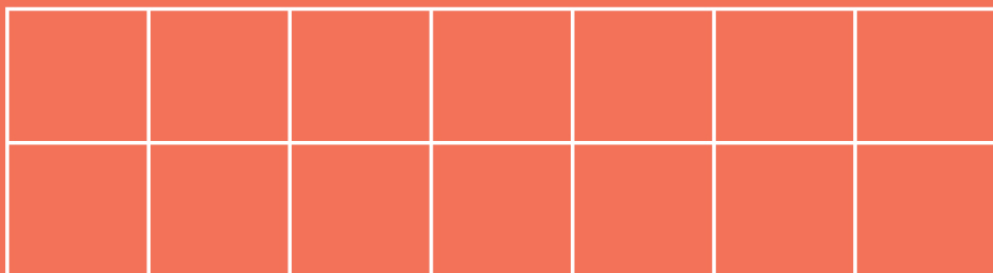
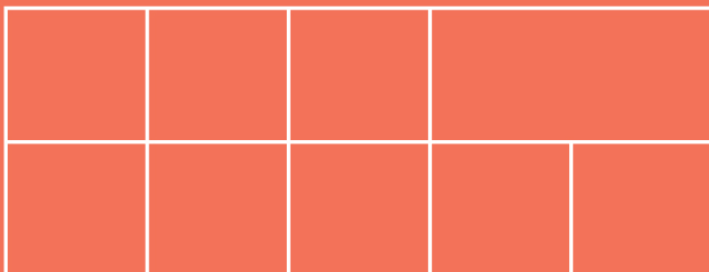


COLEÇÃO
ANPOF
XVII
ENCONTRO



DELEUZE, DESCONSTRUÇÃO E ALTERIDADE

ORGANIZAÇÃO

Adriano Correia, Rafael Haddock-Lobo e Cintia Vieira da Silva



ANPOF - Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia

Diretoria 2017-2018

Adriano Correia Silva (UFG)
Antônio Edmilson Paschoal (UFPR)
Suzana de Castro (UFRJ)
Agnaldo Portugal (UNB)
Noéli Ramme (UERJ)
Luiz Felipe Sahd (UFC)
Cintia Vieira da Silva (UFOP)
Monica Layola Stival (UFSCAR)
Jorge Viesenteiner (UFES)
Eder Soares Santos (UEL)

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)

Produção

Samarone Oliveira

Editor da coleção ANPOF XVII Encontro

Adriano Correia

Diagramação e produção gráfica

Maria Zélia Firmino de Sá

Capa

Philippe Albuquerque

COLEÇÃO ANPOF XVII ENCONTRO

Comitê Científico da Coleção: Coordenadores de GT da ANPOF

André Leclerc (UnB)
Antônio Carlos dos Santos (UFS)
Antonio Glaudenir Brasil Maia (UECE/UVA)
Arthur Araujo (UFES)
Carlos Tourinho (UFF)
Cecilia Cintra Cavaleiro de Macedo (UNIFESP)
César Augusto Battisti (UNIOESTE)
Christian Hamm (UFSM)
Claudemir Roque Tossato (UNIFESP)
Cláudia Drucker (UFSC)
Cláudio R. C. Leivas (UFPel)
Daniel Lins (UFC/UECE)
Daniel Omar Perez (UNICAMP)
Daniel Pansarelli (UFABC)
Dennys Garcia Xavier (UFU)
Dirce Eleonora Nigro Solis (UERJ)
Dirk Greimann (UFF)
Emanuel Angelo da Rocha Fragoso (UECE)
Fátima Regina Rodrigues Évora (UNICAMP)
Felipe de Matos Müller (PUCRS)
Flávia Roberta Benevenuto de Souza (UFAL)
Flavio Williges (UFSM)
Francisco Valdério (UEMA)
Gisele Amaral (UFRN)
Guilherme Castelo Branco (UFRJ)
Jacira de Freitas (UNIFESP)
Jairo Dias Carvalho (UFU)
Jelson Oliveira (PUCPR)
João Carlos Salles Pires da Silva (UFBA)
Juvenal Savian Filho (UNIFESP)
Leonardo Alves Vieira (UFMG)
Lívia Mara Guimarães (UFMG)
Lucas Angioni (UNICAMP)
Luciano Carlos Utteiche (UNIOESTE)
Luís César Guimarães Oliva (USP)
Luiz Antonio Alves Eva (UFPR)
Luiz Henrique Lopes dos Santos (USP)

Luiz Rohden (UNISINOS)
Marcelo Esteban Coniglio (UNICAMP)
Marco Antonio Azevedo (UNISINOS)
Marco Aurélio Oliveira da Silva (UFBA)
Maria Aparecida Montenegro (UFC)
Maria Cristina de Távora Sparano (UFPI)
Maria Cristina Müller (UEL)
Mariana de Toledo Barbosa
Mauro Castelo Branco de Moura (UFBA)
Milton Meira do Nascimento (USP)
Nilo Ribeiro Junior (FAJE)
Noeli Dutra Rossatto (UFMS)
Paulo Ghiraldelli Jr (UFRRJ)
Pedro Duarte de Andrade (PUC-Rio)
Rafael Haddock-Lobo (PPGF-UFRJ)
Ricardo Pereira de Melo (UFMS)
Ricardo Tassinari (UNESP)
Roberto Hofmeister Pich (PUCRS)
Rodrigo Guimarães Nunes (PUC-Rio)
Samuel Simon (UnB)
Silene Torres Marques (UFSCar)
Silvio Ricardo Gomes Carneiro (UFABC)
Sofia Inês Albornoz Stein (UNISINOS)
Sônia Campaner Miguel Ferrari (PUC-SP)
Susana de Castro (UFRJ)
Thadeu Weber (PUCRS)
Vilmar Debona (UFMS)
Wilson Antonio Frezzatti Jr. (UNIOESTE)

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

D378 Deleuze, desconstrução e alteridade / Organizadores Adriano
Correia, Rafael Haddock-Lobