *humano*. É o que lemos no fim de *L’agir et l’agi*: “Resta o humano do indivíduo indistinto, fora da lei desde sempre e já, o que não quer dizer de forma alguma que ele seja minimamente transgressante, o Ele que se deve, por se distinguir, não é desse mundo aí”⁷. O resto, o que resta do resto, é esse humano, elemento fóssil que se trata constantemente de reatualizar.

Ser rizomorfo a partir da árvore, dizem Deleuze e Guattari; ser humano apesar de ser Homem. Trata-se nos dois casos de *fabricação* e essa fabricação, desse devir, se faz para Deligny (como para Deleuze e Guattari) em comum, em rede, tecendo junto uma rede – em um processo não-intencional, não imaginado de antemão, não dado, e que ele chama de *aracnídeo*. O indivíduo se vê então capturado nessa rede aracnídea, de forma que ele se torne outro. “Que o traçado das linhas do aracnídeo da rede seja tão permanente como as linhas da mão, é mais ou menos o que eu quero dizer, com a diferença que a rede de linhas da mão se vê sem dificuldade, enquanto a do aracnídeo é – incessantemente – a se descobrir”⁸.

⁷ *Ibid*, p. 126.

⁸ *Ibid*, §36, p. 59.

BIBLIOGRAFIA

Deleuze Gilles & Guattari, Félix. *Mil Platôs*. São Paulo: Editora 34.

Deleuze, Gilles & Parnet, Claire. 1999. *Dialogues*. Paris: Champs Flammarion.

Deligny, Fernand. 2007. *Œuvres*. Paris: L'Arachnéen.

_____. 2008. *L'arachnéen et autres textes*. Paris: L'Arachnéen.

_____. 2013. *Cartes et lignes d'erre / Maps and Wander Lines*. Paris: L'Arachnéen.

Um marginalismo prático: filosofia e política em Gilles Deleuze

Jéssica Cássia Barbosa

Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Pensar o contexto político mundial contemporâneo é necessariamente pensar o contexto das diversas manifestações que tem lugar um pouco por todas as partes no cenário mundial. É necessariamente dar voz a esses manifestantes que, em respeito às suas singularidades, criam um eco ou um grito uníssono contra as formas de poder que aprisionam a vida. As potências do poder no contexto político mundial afirmam estar todos envolvidos numa crise econômica mundial, e o que assistimos é a quase total incompetência dos representantes dos Estados de dirigir esse barco.

O que questionam essas manifestações? O que querem? Os manifestantes das ruas de Wall Street respondem aos seus governantes que o que eles querem esses não podem responder, não podem dar. O que nos parece corresponder aos gritos dos manifestantes de Maio de 68 na França quando diziam que desejavam o impossível.

O que querem aqueles manifestantes? A destituição de todo Estado, a destituição de todo espaço constituído e instituído até hoje em favor da consolidação de nossas democracias? Como podem cobrir de insultos a preciosa dádiva da representação que a modernidade os legou? Que espécie de retrocesso que esses manifestantes reivindicam? Um grito, diríamos junto com Holloway (2005), primeiramente de dor.

Contra as formas de opressão de vida realizadas pelo capitalismo, um grito de não mais, “*Que se vayan todos!*”¹.

Por isso, para nós, o pensamento filosófico deleuziano toma lugar tão importante no cenário político contemporâneo, para primeiramente por introduzir-se como uma forma de resistência às formas de empobrecimento da vida e do pensamento, segundo o triunfo do neoliberalismo, na produção de subjetividades² e pensamentos-para-o-mercado. Segundo Deleuze possibilita-nos pensar uma política para além das formas já dadas, para além do Estado, para além da representação. E ainda, elegeríamos um terceiro motivo, muito importante, de uma ética presente no pensamento deleuziano que reconhece as singularidades e abraça a luta política não como revolução totalizante, mas como resistência.

Nesse trabalho gostaríamos de assinalar pelo menos dois pontos sobre a concepção da política em Gilles Deleuze: primeiro, a crítica que Deleuze introduz as formas de governo democráticos se introduz a partir de uma denúncia à uma espécie de impura mistura ou um impuro lado a lado, aos termos nietzschiano, entre essas formas de governo com os axiomas do capitalismo, isto é, a de todas serem subordinadas aos axiomas de produção do capitalismo. Os Estados nacionais, sejam democráticos, ditatoriais ou totalitários constituem-se todos em “modelos de realização” dessa axiomática imanente (Deleuze; Guattari, 1992, p. 138). Quando os governos democráticos servem-se desse modelo de realização aos axiomas do capital, servirá como sede para a difusão de modos de existência e de pensamento-para-o-mercado, universalizantes e homegeneizantes. Ora, diz Deleuze, “ele não é universalizante, homegeneizante”, é do contrário, uma fabricação de desigualdades, “é uma fantástica fabricação de riqueza e de miséria” (Deleuze, 1992, p. 217). Antonio Negri, recentemente em entrevista de 2014, fala do paradoxo de termos eleições completamente dominadas pelo poder do dinheiro. Segundo ele, a corrupção é uma corrupção do poder do dinheiro que tudo domina. A corrupção do poder do dinheiro, corrompe toda a estrutura da máquina democrático-representativa

¹ Como dizem os *indignados*, acampados nas praças centrais de Madri e Barcelona.

² Para uma análise sobre as novas figuras de subjetividade configuradas a partir do triunfo do neoliberalismo e sua crise mundialmente, ver o trabalho de Michael Hardt e Antonio Negri: *Declaração – Isto não é um manifesto*. São Paulo: n-1 edições, 2014.

tornando-a “incapaz de conter e desenvolver um mecanismo democrático de decisão” (Negri, 2014, p. 41)³.

Segundo ponto que assinalamos, Deleuze nunca isolou a política como um pensamento que deve ser pensado *per si*, como um pensamento específico. É verdade que Deleuze nunca afirmou que sua filosofia se escreve sob as condições da política. Ele escreve, por exemplo, em *Conversações*: “O que me interessa são as relações entre as artes, a ciência e a filosofia” (Deleuze, 1992, p. 158); mas, sabendo também de sua preocupação com a política. Nossa proposição é de que a preocupação de Deleuze com o político esteja avaliada de acordo com sua própria concepção de filosofia ou do que significa pensar.

Em filosofia, Deleuze denuncia as consequências dessa junção das democracias com os axiomas do capital na forma de produção de ideias como mercadorias de rápida circulação e renovação, sujeitas aos critérios da “sensibilidade” do mercado e de “interesses” da mídia.

Salvar a filosofia da falsa alternativa: função “cultural” mediadora ou comunicativa ou então o autismo do conceito; e simultaneamente salvar o filósofo da pseudo-opção: protagonismo intelectual público ou solidão sem ecos, luzes da ribalta mediática ou ghetto mediático privado, como afirma Sousa Dias (1995) constitui-se um dos empreendimentos filosóficos de Deleuze.

São outras as correntes filosofantes que se propõem como a ideologia da era da comunicação e do capitalismo demo-liberal e que, sob designações como racionalidade retórica ou ainda filosofia conversacional, se atribuem como finalidade, sempre sob a ideia reguladora de um senso comum “crítico”, suscitar consensos como opinião “razoável” da maioria.

A filosofia deleuziana, pelo contrário, assume-se como um esforço para introduzir ou estimular hipóteses teóricas e práticas de resistência, inseparável daquilo a que o filósofo chama um *devoir-minoritário*. Por isso ela reivindica-se de um poder positivo de *inactualidade* ou de *intempestividade*, termos colhidos de Nietzsche, e que este definia do modo seguinte: “agir contra o tempo, e assim sobre o tempo, em favor (espero) de um tempo por vir” (Nietzsche, *considerações inactuais II* 3-4).

³ Para uma análise profícua sobre corrupção nas democracias representativas contemporaneamente, ver o artigo de Perry Anderson: *Berlusconização da política: Corrupção, espetáculo, manipulação do sistema eleitoral e outros ingredientes da crise democrática na Europa*. Revista Piauí, edição 95, agosto de 2014.

Tal como Sousa Dias (1995) analisa, Deleuze pensa os acontecimentos como objetos da filosofia que nada tem a ver com os ruidosos eventos sócio-culturais das mídias ou com as “actualidades” dos meios de informação. Os eventos que se ocupa a filosofia deleuziana não são acidentes, coletivos ou individuais, mas antes *devires*, dinamismos criadores, perfeitamente insensíveis pelos canais da comunicação.

Como insiste, em seu livro junto com Guattari *O que é a filosofia?* (1992), a filosofia não é contemplação, nem reflexão, nem comunicação. A filosofia não teoriza, ela elabora conceitos para os problemas que se propõe, caracteriza-se por essa atividade criativa de conceitos.

Para a política não poderia ser diferente. Tanto em política como em filosofia seu esforço maior foi sempre o de criar, ou como ele mesmo gostava de falar, “gaguejar em uma nova língua”. Deleuze costuma denominar pelo mesmo nome “política” algo inteiramente diferente do que comumente é aceito, tais como: governo da maioria, eleição de um melhor regime, instituição de espaço para confrontação de ideias, etc. Para ele, a política se constitui em um questionamento minoritário das normas.

Dessa maneira, pensamos que será a partir do conceito de devir, na sua forma de devir-menor que, a nosso ver, a categoria do político tornar-se-á problemática em todos os sentidos na obra de Deleuze: tanto no sentido de visualizar essas forças de decodificação e criação; tanto quanto a partir do que se entende “ler politicamente” a obra de Deleuze.

Em oposição à maioria, que representa a determinação de padrões de medida, Deleuze fala de um “devir minoritário de todo o mundo”. Ali onde o território não deixa de fechar-se sob suas normas, sob seus estados de dominação, em função dos regimes de identificação, a verdadeira política, na visão deleuziana, segue sendo um esforço vital de descompressão das normas, de desterritorialização, e um poder de “desidentificação” engendrado pelas criações singulares e coletivas.

Segundo Deleuze,

Devir é, a partir das formas que se tem, do sujeito que se é, dos órgãos que se possui ou das funções que se preenche, extrair partículas, entre as quais instauramos relações de movimento e repouso, de velocidade e lentidão, as mais *próximas* daquilo que estamos em vias de nos tornarmos, e através das quais nos tornamos. É nesse sentido que o devir é o processo do desejo. (Deleuze; Guattari, 1997, p. 64).

Para Deleuze só existem devires-menores, pois é sempre de um subdesenvolvimento que se devém algo, justamente porque, através do devir, quer-se escapar, buscar uma saída, das formas de identificação, de um padrão de maioria, tanto dos rostos como dos corpos. Devir-menor é uma prática que se insere no padrão maior para *menorizar*.

Há toda uma maquinaria social conservadora que quer fazer crer que o pensamento não é importante, que a arte é um comércio qualquer, que a ciência é uma mística de fácil consumo, que a filosofia é inútil e aristocrática, que a política é um amontoado de factoides. Mas há as minorias persistentes e alegres que estão na luta criativa e emancipadora.

A partir disso, a política possui ao menos duas concepções na filosofia de Deleuze: uma entendida como desvio e outra como criação. E se a sociedade de controle é tão somente a organização da proibição do devir (Badiou, 2010), a política é a arte de introduzir os desvios, ou ainda, um estado de variação contínua em um regime do comum; não na forma de um combate entre duas classes de morte, com fins a estabelecer uma nova maioria, mas como uma espécie de marginalismo prático (Guillaume Le Blanc, 2010), aderido à possibilidade de desbloquear fronteiras, um “fenômeno de borda”.

Pode ser que nada pareça mudar segundo os parâmetros de uma macropolítica, mas tudo muda nas apreciações de uma micropolítica na forma de devires-menores. Porque,

A política opera por macrodecisões e escolhas binárias, interesses binarizados; mas o domínio do decidível permanece estreito. E a decisão política mergulha necessariamente num mundo de microdeterminações, atrações e desejos, que ela deve pressentir ou avaliar de um outro modo. [...] Uma página curiosa de Michelet condena Francisco I por ter mal avaliado o fluxo de emigração que empurrava para a França muita gente em luta contra a Igreja: Francisco I viu nisso apenas uma afluência de possíveis soldados, ao invés de perceber aí um fluxo molecular de massa de que a França teria podido tirar proveito, assumindo a liderança de uma Reforma diferente daquela que se produziu⁴. Os problemas se apresentam sempre desse jeito. *Boa ou má, a política e seus julgamentos são sempre molares, mas é o molecular, com suas apreciações, que a “faz”* (Deleuze; Guattari, 1996, p.102).

⁴ Michelet, *Historie de France, la Renaissance*.

Há pelo menos duas ideias instigantes nessa citação de Deleuze e Guattari. A primeira, em uma certa medida com um tom pouco confiante, afirma que as decisões políticas, de fato, são necessariamente tomadas no nível molar. Mas a segunda assertiva, a qual, também em certa medida, anula a anterior e lhe retira toda negatividade, é que o molar passa necessariamente pelas apreciações moleculares, isto é, é dela que a macropolítica retira toda a sua força.

Ainda segundo a citação, Deleuze e Guattari parecem por toda a confiança nas forças moleculares, isto é, na potência de um devir-minoritário que não espera o futuro da revolução, ou o futuro de seja quais forem as decisões da macropolítica, mas arrasta as formas maiores de organização política para um *quantum* de fluxo, segundo as apreciações menores. Os movimentos que agitam uma sociedade se apresentam assim, ainda que sejam “representados” como um marginalismo ou uma afronta perante os segmentos molares. Seria preciso buscar outras palavras que convenham melhor à composição molecular, em que se pode assinalar, numa *linha de segmentos*, um *fluxo de quanta* que se prolonga de uma a outra forma, e onde não se comporta mais segmentos. “Um fluxo mutante, convulsivo, criador e circulatório, vinculado ao desejo, sempre subjacente à linha sólida e aos segmentos” (idem, p. 95-6). Em suma, o molecular, a micropolítica não se define mais segundo a pequenez de seus elementos, mas pela natureza de sua “massa”: fluxo de *quanta* que não só se diferencia em relação à linha de segmentos molar, mas também não para de remanejar esses segmentos, de agitá-los. É novamente onde o poder da macropolítica se torna mais forte, isto é, quando se já está presente em fluxos de quanta, num nível que, em verdade, lhe escapa, mas, sobretudo é o que lhe fortalece. Por isso Deleuze e Guattari afirmam, que os centros de poder se definem por sua zona de impotência, por aquilo que não é mais do controle deles. Mas, justamente, como é aquilo que escapa os centros de poder, os quanta são também verdadeiras máquinas de guerra, que escoam, agitam e modificam a forma dos segmentos num fluxo de guerra ininterrupto; eles também são aquilo que não se captura e tendem a evadir-se dos códigos e portanto a recriá-los incessantemente, em agenciamentos de desejo, que são do tipo máquinas de guerra. “As mutações remetem a essa máquina, que certamente não tem a guerra por objeto, mas a emissão

de *quanta* de desterritorialização, a passagem de fluxos mutantes (toda criação nesse sentido passa por uma máquina de guerra).” (idem, p. 112). Uma máquina de guerra, nesse sentido, é erigida contra um aparelho de Estado, que funciona como que por reteritorializações na linha sobrecoficante ou sobrecodificada.

“Antes ser um minúsculo *quantum* de fluxo do que um conversor, um oscilador, um distribuidor molar!” (Deleuze; Guattari, 1996, p. 108), afirmam os autores veementes. Antes se agarrar, no sentido de operar na potência micropolítica – à custa de torna-se exterioridade selvagem – do que ser um conversor, no sentido de apropriar-se da potência molecular, no intuito de detê-la, corrompê-la, destituí-la ao máximo de sua potência mesma dando-lhe seu menor grau de potência. Mas haverá sempre uma molecularização irreduzível ao molar, que escapa, que foge, que racha, e que não se deixa reduzir aos segmentos dessa natureza. Não são contradições, são fugas.

Diz-se erroneamente (sobretudo no marxismo) que uma sociedade se define por suas contradições. Mas isso só é verdade em grande escala. Do ponto de vista da micropolítica, uma sociedade se define por suas linhas de fuga, que são moleculares (idem, p. 94).

Deleuze, de toda forma, aposta então na potência dessas linhas de fuga que se formam numa sociedade, tem em ganhar proporções e atualizar as formas de vida então presente. A esquerda institucionalizada preocupada em não perder ou ganhar espaços de poder, vai perdendo o futuro pois perde a potência da molecularidade. Enquanto o capitalismo opera no presente, no molecular, para se reproduzir indefinidamente. Em Maio de 68 todos aqueles que julgavam em termos de macropolítica, nada entenderam do acontecimento, porque algo escapava, “algo de inassinalável escapava”. A esquerda institucionalizada, “os homens políticos, os partidos, os sindicatos, muitos homens de esquerda ficaram com raiva [...] É como se tivessem sido destituídos provisoriamente de toda máquina dual que fazia deles interlocutores válidos” (idem, p. 95). Maio de 68 era molecular, e suas condições ainda mais *imperceptíveis* do ponto de vista de uma macropolítica.

Dizemos, portanto, que as condições da política, na visão deleuziana, não é a de apostar nas decisões da macropolítica, no sentido de

querer influir, discutir, dar opinião nos julgamentos e decisões molares, mas de fortalecer uma micropolítica, suas linhas de fuga onde, em verdade, os posicionamentos são definidos, apostando no mundo das microdeterminações, isto é, nesse plano que escapa aos centros de poder, mas que são decisíveis no plano das macrodeterminações.

Ali onde o território não deixa de fechar-se sob suas normas, sob seus estados de dominação, em função dos regimes de identificação, a verdadeira política, na visão deleuziana, segue sendo um esforço vital de descompressão das normas, de desterritorialização, e um poder de “desidentificação” engendrado pelas criações singulares e coletivas.

Para Deleuze, a esquerda em nada se assemelha com governo, com Estado, ela está muito mais relacionada com a potência do molecular que não se deixa capturar, identificar pelas formas molares. Os fluxos de quanta que forçam a atualização constante das estratificações molares e das padronizações de maioria, mas sem, contudo, deixar-se sobrecodificar, reterritorializar novamente, sem deixar-se paralisar em novas formas de maioria, em suma, que não se deixa institucionalizar. Por mais que seja inevitável ou até necessário que as decisões sejam tomadas na macropolítica, na forma de um direito adquirido, ou mesmo de uma posição de poder a ser ocupada, a esquerda é aquilo que não para nesse ponto, e segue em uma linha de variação contínua, isto é, segue na luta contínua contra as formas de aprisionamento da vida que as formas de poder impõem por todos os lados.

Se por um lado há uma máquina abstrata de sobrecodificação constante dos fluxos, sendo ela que define uma macrosegmentaridade, ou o padrão de maioria; há, em contrapartida, os fluxos de descodificação, que traçam as linhas de fuga e que operam as novas formas de organização política, primeiramente em um nível molecular, segundo velocidades e andamentos diferentes.

De modo que, a preocupação de toda sociedade será essa: sobrecodificar os fluxos descodificados produzidos na segmentaridade molecular, dando como resultado uma artificial unidade. Funcionará como aparelho de captura das *máquinas de guerra* selvagem que não se deixam padronizar, que não se deixam vencer e parar em protótipos já determinados, em contornos já delineados. Não vão deixa-lo experimentar em paz, pois isso colocará toda a unidade em risco.

Entrar em um devir significa livrar-se das formas de representação, para tornar-se algo outro, algo que já estamos nos tornando, algo que o desejo maquina. Devir significa livrar-se da peste, dar seu salto. Devir é o que nos faz atravessar o muro das significações, desfazer-se do rosto, e dessa maneira tornar-se imperceptível; fazer corpo com as partículas que convém, preenchê-lo de intensidades.

Devir-menor é um caso político, e apela a todo um trabalho de potência, uma micropolítica ativa. É o contrário da macropolítica, e até da história, onde se trata de saber sobretudo como se vai conquistar ou obter uma maioria. (Deleuze & Guattari, 1997, p.89).

Apostamos na filosofia deleuziana, na medida em que afirma o devir como uma espécie de marginalismo prático, aderido às formas de desbloquear fronteiras, perpassando e transbordando as formas da macropolítica, dando uma continuidade ímpar à luta, persistindo numa fé no mundo que é coextensiva das experimentações singulares e plurais que, um pouco por todas as partes, indivíduos ou grupos dos mais diversos signos continuam a empreender contra as formas de alienação.

REFERÊNCIAS

ANDERSON, Perry: *Berlusconização da política: Corrupção, espetáculo, manipulação do sistema eleitoral e outros ingredientes da crise democrática na Europa*. Revista Piauí, edição 95, agosto de 2014.

BADIOU, Alain. Existe algo así como una política deleuziana? In: ZARKA Y OTROS. *Deleuze Político: nueve cartas inéditas de Gilles Deleuze*. Buenos Aires: Nueva visión, 2010.

DELEUZE, Gilles. *Conversações (1972-1990)*. Tradução de Peter PálPelbart. São Paulo: Ed. 34, 1992.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*, vol. 4. Tradução de Suely Rolnik. São Paulo: Ed. 34, 1997.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*, vol. 3. Tradução de Aurélio Guerra Neto, Ana Lúcia de Oliveira, Lúcia Cláudia Leão e Suely Rolnik. São Paulo: Ed. 34, 1996.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?* Tradução de Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.

GUILLAUME LE BLANC. Maio de 68 em filosofia. Para uma via alternativa. In: ZARKA Y OTROS. *Deleuze Político: nueve cartas inéditas de Gilles Deleuze*. Buenos Aires: Nueva visión, 2010.

HOLLAWAY, John. *Cambiar el mundo sin tomar el poder: el significado de la revolución hoy*. Caracas: Melvin, 2005.

NEGRI, Antonio. *Na volta a Espinosa, a construção do comum*. (Entrevista à Revista Cult por Thiago Fonseca e Giuseppe Cocco, Dossiê Antonio Negri). Cult, nº 189, ano 17, abril 2014.

NIETZSCHE, Friedrich. “Da utilidade e dos inconvenientes da história para a vida” In: *Considerações Extemporâneas*. Lisboa: Editorial Presença / Martins Fontes, 1980.

SOUSA DIAS. *Lógica do Acontecimento: Deleuze e a Filosofia*. Porto: Edições Afrontamento, 1995.

Por uma política *menor*: a importância de Marx em Deleuze

Benito Eduardo Araujo Maeso
Universidade Federal do Paraná

No fim da vida, Deleuze trabalhava em um livro sobre Marx¹, o que causou surpresa pelo proverbial anti-hegelianismo² do francês e por sua crítica forte ao processo dialético. Mas o próprio Deleuze declarou que tanto ele quanto Félix Guattari eram, ao seu modo, ambos marxistas³ e que toda filosofia política deve ser “centrada na análise do capitalismo e de seu desenvolvimento”⁴. Esta afirmação o conecta à mesma questão tratada por Marx: o efeito de um sistema de produção monolítico e ao mesmo tempo moldável e fluido, que ocupa espaços e muda conforme as alterações na composição das relações sociais.

Fala-se aqui da imbricação entre economia e política, da esfera privada (o capitalismo ultramonopolista) imiscuída na esfera pública, ou até da dissolução total desta fronteira, que talvez nunca tenha existido. O capital produz a si mesmo e é seu próprio limite no campo da vida, adaptando-se a modificações ou crises e incorporando até forças produtivas surgidas à sua margem e/ou como resistência.

¹ “Grandeur de Marx”, cfe. “Le ‘je me souviens’ de Gilles Deleuze”. Entrevista ao filósofo Didier Eribon no jornal *Le Nouvel Observateur*, edição nº 1619 (16-22 de novembro de 1995).

² Outra visão sobre a relação dialética-diferença e Deleuze-Hegel é dada por NESBITT (2005), ELLRICH (1996) e LAMBERT (2002).

³ DELEUZE, 2008, p. 212. Conforme GARO (2008), manter-se marxista “quando todos à sua volta denunciam o marxismo como a filosofia do *gulag* é um ato político profundo” (2008b: 66; 2008a: 614).

⁴ DELEUZE, 1995, p. 212

O que mais nos interessa em Marx é sua análise do capitalismo como sistema imanente que não para de expandir seus próprios limites, reencontrando-os sempre numa escala ampliada, porque o limite é o próprio capital⁵.

Disso, conclui-se que Deleuze não só reconhece a importância da teoria econômico-política de Marx como a necessidade de sua expansão para o entendimento da atualidade, alvo da reflexão do próprio Deleuze, permitindo uma interpretação da realidade onde é preciso pensar a saída do capitalismo a partir dele próprio.

Num tempo de transformação na matriz do capital, deve-se interrogar seu funcionamento, expressão sociopolítica e desafios que se põem à nossa frente, desde o esgotamento de recursos naturais até a expansão desmedida da tecnologia, que deixa de ser ferramenta do trabalho para ser o sensível suprassensível da sociedade.

É preciso entender um quadro político e econômico diverso do de Marx, mas com um modo de produção análogo no centro da sociedade. É preciso transformar o mundo, ainda que não seja o mesmo da época do pensador alemão. Ainda que Deleuze não tenha publicado *Grandeur de Marx*, sua “existência” abre um leque de possíveis articulações entre a tradição marxiana e o pensamento deleuziano, notadamente no campo da política. Se a transformação na sociedade de massa aponta a ascensão da Sociedade de Controle, o fundamento econômico-social – o capital – ainda exerce papel fulcral na produção dos elementos políticos, culturais e sociais. Para poder olhar a atualidade, este texto busca uma articulação entre os conceitos deleuzianos de menor ou minoritário, materialismo e Sociedades de Controle com o pensar marxiano.

CONTROLE, PRODUÇÃO, DESEJO

As transformações sociais da metade final do século XX trouxeram mudanças nas relações de poder, que não se dariam mais verticalmente, mas por aceitação tácita e redes interligadas: o controle

⁵ DELEUZE, 1995, p.212

constante ocorre por modulação e comunicação, “uma formação permanente das ações, da linguagem e do pensamento⁶”.

A linguagem deste novo constructo são as “alegrias do marketing⁷”, o predomínio de códigos do mercado – compra, venda, status, valor sógnico do produto, carga emocional, etc. - como mediadores das relações humanas. Sendo marketing o “processo *social* por meio do qual pessoas e grupos obtêm aquilo de que necessitam e o que desejam⁸”, não é difícil ver que o indivíduo interage numa lógica mediada pela forma-mercadoria, agora estilo de vida que transcende a materialidade desta forma.⁹

Ao mesmo tempo, considerando que alterações na infraestrutura econômica impactam a superestrutura que a cerca, a mutação social é imbricada por mudanças no sistema econômico: o capitalismo fabril fordista passa a ser de serviços, produção de informações e fluxo financeiro. A fábrica “deu lugar à empresa¹⁰” e esta se transforma na economia em rede¹¹.

As sociedades de controle trazem novos códigos e valores: a empresa se torna modo de pensar, numa sociedade onde família, escola, exército, fábrica “não são mais espaços analógicos distintos que convergem para um proprietário, Estado ou potência privada, mas são agora figuras cifradas, deformáveis e transformáveis, de uma mesma

⁶ ÂNGELO, Miguel. *Biopolítica e sociedade de controle: Notas sobre a crítica do sujeito entre Foucault e Deleuze*. pg. 6. Disp. Em http://www.revistacinetica.com.br/cep/miguel_angelo.pdf. Acesso em 21/02/2014 - 16:40

⁷ DELEUZE, 1995, p. 226. Este problema aproxima Deleuze das análises de Debord sobre a sociedade do espetáculo, assim como à ideia de Adorno (retomada por Marcuse) de que a Indústria Cultural não só transforma cultura em mercadoria, mas mercadoria em cultura, isto é, em modo de vida da sociedade, o que ocorre pela produção e direcionamento do desejo voltado às mercadorias.

⁸ KOTLER, P & KELLER, R, 2006 – grifo nosso

⁹ Rifkin chama isso de “economia do acesso”: mais do que a posse do bem, o que baliza a troca econômica é a possibilidade de uso do bem-serviço, gerando uma consequência cultural refletida na sociedade de troca de informações. (LOPES, Ruy S. 2007, *Informação, Conhecimento e Valor*, p. 101)

¹⁰ DELEUZE, op. cit, p 226

¹¹ “As TICs, as redes e os meios de comunicação não são mecanismos fragmentadores e democráticos, contrários ao poder centralizador mas o arcabouço tecnológico a serviço das hierarquias, inclusões e exclusões necessárias ao funcionamento (ainda que precário) do sistema.”. (LOPES, Ruy S., op. cit, pág. 179).

empresa que só tem gerentes¹²". A alma da empresa/mercado permeia modos de vida e relações pessoais, substituindo ferramentas disciplinares e se tornando cultura. A sociedade assumiria características desta grande empresa ou rede. A Sociedade de Controle é a nova regulação e organização do novo capitalismo: cognitivo, informacional, emocional. Citando Deleuze,

É fácil fazer corresponder a cada sociedade certos tipos de máquina, não por que as máquinas sejam determinantes, mas porque elas exprimem as formas sociais capazes de lhes darem nascimento e utilizá-las.(...) Não é uma evolução tecnológica sem ser, mais profundamente, uma mutação do capitalismo¹³

Tal frase remete ao trecho dos *Grundrisse* onde Marx insinua a imbricação constante entre humano e não-humano no processo de produção das mercadorias e da realidade.

As forças produtivas e as relações sociais – ambas aspectos diferentes do desenvolvimento do indivíduo social – aparecem só como meios para o capital, e para ele são exclusivamente meios para poder produzir a partir de seu fundamento acanhado. De fato, porém, elas constituem as condições materiais para fazê-lo voar pelos ares¹⁴

Tal geração se dá em duplo fluxo: destruição e criação de condições de vida. O trabalho das máquinas multiplica sujeitos em seus vários pontos de conexão/desconexão. "O maquinico envolve, diz Marx, uma metamorfose, uma mutação antropológica da produção¹⁵", a busca por saber "até que ponto forças produtivas da sociedade são produzidas, não só na forma do saber, mas como órgãos imediatos da *praxis* social; do processo real da vida"¹⁶.

A produção humana e a não-humana se unem no regime maquinico do capitalismo liberando grande produtividade difusa, expansível conforme as conexões entre as multiplicidades. Assim acaba

¹² DELEUZE, 1995, p.224

¹³ DELEUZE, 1995, p.223

¹⁴ MARX, 2011, p. 944

¹⁵ LAZZARATTO, in CAVA (2013)

¹⁶ MARX, 2011, p. 944

a relação tempo de trabalho/valor de produção da economia clássica. Esta mudança se inicia na fábrica, coletivo maquínico de humanos e não-humanos, até chegar na metrópole contemporânea, uma megamáquina, uma imensidão de processos, redes, fluxos e hibridações.

Por analogia, se o eixo de produção do capital desloca-se ao intangível e virtual, a ideia de Estado também rumo a um virtual com elementos e modos de operação idênticos ocorrendo em continentes diferentes, conectados via redes de informação— vide as ditas revoluções digitais— e regidos por leis que organizam/são organizadas pela produção do capital.

A esquizofrenia do capitalismo, sua radicalidade como sistema que se reinventa ao achar limites e cuja racionalidade extrema conduz ao estranhamento, à expropriação e à alienação¹⁷ estabelece um *socius* baseado na metaestabilidade e simultaneidade. A fábrica, campo do conflito burguês-proletário, dá lugar à empresa, onde não se disputa a posse, mas o pertencimento aos meios de produção e onde se acena com integração do indivíduo ao *socius* capitalista e dissolução da resistência tradicional: “os indivíduos tornaram-se individuais, divisíveis, e as massas tornaram-se amostras, dados, mercados ou bancos¹⁸”.

Logo, Deleuze e Marx convergem, ainda que a seu modo, à percepção de que o *socius* capitalista não se funda na identidade, mas num processo de produção e reconfiguração, pois o capitalismo é, para Marx, o estado no qual “tudo que é sólido se desmancha no ar” e onde as relações sociais “se tornam antiquadas antes que possam se ossificar¹⁹”.

Mesmo com a crítica deleuziana às contradições e modos de produção como definidores do social, o reconhecimento da relação entre mudança de modo de produção e mutação do capital permite novas aproximações com conceitos de Marx. É preciso pensar esta relação para além do marxismo canônico. Conforme GUERÓN,

Marx interessa a Deleuze e Guattari ali onde eles veem nele a afirmação da dimensão autopoietica— autoinventiva e autoprodutiva— do Ser. Deleuze e Guattari buscam mobilizar a Filosofia

¹⁷ A esquizofrenia também é a radicalidade da loucura, que faz com que o indivíduo passe a ser outro e naufragar nessa passagem. Tal (ir)racionalidade parece articular-se com as análises de Debord e Marcuse sobre a construção de consensos de pensar nas sociedades de massa.

¹⁸ DELEUZE, 1995, p.222

¹⁹ MARX e ENGELS, 2007, p. 37

de novo nos questionamentos e problematizações do marxismo, mesmo que, algumas vezes, não cheguem exatamente às respostas que Marx chegou²⁰.

Se Deleuze e Guattari são marxistas, *a seu modo*, aponta-se uma interpretação ativa da herança de Marx: um “processo dinâmico no qual nem ele se cristaliza nem o marxismo em si permanece o mesmo - é menos uma questão de permanecer marxista do que um devir-marxista²¹”. Isto é visível na crítica à psicanálise, à ideia do *universal* do inconsciente, pois é com categorias marxianas como *forças produtivas* e *relações de produção* que ambos afirmarão inexistirem intermediários entre desejo e *socius*, ou seja, que não há “estrutura psíquica intermediária²²”.

O campo social é imediatamente percorrido pelo desejo, que é seu produto histórico determinado, e que a libido não tem necessidade de mediação ou sublimação alguma, de operação psíquica alguma, e de transformação alguma, para investir as forças produtivas e as relações de produção. Há tão só desejo e social, nada mais²³

Se só há desejo e social, e o capitalismo é imanente à sociedade atual (Deleuze considera fundamental a crítica de Marx de como o capitalismo remete e reduz todo sistema de produção de valores de uma sociedade à forma-mercadoria), a produção do desejo é a produção do real, assim como o fetichismo da mercadoria é produzido ao mesmo tempo que esta, de modo imanente: “o real se constitui, mais uma vez conforme Marx, ao mesmo tempo e num mesmo movimento, tanto de suas formas ditas racionais como irracionais²⁴”. O problema do fetichismo da mercadoria não é ser fetichismo, mas ser mercadoria.

A construção das instâncias do Eu segue processo similar, mas Deleuze e Guattari o chamam de fantasma, uma falsa instância entre desejo e *socius*. O fantasmático no fetichismo da mercadoria surge na produção dela e corresponde às instâncias psíquicas, enquanto mediadoras da relação indivíduo/mundo - separados artificialmente. A pro-

²⁰ GUERÓN, 2013, p. 159

²¹ CHOAT, 2009, p.11

²² GUERÓN, 2013, pp. 159-162

²³ DELEUZE & GUATTARI, 1972, p.36

²⁴ GUERÓN, idem.

dução do fantasma é imanente à produção social: é parte fundamental da constituição do sistema produtivo. Não havendo instâncias, pensá-las como existentes é parte da própria produção do fantasma- o direcionamento do desejo para objetos inexistentes, dando a estes *status* de operadores na realidade.

É a arte de uma classe dominante, prática do vazio como economia de mercado: organizar a falta na abundância da produção, despejar todo desejo no grande medo da falta, fazê-lo depender do objeto de uma produção real que se supõe exterior ao desejo (as exigências da racionalidade), enquanto a produção do desejo é vinculada ao fantasma²⁵

Um exemplo simples, com raízes em Marx, seriam as necessidades desconhecidas até surgirem produtos que as explicitem ao consumidor. As necessidades já existiam, foram criadas no processo de produção do *gadget* ou, ainda, de modo independente? Antes, vivia-se sem *smartphones*; hoje, parece impossível viver sem eles.

Os produtores centrais da realidade histórica são em Marx a luta de classes e o trabalho e para Deleuze, o desejo, produção do inconsciente – num sentido materialista, econômico e sociológico. A investigação deleuziana relaciona alienação material e estranhamento de si, alienação psicológica do ser. Mas isto pode ser pensado já no próprio Marx, se lermos o fetichismo da mercadoria como operação mental e emocional do ser em relação ao objeto.

A forma-mercadoria é o sensível suprassensível e mostra-se como realidade autônoma, deificada e determinante da vida humana. Ao retirarmos seu valor de uso e traduzirmos só em valor de troca, aliena-se o trabalho humano envolvido em sua confecção, substituído quase todo pelo desejo de posse e por atributos morais, de status e imagem. Desejamos o objeto pelos valores projetados nele (intrínsecos –ou não - a nós e nossos desejos, mas reconhecíveis no momento da projeção).

O caráter de culto do pelo objeto é perceptível por quem o põe nessa situação. O fetichizar surge, por vezes, no desejo de segurança de quem opera o fetiche. Isto é visível em fetiches como religião, Estado, arte, vistos como garantia de estabilidade de uma realidade que, de fato, é criada na imposição do fetiche e da narrativa. Não à toa, Marx

²⁵ DELEUZE & GUATTARI, 1972, pp 35-36

cria uma metáfora de terror para simbolizar o comunismo, o fantasma que assombra, o estado de coisas que nega segurança ao existente.

Se o motor da história é realmente o desejo, sua produção só pode ocorrer numa teia de significações. É preciso mapear tal economia política de produção do desejo, este enquadrado pela filosofia e psicanálise num fluxo de representações - a figura do pai, o racional e a família burguesa - que facilita sua compreensão e controle.

Mas se o burguês é quem controla ou possui meios de produção, pode-se pensar num desdobramento deste conceito: o burguês é proprietário de meios de produção do desejo. Assim, ser burguês seria também a imbricação de fatores e produções como aspiração social, *status*, relações sociais: um estado de espírito produzido nas relações entre indivíduos e o *socius* do qual são parte.

Quais são as bases da família atual, da família burguesa? O capital, o ganho individual. Em sua plenitude, a família só existe para a burguesia, mas encontra seu complemento na supressão forçada da família entre proletários e a substituição pública²⁶

A produção industrial do desejo – incluindo o de pertencer à burguesia – é possível via alegrias do marketing²⁷. A família burguesa – a *empresa familiar* - detém meios de produção de ideologias, de indivíduos que submetem corpos e adotam a razão instrumental como modo de pensar. De certo modo são os mesmos instrumentos que permitem entender fenômenos artificialmente separados (a racionalidade/radicalidade do capitalismo e a radicalidade da loucura e do desejo). Controle por sedução, não imposição, pondo o conceito de ideologia em nova base.

A identidade de classe é identidade de pertencer e compartilhar modos de pensar. Ao alertar para a sedução da propaganda, Deleuze mostra a máquina produtora e transformadora de desejos no cerne da racionalidade do capital. Desejo e luta de classe - desejo do indivíduo de uma classe em ocupar posições da classe antagonista - são motores da história dependentes entre si. Uma história que, mais do que discurso ou ideal, é operação concreta no real. História é, então, *práxis e poiesis* simultaneamente: “se o desejo produz, ele produz real... o ser

26 MARX, 1992, p.42

27 Que guardam semelhança com o conceito de Indústria Cultural.

objetivo do desejo é o próprio Real²⁸". O materialismo deleuziano aparece tão *histórico* quanto o de Marx.

Deleuze apontaria, então, que não é Marx que reduz a política ao substrato econômico: é o mecanismo da sociedade capitalista que subsume a vida social à lógica da mercadoria, pois o capitalismo vira axioma da sociedade, sem necessidade de crenças religiosas ou políticas que lhe embasem²⁹ - ele é a própria crença *religiosa* (pois vira objeto de culto) e *política* (se transformando no terreno social por excelência) em si³⁰. A dicotomia explorada por Marx e pela dupla Deleuze/Guattari (ou a dialética explorada) é a relação esquizofrênica entre aparência do capitalismo e essência do capital. O fantasma-fetice tem efeitos macro e microeconômico-políticos (na associação entre democracia e propriedade privada, p.ex., ou na corporatocracia em que vivemos, pois relações pessoais passam a ser mediadas pelos códigos da economia).

Esta micropolítica não tem relação com dimensão ou tamanho: o molar e o molecular se distinguem pela natureza de sistemas de referência. Igualmente, não se recusa o conceito da sociedade capitalista por ser genérico ou amplo demais, mas o aborda em novas chaves interpretativas: o capitalismo é atravessado por linhas de fuga que, por vezes, são necessárias para confirmação e estabelecimento do sistema. Conforme Deleuze, o capitalismo precisa liberar e encorajar fluxos que possam leva-lo a direções inesperadas e não-controladas, uma análise tributária da visão de Marx onde o capitalismo é o modo de produção que revoluciona instrumentos e relações de produção, trazendo consequências para a superestrutura cultural, política e social ligada a tais relações.

O caráter massivo da sociedade hoje, num capitalismo de sobre-produção, pode significar o colapso da política, substituída pela produção de identidades nômades e de pensamentos seriais. O fascismo foi o primeiro sintoma, e a multiplicidade contemporânea pode levar o pro-

²⁸ DELEUZE, 2010, p. 34

²⁹ A ideia do capitalismo se transformar no amálgama que dá liga aos demais "campos" sociais também é desenvolvida por BENJAMIN em "Capitalismo como religião" (1921).

³⁰ Eis porque, se a religião é "espírito do mundo sem espírito, (...) ópio do povo" (MARX,1843) e política é terreno da vida em sociedade, o capitalismo não é só modelo econômico (ou de regras e relações privadas sobre às relações sociais) mas modo de vida social e pessoal onde ocorre tanto a idealização necessária para pacificação dos oprimidos por tal modo social (o que se vê em conceitos como meritocracia e no efeito psicológico do espetáculo enquanto promessa de triunfo na sociedade) como a produção do sentido da existência pessoal e social do indivíduo.

cesso a outro nível, um híbrido de comportamento massificado e ilusão de singularidade. Seria a Sociedade de Controle o estágio do capitalismo produzir individualidades, pois mudanças na infraestrutura impactam, por extensão, a construção do indivíduo na realidade? Assim parece, ainda que seja um processo em curso e difícil de ser rastreado.

A livre criação de sentido sobre o real, com o discurso do fim das metanarrativas, opera não como fantasmagoria que esconde a totalidade das relações sociais, não a construção de uma camada aparente que impede de entender o real, mas como defesa em relação à “inadequação entre o desejo e os objetos do mundo empírico³¹”. A aposta no fetiche é o meio de totalizar, ainda que não totalmente, a existência. Nesse sentido, a afirmação de que na sociedade de controle os mais jovens pedem “estranhamente para serem motivados³²” pelo instrumento de controle social, o marketing, ganha o significado de que cabe à estrutura do capital criar a metanarrativa que a englobe e englobe cada sujeito, mesmo negando a existência de metanarrativas. Este processo interfere e condiciona nosso trato com o real. Conforme THOBURN,

Interpretação, ou política, são processos de intrincada atenção àquilo que faz uma coisa ter coerência, o que faz um dispositivo funcionar e, na medida do possível (pois não são produtos de uma simples vontade de mudança, mas um engajamento complexo e difícil), uma afirmação de novos sentidos, novas vidas, ou novas possibilidades³³

Se política é interpretar sentidos, o processo de comunicar está ligado à produção do sentido político da sociedade. Assim, o rizoma político (a sociedade de controle) se relaciona com o rizoma pulsional, pois o desejo pode ser o de controle (ou de ser controlado) e com o rizoma informacional (o volume de informação gerada e distribuída em rede). O mais esquizofrênico é sermos livres para escolher perder a liberdade.

No século 21, o coração do capitalismo não é mais a fábrica, mas a empresa. Menos do que fabricar o objeto, o principal está em fabricar o desejo e a crença. A imagem chega antes do produto. O espetáculo, antes do consumo. A empresa não fabrica o objeto,

³¹ SAFATLE, in ZIZEK, 2003

³² DELEUZE, 1992. p.224

³³ THOBURN, 2003, p.9

mas o mundo em que esse objeto existe. O triângulo produtor-consumidor-produto existe nesse mundo. O publicitário torna-se o cérebro do sistema. O marketing, o seu motor. Não existe mercado – regido pela lei da oferta e da procura ou pela escassez. O que existe é a constituição de públicos, seguida de sua fidelização. A demanda não se subordina à oferta: é criada independentemente dela.

Hoje, o capitalismo coloniza o campo de possíveis, quer dizer, apreende fluxos de desejos e lhes extrai lucro. Daí precisar de redes produtivas, as únicas capazes de inventar mundos e neles prender a atenção das pessoas³⁴

Tal reconfiguração de processos e arranjos sociais exige novos modos e categorias para explicar o que ocorre. O ressurgimento do interesse em Marx, efeito da crise que o capital e seus poderes coligados experimentam, soma-se à expansão das discussões sobre as teorias de Deleuze e faz o Marx deleuziano ser visível nas atuais transformações políticas, sociais, culturais e econômicas. Mas por onde traçar linhas de fuga?

MATERIALISMOS MENORES

O devir-marxista, o marxismo para hoje, necessita de novas relações entre capitalismo, cultura, comunicação e desejo, repensando o conceito de materialismo³⁵ nos autores, pois é preciso sair do plano ideal e entender os processos que influenciam a realidade.

Deleuze vê o materialismo como intervenção política consciente de suas próprias condições materiais e consequências potenciais, uma *práxis* crítica - ação e reflexão coonestadas. As *Teses sobre Feuerbach*, se vistas de perto, permitem tal reflexão: a preponderância do prático sobre o idealismo, da produção – criação constante – sobre a contemplação.

Para Marx, o pensar está na própria atividade de produção de bens, uma atividade de produção de valor. Assim, a própria filosofia precisa se reinventar diante não só de novos bens produzidos, mas

³⁴ CAVA, 2011, online

³⁵ Há um corpo de textos deleuzianos que permite a abordagem, como *Anti-Édipo* e *Mil Platôs*, ambos ligados pela discussão entre capitalismo e esquizofrenia, e *Espinoza: Filosofia Prática*. A literatura secundária também foca o problema do materialismo deleuziano e sua relação com o de Marx, como em trabalhos de Negri, Sauvagnagues, Thoburn e Choat, mas a questão permanece aberta.

em especial por uma nova organização produtiva. É preciso quebrar seu caráter autoreferencial de expressão máxima do pensar, que embuta em si a divisão entre trabalho braçal e intelectual, hierarquização cara ao capital.

Assim, o projeto de Marx rompe³⁶ com o idealismo e com o antigo materialismo, que reduziria toda a abstração intelectual à vida, sensações e afectos no molde epicurista e de seus discípulos modernos (Hobbes, Diderot, Helvétius, etc.) e que seria reprodução da temática idealista, trocando o conceito de Ideia por matéria e mantendo a representação e contemplação como elementos-chave.

Já o idealismo à época de Marx teria orientação materialista na função do sujeito da ação, desde que se aceite o conflito latente das ideias de representação (interpretação e/ou contemplação do objeto) e atividade (mudança, transformação, trabalho), impossíveis de reduzirem-se totalmente uma à outra. A mudança é mais profunda que abandonar o caráter teórico da filosofia em prol da ação prática: ela põe em jogo um novo modo de articulação teórica junto à necessidade prática. Conforme Balibar, o objetivo nada essencialista de mudar o mundo – a práxis revolucionária – pode ser outro modo de nomear a essência humana.

Tal paradoxo cresceria com a noção de *produção* em Marx, pois esta aboliria a distinção entre *práxis* (a ação livre do ser humano que o transforma em direção à sua perfeição) e *poiesis* (a ação necessária, produzir de modo criativo a partir da relação com a natureza e com as condições materiais visando a perfeição das coisas), não para marcar a primazia da segunda, mas em relação dialética: a liberdade efetiva pede transformação material; o trabalho, transformação de si. Não haveria mudança de condição de existência se a essência do ser fosse imutável.

Logo, o materialismo de Marx dissocia representação e subjetividade, permitindo à categoria da atividade prática surgir. Analogamente, Deleuze privilegia os “protocolos da experiência³⁷”, ainda que

³⁶ Cf. LABICA, apud BALIBAR, 2007, p. 25

³⁷ DELEUZE, 1986, p. 7. Deleuze e Guattari, ao analisarem os efeitos políticos envolvidos no processo estético, apontam a necessidade de que a experiência, o prático-real, seja privilegiada no entendimento do mundo. O trabalho do pensar não se faz a partir de imagens ou reconstruções imaginárias do mundo, mas do viver prático-real. Tal ideia se perfila à afirmação de Marx na décima-primeira tese sobre Feuerbach.

motivados pelo desejo e referentes a um *por vir* que aponta novas condições de existência.

O conceito de *menor* ou minoritário parece indicar isso, pois é prática de buscar mudar modelos majoritários ou molares da sociedade, mas o devir desta prática não é determinável nem determinado *a priori* e surge conforme condições materiais de momentos e processos históricos (localizados no espaço e no tempo) nos quais se dá e contra os quais se manifesta.

Noutras palavras, se for permitido o uso de uma fórmula polêmica, devir-menor implica uma dialética menor ou menorizada, enquanto vetor de subversão de padrões históricos de subjetivação³⁸

Na visão marxiana, o processo revolucionário não é impregnado de determinismo histórico ou temporal, mas *imane*nte à organização social, e disso depende sua dialética interna. Todo *socius* é trespassado por elementos concretos que concorrem em sua modificação – ou revolução. Até na dimensão política e material do corpo social. No comunismo, modo máximo de alteração das condições materiais, não se trata de propor

um estado de coisas que deva ser estabelecido, um ideal com o qual a realidade tenha que se ajustar. Chamamos comunismo o movimento real que abole o estado de coisas atual. As condições para este movimento surgem das *premissas agora em existência*³⁹.

O desejo de Marx por mudança é, de certo modo, recuperado em Deleuze quando este faz a crítica da economia política do desejo. O diálogo entre *Anti-Édipo* e *Grundrisse* está na análise das condições de *produção da realidade* de sociedades capitalistas. Marx e Deleuze parecem estar mais preocupados com *como* algo ocorre do que com o *que* ocorre. Na rejeição ao idealismo, pode-se dizer que ambos buscam a causa eficiente aristotélica: o que transforma a sociedade, as mãos do artesão que faz o vaso de argila. A luta de classes e o desejo surgem como forças do processo material de transformação - mas tais fatores, mesmo unidos, explicam a contento a produção do real?

³⁸ PELLEJERO, 2011, pp. 20-21

³⁹ MARX, ENGELS, 2007, p. 56-7. Itálicos nossos.

Sendo o terreno da política expressão maior da vida material, a filosofia política, ou o entendimento racional do processo político, precisa se dar na dimensão materialista, e a crítica ao domínio do discurso político pela economia não significa o retorno a uma pragmática do Estado como (poder) transcendente da política. Ao contrário, a política está onde a vida se produz como modo coletivo de subjetivação e singularização. Ou seja, no plano material. **Ser materialista, então, é agir politicamente.**

O materialismo deleuziano teria, então, raiz comum ao de Marx, e abarca o entendimento do real como totalidade das determinações possíveis— mas sem totalização. A crítica materialista sobre as transformações que as categorias das sociedades de massa sofreram só pode ter como eixo o confronto das perspectivas materialistas entendendo-as e não as rejeitando, construindo um caminho para revelar um devir teórico e, ao mesmo tempo, prático-poético que possa dar conta deste problema e estar ligado ao já aludido *menor*: a expressão de diferenças e a subversão de padrões dominantes, pois atravessado pelo meio social onde se desenvolve. É construção de novos significados— ou linhas de fuga- a partir da reapropriação de elementos do existente.

A ideia é de que política corresponde à complexidade da vida, à imensa quantidade de interações possível entre componentes de uma comunidade. Para Deleuze o real nunca está terminado, é uma série perpétua e mutável de interpretações e forças que se entrecruzam e se produzem simultaneamente. A política na filosofia deleuziana é a “arte da composição, que afirma a variação e criação da vida (processos ‘menores’ ou ‘moleculares’) contra linhas fixas e identidade - processos ‘maiores’ ou ‘moleculares’”⁴⁰ - e que vem da “atenção detalhada a aquilo que dá coerência a algo, o que faz um dispositivo funcionar, e, na medida do possível(...), afirmação de novos sentidos, novas vidas ou novas possibilidades⁴¹”, mas sem restringir a composição a uma dicotomia. Não abandonar um modo por outro, mas operar a partir de seu entrecruzamento. A política está presente em todos os campos da vida⁴², não sendo generalização de processos nem algo que possa ser

⁴⁰ THOBURN, 2003, p. 9

⁴¹ THOBURN, idem

⁴² BADIOU (1998) diz que, ao generalizar a política como imanente à vida, Deleuze deixaria lacunas na produção de um pensamento ou registro político em si, necessário para seu

mapeado, definido e reproduzido indistintamente, sem considerar as mudanças de forças do mundo. Neste conceito, toda existência é ato político. É criação, não representação, do povo ou indivíduo.

Assim, os significados de *menor* e *maior* podem referenciar processos e modos de vida. Se *maior*, ou majoritário, remete a padrões fixos e gerais, que funcionam como regras, o *menor* ou minoritário se desvia e se volta contra a configuração destes padrões abstratos. Para Deleuze, o maior se refere ao nada ou a ninguém, pois induz o ajuste a um modelo impossível de fato. Em contrapartida, o menor se expressa em momentos concretos de saída do padrão, sendo a enunciação coletiva surgida da constatação de que tal homogeneidade não existe na prática.

Pois a maioria, na medida que é analiticamente compreendida no padrão abstrato, não é nunca alguém, é sempre Ninguém — Ulisses —, ao passo que a minoria é o devir de todo o mundo, seu devir potencial por desviar do modelo. Há um “fato” majoritário, mas é o fato analítico de Ninguém que se opõe ao devir-minoritário de todo mundo. É por isso que devemos distinguir: o majoritário como sistema homogêneo e constante, as minorias como subsistemas, e o minoritário como devir potencial e criado, criativo.⁴³

Os modelos molares seriam vazios – mostrando a dificuldade do reconhecimento de si dentro do molde-padrão do Eu na sociedade – e o minoritário é campo de experimentação, expressão e criatividade para quem, espremido por todo lado em modelos maiores, não vê modo de delimitar espaço onde poderia ser parte de algo maior já dado (o povo). Politicamente, isso sugere que as massas⁴⁴ não existem

posicionamento frente a dinâmica do capital. Já THOBURN (2003) considera que isto seria proposital pela aproximação do projeto político deleuzoguattariano - o chamado para uma “nova terra” descrito em Anti-Édipo - e a definição de Marx de comunismo presente em A Ideologia Alemã, o “movimento real que acaba com o atual estado de coisas” (MARX, ENGELS, p. 12). Desta forma, o projeto não seria redutível à solução política clássica como a tomada do poder, mas como engajamento e operação do indivíduo ou grupo dentro do socius, visando transformar ou acabar com “o estado atual de coisas”.

⁴³ DELEUZE, G, GUATTARI, F. Mil Platôs. Vol. 2. p. 105

⁴⁴ Deleuze considera os modelos majoritários de “massas” - o “proletário” soviético e o “homem do novo mundo” norteamericano - impossíveis de serem verificados na prática até por suas próprias “características”: compartilham uma ideia da construção de um novo tipo de homem sem predecessores ou particularidades. No primeiro caso, a sociedade de “camaradas”, composta pela proletarização universal. No caso norteamericano, a sociedade de “irmãos” - até no sentido religioso - nascida da imigração universal. Em ambos, há uma cole-

mais ou são uma figura redundante, o que pode levar à falência da ideia tradicional de política⁴⁵.

Mas como o menor se encaixa ao pensar marxiano, focado na luta de classe e que aposta em categorias para muitos abstratas como *proletariado* ou *comunista*? De início, é preciso lembrar que a denúncia do modelo de Sujeito como abstração ou recorte específico da sociedade já surge no *Manifesto Comunista*, pois Marx observa que a burguesia, ao falar do indivíduo, refere-se só “ao burguês, ao proprietário burguês. Este indivíduo, sem dúvida, deve ser suprimido.”⁴⁶

Para Marx, classe é um grupo de pessoas que estão numa relação comum com meios de produção - meios pelos quais elas extraem seu sustento⁴⁷. Ora, pensando que mesmo no tempo de Marx já haviam múltiplas relações de grupos com tais meios, o conceito de classe nunca poderia ser pensado como fechado ou restrito.

A luta de classes é, na raiz, a tensão constante dentro do *socius* entre opressores e oprimidos, que buscam sobreviver em condições políticas e sociais adversas, buscando a criação de saídas. A luta é entre o poder do opressor e a busca da sobrevivência pelo oprimido, de sua criatividade frente a obstáculos e arranjos da realidade material.

Na produção social da sua vida, os homens contraem determinadas relações necessárias e independentes da sua vontade(...)O conjunto dessas relações de produção forma a estrutura econômica da sociedade, a base real sobre a qual se levanta toda a superestrutura jurídica e política e à qual correspondem determinadas formas de consciência social. O modo de produção da vida material condiciona o processo da vida social, política e espiritual em geral. Não é a consciência do homem que determina seu ser, mas, ao contrário, seu *ser social* é que determina a sua consciência⁴⁸

tivização forçada embutida na promessa subjacente a estes modelos de liberação em relação aos conceitos “europeus” ou “burgueses”, conforme o caso, de família, nação e herança/propriedade privada. Porém, na prática, os modelos predecessores ressurgiram com maior vigor, e a coletivização abriu as portas para o surgimento de sociedades totalitárias.

⁴⁵ Conforme desenvolvido no capítulo 2 de Anti-Édipo

⁴⁶ MARX, 1999, p.34

⁴⁷ GIDDENS, 2006, p.235

⁴⁸ Marx; Engels, 1986, p. 301

Logo, o conceito de classe é maior do que o foco econômico: a classe se forma na relação entre as pessoas, conforme condições sociais e estratégias do (sobre)viver do grupo. É na classe que se dá agenciamentos, mas não só nela. O motor da história é a luta por espaços de criação, de reinvenção, de resistência. Desejo de (sobre)vivência.

Não se trata mais de combater exploração do trabalho pelo capital. Mas constituir mundos, onde não haja uma produção fixável ou mensurável o suficiente para o capitalismo apropriá-la.(...)a classe proletária do marxismo tradicional deve converter-se em “mil diferenças”, cada qual com seu universo de afetos e prioridades. Em vez do trabalho em equipe de coletivos, trata-se agora da militância em rede, *juntos e separados*⁴⁹

Podemos pensar no proletário ou no comunista como personagens conceituais dentro da filosofia de Marx. O fantasma do comunismo assola toda a Europa, não só uma comunidade⁵⁰. Está em todos os lugares e territórios e não está contido em nenhum, pois “trabalhadores não têm pátria. Não podemos tomar deles aquilo que não possuem”⁵¹. Só seria possível sucesso ao comunismo se ele superar as fronteiras das nações, desenhar novos territórios e se libertar dos existentes. Logo seria o comunismo, em si, coeficiente de des(re)territorialização? “Trabalhadores *do mundo*, uni-vos.”⁵²

Se, para Deleuze, o autor da literatura menor não escreve em seu nome, mas no do povo por vir, o *Manifesto* é a conclamação para invenção do Outro: se o movimento proletário é da “imensa maioria em prol da imensa maioria”⁵³, *comunista* é um proletário específico que luta as lutas em comum de todos os trabalhadores, sejam por dignidade, direitos civis, salário, movimento de mulheres ou contra todo modo de exploração da sociedade burguesa contra quem está num estrato mais baixo. Sua identidade ou diferença está no movimento em si, conforme o agenciamento da luta em questão.

⁴⁹ CAVA, 2011, p. 2

⁵⁰ O fantasma do comunismo também invoca metáforas de terror como representação de uma posição ideológica. O medo do surgimento do Outro como componente básico do sistema econômico e da sociedade vigente. O sistema do capital já contém em si germes das suas linhas de fuga.

⁵¹ MARX, 1999, p. 43

⁵² MARX, 1999, p. 58

⁵³ MARX, 1999, p. 36

Os comunistas não formam um partido à parte, oposto aos outros partidos operários.

Não têm interesses diferentes dos do proletariado em geral.

Não formulam quaisquer princípios particulares a fim de modelar o movimento proletário.

Os únicos pontos que distinguem os comunistas de outros partidos operários são os seguintes: 1) nas lutas nacionais dos proletários de diversos países, destacam e fazem prevalecer os interesses comuns a todo o proletariado, independente da nacionalidade; 2) nos vários estágios de desenvolvimento da luta da classe operária contra a burguesia, representam, sempre e em toda parte, interesses do movimento em geral⁵⁴

Marx escreve em nome dos comunistas, que podemos ver como sujeitos de enunciação em relação com o mundo ao redor. Não é *eu*, mas *nós*. Assim como em Kafka a letra K não é a inicial do nome do escritor, mas a do sujeito de enunciação que ganha voz por meio dele, em Marx os comunistas não são alheios ao que ocorre ou buscam reconhecimento de identidades e aceitação pela burguesia (a acusação de Marx aos socialistas burgueses), mas estão imbricados nas lutas proletárias e trabalhadoras. Também o menor não é o tipo de luta ou agenciamento que busca aceitação do majoritário. Os comunistas lutam por “interesses imediatos da classe operária, mas ao mesmo tempo defendem e representam, no movimento atual, o futuro do movimento⁵⁵”. São sujeito composto e mutável nas reconfigurações que experimentam em relação aos demais grupos e com fatores molares, um povo por vir que existe. Seu interesse específico não é a baliza ou única fórmula possível (ou seja, não seriam identitários). Em ambos os casos, não há separação entre forma da obra, significado e sujeitos de enunciado e enunciação.

o campo político contaminou todo enunciado. Mas sobretudo, ainda mais, porque a consciência coletiva ou nacional está “sempre inativa na vida exterior e sempre em vias de desagregação”, é a literatura que se acha encarregada positivamente desse papel e dessa função de enunciação coletiva, e mesmo revolucionária: é a literatura que produz uma solidariedade ativa, apesar do ceticismo; e se o escritor está à margem ou afastado de sua frágil

⁵⁴ MARX, 1999, p. 38

⁵⁵ MARX, 1999, p. 63

comunidade, essa situação o põe ainda mais em condição de exprimir uma outra comunidade potencial, de forjar meios de uma outra consciência e de uma outra sensibilidade⁵⁶

A literatura menor supera a dinâmica do triângulo familiar-ediípico-burguês, assim como Marx mostra sua posição sobre a família burguesa no próprio *Manifesto*, permitindo a aproximação conceitual a Deleuze. Uma política menor ultrapassa questões molares, não se reduz a elas e está ligada a toda luta minoritária: p.ex., os comunistas “não precisam introduzir a comunidade das mulheres. Esta quase sempre existiu⁵⁷”. É evidente no texto a tensão entre modelo comunista e família burguesa (com sua estrutura majoritária e normativa), levando Marx a notar que

As declamações burguesas sobre a família e a educação, sobre os doces laços que unem a criança aos pais, tornam-se cada vez mais repugnantes á medida que a grande indústria destrói todos os laços familiares do proletário e transforma as crianças em simples objetos de comércio, em simples instrumentos de trabalho⁵⁸

Por fim, de que modo os limites da linguagem – ou política – se esgarçam no *Manifesto*? Talvez por ser escrito numa linguagem burguesa para criticar a própria burguesia, alternando ironia e confronto. “O autor da literatura menor não é, estritamente, sujeito, mas evento ou singularidade, um ‘foco de criação’ composto⁵⁹”. Marx se mistura aos comunistas - e estes a todas as lutas menores, de todo tipo. Mas seria isso suficiente?

A política menor esgarça o limite da política molar. O comunismo, movimento do real a partir do que existe, é um novo modo de lidar com a realidade, contestando-a e buscando sua modificação. Traçando paralelo com as significações políticas hoje, o comunista está em todo movimento e luta por direitos sociais, pois é a fração que impulsiona as demais, manobrando linguagem ou política para “estranhos usos menores”. Uma “revolução permanente”. A aproximação entre Deleuze e

⁵⁶ DELEUZE, 1975, p.27

⁵⁷ MARX, 1999, p. 37

⁵⁸ MARX, 1999, p. 37

⁵⁹ THOBURN, 2003, p.51

Marx não objetiva filiação ou subordinação entre eles, mas busca intuir novos modos de lidar com o mundo à nossa frente. Este é o resgate de Marx por Deleuze: repensar a política como terreno de mobilização, de criação do estado de coisas que nega o existente. Conforme PELBART

Tornar cada vez mais comum o que é comum --outrora chamaram isso de comunismo. Um comunismo do desejo. A expressão soa hoje como um atentado ao pudor. Mas é a expropriação do comum pelos mecanismos de poder que ataca e depauperava capilarmente aquilo que é a fonte e a matéria mesma do contemporâneo --a vida (em) comum.

Talvez outra subjetividade política e coletiva esteja (re)nascendo, aqui e em outros pontos do planeta, para a qual carecemos de categorias. Mais insurreta, de movimento mais do que de partido, de fluxo mais do que de disciplina, de impulso mais do que de finalidades, com poder de convocação incomum, sem que isso garanta nada, muito menos que ela se torne o novo sujeito da história.⁶⁰

Se o Estado é modo molar de política, o molecular desafia o *status quo* a partir dele, não como integração, mas resistência, criando linhas de fuga em espaços comprimidos do sistema. O movimento de coisas que abole o atual a partir das condições da existência. A política menor seria um novo modo de pensar o comunismo, de repensar o desejo por uma vida em comum?

BIBLIOGRAFIA

ÂNGELO, M. *Biopolítica e sociedade de controle: Notas sobre a crítica do sujeito entre Foucault e Deleuze*. pg. 6. Disp. http://www.revistacinetica.com.br/cep/miguel_angelo.pdf. Acesso em 21/02/2014 - 16:40

BALIBAR, E. *The Philosophy of Marx*. 2ª ed. London: Verso, 2007

CAVA, B. *Quando Deleuze encontra Marx*. Outras Palavras. Disp. em <http://outraspalavras.net/posts/quando-deleuze-encontra-marx/>. Acesso em 15/10/2014 19:35

CHOAT, S. *Marx Through Post-Structuralism: Lyotard, Derrida, Foucault, Deleuze*. London: Continuum, 2010

⁶⁰ PELBART, P FSP, 19/07/2013.

- DELEUZE, G. *Crítica y clínica*. Barcelona: Editorial Anagrama,1996
- _____, *Espinosa: filosofia prática*. SP: Escuta,2002
- _____, *Conversações*. SP: Editora 34,1992
- DELEUZE, G. & GUATTARI, F. *Kafka: toward a minor literature*. Minneapolis: University of Minnesota Press,1986
- _____, *O anti-Édipo: Capitalismo e esquizofrenia*. SP: Editora 34,2010
- _____, *Mil Platôs - Vols 1-5*. SP: Editora 34,1995
- _____, *O que é a filosofia?* SP: Ed. 34,1992
- ELLRICH, Lutz – *Negativity and Difference: on Gilles Deleuze’s Criticism of Dialectics*. MLN, Vol. 111, No. 3, German Issue (Apr., 1996), pp. 463-487. Johns Hopkins University.
- GUERÓN, R. Filosofia política de Deleuze e Guattari: as relações com Marx. *Revista Lugar Comum* nº 37-38, 2013, pp 159-172
- LAMBERT, G. *Deleuze and the “Dialectic” (a.k.a. Marx and Hegel)*. **Strategies**, vol. 15, nº1, 2002. pp 73-83 Carfax Publishing, ISSN 1040-2136 print/ISSN 1470-1251 online
- LOPES, R. *Informação, Conhecimento e Valor*. SP: Radical,2007
- MARX, K. *Grundrisse*. SP: Boitempo,2011
- _____, *O Capital – V.1. O Processo de produção do Capital*. SP: Boitempo,2013
- _____, *Teses sobre Feuerbach*. Coleção Baderna. SP: Conrad,1990
- MARX, K & ENGELS; F. *A Ideologia Alemã*. SP: Boitempo,2007
- _____, *Manifesto Comunista*. SP: Ridendo Castigar Mores,1999 (copyleft)
- PELBART, P. “Anota aí, eu sou Ninguém”. FSP, 19/07/2013. Disp. <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/opiniaio/119566-quotanota-ai-eu-sou-ninguemquot.shtml>
- PELLEJERO, E. A estratégia da involução: o devir-menor da filosofia política. In MONTEIRO, Silas (Org.) *Caderno de Notas 2: rastros de escrituras*. Canela, UFRGS, 2011.
- SAFATLE, V. A política do real de Slavoj Zizek (prefácio) in ZIZEK, S. *Bem-vindo ao deserto do real!* SP: Boitempo,2003
- THOBURN, N. *Deleuze, Marx and Politics*. Routledge Studies in Social and Political Thought. London: Routledge,2003.
- ZOURABICHVILI, F. *O vocabulário de Deleuze*. Versão Eletrônica IFCH-Unicamp.

A noção de sobriedade nos mil platôs

Diogo Gondim Blumer

Universidade Estadual de Campinas

“A libertação da vida é a libertação do organismo: libertar a vida do organismo! Então, fazer esse procedimento em todas as linhas possíveis e é a beleza que a história dos homens, tão enlouquecida, nos proporciona. Artistas, cientistas, filósofos que literalmente cortaram o orgânico das suas preocupações teóricas e éticas, produzindo uma obra de liberação exatamente dessas forças afetivas que estão aqui. Vocês podem me perguntar: mas... pra quê e por quê? Porque a vida – à maneira bergsoniana – ela é um élan, ela é uma força, ela é uma linha abstrata. A vida é como se fosse um homem apaixonado à procura exacerbada da sua amada. Por isso a vida vai sempre pra frente, porque ela nunca vai encontrar essa amada”. (Cláudio Ulpiano)

1. INTRODUÇÃO

Ao trabalhar com conceitos e problemas suscitados pelos Mil Platôs (1980), tangenciamos muitas dificuldades trazidas pelo modo de composição adotado pelos autores. Diferente de um livro organizado por capítulos, o segundo tomo de “*Capitalismo e Esquizofrenia*” é feito de tal maneira a prescindir de um eixo central, constituído, por sua vez, de “*regiões de continuidade intensiva*”¹, chamadas de “*platôs*”. Embora cada platô tenha um clima próprio, isto não o faz separado

¹ DELEUZE/GUATTARI, 1995, p.33.

dos outros, pois, para Deleuze, Mil Platôs é “*como um conjunto de anéis quebrados*”² que se interpenetram, sendo por esta razão que o relevo de um determinado platô não pode ser fechado em si mesmo, na medida em que adentramos um domínio já nos arriscamos, no mesmo momento, a sair dele, uma vez que a geografia do livro facilita e incita os trânsitos, não pede que comecemos, mas que recomeçemos pelo meio³.

Embora não tenhamos a pretensão de nos aprofundar na estilística do livro, acreditamos que ao estudarmos os Mil Platôs estamos concomitantemente investigando o modo pelo qual ele foi produzido - como os próprios autores nos sinalizam: “*não há diferença entre aquilo de que um livro fala e a maneira como é feito*”⁴. A plurivocidade de domínios, o cruzamento complexo de problemas, as comunicações transversais entre componentes nos dão o testemunho que a forma expressiva adotada convém ao “objeto” próprio do livro⁵, que é pensar as “*multiplicidades substantivas*”⁶.

Neste sentido, cada platô pode ser considerado como “*componentes de passagem*”, definido pelo domínio que pertence, mas também pelos seus limiares e suas bordas. Enquanto um livro de capítulos se orientaria para seus ápices (pontos culminantes) - onde se chega naquilo que se queria dizer, e nos pontos de conclusão que totalizam seu esforço argumentativo, um livro de platôs só apresenta *dimensões* que se estendem de muitas maneiras na imanência de seus agenciamentos. Mudamos de multiplicidade assim que acrescentamos ou cortamos dimensões, por isso, cada platô “*pode ser lido, em qualquer posição e posto em relação com qualquer outro*”⁷, pois que ganha ênfase não é mais uma

² DELEUZE/PARNET, 1998, p.37.

³ DELEUZE/GUATTARI, 1995, p.33.

⁴ Idem - p.12

⁵ Ao colocar as multiplicidades como objeto, os autores estão ao mesmo tempo dizendo que o livro não tem objeto definido. Definir um objeto para um livro é compreendê-lo como uma caixa, que remeteria a um dentro, buscando o que o livro quer dizer, seu significado ou significante (o livro dentro do livro ao infinito). Deleuze/Guattari esboçam “*uma teoria das multiplicidades por elas mesmas*”, tomando o livro como uma “*uma pequena máquina a-significante*”, ou seja, um agenciamento aberto as conexões heterogênea com outros agenciamentos - não se pergunta o que significa um livro, mas como funciona (“*é um tipo de ligação elétrica*”). Idem - p.12. Ver também: DELEUZE, 1992, p.16.

⁶ Idem - p.8. Segundo Zourabichvilli, a composição do livro obedece explicitamente a lógica das multiplicidades. ZOURABICHVILLI, 2004, p. 72.

⁷ DELEUZE/GUATTARI, 1995, p.33. Embora o livro apresente uma conclusão, ela mesma deve ser entendida como um platô de múltiplas dimensões que não viria para recobrir e totalizar os outros platôs, pois não se trata de uma dimensão suplementar.

ordem que viria submeter o livro sobre uma totalidade orgânica, mas suas precipitações em conexões inéditas constituída pelo co-funcionamento entre multiplicidades conceituais.

Deste modo, como um livro de conceitos⁸, Mil Platôs está interessado menos em dizer o que uma coisa é do que as circunstâncias que a envolvem, e por se tratar de um livro que se envolve com *circunstâncias*, é composto por cartografias, trajetos, mapas de linhas plurais que se cruzam, buscando no emprego da conjunção “E” o meio de emancipar-se do verbo ser - tal como a literatura (sobretudo a literatura inglesa e americana), que libera a vida de um princípio primeiro ou do fundamento para encontrar nas “*relações exteriores aos seus termos*” todo um tecido novo do pensamento⁹. Tessitura que implica a proliferação de caminhos labirínticos que dispensam um fio condutor, seja para nos conduzir da entrada para o centro e do centro para a saída, seja para nos levar por ‘*muitos becos sem saída*’, em busca de uma única saída possível (modelo arbóreo)¹⁰. Uma compreensão labiríntica de Mil Platôs nos leva a pensar que ‘*cada caminho pode ligar-se com qualquer outro*’ - atravessá-lo, não é entrar nem sair, pois não há centro ou periferia. Por ser ele ‘*potencialmente infinito*’, já se está no meio o tempo todo, não se vai de um ponto a outro, somente muda-se de multiplicidade ou dimensão, segundo suas ilimitadas combinações¹¹.

Isso se explica pela insistência dos autores em não só mostrar que um livro não tem um objeto, ou seja, não se fecha em um significado nem remete a um significante (interpretação), mas também não tem um sujeito, somente “*matérias diferencialmente formadas*”, velocidades, afetos - quando o remetemos a um sujeito, fabricamos “*um bom Deus para movimentos geológicos*”¹².

Ao evocarmos os aspectos labirínticos de Mil Platôs, temos em mente o fato de que Deleuze e Guattari nos dão (obviamente não só nos Mil Platôs), para usar uma expressão bem cunhada pelo professor Orlandi, a possibilidade de “*entrevaguear*”. Dito de outro modo, para além de qualquer interpretação que queira assumir as autênticas mo-

⁸ DELEUZE, 1992, p.37.

⁹ DELEUZE/PARNET,1998,p.71.

¹⁰ ORLANDI, 2009, p.264.

¹¹ Idem.

¹² DELEUZE/GUATTARI, 1995, p.11.

tivações dos autores, dotando o livro de um objeto e um sujeito, nos empenhamos na difícil tarefa de não seguir um fio condutor para fora do labirinto, mas o “*fio de metamorfose*” que atravessa esta obra e multiplica suas sendas. E como o próprio nome diz, este fio não nos dá uma passagem segura ou uma garantia, se o tomamos, desdobramos um estranho mundo, de “*cheios e vazios, de blocos e rupturas, atrações, distrações, de nuances (...) conjunções e de disjunções (...)*”¹³, onde não mais se pergunta o que um livro quer dizer, mas o que ele faz passar, em quais “*fios de metamorfose*” estamos implicados, em que multiplicidades somos introduzidos, que se metamorfoseia com as nossas. Para, como diz Orlandi, “*saber e poder fluir por movimentos dos quais não se é senhor...*”¹⁴.

Nesta perspectiva, o fio não deve ser tomado apenas pela via daquilo que ele efetua, já que não se encerra no domínio de um sujeito formado - o fio não é a simples mudança de forma, ele o é “*disparador de metamorfoses*”, preenhe de “*sujeitos larvares*”¹⁵ que abre a possibilidade de surfar pelas vagas do “*severo exercício de despersonalização*”¹⁶ que a filosofia exige (não só ela, mas a ciência e a arte também), posto que é na fluência deste exercício que encontramos os dinamismos próprios ao pensamento que nos põe, como pesquisadores, a percorrer suas bifurcações criadoras.

Para tanto, o ponto que passa pela explicitação deste fio, tem o intuito de marcar o intrincado trabalho de lidar com um tema em Mil Platôs sem perder de vista a própria variabilidade que o livro proporciona na passagem de seus “*fios de metamorfose*”. Ao nos implicar nesta empreitada, nos pomos em uma posição pouco confortável, dado que é imprescindível que passemos ao largo de *um saber sobre* para assumir um outro estado de ânimo¹⁷ que se deixa tomar pela complicação problemática criada pelos autores. Encontro paradoxal que nos impulsiona no limiar de um *não saber* que se configura na aposta de colocar novos problemas que estejam à altura das agitações conceituais ali propostas.

¹³ DELEUZE/PARNET, 1998, p.69.

¹⁴ ORLANDI, 2012.

¹⁵ DELEUZE, 2006, p.133.

¹⁶ DELEUZE, 1992, p.15.

¹⁷ Segundo Orlandi: “*Simplificando, o termo ‘entreavaguar’ corresponde, ainda, a um estado de ânimo que se dedica a estudar essas obras.*” ORLANDI, 2012.

2. O PROBLEMA DA SOBRIEDADE

Deste modo, como pensar uma possível noção de sobriedade? Um primeiro contra-senso nos salta aos olhos, a estranheza de evocar, no contexto dos Mil Platôs uma idéia carregada de um certo ranço moral, um cheiro de renúncia, constituída em seu aspecto tradicional pela motivação moderativa que visa limitar o desejo como modelo de virtude. Entretanto, este contra-senso não impossibilita o nosso estudo, mas nos sinaliza um ponto de partida, pois se queremos apreender uma noção de sobriedade para Deleuze e Guattari, ela, obviamente, deve se desvincular de uma imagem moral que a assombra, posto que os autores não estão preocupados em erigir regras que se fiam no comedimento e na boa medida, mas abrir o campo de experimentação à suas virtualizações. Aqui sobriedade assumiria outro sentido, estaria menos associada com a idéia de renúncia, mas se configuraria como um operador conceitual que nos leva a pensar uma espécie de redução que não se confunde com regressão, uma simplificação que não perde de vista a multiplicação de saídas possíveis - um puro traço que dispensa o contorno, tal como no desenho japonês¹⁸. Por outro lado, uma segunda dificuldade nos aparece no momento em que percebemos que não se trata de um tema exaustivamente abordado pelos autores, não apenas pela pouca incidência do termo ao longo do livro, mas também pela ausência de um domínio conceitual próprio.

Neste panorama, podemos perguntar: o que nos dá o direito de propor uma investigação sobre uma noção *quase* inexistente? O que nos dá este direito é a possibilidade de “*entrevaguear*”, pois esta possibilidade pulsa neste ‘quase’, onde vislumbramos uma presença menos explícita da idéia de sobriedade.

Quando pensamos em sobriedade nos Mil Platôs, a primeira coisa que nos ocorre de imediato é que Deleuze e Guattari apresentam um conceito correlato que dispensa o estudo e a pormenorização desta noção, ou seja, o conceito de prudência. A suficiência deste conceito nos leva a crer que ao falarmos em sobriedade estamos abordando o mesmo campo problemático. É claro que não estamos ignorando a correspondência entre os problemas que imantam ambas as noções, mas o que queremos assinalar nesta apresentação é que a existência de ressonân-

¹⁸ DELEUZE/PARNET,1998,p.39.

cias não abole as distâncias entre elas. Esta argumentação se torna possível quando percebemos que a ausência de um domínio próprio para a noção de sobriedade, nos instiga a procurar por sua transversalidade nas relações internas com outros conceitos, onde ela opera de uma maneira mais ‘discreta’ como componente¹⁹. A hipótese de nosso “*entreva-guear*” passa primeiramente em entender a noção de sobriedade como componente, mas este apresenta certa autonomia em relação ao conceito que ele dá consistência, pois segundo a definição dos autores, um componente pode ser tomado como um conceito quando descortinamos as linhas de seus próprios componentes²⁰. Vamos explicitar isto.

3. SOBRIEDADE COMO COMPONENTE

Embora existam correlações entre a noção de sobriedade e o conceito de prudência, não podemos recobri-las, mas seguir suas complexas relações que se dão no âmbito da consistência conceitual, pois, segundo Deleuze: “*não se trata de reunir tudo num mesmo conceito, mas ao contrário de referir cada conceito a variáveis que lhe determinem as mutações*”²¹. Para tanto, devemos recorrer às discussões de “*O que é a filosofia?*” para posicionar de que modo abordaremos nossa questão.

Sabemos que para os autores, o conceito apresenta uma consistência interna através da ressonância mútua de seus componentes, agregando um número finito de componentes distintos que ao mesmo tempo não separáveis. Trata-se de sua “*endo-consistência*”²², mas estes componentes operam de forma independente, uma vez que, distintos, mantêm cada um seus próprios movimentos, pois não é a pertença fixa do componente que permite esta “*endo-consistência*”, mas as zonas, as passagens que se estabelecem entre eles, a “*intensificação*” que os “*mantêm inseparáveis e indiscerníveis num certo domínio, domínio que agora pertence a cada um*”²³. O conceito apresenta, por outro lado, uma consistência exterior entre os conceitos (“*exo-consistência*”), “*feita de ‘pontes movediças’ que se constroem num mesmo plano entre conceitos por ocasião de*

¹⁹ DELEUZE/GUATTARI, 1992b, p.31.

²⁰ Idem.

²¹ DELEUZE, 1992, p.44.

²² DELEUZE/GUATTARI, 1992b, p.31.

²³ Idem - p 40.

suas criações".²⁴ Dito de outro modo, seja em seu interior com os componentes ou em seu exterior com outros conceitos, existem estas *remissões mútuas* que tornam indiscerníveis os domínios de envolvimento entre os conceitos e os componentes.

Compreendida como componente, a noção de sobriedade participa das vibrações intensivas no interior da consistência do conceito de prudência, ao mesmo tempo em que apresenta uma consistência própria que a faz operar em domínios variados conforme o problema em pauta.

Assim, de que modo atuaria a sobriedade como componente do conceito de prudência? Ao seguirmos como opera este componente no conceito de prudência, podemos ver o que rebrilha de maneira singular na noção de sobriedade. De maneira rápida e resumida, como podemos definir o conceito de prudência? Podemos falar de prudência no sentido de uma "*prudência como prática regrada*", no movimento que nos conduz para uma constante atenção em "*nosso modo empírico de viver a vida na atualidade do nosso mais saudável aqui e agora*"²⁵ - atenção que se apóia sobre os cuidados de uma certa organicidade da vida. Em outro sentido temos aquilo que Deleuze e Guattari pensam nos Mil Platôs: "*uma prudência como arte*" que se constitui no manejo hábil do deslocamento desta atenção, pois é neste deslocamento que nos envolvemos com intensidades próprias de uma vida não mais implicada com a simples manutenção de sua organização²⁶.

Esta mobilidade consiste em se abrir aos riscos destas intensificações, pois uma experimentação prudente implica em cada caso, uma vez que não se trata de uma regra como medida, permitir viver tão longe quanto possível as intensidades sem perder de vista seu jogo. O que seria isto? Seria, segundo Orlandi, aliar as duas vertentes na medida em que liga os encontros intensivos à construção de um "*plano de consistência*"²⁷, para que os "*encontros intensivos não se precipitem na impossibilidade da sua própria experimentação consistente*", fazendo com que a arte da prudência seja, de acordo com as circunstâncias, a multiplicação de práticas que permitam a liberação de intensidades no sentido de se conjugarem na construção de uma vida.

²⁴ Idem - p.39.

²⁵ ORLANDI, 2009b.

²⁶ DELEUZE, 2003, p.166.

²⁷ ORLANDI, 2009b.

Mas como podemos falar de sobriedade neste contexto? Se tomássemos as duas linhas de prudências evocadas, veríamos que do lado de uma *“prudência como regra”*, a sobriedade funcionaria como meio de abster-se de determinadas vivências para manter a saúde, a sanidade, o bem-estar, etc. Manter-se sóbrio como regra para uma boa consciência, uma boa constituição orgânica, até uma boa convivência - não beber, não se drogar em excesso, não se arriscar em demasia etc. Por outro lado, em uma *“prudência como arte”*, não se trata mais de manter-se sóbrio, pressupondo que sobriedade é a virtude de um sujeito

que não se entrega aos excessos - como se sobriedade fosse impregnada pela consciência e o estar consciente – uma sobriedade implicada na fina arte da prudência, deixaria de ser tributária de um sujeito, e muito menos se vincularia com uma virtude, pois não é um eu que é sóbrio, a própria sobriedade prescinde de uma consciência reguladora – ela seria até o contrário, a capacidade de diminuir o campo de influência desta consciência, sem no entanto cair numa pura inconsciência, num torpor, uma vez que não é a dualidade consciência e inconsciência que interessa aos autores²⁸, muito menos o duplo excesso/contenção. Posto que toda intensidade de certa forma é excessiva, destruidora e criadora, capaz de desfazer e se conjugar, a questão está em justamente como constituir um corpo capaz de sustentar estas intensidades, dado que sobriedade é a involução implicada na experimentação destas intensidades.

Enquanto a prudência como regra, nos apresenta uma preservação dos contornos de uma vida organizada, a sobriedade como componente do conceito de *“prudência como arte”* nos sinaliza uma vida que rompe com o domínio orgânico, desfaz os contornos para fazer passar *uma pura linha de variação* que escapa da forma organizada, pois a vida orgânica, como aponta Ulpiano, *não é a única categoria da vida*, mas sim o desvio de sua potência anorgânica²⁹. Notemos que a sobriedade nos dá os relances desta vida, na medida em que permite experimentar as intensidades que se desprendem no deslocamento da preocupação diária com uma vida orgânica, para se aventurar nos movimentos de uma vida não orgânica. Mas devemos estar atentos às nuances que a noção de sobriedade nos sinaliza, Deleuze-Guattari não propõem um

²⁸ DELEUZE/GUATTARI, 1995, p.8.

²⁹ ULPIANO, 1995.

simples dualismo, e sim registros diferentes de prudência segundo a perspectiva de uma vida orgânica ou de uma vida não orgânica. Sobriedade, neste contexto, se situa *entre* a prudência como regra e uma prudência como arte - ela se configura na passagem de uma para outra, nos deslocamentos prenhes de torções embrionárias, ricos de involuções de todos os tipos, envolvida com a dissolução das formas e dos sujeitos, no sentido de liberar partículas não-formadas³⁰.

Podemos entender este aspecto no sentido de que em uma experimentação, falamos de sobriedade e prudência ao mesmo tempo, porque experimentar nos abre duas vias: a experimentação atual, ou seja o experimentar no âmbito do vivido, dos estratos, do corpo organizado, do sujeito formado, do mundo de significações; e uma experimentação virtual que está recoberta pelos estratos, mas pode ser desdobrada quando desfaz a organização, a significação, a subjetivação³¹. Em outras palavras, abrir a experimentação a suas virtualizações significa reduzir os estratos, estreitá-los, pois ela não é dada, é preciso fazê-la às custas desta diminuição. O problema está em perceber até que ponto levar esta redução, fazendo passar as intensidades, sem, no entanto, “transformar o corpo em nada, autodestruição pura sem outra saída a não ser a morte”³².

Como nos diz Castañeda em um trecho de sua obra utilizado por Deleuze e Guattari nos Mil Platôs: trata-se de “lutar como um demônio para reduzir o tonal”³³ (desfazer os estratos), e logo depois “inverter esta luta para deter esta redução”. Sugerimos aqui que a particularidade da noção de sobriedade está neste ‘reduzir’ – uma vez que se trata de ser cada vez mais sóbrio de estratos, cada vez mais simples de organização - uma simplificação no âmbito dos estratos que nos implica uma riqueza na ordem de uma vitalidade não orgânica, como no exemplo do bebê citado por Deleuze em *Crítica e Clínica*³⁴. Não é a luta do espírito contra a matéria numa ascese que pede menos matéria em favor de uma vida espiritualizada, mas a matéria não formada rivalizando com a matéria formada, fazendo da redução das matérias formadas o

³⁰ DELEUZE/GUATTARI, 1997, p.56.

³¹ Idem, 1996, p.22.

³² Idem - p.25.

³³ CASTAÑEDA, 2011, p.117.

³⁴ DELEUZE, 2004, p.151.

meio de proliferar uma vida não capturada pelos estratos. Mas esta simplificação deve ser levada até o ponto em que se pode guardar pequenas porções de estratos. Prudência, por sua vez, implicaria em *deter esta redução*, não permitir que a vida estratificada se reduza tanto que desapareça de cena (*"o tonal tem que ser protegido a qualquer preço"* diria Castañeda). É necessário preservá-los para desviar os ataques violentos do *nagual*, de uma vida não orgânica, intensiva, para tanto, dizem Deleuze e Guattari: *"É necessário guardar o suficiente do organismo para que ele se recomponha a cada aurora; pequenas provisões de significância e de interpretação, é também necessário conservar."*³⁵

Mas este 'deter' teria um possível gosto de *"prudência como regra"*, se não explicitássemos que o 'critério' deve ser impedir que uma involução ou redução se torne regressão ou abolição e não impedir a redução em si mesma, por isso uma experimentação virtual se define por este par *"reduzir/deter"*. Ao mesmo tempo que não podemos confundir redução, simplificação, involução com regressão ao indiferenciado, não podemos confundir o *'deter a redução'* com contenção, retenção das intensidades, mas o meio pelo qual se torna possível sua coexistência em um plano de consistência³⁶. De modo que sem sobriedade não se é possível fazer da prudência uma arte da composição das intensidades, e sem esta prudência, a sobriedade pode se endurecer em um manter-se sóbrio contra qualquer intensificação, ou de fazer da redução/involução uma experimentação mortal.

Deste modo, ao pensar as relações entre sobriedade e prudência, vemos que nos inclinamos para um domínio que escapa ao conceito de prudência, mas obviamente não o torna indiferente a este domínio, por conta da *"exo-consistência"* já citada. As linhas da noção de sobriedade operam variações que conduzem para outros componentes próprios que a animam, portanto já estamos no campo em que podemos abordar a sobriedade como conceito.

5. SOBRIEDADE COMO CONCEITO

É importante salientar que sobriedade, tomada como conceito, envolve uma operação muito precisa, que tem como componente a

³⁵ DELEUZE/GUATTARI, 1996, p.23.

³⁶ Idem, 1997, p.36.

idéia de “*subtração criadora*”³⁷. De que se trata? Podemos dizer que se trata de retirar, saturar para inventar novos modos, só se inventa pelo esforço de subtração. “*Eliminar tudo o que é dejetivo, morte, superficialidade*”, uma vez que subtrair implica liberar linhas que estão engastadas, presas nos estratos. Em outras palavras, subtrair quer dizer ao mesmo tempo “*invólucro criadora*”, onde a forma não pára de ser dissolvida em favor da proliferação de tempos, fluxos, velocidades como o meio de criar vizinhança, “*zona de indiscernibilidade*” com outros fluxos. Sobriedade pode ser entendida no sentido desta subtração, que significa a abertura para a composição e conjugação de fluxos, uma vez que não basta o puro e simples subtrair numa ascese que visa encarcerar e empobrecer a vida. Este termo só tem sentido no contexto dos Mil Platôs quando o que é eliminado, retirado, reduzido é aquilo que impede a vida de proliferar em linhas múltiplas.

Para tanto, sobriedade implica em extrair fluxos e intensidades para colocá-los em variação contínua. É o que Deleuze/Parnet, exemplificam nos Diálogos: há uma sobriedade do amor que passa por extrair dele toda a posse e toda identificação, para nos tornamos capazes de amar³⁸, pois não existe amor que não se faça despersonalizando, subtraindo as pessoas para conjugar linhas erráticas de uma natureza distinta. Como também há uma sobriedade na loucura que significa extrair a vida que ela tem sem se transformar no ente hospitalizado - processo de loucura que não se confunde com o sujeito que enlouquece.

Do mesmo modo, a sobriedade das drogas passa por extrair a vida que ela contém sem precisar se drogar, a droga é subtraída do processo que ela envolve, pois segundo os autores, “*não é a droga que assegura a imanência, é a imanência da droga que permite ficar sem ela*”³⁹, isto porque droga quer apreender a imanência, mas ela não é senhora das moléculas, dos tempos, das velocidades e lentidões que explora, por isso podemos, por outros meios, extrair a intensidades que a droga proporciona.

Michaux evoca a sobriedade do drogar-se por abstenção, porque a droga libera *as potências moleculares de captar microfenômenos, microoperações (...)*”, na mesma medida em que ela nos faz cair nos buracos ne-

³⁷ “*Subtrair e colocar em variação, diminuir e colocar em variação é uma só e mesma operação.*” Ver: DELEUZE/GUATTARI, 1995b pgs.43,51.

³⁸ DELEUZE/PARNET,1998,p.67.

³⁹ DELEUZE/GUATTARI, 1997, p.81.

gros, na reprodução em miniatura das afecções duras⁴⁰. Neste sentido, a droga nos dotaria da clareza⁴¹ de ver os buracos na matéria, entretanto esta clareza é imantada pelas ambigüidades das “linhas flexíveis”, que nos faz acreditar que já entendemos tudo quando somente apreendermos *velocidades relativas*: “tudo se tornou flexibilidade aparente, vazios no pleno, nebulosas na formas, tremidos nos traços (...) Mas essa flexibilidade, essa clareza não têm apenas seu perigo próprio, elas próprias são o perigo.”⁴²

Por isso clareza não quer dizer sobriedade, pois sobriedade só faz pelo meio, onde se adquire *velocidades absolutas*. É a grama que brota entre as coisas, que transborda de tanto de ser sóbria⁴³ - trata-se da abstenção sóbria evocada por Miller que embriaga-se com água pura.

Por outro lado, encontramos a paradoxal sobriedade de um verdadeiro alcoólatra como Kérouac⁴⁴, ou de substâncias como peyote no devir-animal de Castañeda, sobriedade que toma a substância no meio de uma experimentação, aliando suas percepções relativas com outras intensidades, com outros fluxos – do cachorro aos vagidos moleculares. O erro seria acreditar que as substâncias, as drogas, o álcool nos dá pronto o plano, eles só valeriam, quando conseguem, estabelecer índices relativos de conexão com outros agenciamentos, mas quando se fecham em si mesmos, é preciso encontrar outra sobriedade, a sobriedade de abandoná-los e procurar outros meios - como Deleuze que se abstém de beber para continuar fazendo filosofia⁴⁵. Pois a questão é de chegar ao ponto onde não interessa mais drogar-se ou não, mas escolher a boa molécula que nos impulsiona em um “*devoir-sóbrio para uma vida cada vez mais rica*”.⁴⁶

Em outro contexto, um exemplo caro a Deleuze é a sobriedade que a anorexia conquista pela sua capacidade de *subtrair criando*⁴⁷. Ex-

⁴⁰ Idem – p.80.

⁴¹ A clareza é a terceira inimiga evocada por Castañeda na “*Erva do diabo*”, que Deleuze/Guattari retomam no 9º platô. Ver: DELEUZE/GUATTARI, 1996, p.110.

⁴² Idem.

⁴³ DELEUZE/PARNET,1998,p.40

⁴⁴ Idem – p.63. Ver também: DELEUZE, 2003, p.168.

⁴⁵ *L’Abécédaire de Gilles Deleuze*. DVD, produzido por Pierre-André Boutang. Entrevista concedida a Claire Parnet em 1988, Paris, Éditions Montparnasse, 2004. A partir de agora utilizaremos esta referência abreviada. A – B (Beber)

⁴⁶ DELEUZE/PARNET,1998,p.67.

⁴⁷ “*ele arranca às “comidas” partículas alimentares que não mais pretendem às substâncias nutritivas formadas*”. DELEUZE/GUATTARI, 1997, p.64.

trair da comida partículas com as quais se poderá fazer passar uma vitalidade que renuncia aquilo que prende o corpo, o organismo. Acontece que o experimento anoréxico, por conta de seus próprios meios corre o risco de torna-se mortal, confunde-se a sobriedade involutiva com uma pura linha de abolição, onde a questão está em procurar “os perigos que estão no meio de uma experimentação real”⁴⁸. Por isso, sobriedade passa pela invenção das próprias autodestruições (no sentido da criação de agenciamentos na desconstrução dos estratos), experimentá-las é ao mesmo tempo estar atento não apenas à manutenção da vida orgânica, mas aos perigos que ameaçam estas “autodestruições” de descarrilhar, criar meios para que estas “autodestruições” se mantenham aptas a se transformar nos agenciamentos com outros fluxos.

Deste modo, evocamos um componente que permeia a idéia de “subtração criadora” e que se agita na noção de sobriedade, sem a qual toda experimentação se confundiria com uma desestratificação grosseira. Estamos fazendo alusão a idéia de *elegância*.⁴⁹

Não é uma idéia propriamente dita, mas é uma linha que acompanha esta sobriedade ímpar que estamos estudando. Como podemos entendê-la? Enquanto o conceito de prudência pede que façamos tudo por meio de um lima fina e não a marteladas, isto só se torna possível se somos capazes de vivenciar uma elegância na composição dos modos de existência. Para os autores, “toda experimentação é involutiva” porque suprime tudo o que impede de irromper no meio das coisas, de estabelecer vizinhanças com linhas que aumentam sua valência em um devir mútuo. Dissolver implica em perder os contornos dos sujeitos e das formas, tornando-se cada vez mais abstrato, menos orgânico e organizado - reunir tudo em uma única linha que se confunde com o fundo. Trata-se da elegância do anoréxico, elegância do desenho japonês, a elegância animal: o “peixe-camuflador”, por exemplo, que atravessado por linhas que não se confundem com suas divisões orgânicas, compõe com “as linhas dos rochedos de areia e das planta (...)”⁵⁰, tornou-se ele próprio uma linha, reduziu-se ao traço, desarticulou sua forma no intuito de deslizar sobre as coisas.⁵¹ Uma elegância que procede por meio de

⁴⁸ DELEUZE/PARNET, 1998, p.129.

⁴⁹ Sobre a elegância e a emissão de signos ver: A – E (Estilo).

⁵⁰ DELEUZE/GUATTARI, 1997, p.73.

⁵¹ Idem - p.74.

traços, faz da própria vida um puro e simples traço. Não é esse o saber envelhecer que Deleuze aponta no abecedário?⁵² Não uma regressão a juventude, mas extrair da velhice, velocidades, lentidões, afetos que constituem a vitalidade desta idade, no qual o traço de elegância do envelhecer consiste na conquista desta sobriedade.

A elegância do traço no movimento das involuções criadoras corresponde ao simplificar em termos de organização, em termos de estrato, mas para isso é preciso, *“inventar os elementos dessa simplificação”*⁵³. *“A elegância inglesa contra o over-dressed italiano”* –inventar estes meios não se faz por gestos violentos, mas por gestos sóbrios que pedem meios simplificados para tornar possível a riqueza de seus efeitos. (Sobriedade que evoca, por exemplo, a potência de uma língua menor no seio de uma língua majoritária) Esta elegância que permite seguir *“uma relação meticulosa com os estratos”*, como nos dizem os autores: *“instalar-se sobre um estrato, experimentar as oportunidades que ele nos oferece, buscar aí um lugar favorável, eventuais movimentos de desterritorialização, linhas de fuga possíveis, vivenciá-las, assegurar aqui e ali conjunções de fluxos, experimentar segmento por segmento dos contínuos de intensidades, ter sempre um pequeno pedaço de uma nova terra”*⁵⁴. Não teríamos como perseverar nesta elegância, não poderíamos ser econômicos de estratos (sóbrios), sem uma prudência como *“arte das doses”*, pois é a prudência que dá consistência para a conquista desta sobriedade/elegância nas experimentações vitais.

Para finalizar, podemos recorrer a elegância na construção do *“plano de consistência”*. Aqui, *“vida sóbria”* na perspectiva deleuze-guattariano ganha o sentido de *“uma vida de pura imanência”* que liberada dos acidentes do interior e exterior⁵⁵, reduz-se a uma linha abstrata para encontrar zonas de indiscernibilidade com outras linhas, outros traços, estendendo estas zonas de vizinhança sobre um mesmo plano. (Vida como desenho abstrato) Sendo assim, a sobriedade desta vida opera conjuntamente nas regras de *“planificação”*, exercendo seu papel seletivo que é o de *“eliminar os corpos vazios e cancerosos que rivalizam com os corpos sem órgãos; de rejeitar as superfícies homogêneas que recobrem*

⁵² A – M (Maladie \ Doença)

⁵³ DELEUZE/PARNET, 1998, p.39.

⁵⁴ DELEUZE/GUATTARI, 1996, p.24

⁵⁵ DELEUZE, 2003, p. 359-363.

*o espaço liso; de neutralizar as linhas de morte e de destruição que desviam a linha de fuga*⁵⁶. Tudo eliminar, mas tudo colocar também, “eliminar tudo o que excede o momento, mas colocar tudo o que nele inclui”⁵⁷ Porque? Porque é a sobriedade que exerce esta seleção, mas só é retido, conservado, isto é, criado – apenas os estratos para deles extrair variáveis – é preciso esta outra regra pela qual só tem consistência no plano aquilo que aumenta o número de conexões, em que se exerce uma prudência como arte na composição destas conexões⁵⁸.

Neste sentido, Deleuze nos diz que em cada um de nós se encontra esta ascese da construção do plano de consistência. Esta sobriedade dirigida contra nós mesmos⁵⁹ e que nos constitui como desertos a serem povoados de muitas maneiras – arrumamos, dispomos, eliminamos, proliferamos, no intuito de fazer coexistir as matilhas, as tribos, as faunas que possibilitam a experimentação sobre si mesmo de “*uma vida*” apreendida “*como nossa única chance para todas combinações que nos habitam*”.⁶⁰ Vislumbramos que a sobriedade nos Mil Platôs pode ser pensada na linha desta solidão povoada, esta espécie de ascese, só que uma ascese imanente que não se abstém da vida, e sim daquilo que a aprisiona.

BIBLIOGRAFIA

CASTAÑEDA, C. *Portas para o infinito*. Tr Br. Luzia Machado da Costa, Rio de Janeiro: Editora Nova Era, 2001.

DELEUZE, G. (1992) *Conversações*. Tr. de Peter Pál Pelbart: Rio de Janeiro, Ed. 34.

_____ (2004) *Crítica e Clínica*, Tr. de Peter Pál Pelbart, São Paulo: Ed.34.

_____ (2009) *Cursos sobre Spinoza (Vincennes, 1978-1981)*, Tr. Emanuel Angelo da

Rocha Fragoso e Hélio Rebello Cardoso Júnior, Fortaleza: Ed. UECE.

_____ (2003) *Deux régimes de fous. texts et entretiens 1975-1995*. Édition préparé par

David Lapoujade Paris, Minuit.

⁵⁶ DELEUZE/GUATTARI, 2002, p.223

⁵⁷ Idem, 1997, p.74.

⁵⁸ Idem, 2002, p.223

⁵⁹ DELEUZE/PARNET,1998,p.19

⁶⁰ Idem.

_____ (2006) Diferença e repetição. Tr. de Luiz B. L.Orlandi e Roberto Machado: RJ,

Graal. (2a. edição)

_____ (2002) Espinosa e a Filosofia prática Tr. Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. São Paulo: Escuta.

_____ (2000) Lógica do Sentido. Tr. Luis Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva.

_____ (2001) Nietzsche e a Filosofia Tr.Antônio M. Magalhães: Porto: Rés Editora.

DELEUZE, G; GUATTARI, F. (2010) O Anti-Édipo.Tr br: Luis L. B. Orlandi São Paulo: Editora 34.

_____. (2014) Kafka por uma literatura menor. Tr. Cíntia Vieira da Silva. São Paulo: Ed Autêntica.

_____. (1992b) O que é a Filosofia? Tr.br. Bento Prado Jr. E Alonson Muñoz. São

Paulo: Ed.34.

_____. (1989) Mille Plateaux, Paris. Minuit.

_____. *Mil Platôs*, vol.1 (1995), incluindo prefácio para a edição italiana [de 1988], introdução: Rizoma, 1914 Um só ou vários lobos e 10.000 a.C. a geologia da moral (Quem a terra pensa que é ?). tr. Br. de Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa, Rio de Janeiro, Ed. 34.

_____. *Mil Platôs*, vol.2 (1995b) incluindo: 20de novembro de 1923 Postulados da Lingüística e 587 a.C. 70 d.C.- Sobre alguns regimes de signos. Tr. Br. de Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Claudia Leão, Rio de Janeiro, Ed. 34..

_____. *Mil Platôs*, vol. 3 (1996) incluindo: 28 de novembro de 1947 - Como criar para si um corpo sem órgãos, Ano Zero Rostid ade, 1874 Três novelas ou O que se passou? e 1933 Micropolítica e segmentaridade. Tr. Br. de Aurélio Guerra Neto, Ana Lúcia de Oliveira, Lúcia Cláudia Leão e Suely Rolnik, Rio de Janeiro, Ed.34.

_____. *Mil Platôs*, vol.4 (1997) incluindo: 1730 Devir-intenso, devir-animal, devir- imperceptível 1837 Do ritornelo. Tr. Br: Suely Rolnik, São Paulo, Ed. 34.

_____.*Mil Platôs*, vol.5 (2002) incluindo: 1927 Tratado de nomadologia: a máquina de guerra, 7000 a.C. Aparelho de captura, 1440 O liso e o estriado e Conclusão: Regras Concretas e máquinas abstratas. Tr. Br.Peter Pál Pelbart, Janice Caiafa, São Paulo, Ed. 34.

DELEUZE,G ; PARNET, C. (1998) Diálogos. São Paulo: Escuta.

LECLERCQ S. (2005) (org) *Aux sources de la pensée de Gilles Deleuze 1*. Paris: Les Éditions Sils Maria.

ORLANDI, Luiz B.L. (2009) *Deleuze*, In Rossano Pecoraro (org), *Os Filósofos – Clássicos da Filosofia*, Editora Puc-Rio e Editora Vozes, Petrópolis. Vol. III, PP. 259-279.

_____ (2009b) *A respeito da confiança e desconfiança*. Comunicação apresentada no Colóquio “Semiótica, Afecção e Cuidado em Saúde”. Rio de Janeiro.

_____ (2012) *Elogio ao entrevaguear*. Comunicação apresentada no XV Encontro de Filosofia da Unicamp (IFCH).

SPINOZA. B. (2009) *Ética*, Tr. Br. Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica.

SAUVAGNARGUES, A. (2004) *Deleuze: De l’animal à l’art*. Paris:PUF.

ULPIANO, C. (2013) *A grande aventura do pensamento*. Macaé: Fuemac\ Centro de estudos Claudio Ulpiano.

_____ (1995) *A potência não orgânica da vida*. Aula 7 01/02/1995 Centro de Estudos Claudio Ulpiano - www.claudioulpiano.org.br

ZOURABICHVILI. F. (1996) *Deleuze une philosophie de l’événement*. Paris: PUF.

_____ (2004) *O Vocabulário de Deleuze*, Tr. Br. André Telles. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.

Nietzsche e Deleuze: críticas e perspectivas para uma educação da diferença

Abraão Lincoln Ferreira Costa

UNIPLAN

É interessante darmos início ao texto recorrendo a um questionamento: o que teria Nietzsche e Deleuze a nos dizer sobre a educação? É preciso esclarecer que ambos os filósofos não se detiveram a profundas análises sobre o tema, porém foram desenvolvidas de forma marginalizada, e em especial quando assumiram o posto de professores na Academia¹. Diante disso, pretendo clarificar o que os filósofos abordaram, evidenciando, com a ajuda de comentadores como os professores Silvio Gallo e Rosa Dias, uma possível fecundidade que nos permitem realizar *deslocamentos* reflexivos a respeito da educação.

Buscando ressaltar esse *deslocamento*, apresenta-se algumas especificidades das obras filosóficas de Nietzsche e de Deleuze para a educação. Com essa reflexão, vemos que, mais do que críticas veementes aos caminhos da pedagogia moderna, os filósofos nos apresentam alternativas capazes de pensar um sistema de ensino transvalorativo na medida em que enaltecem a importância do pensamento através da *diferença* e da *singularidade*. Logo, toma-se alguns de seus principais conceitos a fim de conduzi-los a um novo campo dentro do que poderíamos pensar ser um plano de imanência, que seria a educação.

¹ Nietzsche trabalhou na Universidade da Basileia como professor de Filologia (1869-1879), enquanto Deleuze dedicou seus anos de docência à Sorbonne (1957-1960) e depois na Universidade de Lyon (1964-1969) como professor de História da Filosofia.

Em termos novamente deleuzianos, a tarefa consiste em *desterritorializar* determinados conceitos filosóficos e *territorializá-los* no campo educacional. Não se trata aqui de introduzir um novo modismo e tampouco anunciar novas verdades, porém, simplesmente buscar novas possibilidades que sirvam de incentivo à criação.

NIETZSCHE E A EDUCAÇÃO

Nietzsche aponta na obra *Crepúsculo dos Ídolos*, a decadência do sistema de ensino alemão ao afirmar que a educação perdera algo de precioso com o fortalecimento do Estado: “o fim”, assim como os “meios”, para se chegar até a esse fim. Desse modo, o filósofo alemão clama pela existência de educadores que sejam capazes de se auto educar, mostrando com isso a nobreza e a superioridade do espírito como coisas bastante diferentes daquilo que ele denominava por “doutos grosseirões” àqueles que lecionavam no ginásio e nas universidades.

O inteiro sistema de educação superior da Alemanha perdeu o mais importante: o fim, assim como os meios para o fim. Esqueceu-se que educação, formação é o fim – e não “o Reich” -, que para esse fim é necessário o educador – e não professores do ginásio e eruditos universitários... Precisam-se de educadores que sejam eles próprios educados, espíritos superiores, nobres, provados pela palavra e pelo silêncio, de culturas maduras, tornadas doces – não os doutos grosseirões que ginásio e universidade hoje oferecem aos jovens como “amas de leite superiores”.²

Diferente de uma educação que valorize a transformação e a produção contínua através do desenvolvimento das potencialidades humanas, é possível crer que os currículos escolares da época, tão semelhante aos de tempos atuais, remetia apenas ao despertar de habilidades técnico-científicas de resolução de problemas, destinando-se a um propósito de vida rentável e utilitário.³ Por efeito, os estudantes estariam adquirindo apenas conhecimentos enciclopédicos dos livros, conquistando, desse modo, apenas uma falsa erudição, uma vez que

² 2006, p. 58

³ SE/Co. Ext. III – aforismo 6

estariam somente aprendendo a reproduzir o pensamento dos outros, e sem sequer terem tido a chance de produzir os seus.

Logo, um possível comprometimento da potencialidade criadora dos estudantes nas suas diferentes etapas de ensino teria gerado, conseqüentemente, homens cada vez mais decadentes. Assim, como complemento dessa investigação, busco sinalizar pretensões filosóficas, que não exatamente excluam do currículo escolar as disciplinas - sobretudo as científicas - existentes em quase todas as escolas e universidades, mas sim, adicionar um projeto de ressignificação ou um *ponto de fuga* pelo qual o educador, por meio de condição criativa e singular, seja capaz de despertar a máxima potência criadora dos alunos.

Nietzsche afirma (35 [15] de maio/julho de 1885) que assim como o corpo a educação deve ser entendida em termos de vontade de potência, pois semelhante ao organismo onde atua a vontade de nutrição, de domínio e da realização de outras funções, também o pensamento e os sentimentos tratar-se-iam de formas de potencialização manifestas através da educação. Entretanto, o filósofo alemão alerta que para a manutenção do controle o Estado recorre ao ensino formal como modo de inserir na cultura valores tidos como absolutos e universais. De acordo com a leitura, deduz-se que a consequência disso estaria sendo a desvalorização do indivíduo em prol da padronização imposta na coletividade, uma vez que os interesses mais sublimes acabariam se diluindo num único propósito imposto pelo Estado.

Com base nesse pressuposto suponho que sob a influência da tradição idealista e cristã a educação alemã da metade do século 19 aprendera desafortunadamente a gerar homens ausentes da tensão e das paixões, anulando, conseqüentemente, toda potência criadora. Todavia, a crítica de Nietzsche feita a essa tradição nos ensinará que, mesmo com o predomínio metafísico em consonância ao cientificismo acerca das vontades humanas, não se teria ocasionado um estado de decadência irreversível dentro da cultura. Veremos pois, em sua filosofia, que a formação do pensamento não se concebe como algo intrínseco à razão das verdades eternas e imutáveis, mas sim é concebida de maneira arriscada, propondo-se ao ultrapassamento das ideias e dos valores já vigentes, tornando o processo do pensamento algo diferente.

É importante ressaltar que nos últimos anos da produção filosófica de Nietzsche não é possível localizar obras exclusivamente voltadas para a educação a não ser em passagens dispersas de *A Gaia ciência*, *Para além do bem e mal*, *Ecce homo*, *Crepúsculo dos ídolos* e em algumas das *Considerações extemporâneas*. Ainda assim, não é possível deixar de notar a existência de um projeto educativo na filosofia nietzschiana nos trechos que esboçam claramente um pensamento crítico à educação de interesses mercadológicos e utilitários.

Nota-se que o filósofo alemão considera nesse tipo de educação formas de ostentação da mentira e da dissimulação (cf. 4 [41] de novembro de 82/fevereiro de 1882), pois representam uma maneira de preservar os interesses da civilização: direitos, moralidade - valores que acabariam se estabelecendo como universais por tratarem-se de princípios úteis na preservação da sociedade (cf. 7 [240] da primavera/verão de 1883 e 5 [50] do verão de 1886/outono de 1887). De acordo com Nietzsche, (cf. 9 [139] do outono de 1887) a consequência dessa padronização do ensino numa sociedade decadente é o pressuposto de que o indivíduo possui menos valor do que o conjunto, permitindo então crermos somente num sistema interessado em destruir as formas mais singulares e elevadas das virtudes.

Diante disso, levanto a seguinte indagação: que proximidade podemos estabelecer entre a filosofia de Nietzsche e o nosso atual modelo de ensino? Não há como negar que em muitas escolas tradicionais brasileiras a função da educação fundamental é igualar os alunos entre si utilizando-se do argumento de uma moral sincera (cf. 24 [19] do inverno de 1883/1884). Assim, sugerimos que a educação regida pelo nosso Estado é tal como a do Estado alemão do século XIX, que pretendia somente determinar a essência de cada pessoa, alcançando o reconhecimento através de sinais inconfundíveis perante à sociedade quando rechaça as próprias transformações mais peculiares de cada indivíduo.

É necessário que se possa te reconhecer pelo que tu és, é necessário expressar teu ser interior por sinais reconhecíveis e constantes – senão tu és perigoso: e se tu és malvado, a faculdade de te fazer passar por outro é o que o rebanho reconhece como pior. Nós desprezamos aquele que não se deixa reconhecer, que permanece secreto.⁴

⁴ (24 [19] do inverno de 1883/1884)

Na comparação entre a sociedade alemã do século XIX com o nosso atual modelo de ensino tento aqui mostrar que predominam formas de adestramento disfarçadas de educação. Instruções ao cérebro cuja intenção é o nivelamento dos indivíduos a fim de os mesmos tornarem-se úteis ao Estado. Um sistema de recursos a serviço da regra geral, contra o poder de criação expresso na singularidade (cf. 16 [6] da primavera/verão de 1888). Nietzsche ensina que a educação tradicional expõe somente o que é permitido pela má consciência. Portanto, não existem valores absolutos de bem e mal, mas é a má consciência em vigência dentro da sociedade decadente que os maximiza como se fossem produtos do além mundo. É assim que a sociedade torna-se facilmente controlada. Vejam-se os seguintes “controles”:

O casamento, a forma autorizada de satisfação sexual. A guerra, a forma autorizada de assassinar o próximo. A escola, a forma autorizada de educação. A justiça, a forma autorizada de vingança. A religião, a forma autorizada de instinto do conhecimento.⁵

É preciso ainda apontar que Nietzsche sugere alternativas em oposição a um tipo de educação fatalmente orientada pelos valores cristãos e pela visão de mundo cada vez mais imediatista e mercadológica. A forma de ensino mais conveniente para elevar o homem à cultura não pode passar por eruditos e educadores tão despreparados. Ao contrário, o ensino deve estar livre da opressão e dos opressores para se assemelhar simbolicamente à dança. Diferente do ar empoeirado das obras metafísicas, o ar livre das montanhas ou do mar; ao invés do peso da erudição e do adestramento, a leveza dos passos de dança. Por isso, o ritmo do pensamento é parecido com o ritmo da dança, para aprender a lidar corretamente com o ato da escrita, dos conceitos e das palavras.

Não somos aqueles que só em meio aos livros, estimulados por livros, vêm a ter pensamentos – é nosso hábito pensar ao ar livre, andando, saltando, subindo, dançando, preferivelmente em montes solitários ou próximos do mar, onde mesmo as trilhas se tornam pensativas. Nossas primeiras perguntas, quanto ao valor de um livro, uma pessoa, uma composição musical, são: “É capaz de andar? Mais ainda, é capaz de dançar?...”⁶

⁵ (1 [34]de julho/agosto de 1882)

⁶ *Gaia Ciência*. Aforismo 366.

Contudo, percebemos que a nova educação pensada por Nietzsche, no que consiste à capacidade de superação contínua, está direcionada para a elevação do homem. Portanto, não há nenhum apoio moral ou da verdade metafísica-cristã, por referirem-se a modos de repugnância e dissabor à vida (cf. 5 [67] do verão de 1886/outono de 1887). É preciso entender os terríveis e dolorosos obstáculos diante do ultrapassamento como formas de prevenção ao comodismo e ao apego, como ainda entendê-los mediante estímulos para selecionar uma configuração de impulsos devidamente hierarquizados (15 [38] do verão/outono de 1883).

A fim de apontar soluções ao problema educacional, Nietzsche⁷ propôs a existência de dois tipos de escola: a profissionalizante, para a maioria das pessoas e as nobres, superiores, adequadas para pessoas escolhidas que estudariam até aproximadamente os 30 anos. Essa última, apenas, seria independente do Estado. Nessa proposta pedagógica do filósofo alemão verifica-se não uma mudança radical da estrutura de ensino e, tampouco, a total ausência do Estado em tais assuntos. O que se estima é uma alternativa para se pensar na formação do gênio dentro dos diferentes seguimentos da sociedade, permitindo, dessa maneira o reflorescimento da cultura.

Para o filósofo, uma educação privilegiada é o resultado dos estímulos encontrados durante a superação de obstáculos. Essa compreensão se fundamenta quando o filósofo nos mostra a importância do processo seletivo como maneira de potencializar os impulsos. Vemos nessa concepção pedagógica o interesse de resgatar a imagem do *homem aristocrático*, cuja independência dos seus atos consegue impor seu tipo diante das dificuldades frente a outros povos. Não há uma busca de superproteção, mas apenas em suas próprias características, as quais se desenvolveram em razão das dificuldades enfrentadas durante a vida. Nesse sentido, a educação tornar-se-ia o prolongamento cultural dos desafios encontrados por um povo. Logo, certo conjunto de adversidades determinará que, num específico aglomerado de características, caso sejam valorizadas, seriam então preservadas por um determinado processo educacional.

⁷ Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino

[...] em todo prazer há a dor. – Se se quer que o prazer seja muito grande, é necessário que as dores se prolonguem por muito tempo e que a tensão do arco se torne desmesurada.⁸

A educação pensada por Nietzsche segue uma série de sugestões, como festas para as constituições de família, a nova divisão do dia, as atividades físicas para todas as idades, o estímulo as competições, tendo-as como aquisição de valor, o amor sexual enquanto luta pelo princípio que virá a partir desse sentimento, o domínio de si mesmo etc. Tratam-se de ações que permitam a qualquer homem distanciar-se do acaso, a fim de se tornarem fortes através da educação.

A mediocridade crescente do ser humano é precisamente a força que nos impele a pensar na seleção de uma raça mais forte que encontraria seu excedente justamente em tudo aquilo que a espécie medíocre se enfraqueceria (vontade, responsabilidade, segurança de si, capacidade de estabelecer alvos para si)⁹

A leitura de Nietzsche sobre a educação nos oferece a chance de refletir sobre temas que de costume nunca foram profundamente discutidos nos currículos escolares.¹⁰ Segundo o filósofo, vale a pena nos preocuparmos com aquilo que a tradição geralmente não dá importância: alimentação, lugar, clima, lazer. Trata-se de um esforço para reaprendermos, a fim de evitar o enfraquecimento (cf. 14 [113] da primavera de 1888). O educador deve ser aquele capaz de estimular a humanidade a tomar decisões menos imediatistas, mas que possam determinar o futuro (25 [405]). Nietzsche refere-se aqui ao educador dos educadores, capaz, por isso, de educar a si mesmo.

Vemos através dessas leituras sugestões pedagógicas que poderiam indicar ao sistema de ensino brasileiro alternativas capazes de pensar sobre a elevação do homem e da nossa cultura. Contudo, insisto não se tratar de um projeto interessado na substituição radical dos atuais modelos de ensino, mas apenas interessado na constituição de um espaço singular, capaz de propiciar o florescimento de pessoas diferenciadas.

⁸ *Fragmento Póstumo* 35 [15] de maio/julho de 1885

⁹ *Fragmento Póstumo* (9 [153] do outono de 1887)

¹⁰ Uma sugestão para aproximar essa compreensão com a filosofia de Nietzsche está em *Ecce Homo* “Por que sou tão esperto”. Aforismo 10.

Vejamos agora as considerações do filósofo Gilles Deleuze a respeito do tema.

DELEUZE E A EDUCAÇÃO

Ainda com esforço de realizar alguns deslocamentos para a crítica e novas perspectivas da educação, vemos em Gilles Deleuze uma série de ensinamentos que nos parece caro, considerando o valor que representam. Percebermos que o ensino contemporâneo vem sofrendo de uma excessiva compartimentação do saber, gerando, dessa maneira, a organização de currículos disciplinares sem qualquer possibilidade de interconexão com outras formas de saber. Certamente, isso tende a provocar nos alunos muitas dificuldades para se compreender o conhecimento na sua integração, impedindo também uma cosmovisão abrangente que traria aos discentes uma percepção mais integrada da realidade.

Ainda que existam esforços na tentativa de rever esses aspectos da educação, sugerindo a implantação de currículos interdisciplinares, é preciso chamar a atenção para problemas básicos como, a formação “estanque” dos professores, que necessitam superar obstáculos conceituais para entender a relação da sua formação com as demais áreas do saber. Como aponta o professor e pesquisador Silvio Gallo¹¹, vemos no problema da disciplinarização algo não somente restrito à pedagogia, mas também à epistemologia. Assim, é preciso compreender os processos históricos e sociais que produzem o saber para então entendermos as chances de organização e produção de saberes de qualquer escola, ou mesmo no contexto de uma educação mais ampla.

Como aponta Gallo (2008, p. 73), com a necessidade de interpretar a realidade, o homem, a partir do saber científico, procurou delimitar o saber em diferentes campos específicos com o intuito de abordar um determinado aspecto da realidade, surgindo assim as disciplinas que passaram a atuar de maneira específica e independente. Entretanto, ao recorrermos a termos deleuzianos essa estrutura nos concebe uma compreensão que poderíamos denominar metaforicamente como “arbórea”. Essa comparação se deve à estrutura do conhecimento desenvolvida com o saber científico e suas disciplinas; estrutura que se assemelha a uma árvore de extensas raízes, fincadas num solo firme,

¹¹ Deleuze e a Educação, p. 71.

expandindo-se através do tronco e dos galhos aos mais diferentes aspectos da realidade. Para Gallo (2008, p. 73), essa compreensão nos remete a uma concepção mecanicista do conhecimento e do real, pois reproduz a “fragmentação cartesiana do saber”, o que resultou nas definições científicas da vida moderna.

O paradigma da árvore indica uma hierarquia do saber na tentativa de mediatizar e controlar o fluxo de informações pelo percurso interno da árvore do conhecimento. Sobre isso, Deleuze e Guattari em *Mil platôs* nos dizem:

Os sistemas arborescentes são sistemas hierárquicos que comportam centros de significação e de subjetivação, autômatos centrais, assim como memórias organizadas. Os modelos correspondentes são aqueles em que um elemento não recebe suas informações senão de uma unidade superior, e uma afetação subjetiva, de ligações preestabelecidas.

Com essa explicação, a filosofia de Deleuze a nós explicita que o pensamento e o conhecimento não seguiriam originariamente uma estrutura tal como a de um paradigma arborescente. Para o filósofo francês, esse modelo paradigmático fôra composto e sobreposto posteriormente ao conhecimento já produzido, com a intenção de dominá-lo, classificá-lo e, dessa forma, permitir o acesso a ele e ao seu controle. Por isso, não seria demais prever que o pensamento procede de outra forma, isto é, de forma mais caótica e menos hierarquizada. Como Deleuze e Guattari apontam:

O pensamento não é arborescente, e o cérebro não é uma matéria enraizada nem ramificada. Aquilo a que chamamos, injustamente, “dendritos” não asseguram uma conexão dos neurônios num tecido contínuo. A descontinuidade das células, o papel dos axônios, o funcionamento das sinapses, a existência de microfendas sinápticas, o salto de cada mensagem por sobre essas fendas, fazem do cérebro uma multiplicidade que mergulha, em seu plano de consistência, num sistema de incerteza probabilística, *uncertain nervous system*.

Ao percebermos que a tecnologia e os avanços da informação trouxeram novas perspectivas para o saber, vimos também que a ci-

ência já não podia ser mais inserida no contexto da disciplinarização clássica. Um exemplo disso é o tema “ecologia”, capaz de aproximar vários campos da ciência, como o da biologia, geografia, sociologia e a filosofia. Diante de uma recente cosmovisão, como ultrapassar o paradigma arborescente, incabível nessa nova realidade? Na obra *Capitalismo e esquizofrênia: mil platôs*, Deleuze e Guattari apresentam a noção de rizoma. A intenção é apresentar uma nova metáfora capaz de contrapor a noção clássica da disciplinarização. Se por um lado a perspectiva da árvore resulta numa “ramificação que, em última instância, pertence sempre ao mesmo”, o rizoma, por outro, nos propõe um sentido de multiplicidade.

A metáfora do rizoma gera uma subversão à ordem da metáfora arbórea. Diferentes de uma árvore com suas raízes, o rizoma se constitui de pequeníssimas raízes entranhadas em pequenos bulbos “armazenáticos”, pondo em questão a relação intrínseca entre as diferentes áreas do conhecimento, representadas cada uma delas pelas incontáveis linhas fibrosas de um rizoma, que se entrelaçam e se engalfinham gerando um conjunto complexo no qual os elementos circunscrevem obrigatoriamente uns aos outros. Por isso, o rizoma não é como uma árvore, pois não existe apenas um rizoma, mas vários rizomas; na medida em que o paradigma arbóreo fecha e paralisa o pensamento, o rizoma com suas constantes aberturas faz com que os pensamentos se proliferem.

Com o *deslocamento* da filosofia de Deleuze para a educação, nos é permitido inferir sobre as contribuições do rizoma dentro de uma organização curricular das escolas. Desse modo, o primeiro e importante passo a ser dado seria em direção ao abandono de qualquer presunção cientificista da pedagogia. No entanto, ainda resta a preocupação com o controle, a prevenção, a quantificação e os diferentes cortes transversais no mapa dos saberes. Por isso, Deleuze sugere uma heterogênesse, ou seja, uma produção singular a partir de várias referências, e na qual existe nenhum modo de vislumbrar antecipadamente os resultados dessa experiência.

Em seguida, seria preciso deixar de lado qualquer presunção tradicionalista e massificante da pedagogia. Assim como foi pensado por Nietzsche, o processo pedagógico deve se tornar singular, no caso des-

tinado à formação de uma subjetividade autônoma, bastante diferente daquela resultante das tendências pedagógicas vigentes.¹²

Por fim, seria preciso abandonar a presunção de unicidade ou da compreensão da realidade como unidade multifacetada, mas mesmo assim ainda uma. A visão interdisciplinar lamenta que a disciplinarização decorra de uma fragmentação, sempre na busca de recuperar uma unidade perdida. Diferente disso, uma educação rizomática se propõe à multiplicidade, para uma realidade fragmentada e múltipla, descartando o que Gallo (2008, p. 81) nos diz ser uma necessidade mítica de recuperar uma unidade perdida. Numa perspectiva rizomática, os diferentes campos dos saberes tornam-se abertos; repletos de horizontes, mas sem qualquer limitação fronteira, dando margem a trânsitos diferenciados e imprevisíveis.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Repensar uma educação com currículos escolares diferenciados parece ser a tônica dos pensamentos nietzschiano e deleuziano. Ambos, de algum modo, sugerem a importância de uma formação, enquanto modo de criação, contribuindo então para a afirmação e potencialização da vida. Podemos deduzir que a forma utilitária e burguesa, conforme vista a partir da educação moderna, trouxe algum tipo de enfraquecimento da energia vital dos alunos e, por conseguinte, do indivíduo em geral. Para os nossos filósofos, isso se justificaria quando a escola não se permite, de alguma forma, pensar de maneira singular, valorizando os diferentes mecanismos de controle social. Como educadores, nos resta refletir sobre a satisfação ou não dessa estrutura de ensino. Se por um lado a disciplinarização dos currículos é capaz de gerar homens inteiramente afirmados com os propósitos de uma sociedade tipicamente burguesa, por outro, estaríamos negligenciando as consequências de um constante sufocamento de saberes autônomos e criativos, com muito a contribuir para o engrandecimento da cultura.

Contudo, é certo de que já existem esforços advindos do Estado na tentativa de implantar importantes reformas nos currículos escolares. De acordo com o documento da Secretaria de Estado de Educação

12 Refiro-me as pedagogias tradicional e tecnicista.

do Governo do Distrito Federal é preciso entender a organização curricular da escola da seguinte maneira:

A organização curricular da escola deve compor o seu projeto político-pedagógico. O processo de organização curricular situa o trabalho específico de cada professor, identificando todas as inter-relações possíveis com professores do mesmo componente curricular e ou com os pares de outras áreas de conhecimento. Nessa concepção, currículo refere-se à organização e articulação interna de uma área de estudos e das inter-relações com outras áreas, procurando avançar na interdisciplinaridade.¹³

Ora, desse modo vemos um importante sinal de disposição a fim de repensar a organização curricular no Brasil. Entretanto, entendendo que essa iniciativa ainda esteja consideravelmente aquém das pretensões de Nietzsche e Deleuze no tocante a uma educação verdadeiramente alinhada aos interesses de uma formação de tipo elevada, isto é, de incentivo a diferença e a criação. É certo que pensar numa transformação tão expressiva demanda muito mais do que tempo, mas ainda interesses políticos e notável capacitação pedagógica, no intuito de formar professores capazes de disseminar uma nova mentalidade nos alunos, fazendo-os entender que a aquisição do conhecimento é proveniente de uma interconexão entre as diferentes formas de saber. Assim, nos aproximariamos de uma educação para a diversidade, para a sustentabilidade e, sobretudo, para a valorização das potencialidades humanas, certamente tão carente em nossos dias.

BIBLIOGRAFIA

DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*. Trad.: Luiz Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro, Graal, 2006.

_____. *Nietzsche e a Filosofia*. Trad.: Antonio M. Magalhães. Porto, Rés-Editora, 2001.

_____. *Crítica e clínica*. Trad.: Peter Pál Pelbart. São Paulo: Ed. 34, 1997.

_____. Mistério de Ariadne segundo Nietzsche. In: *Crítica e clínica*. Trad.: Peter Pál Pelbart, São Paulo: Ed. 34, 1997.

¹³ PPP e Coordenação Pedagógica nas escolas (2014, p. 27)

DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Felix. *O que é filosofia?* Trad.: Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. São Paulo: Editora 34, 2005.

_____. *Mil platôs*. Capitalismo e Esquizofrenia. Trad.: Peter Paul Pelbart. São Paulo: Ed. 34, 1995.

DIAS, Rosa. *Nietzsche e a música*. São Paulo: Editora UNIJUÍ, 2005.

DIAS, R. M. *Nietzsche educador*. São Paulo: Editora Scipione, 1991.

GALLO, Silvio. *Deleuze e a Educação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

NIETZSCHE, F. W. *Schopenhauer Educador*. Trad.: Antonio Carlos Braga e Ciro Mioranza. São Paulo: Escala Educacional, 2008.

_____. *Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino*. NIETZSCHE, F. W. Escritos sobre educação. Trad. Noéli C. M. Sobrinho. Rio de Janeiro/São Paulo: PUC-Rio/Loyola, 2003c. p. 41-137.

_____. *A Gaia da Ciência*. Trad.: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *Crepúsculo dos Ídolos*. Trad. Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. Obras incompletas. *Coleção os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

_____. *Fragmentsos Finais*. Trad.: Flávio R. Kothe. Brasília, Editora UnB, 2002.

Organização Curricular da Escola. Secretaria de Educação do Distrito Federal – SEE-DF. Governo do Distrito Federal.

A Intepretação Deleuziana da Genealogia da Moral

Péricles Pereira de Sousa

UNIMONTES

Existiria algo de secreto e, por isso mesmo, absolutamente intrigante, quando se toma contato com a história do pensamento. É que os problemas que o cercam parecem se constituir em conformidade com as imagens que lhe são atribuídas. Imagens do pensamento? Certamente! Se se compreender por imagens as condições pelas quais o pensamento seria possível, e seria possível tendo em vista aquilo que se propõe a encarar, sem o qual o ato de pensar seria impossível. No século XVII, por exemplo, o principal adversário a ser enfrentado, de direito, pelo pensamento, seria o erro. O erro corresponderia, portanto, ao elemento negativo do pensamento, àquilo que ele deveria confrontar, uma vez que a sua imagem se vincularia, de direito, à busca da verdade como um ato positivo: Platão, Descartes etc. O problema era, então, compreender como o homem, ser racional, confundiria o verdadeiro com o falso. No século XVIII, por outro lado, uma mudança notável ocorrerá, salto silencioso e sombrio que indicará que o grande terror vivido pelo pensamento não consistirá mais, ou não deveria mais consistir, em ter no erro aquilo que o ameaçaria, já que o problema seria que o homem racional, em vez de perder-se em erros, mergulharia em ilusões, sendo a própria razão não apenas apta a produzir, de direito, tais ilusões, mas a levar a natureza humana aos cumes do delírio: Hume, Kant etc. O problema consistia, portanto, em entender como seria possível à própria razão, faculdade humana, delirar. Finalmente,

no século XIX, percebe-se outra mudança, pois não se trataria mais de reconhecer no erro, ou nas ilusões internas, aquilo que ameaçaria, de direito, o ato do pensamento, já que o problema, nesse momento, seria que o homem moderno, herdeiro do iluminismo, não deixaria de falar besteira: Nietzsche etc. Consequentemente, o problema será descobrir como seria possível que a besteira tenha se tornado, de direito, aquilo que seria capaz de ameaçar o pensamento desses seres iluminados pela razão. Quanto ao século XX e, sobretudo, XXI tudo parece sugerir que aquilo que ameaçaria, de direito, o ato de pensar, configurando-se num repulsivo inimigo, não se limitaria mais ao erro, à ilusão ou à besteira, pois o problema agora seria que o espírito humano, na sua versão mais atual, teria se transformado num ser estúpido, sendo a estupidez¹ aquilo que contribuiria para que o homem seguisse impedido, de direito, de pensar. Compreenderam? Será que fui compreendido? É certo que não! Porém, talvez a leitura da *Genealogia da Moral*, obra polêmica escrita por Nietzsche, possa indicar alguma coisa, principalmente quando se tem em vista o modo como Deleuze a interpretaria, colocando em destaque o ressentimento, a má consciência e o ideal ascético como as formas gerais do niilismo, e que permitiria compreender essa situação dramática que cercaria o pensamento².

No ano de 1962, o filósofo francês Gilles Deleuze publica *Nietzsche e a Filosofia*. Trata-se de um acontecimento da mais alta relevância que, como uma rajada de ar carregada de inventividade, como algo inesperado e que teria na intempestividade do pensamento a sua base mais poderosa, afirmará que a filosofia e o filósofo sofrerão uma mudança das mais importantes: uma vez que, através Nietzsche, a filosofia passaria a conviver com outra imagem, assim como o filósofo com outra função, na exata medida em que ele introduziria na filosofia os conceitos de sentido e valor, assim como o aforismo e o poema como formas de expressão, tornando o filósofo um genealogista e a filosofia uma crítica. Filosofia crítica? Estranha afirmação que daria à filosofia uma qualidade que, desde sempre, estaria ligada a ela. Afirmar que o filósofo torna-se um genealogista talvez implique em alguma novidade. Porém,

¹ DIAS, Sousa. *Lógica do Acontecimento*. Porto: Ed. Afrontamento. 1995. O que Significa Orientar-se no Pensamento.

² DELEUZE, Gilles. *O que é a Filosofia?* São Paulo: Ed. 34. 1990. Trad. de Bento Prado Junior e Alberto Alonso Muñoz. O Plano de Imanência.

que novidade teria em afirmar que a filosofia, ao tornar-se crítica, conquistaria uma nova imagem? Uma afirmação dessa não carregaria um tom tautológico, portanto, o eco de algo redundante? Não seria isso que a *Genealogia da Moral*, texto surpreendente, crítico e agressivo revelaria. Em seu prólogo, Nietzsche afirmaria que, desde muito cedo, quando ainda era criança, cujo coração e seu tempo se dividiam entre Deus e brinquedos, lhe ocorrera levantar pela primeira vez a questão: de onde se *originariam* o bem e o mal? Entretanto, na medida em que adquiriu a idade necessária para lidar com um problema tão sério, com algo que sempre o acompanharia como se tratasse de um *a priori*, como uma sombra inesperada refletida por uma luz enigmática, o filósofo alemão, ao separar o preconceito teológico do moral, ao cultivar uma educação histórica, etimológica, psicológica e fisiológica, transformou o tom do problema em outro: *sob que condições* o homem inventaria os juízos bom e mau? E que valor teria eles? Obstruiriam ou promoveriam o crescimento do homem? Seriam indícios de miséria ou plenitude de vida?³ Problema que não seria insensível ao processo pelo qual o homem moderno se via cada vez mais mergulhado na moral da compaixão, perdido na sublime tentação do nada, que teria tornado doentes mesmo aqueles que talvez pudessem se impor a esse ambiente inóspito, de ar ruim e perspectivas baixas, como é o caso de Schopenhauer, e que, ao contrário, acabaria servindo de emblema para uma nova forma de budismo, o budismo europeu, melhor, o niilismo europeu⁴.

Ao colocar-se como adversário dessa atmosfera sombria, Nietzsche seria forçado a aperfeiçoar o seu instrumento de investigação, com a intenção de compreender como fora possível que algo tão sinistro pudesse ter ocorrido à cultura europeia, anunciando a necessidade de uma nova exigência: exigência que sugeriria *uma crítica dos valores morais, onde o valor dos próprios valores passaria ser colocado em questão, sendo necessário o conhecimento das condições e circunstâncias em que nasceriam, se desenvolveriam e seriam modificados*⁵. Ao impor a si e a toda a humanidade um desafio tão grande, o filósofo alemão lançaria um olhar ao redor,

³ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*. São Paulo: Cia das Letras. 1999. Trad. de Paulo César de Souza. Prólogo. Seção 03.

⁴ MOURA, Carlos Alberto R. *Nietzsche: Civilização e Cultura*. São Paulo: Ed. Martins Fontes. 2005. O Niilismo Europeu.

⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*. São Paulo: Cia das Letras. 1999. Trad. de Paulo César de Souza. Prólogo. Seção 06.

com a expectativa de encontrar camaradas que lhe acompanhasse nessa luta indigesta⁶. Kant, Hegel e Schopenhauer? Paul Reé e Psicólogos Ingleses? Por acaso seria possível contar com a ousadia desses trabalhadores do saber? Não seria melhor rir desses funcionários da história, filosofia e psicologia? De todo modo, o que estaria em jogo seria o impedimento em aceitar o caráter eterno dos valores, pois não parece existir nada que impediria de tratá-los a partir da história ou devir, cabendo ao genealogista tal tarefa. Será que os psicólogos ingleses seriam capazes de assumir tal desafio? Os psicólogos ingleses acreditariam que, por não tomarem por finalidade um bem metafísico, estariam se opondo à metafísica e desenvolvendo uma análise científica dos valores morais. Porém, Nietzsche indicaria que esse procedimento em relação à moral revelaria apenas certo rancor subterrâneo ao cristianismo e a Platão. Ao deslocar a utilidade atual de uma coisa para a sua origem, os psicólogos ingleses pensariam a finalidade atual como uma causa que estaria dada desde a origem, como se houvesse uma essência que atravessaria o tempo sem sofrer qualquer ação, desenvolvendo-se linearmente ao longo da história, conquistando uma perfeição cada vez maior⁷. O mesmo se daria com os trabalhadores da filosofia, que se colocariam diante dos valores, sem se perguntarem pelo valor desses valores, tomando-os como pressupostos para estabelecer suas fórmulas sobre a moral, a ciência, a política etc. A partir do momento em que assumiriam os valores como dados, eles buscariam um solo metafísico que pudesse justificá-los ou torná-los compreensíveis⁸. Ao utilizar a história como instrumento de suas reflexões, o filósofo alemão discordará completamente dos psicólogos ingleses e dos trabalhadores da filosofia, dando uma direção absolutamente nova para o problema.

Ao mostrar que algo existente, que de algum modo chegou a se realizar, seria reinterpretado para novos fins, requisitado de maneira inteiramente nova, transformado e redirecionado para uma nova utilidade, o genealogista partiria do princípio de que todo acontecimento seria um subjugar e assenhorear, pressupondo um novo arranjo no

⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*. São Paulo: Cia das Letras. 1999. Trad. de Paulo César de Souza. Prólogo. Seção 07.

⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*. São Paulo: Cia das Letras. 2001. Tradução de Paulo César de Souza. Seção 228.

⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*. São Paulo: Cia das Letras. 2001. Tradução de Paulo César de Souza. Seção 211.

qual o sentido e a finalidade anteriormente dadas seriam obscurecidos ou apagados. Ao tomar algo como um signo e sua história como uma ininterrupta cadeia de signos de sempre novas interpretações, o genealogista mostraria que, em seu começo histórico, não haveria qualquer identidade suprema, pois toda construção teria por fonte o acaso de uma multiplicidade de forças em jogo permanente⁹. Assim, se existiria algum caráter de necessidade e de cálculo nesse jogo, isso ocorreria não porque vigorariam leis, mas sim pela falta completa de qualquer lei. A única lei seria a vontade de poder que, ao buscar novas interpretações, ao criar novos sentidos, tiraria daí suas últimas consequências¹⁰. Na verdade, a concepção nietzscheana da história escaparia a compreensão moderna, pois o que seria a história, a psicologia, a fisiologia, se não estivessem engajadas num projeto de investigação dos valores morais? Contudo, não seria essa concepção da história que poderia ser encontrada nos contemporâneos de Nietzsche, uma vez que a história, adotada pelos psicólogos ingleses e trabalhadores da filosofia, respeitaria o princípio teleológico da metafísica supondo que as coisas cruzariam a história eternamente idênticas a si mesmas, pois o fim já estaria dado de forma essencial na sua origem, determinando a coisa a evoluir em direção a esse fim. Ao buscar estabelecer uma oposição entre história e metafísica, Nietzsche resgataria a história das teias da metafísica. Opondo aos conceitos estáticos da metafísica a ideia de que nada se fixaria na história, mas que a história seria um fluir de signos, dominações, forças e vontades de poder, o genealogista indicaria que não existiria a história de uma coisa, mas de um signo. Transformada num signo, a coisa deixaria de ser compreendida como estável para assumir um caráter sempre provisório. Isso quer dizer que recolocar uma coisa na história corresponderia a resgatar a sua fluidez. Ao considerar a ideia de sintomatologia, o papel do genealogista seria buscar apontar a constituição dos sinais, mostrar as diferentes interpretações que lhes dariam sentido, indicando as forças que lhes possibilitariam a emergência¹¹. Ao se colocar contra a tendência a considerar o valor dos

⁹ FOUCAULT, Michel. *Nietzsche, a Genealogia e a História*. In: *Microfísica do Poder*. São Paulo: Ed. Graal. 2006. Organização, introdução e Revisão técnica de Roberto Machado.

¹⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*. São Paulo: Cia das Letras. 1999. Tradução de Paulo César de Souza. Segunda Dissertação. Seção 12.

¹¹ PASCHOAL, Antônio E. *A Genealogia de Nietzsche*. Curitiba: Ed. Champagnat. 2003. Genealogia e Procedimento Genealógico.

valores como dados, como além de todo questionamento, a genealogia teria o objetivo de colocar em questão o valor desses valores através do conhecimento das condições do seu nascimento, desenvolvimento e modificação. Voltando-se contra as hipóteses metafísicas no azul, presentes tanto nas teorias dos psicólogos ingleses, quanto nas reflexões dos trabalhadores filosóficos, o filósofo alemão exigiria a presença do cinza, da coisa documentada, do realmente ocorrido, na história formulada pelo genealogista¹².

A imagem patética que, ainda hoje, parece pesar sobre a filosofia, a imagem do filósofo como um sábio, amigo da sabedoria, quanta dor de cabeça e mal-entendido essa concepção já teria promovido. Confundir o amigo da sabedoria com o sábio, como se o amigo da sabedoria tendesse a se tornar um sábio, só poderia ser uma brincadeira de mau gosto, uma interpretação tipicamente religiosa, que teria na figura do sacerdote ascético um modelo ideal para o filósofo. E o pior é que a filosofia parece ter enormes dificuldades para se livrar dessa imagem que lhe foi atribuída. Não seria isso o que se passaria com Kant? Não seria preciso ver no criticismo kantiano os últimos resquícios de um modelo que confundiria a filosofia com a sabedoria religiosa, confundindo o filósofo com um sábio ou um sacerdote. A crítica devendo ser total, nada lhe escaparia. A crítica sendo positiva, uma nova potência do conhecimento seria descoberta. A crítica como imanente, a razão seria a responsável por esse grande projeto. O filósofo como um juiz de tribunal, que estaria habilitado a conduzir um tribunal da razão, que perguntaria pelas condições de possibilidades do conhecimento, pelos juízos sintéticos *a priori* nas ciências, que se comoveria com a situação de ruína da metafísica, que não abriria mão da verdade como imagem do pensamento etc. Não se poderia deixar de reconhecer que, através de Kant, o pensamento passaria a se preocupar com um novo adversário, pois as ilusões se transformariam num dos seus piores inimigos, já que a razão seria capaz de delirar num dos seus domínios. Porém, o sábio de Königsberg continuará obcecado pela verdade, tornando-se o último dos filósofos clássicos: o *verdadeiro conhecimento*, a *verdadeira moral*, o *verdadeiro ideal*. Será que ainda existiria tolerância para isso? Será que ainda seria preciso ter algum tipo de tolerância para um pro-

¹² NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*. São Paulo: Cia das Letras. 1999. Tradução de Paulo César de Souza. Prólogo. Seção 07.

jeto complacente como esse com os valores vigentes? Por isso Deleuze pode afirmar que o filósofo, conforme Nietzsche, seria o genealogista e não um juiz de tribunal de acordo com Kant. Que importância existiria em inventariar valores existentes, em criticar as coisas existentes em nome dos valores estabelecidos? Criticar os valores fazendo-os derivar de fatos objetivos, em conformidade com os psicólogos ingleses, também não seria grande coisa, pois a filosofia se perderia naquilo que vale em si ou que vale para todos. Ao se voltar contra a ideia de fundamento, que manteria os valores indiferentes à sua origem, e contra a ideia de derivação causal, que colocaria uma origem indiferente aos valores, o genealogista consideraria, ao mesmo tempo, o valor da origem e a origem dos valores, opondo-se de forma radical ao caráter absoluto ou utilitário dos mesmos. Genealogia significaria origem ou nascimento, porém, a partir da diferença e da distância na origem. Genealogia quer dizer, portanto, nobreza e baixeza, o nobre ou o escravo, na origem, pois esses seriam os elementos propriamente diferenciais, genealógicos ou críticos¹³.

O que seria o ressentimento? Ao iniciar a sua análise genealógica dos juízos bom e mal, o filósofo alemão perceberia que, para os psicólogos ingleses, o valor bom seria explicado, *originalmente*, a partir da forma como as ações não egoístas seriam louvadas e consideradas boas por aqueles aos quais eram feitas, aqueles aos quais eram úteis. Com o passar do tempo, a origem desse louvor teria sido *esquecida*, e as ações não egoístas, ao serem tomadas *costumeiramente* como boas, passariam a ser sentidas como boas, como se *em si* fossem boas¹⁴. Caso seja difícil compreender como o esquecimento teria corroborado tal concepção, poder-se-ia recorrer a uma fórmula mais simples, pelo qual o valor bom, *habitualmente*, equivaleria ao que é útil, e o mal ao que é nocivo, subtraindo o papel do esquecimento nesse processo já que, para Nietzsche, tanto uma fórmula como a outra estaria cercada de problemas. Aqui não existiriam somente problemas, existiria ainda muita besteira, e será isso que o filósofo alemão tentará mostrar, revelando o caráter idiossincrático da análise dos valores morais apresentada pelos psicó-

¹³ DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a Filosofia*. Rio de Janeiro: Ed. Rio. 1976. Trad. de Edmundo F. Dias e Ruth J. Dias. O Trágico. O Conceito de Genealogia.

¹⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*. São Paulo: Cia das Letras. 2001. Tradução de Paulo César de Souza. Seção 253.

logos ingleses. É que para Nietzsche, historicamente, o juízo de valor bom, contrariando os psicólogos ingleses, não teria por fonte aqueles aos quais se fez o bem, mas os bons mesmos, os nobres, poderosos, superiores em posição e em pensamento que, tomando como referência a si mesmos, levando em consideração seus próprios atos, se reconheceriam, de primeira ordem, como bons, em oposição a tudo o que seria baixo, de pensamento baixo, vulgar ou plebeu, sendo a partir do *pathos de distância* que os nobres tomariam para si o direito de criar valores, não lhes importando nada que correspondesse a utilidade. O *pathos de distância* da nobreza, bem entendido, do dominante e duradouro sentimento de uma elevada estirpe senhorial, em relação com um *sob*, com uma estirpe baixa, eis onde seria possível encontrar as condições e circunstâncias do aparecimento dos conceitos bom e mal ou, ainda, bom e ruim. Isso significa que, desde a sua origem, o juízo de valor bom não estaria vinculado a ações não egoístas, essa espécie de altruísmo às avessas carregado de ranço cristão, como desejariam esses pseudo-historiadores da moral, sendo apenas com o declínio do sistema de valoração nobre que a oposição egoísta e não egoísta teria se instalado na consciência humana, tendo a própria consciência como encarnação desse erro, que teria como explicação principal ter sido forjado pelo instinto de rebanho¹⁵.

Para o filósofo alemão, portanto, a história apresentaria dois modos de vida, duas formas de existência, que se apresentariam como base para dois sistemas de valoração, que se oporiam radicalmente: uma *moral dos senhores* ou dos fortes e uma *moral dos escravos* ou dos fracos. Dois tipos de moral que seriam completamente heterogêneos, que nada teriam em comum, que implicariam uma diferença de nível, uma hierarquia, ainda que esses dois tipos possam existir numa mesma sociedade ou num mesmo indivíduo¹⁶. Diferença de nível e hierarquia de que exatamente? Não restaria dúvida, de forças determinadas pela vontade de poder¹⁷. Nesse sentido, da perspectiva das forças e da vontade de poder, o que seriam o tipo nobre e o tipo escravo? A

¹⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*. São Paulo: Cia das Letras. 1999. Tradução de Paulo César de Souza. Primeira Dissertação. Seções 1 e 2.

¹⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*. São Paulo: Cia das Letras. 2001. Tradução de Paulo César de Souza. Seção 260.

¹⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*. São Paulo: Cia das Letras. 2001. Tradução de Paulo César de Souza. Seção 36.

moral dos senhores teria por base uma ética¹⁸ do bom e do mau, como tipos históricos, como valores imanentes, como modo de vida. Ética que corresponderia aos modos de ser das forças vitais, que definiria o homem pela sua potência, através daquilo que ele pode, por aquilo que ele seria capaz de produzir ou criar. Ao contrário da moral dos senhores, ligada a uma ética como criação de valores imanentes à vida, a moral escrava criaria um sistema de valores metafísicos, valores que relacionaria o que se produz e o que diz a princípios transcendentais ou transcendentais. Haveria, ainda, outras características que poderiam diferenciar a ética nobre da moral escrava. A ética nobre seria afirmativa, seria o resultado de um *sim* a si mesma: sendo nobre, bom, forte, aquele cria, que determinaria os valores a partir da sua constituição. A ética nobre seria afirmativa, ainda, na medida em que os nobres se reconheceriam ou se sentiriam como bons, estimariam seus atos como bons, sem se incomodar com os maus, que seriam secundários e praticamente não interfeririam nessa produção de valores¹⁹.

A moral escrava, ao contrário, além de compreender a felicidade como passividade, repouso, paz, seria negativa e reativa, por tomar como base a *negação* dos valores nobres, daquilo que lhe seria exterior e diferente²⁰. Enquanto a equação dos valores nobres, estabelecida a partir do poeta grego Theognis de Megara, levaria em consideração que bom = nobre = poderoso = belo = feliz = caro aos deuses, a moral escrava acabaria realizando uma completa inversão dos valores, uma vingança espiritual pura, afirmando que os bons seriam os miseráveis, os necessitados, os impotentes, os baixos, os sofredores, e que os nobres e poderosos seriam os maus, os cruéis, os lascivos, os ímpios etc²¹. Para Nietzsche, através dessa inversão dos valores, o povo judeu não só acabaria dando um sentido vergonhoso para o mundo, mas mostraria toda a sua impotência em relação à ética nobre. Se o principal objetivo da genealogia seria realizar uma crítica aos valores da moder-

¹⁸ DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a Filosofia*. Rio de Janeiro: Editora Rio. 1976. Tradução de Edmundo F. Dias e Ruth J. Dias. Do Ressentimento à Má Consciência. Ele é bom? Ele é mau?

¹⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*. São Paulo: Cia das Letras. 1999. Tradução de Paulo César de Souza. Primeira Dissertação. Seção 04.

²⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*. São Paulo: Cia das Letras. 1999. Tradução de Paulo César de Souza. Primeira Dissertação. Seção 10.

²¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*. São Paulo: Cia das Letras. 1999. Tradução de Paulo César de Souza. Primeira Dissertação. Seção 07.

nidade, procurando mostrar que não existiria uma relação necessária entre o juízo de valor bom e ações não-egoístas²², então, a ética nobre se colocaria claramente como uma alternativa crítica aos valores modernos²³. Não seria em vão que o filósofo alemão classificaria a análise dos psicólogos ingleses como idiossincráticas, pois além de não levar em consideração o modo como os valores foram invertidos, ela expressaria a situação niilista vivida pelo homem moderno. Ao colocar em questão o valor dos valores, a crítica nietzscheana buscará a inversão da inversão, uma transvaloração, procurando abrir uma possibilidade real para que novos valores sejam criados. Mas a questão, ainda, seria descobrir quais as forças em relação com a vontade de poder determinariam tanto o tipo nobre quanto o tipo escravo, uma vez que, para Nietzsche, o mundo expressaria uma multiplicidade de forças em relação. Se, quantitativamente, as forças seriam dominantes ou superiores, assim como dominadas ou inferiores. Qualitativamente, as forças seriam ativas ou reativas. Isso, claro, sem perder de vista a qualidade da vontade de poder, afirmação ou negação que, como elemento diferencial e genético, determinaria genealógicamente as forças em questão. As forças inferiores ou reativas responderiam pelos mecanismos e finalidades, que preencheriam as condições de vida a partir das funções do organismo, visando às tarefas de adaptação, reprodução, utilidade e conservação, que teriam nas forças do hábito, da memória etc., como expressões da consciência, a base da sua forma de interpretação e avaliação da existência. Já as forças superiores ou ativas, responderiam pela capacidade não só de subjugar, dominar ou se apoderar das forças inferiores ou reativas, mas pela imposição e criação de novas formas de vida, que teriam no caos, no inconsciente, no esquecimento, logo, naquilo que escaparia às formas do organismo e da consciência, a base da sua forma de interpretação e avaliação da existência²⁴.

Assim, o modo de vida nobre seria a expressão da forma como as forças ativas exerceriam o seu poder diante das forças reativas, tendo na qualidade afirmativa da vontade de poder, o seu elemento diferen-

²² NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*. São Paulo: Cia das Letras. 1999. Tradução de Paulo César de Souza. Primeira Dissertação. Seções 02 e 03.

²³ MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a Verdade*. Rio de Janeiro: Editora Graal. 1999. *Genealogia da Moral e Vontade de Potência*.

²⁴ DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a Filosofia*. Rio de Janeiro: Editora Rio. 1976. Tradução de Edmundo F. Dias e Ruth J. Dias. *Ativo e Reativa. O que é a Vontade de Poder?*

cial e genético. Já o modo de vida escravo, expressaria a forma como as forças reativas se sobressairiam diante das forças ativas, tendo na qualidade negativa da vontade de poder, o seu elemento diferencial e genético. Isso quer dizer que aquilo que seria capaz de determinar tanto o tipo nobre, quanto o tipo escravo, dependeria da forma como as forças seriam determinadas pela vontade de poder, estando o problema do sentido e do valor da existência intimamente ligada a tais configurações. Quais seriam os sentidos ou valores que expressariam a relação de forças determinadas pela vontade de poder no modo de vida escravo? Quais seriam os sentidos ou valores que expressariam as relações de forças determinadas pela vontade de poder no modo de vida nobre? Já que seriam as forças e a vontade de poder que interpretariam ou avaliariam a existência. Isso significa ainda que, assim como o modo de vida nobre não se constituiria apenas de forças ativas, o modo de vida escravo não se limitaria só as forças reativas. Segundo Deleuze, a diferença fundamental entre o tipo nobre e o tipo escravo seria que, enquanto o tipo nobre *re-age*, acionando suas reações, no tipo escravo a reação deixaria de ser acionada para se tornar algo sentido: *re-sentido*. Nesse sentido, o tipo nobre seria um tipo em que as forças reativas seriam definidas por sua capacidade de obedecer ou serem acionadas pelas forças ativas. Quanto ao tipo escravo, a situação seria inversa, pois as forças reativas deixariam de obedecer ou serem acionadas para sobrepujarem-se às forças ativas²⁵. O que seria, então, o ressentimento? Afirmar que no modo de vida nobre as forças reativas se submetem às forças ativas, seria o mesmo que dizer que as forças do esquecimento, além de outras forças, teriam a capacidade de renovar os estados da consciência, tornando a consciência sempre apta a lidar com novos acontecimentos. Em relação ao modo de vida escravo, uma vez que as forças reativas se furtariam às forças ativas, toda a atividade exercida pelo esquecimento, que seria fundamental para que a consciência se mantenha renovada para os acontecimentos, seria abandonada para abrir oportunidade para outra espécie de forças, entre essas: a *memória*. O primeiro aspecto do ressentimento, seu aspecto topológico, se definiria pela invasão da consciência pelos traços mnêmicos ou pela subida da memória para dentro da consciên-

²⁵ DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a Filosofia*. Rio de Janeiro: Editora Rio. 1976. Tradução de Edmundo F. Dias e Ruth J. Dias. Do Ressentimento à Má Consciência. Reação e Ressentimento.

cia²⁶. O ressentido, psico-fisiologicamente, portanto, seria um tipo que nem agiria e nem reagiria, mas produziria uma vingança imaginária a partir de um ódio insaciável. Ao criar um inimigo mau e imaginar uma vingança contra os seus valores, o ressentido acabaria dando sentido à sua impotência para criar. Nesse sentido, o outro seria sempre culpado do que ele não pode, do que ele não é. Ao conceber o inimigo forte como malvado, o ressentido, ao negar os valores criados pelos nobres, acabaria se imaginando como bom. Essa incapacidade doentia que o tipo escravo teria para investir as excitações na consciência em vez dos traços mnêmicos, a falta de aptidão para se livrar do passado, de se livrar dos valores passados, se livrar do cadáver, da sombra, dos restos mortais de Deus²⁷, essa inaptidão para o novo, para a criação de novos valores, isso seria típico do homem reativo.

Porém, o aspecto topológico seria apenas uma das condições pela qual seria possível compreender a formação do homem do ressentimento, sendo necessário contar com a participação de um outro personagem para que o processo seja consolidado tipologicamente. Ao cessarem de serem acionadas, as forças reativas projetariam uma imagem invertida. Seria essa projeção que o filósofo alemão classificaria como ficção: ficção de um mundo supra-sensível em oposição ao mundo, ficção de um Deus em oposição à vida. Sendo essa ficção que Nietzsche distinguiria do poder afirmativo das forças ativas, que teria no sonho ou nos deuses, que glorificariam a vida, seu horizonte principal. Que gênio seria esse capaz de aproveitar a oportunidade de dar a essa massa de doentes e miseráveis uma consciência? Quem seria esse artista da ficção que, ao aliviar o sofrimento dessa massa de doentes e impotentes, invertendo os valores nobres, encontraria no tipo nobre a causa de todo o sofrimento do tipo escravo? É preciso lembrar que a primeira dissertação da *Genealogia da Moral*, apresentaria não só a psicologia do cristianismo, mas a forma como o cristianismo nasceria do espírito do ressentimento, tendo por menção a revolta da moral escrava contra a ética aristocrática e, sobretudo, a primeira psicologia

26 DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a Filosofia*. Rio de Janeiro: Editora Rio. 1976. Tradução de Edmundo F. Dias e Ruth J. Dias. Do Ressentimento à Má Consciência. Tipologia do Ressentimento.

27 MOURA, Carlos Alberto R. *Nietzsche: Civilização e Cultura*. São Paulo: Ed. Martins Fontes. 2005. O Niilismo Europeu.

do sacerdote²⁸. Para o filósofo francês, esse gênio que daria forma ao ressentimento, que conduziria a acusação perpétua, que dotaria o tipo escravo de uma consciência, consciência judaico-cristã, como expressão de um *niilismo negativo*, seria o sacerdote ascético, precisamente, o sacerdote judeu, pois seria ele que, mestre em dialética, apresentaria à forma de vida escrava o modelo de um silogismo reativo²⁹ que levaria cada vez mais longe o projeto de inversão dos valores nobres, transformando todo o ódio que correria em suas veias num novo conceito de amor: amor universal defendido pelos cristãos e que teria no ódio àquilo que seria aristocrático a sua base poderosa³⁰. Logo se percebe aquilo que se encontraria latente nesse projeto malsão que teria em Kant, o sacerdote dos sacerdotes, o sábio dos sábios, um chinês às avessas, a sua figura principal. Esses juízos sintéticos *a priori*, esse espaço e tempo como formas da sensibilidade, essas categorias do entendimento, as famosas ideias da razão, o modo como essa trama desaguaria num eu transcendental, noções que expressariam horror àquilo que seria da ordem da matéria, das sensações, da vida em seu alcance caótico, do eterno jogo do devir, das forças inconscientes. Que os juízos sintéticos *a priori* seriam falsos não resta dúvida³¹. Porém, muito mais importante do que essa constatação, seria reconhecer o quanto esse tipo de expediente estaria a serviço da conservação de uma determinada forma de vida. Nesse sentido, não seriam os juízos sintéticos *a priori*, assim como tudo aquilo que existiria de enigmático na atmosfera kantiana³², mais uma artinha promovida pelo homem do ressentimento, na medida em que todo o projeto que se colocaria a favor do problema do conhecimento, seria um projeto reativo resultante do processo de interiorização dos seus instintos? Afetos entranhados, signos mnemo-

²⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce Homo*. São Paulo: Cia das Letras. 1995. Tradução de Paulo César de Souza. Genealogia da Moral: Um Escrito Polêmico.

²⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*. São Paulo: Cia das Letras. 1999. Tradução de Paulo César de Souza. Primeira Dissertação. Seção 13.

³⁰ DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a Filosofia*. Rio de Janeiro: Editora Rio. 1976. Tradução de Edmundo F. Dias e Ruth J. Dias. Do Ressentimento à Má Consciência. Desenvolvimento do Ressentimento: O Sacerdote Judáico.

³¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*. São Paulo: Cia das Letras. 2001. Tradução de Paulo César de Souza. Seções 04 e 11.

³² Sobre o aspecto tautológico dos juízos sintéticos *a priori* e o modo como Kant cairia numa *virtus dormitiva*, ver o ensaio de Rubens R. T. Filho. FILHO, Rubens Rodrigues T. *A Virtus Dormitiva de Kant*. In: *Ensaios de Filosofia Ilustrada*. São Paulo: Editora Iluminuras. 2004.

técnicos, eis uma das formas de se compreender a origem de todas as representações *a priori* com a sigla kantiana, sobretudo essa unidade nebulosa, de tentáculos transcendentais, chamada eu penso³³.

³³ Em função das exigências determinadas pela organização da Anpof, que limitou a publicação dos trabalhos apresentados a um número específicos de caracteres, o trabalho aqui indicado encontra-se dado na sua versão parcial, visando ser publicado como capítulo de livro nos anais do evento. Para a leitura do texto na sua íntegra, sugere-se a leitura do Volume 10, número 2, da Revista de Filosofia Griot.

O Sintetizador de Som e o pensamento como consistência/modulação em Deleuze e Guattari

Henrique Rocha de Souza Lima

Universidade de São Paulo

INTRODUÇÃO

A pergunta pelas condições de realização, pelos automatismos, modos de organização e desorganização do *pensamento* é, sem dúvida, uma questão de importância vital na filosofia de Gilles Deleuze. O questionamento de uma *imagem do pensamento* está presente em variados momentos de sua trajetória, dentre os quais *Proust e os signos* (1964), aparecendo também, de maneira menos evidente, mas nem por isso menos efetiva, nos escritos a respeito de Nietzsche, Kant, Spinoza. Mas a questão aparece de modo categórico, sobretudo, em *Diferença e Repetição* (1968), e a partir daí, ressoa em todos os trabalhos seqüentes.

Ao longo dos desdobramentos posteriores desta questão, Deleuze coloca como problema filosófico o que ele entende como sendo um aspecto decisivo que diz respeito ao ato de pensar: o *problema da consistência* deste ato, que está em jogo a cada momento, a cada repetição deste. Uma das peculiaridades maiores da filosofia deleuziana reside precisamente no grau de elaboração que ele confere a este problema. Como veremos neste artigo, Deleuze chega a realizar uma abordagem *frequencial* do pensamento implicando diferentes níveis de uma escala de temporalidades. Assim, o filósofo chega a pensar de modo minucioso acontecimentos que se passam num nível do microtempo.

O problema da consistência, uma vez colocado, cria a necessidade de um conceito para tratá-lo: este conceito é o *ritornelo*. Apresentado primeiramente em *Mil Platôs* (1980) e posto em amplo funcionamento em *O que é a Filosofia?* (ambos os livros escritos em parceria com Félix Guattari), o *ritornelo* contribui de modo efetivo para a realização de uma das grandes propostas de ambos os livros, a saber, a de abordar diferentes modos do *pensar* presentes na ciência, na arte e na filosofia subtraindo o privilégio da história de cada uma destas disciplinas em detrimento da equalização desta com relação a uma outra dimensão temporal de suma importância: a simultaneidade, a coexistência¹.

Assim, o *ritornelo* opera precisamente na constituição de uma filosofia que trabalha com espaços *virtuais*. A “pegada do conceito” (para retomar aqui uma expressão do próprio Deleuze) em questão é, portanto – e primordialmente – topológica. Tendo isto em consideração, o presente artigo propõe um percurso por alguns momentos do texto *Do ritornelo*, o qual nos permitirá, ao fim, apresentar a hipótese de uma relação *diagramática* entre o *ritornelo*, o sintetizador de som, e o conceito de *pensamento*.

O PLANO DE IMANÊNCIA

Em *O que é a Filosofia?* Deleuze e Guattari apresentam a narração conceitual da noção de “plano de imanência”, por meio da qual é recolocado o problema do pensamento. Neste livro, pode-se perceber que a noção de *plano de imanência* é aquela que porta consigo a questão

¹ Cada um dos modos de pensamento considerados pelo livro (ciência, filosofia e arte) é tratado por meio de uma abordagem trans-histórica, que atravessa a história de cada uma destas disciplinas, mas não se confunde com elas. No que diz respeito especificamente à filosofia, Deleuze e Guattari fazem questão de afirmar o tempo da filosofia como *estratigráfico*, um tempo de coexistência de planos, e não de sucessão de sistemas, uma filosofia que, não pautada na história, afirma-se como uma “geofilosofia”: “O tempo filosófico é assim um grande tempo de coexistência, que não exclui o antes e o depois, mas os *superpõe* numa ordem estratigráfica. É um devir infinito da filosofia que atravessa sua história mas não se confunde com ela. A vida dos filósofos, e o mais exterior de sua obra, obedecem a leis de sucessão ordinária; mas seus nomes próprios coexistem e brilham, seja como pontos luminosos que nos fazem repassar pelos componentes de um conceito, seja como pontos cardeais de uma camada ou de uma folha que não deixam de visitar-nos, como estrelas mortas cuja luz é mais viva que nunca. A filosofia é devir, não história; ela é coexistência de planos, não sucessão de sistemas” (DELEUZE/GUATTARI, 1991, p. 58-59).

da “prudência” com relação ao pensar, na medida em que “o plano de imanência não é um conceito pensado nem pensável, mas a imagem do pensamento, a imagem que ele se dá do que significa pensar, fazer uso do pensamento, se orientar no pensamento” (DELEUZE/GUATTARI, 1991, p. 39-40), bem como trata-se também da prudência propriamente filosófica, na medida em que “talvez o gesto supremo da filosofia seja não tanto pensar O plano de imanência, mas mostrar que ele está lá, não pensado em cada plano” (DELEUZE/GUATTARI, 1991, p. 59).

Sem se deixar reduzir a uma definição “conceitual” (a uma frase e, portanto, a um *slogan*), o *plano de imanência* se afirma como um *problema*, no sentido que Deleuze havia trabalhado em *Diferença e Repetição*, a saber, a de uma dimensão resistente, irreduzível à forma de uma frase ou proposição, ou a uma “solução”². Neste sentido, a noção de *plano de imanência* se afirma como um ato discursivo de resistência e tensão com relação ao “movimento geral que substituiu a crítica pela promoção comercial” (DELEUZE/GUATTARI, 1991, p. 15), isto é, a legião de promessas messiânicas disfarçadas de filosofia.

A resistência da noção a qualquer redução espécie de proposição, frase ou *slogan* força a formulação em caráter de paradoxo:

Dir-se-ia que O plano de imanência é ao mesmo tempo o que deve ser pensado e o que não pode ser pensado. Ele seria o não pensado no pensamento. É a base de todos os planos, imanente a cada plano pensável que não chaga a pensá-lo. É o mais íntimo no pensamento, e todavia o fora absoluto (DELEUZE/GUATTARI, 1991, p. 111-112).

“AFRONTAR O CAOS”

É por meio de um plano de imanência, por meio de seus *movimentos* que chegamos a realizar aquilo que em *O que é a Filosofia?* é entendido como o “pensar”: “afrontar o caos”³. O plano de imanência, por sua vez, é apresentado como sendo justamente o *crivo*, o meio pelo

² A este respeito, ver as seções “sexto postulado” e “sétimo postulado” do capítulo III de *Diferença e Repetição*.

³ “O que define o pensamento, as três grandes formas de pensamento, a arte, a ciência e a filosofia, é sempre afrontar o caos, traçar um plano, esboçar um plano sobre o caos”. (DELEUZE/GUATTARI, 1991, p. 186)

qual afrontamos o caos⁴. E o Caos, por sua vez, é “definido” pelos autores, não por sua desordem, mas por sua produção e proliferação de velocidades:

Define-se o caos menos por sua desordem que pela velocidade infinita com a qual se dissipa toda forma que nele se esboça (...) É uma velocidade infinita de nascimento e de esvaecimento” (DELEUZE/GUATTARI, 1991, p. 111-112).

E na medida em que o caos se opõe a toda consistência⁵, o ato de pensar, entendido como afronta ao caos, aparece como uma espécie de corte ou administração de velocidades, uma economia de velocidades, uma filtragem, subtração de frequências.

As páginas de *O que é a Filosofia?* tornam ainda mais evidente a proposta de elaboração de uma concepção dinâmica de pensamento, empreendida desde *Diferença e Repetição*, e que aparece aqui por meio de entrechoques, seleções, subtrações e modulações entre velocidades e padrões vibratórios. A elaboração de um conceito de pensamento que funciona de tal maneira criou a necessidade de um conceito, apresentado no meio-caminho entre os dois livros mencionados acima, e o qual os autores chamaram de *ritornelo*.

Já em sua primeira apresentação, o ritornelo aparece como um conceito que trata o pensamento em sua tensão com o caos, e como uma questão produção de consistência em meio a esta tensão, e com a condição de que esta consistência seja entendida como constituída de modulações entre padrões vibratórios.⁶Toda a narração dos “três aspectos” do ritornelo é uma descrição detalhada desta concepção da consistência a nível microtemporal.

Daí a complexidade do conceito de ritornelo, cuja intelecção exige a consideração e reunião de outros componentes do conceito, dedicados a pensar justamente as dinâmicas de uma temporalidade aquém ao tempo da consciência de um sujeito psicológico. Dentre os componentes (a “cifra”) do ritornelo, o texto apresenta diversas noções, como as de *meio*, *código*, *fator territorializante*, *transdução*, *matérias de expressão*, *caos*, entre outras.

⁴ “O plano de imanência é como um corte no caos, e age como um crivo” (DELEUZE/GUATTARI, 1991, p. 44).

⁵ “O caos caotiza, e desfaz no infinito toda consistência” (DELEUZE/GUATTARI, 1991, p.45)

⁶ C.f. *De la ritournelle*, in: *Mille Plateaux*, pp. 381-433.

O conceito de ritornelo, portanto, nos permite acessar um aspecto específico da concepção Deleuziana de pensamento: um processo que se faz no confronto de padrões frequenciais (isto é, de modulação entre padrões vibratórios, os quais acontecem sempre segundo uma velocidade específica), por meio do qual este – *um* pensamento – adquire ou perde consistência.

O pensamento, portanto, enquanto complexo de oscilações. Produção, proliferação e inter-modulação de oscilações.

O PROBLEMA DA CONSISTÊNCIA; O SINTETIZADOR DE SOM

Nas últimas páginas do texto *Do ritornelo*, Deleuze e Guattari tratam o sintetizador de sons como um modelo de síntese por meio do qual poderia ser entendida a própria concepção de pensamento elaborada no texto em questão.

O trecho aparece num contexto em que os autores apresentam uma figura de pensador que se distingue simultaneamente das do pensador “clássico” e do “romântico”, e à qual os autores chamam de “artesão cósmico” (DELEUZE/GUATTARI, 1980, p.426-7). Para os autores, o problema com o qual se relaciona o “artesão cósmico” não é o de fundar um pensamento, e sim de alcançar alguma consistência em meio ao jogo de tensão entre forças imanentes à sua própria mente, dentre as quais, as forças do caos. Vejamos:

O problema não é mais o de um começo, tampouco o de uma fundação-fundamento. Ele se tornou um problema de consistência ou de consolidação: como consolidar um material, torná-lo consistente, para que ele possa captar essas forças não sonoras, não visíveis, não pensáveis? (...) Saímos, portanto, do canto e dos agenciamentos para entrar na idade da Máquina, imensa mecanosfera, plano de cosmicização das forças a serem captadas. Exemplar seria o procedimento de Varèse, na alvorada desta era: uma máquina musical de consistência, uma máquina de sons (não para reproduzir os sons), que moleculariza e atomiza, ioniza a matéria sonora, e capta uma energia de Cosmo. Se essa máquina deve ter um agenciamento, será o sintetizador. Reunindo os módulos, os elementos de fonte e de tratamento, os osciladores, geradores e transformadores, acomodando os microintervalos, ele torna audível o próprio processo sonoro, a produção

desse processo, e nos coloca em relação com outros elementos ainda, que ultrapassam a matéria sonora. Ele une os disparates no material, e transpõe os parâmetros de uma fórmula para outra. O sintetizador, com sua operação de consistência, tomou o lugar do fundamento no julgamento sintético a priori: a síntese aqui é do molecular e do cósmico, do material e da força, não mais da forma e da matéria, do Grund e do território. A filosofia, não mais como juízo sintético, mas como sintetizador de pensamentos, para levar o pensamento a viajar, torná-lo móvel, fazer dele uma força do Cosmo (assim como se faz o som viajar...). (DELEUZE/GUATTARI, 1980, p. 422).

“Assim como se faz o som viajar”, leia-se, como se faz ele funcionar fora da relação entre forma e matéria. Por tratar o som diretamente sob seu caráter *energético*, o sintetizador permite a elaboração da consistência de um material sonoro cujas coordenadas de configuração são exteriores à gramática da “nota musical”, da “melodia”, da “harmonia” e do “ritmo”, tais como estes foram historicamente formados (e tornados um *hábito*) dentre os séculos IX e XIX da história do Ocidente.

O convite aqui é o de se ouvir as estruturas internas ao som, as relações de modulação entre forças que configuram a infra-estrutura daquilo que habitualmente é percebido como uma matéria formada. Tal como o sintetizador sugere e evoca este *outro* ouvido, pela sua potência de fazer, justamente, “o som viajar” para fora dos limites da relação entre matéria e forma (“a síntese aqui é do material e da força, não mais da forma e da matéria”), Deleuze e Guattari sugerem aqui uma outra relação possível entre a filosofia e o pensamento, pela qual esta pudesse ser capaz de, “como um sintetizador de pensamentos”, levá-lo a viajar, torná-lo “móvel”, não à maneira inerte, mas à maneira filosófica: pensando *por* conceitos⁷.

Observe que no trecho citado acima, na segunda vez que aparece a palavra “sintetizador”, não se tem uma distinção clara de *qual* sintetizador se está falando: o instrumento musical, ou o próprio pensamento? Tal ambivalência expressa a dimensão problemática para onde os dois confluem:

7 Este ponto torna extremamente pertinente e urgente uma investigação detalhada da conceitualização dos “movimentos do pensamento” em *O que é a Filosofia?*

a consistência⁸. Em outras palavras: o *problema da consistência* marca uma dimensão de confluência e de indiscernibilidade entre o pensamento e o sintetizador. A relação diagramática se anuncia.

O CONCEITO NA ESCALA DO MICROTEMPO

Antes de abordar a relação diagramática propriamente dita, seria pertinente fazer aqui algumas considerações a respeito da escala temporal à qual se dirige o conceito de ritornelo. O microtempo, a escala dos milissegundos, dos microsegundos, nanosegundos. Como se pode ler com suficiente evidência em *Do ritornelo*, a fugacidade é uma idéia que marca o caráter de cada um dos “três aspectos” do conceito em questão, que condicionam a emergência de um dos conceitos axiais do texto: o *território*. Em seu confronto com o caos, a consistência do território está, sempre, em vias de se esvaír⁹. Os três aspectos do ritornelo projetam precisamente a imagem de um território que se constrói e se desfaz, mas para tal, os três precisam ser apreendidos em conjunto, e, na medida do possível (como sugerem os autores), como simultâneos. Tal como fotogramas, que se oferecem estáticos, mas que ganham seu sentido quando apreendidos em movimento e em sua relação com os fotogramas que lhe antecedem e sucedem, o ritornelo nos convida, portanto, a pensar a passagem *entre-imagens*, a pensar o que se passa no *continuum* que subjaz a estas três unidades decupadas. Lembremos as três imagens:

- I. Passagem de um estado de caos a um começo de ordem
- II. Consolidação de um espaço consistente, um abrigo momentâneo contra o caos.
- III. Implosão entrópica do espaço como resultado da intermodulação entre as forças constituintes; redirecionamento ao caos.

⁸ O problema não é mais o de um começo, tampouco o de uma fundação-fundamento. Ele se tornou um problema de consistência ou de consolidação: como consolidar um material, torná-lo consistente, para que ele possa captar essas forças não sonoras, não visíveis, não pensáveis? (DELEUZE/GUATTARI, 1980, p. 422).

⁹ Como faz questão de lembrar Deleuze em *L'abécédaire de Gilles Deleuze*, um dos traços característicos do conceito filosófico de território é o vetor de desterritorialização imanente, que emerge como resultante das forças internas ao território (*C.f* A de animal). Em outras palavras, trata-se de um conceito para se pensar a idéia Simondoniana de *equilíbrio metaestável*.

A constelação local de conceitos que aparece para pensar a brevidade do território deslizando sobre este *continuum* é aquela que reúne as noções de *código*, *meios* e *ritmo*. Vale aqui, lembrar o modo como estas noções são apresentadas no texto. A delimitação da noção de código é explícita: “Cada meio é codificado, definindo-se um código pela repetição periódica” (DELEUZE/GUATTARI, 1980, p. 384), e igualmente explícita, a ponderação: “mas cada código é um estado perpétuo de transcodificação ou transdução” (DELEUZE/GUATTARI, 1980, p. 384). Mas transcodificação de quê em quê? De um *meio* em outro. De uma breve permanência em outra.

O *meio*, por sua vez, se define como uma repetição periódica de algum componente que tenha valência semiótica (um traço, um gesto, um sílaba, um som, etc): “Cada meio é vibratório, isto é, um bloco de espaço-tempo constituído pela repetição periódica do componente” (DELEUZE/GUATTARI, 1980, p. 384). Mas, como “estão abertos no caos”, cada meio se encontra *continuamente sob influência de outras repetições periódicas*, oriundas de duas instâncias externas: de um lado, o caos; de outro, *outros* meios em vias de se constituir (isto é, outros padrões vibratórios em tendência de amplificação e consolidação).

É, aliás, precisamente como irradiação de oscilações e padrões vibratórios que Deleuze e Guattari pensam a própria atividade do cérebro¹⁰. E é a contínua *in-fluência* de outros padrões vibratórios que confere à noção de *meio* mais uma de suas características constituintes: sua brevidade. A consistência do meio é breve, e, sobretudo, *não estática*: a consistência só pode ser pensada em sua mobilidade, na medida em que sua condição de possibilidade é um jogo de tensão entre diferentes padrões vibratórios; jogo que, por sua vez, já é em si mesmo o processo de constituição de um *meio* porvir. Perguntamos então: qual é a esfera de realidade em que este jogo acontece? Tudo indica que se trata de uma esfera imanente à mente, em que a dinâmica do “pré-individual” é pensada como irradiação e modulações a nível microtemporal.

¹⁰ A este respeito, ver o capítulo de conclusão de *O que é a Filosofia?*, intitulado *Do Caos ao Cérebro*, onde, recusando as abordagens mecanicistas do cérebro, que projetam a imagem de um cérebro objetivado dividido em partes, Deleuze e Guattari contrapõem uma concepção energética e ressoante, que tem como base a atividade oscilatória: “Há menos centros cerebrais que pontos, concentrados numa área, disseminados numa outra; e ‘osciladores’, moléculas oscilantes que passam de um ponto a outro” (DELEUZE/GUATTARI, 1991, p. 203).

Como nos lembram Deleuze e Guattari, a maior ameaça à consistência de um meio é a proliferação indiferenciada de frequências, isto é: o caos. E é o jogo de tensão próprio à passagem entre meios que garante que *alguma consistência persista*. Aqui, precisamente, é que entra a noção de *ritmo*. Aquilo que impede que a consistência de um meio seja esgotada no caos é a intrusão de outras tendências de persistência (isto é, outras periodicidades produzidas pela mente), compondo um jogo *entre persistências* que forma uma dinâmica de modulação entre meios. E é justamente a modulação entre tendências periódicas que assegura a frágil estabilidade e consistência de um pensamento em seu estado de “afronta ao caos”. Pois como se lê na página 385 de *Mille Plateaux*, se “os meios estão abertos no caos, que os ameaça de esgotamento e intrusão”: “a resposta dos meios ao caos é o ritmo”:

A transcodificação ou transdução é a maneira pela qual um meio serve de base para outro, ou, ao contrário, se estabelece como base para outro, se dissipa ou se constitui no outro. Justamente, a noção de meio não é unitária: não é apenas o vivo que passa constantemente de um meio a outro, são os meios que passam um no outro, essencialmente comunicantes. Os meios estão abertos no caos, que os ameaça de esgotamento ou intrusão. Mas o revide dos meios ao caos é o ritmo (...). É nesse entre dois que o caos torna-se ritmo, não necessariamente, mas tem uma chance de tornar-se ritmo (...) Há ritmo desde que haja passagem transcodificada entre dois meios, comunicação de meios, coordenação de espaços-tempos heterogêneos. (DELEUZE/GUATTARI, 1980, p. 384-385)¹¹.

Exposta ao caos, a consistência dos meios persiste *na e pela* modulação. E é este jogo vibrante da dinâmica de fases e defasagens entre as pulsações – e repetições periódicas – é o que faz emergir o que os autores chamam de *ritmo*. Assim como a semiótica pensa o sentido, Deleuze e Guattari pensam o ritmo: o ritmo é algo que *emerge*. Daí a

¹¹ Lembrando aqui que a palavra utilizada no texto original é *riposte* (*la riposte des milieux au chaos, c'est le rythme*), que tem as conotações de “contragolpe”, “contra-ataque”, “revide” e “réplica”. Todas estas mobilizando um campo semântico do embate.

distinção muito pertinente – diga-se de passagem, por estar em perfeita sintonia com o pensamento musical de segunda metade do século XX – que os autores apresentam entre ritmo e métrica¹².

Aqui a palavra ritmo designa, portanto, os processos que emergem *na* modulação entre tendências de repetição que compõem uma mente, e processos pelos quais o meio seguinte nunca é idêntico ao anterior. O ritmo é, assim, um dos grandes conceitos de uma filosofia da diferença, sobretudo quando esta pensa a mente. Pois enquanto o meio e o código definem-se pela periodicidade regular, o ritmo marca a *impossibilidade do mesmo*; bem como as passagens – a nível microtemporal – entre o já constituído e o porvir.

A RELAÇÃO DIAGRAMÁTICA

Voltemos à página 422 de *Mille Plateaux*, onde o Sintetizador de sons é mencionado como um “modelo”, ou mais precisamente, como um *diagrama* do pensamento. Como foi sugerido anteriormente aqui, é justamente diante da ambivalência que a palavra “sintetizador” ganha neste momento do texto que se coloca a questão específica deste artigo, a saber: em que medida o sintetizador de sons pode ser abordado como um *diagrama* da concepção de pensamento trabalhada por Deleuze e Guattari?

Tal questão coloca, desde já, duas dificuldades específicas, justamente por evocar duas noções que foram tão problematizadas por Deleuze: “semelhança” e “analogia”. Pois o *diagrama*, entendido como uma espécie de ícone (para ser mais preciso, um “hipo-ícone” tal como concebido e situado na Semiótica de Charles Sanders Peirce), implica em si, necessariamente, uma relação de semelhança. O problema é: onde situar esta semelhança? Onde pensá-la?

¹² A respeito desta distinção, ver ainda a página 385 de *Mille Plateaux*, onde se lê: “Sabemos que o ritmo não é medida ou cadência, mesmo que irregular: nada menos ritmado que uma marcha militar. (...) É que uma medida, regular ou não, supõe uma forma codificada cuja unidade pode variar, ma num meio não comunicante, enquanto que o ritmo é o Desigual, o Incomensurável, sempre em transcodificação. A medida é dogmática, mas o ritmo é crítico, ele liga os instantes críticos, ou se liga na passagem de um meio a outro” (DELEUZE/GUATTARI, 1980, p. 385).

Peirce já deixa evidente que a relação de similaridade própria ao diagrama não se faz sob a forma de semelhança na superfície (isto é, semelhança sensível), e sim como uma similaridade *nas relações internas* das partes do signo e do objeto, constituindo-se, desta maneira, como um ícone de *relações*¹³. Além disso, a estrutura da relação diagramática é tornada evidente à compreensão mediante o auxílio de convenções. Daí o exemplo que Peirce oferece, apresentando a fórmula algébrica como *diagrama*: a fórmula não apresenta nenhuma semelhança sensível com o problema ao qual ela corresponde, no entanto, os dois termos da relação (a fórmula e o problema) se correspondem no nível das relações internas entre suas partes.

É preciso frisar, portanto, que na obra de Peirce o conceito de diagrama não se reduz ao campo unicamente gráfico. Pois, neste caso, a propriedade da relação icônica (a *qualidade* a ser entendida como semelhante) não se reduz a um dado sensível, o que afirma o princípio diagramático como um princípio icônico no qual a relação de similaridade se faz no nível do *modus operandi* (ou no “modo de existência”, para utilizar aqui uma expressão de Simondon), dos dois termos da relação.

Neste sentido, lembramos aqui a enumeração de partes de um sintetizador de sons, presente no trecho citado acima (módulos, elementos de fonte e de tratamento, osciladores, geradores e transformadores), e o desafio se apresenta: como abordar a relação entre estas partes enumeradas e o pensamento, o qual não é, sob nenhum aspecto, abordado em termos de partes, e sim como um processo, um fluxo? Ora, o primeiro passo é evitar qualquer possível tipo de analogia entre as partes de um sintetizador e supostas “partes” do pensamento. Para tal, manobra consistiria em inserir aí (entre sintetizador e pensamento) o conceito de ritornelo.

Lembremos que o próprio conceito de ritornelo é, por si mesmo, uma espécie de diagrama do conceito de pensamento. E lembremos aqui, mais uma vez, sua formulação em três “aspectos”:

1. Passagem de um estado de caos a um começo de ordem
2. Consolidação de um espaço consistente, um abrigo momentâneo contra o caos

¹³ “Muitos diagramas não se assemelham, de modo algum, com seus objetos, quanto à aparência: a semelhança entre eles consiste apenas quanto à relação entre suas partes” (PEIRCE, 1972, p. 119).

3. Implosão entrópica do espaço como resultado da intermodulação entre as forças constituintes; redirecionamento ao caos.

O sintetizador, suas espécies de módulos, tal como mencionados no texto de *Mille Plateaux*:

“Elementos de fonte”: osciladores e geradores de ruído (*noise*)

“Elementos de tratamento”: filtros e amplificador

“Transformadores”: seções de modulação

No entanto, a relação diagramática não se faz aqui entre os “aspectos” do ritornelo e as partes de um sintetizador. Não se trata de uma analogia entre as partes de um e outro. Trata-se, antes, de uma relação de similaridade entre o *processo* descrito por cada um dos aspectos do ritornelo (infra-agenciamento; intra-agenciamento e inter-agenciamento) e os modos de relação *entre* as partes de um sintetizador. Como veremos na imagem adiante, o *princípio icônico de analogia é situado entre os fluxos do sintetizador e os aspectos do ritornelo*.

Na imagem, figuram:

Em preto: as partes de um sintetizador¹⁴.

Em forma de setas: o sentido dos fluxos emitidos e recebidos por cada parte.

Em cinza: os componentes do conceito de ritornelo – estando representados os “aspectos” se encontram em números romanos (I,II e III); e componentes como o caos, e o hábito.

¹⁴ É preciso frisar aqui que há vários modos de síntese sonora, e que o fluxo de síntese utilizado aqui para pensar junto à filosofia de Deleuze e Guattari é o da síntese subtrativa, isto é, aquela que trabalha com a conjugação dos elementos mencionados pelos autores no trecho citado acima: elementos de fonte, de tratamento e transformações, isto é: osciladores (e geradores de ruído), filtros, seções de modulação e amplificadores.

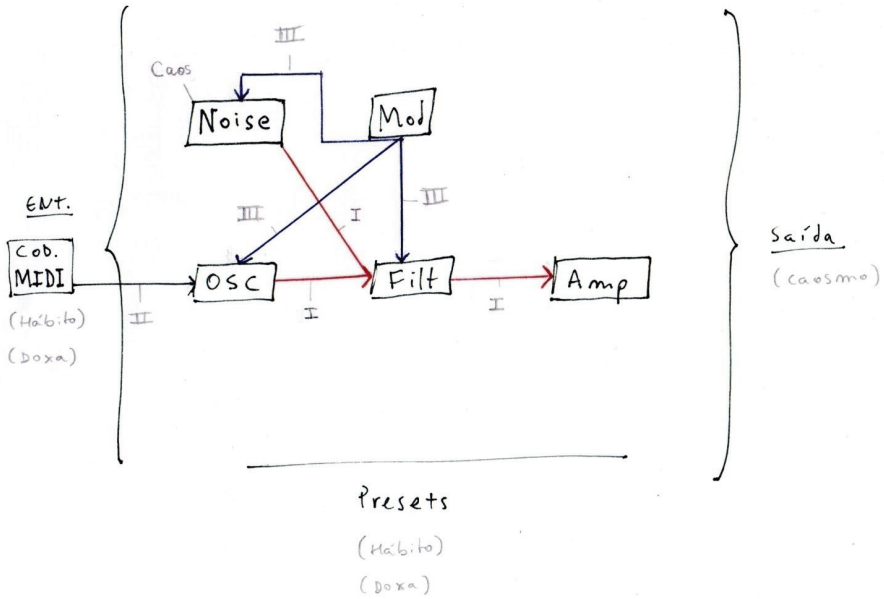


Figura 1: Formulação diagramática da relação entre sintetizador, ritornelo e pensamento

Sendo que:

O caos, como campo de máxima complexidade frequencial (dimensão das velocidades infinitas) seria pensado em paralelo com o gerador de ruídos (*noise generator*);

A “passagem do caos a um começo de ordem” (aspecto I do ritornelo), poderia ser pensada como a ação do *filtro*, o qual funciona de modo a selecionar e circunscrever uma região de frequências, e eliminar as restantes. Esta ação é aplicada sobre o sinal advindo do gerador de ruídos, sobre o sinal vindo do oscilador (ou dos osciladores, se o sintetizador estiver utilizando mais de um);

Os moduladores emitem padrões oscilatórios que podem afetar o gerador de ruídos, o(s) oscilador(es) e o filtro. Esta ação, na medida

em que implica num acréscimo de entropia à consistência do material já consolidado, pode ser pensada como o aspecto III do ritornelo: a abertura da estabilidade consolidada (II) em um processo de desestabilização e transformação do material (III);

Por esta razão, cada um dos fluxos que sucedem à intervenção de modulações pode ser pensado como o aspecto I do ritornelo (passagem do caos a um começo de ordem), o que faz com que a ação do Amplificador, que opera uma moldagem do perfil dinâmico do material vindo do filtro, seja também entendida também sob o aspecto I do ritornelo;

O aspecto II (o “em casa”), esfera do hábito é pensada aqui com relação ao oscilador, na medida em que este gera frequências estáveis, com um padrão vibratório homogêneo, e, portanto, correspondendo ao recorte discreto das notas musicais, consolidado no hábito da cultura sonora ocidental. Chamamos atenção aqui para a intervenção da codificação MIDI (*Musical Instrument Digital Interface*), que corresponde perfeitamente ao hábito musical configurado historicamente, capaz de circunscrever a atividade do sintetizador à atividade de um instrumento temperado qualquer, e reinserindo-o na gramática e no hábito musical ocidental. O aspecto II pode dizer respeito, ainda, à atuação dos *presets*, isto é, as configurações feitas de antemão, os ajustes pré-estabelecidos entre cada uma das partes.

A esfera do hábito está, portanto, presente sobretudo na ação da codificação MIDI e da ação dos ajustes pré-montados (os *presets* ou *patches*).

Considerando cada um dos pontos acima, percebemos que a relação de similaridade se faz, portanto, no nível de *um fluxo constituído por um contínuo embate entre irradiações frequenciais, que consolidam repetições e transformações periódicas, podendo amplificar-se ou anular-se* (isto é, tomar consistência ou esvaír-se). O ritornelo e o sintetizador se encontram, portanto, como diagramas do fluxo psíquico, projetando uma concepção de pensamento entendida como *contínuo embate entre periodicidades*.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como vimos ao longo deste texto, a tríade *código/meio/ritmo* faz emergir a noção de transcodificação como sendo, simultaneamente, o processo de passagem entre meios, e o modo pelo qual a consistência do fluxo psíquico se mantém, filtrando, a cada vez uma dose de caos, e impedindo a influência deste (o caos) de chegar ao grau catastrófico de “esvair toda consistência”. Entre a imagem fixa de cada um dos fotogramas ou “aspectos” do ritornelo, é, portanto, o processo de intermodulação entre meios (a transcodificação) que está para ser pensado. Vimos que a transcodificação é contígua à gênese do *ritmo*, e que este é um importante conceito no contexto da filosofia de Deleuze, na medida em que encarna aquilo que desde *Diferença e Repetição* fora chamado de “o Desigual em si” (*L'inégal en soi*)¹⁵.

O conceito de *ritornelo* retoma, portanto, a idéia de um “desigual em si”, como “diferenciador da diferença”, emergindo enquanto efeito de um processo de intermodulação entre periodicidades no interior de um fluxo psíquico. Esta emergência do desigual em si enquanto articulação temporal (*ritmo*) é o que confere ao ritornelo a seguinte característica: “Não há o Tempo como forma *a priori*, mas o ritornelo é a forma *a priori* do tempo que fabrica tempos diferentes a cada vez” (DELEUZE/GUATTARI, 1980, p. 431).

Entre caos e consistência, fica, portanto, a ser experimentado, um certo conceito de *ritmo*, o qual teria a capacidade de garantir a consistência conceitual de um conceito de tempo a-fundado, um tempo que, inexoravelmente *difere de si* (para lembrar aqui a pequena frase que caracteriza a *duração* bergsoniana). É um devir *do* tempo que está em jogo no ritornelo.

A respeito da relação diagramática pensada neste trabalho, podemos dizer que o sintetizador de som pode ser pensado como um diagrama do conceito deleuziano de pensamento na medida em que não é estabelecida uma analogia entre as partes do sintetizador e supostas “partes” do pensamento. Pois todo e qualquer tipo de abordagem mecanicista e que promove objetivação do cérebro são recusadas por De-

¹⁵ Ver as seções “Semelhança e Diferença”, “O que é um Sistema?” e “O precursor sombrio e o diferenciante” no Capítulo II de DELEUZE, 1968 (pp.153-159); bem como a já mencionada página 385 de DELEUZE/GUATTARI, 1980.

leuze e Guattari na conclusão de *O que é a Filosofia?*. Tendo isto em vista, situamos a relação diagramática no plano do fluxo, que implica em si geração e proliferação de frequências, filtragens, modulações entre padrões vibratórios, multiplicações e subtrações de faixas de frequências, possíveis inserções de um estado frequencial caótico. A relação se faz, portanto, no nível do(s) fluxo(s) e dos modos de operação pelos quais o este(s) acontece(m), e não de uma analogia entre partes de um e outro.

Por fim, o pensamento aparece como um movimento cujo fluxo consiste de puras linhas de periodicidade e a-periodicidade em constante processo de inter-modulação. Neste jogo, a cada vez, *alguma* consistência é garantida.

E se o problema “não é mais o de um começo, ou de uma fundação-fundamento”, o pensar exigiria, não uma “boa vontade” do pensador, mas uma disposição para (a cada vez) desmontar os ajustes prévios. Desmontar a pré-configuração. Desconectar os cabos. Reinicializar os ajustes. Recomeçar.

Como se diria no jargão técnico, ou construindo um algoritmo: executar um *intialize patch*.

REFERÊNCIAS

- DELEUZE, Gilles. *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968.
- DELEUZE, Gilles/GUATTARI, Félix. *Mille Plateaux*, Paris, Minuit, 1980.
- _____. *Qu'est-ce que la philosophie?*, Paris, Minuit, 1991.
- FERRAZ, Silvio. *La formule de la ritournelle*, In: *Filigrane*, Numéros de la revue,
- Deleuze et la musique*. On line no endereço:
<http://revues.mshparisnord.org/filigrane/index.php?id=420>
- GUATTARI, Félix *Ritournelles et affects existentiels*, In: *Chimères* nº 7, p.6-7
URL:
http://www.revue-chimeres.fr/drupal_chimeres/files/07chi03.pdf
- LIMA, Henrique Rocha de Souza. *Da Música, De Mil Platôs: a intercessão entre filosofia e música em Deleuze e Guattari*. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal de Ouro Preto, Instituto de Filosofia, Artes e Cultura, PPG em Estética e Filosofia da Arte, 2013.
- PEIRCE, Charles Sanders. *O Ícone, o Indicador e o Símbolo*. In: *Semiótica e Filosofia* Textos Escolhidos. São Paulo: Cultrix, 1972 [Original de 1932], pp. 115-134.

Ritornelos do tempo ou o tempo dos ritornelos?

Alexandre Piccini Ribeiro

UNICAMP

Deleuze chama a atenção em alguns momentos de sua obra para aquilo que se entende pela revolução copernicana na filosofia de Kant.

O tempo, até então subordinado ao movimento¹, deixa de medi-lo ou de ser sua inteligibilidade, para se tornar condição de um movimento irracional, o movimento real².

¹ Pelbart (2010, p. 147-162) conta em “uma breve história de tempo” que o tempo *selvagem* e mítico “extraordinariamente agitado” “da luta dos deuses” (PELBART, 2010, p. 148) precisou ser domesticado, pacificado. O *Timeu*, de Platão, conta como isso ocorre. Na feitura do mundo dois ingredientes se deram, o Mesmo e o Outro; o demiurgo a fim de forjar a matéria à semelhança do modelo (o eterno contemplado) usa do constrangimento para misturar o Outro, arredio à mistura, ao Mesmo. A partir de termos médios e por posições marcadas pelos “algarismos sagrados” o demiurgo ordena o movimento do mundo, constrangendo e acuando progressivamente o Outro (o tempo), tutelando-o numa ordenação circular, tornando-o sensato. É o número, relativo ao Eterno, que dá a razão da domesticação. O número é aquilo que “governa a estrutura do mundo das idéias, no *noûs* centrado no Uno” (PELBART, 2010, p. 150). O tempo vê seu *encurvamento*; uma “porta giratória” diz Pelbart (2010, p. 149), sugerindo com isso que o *tempo selvagem* ganhasse sua cardinalidade, seus gonzos, sua domesticação num só golpe, com a ordenação do movimento. Por outro lado, Aristóteles provê sua crítica a Platão, justamente sobre a identificação entre tempo e movimento; seria precisa separá-los; a mudança, diz Aristóteles, está “em cada coisa”, mas o tempo está “em toda parte”, além do que as mudanças podem ser mais rápidas ou mais lentas, sem que o tempo mude, ou seja, “tempo não é movimento”. De qualquer modo, como bem observa Pelbart, “em ambos os casos o tempo é pensado em relação ao movimento”: , num caso “ao qual ele se identifica”, no outro, o “que ele mede” (PELBART, 2010, p. 150).

² “o tempo não mede mais o movimento, ele não é mais « número do movimento ». A relação de subordinação se inverte, e agora o movimento é que se subordina ao tempo, à sua heterogeneidade, à infinidade de suas dimensões” (ZOURABICHVILLI, 1996, p. 93).

Kant inaugura uma consciência moderna da temporalidade (ANTONIOLI, 1999, p. 80), introduzindo-o, na sistematização do transcendental, como forma *a priori* da sensibilidade.

Sabe-se que Deleuze retoma o transcendental, radicalizando a crítica numa projeção estranha à Kant.

Analisar, portanto, a revolução copernicana no interior da filosofia da diferença significa afirmar uma vigorosa mudança na qual a razão dá lugar a uma irracionalidade de fundo que pretende à experiência real.

Bergson entende a contribuição crítica de Kant, sem assentir, todavia, à impossibilidade de uma nova modalidade metafísica³.

A razão kantiana dessa impossibilidade é a descoberta de um tempo enlouquecido, que nos levaria, segundo as palavras de Bergson, a “contradições insolúveis”, inerentes “à própria mudança” (DELEUZE, 2011, p. 143-144). Para “subtrair-se à esta contradição”, “seria preciso sair da esfera da mudança” elevando-se “acima do Tempo” (DELEUZE, 2011, p. 143-144).

Aos olhos de Bergson, Kant havia se confrontado com um “Tempo verdadeiro”: um “Tempo que muda incessantemente”, e no qual “nossos sentidos” e “consciência” “se exercem efetivamente” (DELEUZE, 2011, p. 144). A saída da crítica é esquivada à desrazão de uma variação absoluta, traduzindo-se numa forma de temporalidade que Bergson vê como um tempo “que nem escoar nem muda nem dura” (DELEUZE, 2011, p. 144). Qual seria então a proposta de Bergson se não a de reivindicar o Tempo, a mudança e a duração apreendidos “em sua mobilidade original”, numa tomada imediata a partir da sensibilidade e da percepção.

Bergson restabelece, com isso, seu projeto metafísico, visando a experiência real, até então arrojada nos possíveis, segundo condições nunca maiores que o condicionado.

Na esteira de Bergson, Deleuze reclamará, ao longo de sua obra, o direito ao real, situando o transcendental (*a priori*, não psicológico e

³ Diz Bergson: “só se poderia penetrar no mais além por uma visão” uma “percepção” que mesmo submetida ao raciocínio, à “mais alta química intelectual”, nada ali se acrescentaria (DELEUZE, 2011, p. 142); a grande contribuição de Kant, prossegue Bergson, foi estabelecer “de modo definitivo” que “se a metafísica é possível, só o é por um esforço de intuição”, que Kant, no entanto, vê como impossível (DELEUZE, 2011, p. 143)

não-empírico) no objeto indomado a que Bergson anui: o tempo ou as durações pensados como multiplicidade diferencial, intensiva.

Anos mais tarde Deleuze e Guattari farão uma nova menção, se bem que velada, à temporalidade kantiana, introduzindo a questão a qual nos detemos por hora: “Não há o Tempo como forma a priori, mas o ritornelo é a forma a priori do tempo que fabrica tempos diferentes a cada vez” (MP, 431).

Conviria examinar esta colocação considerando, na medida do possível, alguns contextos teóricos em que Deleuze e Deleuze e Guattari tratam da questão temporal, buscando compreender em que medida existiria aí, a partir de uma nova conceituação do tempo, a ultrapassagem do sistema crítico e uma ascese clínica da temporalidade.

O tempo da crítica é um tempo abstrato e universal, e de certo modo, aos olhos de Deleuze, em refúgio numa psicologia gnosiológica. Uma das graves reprovações de Deleuze ao transcendental kantiano é o fato dele se fundar, em última instância, sobre num decalque empírico⁴.

Ao negar o Tempo como forma *a priori*, alegando uma produtividade de tempos, Deleuze e Guattari instigam uma série de questões à maneira com que se apropriam do kantismo, ora ali se instalando na persistência pelo sistema transcendental, ora desfigurando-o de maneira radical numa pesada crítica ao kantismo.

Vejamos como Zourabichvili (1996, p. 46-47) descreve tal desnaturação acentuando as necessárias correções de rota que Deleuze entenderia em sua reorganização transcendental:

⁴ O Empirismo transcendental deleuziano é inspirado (e conserva tal inspiração) na descoberta do transcendental, mas o subverte, uma vez que Kant decalca o empírico sobre o transcendental: ao invés de projetar as aventuras da experiência real, a experiência possível conserva o decalque de uma psicologia empírica, a estrutura dóxica da experiência comum (senso comum); o empirismo transcendental deleuziano desembaraça o campo transcendental de seus avatares substanciais ao pensá-lo como campo impessoal sem sujeito (SAUVAGNARGUES, 2009, p. 25). Deleuze inverte a função kantiana (de um sujeito que constitui seu dado) pelo empirismo de Hume (o sujeito se constitui no dado); trata-se de uma reforma intensiva do kantismo.

[...] Deleuze pode tomar Kant ao pé da letra e censurar-lhe o ter produzido tão somente condições da experiência possível e não real, o haver descrito o campo transcendental de um pensamento que reflete, mas não pensa, que reconhece objetos, mas não distingue signos, em suma, um pensamento que nada encontra (e nem faz experiência). Kant concebe o campo como uma forma de interioridade, “decalca” o campo transcendental sobre a forma empírica da representação (identidade do objeto qualquer e unidade do Eu penso como correlato). Husserl, sobre esse ponto, de modo algum rompe com ele (*LS*, 14a e 15a séries). O campo transcendental é impessoal, a-subjetivo, inconsciente. O ato de pensar não é certamente inconsciente, mas se engendra inconscientemente, aquém da representação⁵.

Mil Platôs, em desacordo com a temporalidade kantiana da crítica, reflete o projeto de construção de uma nova forma de temporalidade: não abstrata, não universal e, no sobretudo, não subjetiva.

Anne Sauvagnargues dedica-se a uma preciosa delimitação conceitual do que viria a ser este tempo, muito oportuna ao problema que nos concerne. Vejamos portanto como ela se posiciona:

O ritornelo não concerne ao estatuto do tempo abstrato, mas aos modos rítmicos e diversos de temporalização. Não se busca a isolar a dimensão trans-histórica do tempo em geral, mas se lhe capta aí onde ele é modalizado por (um) ritornelo(s). [...] O tempo não tem nada de unidimensional, nem atado ao curso da Terra, ritmo ecológico do planeta em seu curso ao redor da estrela solar, nem tempo da consciência, unilinear, vetor de uma interioridade que ele condensa e prolonga. Como não se trata de um tempo “em geral” (do conceito do tempo) confortado pela ficção gêmea do “homem em geral”, este tempo não é vivido, isolado na trama de uma subjetividade que nos seria dada de antemão, tempo da recordação, da consciência distendida pela intrusão do futuro e a persistência do passado. Ele não se adereça, além do mais, ao quadro cosmológico que refere o ritmo dos dias, dos meses, das estações e dos anos ao movimento dos astros. Uma vez que Guattari não busca o tempo em geral, este tempo cosmológico não oferece um quadro unificante para todos

⁵ ZOURABICHVILI, François. **Deleuze. Une philosophie de l'événement**. Paris: Presses Universitaires de France, 1996. p. 46-47 (tradução Luiz Orlandi).

os nossos períodos, ciclo objetivo do eterno retorno do mesmo, que mediria todas as nossas durações. Ele também vale como o ritornelo local do planeta Terra, em seu cruzeiro espacial, vaso ecológica de individuação dos terrestres, aliás bem regional dentro do universo. Nem tempo cosmológico objetivo, nem o tempo da consciência em geral, os ritornelos exprimem o tempo menos vivido que imediatamente habitado, tufo de signos sensíveis pelos quais arrancamos um território aos meios circundantes, por consolidação e hábito. Pois o hábito toma evidentemente o meio temporal sob sua forma de repetição, mas valoriza a tomada de consistência e a crise pela qual tomamos consistência quando interiorizamos o tempo como potência de transformação, ao estabilizá-lo como meio, como habitação⁶.

O acento clínico de Sauvagnargues, nos afasta sobremaneira do tempo que se desprende na crítica e elucida a orientação micropolítica de Mil Platôs: o tempo, seja ele qual for, é um tempo que comporta uma diversidade de gêneses, o tempo é produtivo e seus produtos são multiplicidades, irreduzíveis aos objetos de um sujeito cognoscente.

Não se trata de garantir um uso legítimo da razão, mas de recuperar o caráter idedutível do real, que comporta, imediatamente, uma temporalidade randômica que insiste nos presentes por meio de cesuras a-lógicas⁷.

Mil Platôs refere-se ao ritornelo como “fábrica de tempos”, convocando uma nova figura teórica ao jogo temporal: o tempo dos ritornelos.

No entanto, esta declaração é isolada no contexto do platô, apresentando-se sem maiores desenvolvimentos: um sobressalto aparente.

Examinemos, por ora, como Deleuze e Guattari definem o conceito de ritornelo no início do décimo primeiro platô, o que nos permitirá examinar “como” e “qual” ideia de tempo se associa ao conceito.

O ritornelo consiste na simultaneidade de três dinamismos, que não mantêm entre si uma relação de progressão, mas de concorrência: 1.) ora enfrentamos o caos, feixe aberrantes de linhas que efetuam

⁶ SAUVAGNARGUES, Anne. Ritournelles de temps. *Chimères - revue des squizoanalyses*, v. 79, 45-59, 2013. p. 46-47.

⁷ Cf. MP, 306 (sobre consistência a-lógica). Sobre a acentuação da ideia de um a-logismo em Deleuze ver SCHÉREER, René. *Regards sur Deleuze*. Paris: Éditions Kimé, 1998. p. 48. Sobre a ideia de uma lógica do irracional ver ZOURABICHVILI, François. *Le vocabulaire de Deleuze*. Paris: Ellipses Marketing, 2003. p. 81.

o puro aturdimiento ante o universo diferencial. Este enfrentamento condiciona um esboço de orientação sob um centro estável e calmo: princípio de ordem no seio do caos (MP, 382); 2.) ora estamos em casa, habitamos este espaço organizado, referenciado, tornado dimensional; espaço interior onde se opera a proteção de forças íntimas, terrestres, germinativas; 3.) ora lançamo-nos no mundo, entreabrimos o cerco e nos confundimos com ele; uma força centrífuga supera a gravidade e o ponto metafísico, que saltou do caos direcional, ganha uma linha de errância vencendo os limites da irradiação dimensional do segundo aspecto: lançamo-nos no cosmo, levando conosco um natal⁸.

O acento sobre o segundo aspecto tem um efeito conjuratório: o ritornelo é tomada de consistência diante da ação intrusiva do caos, definindo-se como modo de repetição ou casos de soluções frente à categoria prática do problema. No entanto, sob a ação de forças centrífugas (que os atraem) os ritornelos ganham o mundo, se desterritorializando. Sua aventura é a de um ponto de vista que atravessa um campo de diferenças composto de miríades de outros pontos de vistas, repetições modais auto-consistentes que se fundem sob o nome de cosmo.

Em linhas gerais, podemos dizer, por ora, que os ritornelos buscam a consistência ao se produzirem entre as ameaças da pura diversidade caótica e a ação desterritorializante dos chamados cósmicos.

Seu grande problema, portanto, é o de como, nestas condições, efetuar e manter junto um conjunto vago ou heterogêneo⁹ de elementos: são questões empíricas de consistência (MP, 426; nota 48 em MP, 425) que ganham uma resposta viva num modo rítmico de repetição¹⁰, sob as condições práticas e existenciais da imanência.

Mas se quase todo o platô endereça o conceito aos domínios da territorialidade, o que explicaria os sobressaltos das colocações finais, nas quais o ritornelo é dito fabricar tempos, ora entendido como “crystal de tempo”, ora como o “tempo implicado”?

⁸ Deleuze diz que o ritornelo leva sempre terra consigo “ele tem por concomitante uma terra, mesmo espiritual, ele mantém uma relação essencial com um Natal, um Nativo” (MP, 384).

⁹ Deleuze e Guattari falam de uma “função catalítica” capaz de “assegurar interações indiretas entre elementos desprovidos de afinidades ditas naturais” (MP, 430).

¹⁰ Seria precisar expor, de maneira mais explicativa, que os ritornelos como modos auto-consistentes de repetição se desenham nos viventes enquanto maquinações rítmicas, fazendo do tempo uma ecologia virtual. Já era esse o caminho traçado por Guattari, em *O Inconsciente Maquínico* de 1979. O ritornelo representa um dos gestos teóricos da virada prática e clínica da crítica da razão pura; o pensamento não é o modo racional do espírito, mas, face à vida, uma tomada consistente e inorgânica de sentido.

E finalmente, como poderíamos encaminhar o sentido da formulação, que insistimos em retornar: a da denegação de um Tempo universal como forma *a priori*, e a imputação do ritornelo como sua condição genética (MP, 431). Em outras palavras, será preciso buscar as condições de enunciação de uma gênese plural e imanente do tempo, mas que todavia preencha os requisitos transcendentais da experiência real.

Todos os apontamentos finais, elípticos, em sua maioria, indicam que as conexões temporais do conceito devem ser percorridas.

“A filosofia só pode ser uma ontologia”, eis a lição que Deleuze (ID, 18) se dá ao comentar ainda em 1954 *Lógica e Existência*, de Jean Hyppolite.

Impulsionados pela crítica de Hegel à Kant, Deleuze entende com Hyppolite, que seria preciso ultrapassar o homem e sua ciência, a antropologia e seu ponto de vista. Contudo, a ontologia não seria, de modo algum, uma ontologia da essência ou do absoluto (ID, 18), mas uma ontologia do sentido. Ora, a ontologia, se é que Deleuze efetivamente a reclama, é uma ontologia dissidente, cujo objeto, imprevisível, não é o idêntico a si, mas o ser do devir – sentido, pura diferença que ao se dividir, muda de natureza.

Se do ponto de vista ontológico seria preciso articular uma concepção radical da diferença (fora dos domínios da representação), do ponto de vista lógico será preciso compreender como essa natureza virtualmente irracional poderia ser conduzida sob a perspectiva acontecimental dos sentidos que produz, sem qualquer recurso ao negativo, tarefas que Deleuze entende como inalcançáveis sem uma fina revisão do conceito de tempo.

Se *Diferença e Repetição* destaca a solidariedade analítica das três sínteses temporais (hábito, passado puro, e o eterno retorno), *Lógica do Sentido* tematiza o acontecimento sob a dualidade de Chronos e Aiôn, que as incorporam, de certo modo, sob outra divisão.

Em ambos os casos, Deleuze parece perseguir a visão que tem ao ler Hyppolite, atitude que seria marcante no pensamento deleuziano, inclusive nas obras mais recentes.

Vejam, brevemente, algumas considerações importantes que Deleuze tece sobre o tempo.

Na década de 80, em suas obras sobre o cinema, Deleuze recupera o tema temporal sugerindo que o tempo das três sínteses deve ser visto de forma vantajosa a partir da perspectiva do presente. “Na bela fórmula de Santo Agostinho, há um presente do futuro, um presente do presente, um presente do passado, todos eles implicados e enrolados no acontecimento, portanto, simultâneos, inexplicáveis” (IT, p. 124).

Não se trata aí propriamente de uma novidade, mas de uma recuperação sistemática dos problemas aos quais vinha se interessando, o que nos traz imediatamente o conjunto da obra.

O instante e sua sucessão, a justaposição unidimensional do presente constitui, como já expresso em *Diferença e Repetição*, o tempo do hábito, um tempo que não quer passar, repetição indefinida, apenas em risco pela fadiga e pelos perigos de descontração que ameaçam permanentemente os ciclos fechados dos “mil hábitos que nos compõem” (DR, 107).

O instante, no entanto, passa; a passagem do presente coincidindo com a chegada de outro presente que o interrompe em sua periodicidade, impondo uma mudança. Deleuze revisita diversas vezes um paradoxo que consiste, justamente, na passagem do presente. Sua conclusão é que o presente não se bastaria, sendo preciso um outro tempo no qual o presente passasse. Ora, o presente tem a pretensão de não passar, de ganhar o infinito na limitação. Todavia, uma outra forma de temporalidade (*Aiôn*) insiste em suas repetições, obrigando-o, extraordinariamente, a disjunções incompatíveis com sua persistência em recorrer em si.

Mas eis que, imersos na diversidade de variações pontuais e insignificantes que fazem o tempo passar, assistimos a uma passagem radicalizada na mudança: algo como um movimento aberrante, incompatível com a espera que o hábito imputa aos sujeitos; além disso, vemos que ora ou outra algo se sucede no presente para o qual não temos em mãos nenhuma ação eficaz: *Stromboli*. Um intervalo se faz entre dois presentes em que tudo muda, sem qualquer encadeamento linear ou lógica causal. Entretanto, não é apenas uma potência descomunal que nos leva à inoperância. Também nos sobressalta, por vezes

de maneira indecifrável, o aparentemente banal: “uma simples usina, um terreno vago” (IT, 29); situações limites, mas também, cotidianas para as quais, sem sabermos direito o por quê, ficamos atônitos e nos abrimos às singularidades da coisa mesma, alheios a todo interesse gnosiológico pelo fenômeno: um tempo, uma hora, signo ou acontecimento que nos força a sentir (e eventualmente) a pensar a violência simbólica que se nos apresenta. Sob a perplexidade do acontecimento e das condições de retração dos esquemas sensório-motores, eis que estamos diante de um outro tipo de imagem: “literalmente, em seu excesso de horror ou de beleza, em seu caráter radical ou injustificável” (IT, 32). Diante do sublime de tais situações e da falência da ação, nos vemos, sob o elemento diferenciante da sensação, no intervalo da imagem-afecção, em que não há resposta ao movimento recebido; se por um lado, nos vemos paralisados sob a imponderabilidade do afeto¹¹, de outro somos potencializados diante de uma inusitada brecha inventiva, em que o movimento, de sentido interno, aparece como díspar que corre o conjunto de nossos pontos de vista.

Deleuze mais uma vez retorce o transcendental kantiano, mantendo-o, entretanto, como necessário a sua filosofia.

Os possíveis que as categorias nos forneciam abrem espaço para um puro percepto que convoca um pensamento efetivo, radical e sem imagem, “na qual o futuro teria o primado” (ZOURABICHVILI, 1996, p. 75) e em que se igualam a condição e o condicionado¹². Num estado

¹¹ “Sem dúvida temos necessidade de um presente para a ação, mas quando passa o presente que nos constitui, encontramos-nos despossuídos de nosso poder de agir, aptos apenas a uma demanda contemplativa obstinada: « o que se passou? » (LS, 180-181; MP, 8° platô). A situação mudou, e seria preciso, sem dúvida, contrair um novo hábito para poder reagir ao novo; mas no intervalo algo surgiu de mais profundo que toda a situação, pura cesura insistente, diferença entre duas dimensões inconciliáveis do tempo que nos faz *idiota*. É o acontecimento” (ZOURABICHVILI, 1996, p. 74, tradução nossa).

¹² Craia (2009, p. 316-317) mostra que, na esteira de Bergson, toda a crítica de Deleuze quanto às condições da experiência possível “condições maiores que o condicionado”, reside no fato que as condições de possibilidade da experiência são “universais” e, portanto, “gerais”, “frouxas” e “indiferentes” àquilo que condiciona. Deleuze com Bergson, dirige-se ao conceito talhado na coisa (B, 19): ao que se refere à experiência real (a despeito dos possíveis) não são as categorias *a priori* que a condicionam, mas “perceptos puros”, que ao se reunirem, “eles mesmos num conceito” farão dele um “conceito talhado sobre a própria coisa” e, portanto, não mais largos que o condicionado (B, 19). Acrescentamos que se a condição do fenômeno é a subjetividade, esta, como multiplicidade ideal, toma no encontro intensivo um estado perplorado, que lhe distribui imediatamente entre o afeto, o problema e a própria a sua condição diferenciada, respondendo à equivalência entre a condição e o condicionado.

de perplexidade¹³, e sob tal violência intensiva, nos colocamos diante um pensamento sem imagem e acedemos às condições transcendentais da experiência real. Entrevemos aqui a complementaridade entre o passado puro e a terceira síntese do tempo, em que nada é dado “uma vez por todas” (ZOURABICHVILI, 1996, p. 75) – adentramos o tempo da *ameaça do que vai se passar*.

Como diz Zourabichvili (1996, p. 75) “eu serei outro”, um outro que “me exclui” e que toma “meu lugar”. Já não posso me representar porque este novo co-aderente que me substitui furta-se às possibilidades de antecipação que a representação se dava, naquilo que eu era, segundo o conjunto de possíveis que, até então, se apresentavam.

O presente e a subjetividade conhecem aí seu a-fundamento¹⁴; imediatamente: o esfacelamento do presente e a ausência de qualquer fundamento do passado.

Dizemos aqui que o tempo, ganha o incondicionado, relançando “a cada vez todo o acaso” excluindo “a finalidade”, “a causalidade” e as “probabilidades” em favor de “*correspondências não-causais* entre acontecimentos” (ZOURABICHVILI, 1996, p. 77, grifos do autor).

É neste momento que o tempo, esquivo a regularidade de seus hábitos, conhece, na articulação das séries e nas ressonâncias internas do conjunto de seus pontos de vista, um movimento forçado, não linear – gesto incondicionado para uma ação extrema, fora dos círculos, extra-ordinária, aberrante.

É precisamente a este ponto que Deleuze conduz o aparelho crítico: o tempo, levado para fora de seus gonzos, instaura um campo transcendental impessoal¹⁵, que racha a unidade do sujeito, no qual as categorias *a priori* do entendimento resguardariam seu condicionamento em favor dos puros perceptos da experiência real.

Deleuze recupera então a reivindicação de Bergson, introduzindo a diferença no campo transcendental. O tempo deixa de ser visto

¹³ A noção de “perplicação” ou do “perplexo” aparece em Diferença e Repetição caracterizando o estado problemático da Ideia (DR, 324); tal estado não reflete uma situação de hesitação ou um coeficiente de dúvida consciente (DR, 242, 359), mas determina a identidade entre Ideia e problema. Cf. também DR, 184; 148.

¹⁴ Deleuze cunha o *effondement* entre a demolição do *effondrement* e a ausência de fundamento. (Cf. SAUVAGNARGUES, 2009, p. 97).

¹⁵ Sugerimos aqui o texto *Imanência: uma vida...* (RF, 359-363) em que Deleuze expõe com refinamento e extrema beleza sua visão do campo transcendental.

como forma pura e *a priori* da experiência possível e passa ser objeto clínico da existência, na qual nos problematizamos e tiramos as condições formais de nossa própria individuação.

O sujeito deste campo (sua condição) não é a substância pensante cartesiana (DR, 117, 174), tampouco o sujeito transcendental e universal da experiência possível; se ainda conservamos o termo é para tomá-lo numa subversão segundo pelo menos três decorrências: a primeira, que enuncia a alteração permanente do sujeito que pensa e sua incompatibilidade com o eu empírico que se representa sob a fórmula de Rimbaud: “Eu sou um outro”; depois, retomado pela perspectiva bergsoniana da duração, o sujeito torna-se memória ou multiplicidade contínua, implicando dimensões e potencializado-se enquanto intensidade; e finalmente, ele é visto a partir da plena informalidade do eterno retorno, que sob o ângulo do devir absoluto, o livra de qualquer forma de identidade e consciência; é apenas neste sentido que conservamos a noção de subjetividade, identificando-a, em certa medida, ao próprio tempo, já não como um Tempo único e abstrato de função gnoseológica, mas como multiplicidade virtual, ideal, problemática e intensiva¹⁶.

Anne Sauvagnargues, como vimos, argumenta que “O ritornelo não concerne ao estatuto do tempo abstrato, mas aos modos rítmicos e diversos de temporalização” : um tempo “plural”, “folheado”, “multilinear” e “ecológico” (SAUVAGNARGUES, 2013, p. 46). A autora ainda nos lembra a maneira particular com que Guattari se apropria do termo de Lacan ao abordar o problema do tempo por um viés singular: o da repetição, vista sob o ângulo da individuação dos viventes, que se “territorializam ao se temporalizar” (SAUVAGNARGUES, 2013, p. 45).

Ao se temporalizar... não era esta a contribuição de Kant ao co-gito cartesiano?¹⁷.

¹⁶ “A subjetividade nunca é a nossa, é o tempo, quer dizer, a alma ou o espírito, o virtual. O atual é sempre objetivo, mas o virtual é o subjetivo: primeiro era o afeto, o que sentimos no tempo; depois o próprio tempo, pura virtualidade que se desdobra em afetante e afetado, ‘a afecção de si por si’ como definição do tempo” (IT, 111).

¹⁷ Kant observa que entre a determinação (do Eu penso) e o determinado (do eu sou como existência indeterminada) seria preciso introduzir o tempo como sentido interno, como forma de determinação, um terceiro valor lógico que questiona o modo com que esta existência

Quando Kant reintroduz o tempo no cogito como *sentido interno*, ele provoca uma rachadura no Eu, separado do eu passivo e se representando como um Outro.

A potência do falso, o devir, “o tempo em pessoa” (P, 93) é segundo Deleuze, a descoberta do transcendental.

Deleuze, no entanto, entenderá que Kant não leva a crítica ao seu ponto definitivo¹⁸.

É com Nietzsche que a afirmação do conjunto paradoxal da terceira síntese produz a radicalidade de um devir virtualmente incondicionado, despedaçando a unidade do sujeito, que ao acompanhar suas representações e ideias já não se reconhece; o sujeito universal do conhecimento cede seu lugar ao pensador dionisíaco¹⁹.

Inaugura-se, entre Borges e Hölderlin, um tempo descentrado em que começo e fim não rimam; tempo perpetuamente bifurcante, labiríntico: pura hesitação entre horizontes impossíveis que se tocam ou se frequentam; tempo que se afigura como ação extrema e sem racionalidade e que se faz *um outro* irreconhecível, afirmando em devir a incomensurabilidade entre estados sucessivos do presente.

indeterminada (eu sou) torna-se determinável ainda que esta determinação não se dê senão como um eu passivo, fenomenal, variável, afetável, modificável: que não pode ser identificado ao Eu penso ativo (QPh, 35). Deleuze observa que a crítica kantiana a Descartes incide justamente sobre a impossibilidade de portar *diretamente* a determinação sobre o indeterminado. Seria preciso sustentar o modo da determinação, a maneira pela qual a existência indeterminada do *je suis* torna-se determinável, e essa maneira, para Kant, é o tempo como forma de determinação do fenômeno. (DR, 116).

¹⁸ De acordo com Deleuze, Kant e sua crítica mantêm-se respeitosos e não souberam levar a crítica aos valores: à moral, à consciência, ao conhecimento, à religião, à virtude ou à verdade (NPh, 102; ANTONIOLI, 1999, p. 45). O pensamento é mantido nos limites do razoável; Nietzsche, neste sentido, será a figura principal que Deleuze convoca, o antípoda kantiano, para o qual o pensamento é irreduzível à razão (NPh, 107). É o genealogista, o clínico ou patologista que saberá conduzir – a verdadeira crítica – aos valores, sustentando a ultrapassagem do Homem nos caminhos do irracional. A “vontade de potência” (ANTONIOLI, 1999, p. 45) enquanto “princípio genético e plástico” “não obedece à razão”, mas “*pensa contra a razão*”. A verdadeira crítica deve por em questão a vontade e os valores de verdade, ela deve reconhecer, sim, a potência do falso, o que significaria encarar o tempo e a vida como potências inorgânicas, irreduzíveis à quaisquer regimes racionais.

¹⁹ Deleuze reporta-se à esta figura como universal individualidade que percorre um campo impessoal conquistando o virtual: pura corrente de consciência a-subjetiva “consciência pré-reflexiva impessoal, duração qualitativa de uma consciência sem eu” (RF, 359)

A desnaturação que Deleuze vê no transcendental kantiano reduz o Tempo a uma abstração de tom geral, universal a todo aquele que pensa. O tempo fora dos gonzos é, em última análise, uma descoberta abjurada (ou disciplinada) em função de um regime racional legal, que não ameaça a sanidade do eu empírico, confortável, a partir desta atitude do pensamento, com o catálogo de modificações que se representa.

Deleuze, como sabemos, entende a manobra kantiana como insuficiente: seria preciso ir além das condições racionais do conhecimento; não basta recompor a unidade subjetiva e garantir a sanidade das representações; seria preciso enfrentar as flutuações, os absurdos do tempo, e com isso ganhar a radicalidade de pensar aquilo que Deleuze entende como o verdadeiro objeto transcendental: a intensidade.

A intensidade não se resume ao possível, sendo a própria realidade do virtual.

De fato podemos multiplicar e dar outros nomes para esse objeto: objeto= x , signo, diferença, multiplicidade virtual, tempo.

A renovação do transcendental é acompanhada da conquista de seu objeto real. O tempo como pura alteração é o verdadeiro movimento que problematiza a existência.

A categoria do problemático, inicialmente exposta em *Diferença e Repetição*, ganha uma incisiva orientação prática e política em Mil Platôs; o tempo ganha a existência dramatizada por signos.

É o signo que dá ao conjunto paradoxal a forma perplexa que se resolve em modos de ressonância interna, convocando o único Acontecimento a se dividir. Todavia, a *solução* não obedece a uma lógica razoável; é que todo o conjunto divergente do tempo se afirma, com todas as suas impossibilidades pressionando a simplicidade singular do tempo a se diferenciar.

Como no caso da disparação binocular simondoniana²⁰, a resolução não elimina as diferenças e contrariedades²¹, aparecendo como

²⁰ Cf. SIMONDON, Gilbert. *L'individuation psychique et collective*. Paris: Aubier, 2007. p. 60

²¹ Lembramos aqui o exemplo do efeito de profundidade espacial na visão em Simondon. Na resolução da disparidade das imagens das duas retinas, segundo sua diferença de paralaxe, a profundidade surge sem resolver a diferença de base que a condiciona como efeito ocular tridimensional. O conflito não desaparece, mas é integrado pelo cérebro: "salto nesta nova dimensão, que não aporta nem uma síntese, nem uma conciliação, mas produz uma integração ao portar o problema a um nível totalmente outro, onde a disparidade das duas retinas toma agora um novo sentido" (SAUVAGNARGUES, 2009, p. 253-254).

estruturante de um campo metaestável “que é a experiência” (SIMONDON, 2007, p. 60).

Por último, resta lembrar que a força desta singularização encontra uma articulação espaço-temporal e energética na individuação, projetando a forma não mais como princípio fixo (hilemorfismo), mas como potência problemática de ordenação virtual; nisso o passado puro e o eterno retorno encontram, como sugere Zourabichvili, um no outro, seu complemento: o lance de dados afirma o todo do passado e “produz tempos diferentes a cada vez”, mas o todo já não é um conjunto fechado de possibilidades; o todo resulta a cada vez das divergências do conjunto paradoxal que se afirma já em relação, em tensão interna. Não se trata, portanto, de escolher, dentre as séries divergentes, a mais convergente ou apta ao problema, mas de incluí-las todas na condição positiva e incondicionada do jogo irracional das ressonâncias internas. É todo o passado que se joga, bifaceando o presente com seus atuais. Neste sentido, o ritornelo ao enfrentar o caos e se deixar levar pelas linhas de fuga ativas que o desterritorializam, já não se reduz ao hábito como solução particular e repetição nua dos presentes, mas se eleva ao conjunto do tempo e de suas operações.

O ritornelo comporta sim os mil hábitos que somos, mas reencontra dois níveis de problemas distintos: de um lado o caos irracional, de outro os chamados cósmicos: duas faces do tempo que ele particulariza segundo sua face voltada ao presente.

Isso nos possibilita retomar a leitura do fim do platô e vislumbrar a apresentação direta, ainda que perplexa, do tempo, nos ritornelos como cristais de tempo, o que nos daria senão a chave uma orientação quanto à reordenação conceitual que Deleuze faz do campo transcendental e das condições da experiência real. É a concorrência entre os atuais e virtuais que nos possibilitam, enquanto videntes perplexos, equivaler condição e condicionado: ao passo que somos afetados pelo signo nos tornamos a condição justa de uma experiência real que substitui a particularidade do caso à generalidade universal dos possíveis; tal concorrência nos possibilita ver, nas matérias de expressão (outro nome para o ritornelos), o tempo, o problema “em pessoa”, sem qualquer mediação categórica. Não se trata de uma operação crítica e depurativa, mas um aprendizado clínico da existência, sem que se caia

com isso numa vivência empírica, vulgar. Entretanto, isso só é possível quando o atual se encontra espiritualizado pelo tempo, quando é apreendido imediatamente como multiplicidade intensiva, signo. Somos aí videntes e aprendizes, e não mais sujeitos do conhecimento.

Se por um lado este tempo é fatiado e complicado na particularidade dos viventes, recolhendo o conjunto singular de seus pontos de vista, por outro, essa diversidade parcelar dos tempos se comunica na ecologia dos viventes, que trocam seus pontos de vista numa rítmica afetiva (o tempo percorre a imanência sob o título de signos ou afetos que atravessam a porosidade das membranas problematizando o “exterior” ou o “fora”, recolhidos como díspares).

Finalmente, se os ritornelos do tempo são, em certa medida, suas maquinações e seus hábitos, singularizados sob a chancela prática e problemática da existência, o tempo dos ritornelos é reunião paradoxal de suas múltiplas dimensões, seus casos de repetições, aberturas e pontos de vista – personagens rítmicos que asseguram a mobilidade interna do tempo, segundo uma clínica imediata da existência.

Se o projeto deleuziano inicialmente se guia numa ontologia e numa lógica dissidentes, vemos que a construção de um refinado conceito temporal (que recolheria a noção de acontecimento) nos permite paradoxalmente postular um princípio formal a priori e interior ao tempo, contudo distanciado de qualquer “modelo a priori”. O tempo é sentido, relação ou conexão de tempos, sem se confundir com qualquer vivência ou conteúdo empírico. A pura formalidade do tempo é imediatamente devir (contra-efetuação do acontecimento) e sentido distributivo.

Se Kant mantém um papel não acessório na filosofia deleuziana é porque Deleuze revigora constantemente alguns de seus problemas e ideias. Mesmo a ideia de um *a priori* é mantida, se bem que estranha aos desenvolvimentos da proposta kantiana. O empirismo transcendental, como mostra Sauvagnargues (2009), é irreduzível ao um kantismo estrito: ele marca fundamentalmente o distanciamento crítico dos possíveis e a aproximação clínica do real. Ao dizer que “o ritornelo é a forma a priori do tempo que fabrica tempos diferentes a cada vez” Deleuze e Guattari retomam o trânsito com o kantismo, não obstante, sob profundas transformações.

Por fim, nossa sugestão provisória é a de que o ritornelo enquanto forma *a priori*, não se deixa reduzir a qualquer princípio formal fixo baseado nas repetições do presente; ele é, sobretudo, *tema acontecimental*, motivo e maquinação reais, implicando em seu jogo, a particularidade radical dos problemas e a comunicação imediata de todos os níveis ou pontos de vista de uma fatia do tempo: variáveis que ele *tematiza* “a cada vez” de forma concreta em função dos problemas “na existência”.

Se Kant libera definitivamente o tempo do movimento, inaugurando uma visão moderna do tempo, Deleuze e Guattari o politizam de maneira problemática, particular e local. Não se trata de sanar o pensamento ou fundar os limites legais da razão, mas de recuperar a radicalidade de um tempo enlouquecido (reconhecido mas abjurado por Kant), abrindo o pensamento a uma ontologia desnaturada cujo ser (ou sentido) é devir, apoiado numa lógica hesitante que encontra na razão senão uma região contingente e frágil, em meio à irracionalidade caótica.

REFERÊNCIAS

- ANTONIOLI, Manola. *Deleuze et l'histoire de la philosophie*. Paris: Editions Kimé, 1999. 122 p.
- CRAIA, Eladio C. P. Entre a ontologia e o transcendental: Deleuze uma apropriação de Kant. *Kant e-prints*, v. 4, n. 2, Série 2, p. 307-321, 2009.
- DELEUZE, Gilles. *Logique du sens*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1969.
- _____. *Cinéma, tome 2. L'Image-temps*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1998. 378 p.
- _____. *Pourparlers 1972-1990*. Paris: Les Éditions de Minuit, 2003. 256 p.
- _____. *Deux régimes de fous : Textes et entretiens, 1975-1995*. Paris: Les Éditions de Minuit, 2003. 384 p.
- _____. *Nietzsche et la philosophie*. Paris: Presses Universitaires France, 2010. 252 p.
- _____. *Henri Bergson: memória e vida, textos escolhidos*. São Paulo: Martins Fontes, 2011. 184 p.
- _____. *Différence et répétition*. Paris: Presses Universitaires France, 2011. 416 p.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris: Les Éditions de Minuit, 1991. 206 p.
- _____. *Mille plateaux: capitalisme et schizophrénie, 2*. Paris: Les Éditions de Minuit, 2013. 645 p.

DELEUZE, Gilles; LAPOUJADE, David (org). *L'île déserte: textes et entretiens 1953-1974*. Paris: Les Éditions de Minuit, 2002. 416 p.

LALANDE, André. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Paris: Presses Universitaires de France, 2010. 1324 p.

PÁL PELBART, Peter. *O tempo não-reconciliado*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2010. 192 p.

SAUVAGNARGUES, Anne. *Deleuze: L'empirisme transcendantal*. Paris: Presses Universitaires France, 2009. 448 p.

_____. Ritournelles de temps. *Chimères - revue des squizoanalyses*, v. 79, 45-59, 2013.

SCHÉRER, René. *Regards sur Deleuze*. Paris: Éditions Kimé, 1998. 128 p.

SIMONDON, Gilbert. *L'individuation psychique et collective*. Paris: Aubier, 2007. 294 p.

ZOURABICHVILI, François. *Le vocabulaire de Deleuze*. Paris: Ellipses Marketing, 2003. 96 p.

_____. *Deleuze. Une philosophie de l'événement*. Paris: Presses Universitaires de France, 1996. 128 p.

A literatura nativa como uma literatura menor

Francis Mary Soares Correia da Rosa

UEFS

A competência do fazer filosófico não é somente um ato reprodutivo e, sim, antes de tudo, criativo para Deleuze. Com esse emblema, a filosofia deleuziana leva o ato criativo à categoria do próprio fazer filosófico. Segundo Machado (1990, p.5) a filosofia a é um entrecruzamento de “conceitos oriundos da própria filosofia” e de sua leitura de filósofos consagrados por ele e a utilização de imagens conceituais de outros domínios, como da botânica, literatura, artes. É um eterno diálogo entre o filosófico e o não-filosófico, e o que não é propriamente filosófico, sua filosofia propõe uma abordagem semiótica. (VASCONCELOS, 2005, p.1218)

Simplemente chegou a hora, para nós, de perguntar o que é a filosofia. Nunca havíamos deixado de fazê-lo, e já tínhamos a resposta que não variou: a filosofia é a arte de formar, de inventar, de fabricar conceitos. Mas não seria necessário somente que a resposta acolhesse a questão, seria necessário também que determinasse uma hora, uma ocasião, circunstâncias, paisagens e personagens, condições e incógnitas da questão. (DELEUZE, 2000 p.131)

Se filosofar é criar conceitos a partir de uma necessidade e o conceito é a ferramenta de “experimentação” do filósofo (ROCHA, 2008,

p.41) esta experimentação é a própria natureza do acontecimento. A proposta de compreender a experimentação como algo criativo envolve a própria alternativa a para oferecer uma nova forma de pensar, pois ainda: “Pensar é sempre experimentar, não interpretar, mas experimentar, e a experimentação é sempre o atual, o nascente, o novo, o que está em vias de se fazer.” (DELEUZE, 2000, p.132). Neste sentido, experimentar está no limite entre o dado e o novo, pois para Deleuze o pensar não está desassociado da experiência (ou exclusivamente depende dela), antes mesmo, é por meio desta que é possível superar o dado ou hábito e de criar algo novo, retirar o pensamento da zona familiar e impor-lhe uma violência criadora, “e o que se há de pensar é do mesmo modo o impensável ou o não-pensado” (DELEUZE, 2006, p.143).

Em *Mil Platôs* (2009) Deleuze afirma que a literatura é um tipo de agenciamento e que determinados tipos de literatura são potencialmente rizomáticas. No *Diálogos* (1998, p.22) Deleuze explana que o universo literário, tal como a arte, por muito tempo se constituiu como um decalque do modelo de representação do pensamento: os estilos, normas, escolas só funcionavam como maneiras de neutralizar devires e linhas de fuga. Contudo, há determinadas literaturas que produzem rupturas, linhas de fuga, que estão ávidas por experimentação. Desta forma, uma literatura rizomática produz multiplicidades, provoca algum efeito, se conecta para usos, adquire funções, movimentando-se no seu devir, é uma toca¹, cheia de entradas. Seus personagens são sempre imagens de desterritorialização, desfazendo significações.

Ao longo de uma grande história, o Estado foi o modelo do livro e do pensamento: o *logos*, o filósofo-rei, a transcendência da Idéia, a interioridade do conceito, a república dos espíritos, o tribunal da razão, os funcionários do pensamento, o homem legislador e sujeito. É pretensão do Estado ser imagem interiorizada de uma ordem do mundo e enraizar o homem. Mas a relação de uma máquina de guerra com o fora não é um outro “modelo”, é um agenciamento que torna o próprio pensamento nômade, que torna o livro uma peça para todas as máquinas móveis, uma haste para um rizoma (DELEUZE, 2009, p.36.)

¹ Deleuze e Guattari usam o termo “toca” em *Kafka-por uma literatura menor*, para exemplificar as múltiplas entradas em uma obra literária rizomática.

Percebe-se que a literatura pode efetuar linhas de fuga e promover novos devires também do campo político e social, desde a reprodução de um estado de coisas até a recriação da subjetividade: o texto literário absorve e é absorvido, representa e é representado, ele é território (sedentário) e linha de fuga (nômade). Na liberdade de tudo dizer, o texto literário ultrapassa estratos cronológicos e geográficos e, faz rizomas... Florescendo no meio.

LITERATURA MENOR: DEVIR REVOLUCIONÁRIO

Por meio do conceito da literatura menor e maior, a dupla Deleuze e Guattari (2003) impulsiona uma visão da criação literária como algo capaz de transformar e transvalorar o viés hegemônico, por meio de um movimento dialético derivado no seio do próprio modelo canônico.

Tal percepção rizomática nos propõe uma concepção de literatura menor como um texto aberto, em movimento e não uma composição enrijecida e hierárquica. Neste contexto o texto literário surge como uma escolha que pluraliza esses dinamismos e nos oferece saídas para a percepção de um grupo, de uma sociedade, pois o escritor ou ensaísta não fala somente por si mesmo, ele é o porta-voz habilitado por outras vozes.

Para tornar esta ruptura com a imagem do pensamento tradicional uma experiência teórica de fato e possibilitar um sistema de pensamento, Deleuze sempre elegeu a literatura como uma imagem capaz de possibilitar e guardar toda a efervescência do rizoma. Cada conceito da filosofia deleuziana é descrito em relação com um personagem literário, um evento fictício, uma declaração. Em suma, cada camada do trabalho teórico de Deleuze - a camada das demonstrações pragmática ou o sistema rizomático - se evidencia no mundo da experiência literária.

Rizoma é literatura e esta literatura cria uma rede de questões convergentes, que projetam luz sobre um texto multifacetado. A literatura rizomática recusa interpretações, busca experimentações. Opõe-se ao dado e ao identitário com outras modalidades, vai além dos seus limites: não há fórmulas ou hierarquias pré-estabelecidas. Assim, a literatura é um agenciamento com potencial de conectividade com outros agenciamentos, se associando a linhas de fuga, rompendo com a lógica binária hierárquica e instalando desterritorializações.

Ao instaurar linhas de fuga, a escrita literária possibilita rupturas no esquema radicular e promove frestas no discurso do poder. A minoridade surge mediante a existência dos desvios, como diferença e anomalia em devir cuja tarefa é a experimentação da escrita com o objetivo de violentar o pensamento dogmático.

É diante desta perspectiva que pensar a paridade minoritário/maioritário nos convida para além de uma relação numérica, tal como os filósofos Deleuze e Guattari explicitam em *Mil Platôs* (2011):

A noção de minoria, com suas remissões musicais, literárias, lingüísticas, mas também jurídicas, políticas, é bastante complexa. Minoria e maioria não se opõem apenas de uma maneira quantitativa. Maioria implica uma constante, de expressão ou de conteúdo, como um metro padrão em relação ao qual ela é avaliada. (p.55)

Segundo Deleuze e Guattari (2003, p.38) uma literatura menor diz respeito ao deslocamento proposto por uma minoria em uma língua hegemônica e dominante diante da impossibilidade de “escrever de outra maneira”. É o indicio de que as normas sociais e políticas deslocam-se em meio a um modelo raizificante ou canônico e possibilitam linhas de fuga. Instaurar linhas de fuga, segundo Deleuze e Guattari (1998) deve ser compreendido como uma literatura que não se limita em reconhecer territórios e saberes, mas, pelo contrário, questiona os modelos e se propõe a novos encontros nas relações em que foi produzida, instaurando novas linhas de fuga: é fuga diante de fuga.

Como destaca Moreira (2002) o campo literário e a arte em geral é geradora de uma miríade de acontecimentos com capacidade de transvalorar a realidade, produzindo formas de resistências e de polissemias de desejos. Por isso mesmo, o potencial revolucionário reside na minoridade como local de diferenciação e com uma experiência do fora, possibilitando não somente novas formas de vida e subjetividades, como também afirmar o devir, o que ainda pode acontecer, enfim- o por vir.

A literatura é rizomática, mas esta deve ser constituída por fluxos e linhas de fuga, por isso a literatura pode aparecer conectada a multiplicidades sem perder sua organicidade, totalidade e sua autonomia. O caminho das multiplicidades nos convida a buscar estratégias

de inteligibilidade das múltiplas formas de vida até mesmo dentro da arte. Sua natureza incerta nos mostra que toda forma é um estado variável de algo que sempre estar por vir. Mas, enquanto o rizoma não precede de início e nem fim, a literatura faz um corte (um mapa). Ela bloqueia os caminhos múltiplos discursivos para inserir sua voz ou vozes, operando novos desvios, novos significados, mesmo no que ainda é interdito. Em seguida, ela esboça uma linha que corre em direção ao futuro, o que desestabiliza (decalca) o presente.

A LITERATURA NATIVA COMO LITERATURA MENOR

A literatura indígena textual contemporânea não é um fenômeno recente, desde a década de 80 existem produções de autoria indígena, mas, sobretudo no final da década de 90 e nos primeiros anos do século XXI é que se torna uma questão urgente discutir e pôr em relevo este processo de empoderamento que repercute em questões tão pontuais como alteridade, a escrita de si, mito, história, encontros, desencontros, resistência e tantas outras formas e textualidades que a literatura pode nos revelar.

O outro, o índio sempre teve sua visibilidade e sua identidade transpassada pela produção discursiva do não-índio: a literatura indianista buscava informar (ou deformar?) uma visão e uma escrita sobre o índio de forma homogeneadora e etnocêntrica, sempre sobre o prisma ocidental, compartimentado na ideia de uma forma maior do fazer literário, que exclui e condiciona para a marginalidade as textualidades dissonantes. Segundo Alice Martha (1999):

Vistas, desde a Carta de Caminha, como elementos exóticos da terra, as figuras indígenas foram forjadas a partir de identidades europeias criadas por autores brancos, e mostravam-se incapazes de relatar, com voz própria, sua realidade e seus costumes. (pp.324)

Para Olívio Jekupé (2009) é de vital importância que o lugar e o não lugar do índio dentro da sociedade sejam de uma busca por uma construção identitária própria que não expurgue elementos indissociáveis da cultura e modo de vida nativo, como por exemplo, as mar-

cas da oralidade, a valorização das imagens e textualidades, a forma e estrutura de contar histórias, sua ligação com a cultura e todo um imaginário de um povo.

Essa especificidade no fazer literário nativo nos coloca em frente a importantes questões de pesquisa no campo linguístico-literário e da crítica cultural, pois procura por em destaque de que modo uma dada hegemonia literária de natureza eurocêntrica se relaciona com as formas diferenciadas e subalternas do fazer literário, mais precisamente da marginalização da literatura indígena que é uma realidade ainda menosprezada e descaracterizada dentro deste modelo hegemônico.

Na recente literatura nativa se percebe uma proposta de revisão histórica que transfere a visão da identidade indígena historicamente baseada no equivoco e preconceito pelos não índios, para uma proposta de autodenominação que se insinua ou pode se experimentar como uma literatura afirmativa e imprime em sua obra um caráter menor.

Segundo Deleuze e Guattari (2003, p.41): “As três características da literatura menor são de desterritorialização da língua, a ramificação do individual no imediato-político, agenciamento coletivo de enunciação”.

O movimento de se apoderar do português na literatura nativa, segundo Graça Graúna(2013) é um recurso para efetuar um outro projeto de representação que subverte a lógica lusocêntrica e instaura um outro modelo discursivo dentro da própria língua que busca uma “desobediência aos paradigmas”.

Se de uma certa forma a literatura propicia uma representação de nacionalidade, tal como ocorreu no movimento indianista literário no início do século XIX, tal “contraliteratura”, nas palavras de Graúna, pode possibilitar a ampliação do olhar sobre as diferenças culturais e expandir a conquista do poder para as minorias na esfera da produção intelectual (p.66).

Tornando o subalterno uma potência criativa, a literatura nativa se configura em um agenciamento coletivo, um refundamento e um discurso de pertencimento que coloca uma língua maior num processo de fluxo e fuga.

Essa percepção de deslocamento e fuga em meio a um processo de movimentação política da língua, à saber, o português do não-indio sendo operado pelos grupos indígenas potencializa a literatura nativa

como fortalecedora dos grupos étnicos envolvidos e produtora de subjetividades, como destaca Barzotto (2012):

A emergência da literatura pós-colonial acontece pela negação e anulação dos ditames normativos eurocêntricos de padronização universal que pregam a linguagem da metrópole como norma e marginalizam as variantes como ‘impuras’, surgindo a ab-rogação. Esta escrita se desenvolve com a apropriação da linguagem e da escrita dominante com vistas a novos e específicos usos, pois se a língua tem condições de perpetuar a estrutura hierárquica do poder também as tem para subverter o discurso opressor e deixar emergir a eficácia da voz pós-colonial. Desta forma, a língua inglesa usada na Guiana jamais será e nem pretende ser como o ‘inglês da rainha’, usado na Inglaterra, e o mesmo processo acontece entre a língua portuguesa do Brasil e de Portugal. (p.84)

Tal percepção nos coloca diante de um fazer literário que combina ao mesmo tempo uma especificidade política e étnica que se relaciona diretamente a sua condição de pronunciar uma tradição, um voz coletiva que vai além das simples identidades enquanto indivíduos.

Os escritores indígenas mobilizam em seus textos as tradições orais, o caráter performático de tais tradições e incorporam a etnicidade de sua nação indígena de pertencimento ao “traduzir” para a escrita uma voz coletiva, recuperando-a e experienciando-a em um pronunciamento político que diz respeito a um povo inteiro, sua sensibilidade e sua história.

Por meio desta ramificação do individual no plano coletivo os escritores nativos através de sua menoridade literária pronunciam um agenciamento coletivo de enunciação, onde a aparente subjetividade isolada do escritor transporta o devir revolucionário politizado do desejo de várias vozes.

UM POVO POR VIR...

A partir de um processo de construção de uma identidade indígena por meio da composição étnico literária se pode perceber que a literatura se constitui como um devir revolucionário. Para além de

qualquer representação a literatura mobiliza a linguagem para um estado de devir e a mergulha em um conjunto de forças e embates para a construção de uma menoridade política.

Com a literatura nativa contemporânea desempenhado um importante papel no fortalecimento ético da cultura das nações indígenas, não somente em frente ao cânone, mas também na própria conjuntura do “estado-nação maior”, os escritores nativos contemporâneos se apegam ao elemento da tradição e ancestralidade para tecer os rumos de uma velha e, ao mesmo tempo nova história que busca recompor os elementos da oralidade, de sua indianidade e de se contrapor a modelos interpretativos de caráter universal.

Em um texto intitulado “A literatura e a vida” Deleuze (1993) afirma que a literatura está em íntima relação com aquilo que está inacabado, como o que está por vir. Segundo o autor, não há componente de fuga e de devir-potência naquilo que é preponderante, que é dominante. Segundo Deleuze (1993):

O devir não vai noutro sentido: não devemos Homem, mesmo que o homem se apresente como uma forma de expressão dominante que pretenda impor-se a toda a matéria; ao passo que mulher, animal ou molécula têm uma componente de fuga que se descarta à sua própria formalização. (p.11)

Neste sentido a tarefa da literatura nativa contemporânea não é de compor um caminho em busca de se afiliar ao cânone ou de se tornar parte dele, se adequando até ceifar sua diferença em um jogo de “mais do mesmo”. É compor uma máquina de guerra capaz de desestabilizar territórios e levar seu processo de desterritorialização ao infinito.

A escrita nativa é uma desmontagem do modelo de cidadania proposto pela visão unívoca de uma razão nacional (Ramos, 1991) e se estabelece como um convite a repensar o parâmetro lusocêntrico com que determinadas categorias ou subcategorias que são instituídas mediante ao cânone adquirem um caráter subalterno: é literatura, mas é nativa ou indígena, porque de forma oculta está o pressuposto que a única literatura de verdade é a escrita em português. O guarani, o mundurucú, tupinikim, tupinambá entre uma miríade de outras línguas devem ser “traduzidas” para o português.

A literatura indígena é estranhamente considerada exógena (quando no seu idioma original) pela mesma tradição lusocêntrica que no apogeu do movimento indianista romântico defendeu o nativo ou indígena como o elemento originário e simbólico do Brasil, enquanto estado nação independente.

Se, por um lado, a construção de uma identidade nacional por meio do parâmetro universalista não atende aos anseios e necessidades transculturais dos povos indígenas (Ramos, 1991), por outro, o desejo de uma noção de cidadania que legitime a diferenciação pela equivalência pode ser alcançada por meio da literatura nativa.

Sendo a porta-voz autorizada de um conjunto de nações étnicas e suas especificidades, assim como defende Deleuze (1993) a literatura é iminentemente política, colocando-se ao lado dos desejos e anseios das minorias. Ela nos permite pensar em um mecanismo de desmontagem da ideia de uma razão nacional pautada na semelhança. De acordo com Deleuze (1993):

Precisamente, não é um povo chamado a dominar o mundo. É um povo menor, eternamente menor, absorvido num devir-revolucionário. Talvez ele não exista senão nos átomos do escritor, povo bastardo, inferior, dominado, sempre em devir, sempre inacabado. Bastardo não designa já um estado familiar, mas o processo ou a deriva das raças. Eu sou uma besta, um negro de raça inferior para toda a eternidade. É o devir do escritor. Kafka para a Europa central, Melville para a América, apresentam a literatura como enunciação colectiva de um povo menor, ou de todos os povos menores, que, por intermédio do escritor e nele próprio, encontram a sua expressão. (pp.5-6)

Esse povo por vir, esse povo cuja vida permanece na fronteira (Bhabha, 1998) é a chave para a instrumentalização de um diálogo transnacional. É o ecoar de uma voz fugidia, posta em devir-indígena, que não atende mais pela visão idílica do indígena, que no lugar do “eu” e do “tu” desloca sua escrita para o “nós” diante das normas e do cânone estabelecido, “a literatura só começa quando nasce em nós uma terceira pessoa que nos retira o poder de dizer Eu” (Deleuze, 1993, p.3).

Mediante Deleuze (1993) é somente no desejo de permanecer de fora que uma literatura pode ser considerada menor, revolucionária e

fronteiriça. É só por meio disto que a literatura se efetua enquanto afirmação da vida e saúde.

Somente como anunciadora de uma potência que ainda não existe, mas é real, pode estabelecer um modo de criar e resistir.

REFERÊNCIAS

- BARZOTTO, Leoné Astride. "A construção da identidade cultural por meio do texto literário pós-colonial: Brasil e Guiana", in Alexandra Santos Pinheiro; Paulo Bungart Neto (org.). Estudos Culturais e Contemporaneidade: Literatura, História e Memória Dourados: Ed. UFGD, 2012. pp.81-107.
- BHABHA, H. Locais da Cultura. IN: O local da Cultura. Trad. Myrian Ávila, E. Lourenço e Gláucia Gonçalves. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.
- DELEUZE, Gilles. "La Littérature et la Vie", Critique et Clinique, Minuit, Paris, 1993, pp. 11-17.
- DELEUZE, G. GUATTARI, F. Mil Platôs. Volume I. Tradução Aurélio Guerra Neto e Celia Pinto Costa. São Paulo: editora 34, 2009.
- DELEUZE, G. e GUATTARI, F. Mil Platôs: Vol. II. Capitalismo e Esquizofrenia: São Paulo: Editora 34, 2011.
- DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. Diálogos. Tradução Eloisa Araújo Ribeiro, São Paulo: Escuta: 1998.
- DELEUZE, G. e GUATTARI, F. Kafka - Para uma Literatura Menor. Ed.0789, Lisboa. Editions Minuit, 2003.
- GRAÚNA, Graça. Contrapontos da literatura indígena contemporânea no Brasil. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2013.
- GUZMÁN, Tracy Devine. Native and National in Brazil: Indigeneity after Independence, Carolina do Norte: A project of First Peoples: New Directions in Indigenous Studies, 2013.
- MACHADO, Roberto. Deleuze e a filosofia. Rio de Janeiro: Graal, 1990.
- MUNDURUKU, Daniel. O Banquete do Deuses: conversa sobre a origem da cultura brasileira. 2ª ed. São Paulo: Global, 2009.
- MOREIRA, Osmar. Folhas Venenosas do Discurso: Um Diálogo entre Oswald de Andrade e João Ubaldo Ribeiro. Salvador: Uneb, Quarteto, 2002.
- RAMOS, Alcida Rita. Os Direitos do índio no Brasil: Na encruzilhada da cidadania. Brasília: UNB, 1991.
- ROCHA, Jorge A. C. Gilles Deleuze: As aventuras do conceito. UEFS. Núcleo de Estudos e pesquisas em Filosofia. Feira de Santana, 2008.
- SEGATO, Rita Laura. Los cauces profundos de la raza latinoamericana: una relectura del mestizaje. Crítica y Emancipación, (3): 11-44, primer semestre 2010.

Georges Bataille e a filosofia: um projeto romântico de erotismo

Conceição Aparecida Duarte Gonçalves

Universidade do Estado do Rio de Janeiro

A influência do romantismo alemão na obra *O Erotismo* de Georges Bataille pode ser identificada na concepção do homem, enquanto ser ‘particular-universal’, e especificada, sobretudo, na tentativa bailliana de reabilitar este homem integral em seus diversos domínios: ontologia, política, religião e estética, pelo viés do erotismo, que se fundamenta em um jogo de ‘interdito-transgressão’ e que é, ao mesmo tempo, o seu sentido mais profundo. Trata-se da transgressão ao interdito, pelo excesso, do ultrapassar dos limites traçados pela individualidade que aparta o homem, circunscrito em um ciclo de descontinuidades e continuidades, de sua natureza de integração.

Conforme afirmam Löwy e Sayre:

O facto romântico parece desafiar a análise, não só porque a sua diversidade profusa resiste às tentativas de redução a um denominador comum, mas também e, sobretudo, pelo seu carácter fabulosamente contraditório, ao mesmo tempo, ou alternadamente [...] individualista e comunitário, cosmopolita e nacionalista, realista e fantástico [...], revoltado e melancólico [...], místico e sensual.¹

Partindo desta constatação, este mesmo aspecto contraditório parece ser encontrado na obra de Bataille, que, em geral, a funda no de-

¹ LÖWY, Michael; SAYRE, Robert. *Revolta e Melancolia: O romantismo contra a corrente da modernidade*, p. 11.

sequilíbrio, na vertigem do pensamento abissal e trágico, no instável, no duo, no duplo, em uma ontologia plural contrária à racionalidade homogênea, estável e fechada em seu sentido. Sua obra e também seus pensamentos parecem ser fluidos e tratarem de homens igualmente solúveis que se definem exatamente por sua dissolução, diluição, fluidificação. “Entre um ser e outros seres, há um abismo, há uma descontinuidade. [...] Tentamos comunicar, mas nenhuma comunicação entre nós pode suprimir uma diferença primacial”.²

A preocupação metodológica com a construção de um conhecimento, que seria, por natureza, pela constituição mesma dos seres, inacessível ao saber, é uma das características bataillianas mais marcantes. A solução que ele próprio apresenta para seu problema metodológico seria a proposta de uma substituição da busca cega pelo saber que visa o encontrar-se pelo deixar-se perder, em uma espécie de fusão com o todo pelo diluir-se de si mesmo, enquanto indivíduo racional: “O que o erotismo implica é sempre uma dissolução das formas constituídas, ou seja, repetindo, das formas de vida social, regular, que fundam a ordem descontínua das individualidades definidas que somos”.³ Este fluir que pode ser visto na obra de Bataille, parece ser análogo ao presente no uso do termo *Stimmung*, que move as aspirações dos pensadores românticos, no sentido de que tanto aquele, como estes, pretendem uma evasão da modernidade fechada guiada pela razão ocidental absoluta.

De acordo com Gumbrecht,

se desde a década de 1950, a cultura do ocidente se permitiu auto-descrições cuja *Stimmung*, paradoxalmente, era a impossibilidade de *Stimmung*, nós nos tornamos agora mais tranquilos quanto a descobrir e expressar a necessidade e o desejo de um certo grau de contato com o mundo físico, ao menos de vez em quando.⁴

A desconstrução, por apresentar uma diversa gama de novidades, foi incorporada pela tradição filosófica, implicando que qualquer referência ao mundo pela linguagem seria impossível. A *Stimmung*, em

² BATAILLE, Georges, *O Erotismo*, p. 12.

³ BATAILLE, *op. cit.*, p. 18.

⁴ GUMBRECHT, Hans Ulrich, *Lendo para a Stimmung? Sobre a ontologia da literatura hoje*, Revista Índice [<http://www.revistaindice.com.br>], vol. 01, n. 01, 2009-2, ISSN 2175-6244.

se tratando de tradução, apresenta-se como uma problemática, exatamente por abrir para diversas possibilidades. Porém, pensamos adequada, neste momento, para a captação do significado dessa “força”, ou “espírito”, a tradução que aponta *Stimmung* como “clima”, ou “humor”, no sentido de que representa a subjetividade de um sentimento como um estado interior e, portanto, que não poderia ser comunicado. Mas, igualmente no sentido de um significado mais objetivo, que poderia ser também representado pela palavra “clima” como sinônimo de “atmosfera”. O termo *Stimmung* referencia-se à *Stimme* (“voz”) e ao verbo *stimmen*, que designa o significado de “afinar um instrumento”, para conotar algo que está sendo colocado no lugar certo.

Desta maneira *Stimmung* representa uma atmosfera análoga à que se cria quando ouvimos uma música e todos os nossos sentidos se conectam a ela em uma forma específica de ouvir, com o corpo integrado, ele todo, em cada nota e em cada acorde da inteireza do som. *Stimmung* é toda uma atmosfera formada como produto inacabado da integração dos sentidos, já que as percepções sensíveis estão sempre no devir do próximo instante: no próximo acorde, no próximo tom e na próxima dança.

Assim é que a obra *O Erotismo* foi construída: no “clima” da festa dos sentidos, na percepção de algo que está além dos limites da análise racional, que encontra-se no ultrapassamento, traduzido, em Bataille, pelo termo “transgressão” e representado em uma estética do êxtase. É nesta “atmosfera” extática que o autor nos introduz, mas, para chegar ao seu cume, seria preciso, antes, o lançar-nos no abismo dos excessos, que pode ser visto como o segundo sentido para a noção de ultrapassamento batailliana. Sua proposta é que se ultrapasse o abismo, que se transgrida o interdito representado por este abismo e, ao mesmo tempo, colocado pela própria transgressão.

Destas influências românticas diretas ou indiretas em Bataille, gostaríamos de destacar as de Hölderlin, como representante de uma primeira fase do romantismo alemão, e as Nietzsche, cuja filosofia se apresenta como expressão de uma herança deixada pelos românticos.

Tanto nas obras bataillianas filosóficas, como nas literárias, podemos perceber claras nuances nietzschianas (algumas com altos pontos de semelhança, inclusive vocabulares), que, por sua vez, se originaram da

influência de Hölderlin. Quando falo dessas influências, faço pensando nas duas noções (pontos análogos entre Bataille e o romantismo) até agora apresentadas: a noção de *Stimmung* e a de ultrapassamento. Em Nietzsche, a *Stimmung* ganha uma interpretação que aponta para uma experiência no passado remoto, uma experiência harmônica que já não mais era vivenciada na Alemanha de sua época. Por isso escreve *O nascimento da tragédia*, na tentativa de retornar aos gregos e sua mitologia, para recriar os valores perdidos em seu tempo. A *Stimmung* nietzschiana é voltada tanto para a construção de um futuro, quanto é, ao mesmo tempo, uma ponte com o passado, onde o homem não havia atado sua vida à extrema racionalidade socrática, que coloca o supressensível em detrimento do sensível, negando o corpo e suas paixões, em favor de uma razão desumanizada, conforme podemos observar no trecho a seguir:

Coloque-se agora ao lado desse homem abstrato, guiado sem mitos, a educação abstrata, o Estado abstrato: represente-se o vaguear desregrado, não refreado por nenhum mito nativo, da fantasia artística; imagine-se uma cultura que não possua nenhuma sede originária fixa e sagrada, senão que esteja condenada a esgotar todas as possibilidades e a nutrir-se pobrementemente de todas as culturas – esse é o presente, como resultado daquele socrático dirigido à aniquilação do mito.⁵

Hölderlin, anteriormente, também já havia relacionado *Stimmung* a “tons” que se encontrariam na antiga Grécia. Neste autor – e também em Nietzsche – a própria *Stimmung* está ligada ao ultrapassamento, uma vez que, entre os gregos havia a postura trágica diante da vida, colocada pelo dionisismo. Quando Bataille escreve, já *in incipit* da introdução de *O Erotismo*: “Do erotismo pode dizer-se que é a aprovação da vida até na própria morte”⁶, o que estaria querendo ele afirmar se não conceitos próprios do mesmo Nietzsche, que aparecem já em *O nascimento da tragédia*, como o conceito do trágico dionisíaco, por exemplo, que será a base para todas as outras noções fundamentais que irão sendo construídas pelo autor ao longo de suas fases e obras, mesmo quando já tiver rompido com a tradição romântica anterior, sem de fato romper?

⁵ NIETZSCHE, Friedrich, *O nascimento da tragédia*, p. 133.

⁶ BATAILLE, Georges, *idem.*, p. 11.

Trata-se de uma estética do êxtase, da transgressão, assim como em Bataille, que só pode se dar pela consciência da morte. Trata-se do que culminará mais tarde, em *A Gaia Ciência*, na ideia do eterno retorno, que aparece também no ciclo de continuidades e descontinuidades, no qual está circunscrito o homem batailliano, tanto colocado de forma teórica, como no caso de *O Erotismo*, como, poeticamente, em suas obras de literatura. Se analisarmos *História do olho*, por exemplo, veremos que revela as descobertas pelas extravagâncias eróticas do narrador e de sua amiga Simone, dois jovens que vivem à margem do interdito, lançados à transgressão, revelando o corpo como ponto de convergência entre vida e morte, como lugar de resistência e libertação. O mesmo acontece em *Madame Edwarda*. A personagem homônima à obra afirma: “Je suis Dieu!”, apontando para uma relação do divino com a experiência limite pela interioridade, uma relação com o sagrado pelo excesso, pelo êxtase, pela transgressão do interdito, o que deixa perceber que Bataille reafirma de forma literária, pela boca de sua personagem, o que ele próprio já havia anunciado no prefácio, quando escreve que Deus é puro ultrapassamento, que destrói qualquer limitação.⁷ Deste mesmo ultrapassar, pelo excesso, seria do que trata também Hölderlin, tanto em *Hipérion*⁸, como em *A morte de Empédocles*.

Para ele é o amor que une instâncias divina e humana, justamente porque se constitui na queda, como divindade desce à terra e nela se torna carnal. O inteligível encontra-se com o sensível, o divino com o natural e nesta ultrapassagem, para ele, é onde tudo nasce, inclusive o próprio “Eu” e o mundo, o “Eu” no mundo, assim como o amor que une um ao outro.

Em *Hipérion*, o autor apresenta a via excêntrica da personagem:

Há o sentimento doce e exaltado da força que não escoo como quer, isso produz os belos sonhos de imortalidade e todas as fantasmagorias graciosas e colossais que encantam os homens milhares de vezes. Isso cria para o homem seus Campos Elísios e seus deuses de modo que a linha de sua vida não seja reta, que ele não a percorra como uma flecha e que um poder estranho atravessasse o caminho do fugitivo.⁹

⁷ Cf. BATAILLE, Georges, *Oeuvres Complètes*, vol. III - *Oeuvres littéraires: Madame. Edwarda*, p. 12.

⁸ Obra de Hölderlin, cuja personagem homônima, que leva o mesmo nome do titã Sol, que em grego significa ‘o acima; o que anda e caminha’, representa a busca do poeta pela completude através da retomada do excesso, assumindo uma postura trágica diante da vida.

⁹ HÖLDERLIN, Friedrich, *Hipérion ou o eremita na Grécia*, p. 45.

Mediante uma criação cultural que começa individualmente, com uma recriação de si, através da perda, Hölderlin descreve a via ex-cêntrica como sendo percorrida entre dois ideais da existência, porque a separação do estado de natureza lança o homem em um lugar onde, apartado do ser, ele não conseguirá atingir o seu potencial de cultura. Para que este lugar seja tomado, seria necessário que o processo de separação da natureza seja formado, para que este mesmo homem se conscientize da força de formação que o move e que, ao mesmo tempo, forma sua essência e o define como homem, conforme Bataille também tratará. E nesse sentido é que a crítica batailliana à filosofia também pode ser justificada como uma crítica romântica:

Na maior parte dos casos, o ser é dado ao homem fora dos movimentos de paixão. Penso, pelo contrário, que nunca devemos representar o ser fora desses movimentos. E vou passar, pedindo desculpa, a considerações filosóficas.
 Geralmente, o erro da filosofia consiste em apartar-se da vida.¹⁰

O principal aspecto filosófico do romantismo alemão – e talvez daí sua importância – se dá exatamente na medida em que deixa, através da retomada do mito, uma abertura para que novas posições filosóficas possam ser tomadas, inclusive, como críticas à própria filosofia, como analogamente faz Bataille, valendo-se de concepções românticas para se opor à instrumentalização do saber e à racionalidade que afasta o homem da vida com tudo o que lhe é natural e que ontologicamente o define e constitui.

Há um ciclo entre identidade e diferença, que é colocado em movimento pela própria diferença, ou individualidade do ser descontínuo. O que permite uma ponte entre a diferença e a identidade, entre descontinuidade e continuidade, é o mito, porque o mito é, ao mesmo tempo, particular e universal. É neste sentido que Bataille faz girar sua definição do erotismo sagrado, colocado pela necessidade de uma *mimesis* que se torna *poiésis* e que passará, portanto, não mais a reproduzir a realidade, mas a construí-la e reconstruí-la de forma contínua, o que só torna-se possível passando antes pela desconstrução, em termos bataillianos, pela descontinuidade.

¹⁰ BATAILLE, Georges, *O Erotismo*, p.12.

REFERÊNCIAS

- BATAILLE, Georges. *O Erotismo*. Tradução de João Bénard da Costa. Lisboa: Antígona, 1988.
- _____. *Oeuvres Complètes* (vol. I - *Premiers Écrits, 1922-1940: Histoire de L'Œil*; vol. III - *Oeuvres littéraires: Madame Edwarda*; vol. VII - *La Part Maudite*). Paris: Gallimard, 1970.
- _____. *Sobre Nietzsche*. Tradução de Fernando Savater. Madrid: Taurus, 1986.
- HÖLDERLIN, Friedrich. *A morte de Empédocles*. Tradução de Marise Mossab Curioni. São Paulo: Iluminuras, 2008.
- _____. *Hipérion ou o eremita na Grécia*. Tradução de Erlon José Paschoal. São Paulo: Nova Alexandria, 2003.
- NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- _____. *Assim falou Zaratustra*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- _____. *O Nascimento Da Tragédia*. Tradução de Jacó Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- BORNHEIM, Gerd. *Aspectos Filosóficos do Romantismo*. Porto Alegre: Instituto Estadual do Livro, 1959.
- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche*. Tradução: Alberto de Campos. Lisboa: Edições 70, 1976.
- DIAS, Rosa Maria. *Amizade Estelar: Schopenhauer, Wagner e Nietzsche*. Rio de Janeiro: Imago, 2009.
- _____. *Nietzsche, Vida como Obra de Arte*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.
- FOUCAULT, Michel. *Nietzsche a genealogia e a história*. In: *Microfísica do Poder*. Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.
- _____. *Préface à la Transgression (en hommage à Georges Bataille)*. In: *Dits et Écrits, III, 1954-1988*. Paris: Gallimard, 1994.
- GUMBRECHT, Hans Ulrich, "Lendo para a Stimmung? Sobre a ontologia da literatura hoje", Tradução de Fabiano Lemos e Ulysses Pinheiro. In: *Revista Índice* [http://www.revistaindice.com.br], vol. 01, n. 01, 2009-2.
- LACOUÉ-LABARTHE, Philippe; NANCY, Jean-Luc. *O mito nazista*. Tradução de Márcio Seligmann-Silva. São Paulo: Iluminuras, 2002.

LEMOS, Fabiano. "Nietzsche, Bildung e a Tradição Magistral da Filologia Alemã", In: *Revista Analytica*, vol. 12, n. 1, 2008.

_____. "Nietzsche E O Gesamtkunstwerk Wagneriano", In: *Revista Analytica*, vol. 14, n. 1, 2010.

LÖWY, Michael; SAYRE, Robert. *Revolta e Melancolia - O Romantismo contra a Corrente da Modernidade*. Tradução de Miguel Serras Pereira. Venda Nova: Bertrand Editora, 1997.

SAFRANSKI, Rüdiger. *Romantismo: uma questão alemã*. Tradução de Rita Rios. São Paulo: Estação Liberdade, 2010.

A desconstrução e a (im)possibilidade ética: a tarefa de (re)pensar a questão do sujeito com Jacques Derrida¹

Denise Vicentino Dardeau Vieira
Universidade Federal de Uberlândia

O tema do sujeito assume, desde a Modernidade até os dias atuais, um lugar importante e central na filosofia. Conquanto saibamos que tal período fora determinado consensualmente pelos historiadores da filosofia como tendo um início – com Descartes – e uma certa abrangência temática – qual seja, a subjetividade como paradigma da racionalidade filosófica, não obstante as variações que circunscrevem essa temática, não é consensual, contudo, o “fechamento” histórico dessa época², nem tão pouco o encerramento da atualidade – diria talvez Derrida espectralidade – do tema do sujeito. Ainda que sob a sombra da sua morte ou da sua liquidação, o sujeito se encontra atualmente em debate.

A questão da desconstrução do sujeito em Derrida pode ser abordada, pelo menos a título de metodologia, por duas frentes ou por duas perspectivas, perspectivas essas que denotam certa mudança de tom no que tange a abordagem desta questão. A primeira no escopo daqui-

¹ Este texto trata dos desdobramentos de um trabalho apresentado primeiramente na Universidade Federal de Uberlândia por ocasião do Colóquio Internacional “O sujeito Pós-metafísico: em torno do pensamento de Jean Luc-Marion e em homenagem a Jacques Derrida”, entre os dias 29 de setembro e 3 de outubro de 2014.

² “Enquanto uns o situam no século XIX - em Hegel, ou mais tardiamente e por outros critérios, em Nietzsche - outros prolongam-no pelo século XX adentro, na medida em que não poucos autores contemporâneos podem ainda ser considerados como que em “sincronia espiritual”, por assim dizer, com os principais pensadores da modernidade” (BICCA, 1997, p. 145).

lo que se convencionou chamar de “teoria” do pensamento desconstrucionista, onde se enquadram os textos da década de 1960 sobre o problema da linguagem, no contexto da chamada “virada linguística” (quais sejam, *Gramatologia*, *A voz e o Fenômeno* e *A escritura e a diferença*); e a segunda no escopo do que se convencionou chamar de “virada ética” do pensamento derridiano, no qual se encontram os textos de caráter mais ético-político a partir da década de 1980. Neste trabalho que aqui apresento, deter-me-ei, sobretudo, sob esta segunda perspectiva.

Contudo, antes de prosseguir, cabe uma ressalva importante: apesar dessa divisão arbitrária entre os textos das chamadas primeira e segunda fase do pensamento de Derrida, e apesar da minha proposta metodológica (também arbitrária) de abordagem da questão da desconstrução do sujeito, sustento que o pensamento de Derrida, desde *Gramatologia*, *A voz e o Fenômeno* e em um texto específico de *A escritura e a diferença*, intitulado *A estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas*, é, já e também ali, radicalmente voltado para um pensamento ético-político, pois, respectivamente e intercambiavelmente, pensar a desconstrução do signo, do ideal de presença e do lugar fundamental que o centro desempenha da estrutura como um todo é também, e fundamentalmente, pensar as relações de forças que fundam hierarquias as quais produzem efeitos práticos no mundo.

Sem poder tratar disso aqui, apenas pontuarei o que de imediato está implicado nesses três pontos elencados e que dizem respeito a primeira frente ou perspectiva de abordagem do tema da desconstrução do sujeito em Derrida: 1) da desconstrução do signo, resulta a desmontagem da estrutura metafísica do pensamento baseado em dicotomias que produzem relações de superioridade e subordinação, como por exemplo a dicotomia fala/escrita e sua matriz inteligível/sensível; 2) do ideal de presença, resulta o questionamento do significado transcendentalmente constituído, isto é, o questionamento de uma perspectiva idealista a qual sustenta que um sentido ideal ou um discurso conceitual possa preexistir, idêntico consigo mesmo, independente das formas da sua apresentação e independente de se deixar afetar pelo ser-outro ou pela alteridade em que ele se manifesta; e, por fim, 3) da problematização do lugar fundamental que o centro ocupa na estrutura do pensamento, aquele que comanda a disposição das partes e fixa

a estrutura, submetendo-a ora ao princípio de *arché*, ora ao de *telos*, como se escapasse à estruturalidade da estrutura, resulta um pensamento da *différance*, que submete toda origem ou fundamento ao jogo da estrutura.

Este lugar hierarquicamente superior, idealmente constituído como presença a si e estabelecido como ponto fundamental parece ter sido o lugar que o conceito de sujeito assumiu na Modernidade; um lugar que não é originário, fixo ou auto-idêntico porque também o conceito de sujeito é, conforme sustenta Derrida, submetido à – ou lido a partir da – *différance*.

Tendo feita esta ressalva e essa compilação dos aspectos implicados na primeira maneira de abordar o tema da desconstrução do sujeito, passo à segunda maneira, denotando assim certa mudança de tom na abordagem do tema em questão: qual o impacto no pensamento ético-político ao se repensar o sujeito pela ótica da desconstrução? – precisamente a questão que, sem a pretensão de respondê-la assertivamente ou esgotá-la, levanto neste trabalho e que requer, necessariamente, uma revisão do que se entende hoje por ética, responsabilidade, subjetividade.

Se o sujeito é pensado como não originário e não presente a si, a problemática que se abre então – e, para tanto, sirvo-me da entrevista concedida por Derrida a Nancy publicada em *Points de suspension*, intitulada *Il faut bien manger ou le calcul du sujet*³ – [a problemática que se abre, dizia] é a seguinte: se a subjetividade é pensada como relação a si sem presença a si⁴, isto é, a presença a si do cogito, donde a subjetividade é acessível a partir de uma autocertificação de cunho intelectual (ou espiritual), remetendo-se, assim, aos conceitos de “Eu”, “consciência” e “consciência de si” (BICCA, 1997, p. 155), ela não pode mais ser pensada como atributo exclusivo do ser humano. O que decorre, em termos da *práxis* política, quando o vínculo entre subjetividade e

³ A referida entrevista com Derrida foi publicada inicialmente em outubro de 1988 em um volume especial da revista *Topoi*, em língua inglesa (*Who comes after the Subject?*) e, no ano seguinte, na edição francesa do *Cahiers Confrontation*. Em 1992, esta entrevista fez parte de *Points de suspension*, uma coletânea de entrevistas selecionadas e editadas por Elisabeth Weber.

⁴ Esta presença a si do sujeito vem de uma tradição Moderna que atrela necessariamente subjetividade e racionalidade; sujeito é o sujeito do pensamento (consciente e autoconsciente) e a subjetividade é algo meramente inteligível ou intelectualmente acessível e, portanto, de acordo com esta tradição, é própria do humano.

racionalidade e, por consequência, humanismo é posto em questão? Como se coloca o debate acerca da relação entre ética e desconstrução no horizonte problemático de um sujeito posto em questão?

Questões que requerem a prudência da não-precipitação. Contudo, algo de imediato me sobrevém e, assim, precipito-me: talvez o ganho principal de se pensar a subjetividade como não necessariamente definida pela sua relação com a racionalidade seja de cunho ético – ou primeiramente ético. E digo primeiramente ético no sentido levinasiano mesmo de ética, isto é, de uma relação marcada, desde o seu início, pelo respeito à alteridade do outro que, por essa razão, se mantém in-submisso aos poderes apropriadores do Eu; mas, talvez, uma relação não só de um face-a-face humano⁵, mas de um cara-a-cara animal, de um face-a-cara humano-animal, por fim, de um outro-a-outro ou de um outro-a-todo-outro sempre e desde sempre. Talvez, a tarefa do pensamento derridiano no que tange a desconstrução do sujeito seja

⁵ Sobre a expressão levinasiana “face-a-face” recorro, para melhor entendimento, ao que Lévinas escreve, em *Totalidade e Infinito*, na seção intitulada “Rosto e Sensibilidade”, sobre o rosto, no que podemos substituir, sem perversão de sentido, a expressão “face-a-face” pela “rosto-a-rosto”. Lévinas: “O rosto recusa-se à posse, aos meus poderes. Na sua epifania, na expressão, o sensível ainda captável transmuta-se em resistência total à apreensão. [...] O rosto, ainda coisa entre as coisas, atravessa a forma que entretanto o delimita. O que quer dizer concretamente: o rosto fala-me e convida-me assim a uma relação sem paralelo com um poder que se exerce, quer seja fruição quer seja conhecimento” (LÉVINAS, 1988, p. 176). Portanto, o rosto do homem, ou do outro homem, guarda tal dimensão de alteridade que excede toda a descrição. Não se trata de descrevê-lo a partir da percepção dos seus detalhes físicos; interpretá-lo desta maneira é ignorar o seu significado – ele, o rosto, convida-me, vulneravelmente, de pronto, a pôr-me em relação com aquilo que o conhecimento conceitual não sabe, ou não pode, transmitir: a distância invisível e infinita da alteridade. A concepção de rosto em Lévinas, antes do mais, relaciona-se com a sua crítica à postura do pensamento que pretende objetificar e descrever os fenômenos a partir de uma consciência ou de um eu doador de sentido. Neste contexto, valoriza-se a visão e o tato como sensações privilegiadas que conferem legitimidade à experiência e, portanto, à objetivação. Nessa mesma seção acima citada de *Totalidade e Infinito*, encontramos o desenrolar dessas análises: “O objeto desvendado, descoberto, que aparece, fenômeno – é o objeto visível ou tocado. A sua objectividade interpreta-se sem que as outras sensações participem. A objectividade sempre idêntica a si própria colocar-se-ia nas perspectivas da visão ou dos movimentos que a mão apalpa” (1988, p. 168). Entretanto, para Lévinas, a descrição do rosto, ainda que seja “coisa entre as coisas”, não se mantém nos limites de uma fenomenologia. Isso que parece apontar para um raciocínio abstrato, ao contrário, tem implicações éticas bastante práticas e desperta a razão para o sentido do Bem para além do ser.

alargar e *enlouquecer*⁶ o conceito de sujeito desvinculando-o da tradição metafísica substancialista ou subjectivista, a partir do questionamento do *autos*, da identidade, da propriedade. Pois todo o pensamento da desconstrução nunca foi senão a desconstrução do *autos* – e isto tanto no âmbito teórico, quanto no prático-político. Este alargamento e *enlouquecimento* do conceito de sujeito e a tentativa de repensar a sua vinculação estrita com o humanismo aparece na obra derridiana de maneira expressiva quando do livro *O animal que logo sou*. Lá, Derrida, ao considerar a estranheza do olhar do seu gato, que o olha face-a-face, denuncia já os limites da ética antropocêntrica levinasiana, que, ainda que privilegie a alteridade, trata-se de uma alteridade pensada nos limites do humano. A questão que se coloca é: se a ética em Lévinas é pensada como relação de retidão ao outro e se este outro é o outro humano, tem-se aí ainda uma ética feita para o sujeito humano. O que Derrida propõe, ao desconstruir o vínculo único e necessário entre subjetividade e racionalidade e, portanto, entre subjetividade e humanidade, é uma expansão ou hipérbole da ética levinasiana concernente a todo e qualquer outro.

⁶ O uso da palavra “enlouquecer” tem, neste contexto, duas intenções: a primeira é provocativa à ideia de um sujeito e de uma subjetividade fundamentados na razão. O enlouquecimento aparece como contraponto à lucidez da razão; o segundo é uma alusão ao livro de Derrida em parceria com Lena Bergstein intitulado *Enlouquecer o subjétel*. Este livro consiste na ilustração por Lena dos textos de Derrida que se propõem a analisar os desenhos de Antonin Artaud inspirados na obra de Van Gogh. Neste livro, a palavra *subjétel*, ou mais precisamente, “o que é chamado de *subjétel*”, chama-nos a atenção em primeiro lugar justamente porque sublinha o “o que é chamado” – “nomeação indireta, aspas invisíveis, alusão ao discurso do outro” (DERRIDA, 1998, p. 15); e depois porque o que é chamado *subjétel* se aproxima muito do que a desconstrução quer fazer ver, seja pela sua intraduzibilidade, pela sua indecidibilidade (o *subjétel* não é nem sujeito, nem objeto), pela sua singularidade e/ou seja pela sua relação de ex-propriação da língua – o *subjétel* pertence à língua e a excede ao mesmo tempo. Vejamos: “Um *subjétel* parece intraduzível [...]. Com isso duas coisas podem ser entendidas. Por um lado a palavra “*subjétel*” não permite tradução. Com toda a sua parentela semântica ou formal, de subjetivo a tátil, de subposto, suporte ou súcubo a projétel etc., ela jamais travessará a fronteira da língua francesa. Por outro lado, um *subjétel*, ou seja, o suporte, a superfície ou o material, o corpo único da obra em seu primeiro acontecimento, *no nascimento*, aquilo que não se deixa repetir, aquilo que se distingue tanto da forma quanto do sentido e da representação, também desafia a tradução. Nunca será transportado para outra língua. A menos que seja importado inato, tal qual um corpo estranho. Teremos toda a liberdade para concluir: 1. O que excede desse modo a tradução pertence verdadeiramente à língua. 2. O que excede tão radicalmente a transferência linguística continua ao contrário estranho à língua como elemento do discurso. 3. A palavra “*subjétel*” é ela mesma um *subjétel* (DERRIDA, 1998, p. 29).

Portanto, para falarmos em ética em Derrida, é necessário que revejamos ou que reinventemos os conceitos de subjetividade e responsabilidade sob outra ótica, que não a da tradicional ocidentalidade filosófica, onde a subjetividade é pensada nos registros da identidade, da presença a si da consciência e, portanto, da autonomia; e onde a responsabilidade é pensada como atributo – como uma qualidade ou uma virtude – da consciência, numa perspectiva moral, e, portanto, humanista. Na referida entrevista, *Il faut bien manger...*, entrevista cuja questão consiste justamente em pôr em questão o sujeito, Derrida afirma que uma ideia de responsabilidade alicerçada na racionalidade, na calculabilidade e na mensurabilidade das ações não faz jus a responsabilidade em sua excessividade, em sua extravagância, apontando para a problematicidade da aporia que surge no cerne da concepção derridiana de ética, quando, como lemos em seu livro *Da hospitalidade*, da incompatibilidade entre a *lei incondicional da hospitalidade ilimitada* e as *leis da hospitalidade condicionadas ou condicionais*.

Para Derrida, só há justiça quando se rompe com a relação calculada, racional, prescrita que o direito, baseado em leis generalizantes e universais, comporta. O ato de justiça, nos termos derridianos, deve sempre concernir “a uma singularidade, [...] existências insubstituíveis, [...] ao outro numa situação única” (DERRIDA, 2010, p. 31), da qual nenhum valor, norma ou imperativo de justiça, os quais têm necessariamente uma forma geral, poderão dar conta, não obstante o fato de essa generalidade prescrever uma aplicação que é, a cada vez, singular. Assim, o que está implicado nessa discussão é a impossibilidade de se fazer justiça a outrem pela via das leis condicionadas ou condicionais.

Dito isso, é possível inferir que a *lei incondicional da hospitalidade ilimitada* está para a esfera da justiça, assim como as *leis da hospitalidade condicionadas ou condicionais* estão para a esfera do direito. Sem que seja possível tomá-las separadamente, pois só há composição jurídica possível a partir da fixação de um sentido que tenda, ao final, à unificação e à generalização das leis, o que resta, ao fim e ao cabo, é o horizonte aporético no qual a ética reside e oscila. Cito Derrida, quando da entrevista concedida ao *Le Monde*, em 2 de dezembro de 1997, intitulada *O princípio da hospitalidade*:

Entre essas duas figuras da hospitalidade é que se deve assumir, com efeito, as responsabilidades e decisões. Prova temível, pois se essas duas hospitalidades não se contradizem, elas continuam sendo heterogêneas, no momento mesmo em que se convocam uma à outra, de maneira embaraçosa. Nem todas as éticas da hospitalidade são as mesmas, provavelmente, mas não existe cultura, nem vínculo social, sem um princípio de hospitalidade. Este comanda, faz mesmo desejar uma acolhida sem reserva e sem cálculo, uma exposição sem limite àquele que chega. Ora, uma comunidade cultural ou linguística, uma família, uma nação, não podem deixar de suspender, ou mesmo deixar de trair o princípio da hospitalidade absoluta: para proteger um “em-casa”, provavelmente, assegurando o “próprio” e a propriedade contra a chegada ilimitada do outro; mas também para tentar tornar a acolhida efetiva, determinada, concreta, para operacionalizá-la. Daí as “condições” que transformam o dom em contrato, a abertura em pacto policiado; daí os direitos e os deveres...” (DERRIDA, 2004, p. 249).

A ética pensada derridianamente se encontra, portanto, na tensão – aporética e paradoxal – da impossível conciliação entre uma hospitalidade absoluta, isto é, entre a incondicionalidade da hospitalidade (que seria a ética em sua “pureza” do face-a-face), e a condicionalidade imediata e necessária da hospitalidade, isto é, a indissociável inscrição em uma rede familiar, em uma cultura, em uma nação, em um quadro normativo, em uma língua, etc. A instância da responsabilidade se “localiza” justamente nesse espaço aporético que não permite que a o sujeito fundado na razão dite as regras, mas que, no entanto, não abre mão dela até o último segundo da decisão. Relembro as palavras de Derrida: “Entre essas duas figuras da hospitalidade é que se deve assumir, com efeito, as responsabilidades e decisões”.

Ainda sobre hospitalidade – e para além do que pensara Lévinas, para quem a hospitalidade comporta essencial e principalmente um caráter inclusivo e de acolhimento do outro –, vale ressaltar um aspecto fundamental implicado no entendimento derridiano acerca deste *indecidível*: a hospitalidade comporta em si a hostilidade – naquilo que Derrida, em neologia, chama de hos-ti-pitalidade. Isto é, a acolhida ao outro comporta também um grau de violência – a violência com que o outro se impõe e exige resposta. Esta dinâmica da hos-

-ti-pitalidade denuncia, por um lado, a impossível relação de retidão pacífica entre eu-outro e, por outro, a estrutura de exclusão inerente a uma suposta ideia de subjetividade em Derrida. Em *A palavra acolhimento*, Derrida, ao analisar o pensamento ético de Lévinas, propõe que se pense a justiça como um perjúrio em relação à ética, um *perjúrio inaugural*. Ele argumenta que a ética, em sua relação de retidão com o outro, expõe-se duplamente à violência da relação do face-a-face: expõe-se a sofrê-la, como a exercê-la. Expõe-se, portanto, a uma violência potencialmente desencadeada na experiência do próximo e da unicidade absoluta. Para Derrida, é a figura do terceiro (aquele que se interpõe à esfera ética e realiza o “deslocamento” do âmbito ético ao político-jurídico) que protegeria contra o que ele chamou de uma *vertigem da violência ética propriamente dita*. O terceiro, enquanto protetor ou mediador dessa relação, em seu devir jurídico-político, violaria, assim, ao menos virtualmente, a pureza da ética em seu absoluto imediatismo – espontaneidade – do face-a-face com o outro, com o único. Para Derrida, “esta interposição do terceiro, esta “terceiridade”, se ela não interrompe, seguramente, o próprio acolhimento, ela envia ou desvia para si o duelo do face-a-face” (DERRIDA, 2008b, pp. 46-50). Esta observação crítica ao pensamento de Lévinas é fundamental para que se pense a *estrutura sacrificial* e a *exclusão do outro* como partícipes daquilo que, provisoriamente, chamo de uma ideia de “subjetividade” a partir de Derrida. Pensar a subjetividade não mais como pura hospitalidade ou acolhimento ao outro, como quer Lévinas, mas como hos-ti-pitalidade requer, necessariamente, repensar a ideia levinasiana de sujeito heterônomo não apenas como aquele que, refém do outro, o acolhe constantemente. Trair a ética é também trair a ideia de um sujeito sempre disposto a receber o outro, de um sujeito passivo; pois responder ao outro é também um ato de atividade (é o segundo “sim” do “sim, sim” de Derrida) que inevitavelmente exclui todos os outros a quem, naquele momento, não se respondeu. Com isso, entende-se que estamos sempre numa economia do sacrifício e o esforço da filosofia seria por aprender a *sacrificar o sacrifício* – isto é, tentar sempre e a cada vez reiteradamente tornar a abertura ao outro cada vez mais ampla, minimizando a sua exclusão. Portanto, esta dualidade hospitalidade-exclusão do outro se traduzem, de certa forma, na ideia derridiana de hos-ti-pitalidade e, por conseguinte, num suposto “sujeito”.

Para o filósofo, portanto, um pensamento que assuma a instância do sujeito como centro, sujeito este *autônomo*, *ego-lógico* ou *ego-crático*, não poderá jamais estar à altura da responsabilidade. Recorro, uma vez mais, às palavras de Derrida, desta vez na entrevista outrora referida:

A responsabilidade carrega em si, e deve fazê-lo, uma desmesura essencial. Ela não se regula nem pelo princípio da razão nem por qualquer forma de prestação de contas. Eu diria, de maneira um tanto abrupta, que o sujeito é também um princípio de calculabilidade – na política [...], no direito [...] e na moral. É necessário o cálculo e eu jamais fui contrário ao cálculo [...] Mas cálculo é cálculo. E se eu falo frequentemente do incalculável ou do indecidível, não é por simples divertimento ou para neutralizar a decisão, ao contrário: eu creio que não há nem responsabilidade nem decisão ético-política que não deva passar pela prova do indecidível ou do incalculável (1992, pp. 286 – 287).

A tarefa do pensamento da desconstrução ao repensar o sujeito não é, portanto, de modo algum, a de destruí-lo. Trata-se, antes, de um esforço do pensamento derridiano em requerer o reconhecimento dos discursos filosóficos quanto à sua *força mística fundadora*⁷, conforme escreve em *Força de Lei*, sem a pretensão de enunciar certezas instauradoras do mundo. Se isto parece, por um lado, lançar-nos num vale-tudo pseudo-filosófico, em um relativismo tal que nos abandona ao perigo da perda total de critérios para se efetuar uma crítica embasada, como querem os críticos da desconstrução, por outro lado, pode significar a possibilidade de se pensar constantemente a violência ou o golpe

⁷ Em *Força de Lei*, livro no qual Derrida problematiza a relação entre direito e justiça, aproximando a ideia de justiça à de desconstrução, Derrida vale-se da expressão de Montaigne - “fundamento místico da autoridade” - para pensar a relação de força necessariamente implicada em toda aplicabilidade da lei. Derrida quer fazer notar que esta força não está baseada em nada que a garanta, em nenhum fundamento ontológico ou racional, senão nela mesma; isto é, ela fundamenta-se em si própria e se mantém devido ao crédito que lhes concedemos. Derrida: “A autoridade das leis repousa apenas no crédito que lhes concedemos. Nelas acreditamos, eis seu único fundamento. Esse ato de fé não é um fundamento ontológico ou racional” (DERRIDA, 2010, p. 21). Portanto, é o golpe de força que produz o fundamento, que legitima a instituição de uma ficção autofundada – daí o caráter místico da autoridade. No que tange a questão do sujeito como autofundado (o que também se estende para tudo que pretende colocar-se na posição de origem e fundamento) Derrida igualmente o tratará como ficção, como fábula; ou, mais precisamente, como “produto” ou “construído” de uma(s) época(s), e não como algo originário e preexistente aos discursos.

de força implicado em todo discurso que pretende enunciar origens e fundamentos encapsulados em sua propriedade de ser-próprio, isto é, sem serem perpassados pelos modos de hetero-afecção. Em defesa do seu próprio pensamento e de uma certa configuração do pensamento francês⁸ contra aqueles discursos que, em se colocando na “posição da lei ou mesmo da polícia”, pretendem assegurar ou reabilitar o sujeito Derrida diz, contudo, que “o sujeito é talvez reinterpretado, ressituido, reinscrito; ele certamente não é liquidado” (DERRIDA, 1992, p. 271). Se Derrida, em dado momento, afirma que o sujeito é uma fábula⁹, que o que há são diferentes discursos ao longo da história do pensamento sobre o tema do sujeito¹⁰, isto não significa, contudo, que ele não deva ser tomado seriamente. Ao contrário, e justamente por permanecer atual e aparentemente inesgotável, a questão do sujeito se (re)atualiza no universo contemporâneo como uma das questões ético-políticas mais prementes. Esse é o ponto para o qual Derrida quer chamar a atenção: pôr o sujeito em questão, desconstruí-lo, descentrá-lo, não significa liquidá-lo, mas, antes, reinscrevê-lo em outro discurso, ressitua-lo - “não esquecê-lo, [diz Derrida,] ele é inesquecível, mas rearranjá-lo, submetê-lo às leis de um contexto no qual ele não domina mais a partir do centro” (DERRIDA, 1992, p. 282).

Assim, mesmo nos discursos sobre o sujeito os quais reconhecem a sua constitutiva não adequação consigo mesmo, tais discursos continuam a tratar da subjetividade no seu vínculo com o humano. E é isto que os mantêm ainda apoiados em uma distinção dogmático-metafísica na qual o conceito e o valor de homem se opõe a todo o resto, de modo que o centralismo do sujeito antropológico se perpetua na história do pensamento; quando não sob a forma do sujeito autônomo, auto-idêntico e presente a si, sob a forma, então, de uma totalidade que diz “nós” seres humanos. A contraproposta do pensamento derridiano é uma incondicional defesa da singularidade que abrange todo-outro e que jamais se mostrou ou se mostrará enquanto tal. O fenômeno da relação a si marcado pela expropriação – isto é, marcado pela dinâmica do traço e da *différance* –, a saber, aquilo mesmo que Derrida

⁸ Pensamento marcado pela recepção de Marx, Freud, Nietzsche e Heidegger na França, tomando como exemplo desta configuração Lacan, Althusser e Foucault (DERRIDA, 1992, p. 273).

⁹ DERRIDA, 1992, p. 272.

¹⁰ DERRIDA, 1992, p. 282.

parece designar ou entender por “subjetividade”, não é exclusividade do homem. Disso, infere-se que os animais, os vegetais, a natureza em geral, são também marcados pela relação a si que é já expropriação. E, para não ficarmos apenas no âmbito da inferência, Jean Luc Nancy faz a pergunta derradeira a Derrida:

- “A partir do momento em que você não quer limitar uma eventual “subjetividade” ao homem, por que você a limita ao animal?”

[E Derrida responde]:

- “Nada deve ser excluído. Eu disse “animal” por comodidade e para me servir de uma referência tão clássica quanto dogmática...” (1992, p. 283).

Embora existam muitos outros pares a serem desconstruídos, caminho em minha tarefa derridiana em conformidade com aquilo para o que nos alerta Mônica Cragolini: “acredito que no momento atual o par que merece desconstrução e trabalho político é o humano-animal”¹¹. Pensar a desconstrução do par humano-animal é uma das mais consistentes vias para se pensar a desconstrução do vínculo entre subjetividade e racionalidade e, por conseguinte, para se descentrar o homem e repensar o sujeito, cujas implicações ético-políticas são de vasta expansão tendo, contudo, como cerne a tarefa de se pensar melhores condições de vida para todos os viventes. Sobre isso, Derrida se pergunta:

Não teríamos uma responsabilidade em relação aos viventes em geral? A resposta ainda é “não”, e a questão é formada, colocada de tal modo que a resposta seja necessariamente “não” em todos os discursos canonizado e hegemônico de metafísicas ou de religiões ocidentais, inclusive sob as formas mais originais que

¹¹ Entrevista concedida por Mônica Cragolini a Carla Rodrigues no dossiê *Derrida* publicado na revista *Cult* e organizado pelo Khôra (Laboratório de Filosofias da Alteridade). Cf. CRAGNOLINI, Mônica. *Pensar, tremer, desconstruir*. São Paulo: CULT, nº. 195, ano 17, outubro 2014, pp. 34 – 37.

se possa assumir hoje, por exemplo em Heidegger¹² ou Lévinas (DERRIDA, 1992, p. 292)¹³.

Para Derrida, embora Lévinas tenha deslocado o eixo da filosofia ao propor a ética como filosofia primeira e ao repensar o sujeito, “cuja enigmática humanidade se plasmará e o plasmará como rosto” (BERNARDO, 2008b, p. 7)¹⁴, embora o tenha submetido a uma heteronomia radical, à lei da substituição, sendo, ao mesmo tempo, hóspede e refém do outro, a verdade é que, para o filósofo, o “sujeito ético” levinasiano é um rosto humano e fraterno, não comporta a dimensão do vivente animal, de todos os viventes, e, mais, de todas as relações do vivente com o não-vivente. Daí o *rastro* em Derrida, contrariamente ao que ocorre em Lévinas, não se referir apenas ao humano, mas também ao vivente animal e mesmo ao não vivente. O *rastro* denuncia, portanto, as concepções idealistas ou reducionistas do signo que tendem ou para a sustentação de uma origem única ou para uma finalidade específica no interior de um sistema conceitual. Uma vez preservado o caráter disseminador do signo – e é isto que em Saussure chama a atenção de Derrida, isto é, a argumentação saussureana de que é a diferença e a dependência entre signos que constitui a linguagem – o que se abre ao pensamento filosófico é o universo da alteridade com toda a multiplicidade de associações e reinvenções, mas também de dissociações e rupturas. Por fim, o *rastro* pensado derridianamente, isto é, a partir da *différance*, seria a própria extensão e radicalização da ética levinasiana

¹² Derrida problematiza o discurso heideggeriano sobre os animais, no qual não há uma categoria existencial para tais entes. Os animais não são, evidentemente, o *Dasein* (pois são pobres de mundo), mas também não podem ser inseridos nas categorias de *vorhanden* ou *zuhanden*. Derrida: “Il n’y a pas de catégorie d’existence originale pour l’animal: il n’est évidemment pas *Dasein* (l’être ne peut apparaître, être ni être interrogé comme tel (als) pour l’animal) ni *vorhanden* ni *zuhanden*. As simple existence introduit un principe de désordre ou de limitation dans la conceptualité de *Sein und Zeit*”. (DERRIDA, 1992, P. 292).

¹³ No original: “A-t-on une responsabilité à l’égard du vivant em general? La réponse est toujours non, et la question est formée, posée de telle façon que la réponse nécessairement “non” dans tout le discours canonisé ou hégémonique des métaphysiques ou des religions occidentales, y compris dans les forms les plus originales qu’il peut prendre aujourd’hui, par exemple chez Heidegger ou Lévinas”.

¹⁴ Cf. BERNARDO, Fernanda. Lévinas e Derrida: pensamentos da alteridade “ab-soluta”. Cadernos IHU, ano 8, nº 277, 2008b, pp. 9-10. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=2230&secao=277>. Acesso em: 6 de junho de 2011.

– do outro para o *todo e qualquer outro*, pensando a alteridade como um sistema de diferenças, como diferencialidade¹⁵.

Se, a partir disso, conforme diz-nos Derrida, os limites entre os viventes e os não-viventes tornam-se agora incertos, ao menos como limite oposicional, como aquele entre o homem e o animal, e se na experiência, seja ela real ou simbólica, do “comer-falar-interiorizar”, a fronteira ética não mais se determina a partir do “não matarás” (ao homem, ao próximo) ou “não matarás ao vivos em geral”, mas sim a partir de uma pluralidade e diferença de modos de “concepção-apropriação-assimilação” do outro, então, quanto ao “Bem” de todas as morais, trata-se, antes, de determinar a melhor forma, isto é, a mais reconhecida e respeitosa forma de se doar e de se reportar ao outro e do outro se reportar a si mesmo. Sobre isso, reservo espaço às insubstituíveis palavras de Derrida:

Para tudo que se passa na borda dos orifícios (da oralidade, mas também do ouvido, do olho – e de todos os “sentidos” em geral) a metonímia do “comer bem” será sempre uma regra. A questão não é mais saber se é “bom” ou se faz “bem” comer o outro, e qual outro. Nós o fazemos de todo modo e nos deixamos comer por ele. As culturas ditas não-antropofágicas praticam a antropofagia simbólica e constroem mesmo seu *socius* mais elevado,

¹⁵ O pensamento da *différance* (inspirado pela diferença ôntico-ontológica apontada por Heidegger) extrapola a ética levinasiana por se pautar na completa disseminação de diferenças, partindo de uma concepção de *rastro* que não se refere apenas ao (à alteridade do) humano. O *rastro* significa o próprio rompimento com a ideia de origem e com o ideal de presença. Toda presença mostra-se, sempre, como um efeito do diferenciamento. A diferença aqui é pensada de uma outra maneira, não é da ordem da presença, do significante, tão pouco do significado; não diz respeito a diferenças entre coisas que podem, de algum modo, ser demarcadas, trata-se mesmo da diferença entre *rastros*, o que significa dizer que se tem algo que vem primeiro é a própria “diferencialidade”, e é esta “diferencialidade” que Derrida chama de *différance*. Em *Gramatologia*, todo o esforço inicial do pensamento de Derrida gira em torno do rompimento com a ideia de origem que se dá a partir da inflação ou do *transbordamento* do conceito de linguagem e de seu ultrapassamento pela escritura. A *escritura* derridiana é a própria denúncia de que todo significado não passa de um significante e que todo significante se insere numa cadeia de remetimentos sem fim. Assim, a *escritura* assume um pensamento que rompe com o centrismo e que não conta com a presença de um *significado transcendental* para norteá-lo. Na verdade, Derrida vai abandonar o termo “significante” em prol do termo “rastro” ao perceber que, se não há significado em si, também não há significante, uma vez que o significante só é o que é segundo o lugar que ocupa numa cadeia de diferenças, ou seja, cada “significante”, cada palavra, cada termo – numa frase, num discurso ou num sistema linguístico qualquer – traz o rastro de todos os outros significantes que não ele. A *escritura*, em sentido derridiano, é o movimento ou o jogo dessa “diferencialidade”, da *différance*.

de fato a sublimidade de sua moral, de sua política e de seu direito, sobre essa antropofagia [...]. A questão moral não é, portanto, e jamais foi: é preciso comer ou não comer, comer esse e não aquele, o vivente ou o não-vivente, o homem ou o animal, mas uma vez que é preciso, de todo modo, comer bem e que faz bem e que é bom, e que não há outra definição para o “bem”, *como é preciso comer bem?* E o que isto implica? O que é comer? Como ajustar essa metonímia da introjeção? [...] A questão infinitamente metonímica sobre o sujeito do “é preciso comer bem” não deve ser apenas nutritiva para mim, para um “eu”, que então comerá mal, ela deve ser repartida [...] e não apenas na língua. É preciso comer bem não quer dizer, de início, tomar e compreender em si, mas *aprender e dar* de comer, aprender-a-dar-de-comer-ao-outro. Não se come sozinho, esta é a regra do “é preciso comer bem”. É uma regra de hospitalidade infinita (DERRIDA, 1992, pp. 296 – 297)¹⁶.

“Comer-o-outro”, “ser-comido-pelo-outro” e “aprender-a-dar-de-comer-ao-outro” revela assim a relação de tensão que configura e forja a identidade sem identidade do sujeito, apropriadora e ex-propriadora ao mesmo tempo, inclusiva e exclusiva do outro – comer o outro, assimilá-lo, fagocitá-lo, interiorizá-lo é também, por propósitos éticos, saber que se deve comê-lo bem e saber que se deve bem doar-se a ele, isto é, dar(-se) de comer; este gesto é duplo e recíproco – “de todo modo, come-se o outro e deixa-se comer por ele” (DERRIDA, 1992, p. 296), como o gesto do hospedeiro que – *hos-ti-pitalmente* – abriga ao outro mas o faz sob suas próprias regras.

¹⁶ No original: “Pour tout ce qui se passe au bord des orifices (de l’oralité mais aussi de l’oreille, de l’oeil – et de tous les “sens” em general) la métonymie du “bien manger” serait toujours la règle. La question n’est plus de savoir s’il est “bon” ou “bien” de “manger” l’autre, et quel autre. On le mange de toute façon et on se laisse manger par lui. Les cultures dites non anthropophagiques pratiquent l’anthropophagie symbolique et construisent même leur socius le plus élevé, voire la sublimité de leur morale, de leur politique et de leur droit, sur cette anthropophagie. [...] La question morale n’est donc pas, n’a jamais été: faut-il manger ou ne pas manger, manger ceci et non cela, du vivant ou du non-vivant, de l’homme ou de l’animal, mais puisqu’il faut bien manger de toute façon et que c’est bien, et que c’est bon, et qu’il n’y a pas d’autre définition du bien, *comment* faut-il bien manger? Et qu’est-ce que cela implique? Qu’est-ce que manger? Comment régler cette métonymie de l’introjection? [...] La question infiniment métonymique au sujet du “il faut bien manger” ne doit pas être nourrissante seulement pour moi, pour un moi, qui alors mangerait mal, [...] et non seulement dans la langue. “Il faut bien manger” ne veut pas d’abord dire prendre et comprendre en soi, mais *apprendre et donner* à manger, apprendre-à-donner-à-manger-à-l’autre. On ne mange jamais tout seul, voilà la règle du “il faut bien manger”. C’est une loi de l’hospitalité”.

BIBLIOGRAFIA

- BERNARDO, Fernanda. Lévinas e Derrida: pensamentos da alteridade “absoluta”. Cadernos IHU, ano 8, nº 277, 2008b, pp. 9-10. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=2230&secao=277>. Acesso em: 6 de junho de 2011.
- BICCA, Luiz. *O mesmo e os outros*. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1999.
- _____. *Racionalidade moderna e subjetividade*. São Paulo: Loyola, 1997.
- DERRIDA, Jacques. *Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar Da Hospitalidade*. Trad.: Antonio Romane. São Paulo: Escuta, 2003.
- _____. “A palavra Acolhimento”. In: *Adeus a Emmanuel Lévinas*. Trad.: Fábio Landa. São Paulo: Perspectiva, 2008b.
- _____. *Enlouquecer o Subjétil*. Trad.: Geraldo Gerson de Souza. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998.
- _____. *Força de Lei*. Trad.: Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- _____. *Gramatologia*. Trad.: Míriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2008a.
- _____. “Il faut bien manger ou Le calcul du sujet”. In: *Points de suspension*. Paris: Galilée, 1992.
- _____. *O animal que logo sou*. Trad.: Fábio Landa. São Paulo: Editora UNESP, 2002.
- _____. “O princípio da hospitalidade”. In: *Papel Máquina*. Trad.: Evando Nascimento. São Paulo: Estação Liberdade, 2004, pp. 249 – 252.
- DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar. *Derrida e o pensamento da desconstrução: o re-dimensionamento do sujeito*. In: Cadernos IHU ideias, ano 8, nº143, 2010.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Humanismo do outro homem*. Trad.: P. S. Pivatto (coord), A. Meinerz, J. da Silva, L.P. Wagner, M.M. de Menezes e M.L. Pelizzoli. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.
- _____. *Totalidade e Infinito*, trad.: José Pinto Ribeiro, Lisboa, Edições 70, 1988.

A noção de “economia”, entre Georges Bataille e Jacques Derrida

Thiago Soares de França

Universidade Federal do Rio de Janeiro

No texto *Da economia restrita à economia geral*, publicado no livro *A escritura e a diferença*, em 1967, Jacques Derrida se propõe fazer uma leitura da obra de Georges Bataille a partir da influência de Hegel sobre o seu pensamento. Causa estranheza a Derrida que se trate de forma ligeira a importância que a filosofia hegeliana exerce sobre o trabalho de Bataille. Tal perspectiva – que minimiza o papel de Hegel em favor da influência de Marx ou de Nietzsche – negligencia o gesto mais importante e inovador dos textos de Bataille. Além disso, acreditando, ingenuamente, livrar-se do peso de Hegel ao ignorá-lo, tal leitura, na verdade, não deixa de se mover dentro de um quadro delimitado pelas formas de pensamento do hegelianismo: “é por estarmos, sem sabê-lo e sem vê-la, na evidência hegeliana, que frequentemente acreditamos dela nos termos deslastrado. Menosprezado, tratado levemente, o hegelianismo não faria senão ampliar sua dominação histórica, desdobrando enfim sem obstáculo seus imensos recursos de envolvimento.”¹

Cumprido, portanto, para superar efetivamente o legado e o peso de Hegel, considerar com toda seriedade o papel que este possui na formulação do pensamento de Bataille. É preciso seguir a influência de Hegel até o fim, para dar-se conta de como Bataille busca levar o hegelianismo a seus limites e, assim, ultrapassar o horizonte delimitado pela filosofia do saber absoluto.

¹ Derrida, 2009, p. 367. Grifo do autor.

Nesta perspectiva colocada por Derrida, é fundamental chamar a atenção para o modo como Bataille interpreta a dialética do senhor e do escravo, uma das passagens mais importantes da *Fenomenologia do Espírito*. Ao se debruçar sobre este tema hegeliano, Bataille opera um deslocamento essencial ao diferenciar senhorio e soberania. “Como a senhoria, a soberania torna-se, sem dúvida, independente por colocar em jogo a vida; ela não se apega a nada, nada conserva. Mas, diferentemente da senhoria hegeliana, ela nem mesmo deve querer preservar-se a si mesma.”² Sabemos que, em Hegel, o senhor é aquele que arrisca a própria vida na luta pelo reconhecimento. O escravo, por outro lado, teme a morte e deseja ser conservado, aceitando, assim, submeter-se ao senhor. Entretanto, é preciso que o senhor conserve também a própria vida para aproveitar aquilo que ganhou ao arriscá-la, isto é, a liberdade e o reconhecimento. Logo, “a verdade do senhor está no escravo; e, transformado em senhor, o escravo permanece um escravo ‘recalcado’. Tal é a condição do sentido, da história, do discurso, da filosofia etc.”³

No senhorio hegeliano, a própria vida é posta em jogo, porém o movimento deste jogo é limitado, na medida em que se faz necessário para o senhor conservar a vida que arrisca. A morte aí implicaria, pura e simplesmente, a perda completa da possibilidade de reconhecimento, com a conseqüente falta de sentido de sua luta, o que Hegel chama de negatividade abstrata. Para que haja um sentido na luta pelo reconhecimento, a colocação em jogo deve ser limitada em prol de uma economia da vida, que exige do senhor a conservação da consciência de si. “Conservar a vida, manter-se nela, trabalhar, adiar o prazer, limitar a colocação em jogo, impor à morte *respeito* no momento mesmo em que a olhamos de frente, tal é a condição servil do senhorio e de toda a história que ela possibilita.”⁴

É esta condição servil do senhorio que chama a atenção de Bataille. Tudo se passa como se a seriedade do embate que o senhor trava com a morte se mostrasse no fim uma comédia, uma encenação em que o verdadeiro objetivo é a limitação do jogo, para conservar a vida e a possibilidade do sentido:

² Idem, *ibidem*, p. 386.

³ Idem, *ibidem*, p. 373.

⁴ Idem, *ibidem*, p. 373. Grifo do autor.

O que é risível é a *submissão* à evidência do sentido, à força deste imperativo: que haja sentido, que nada esteja perdido definitivamente para a morte, que esta receba ainda a significação de “negatividade abstrata”, que o trabalho seja sempre possível, trabalho que, ao protelar a fruição, confere sentido, seriedade e verdade à colocação em jogo. Essa submissão é a essência e o elemento da filosofia, da ontológica hegeliana.⁵

O pensamento de Hegel, assim, seria capaz de enunciar as condições de uma perda absoluta do sentido, recusando-se, entretanto, a encarar este abismo. Por esta razão que Derrida insiste na chave da influência hegeliana para interpretar o pensamento de Bataille: “Hegel viu-o sem vê-lo, mostrou-o ocultando-o. Devemos, portanto, segui-lo até o fim, sem reserva, até o ponto de dar-lhe razão contra ele próprio e de arrancar sua descoberta à interpretação excessivamente conscienciosa que ele lhe deu.”⁶ Os textos de Bataille serão dedicados a pensar a relação com esse excesso implicado na morte e na perda sem volta do sentido, excesso que na vida social é encenado pelas formas do sacrifício, do luxo, do dispêndio e do erotismo:

Há na natureza e subsiste no homem um movimento que sempre *excede* os limites, e que jamais pode ser reduzido senão parcialmente. Desse movimento, geralmente não conseguimos dar conta. Por definição, ele é mesmo aquilo de que jamais nada dará conta, mas perceptivelmente vivemos em seu poder.⁷

Bataille lança mão da noção de soberania para apontar tal limitação do pensamento hegeliano. A “operação soberana” – expressão mais utilizada por Bataille, para marcar que a soberania não é um estado nem uma “coisa” – instaura uma dimensão de excesso em relação ao sentido, à fenomenalidade, ao trabalho, à dialética e à razão. Este excesso que a filosofia hegeliana mostra ocultando, uma vez que a consciência deve limitar o jogo em prol da aquisição do sentido na direção do saber absoluto, torna-se o tema principal da obra de Bataille, que se dedica a pensar não o movimento da consciência em direção ao

⁵ Idem, *ibidem*, p. 375. Grifo do autor.

⁶ Idem, *ibidem*, p. 379.

⁷ Bataille, 2013 (a), p. 63-64. Grifo do autor.

saber, mas aquilo que perturba essa trajetória, o que – como é dito em *O erotismo* – coloca, na consciência do homem, o ser em questão:⁸

... há em nós momentos de excesso: esses momentos colocam em jogo o fundamento sobre o qual nossa vida repousa: é inevitável para nós chegar ao excesso em que temos a força de colocar em jogo o que nos funda. É, muito pelo contrário, negando tais momentos que desconheceríamos o que somos.⁹

Tais preocupações contidas na obra de Bataille já não podem mais ser expressas sob a forma hegeliana de “figuras da consciência”. A “soberania” ou, mais precisamente, a “operação soberana” já não se inscreve mais no registro de uma fenomenologia. Sublinha bem Derrida: “Por ser simultaneamente mais e menos um senhorio, a soberania é inteiramente diferente. Bataille arranca sua operação da dialética. Ele a subtrai ao horizonte do sentido e do saber. A tal ponto que, apesar de seus traços de semelhança com o senhorio, ela não é mais uma figura no encadeamento da fenomenologia.”¹⁰

Se o senhorio se apresenta como um dos momentos da consciência e os seus desdobramentos, a partir da dialética do senhor e do escravo, conduzem ao desenvolvimento da razão orientada para o saber absoluto, a operação soberana, por sua vez, se defronta com aquilo que Hegel chama de negatividade abstrata, uma negatividade que não servirá de fundamento para qualquer saber nem será resgatada pela positividade da consciência. A soberania não deseja se fazer reconhecer, não se apresenta, não diz nada, nem conduz a saber algum. Trata-se de uma operação que subverte o sentido da palavra “abstração”, tal como pensada por Hegel, na medida em que afirma a primazia do jogo: “Em vez de a soberania, o absoluto da colocação em jogo, ser uma negatividade abstrata, deve ela fazer surgir o sério do sentido como uma abstração inscrita no jogo.”¹¹

Bataille, portanto, parte de uma suspeita em relação à repulsa que o pensamento hegeliano demonstra pela negatividade abstrata. A possibilidade da perda absoluta, que Hegel precisa reduzir para manter

⁸ Idem, *ibidem*, p. 53.

⁹ Idem, *ibidem*, p. 195.

¹⁰ Derrida, 2009, p. 375.

¹¹ Idem, *ibidem*, p. 375.

inabalado o domínio da consciência e do saber, é tomada por Bataille como ponto privilegiado para o questionamento a respeito do discurso, do homem e da vida social. Entretanto, Bataille percebe que também a perda absoluta não se mostra diretamente. O risco da morte ou a perda irremediável do sentido são apropriados nas encenações do sacrifício, nos exageros das festas, nos gastos desmedidos do luxo. Assim, a soberania encena também a sua comédia, tal como o senhorio. Isso decorre de o sacrifício do sentido não poder ser absoluto, do contrário nenhum discurso nem encenação alguma se tornam possíveis. O que a operação soberana faz é apontar uma inadequação no seio do trabalho da dialética – a saber, a pretensão de tornar presente o sentido –, sem entretanto pretender montar em paralelo uma outra ordem discursiva:

Ao *dublar* o senhorio, a soberania não *escapa* à dialética. [...] Longe de interromper a dialética, a história e o movimento do sentido, a soberania dá à economia da razão seu elemento, seu meio, suas margens ilimitantes de não-sentido. Longe de suprimir a síntese dialética, ela a inscreve e a faz funcionar no sacrifício do sentido. Arriscar-se a morrer não basta se a colocação em jogo não se lança, como sorte ou acaso, mas se inscreve como trabalho do negativo. A soberania ainda deve, portanto, sacrificar o senhorio, a *apresentação* do sentido da morte.¹²

O discurso de Bataille a respeito da soberania deve, assim, ser formulado guardando alguma conformidade com as formas do pensamento filosófico, haja vista que “essa palavra da soberania não é um *outro* discurso, uma outra cadeia desenrolada ao lado do discurso negativo. Só existe um discurso, ele é significativo e Hegel, aqui, é incontornável”¹³. Trata-se, assim, de provocar um deslizamento dentro do próprio discurso da filosofia, pela utilização equívoca das suas regras e convenções. Para Derrida, o gesto de Bataille pode ser comparado àquele provocado pela enunciação da palavra “silêncio”: “fingindo calar o sentido, ela [a palavra “silêncio”] *diz* o não-sentido, desliza e se apaga a si mesma, não se mantém, *cala-se* a si mesma, não como silêncio, mas como fala”¹⁴.

¹² Idem, *ibidem*, p. 380-81. Grifos do autor.

¹³ Idem, *ibidem*, p. 381. Grifo do autor.

¹⁴ Idem, *ibidem*, p. 384. Grifo do autor.

A soberania, assim, não pode ser apresentada nem apreendida como presença, mas apenas anunciada nos abalos e deslizamentos provocados na formulação do discurso. Pode-se anunciar a soberania pela palavra poética ou sagrada, o que, para Derrida, “é aquilo que, *em todo discurso*, pode abrir-se à perda absoluta de seu sentido, ao (sem) fundo de sagrado, de não-sentido, de não-saber ou de jogo, à perda de conhecimento do qual ele desperta por um lance de dados.”¹⁵ A soberania anunciada dessa maneira, num jogo de deslizamentos operados no interior do discurso, não comandará, ao contrário do senhorio, a formulação de nenhum saber. Tal jogo, para Derrida, interrompe a cumplicidade entre fala e sentido, cumplicidade cuja denúncia já fora feita pelo próprio Derrida em outros textos, especialmente na crítica a Husserl em *A voz e o fenômeno*. A partir dessa perspectiva, Derrida aproxima o pensamento de Bataille de suas próprias preocupações e propósitos. A operação soberana, que aponta a cumplicidade entre senhorio, sentido, lógica e presença, seria capaz de abrir, na expressão de Derrida, o espaço da escritura:

Não podendo nem devendo inscrever-se no núcleo do conceito propriamente dito [...], o espaço que separa a lógica de senhorio e, se quisermos, a não-lógica de soberania deverá inscrever-se no encaadeamento ou no funcionamento de uma escritura. *Esta* escritura – maior – chamar-se-á *escritura* porque *excede o logos* (do sentido, do senhorio, da presença etc.). Nesta escritura – a que Bataille buscava –, os *mesmos* conceitos, aparentemente não mudados neles mesmos, sofrerão uma mutação de sentido ou, antes, serão afetados, embora aparentemente impassíveis, pela perda de sentido rumo ao qual eles deslizam e despenham desmesuradamente.¹⁶

Tal espaço da escritura, propiciado pelo deslizamento do sentido no interior de um discurso, surge com a desarticulação do que Derrida chama de “cumplicidade da fala e do sentido”. Isso implica servir-se dos mesmos conceitos da tradição filosófica (já que a soberania, que não pode comandar um saber, é incapaz de gerar “novos” conceitos), levando-os, porém, por um uso estratégico da linguagem filosófica, a não funcionar mais de acordo com suas regras habituais de utilização.

¹⁵ Idem, *ibidem*, p. 381. Grifo do autor.

¹⁶ Idem, *ibidem*, p. 390. Grifo do autor.

Tais conceitos deixam de assim de estruturar um discurso cujo objetivo seja tornar presente o sentido. Assim, tem-se o espaço de uma escritura disposta “a encadear os conceitos clássicos no que têm eles de inevitável, de tal sorte que eles obedecem, na aparência, por um certo toque, à lei habitual deles, mas relacionando-se, num certo ponto, com o momento da soberania, com a perda absoluta do sentido deles”¹⁷.

Os conceitos tradicionais são, assim, aplicados num registro que transgride as leis de sua utilização e de funcionamento do seu sentido. Essa “transgressão soberana” não fornece acesso a nenhum sentido – nem mesmo ao “não-sentido”, se por isso entendemos algo que possa ser compreendido sob uma identidade ou que possa ser mantido como tal no discurso. O “não-sentido” não é coisa, nem identidade, nem presença. Assim, essa escritura só pode estabelecer uma rede paradoxal de relações com a soberania. Trata-se de “instituir um relacionamento na forma do não-relacionamento, inscrever a ruptura no texto, colocar a cadeia do saber discursivo em relação com um não-saber, que não seja um momento seu, com um não-saber absoluto sobre o sem fundo do qual se eliminam a sorte ou a aposta do sentido, da história e dos horizontes de saber absoluto”¹⁸.

Relacionamento na forma do não-relacionamento; saber em relação com o não-saber; discurso sobre a perda absoluta do sentido. A escritura soberana – que não encontra na soberania seu princípio ou condição de possibilidade – relaciona “todos os semantemas, isto é, todos os filosofemas, com a operação soberana, com a consumação sem volta da totalidade do sentido. Abebera-se, para esgotá-la, no recurso do sentido. Com minuciosa audácia, reconhecerá a regra que constitui aquilo que ela deve eficaz e economicamente desconstituir.”¹⁹

A desconstituição do sentido neste espaço de escritura se dá, portanto, de forma “econômica”. Isto é o que se pode chamar, no pensamento de Bataille, de “economia geral”. Consiste esta economia geral na “ciência que relaciona os objetos de pensamento com os momentos soberanos”, o que implica encarar “o sentido desses objetos uns em relação aos outros e, por fim, em relação com a perda de sentido”²⁰. A

¹⁷ Idem, *ibidem*, p. 391.

¹⁸ Idem, *ibidem*, p. 392.

¹⁹ Idem, *ibidem*, p. 394.

²⁰ Bataille apud Derrida, 2009, p. 395.

soberania se apresenta como impossibilidade de apreensão plena do sentido e da “coisa mesma”. Sendo perda do sentido, a soberania “em si” é impossível. Portanto, qualquer discurso que com ela se relacione não pode apresentá-la como tal. Assim, explica Derrida, “a escritura de soberania põe o discurso *em relação* com o não-discurso absoluto”²¹. A economia geral, por sua vez, é também relação com a perda de sentido – e não a perda de sentido em si mesma. Portanto, escritura soberana e economia geral compartilham a abertura da questão do sentido, que é posta pela operação soberana. A cientificidade dessa economia – e também dessa escritura – inverte, por consequência, a ordem habitual do discurso científico:

*A escritura de soberania não é nem a soberania em sua operação, nem o discurso científico corrente. Este tem por sentido (por conteúdo do discurso e por direção) a relação orientada do desconhecido com o conhecido ou com o cognoscível, com o desde sempre já conhecido ou com o conhecimento antecipado. Embora a escritura geral também tenha um sentido, não sendo senão relação com o não-sentido, essa ordem aí se inverteu. A relação com a possibilidade absoluta do conhecimento aí está suspensa. O conhecido é relacionado com o desconhecido, o sentido com o não-sentido.*²²

A economia geral, em sua abertura para a perda absoluta e o dispêndio, abarca em si a economia restrita ou economia política, que é a ciência sobre a circulação da produção, do trabalho, do consumo e do valor. O horizonte dessa ciência limitada ao uso da riqueza é colocado, pela economia geral, em relação “não com o fundamento, mas com o sem fundo do dispêndio, não com o *télos* do sentido, mas com a destruição *indefinida* do valor”²³. A escritura soberana instaura a mesma relação com a fenomenologia do espírito e a fenomenalidade do saber em geral, como se o saber orientado para o sentido funcionasse tal como a economia restrita funciona no quadro da economia geral. Ou melhor: a escritura soberana afeta o discurso do saber tal como a economia geral abala e faz deslizar os conceitos da economia restrita, até que eles não possam mais servir como alicerce de um conhecimento totalizador.

²¹ Derrida, 2009, p. 396. Grifo do autor.

²² Idem, *ibidem*, p. 396. Grifos do autor.

²³ Idem, *ibidem*, p. 396-97. Grifos do autor.

Logo, a soberania, cujos efeitos implicam colocar em xeque as pretensões de sentido do discurso filosófico ou científico, opera pela colocação em jogo dos conceitos e pela transgressão das leis do discurso: “nenhum dos conceitos satisfaz à demanda, todos se determinam uns aos outros e, ao mesmo tempo, destroem-se ou neutralizam-se. Mas *afirmamos* a regra do jogo, ou antes, o jogo como regra; e a necessidade de transgredir o discurso”²⁴.

A análise que Derrida oferece do trabalho levado a efeito por Bataille talvez ajude a lançar luz sobre a própria trajetória de Derrida, seus questionamentos mais importantes e seu posicionamento diante do legado da tradição filosófica. A hipótese aqui é que o texto dedicado a Bataille nos mostra um duplo movimento de Derrida: aproximar Bataille da desconstrução e apropriar-se da perspectiva colocada pela economia geral, sobretudo na reflexão desenvolvida a respeito da ética e da política. Vejamos como esse duplo movimento se apresenta.

A maneira como Derrida entende a leitura de Bataille a respeito do pensamento hegeliano permite que este trabalho seja compreendido como próximo àquele da desconstrução. Afirma Derrida: “Já que nenhuma lógica comanda doravante o sentido da interpretação, já que a lógica é uma interpretação, pode-se reinterpretar, portanto – contra Hegel –, sua própria interpretação. É o que faz Bataille”²⁵. Assim, o trabalho de Bataille seria caracterizado como uma leitura que faz os conceitos da filosofia hegeliana chocarem-se uns com os outros, a fim de possibilitar uma reinterpretação que pudesse ser contrária ao sentido tradicionalmente atribuído aos textos. O antídoto para a influência avassaladora do hegelianismo, o escape do envolvimento totalizador deste discurso – isso poderia ser obtido por uma leitura extremamente atenta do próprio Hegel, leitura capaz de identificar as fraturas desse texto, pontos em que uma decisão interpretativa determina os caminhos que o sistema deve seguir. Na interpretação de Derrida, Bataille aponta esta fratura ao questionar a opção de Hegel em favor da lógica, do sentido e do saber: “A necessidade da continuidade *lógica* é a decisão ou o meio de interpretação de todas as interpretações hegelianas. Ao interpretar a negatividade como labor, apostando em favor do discurso, do sentido, da história etc., Hegel apostou contra o jogo, contra a

²⁴ Idem, *ibidem*, p. 402. Grifo do autor.

²⁵ Idem, *ibidem*, p. 380.

sorte. Ele fechou os olhos para a possibilidade de sua própria aposta.”²⁶ Por esta leitura, o que Bataille fez, portanto, nada mais foi que desestabilizar a coerência do sistema hegeliano, pela crítica das oposições que este sustentava: usar Hegel para pensar contra o próprio Hegel. Trata-se do mesmo gesto de que Derrida se serviu para criticar a linguística estrutural, a fenomenologia de Husserl e a tradição metafísica. Tal perspectiva aproxima Bataille dos pensadores da desconstrução.

Se a forma de crítica desenvolvida por Bataille pode ser aparentada com aquela utilizada por Derrida, o tema da economia geral foi retomado em diversos momentos pelo autor de *Gramatologia*. Derrida entende a ideia de economia geral como a forma do relacionamento possível entre o discurso filosófico e seu Outro. Seguindo o jogo de deslizamento dos significantes, podemos apontar a cumplicidade entre o discurso filosófico e o saber, o logos, a presença, a fala, o sentido, a metafísica e toda a sua tradição de pensamento, que é a própria tradição da cultura ocidental. Em contrapartida, o Outro deste discurso jamais se apresenta como tal, pois seu regime não é aquele da presença. Trata-se, assim, de um *impossível*, de uma não-presença radical e excessiva que só poder ser anunciada pela marca de uma inadequação inscrita no próprio discurso. Apenas o discurso pretende se dar como presença; seu Outro é anunciado na rasura, na ruptura e no rastro. Dessa forma, o relacionamento possível entre o discurso-presença e esse Outro-impossível pode ser colocado, de acordo com as palavras de Derrida, nos seguintes termos: “como, após ter esgotado o discurso da filosofia, inscrever no léxico e na sintaxe de uma língua, a nossa, que foi também a da filosofia, aquilo que excede, todavia, as oposições de conceitos dominadas por essa lógica comum? Necessário e impossível, esse excesso devia dobrar o discurso numa estranha contorção.”²⁷

Esta tarefa necessária e impossível pode ser compreendida no campo aberto pela economia geral. A relação com a alteridade não-presente pode apenas ser “econômica”, ou seja: o excesso representado pela alteridade precisa necessariamente ser abordado, de forma inadequada ou violenta, na linguagem do Mesmo, isto é, na linguagem marcada pelas categorias da metafísica. Conforme Derrida esclarece em *Gramatologia*, “não se trata de ‘rejeitar’ estas noções [da metafísica]:

²⁶ Idem, ibidem, p. 379-380. Grifo do autor.

²⁷ Idem, ibidem, p. 369.

elas são necessárias e, pelo menos até hoje, nada mais é pensável sem elas”²⁸. Se não há como escapar das categorias postas pela linguagem do Mesmo, a própria filosofia não poderia ir além dessa linguagem:

O fato de precisarmos dizer *na* linguagem da totalidade o *excesso* do infinito sobre a totalidade, de precisarmos dizer o Outro na linguagem do Mesmo, de precisarmos pensar a *verdadeira* exterioridade como não-*exterioridade*, isto é, ainda através da estrutura Dentro-Fora e da metáfora espacial, de precisarmos ainda habitar na metáfora em ruínas, vestir os farrapos da tradição e os andrajos do diabo, talvez isso signifique que não existe logos filosófico que não deva *inicialmente* deixar-se expatriar na estrutura Dentro-Fora. Essa deportação para fora de seu lugar para o Lugar, para a localidade espacial, essa *metáfora* ser-lhe-ia congênita. Antes de ser procedimento retórico na linguagem, a metáfora seria o surgimento da própria linguagem. E a filosofia não é senão essa linguagem; não pode, no melhor dos casos e num sentido insólito dessa expressão, senão *falá-la*, dizer a *própria* metáfora, o que é o mesmo que *pensá-la* no horizonte silencioso da não-metáfora: o Ser.²⁹

A fim de explicitar o posicionamento de Derrida, tentaremos mapear como o quadro da economia geral aparece em seus textos a respeito de campos fundamentais e ligados intimamente em sua reflexão, como o linguístico, o ético e o político.

No campo da linguagem, a crítica que Derrida faz à filosofia do ser e da presença decorre da crítica à ciência linguística assentada na primazia concedida à fala e na centralidade da noção de signo. Tal é a perspectiva adotada pela linguística estrutural, assim como pela fenomenologia de Husserl e também – detecta Derrida – pela crítica de Lévinas a essa fenomenologia.

O texto *Violência e metafísica*, por exemplo, promove um debate com o pensamento de Lévinas, especialmente em relação às concepções éticas deste, que ataca tanto a fenomenologia de Husserl como a ontologia de Heidegger pela incapacidade desses sistemas de pensar adequadamente uma relação com a alteridade que não implique um pensamento violento.

²⁸ Idem, 1973, p. 16.

²⁹ Idem, 2009, p. 160. Grifos do autor.

Para evitar essa violência que se insinua no próprio pensamento e na linguagem, Lévinas conclama a pensar o absolutamente-outro, instância que, entretanto, não pode ser apreendida pela representação, pelo conceito ou por qualquer movimento de totalização: “O conceito supõe uma antecipação, um horizonte em que a alteridade se *amortece* ao anunciar-se e deixar-se prever. O infinitamente-outro não se amarra num conceito, não se pensa a partir de um horizonte que é sempre horizonte do mesmo.”³⁰ O outro é, na verdade, abertura infinita e, nesta medida, origem da linguagem, do sentido e da diferença. Isso significa que a alteridade só pode dar-se verdadeiramente como acontecimento – isto é, como o que escapa da totalidade e da antecipação promovida pelo conceito.

Derrida, entretanto, suspeita do caminho tomado por Lévinas. A busca por tratar o infinitamente-outro “como tal” – ou seja, em absoluta separação do Mesmo – conduz Lévinas a um impasse: como falar do outro senão usando uma linguagem já contaminada pela violência do Mesmo e do conceito? A relação com o Outro só pode existir em um campo atravessado desde sempre pela possibilidade de uma violência. Não haveria não-violência absoluta, mas apenas uma *economia da violência*:

*Não dizemos absolutamente pacífico. Dizemos econômico. Há uma violência transcendental e pré-ética [...]. Essa violência transcendental, que não procede de uma resolução ou de uma liberdade éticas, de uma certa maneira de abordar ou de transbordar o outro, instaura originariamente a relação entre duas ipseidades finitas. [...] A necessidade de falar do outro como outro ou ao outro como outro a partir de seu aparecer para-mim-como-o-que-ele-é: [...] essa necessidade é a própria violência, ou melhor, a origem transcendental de uma violência irreduzível, supondo-se, como dizíamos atrás, que haja algum sentido em falar de violência pré-ética. Pois essa origem transcendental, como violência irreduzível da relação com o outro é, ao mesmo tempo, não-violência, visto que abre a relação com o outro. É uma economia. É ela que, com essa abertura, deixará este acesso ao outro determinar-se, na liberdade ética, como violência ou não-violência morais.*³¹

³⁰ Idem, *ibidem*, p. 135. Grifo do autor.

³¹ Idem, *ibidem*, p. 182-83. Grifos do autor.

Ainda neste campo de reflexão, ao comentar a noção de piedade em Rousseau, a qual serve, no pensamento do filósofo iluminista, como fundamento para a conduta ética, Derrida mostra como a forma da relação “econômica” com a alteridade se impõe, na medida em que não é possível um acesso “direto” ao sofrimento do outro:

Quando a piedade é despertada pela imaginação e pela reflexão, quando a presença sensível é excedida por sua imagem, nós podemos imaginar e julgar o que o outro sente e sofre. E, contudo, não podemos então – nem o devemos – *experimentar simplesmente* o sofrimento *mesmo* de outrem. A piedade segundo Rousseau exclui que o movimento de identificação seja simples e inteiro. [...] Trata-se ainda de uma certa *economia*.³²

A relação ética com o outro possui, portanto, um caráter paradoxal. A identificação com o seu sofrimento nunca é integral, mas sempre incompleta, perturbada por uma inadequação, na medida em que o sofrimento do outro enquanto tal é inapreensível. A estrutura da relação ética, assim, comporta uma dimensão de não-presença:

A moralidade, o respeito ao outro, supõe, pois uma certa não-identificação. [...] Na experiência do sofrimento como sofrimento do outro, a imaginação é indispensável na medida em que ela nos abre a uma certa não-presença na presença: o sofrimento do outro é vivido por comparação, como nosso sofrimento não-presente, passado ou porvir. E a piedade seria impossível fora dessa estrutura que liga a imaginação, o tempo e o outro, como uma única e mesma abertura à não-presença.³³

Dessa forma, a relação com o sofrimento do outro se dá pela comparação com o meu sofrimento não-presente. O sofrimento do outro precisa ser transcrito na linguagem do meu sofrimento. A transposição da alteridade para o registro do mesmo se coloca como único caminho para a relação ética, embora seja necessariamente inadequado e violento. Assim, não há como evitar uma certa violência nessa relação com a alteridade. Esta “violência originária” seria incontornável e, em verdade, uma condição para a própria não-violência. Apenas pelo

³² Derrida, 1973, p. 231. Grifos do autor.

³³ Idem, *ibidem*, p. 232.

enfrentamento desta violência irreduzível, por meio de uma relação “econômica”, é que a ética emerge como possibilidade. Não sendo possível falar em uma não-violência absoluta, o problema ético passa a ser reordenado em função do que, em contextos definidos, pode ser a escolha menos violenta.

No campo político, o quadro da economia geral ajuda a pensar a relação entre justiça e direito, tal como Derrida entende as duas palavras em *Força de lei*. Trata-se, nesta obra, de apontar a tensão entre justiça e direito, o que implica “preservar a possibilidade de uma justiça, ou de uma lei, que não apenas exceda ou contradiga o direito, mas que talvez não tenha relação com o direito, ou mantenha com ele uma relação tão estranha que pode tanto exigir o direito quanto excluí-lo”³⁴. Ou seja, é preciso pensar a justiça como excesso e impossibilidade perante as regras delimitadas pelo direito. Impossibilidade da justiça que é anunciada pela crítica incessante e pela desconstrução do direito.

O direito, como objetivação da justiça, é, sob este ângulo, uma traição à própria justiça. Isso significa que, na medida em que a certeza em relação à justiça é impossível – não se pode dizer, sem traição, “isto é justo” ou “eu sou justo” – o direito, ao conferir um conteúdo objetivo à justiça, não pode fazer outra coisa a não ser traí-la. Contudo, a justiça impossível reclama a existência do direito: precisamos do direito e das leis, ainda que eles não possam jamais representar adequada e plenamente a justiça.

Mesmo que a justiça não se esgote na aplicação da lei, é justo haver um direito. Há, portanto, entre justiça e direito uma relação pensável na ordem da economia geral. Uma economia da violência, seguramente: “Abandonada a si mesma, a ideia incalculável e doadora da justiça está sempre mais perto do mal, ou do pior, pois ela pode sempre ser reapropriada pelo mais perverso dos cálculos”³⁵. Sem o direito, sem as regras que determinam um cálculo, a ideia da justiça pode ser posta a serviço dos objetivos mais violentos. Assim, o aprimoramento e a transformação das leis e das instituições é o caminho que pode conduzir a sociedades menos violentas – porém, nunca não-violentas em absoluto.

³⁴ Idem, 2007, p. 8

³⁵ Idem, *ibidem*, p. 55.

A impossibilidade da justiça ronda incessantemente a sua possibilidade de objetivação no direito. A justiça nunca se dá numa plenitude, mas precisa ser perseguida incansavelmente. Por mais que o texto do direito possa instituir ou reforçar a violência, pior é o silêncio. Não havendo acesso a uma justiça pura e infinita, resta apenas a finitude de uma economia da violência, esforço atento e exigente de desconstrução:

A paz, como o silêncio, é a vocação estranha de uma linguagem chamada para fora de si por si. Mas como o silêncio *finito* também é o elemento da violência, a linguagem não pode nunca se não tender indefinidamente para a justiça, reconhecendo e praticando a guerra em si. Violência contra violência. *Economia* da violência. Economia que não pode reduzir-se ao que visa Lévinas sob essa palavra. Se a luz é o elemento da violência, é preciso combatermos a luz com uma outra luz para evitarmos a pior violência, a do silêncio e da noite que precede ou reprime o recurso. Essa *vigilância* é uma violência escolhida como a violência menor por uma filosofia que leva a história, isto é, a finitude, a sério.³⁶

Em todos esses exemplos, o pensamento de uma economia geral ajuda a trazer à tona a inadequação entre o fundamento e o fundado. Inadequação radical levada ao primeiro plano pela desconstrução e também por Bataille. O excesso, que coloca em questão a lógica, o sentido e o ser do homem, instaura uma dimensão de imperfeição nas construções intelectuais da tradição ocidental. Desordem cujo incômodo pode nos conduzir à transformação dos modos de viver e de pensar. Novos modos, também falhos e inadequados, porém talvez mais abertos e inclusivos que aqueles que herdamos.

BIBLIOGRAFIA

BATAILLE, Georges. *A parte maldita, precedida de "A noção de dispêndio"*. Trad. Júlio Castañon Guimarães. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013 (a).

_____. *O erotismo*. Trad. Fernando Scheibe. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013 (b).

DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. Trad. Miriam Schnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 1973.

³⁶ Idem, 2009, p. 167. Grifos do autor.

_____ *Espectros de Marx: o estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional*. Trad. Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

_____ *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. Trad. Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

_____ *A escritura e a diferença*. Trad. Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, Pedro Leite Lopes e Pérola de Carvalho. 4a edição. São Paulo: Perspectiva, 2009.

HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do espírito*. Trad. Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 2008.

Minha língua do outro: desconstrução e comunicação

Felipe Castelo Branco

Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

O drama *A tempestade* é considerado a última peça teatral escrita por William Shakespeare em sua vida. Na peça, acompanhamos Próspero, ex-duque de Milão, desembarcar em uma ilha distante com sua filha Miranda, após fugir de um golpe político articulado por seu irmão para usurpar seu poder. A partir da ilha, que agora governa, Próspero pretende atrair o barco de seu irmão usurpador que retorna de uma expedição à Tunísia e, através de suas maquinações, ele almeja revelar a seus antigos súditos o golpe que levou o novo duque ao poder. Assim, Próspero acredita poder reconquistar sua posição perdida. Apesar de toda a trama magistralmente tecida no que diz respeito à luta pelo poder entre os irmãos que governam Milão – bem ao estilo de Shakespeare – foi, no entanto, a relação especial entre Próspero e o personagem *Caliban* que deu origem a alguns importantes estudos fora do âmbito estrito das análises dramáticas, onde são analisados temas que tocam a questão colonial vividos no texto shakespeariano. Entre esses estudos estão o conhecido *Psicologia da colonização* do psicanalista e antropólogo francês Octave Manonni e o *Discurso desde a marginalização e a barbárie* do filósofo mexicano Leopoldo Zea.

O personagem de Caliban, ao ser encontrado habitando as terras recém “descobertas” por Próspero, é visto como um exótico nativo selvagem – Próspero o chama de “mostro” – sendo imediatamente feito de escravo após o assassinato de sua mãe pelo colonizador. Caliban

ama apaixonadamente sua terra. Próspero, por outro lado, nutre intensa paixão pelos livros, que ele coleciona em grande número. Trazendo para a ilha o conhecimento conquistado por seus livros e a libertação que seu modo de vida representa, o colonizador lamenta a condição de barbárie em que se encontra Caliban e decide ter compaixão do pobre nativo. Tal gesto de compaixão se traduz na peça pelo acultramento de seu escravo. Ensinando sua própria língua ao colonizado, Próspero e sua filha Miranda acreditam finalmente poder retirar Caliban de sua natureza selvagem, ensinando-lhe assim os caminhos do conhecimento de si mesmo.

Após ter apreendido a língua do colonizador, Caliban, no entanto, não se comporta como era esperado. Ao contrário da delicadeza dos gestos, da voz baixa e dos impulsos comedidos, dignos de todo homem civilizado, Caliban penetra no mundo do *logos* tal qual um corpo estranho que, por não ser reconhecido pelo organismo que o recebe, deve inevitavelmente ser expulso, rejeitado, lançado para fora. Próspero, o homem de razão, o colonizador civilizado, dedicou seu tempo a educar seu vassalo no intuito de oferecer a ele a mais digna humanidade. Vendo seus esforços trilharem um caminho impreciso e desviante, Próspero e sua filha, num belíssimo momento da peça onde o desespero toma conta destas duas figuras, esbravejam em direção à Caliban:

Tive pena de ti. Penei para que soubesses falar, e ensinar-te a cada instante uma ou outra coisa. Quando você, feito um selvagem, desconhecias sua própria significação, mas apenas balbuciava como um bruto, dotei teus gestos de palavras que lhe possibilitaram conhecer a si mesmo. Mas embora conseguisses aprender, teu caráter infame não poderia tolerar a boa natureza¹ (SHAKESPEARE 1991, 46)

Conhecer a si mesmo. Encontrar palavras que reflitam a vontade da alma, a intencionalidade, o querer-dizer que emana de si próprio, mas que, sem essas palavras, a “boa natureza” ofertada pela língua recentemente apreendida pelo escravo, se resumiriam a algo de impossível reconhecimento, alcance ou compreensão. Se, como doutrinou Aristóteles, a voz (*phoné*) é o símbolo de tudo aquilo que se passa na alma (ARISTÓTELES, 2010 pp. 1, 16a 3-9), a saída da bestialidade bár-

¹ Tradução levemente modificada.

bara, dos balbucios brutos e selvagens, isto é, a entrada no mundo do *logos* propriamente, só pode ser empreendida quando a *phoné* ganha associação à *significação* (ARISTÓTELES, 2010 pp. 4, 16b 26), quando o *logos* se transmite como *phoné semantiké*.

Ao ensinar sua língua a Caliban, Próspero parece esperar transmitir também a seu vassalo uma rede de significações oriunda de seu próprio mundo, incorporadas, fixadas e definitivamente estabelecidas em cada uma das palavras de sua língua. Ele não espera apenas que Caliban *fale*, mas ele almeja que Caliban fale *como* os homens de sua terra. Ele deseja transmitir a Caliban um léxico estruturado, o *logos* verdadeiro e, com ele, a possibilidade do *consenso* entre mestre e escravo. Próspero visa, no âmbito pragmático de sua relação com Caliban, um consenso entre dois mundos separados agora unidos através da possibilidade de comunicação. Colonizador e colonizado encontrariam no consenso a possibilidade de agir no mesmo mundo. A língua como instrumento fundamental da comunicação, e a educação como construção dessa ferramenta que visa uma fala clara, articulada e sem dubiedade.

Ora, aquilo que é próprio à Próspero, a própria prosperidade de Próspero, depende de uma comunicação *clara*, onde *nada* se esconde em seus recônditos. Conforme afirma Jürgen Habermas a respeito das condições da comunicação: “é inevitável [...] a suposição de que todos os participantes do diálogo empreguem as mesmas expressões linguísticas com significado idêntico” (HABERMAS 2002, 56). Ora, argumenta Habermas, se o consenso – ou a *reconciliação*, para usar o termo de Hegel reaproveitado habermasianamente – é possível mesmo em meio a uma disputa de visões de mundo, deve haver algo na própria estrutura da comunicação – e eis sua hipótese fundamental – que possibilite a *reunião* ou reconciliação dos interessados que tomam parte na quebra ou na disputa em questão. Para Habermas, fazer uso da normatividade, lançar mão do caráter estritamente normativo inerente a toda discussão bem-sucedida, possibilitaria encontrar uma legitimação que oferecesse um caráter *universal* a toda ação (do ponto de vista ético/prático) sem necessidade de qualquer recurso a uma norma externa ao próprio engajamento dos interlocutores no diálogo. O interesse de Habermas é o de recuperar a possibilidade do universal como horizonte da filosofia prática (seguindo, assim, um caminho *de caráter* kantiano)

que havia caído em desuso e havia se tornado vítima de grande desconfiança por parte das críticas chamadas por ele de “pós-modernas”. Por outro lado, *contra* Kant, ele busca um paradigma deslocado de toda filosofia do sujeito. Habermas acredita poder dispensar o recurso a uma filosofia do sujeito ao ter encontrado na comunicação *enquanto tal* a legitimação necessária para reunir o universal à filosofia prática.

Retornamos à cena do confronto entre os dois mundos apresentada por Shakespeare. Colonizador e colonizado se colocam frente a frente. O senhor espera uma reconciliação via comunicação com seu escravo. Caliban agora conhece as mesmas expressões linguísticas de Próspero. Ele supostamente possui, finalmente, uma *língua materna*. Finalmente estão estabelecidas e são possíveis as condições do diálogo. O *logos*, então, se torna diálogo. Mas Caliban lança um último golpe contra a expectativa civilizadora de Próspero. Tendo aprendido a língua da razão trazida por seu Senhor, ele a *traduz* em formas improváveis, rejeitando a própria univocidade do sentido buscada por seu mestre (ao mesmo tempo educador e colonizador). Aos olhos de Próspero, Caliban *diz mal* sua língua, balbucia, não compreende perfeitamente o sentido das palavras em função de sua raiz selvagem. Aos olhos de Caliban, no entanto, através da língua agora tornada sua, ele *maldiz* a significação de cada palavra oriunda de seu Senhor. Caliban traduz sua língua maldizendo a cultura colonial de Próspero. Ele amaldiçoa tudo aquilo que vem do colonizador. Sua língua do outro torna-se seu principal instrumento para esbravejar, maldizer e amaldiçoar:

“O senhor me ensinaste a falar, e o proveito que eu obtive foi aprender a maldizer! Que caia sobre ti a peste vermelha por ter me ensinado sua língua!” (SHAKESPEARE 1991, 46).

Evidentemente esse uso “não-sério” da linguagem, para usar uma expressão cara à teoria dos atos de fala, não poderia ser compreendido por Próspero como uma atitude legítima no diálogo. Para Próspero, Caliban não participaria efetivamente do diálogo por ser incapaz de fazer um uso apropriado da razão. Ainda incapaz de dominar sua própria natureza, sua origem selvagem não cede espaço à razão definitivamente. Uma vez tendo ingressado efetivamente em um diálogo, seria forçoso chegar a um consenso sobre algo do mundo e imperativo significar esse “algo”. Confirmamos essa leitura com outra passagem

do texto de Habermas: “na pragmática de todo uso da linguagem está embutida a *presunção* de que existe um mundo objetivo compartilhado por todos. E os papéis dialogais, dados em toda situação de fala, forçam uma simetria de perspectivas dos participantes” (HABERMAS 2002, 175). Mas Caliban deseja evidenciar a *impossível simetria de perspectivas* entre seu colonizador e ele próprio. O mundo partilhado entre ambos não pode ser o mesmo. E precisamente *para evidenciar essa discrepância é que Caliban se engaja no diálogo*. No entanto, Próspero não entende essa dissimetria como uma apropriação por Caliban de sua língua, isto é, como uma forma de tradução, mas como a presença indelével da natureza de Caliban, o *selvagem!* Natureza que permanece fora do *logos*. Como afirma Leopoldo Zea:

A mesma e velha preocupação grega discriminando uns homens de outros em função de uma suposta capacidade para o uso da razão ou do *logos*; e a discriminação nova, que partirá agora da especificidade do que tem de natural no homem, e, portanto, do limitado que é para o homem o uso pleno da razão [...] O moderno, o europeu-ocidental, forjará igualmente o tipo de homem por excelência: [aquele] capaz de dominar a natureza, pondo-a a seu serviço; mas incorporando dentro da natureza os homens que de um ou outro modo não a tivessem vencido. Bárbaro um, selvagem o outro (ZEA 2005, 64).

Do ponto de vista de uma ética da comunicação, no sentido oferecido a esse termo por Jürgen Habermas, será exigência insuperável o paradigma comunicacional da simetria de perspectivas alcançada no consenso. A figura desviante certamente não será encarnada, no texto habermasiano, no bárbaro ou no selvagem... mas no suicida e no louco. No âmbito do agir comunicativo, o sentido unívoco não é “transcendental” – sendo a condição para toda comunicação –, mas é uma exigência normativa para o estabelecimento de uma forma de *legitimação* universal. Um falante competente que não respeita tal exigência, se coloca, automática e necessariamente, fora de debate, numa locução não-séria ou parasitária. Tendo se engajado num debate, por outro lado, todo falante que buscar contestar a fundamentação de princípios morais pela comunicação, já reconheceria, ele próprio, ato contínuo, a autoridade das próprias regras comunicacionais que busca negar e, as-

sim, cometeria uma *contradição performativa*. Cito Habermas: “ao apresentar sua objeção, [o crítico] pressupõe inevitavelmente regras lógicas que não podem ser substituídas [...] mesmo o criticista, ao participar de uma argumentação, já aceitou como válido um acervo mínimo de regras irrecusáveis da crítica” (HABERMAS 1989, 103). Basta ter a *intenção* de dizer algo *sobre* o mundo que já se terá aceito o agir comunicativo, “de outro modo, [o crítico] teria que se refugiar no suicídio ou numa grave doença mental [...] não é possível sequer a título de experiência fictícia [imaginar que] o céptico conseguisse demonstrar de maneira muda e impressiva seu salto para fora do agir comunicativo” (HABERMAS 1989, 123).

Seria preciso dedicar outro trabalho à análise do lugar legado por Habermas à loucura e ao suicídio como únicas possibilidades de negação do agir comunicativo. Contudo, o tratamento oferecido em seu pensamento à diferença de posições nos papéis dialogais nos interessa diretamente aqui. Conforme Habermas afirma: “é verdade que algumas culturas exercitam-se mais do que outras na capacidade de distanciar-se com relação a si mesmas. Entretanto, todas as linguagens oferecem a possibilidade de se fazer a distinção entre aquilo que é verdadeiro e aquilo que elas *pensam* ser verdadeiro” (HABERMAS 2002, 175). Aqui repousa a diferença entre as chamadas *imagens de mundo centradas* onde as figuras *míticas* ofereceriam uma visão geral do mundo que nutriria uma confusão no que diz respeito aos limites entre natureza e cultura (daí o pensamento animista e xamânico, por exemplo) e as *imagens de mundo descentradas* que seriam efeito de um *desencantamento do mundo* (Weber), porta de acesso à modernidade. O mundo da vida centralizado supõe, para Habermas, uma concordância prévia e um entendimento de fundo cultural entre os participantes do diálogo. No mundo da vida descentralizado, por outro lado, a razão tem que tomar o lugar ocupado anteriormente pelas explicações míticas, operando assim uma busca de entendimento pela comunicação através de uma argumentação racionalmente motivada. Ora, o desencantamento do mundo produziria uma separação clara entre o “mundo interno” que os participantes do diálogo externariam e o mundo objetivo partilhado por todos. A língua seria o meio que conecta e vincula os agentes do diálogo, funcionando como uma espécie de meio transcendente em

uma situação ideal de fala. Ao interromper-se uma comunicação cotidianamente, inicia-se, ato contínuo, uma *discussão*. Ora, a discussão seria precisamente o momento onde as razões que fundamentam os argumentos em jogo entre os interlocutores serão debatidos e repensados por todos. Assim, passa-se de uma *situação de comunicação* à uma *ética da discussão*, onde a *racionalidade que permanecia implícita e velada* na situação de comunicação “bem-sucedida” torna-se *explícita* e se mostra à luz do dia em seu caráter procedimental, evidenciando que as regras da comunicação são aquilo sobre o quê os interlocutores se apoiam na expectativa de busca do *consenso* e de resolução dos conflitos. A comunicação, dada em uma situação de fala, tem um caráter normativo intrínseco a si mesma: ela força os participantes a reconhecerem a validade de um argumento (que ganha o valor universal naquela situação de fala) e, assim, força igualmente uma simetria de perspectivas entre distintas “visões de mundo”.

O problema fundamental dessa compreensão, para o que nos interessa neste trabalho, não seria apenas o problema de um mundo objetivo compartilhado por todos e afirmado por Habermas, mas, antes, a ideia de uma língua “desculturalizada”, uma língua que transcenderia todas as culturas em direção ao verdadeiro. Em *O monolingüismo do outro*, Jacques Derrida ataca precisamente a hipótese de uma “metalinguagem absoluta”. Tal qual uma concepção de verdade que emergiria de um suposto lugar externo e transcendente, à revelia e independentemente das contingências da cadeia significante, a suposição de uma língua de valor normativo, transcendendo a diferença entre línguas e seus choques, é exatamente aquilo que Derrida irá desconstruir. Uma língua fora das línguas faladas, pura língua de origem ou língua primeira e autêntica, nunca esteve disponível a nenhum falante. Essa posição “metalingüística” é inevitavelmente reivindicada em línguas específicas; em línguas faladas pelos “falantes”. Em *Torres de babel*, Derrida mostra como a multiplicidade de línguas interdita, não apenas uma tradução “verdadeira”, isto é, uma tradução totalizante, transparente e adequada; mas igualmente ela torna inviável uma *formalização* que busque colmatar o problema da tradução “*inter linguae*”. Eu o cito: “há aí (traduzamos) como um limite interno à formalização, uma incompletude da construtura [...] não deveríamos jamais deixar

passar em silêncio a questão sobre a língua na qual se coloca a questão da língua (DERRIDA 1987, 203, 204).

Os ditos “falantes competentes” (Derrida usa o próprio termo de Habermas), portanto, falam uma língua que, de um ponto de vista mais pragmático que o próprio pragmatismo habermasiano pode supor, não conta com referências fixas e sentidos originais. A língua do outro é a condição para a língua que falo. A reivindicação de uma língua de origem, língua pura ou originária, pode se encarnar nos colonialismos que ainda tomam o planeta, na figura do colonizador que reivindica sua língua como sendo *a* língua enquanto tal, modelo da verdadeira língua como ela *deve* ser falada. Mas não há apenas isso. A metalinguagem é sustentada igualmente pelos discursos que pretendem descrever uma comunicação de um ponto de vista *universalista*, isto é, de um ponto de vista que *transcenda* todas as línguas e que desconsideram o problema da *différance*. Esse é precisamente o caso de Habermas. Podemos pensar que não é exatamente o modelo paradigmático e transcendentalista da comunicação que possibilita à descrição habermasiana dispensar e transcender a referência às “línguas de chegada”; mas, ao contrário, que um modelo transcendentalista e universalista da comunicação *só é possível na medida em que se supõe ser dispensável o pensamento sobre as línguas e sobre a diferença entre línguas*. Pensar a língua do ponto de vista da tradução equivale a rejeitar uma espécie de metalinguagem que cumpriria a função de desconsiderar as línguas em sua relação de diferença. Trata-se de um pensamento da *tradução absoluta* que, ao contrário da metalinguagem absoluta, entende as línguas faladas, ditas “de chegada”, como traduções sem original. Não havendo “*a*” língua primeira, original, trata-se de um processo de tradução geral de uma língua para outra, não apenas entre diferentes culturas, mas, de traduções gerais inclusive dentro de um mesmo idioma.

Existem, no entanto, *efeitos* de metalinguagem. Tentativas de objetivação e de aniquilação da tradução como condição das línguas. É este, precisamente, o caso da expropriação colonial e da servidão histórica. No entanto, o mesmo “não-domínio apropriado de uma língua” que caracteriza a situação do colonizado, pode alcançar igualmente o colonizador. Derrida pratica aqui uma *universalização da situação do colonizado*, apontando que o suplemento ou o parasitário – isto é, a escrita

ou o colonizado – já se inscrevem como condição da língua dita “normal”. Uma língua nunca se reduz ao pertencimento, à propriedade ou ao domínio: tanto o colonizador quanto o colonizado precisam se apropriar da língua através de um processo:

[...] não natural de construções político-fantásticas; porque a língua não é seu bem natural, por isso mesmo, historicamente pode, através da violação de uma usurpação cultural – vale dizer, sempre de essência colonial –, fingir que se apropria dela para impô-la como “sua” [...] a língua fala desse ciúme, [minha] língua não é mais do que um ciúme desatado (DERRIDA 2012, 38).

A língua, portanto, fala desse rastro do outro, da alteridade em mim. A língua que falo é sempre efeito de uma alienação. Minha língua, a única língua que falo, não é minha. Minha língua é sempre a língua do outro. Se não contamos com uma língua primeira, original, só é possível traduzir. No entanto, minha tradução é sempre uma tradução total, tradução sem referência. Trânsito que não se faz de uma língua presente à uma outra língua, mas que constitui o próprio movimento, o choque entre *minha invenção*, minha apropriação da língua, e o outro – lugar da língua que vem.

Toda língua, contudo, promete o encontro derradeiro com o outro. Toda fala promete uma unidade futura de uma língua única. Esse suposto *monolinguismo*, traduzido habermasianamente como consenso, permanece, para Derrida, como a verdadeira promessa de uma língua... promessa, no entanto, de uma *unicidade sem unidade*. Esse monolinguismo que superaria a diferença, que dissolveria o outro como alteridade, se levarmos a hipótese da comunicação a sério, será preciso admitir tal monolinguismo enquanto promessa, como um monolinguismo do *outro*. “O *de* não significa tanto a propriedade, mas a procedência: a língua está no outro, vem do outro, é a vinda do outro” (DERRIDA 2012, 109).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A reivindicação da herança da modernidade europeia por Habermas mascara uma institucionalidade oriunda da Europa (ainda que

não presente apenas na Europa), mas que deve nos manter atentos e vigilantes onde quer que se apresente. O pluralismo universalista de Habermas também deve ser submetido à crítica – e talvez possa revelar em si mesmo um poderoso contextualismo:

Os projetos europeus os mais bem intencionados, aparentemente e expressamente pluralistas, democráticos e tolerantes, nessa bela competição para “conquistar os espíritos”, podem tentar impor a homogeneidade de um meio [medium], de normas de discussão, de modelos discursivos [...] Esses projetos se multiplicam hoje, e nós poderíamos nos alegrar com eles, desde que nossa atenção não adormeça; porque é preciso aprendermos a detectar as novas formas de tomada de poder cultural, para resistir a elas. Isso também pode parecer um novo espaço universitário e sobretudo um discurso filosófico. Sobre pretexto de defender a transparência (“transparência”, com o “consenso”, é uma das palavras de ordem do discurso “cultural” que eu evoquei a pouco), pela univocidade da discussão democrática, pela comunicação no espaço público, pelo “agir comunicativo”, um discurso como esse tende a impor um modelo de linguagem pretensamente favorável à essa comunicação. Pretendendo falar em nome da inteligibilidade, do bom senso, do senso comum ou da moral democrática, esse discurso tende, por esse mesmo motivo, a descreditar tudo o que complica esse modelo, tende a suspeitar ou a reprimir aquilo que dobra, sobredetermina ou mesmo questiona, na teoria ou na prática, essa ideia da linguagem. É com esta preocupação, entre outras, que seria preciso estudar certas normas retóricas que dominam a filosofia analítica ou o que se chama em Frankfurt de a “pragmática transcendental”. Esses modelos se confundem igualmente com poderes institucionais que não estão confinados apenas à Inglaterra e à Alemanha (DERRIDA, 1991, pp. 54-56).

A exclusão ou recalque de tudo aquilo que não permanece compatível com o pretense universalismo democrático do agir comunicativo não é visto pelo próprio Habermas como uma violência e como uma tomada de poder cultural (sustentada em poderes institucionais). O agir comunicativo depende de uma antropologia baseada numa concepção de linguagem transcendente que reivindica uma posição meta-situada para que seu projeto de reconciliação das concepções modernas seja possível. Dito de outro modo, um pensamento que leve

em consideração o rastro e a diferença só pode ser considerado por Habermas como uma contradição performativa (digno apenas da loucura ou do suicídio). Por não ser comportado pelo projeto político pautado na ética da discussão, o problema do rastro e da alteridade é excluído, como é característico dos modelos metafísicos, da cena pública, do espaço público ou do problema da linguagem. Mas Derrida lembra que o rastro ainda sim resiste – tanto à visibilidade quanto a tais projetos políticos -, oferecendo um motor de politização e de deslocamento das polaridades metafísicas:

[...] em toda parte onde há [rastro] enquanto subtraído ou em retiro relativamente à visibilidade, alguma coisa resiste à publicidade política, ao phainesthai do espaço público. “Alguma coisa”, que não é nem uma coisa nem uma causa, se apresenta no espaço público mas ao mesmo tempo subtrai-se a ele, resiste a ele. Trata-se aí de um singular princípio de resistência ao político tal como ele é determinado desde Platão, desde o conceito grego de democracia até as Luzes. “Alguma coisa” aí resiste por si mesma sem que tenhamos que organizar uma resistência com partidos políticos. Isso resiste à politização mas, como toda resistência a uma politização, é também uma força de repolitização, um deslocamento do político (DERRIDA, 2012, p. 88).

Podemos imaginar uma cena final, antes que as cortinas se fechem, em eco ao texto de Shakespeare. Nela, Caliban, travestido de uma mulher negra em um dos Tribunais do Perdão, na África do Sul, se coloca diante dos colonizadores e assassinos de seu marido. O tribunal constrói ali as supostas condições transcendentais do perdão e da reconciliação. Caliban se aproxima do carrasco de seu marido, afirmando: “somente eu posso perdoar [Silêncio]. E eu não estou disposta a perdoar” (DERRIDA 2005, 75). Nenhuma língua ou comunicação pode ser condição transcendente do perdão. Caliban, até aqui, prefere usar *sua* língua, a língua apreendida de seu senhor, para maldizer.

BIBLIOGRAFIA

- ARISTÓTELES. *Órganon*. Bauru: Edipro, 2010.
AUSTIN, J. L. *Quand dire, c'est faire*. Paris: Seuil, 1970.

DERRIDA, Jacques. Des tours de Babel. in: *Psyché : inventions de l'autre*. Paris: Galilée, 1987.

_____. *El monolingüismo del otro*. Buenos Aires: Manatíal, 2012.

_____. Signature événement contexte. in: *Marges de la philosophie*. Paris: Minuit, 1972c.

_____. *L'autre cap suivi de La démocratie ajournée*. Paris: Minuit, 1991.

_____. O perdão, a verdade, a reconciliação: qual gênero?. in: *Jacques Derrida: pensar a desconstrução*. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

_____. *Pensar em não ver: escritos sobre as artes do visível (1979-2004)*. Florianópolis: UFSC, 2012.

HABERMAS, Jürgen. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1989.

_____. *O discurso filosófico da modernidade*. Alfragide: Texto editores, 2010.

_____. *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 2002.

_____. *Teoria do agir comunicativo, vol. 1*. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

SHAKESPEARE, William. *A tempestade. Edição bilíngue*. Rio de Janeiro: Relumé Dumará, 1991.

ZEA, Leopoldo. *Discurso desde a marginalização e a barbárie*. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.

Autobiografia como subversão

Magda Guadalupe dos Santos

PUC MINAS

INTRODUÇÃO

O estudo auto-bio-gráfico, enquanto um problema da filosofia, tem atravessado a história do Ocidente, juntamente com indagações ontológicas, tais como: *o que é? Qual a essência de? Como distinguir essência de uma ilusória aparência?* De Parmênides a Platão, de Aristóteles a Descartes, a busca por um saber unitário e universal, perpassado por uma mesma estrutura epistêmica, seja transcendente e divina, seja formal, ideal ou matemática, demonstra que o aumento gradual do conhecimento se perpetuava no vigor, na clareza e na disciplina metódica do pensamento.

Ao longo da história da filosofia, nos deparamos também com interrogações estruturantes acerca da especificidade conceitual do *mesmo* e do *próprio*, assim como do *diferente* e do *outro*, enquanto temas que transpõem a reflexão filosófica e, de modo relacional, chegam até a contemporaneidade. Tais indagações se voltam para a indicação de novos parâmetros metodológicos pelos quais a hierarquia de valores cognitivos pode ser problematizada, e tanto a questão da identidade, quanto a da alteridade se inscrevem como temas relevantes para as análises da subjetividade e da relação diferencial entre o *eu* e o *outro*. Se a filosofia se mostra hoje crítica a uma história da verdade, ou crí-

tica dos limites e possibilidades do sujeito de conhecimento, os traços da *identidade* ou da *alteridade*, do *próprio* ou do *diferente*, se posicionam como sinais de escolha de enfrentamento dos dilemas da verdade e da ilusão, do autoconhecimento e do reconhecimento do mundo em torno ao eu - sujeito ou narrador de sua própria história.

De Agostinho a Rousseau, evidencia-se a escrita como *suplemento* e *signo* (DERRIDA, *Gramatologia*, 1967); de Beauvoir a Butler, discute-se o caráter socialmente construído do gênero e abrem-se novas demandas acerca do próprio questionamento do que é uma mulher e do que é um homem? (BUTLER, GT, p.xi). Derrida vem relacionar desconstrução, discurso e memória, auto(bio)grafia, performatividade e linguagem (DERRIDA, 2008, p.35-36), e isso porque, tal como escreve em *Memórias para Paul de Man*: (...) “nós nunca somos nós mesmos, e entre nós, idêntico a nós, um si mesmo (*self*) nunca é em si mesmo nem idêntico a si mesmo” (DERRIDA, 2008, p.40).

O que Derrida e Butler propõem são novos desafios da totalização e do lugar do outro, da memória e da lei, do falar de si e do falar do outro e, sobretudo, da função performativa que a autobiografia congrega, ao confrontar um desejo especular sempre deslocado e superado em função de si próprio. Ao optar por analisar aspectos filosóficos no tema autobiográfico ou autográfico em Jacques Derrida e em Judith Butler, estou, certamente, valorando possibilidades correlacionais que nos conduzem à revisão da linguagem e da ipseidade, da identidade de vivências e de textualidades. Com Derrida e Butler, embora não apenas com cada um deles, mas tomando-os em suas especificidades como referência, a filosofia torna-se o lugar dos desafios autobiográficos, enquanto *topos* de subversão de base conceituais.

Dessa perspectiva, alguns pontos nodais da argumentação derridiana da auto-biografia e das teorias da subversão viabilizam analogias com os textos de Judith Butler. Conjugá-los entre si pressupõe um análogo que perpassa teorias de identidade e de linguagem e nos ajude a discutir alguns tópicos específicos ligados aos complexos conceitos de *performatividade*, de *identidade* e de *memória*. Desenvolvo aqui análises pontuais sobre a sutileza autográfica (e performativa) em o *Monolinguismo do outro*, sobre tópicos autobiográficos na introdução de *Gender Trouble* e, finalmente, leves pontuações sobre a *memória*, a certeza e a *morte* nos obituários filosóficos.

A AUTO-BIO-GRAFIA EM O *MONOLINGUISTO DO OUTRO*.

A análise filosófica de textos autobiográficos envolve questionamentos, demandas, deslocamentos. As perguntas pelo *quem somos, para quem somos e a quem estamos destinados* na *experiência* desta promessa impossível (que é a amizade, a memória), tais perguntas se condensam na questão “o que é a experiência?” conforme (DERRIDA. 2008, p.150). Contudo, estas são questões que envolvem o *nome* e a *memória*, implicando sempre o *outro* em nós e a nossa relação com o pensamento. O que nos leva a pensar se também tais questões podem se dar em função de uma auto-nomeação? De um suposto eu que se volta a questionar por meio de “gestos filosóficos”? Quem é o eu e quem é o outro quando pensamos em nós mesmos da perspectiva múltipla da filosofia? E como podemos suportar em nós mesmos tais reflexões? O próprio Derrida, em entrevista a Catherine Paoletti (1998), dirá que, “de certo modo, qualquer texto é autobiográfico”. De *O monolinguismo do outro* (1996) tomo como ponto de partida a **língua** como o lugar das paixões, dos desejos e esperanças e, ao seu redor, significações que se projetam. Ela é também o que se demonstra como *um não lugar*, como o questionamento da verdade, como uma relação aporética entre uma língua que se possui e a dimensão de estrangeiro que com ela não se propõe (DERRIDA, 2001, p. 17).

Às voltas com essa língua, a questão da identidade e a da alteridade se conjugam no desenho autobiográfico, sem jamais se confundirem entre si. O que se tem a lembrar são “os traços intratáveis de uma impossibilidade”, que se realça quase como uma interdição. Algo que se impõe como uma tradução, a “lei como tradução” (DERRIDA, 2001, p.22). Algo que fere as exigências dos rastros de união, “o que é? (um franco-magrebino?) Quem é? (franco-magrebino?) Quem é o mais franco-magrebino? A decifração da essência como uma impossibilidade silenciosa deste vestígio de união (DERRIDA, 2001, p.24), leva a exclusões e à exigência de se reconhecer um risco único e que nada acalma, assim como, e ao mesmo tempo, se reconhecerem sinais de “um e outro” e das relações que se estabelecem entre “o nascimento, a língua, a cultura, a nacionalidade e a cidadania”, como escreve Derrida (DERRIDA, 2001, p.26).

Nos quadros de uma narrativa genealógica, Derrida, voltando-se para Nietzsche, apresenta-se, *ecce homo*, parodiando seu próprio martírio de franco-magrebino que “nada escolheu e nada compreendeu”, apenas “sofre e testemunha” (DERRIDA, 2001, p.33-34). Se, como escreve Carla Rodrigues (2013, p. 59), o estilo (nietzschiano) é uma forma de “neutralizar” os conteúdos, fazendo desaparecer “um significado ‘presente a si’”, este estilo é também um meio crítico de distinção da tradição filosófica.

Na esteira das distinções, é também sobre o monopólio e a posse de uma língua que fecham e encerram o sujeito sobre si mesmo, como numa projeção solipsista, que Derrida se questiona. Não apenas se distinguindo da tradição, mas a ela impondo uma nova história, a história da diferença. No confronto de individualidade e generalidade, ele problematiza situações de opressão linguística, que sujeitam o outro pela hegemonia (DERRIDA, 2001, p.37) e fazem surgir *estigmas* culturais que se concatenam de forma aporética na autobiografia (DERRIDA, 2001, p.44-45).

Na especificidade do franco-magrebino, nos modos em que a língua (francesa) lhe fora cerceada e no sentido de que tal proibição igualmente *interditava* “o acesso às identificações que permitem a autobiografia apaziguada” (DERRIDA, 2001, p.46), não se trata de uma *interdição negativa* que apenas provoca a perda ou a perdição, mas de um impedimento fundamental, de uma *interdição absoluta*, a “interdição da dicção e do dizer”. Nesse caso, a língua materna é a que outros dizem e falam e que a ele, Derrida, fora dada apenas para interrogar e citar (DERRIDA, 2001, p.49). Não se trata de um simples *colonialismo*, termo do qual o filósofo se serve com certa resistência. Afinal, “qualquer cultura é originariamente colonial” e se institui pela “imposição unilateral de alguma ‘política’ da língua” (DERRIDA, 2001, p.55), do “poder de nomear” e de legitimar as designações; está-se sob o impacto da “língua da Lei” e “a Lei como Língua”.

A passagem de uma experiência aparentemente autônoma para uma vivência de heteronomia determinante, cuja fluidez se revela na tentativa de “reduzir as línguas ao Uno”, à “hegemonia do homogêneo”, trouxe ao filósofo conflitos e inquietações, mas também novas possibilidades de compreensão da alteridade: a língua é dissimétrica-

mente a do outro (DERRIDA, 2001, p.57), a escritura é também a de um determinado outro e dela não se separa uma cultura, e a inscrição de tais limites necessariamente deixa rastros (DERRIDA, 2001, p.56). A *língua*, diz Carla Rodrigues, suportaria “o paradoxo de ser ao mesmo tempo a primeira e a última condição de pertencimento”. Mas também comporta a exigência de uma “irredutível expropriação” que transmuta a “língua dita materna para sempre e desde sempre” na “língua do outro” (DERRIDA, APUD RODRIGUES, 2013, p.139).

Dessa dimensão de alteridade, a língua do outro, para o filósofo que descreve a si como se descrevesse um outro, surge como uma fascinação por novas *paragens* e por novas “experiências rasuradas do rastro”, como menciona Rafael Haddock-Lobo (2008, p.109), especialmente, pelo interdito outorgado, por uma Paris como “capital da literatura” (DERRIDA, 2001, p.59). Está-se aqui diante de uma noção de alteridade como constitutiva do autorretrato filosófico, assim como do paradoxo de lembranças e vivências que transitam entre a Argélia e a França, segundo Magali Nachtergaele (2011). Trata-se, para Derrida, de um tempo com um sonho intangível para quem vive na Argélia como em um “simulacro espectral” de uma distinta estrutura (DERRIDA, 2001, p.60), o qual era preciso atravessar, para se formar nas fábulas doutrinárias e na imposição de se perder o sotaque para ingressar na literatura francesa (DERRIDA, 2001, p.63).

Olgária Matos (2012) entende que Derrida é um “grego judeu”, para o qual a origem, a *arkhé*, é objeto da desconstrução. A noção de *origem* em Derrida se mostra desconstruída justamente com essa ideia de *nação*, que passa a ser compreendida não mais a partir da política, como em Hannah Arendt, por exemplo, mas por esse referencial da *língua*, na diferença entre “nação política e nação cultural”. Entretanto, é mantendo a entonação do francês da Argélia que Derrida se distingue a si mesmo e se nomeia enquanto tal: “o sotaque assinala um corpo-a-corpo com a língua em geral”, dizendo mais do que uma mera *dicção*, escreve o filósofo (DERRIDA, 2001, p. 63), e mais do que as exigências de confronto com o idioma, incluindo os atos de heroísmo para manter o “axioma da pureza” (DERRIDA, 2001, p. 64) longe das conotações de *purismo*, mas atendendo a um “gosto hiperbólico pela pureza da língua” (DERRIDA, 2001, p. 66).

Os exageros, os acontecimentos históricos do pós-guerra, o levam a sonhar que algo poderia *acontecer* a essa língua. Como se algo que a fizesse se perder de si pudesse fazê-la novamente se encontrar, “convertendo-se a si-mesma, como o Uno que retorna, que retorna a si”. Isso poderia acontecer justamente quando um “hóspede incompreensível”, alguém de origem assinalável, fizesse essa língua chegar a si, levando-a a falar, ela-mesma, a língua, “na sua língua, diferentemente” (DERRIDA, 2001, p.69). Eis o prenúncio da *Desconstrução!*

JUDITH BUTLER E AUTOBIOGRAFIA SUBVERSIVA.

Em Judith Butler, em especial nos prefácios de *Bodies that Matter* (1993) e da reedição de *Gender Trouble* [(1990) 1999], o contorno autobiográfico se revela como o grito que subverte as exigências de lucidez, para apontar o que se esconde sob as evidências excludentes e legitimadoras da cultura. Ela anota: “o fato de que eu possa escrever de um modo autobiográfico (*in na autobiographical mode*) não altera, eu penso, o lugar que ocupo como o sujeito que sou” (BUTLER, 2007, p.xvii). Pode-se indagar por que o tema autobiográfico surge em seus textos só como próêmio de suas obras. Seu autorretrato, sua dicção de memória, sua linhagem autobiográfica, não se desenvolvem explicitamente no corpo dos textos, tal como em Derrida, embora ela sempre os mencione.

Na reedição de *Gender Trouble*, Butler se posiciona de um modo que coincide com os debates sobre a questão corpórea do gênero e com a atuação de formas corpóreas não normatizadas. Em primeiro lugar, ela se apresenta como uma autora que mantinha uma “relação de combate e antagonismo em face a certas formas de feminismo”. Sua intenção inicial era a de revisar criticamente o “vocabulário básico do movimento de pensamento no qual se inscrevia” (*the basic vocabulary of the movement of thought*), e sua autocrítica se voltava para a promessa de uma vida mais democrática para o movimento feminista (BUTLER, 2007, p. vii). Especificamente, quando da primeira edição, em 1989, sua intenção era criticar “um suposto heterossexual dominante na teoria literária feminista” e os limites às concepções aceitas de masculinidade e feminilidade. O feminismo não deveria idealizar “certas expressões de gênero”, que tanto originam novas formas de hierarquia, quanto de

exclusões (BUTLER, GT, 2007, p. viii). Em segundo lugar seu objetivo não era prescrever uma nova forma de vida determinada pelo gênero, mas abrir possibilidades para o gênero sem ter que precisar a viabilidade de sua realização.

Butler investiga a expectativa de algumas práticas diante do pânico da desconstrução do gênero. Ela se opunha ao heterossexismo existente no cerne das indagações acerca da “diferença sexual”, surgido em alguns tópicos do pós-estruturalismo francês, e questionava as aplicações e formalismos de teorias e práticas feministas, ampliando as discussões para o campo das teorias culturais ou da teoria crítica (BUTLER, 2007, p.x). Ela realça sua linhagem filosófica vinculada a intelectuais franceses e a americanização de sua pauta temática, assim como critica uma forma única de expressão sexual enquanto crença política. Entende que as práticas sexuais não normativas interpelam a estabilidade do gênero como categoria de análise e algumas dessas práticas têm o poder de desestabilizar o gênero.

Tais questões lhe parecem criar “certa crise na ontologia experimentada no nível da sexualidade e da linguagem” (*a certain crisis in ontology experienced at the level of both sexuality and language*) (BUTLER, 2007, p.13), exigindo novas indagações. Assim, a revisão da teoria da performatividade proposta em *Gender Trouble* torna-se para Butler um lema a ser perseguido (BUTLER, 2007, p.xv). Contudo, sua relação com a performatividade advém, sobretudo, da interpretação feita por Derrida do texto de Kafka, *Diante da Lei*: “Quem espera algo da lei, se senta em frente à porta da lei e atribui certa força a essa lei”, escreve a filósofa (BUTLER, 2007, p.xv). Desse modo, “a antecipação de uma revelação fidedigna do significado” é o meio pelo qual a autoridade se instala, ou seja, “a antecipação é o que trama o seu objeto”. Tal é a expectativa que se tem em relação ao gênero, como se esse fosse detentor de uma essência interior que possa ser desvelada, algo como uma promessa que acaba “produzindo o fenômeno mesmo que antecipa” (*the very phenomenon that it anticipates*) (BUTLER, 2007, p.xv).

Butler atribui à performatividade do gênero uma *metalepse*, já que a antecipação de uma “essência prevista de gênero” origina o que se propõe como sua exterioridade. Contudo, a performatividade não sendo um ato único, revela-se como uma repetição e um ritu-

al que se efetiva, por força de sua naturalização, no contexto de um corpo que se sustenta culturalmente (BUTLER, 2007, p.xv). O fato do gênero ser performativo não se correlaciona a uma possível essência interna que se constrói por meio de um conjunto de atos postulados por meio da estilização do corpo baseada no gênero. Tal concepção apenas demonstra que traços internos de nós mesmas/os são apenas o que antecipamos e produzimos por meio de certos atos corporais, ou seja, um *efeito alucinatório de gestos naturalizados (an hallucinatory effect of naturalized gestures)* (BUTLER, 2007, p.xvi). Nos limites de seu intento autobiográfico que sustenta o prefácio desta nova edição de *Gender Trouble*, Butler observa que as condições em que escreveu o texto não foram apenas as da academia, mas também as dos movimentos sociais de que participara e das comunidades (alternativas às prescrições sexuais normativas) em que vivera, “deparando-me individualmente com a sexualidade em suas várias bordas culturais” (*encountered sexuality at several of its cultural edges*) (BUTLER, 2007, p.xvii). Entretanto, o fato de haver pretendido escrever “de um modo autobiográfico”, mencionando aspectos de sua vida, família, preferências, apenas realça o lugar, o real lugar, que ela-autora ocupa no mundo em relação a seus leitores, diante de uma não neutralidade gramatical ou de estilo, aprendendo as regras que regem o discurso inteligível e integrando-se, pois, à linguagem normalizada (BUTLER, 2007, p.xix). Segundo M. L. Femenías, um dos modos de “quebrar as definições normativas é a transgressão por meio de condutas performativas de agentes não-sujeitos” (FEMENÍAS, 2012, p.144), e que sempre nos afasta do “fantasma do sujeito humanista”, supostamente capaz de se autocriar (FEMENÍAS, 2012, p.143).

O corpo não parece a Butler ter uma “posição ontológica distinta dos diversos atos que conformam sua realidade” (BUTLER, 2007, p.185). Uma suposta interioridade essencial não é mais do que um *efeito* e uma função social discursiva que se realiza mediante a política da superficialidade corpórea, por meio do controle de gênero que “distingue o interno do externo” e instaura o que se denomina por “integridade” do sujeito (*the integrity of the subject*) (BUTLER, 2007, p.185). Se o que há é uma mera ilusão de um núcleo de gênero interior, que se preserva por meio do discurso regulador da sexualidade reprodutiva,

a dita verdade interna do gênero não é mais do que simples invenção (BUTLER, 2007, p. 185).

Se em Derrida a identidade pela língua é algo tanto retórico quanto enigmático ou paradoxal, pois desejado e repellido, interdito e outorgado, em Butler, a identidade de gênero nada mais é do que uma precária ilusão que se realça em atos repetitivos que apenas fazem surgir um efeito fantasmático da identidade constante como uma construção politicamente insuficiente. Se em Derrida está-se diante da condição paradoxal entre identidade e monolinguismo, em Butler não há uma identidade preexistente pela qual um ato se possa medir e a demanda por uma identidade de gênero verdadeira se revela apenas como uma ficção reguladora (*a regulatory fiction*) (BUTLER, 2007, p. 192). Para cada um deles, e em seus traços singulares, é preciso reinventar a língua, a linguagem, a corporeidade que a habita, sempre envoltas em descrições fantasmáticas de seus contornos autobiográficos, de uma grafia própria que altera o contorno de um suposto eu.

MEMÓRIA E ALTERIDADE

No intento de possibilitar novas interlocuções entre Derrida e Butler, faz-se interessante mencionar específica relação discursiva que vincula tópicos relativos à *memória, certeza e morte, o outro e a morte, os obituários e a ausência*, considerando os obituários escritos por Derrida com o obituário escrito e dedicado a ele por J. Butler. Nos diversos obituários escritos por Derrida como forma de dizer adeus a velhos amigos, como a Emmanuel Levinas e a Roland Barthes, mas também de retomar, pela memória, a relação entre vida e morte, de uma vida grafada finalmente pela morte, surgem as dificuldades de se distinguir o *nome* e a restauração do sujeito nomeado, conforme suas indicações em *Memórias para Paul de Man*.

Vale a pena notar que os contrastes ambíguos dos obituários de Derrida também se encontram no *memorando* de Judith Butler a Jacques Derrida, publicado em *London Review Bookshop* em 2004, logo após a morte do filósofo. Nesse adeus a Derrida, o que Butler faz é o elogio de uma vida, em especial de um trabalho que “mudou fundamentalmente a maneira como pensamos sobre a linguagem, a filosofia,

a ética e a política". A interrupção da vida pela morte é o que mantém a indecisão, uma interrupção que libera o texto em movimento, que não fecha o deciframento do mesmo. Segundo Butler,

"Em seu contínuo ato de inquirir, Derrida pôs de forma mais honesta e árdua, a questão: 'como você finalmente responde a sua vida e ao seu nome'? Esta questão é posta por Derrida em relação a si mesmo, e ele a manteve como a um outro para si e diante de si, 'modelando uma forma de reflexividade, perguntando se uma conta pode ser paga em vida, e desta em relação à morte'". (BUTLER, 2004)

Mas, para Butler, a relação de Derrida com o *outro* é o ponto central das propostas de mudanças ético-políticas. De um lado, ele desenhcou criticamente sobre a obra de Emmanuel Levinas, a fim de insistir no *outro* como aquele a quem uma responsabilidade incalculável é devida, aquele que nunca poderia ser totalmente "capturado" por meio de categorias sociais ou nomes designativos, aquele a quem uma certa resposta é devida.

De outro, sua prática da crítica torna o projeto de transformação social e política algo incessante e coextensivo ao devir da vida e do encontro com o outro, que não poderia ser simplesmente excluído ou apagado de uma releitura de regras políticas. Esta seria possivelmente uma possível concepção de justiça para Derrida, referente a um novo perguntar independentemente das consequências, e, possível e justamente, quando as autoridades pouco desejavam que elas se manifestassem.

Segundo Butler, Derrida sempre nos ofereceu uma maneira de interrogar o sentido de nossas vidas, isolados e no plural, "voltando à questão, como ao início da filosofia", mas com certeza também, a seu modo, e com várias dívidas impagáveis, "começando a filosofia de novo e uma vez mais" (*beginning philosophy again and anew*) (BUTLER, 2004, p.32).

Discursos diversos que nos levam a problematizar o alcance das definições culturais, dos argumentos e teorias defensoras de um sujeito pleno de si e que, já no século XX, se vê resignificado em lacunas e desvios, talvez reclamando continuamente por uma identidade ficcional.

REFERÊNCIAS

BUTLER, Judith. *Cuerpos que importan*. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”. Traducción Alcira Bixío. Barcelona: Paidós, 2008.

BUTLER, Judith. *Gender Trouble*. Feminism and the Subversion of Identity. New York; London, 2007.

BUTLER, Judith. *El género em disputa*. El feminismo y la subversión de la identidad. Traducción de M.a Antonia Muñoz. Barcelona: Paidós, 2008.

BUTLER, Judith. Jacques Derrida. *London Review Bookshop*. Vol. 26, No. 21. 4 November 2004. p. 32.

Disponível em: <http://www.lrb.co.uk/v26/n21/judith-butler/jacques-derrida>
Acesso em 23/11/2008

DERRIDA, Jacques. *Memorias para Paul de Man*. Traducción Carlos Gardini. Barcelona: Gediza, 2008.

DERRIDA, Jacques. *O monolinguismo do outro ou a Prótese de Origem*. Porto: Campo das Letras, 2001.

FEMENÍAS, María Luisa. *Sobre sujeto y género*. (Re) Lecturas feministas desde Beauvoir a Butler. 2ª. ed. Rosario: Prohistoria ediciones, 2012.

HADDOCK-LOBO, Rafael. *Derrida e o labirinto de inscrições*. Porto Alegre: Zouk, 2008.

MATOS, Olgária. Derrida e il Monolinguismo: dalla ragione pura alla ragione marrana. *Identità Culture Migrazione*, no.3, marzo 2012.

Disponível em:

<http://www.rivistadiscienzesociali.it/derrida-e-il-monolinguismo-dalla-ragione-pura-alla-ragione-marrana/>

Acesso em 23. 07.2014.

NACHTERGAEL, Magali, « Derrida, l'autre en soi. Textes, photographies, films », Jean-Yves Ouallet et Sandrine Lascaux (dir). *Autoportrait et altérité*, Publications des Universités de Rouen et du Havre, 2014 (à paraître).

Disponível em:

http://halshs.archives-ouvertes.fr/docs/00/74/61/27/PDF/Nachtergael_DerridaA_autre_en_soi.pdf

Acesso em 23.07.2011

RODRIGUES, Carla. *Duas palavras para o feminino: hospitalidade e responsabilidade*. Sobre ética e política em Jacques Derrida. Rio de Janeiro: Nau, 2013.

Considerações sobre o conceito de legitimação em Lyotard

Raquel Célia Silva de Vasconcelos

Faculdade Metropolitana da Grande Fortaleza

INTRODUÇÃO

O objetivo deste ensaio é verificar as análises de Lyotard, em *A condição pós-moderna*, acerca da legitimação e da deslegitimação do estatuto da ciência que têm como pressupostos a radicalização no modo de produção, distribuição e legitimação do saber nas áreas mais avançadas do capitalismo contemporâneo. Essa radicalização e a transformação na forma de produção do conhecimento científico tem origem na *crise da ciência* (e da *verdade*) ocorrida nas últimas décadas do século XIX. Na realidade, trata-se de uma transformação que afetou a natureza da ciência no tocante à produção do saber, comprometendo a própria universidade enquanto produtora de ciência. Assim, a universidade e a ciência passam a se vincularem à lógica do saber informacional operado pela máquina que, por sua vez, traz uma tecnologia delineando um saber resultante de uma ciência aplicada.

Nesse aspecto, como validar os saberes que não passam pelo critério legitimador da ciência? E como se localiza o sujeito do conhecimento diante da exteriorização do saber? E ainda, em que medida a ciência deslegitima os saberes que desvinculados de seu critério legitimador que, em última instância, tem como válida a operacionalidade do sa-

ber? Nesse sentido, não seria necessário pensar o vínculo social como o critério de legitimação dos saberes que não convergem com o discurso científico? Então, como tornar o vínculo social o legitimador de validade dos saberes não científico e do saber científico?

Nessa perspectiva, são três as hipóteses que justificam a pretensa discussão: a primeira hipótese perpassa a diferença de enfoque no processo de legitimação da ciência nas sociedades avançadas (pós-modernas), delineando uma transformação cultural que afetou as regras de jogo nos campos da ciência, da literatura e das artes desde o final do século XIX, resultante da crise dos discursos metafísicos. A segunda hipótese, encontra-se na análise do conflito entre a ciência e os relatos do ponto de vista dos próprios critérios de legitimação das regras de jogo dos relatos e da ciência. A terceira hipótese aponta que o *metadiscorso* permitia o consenso de um enunciado veraz entre remetente e destinatário, pois nas regras de jogo deveriam estar contida a convivência mínima de dois discursos, pois a legitimação não teria credibilidade sem uma agonística geral.

O PROBLEMA DA LEGITIMAÇÃO E SEUS EFEITOS SOBRE O PODER E AS INSTITUIÇÕES CIVIS

O problema da legitimação do saber científico demonstra que é preciso, do ponto de vista de Lyotard, problematizar acerca do paradigma geral do progresso da ciência e da técnica uma vez que o avanço tecnocientífico estão diretamente vinculados ao crescimento econômico e ao controle sociopolítico dos países que controlam o conhecimento científico. Há um consenso que o saber tecnocientífico se acumula, tal consenso, na visão de alguns teóricos, aponta para uma preocupação apenas para com a forma de acumulação desses saberes e da possibilidade quanto a regulamentação dos mesmos de modo contínuo e unânime. Para outros teóricos, o consenso estaria na crença de que a acumulação daquele saber se daria periodicamente, descontinua e conflituosamente.

Contudo, o saber científico não é todo o saber, ele apenas comporta um saber com métodos específicos e técnicas próprias que pretendem desvendar e desvelar a natureza e a realidade objetivamente, diferentemente de outras formas de conhecimento (arte, teologia,

popular e filosofia) e do saber narrativo. O Positivismo, no entanto, coloca o “paradigma geral do progresso das ciências e das técnicas”¹ correspondente ao “crescimento econômico e ao desenvolvimento do poder sociopolítico”², mudando o paradigma de legitimação da ciência, reduzindo todos os fenômenos à verdade da ciência.

No entanto, nas sociedades modernas, anterior ao aparecimento do Positivismo, a Filosofia tinha a função de legitimar o estatuto da ciência uma vez que o *metadiscorso* permite os relatos conduzirem o discurso à ruptura das contradições, pois acredita-se em um consenso de um enunciado veraz entre remetente e destinatário a partir do discurso metafísico-filosófico. Assim, a regra está contida numa perspectiva de uma unidade possibilitada pelo uso da razão, com a qual o sujeito do conhecimento busca o saber para um fim ético-político e pela paz universal resultante de enunciados que trazem um consenso forjado a partir da pseudo eliminação das contradições. Contudo, a legitimação do saber se daria a partir do discurso metafísico-filosófico que seria utilizado no intuito de validar as instituições que regem o vínculo social, pois, no tocante a justiça e a verdade, o *metarelato* facilitaria à justiça e à verdade o mesmo grau de credibilidade comum ao saber narrativo.

Nesse sentido, é preciso esclarecer que o saber narrativo permite a interioridade e a convivibilidade uma vez que ele perpassa “a experiência (*Erfahrung*) como o fruto do trabalho”³ que resulta da interiorização e da convivência social. Ao se reduzir os fenômenos social e físico à verdade da ciência e à operacionalidade da tecnologia, vê-se surgir uma crise dos relatos e, conseqüentemente, “a incredulidade em relação aos metarrelatos”⁴. Com isso, nasce a “crise da Filosofia Metafísica e da instituição universitária que dela dependia”⁵, pois verifica-se a dispersão da Filosofia nos elementos de linguagem narrativos, denotativos, prescritivos e descritivos, nos quais existe uma veiculação de validades pragmáticas. Na verdade, não existe estabilidade nas combinações de linguagem quando as propriedades dessas combinações, formadas pelo próprio homem, necessariamente, não se comunicam.

¹ LYOTARD, *A condição pós-moderna*, p. 12.

² *Idem*, p. 12.

³ BENJAMIN, Walter. Ócio e ociosidade. In: _____. *Passagens*, p. 840.

⁴ LYOTARD, *A condição pós-moderna*, p. xvi.

⁵ *Idem*, p. vxi.

Com isso, surge a lógica do melhor desempenho inconsistente, sobretudo no aspecto da contradição no campo social e econômico, pois busca-se ao mesmo tempo um menor trabalho que reduza os custos de produção e um maior trabalho para reduzir a carga social da população inativa. Para Lyotard, existe um estranho desencanto em relação à positividade cega da *deslegitimação* uma vez que a tecnologia é fornecedora do critério operacional que não tem pertinência para se julgar como verdadeiro e justo. O saber pós-moderno, além de ser um instrumento de poder, também conduz as subjetividades para uma realidade múltipla e reforça a capacidade humana de suportar o imensurável. Para o autor, o saber pós-moderno “não encontra sua razão de ser na homologia, dos ‘experts’, mas na paralogia dos inventores.”⁶

O mundo pós-moderno cibernético e informativo, no intuito de conhecer o mecanismo de produção, buscando estabelecer a compatibilidade entre a linguagem e o computador, expande crescentemente seus estudos e suas pesquisas sobre a linguagem. Nesse contexto, há também um aperfeiçoamento de estudos das inteligências artificiais a partir do conhecimento da estrutura e do funcionamento do cérebro humano bem como do mecanismo da vida. O grande interesse da sociedade do capitalismo avançado é o de se informatizar com o auxílio da ciência, da tecnologia e da política de incentivo. Desse modo, o saber científico se exterioriza, isso significa o aparecimento de um novo estatuto que diretamente interfere na legitimação da ciência, pois a

a legitimação é um processo pelo qual um legislador é autorizado a promulgar esta lei como norma. Considere-se um enunciado científico; ele está submetido à regra: um enunciado deve apresentar determinado conjunto de condições para ser reconhecido como científico. Aqui, a legitimação é o processo pelo qual um “legislador” ao tratar do discurso científico é autorizado a prescrever as condições estabelecidas (em geral, condições de consistência interna e de verificação experimental) para que um enunciado faça parte deste discurso e possa ser levado em consideração pela comunidade científica.⁷

⁶ *Idem*, p. xvii.

⁷ LYOTARD, *A condição pós-moderna*, p. 13.

Contudo, a legitimação desde a filosofia clássica (Platão) está vinculada à legitimação do legislador, isso significa que o poder de decisão sobre a verdade corresponde ao poder sobre a justiça, mesmo que o enunciado dos discursos emitidos estejam submetidos a autoridades de natureza diferente. Diante disso, desaparece a ciência como “uma atividade nobre, desinteressada, sem finalidade preestabelecida, sendo que sua função primordial era romper com o mundo das “trevas”, mundo do senso comum e das crenças tradicionais, contribuindo assim para o desenvolvimento moral e espiritual da nação.”⁸ Neste contexto, nasce a ciência que opera com o saber científico como discurso.

O FIM DA ATIVIDADE CIENTÍFICA COMO PRÁXIS PARA A FORMAÇÃO DO ESPÍRITO E O NASCIMENTO DO SABER CIENTÍFICO COMO DISCURSO

No mundo pós-moderno o grande produto comercial é a informação e, no contexto informacional, a ciência aplica seu saber por meio da tecnologia, cuja função é organizar, estocar e distribuir informações. Desse modo, a ciência tem na tecnologia a aplicação do saber científico. Logo, não se pode pensar uma ciência fundamentada num espírito presente ou numa divindade presente uma vez que a ciência, por meio do uso da tecnologia, busca a fundamentação de seu saber em si. Portanto, na sociedade pós-moderna, a ciência é vista como um conjunto de mensagens que podem ser traduzidas numa linguagem informatizada, permitindo a tecnologia tornar-se uma ciência aplicada. Nessa perspectiva, qualquer saber reprovado pela tradução do computador não é considerado um saber científico, inviabilizando a ação de subjetividades produtoras de saberes desvinculado do saber tecnológico.

Nesse contexto, a pesquisa científica passa a ser condicionada pelas possibilidades técnicas da máquina informática, e o que escapa ou transcende tais possibilidades tende a não ser operacional, já que não pode ser traduzido em *bits*. Assim sendo, a atividade científica deixa de ser aquela **praxis** que, segundo a avaliação humanístico-liberal, especulativa, investia na formação do espírito, do sujeito razoável, da pessoa humana e até mesmo da humanidade.

⁸ *Idem*, p. ix.

Nesse sentido, a riqueza, na sociedade pós-moderna, advém do saber acumulado em bancos de dados, conduzindo os países à competirem entre si, afetando tanto o aspecto político quanto o aspecto econômico, pois a disputa não mais se dá por tonelada anual de matéria-prima ou pelo acúmulo da produção, mas por informações acumuladas em bancos de dados. Atualmente isto faz parte do mercado, pois estocar grandes quantidades de mercadorias não é mais praticado, pois mudou a logística do estoque das empresas que tinha como praticar o acúmulo do excedente das mercadorias em depósito. Hoje o estoque é virtual uma vez que a rapidez da informação permite fazer uma previsão de data para a entrega do produto ao comprador. Isto pressupõe que os bancos de dados, muitas vezes, apontam um estoque que não existe, mas que é possível produzir o produto em tempo ábil, pois a velocidade da comunicação virtual permite a empresa comprar a matéria-prima e produzir o produto, obedecendo o prazo estipulado para a entrega. O mesmo ocorre com as universidades e os centros de pesquisas que lidam com dados informacionais em banco de dados para produzirem ciência.

Isto só reafirma que a competição está centrada na quantidade de informação dos campos tecnológico e científico que as instituições (as universidades e os centros de pesquisas) forem capazes de produzir, estocar e fazer circular como produto comercial. Assim, o código cibernético delinea ainda mais o processo de massificação e neutralização da singularidade e da existência, pois não é possível pensar a *diferença* diante de uma legitimação do vínculo social e de uma sociedade justa praticável segundo um paradoxo análogo ao da atividade científica. Nesse sentido, é preciso verificar em que consiste esse paradoxo.

A esse respeito a hipótese de Lyotard está concentrada na mudança do estatuto do saber e sua interferência direta na cultura que resultou no avanço da tecnologia. Diante do novo paradigma cultural e do saber científico como discurso, Lyotard (1979) observa que “uma parte das descrições do novo estatuto do saber não pode deixar de ser conjectural.”⁹ Por isso, o autor se detém na observação de que “o saber científico é uma espécie de discurso”¹⁰. Pode-se observar que há quarenta anos as ciências e as tecnologias de vanguarda manipulam a

⁹ *Idem*, p. 3.

¹⁰ *Ibidem*.

linguagem afetando “as duas principais funções do saber: a pesquisa e a transmissão de conhecimento.”¹¹

No tocante à transmissão de conhecimento, a popularização, a portabilidade e a comercialização dos computadores permitem a circulação mais rápida da informação, isso aponta, afirma Lyotard, “que a multiplicação de máquinas informacionais afeta e afetará a circulação dos conhecimentos, do mesmo modo que o desenvolvimento dos meios de circulação dos homens (transportes), dos sons e, em seguida, das imagens (mídia) o fez.”¹² Dentro dessa lógica, saber tornar-se-á um conhecimento quando tiver caráter *operacional* e quando for traduzido pela linguagem hegemônica da máquina, caso contrário será abandonado. Consequentemente, tanto os autores quanto os que fazem uso do saber devem passar pela linguagem tradutora do computador.

Assim, a hegemonia informacional cria sua própria lógica, impondo as outras formas de conhecimento o critério de cientificidade a partir da prescrição cibernética sobre os enunciados. Isto pressupõe a exteriorização do saber em relação ao sujeito produtor de saberes outros, pois o caráter operacional informacional da tecnologia facilita a relação comercial entre os fornecedores e os utilizadores do saber informacional. Isto torna o saber uma mercadoria, por conseguinte, ele assume valor de compra, pois sua produção em grande escala permite aos países ricos dominarem a política, a economia e a cultura.

Nessa perspectiva, o poder de controle do saber tecnológico suscita novos investimentos econômicos e, por conseguinte, ações de controle por parte dos países detentores da produção tecnológica que, por sua vez, definem quem terá acesso ou não ao conhecimento e quem o produzirá. Isto aponta para o problema da deslegitimação do novo estatuto do saber que opera a partir da legitimação da linguagem informacional uma vez que esta exerce o controle no tocante ao poder público e às instituições civis (sobretudo, empresas ligadas à área de telecomunicações e informática). Trata-se de um estatuto que informatiza a sociedade sem se preocupar com a originalidade e nem com pretensão de verdade dos discursos, pois a única preocupação da sociedade informatizada é a distribuição de um saber informacional que traz o paralogismo de um discurso legitimador das regras impostas pela máquina.

¹¹ *Idem*, p. 4.

¹² *Ibidem*.

Contudo, vale ressaltar que alguns aspectos da formação do saber e seus efeitos sobre o poder estatal e as instituições civis conduzem a sociedade contemporânea ao paradigma geral do progresso científico e tecnológico vinculados ao crescimento econômico e ao desenvolvimento do poder sociopolítico. Assim, as ideias de equilíbrio dos discursos e a convivência social a partir desse equilíbrio seria a saída para se pensar a deslegitimação dos saberes não científico uma vez que os enunciados não devem ser submetido ao critério operacional da ciência que, por sua vez, impõe as demais formas de produção de saber um “conjunto de condições para ser reconhecido como científico.”¹³ Para isso, é necessário uma legitimação que possua um legislador autorizado a prescrever as condições, tanto de consistência interna quanto de verificação, a partir da experiência estabelecida para que o enunciado seja considerado como científico pela comunidade científica. Não se trata de imposição, como se pode observar, mas do processo de legitimação do novo saber, pois

a questão da legitimação encontra-se, desde Platão, indissoluvelmente associada à da legitimação do legislador. Nesta perspectiva, o direito de decidir sobre o que é verdadeiro não é independente do direito de decidir sobre o que é justo, mesmo se os enunciados submetidos respectivamente a esta e àquela autoridade forem de natureza diferente. É que existe um entrosamento entre o gênero de linguagem que se chama ciência e o que se denomina ética e política: um e outro procedem de uma mesma perspectiva ou, se preferir, de uma mesma “opção”, e esta chama-se Ocidente.¹⁴

Diante disso, não se pode deixar de levar em consideração a discussão acerca da legitimação do estatuto do saber científico na sociedade tecnológica porque trata-se de um saber que traz implicitamente também a legitimação do poder: “quem decide o que é saber, e quem sabe o que convém decidir?”¹⁵. Tal problematização evidencia a relação intrínseca entre saber e poder, pois o problema do saber no mundo informatizado é mais do que nunca o problema de governo porque

¹³ LYOTARD, *A condição pós-moderna*, p. 13.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ibidem*, p. 14, capítulo 2.

estamos diante de forças que legitimam e decidem o que é científico, determinando o que é saber e quem tem o direito de produzi-lo.

Isso aponta a crítica linguística do autor à visão moderna de linguagem uma vez que a linguagem era responsável pela interação social. Nesse sentido, ele reivindica o diálogo entre os diversos discursos como forma de anular a existência de um discurso sobrepondo-se ao outro. Para Lyotard, os discursos devem ser elaborados por meio de *jogos de linguagem* para que se alcance a estabilidade do próprio discurso, pois os discursos instáveis não resultam de combinações semelhantes permitidas por aqueles jogos. Nesse sentido, os discursos instáveis não conseguem estabilidade porque não existe uma verdadeira adequação entre eles. Na verdade, o que existe é uma sobreposição de um em relação ao outro, quebrando com o conceito de *jogos de linguagem* wittgensteineano. Para Wittgenstein, os participantes do jogo são equivalentes no sentido antagônico, não existe perdedor nem ganhador quando se quer que prevaleça a questão cultural, orgânica, social e econômica dos jogadores.

A AGONÍSTICA ONTOLÓGICA E OS JOGOS DE LINGUAGEM COMO POSSIBILIDADE PARA O VÍNCULO SOCIAL NA ERA DA TECNOLOGIA

Se Platão criticava as instituições democráticas ateniense por permitiam qualquer pessoa fornecer um juízo de valor e legitimar sobre a linguagem sem se preocupar com o nível econômico e intelectual, isto significa que, para Platão, a política é uma questão de saber e não de opinião. Nesse sentido, opõe-se a Protágoras e aos sofistas em geral que sempre viram a formação da linguagem no âmbito do relativismo, restringindo os discursos a uma unidade rígida porque a *doxa* (opinião) acerca da linguagem é falaciosa, evitando, assim, a demagogia e a tirania por meio da palavra.

Para Platão, a solução para resolver o significado da palavra estaria na Filosofia por ser capaz de desvendar as incertezas da linguagem, isto é, a Filosofia fornece a razão e a capacidade de reflexão que o leva a romper com o senso comum e chegar ao bom senso. E, este, por sua vez, fornece o momento de reflexão que leva o indivíduo ao alcance

do *eidos* (essência) da palavra. Mas a Filosofia necessita de um método (a dialética) para atingir o essencial da palavra, e assim, chegar a uma verdade e alcançar a justiça, a virtude, a piedade e a beleza. Assim, Platão acredita que somente a Filosofia seria capaz de refletir acerca da linguagem, da arte e da política.

Contudo, no tocante as discussões acerca da linguagem, Lyotard aponta para o problema primordial na questão linguística: deve-se verificar como ocorre a elaboração da linguagem e do poder institucionais dentro dos *jogos de linguagem*. Ele observou uma instabilidade nessa elaboração que ocasionou o declínio das instituições burocráticas modernas (Estado e partido político modernos), permitindo o aparecimento de pequenos grupos, ou seja, desloca-se para esses grupos o poder de legitimar os enunciados dos discursos em que a linguagem assume os enunciados imerso na parologia dos *experts*. O novos condutores dos discursos torna a informação o principal produto, permitindo a tecnologia transformar o espaço e o tempo físicos. Neste contexto, tem-se uma ciência legitimada pelo discurso pragmático científico.

Diante disso, Lyotard propõe um método de legitimação que possa mostrar como é extremamente importante, dentro de uma sociedade cibernética, a convivência mínima de dois discursos. Mas, nenhum deve se sobrepor ao outro porque se isso ocorrer, significa que a legitimação não tem credibilidade. A legitimação deve surgir a partir de uma agnóstica geral para evitar-se uma exteriorização do saber em relação ao sujeito que, por sua vez, precisa ser analisada porque é necessário questionar e discutir o critério de *validade* e de *verdade* e, sobretudo se o novo estatuto do saber científico deve ser aceito ou não como legítimo.

No entanto, Lyotard não busca um método rígido capaz de revelar uma verdade absoluta porque não acredita no consenso na sociedade de capitalismo avançado. Então, mostra ser possível essa convivência saudável e, propõe constituir o resultado de análise nos dos *Jogos de Linguagem*¹⁶ de Wittgenstein uma vez que nesses jogos a legitimação das regras não está em si, mas faz parte de um contrato organizado ou

¹⁶ Os *jogos de linguagem* constituem um estudo linguístico feito pelo filósofo austríaco Ludwig Josef Johann Wittgenstein, cuja discussão está centrada nos efeitos que a linguagem exerce sobre os diversos discursos. Ele afirma que os Jogos de Linguagem tem o critério de determinar as regras que especificam as propriedades de enunciados denotativos, declarativos e prescritivos, como também, o que deve-se fazer para utilizá-los.

não entre os jogadores. Entretanto, isso não significa dizer que os participantes criem as próprias regras, pois só existe jogo quando as regras estão definidas e, nessas regras, todo e qualquer enunciado participa, caso contrário, não há jogo, mas processo de legitimação de discursos que se impõe tendo como critério a legitimação em si.

Desse modo, Lyotard, a partir das observações do estudo da linguagem proposto por Wittgenstein, utiliza os *Jogos de Linguagem* para alicerçar sua denúncia à legitimação do saber na sociedade cibernética e mostrar que é possível um método em que prevaleça a *pluralidade* no âmbito do discurso da linguagem em relação ao saber. O autor acredita que existe uma semelhança com um método que possa prevalecer a pluralidade nos discursos, pois num discurso quando um remetente fala, seu discurso deve ser combatido pelo destinatário, tal qual ocorre em um jogo. Trata-se de atos linguísticos que devem provir de uma *agonística geral*, porém, é importante observar que dentro desse tipo de jogo não existem perdedores ou vencedores, pois isto

leva a admitir um primeiro princípio que alicerça todo o nosso método: é que falar é combater, no sentido de jogar, e que os atos de linguagem provém de uma agonística geral. Isto não significa necessariamente que se joga para ganhar. [...] Mas, sem dúvida, mesmo este prazer não é independente de um sentimento de sucesso, sobre um adversário pelo menos, mas de envergadura: a língua estabelecida, a conotação.¹⁷

Por certo, referi-se a um processo contínuo de evolução linguística (cria-se palavras e sentidos da língua), com isso, todos sentem prazer, como se estivessem jogando, não para ganhar ou perder, mas pela participação, embora, o sujeito não seja independente do sentimento de sucesso. Para Lyotard, é fundamental que a agonística da linguagem deva conter seu segundo princípio norteador de sua análise: o vínculo social. Este constitui-se, quando observado, de apostas de linguagem.

Historicamente, desde o século XIX a natureza do vínculo social prendeu-se a dois modelos de sociedade: uma que buscava a formação de um todo funcional (orgânico) de influência francesa dos positivistas que se firmou após o Funcionalismo de Parsons; o outro modelo firmou-se pelos teóricos alemães a partir da teoria de Marx que, por sua

¹⁷ Ibidem, p. 17, capítulo 3.

vez, via a sociedade com base no *materialismo histórico e materialismo dialético*. No entanto, os dois modelos tinham o Estado como primordial para controlar e direcionar a ciência. Nesse sentido, é necessário um traçado na natureza do vínculo social no mundo moderno para que se compreenda a mudança ocorrida na natureza do vínculo social no panorama pós-moderno.

Contudo, na sociedade moderna o vínculo social está centrado em dois modelos metódicos: um que via a sociedade como um todo funcional, inspirado na Escola Francesa de Talcoltt Parsons a partir do pós-guerra. Essa escola via o princípio do sistema de Parsons com otimismo porque permitia o crescimento da economia, visando uma estabilização econômica uma vez que verificava-se sociedades abundantes, protegidas pelo Estado do bem-estar (ou *Welfare State*) regrado.

No entanto, tratava-se de um sistema tecnocrata que camuflava uma harmonia entre necessidades e esperanças individual e/ou coletiva, com critério estabelecido a partir do funcionamento do próprio sistema (ou o *Systemtheorie*) que visava seu bom desempenho. Nele prevalecia a valorização da relação global entre os dados e o rendimento (ou *input* e *output*) condicionado pelo sistema, cuja função era delimitar a autorregulação da sociedade tanto no campo da teoria quanto no da prática.

Com Parsons, o princípio do sistema é, se se pode dizer, ainda otimista: corresponde à estabilização das economias em crescimento e das sociedades de abundância sob a égide de um *welfare state* temperado. Para os teóricos alemães de hoje, a *Systemtheorie* é tecnocrática, e mesmo cínica, para não dizer desesperada: a harmonia entre necessidades e esperanças dos indivíduos e dos grupos com as funções que asseguram o sistema não é mais do que uma componente anexa do seu funcionamento; a verdadeira finalidade do sistema, aquilo que o faz programar-se a si mesmo como uma máquina inteligente, é a otimização da relação global entre os seus *input* e *output*, ou seja, o seu desempenho.¹⁸

Vale ressaltar, nas mudanças das regras causadas por greves, crises, desempenho ou revoluções políticas (ou por transformações sociais) que conduzem a sociedade à uma nova alternativa. Na realidade, tais

¹⁸ Ibidem, p. 21, Cap. 4.

mudanças não passam de adaptações internas do próprio sistema que sempre busca formas de adapta-se às constantes transformações econômica, histórica, sociopolítica e cultural exigidas pela sociedade. Diante dessa manobra do sistema, temos uma sociedade que vê toda e qualquer transformação uma utopia, pois “um processo ou um conjunto de condições ou bem ‘contribui’ para a manutenção (ou para o desenvolvimento) do sistema, ou bem é ‘disfuncional’ prejudicando assim a integridade e a eficácia do sistema.”¹⁹ Essa manobra do sistema pode ser comparada ao que Horkheimer denominou de *paranóia da razão*.

O segundo paradigma de sociedade do mundo moderno corresponde a corrente marxista, que admitia o princípio da luta de classes e a dialética como condição efetivação da unidade social a partir do conflito de classe. No entanto, esse paradigma social não foge à totalidade comum à visão Iluminismo que crê na razão emancipatória. Trata-se da efetivação de uma sociedade inspirada na crítica da economia política e na crítica da sociedade alienada, elementos essenciais à programação do sistema.

Assim, contrário à crítica de Horkheimer que define o *Systemtheorie* de Parsons como paranóico, Lyotard não nega a realidade da autorregulação do sistema e o aperfeiçoamento dos fatos e das interpretações na medida em que se faz necessário alterar todo processo político, social e econômico. Portanto, além da crítica é necessário criar um outro sistema que negue essa prática, mas esse não é o caso do princípio da luta de classe de Marx²⁰ que, por sua vez, busca também cumprir a prática do todo social que, conseqüentemente, anula a singularidade e esmagar a diferença. A crítica deve fugir de toda prática que se constitui em uma totalidade que elimina enunciados linguísticos de agonística geral, cuja função é permitir a diferença. Contudo, as transformações históricas forçada pelo modelo de sociedade capitalista e o equívoco da sociedade comunista dirigida por Stalin, levou o princípio da luta de classes a se diluir e perder sua radicalidade e, isso fez tremer a base teórica de Karl Marx, levando-a a ser vista pela sociedade como uma simples

¹⁹ Ibidem, p. 22, cap. 4.

²⁰ A Escola de Frankfurt ou o grupo *Socialismo ou barbárie*, cujo principal representante é Horkheimer, busca defender as ideias de Marx baseadas no princípio da luta de classes, reduzindo, assim, sua teoria a uma simples utopia, cuja égide encontra-se no princípio da divisão a partir da luta de classes definido na teoria de Marx

utopia”, a uma “esperança”, a um protesto pela honra feito em nome do homem, ou da razão, ou da criatividade, ou ainda de determinada categoria social reduzida **in extremis** às funções de agora em diante improváveis de sujeito crítico, como o terceiro mundo ou a juventude estudantil²¹.

Na realidade, tem-se a tentativa de mostrar quais os problemas surgidos após o desenvolvimento e a difusão do estatuto do saber na sociedade pós-moderna e suas implicações na estrutura do vínculo social. Faz-se necessário conhecer esses modelos de teoria e prática sociais porque pode-se concluir que o saber é o elemento primordial utilizado pelo Estado e pelas instituições dentro dessas sociedades para melhorar o próprio funcionamento delas. Sobretudo quando elas são vistas como uma grande máquina, cuja função é programar todos os acontecimentos históricos, sociais, político e, principalmente, econômico.

Portanto, estamos diante de dois modelos, um homogêneo e o outro dualista intrínseco de sociedade. A homogeneização da sociedade busca um saber funcional e uma razão instrumental, mas a visão dualista de sociedade possibilita a construção de um saber crítico. No entanto, tornou-se difícil escolher entre esses saberes. Buscou-se fugir através de duas correntes de pensamento: o saber positivista que via a ciência e as técnicas como primordiais ao sujeito, utilizando instrumentos de controle através do sistema para o desenvolvimento e funcionamento da sociedade; e ainda tem-se o saber crítico, ou reflexivo, ou hermenêutico que sempre interrogou sobre os valores morais do sujeito ou qual a finalidade da sociedade. São saberes que pressupõe a participação direta do sujeito em sua construção, mesmo sendo manipulado pelo Estado, tem-se neles a presença de uma *agonística geral*.

Dentro dessa perspectiva, é importante a ação dos jogos de linguagem, mesmo que a relação entre remetente e destinatário seja mínima, mas se faz necessário para que a sociedade sobreviva, ou seja, para que se presencie o vínculo social. Nesse sentido, os jogos de linguagem mantêm vivo esse vínculo, embora nem toda relação social exija a presença dele, mas somente as que envolva as instituições, o Estado e a sociedade. No entanto, dentro de uma sociedade em que as informações são processadas rapidamente tornando-se reais e problemáticas,

²¹ Ibidem, p. 23, pp. 2º, cap. 4.

é essencial que a linguagem (*langagier*) seja primordial e não tenha somente o aspecto manipulador e informador unilateral, mas possa ser expressa livremente.

Vale ressaltar, dentro de uma perspectiva comunicacional, a linguagem lança mensagens diversas tanto na forma quanto no efeito (como uma denotação, uma prescrição, uma avaliação, uma performance e etc.). Neste aspecto, é fundamental não reduzi-la numa linha de comunicação informacional, privilegiando o sistema. O computador tem a função de passar apenas as informações, embora seu programa nasce de enunciados de caráter prescritivo e avaliativo. Então, na maximização das *performances* que garantias são apresentadas para mostrar que essa maximização leve o sistema social ao fim ideal, quando estamos perante um ser (a máquina) que não possui capacidade cognitiva? E ainda, observa-se que numa teoria da informática a agnóstica torna-se irrelevante.

Lyotard acredita que a “‘atomização’ do social em flexíveis redes de jogos de linguagem pode parecer bem afastada de uma realidade moderna que se representa antes bloqueada pela artrose burocrática.”²² Ele condena a manipulação institucional que controla o discurso em benefício próprio, decidindo o que pode ser falado e o que não pode ser falado e, assim, resulta privilegiando alguns tipos de enunciados de seu interesse. Diante disso, a saída seria a desburocratização institucional, ou seja, a instituição (Universidade) abrir seus espaços para os instituídos mostrarem a criatividade e, assim, possam dialogar com as autoridades que gerenciam as instituições. Deve-se eliminar os limites impostos pela instituição em relação à sociedade e dá espaço a reciprocidade nos interesses conjunto.

Ele ainda coloca duas objeções para aceitar o conceito instrumental do saber nas sociedades informatizadas: o saber não é ciência, sobretudo o saber informacional que não consegue esconder a forma como se legitima, também não esconde que se trata de um problema de legitimação tanto do ponto de vista do caráter social e político quanto do científico. Para isso, o autor recorre “à natureza do saber narrativo porque permite examinar, por comparação, discenir melhor pelo menos certas características da forma de que se reveste o saber

²² Ibidem, p. 31, pp. 2, cap. 5.

científico”²³. É sabido que o saber ultrapassa a barreira da ciência e do conhecimento. O conhecimento representa a elaboração denotativa ou descritiva conceitual das coisas do mundo, podendo ser definido como verdadeiro ou falso. A ciência também estaria numa escala inferior em relação ao conhecimento uma vez que é elaborada de enunciados de caráter denotativos, pois

ela imporia duas condições suplementares à sua aceitabilidade: que os objetos aos quais eles se referem sejam acessíveis recursivamente, portanto, nas condições de observação explícitas; que se possa decidir se cada um destes enunciados pertence ou não pertence à linguagem considerada como pertinente pelos **experts**.²⁴

Portanto, o saber deve fornecer ao sujeito do conhecimento a competência de proferir não somente enunciados denotativos, mas também enunciados de caráter prescritivo, avaliativos e outros. Para Lyotard “é a afinidade de determinado saber com os costumes”²⁵ que valoriza os enunciados prescritivos ou avaliativos uma vez que ele possui uma **boa performance** de caráter denotativo e técnico. Assim, somente serão adequados os enunciados que estiverem com “os critérios pertinentes (respectivamente, de justiça, beleza, verdade e eficiência) admitidos no meio formado pelos interlocutores daquele que sabe (**sachant**).”²⁶ O critério utilizado para se chegar ao consenso a partir de um determinado saber que inclui o conhecedor e exclui o não conhecedor é denominado pelos filósofos clássicos de *opinião* porque permite uma legitimação correspondente ao consenso cultural.

A própria ideia de desenvolvimento pressupõe o horizonte de um não-desenvolvimento, supondo-se que as diversas competências estão envolvidas na unidade de uma tradição e não se dissociam em qualificações que seriam objeto de inovações, debates e exames específicos. Esta oposição não implica necessariamente uma mudança de natureza na situação do saber entre **primitivos e civilizados**.²⁷

²³ Ibid. p. 35, Cap. 6.

²⁴ Ibid. p. 35, Cap. 6.

²⁵ Ibid. p. 36, Cap. 6.

²⁶ Ibid. p. 36, Cap. 6.

²⁷ Ibid. p. 37, Cap. 6.

Portanto, a pragmática da narrativa popular é por si legítima, não é comensurável em relação ao jogo de linguagem ocidental que busca a legitimação através do jogo interrogativo. Ademais, a pragmática do saber científico precisa de seu oposto (a pragmática do saber narrativo) para ser legitimada numa relação tensional. Assim, o saber narrativo (saber popular) serve como critério de legitimação do saber científico, que não pode buscar sua legitimação em si uma vez que “o saber científico não pode saber e fazer saber que ele é o verdadeiro saber sem recorrer ao outro saber, o relato, que é para ele o não-saber, sem que é obrigado a se pressupor a si mesmo e cair assim no que ele condena, a petição de princípio, o preconceito.”²⁸ Por certo, a realidade sempre fora caracterizada pela heterogeneidade dos gêneros discursivos e não pela harmonia deles, pois a prática das sociedades atuais é de uma agonística em que os diferentes *jogos de linguagem* apontem para o atrito e o conflito. Se a linguagem é essencialmente estruturada enquanto agonística, as sociedades também deverão ser entendidas dentro desse modelo conflitual para que o verdadeiro vínculo social prevaleça.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A pesquisa permitiu analisar as discussões em que Lyotard esclarece que o saber representa o poder pelo qual as sociedades devem competir mundialmente, pois, uma vez informatizadas, as sociedades pós-industrial privilegiam-se como potências detentoras do saber tecnológico e científico. O autor aponta que o domínio do saber científico será o principal elemento de conflito das sociedades, controlando a cultura e o vínculo social através das pesquisas científicas determinadas pelo avanço tecnológico e científico. O novo saber cria uma nova lógica para o vínculo social, tornando a sociedade “escrava” da imagem que expressa o processo de massificação legitimando a identidade, a linguagem, a autonomia e a individualidade. Um saber vinculado ao mercado que controla as formas de vida a partir de um discurso universalizador e uniformizador informacional e comunicacional, determinando o agir social nas sociedades pós-industrial. Com isso, forja modelos identitários imerso no poder de sedução da mercadoria e nos discursos uniformizadores controlados e estabelecidos pela ciência e pela tecnologia.

²⁸ Ibid. p. 65, Cap. 9.

REFERÊNCIAS

BENJAMIN, Walter. Ócio e ociosidade. In: _____. *Passagens*. Belo horizonte: UFMG, 2006.

HUNT, E. K. & SHERMAN, Howard J. *História do Pensamento Econômico*. 5. ed. Petrópolis-R.J.: Vozes, 5ª ed., 1986.

LYOTARD, Jean-François. *A Condição Pós-Moderna*. 5. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1998.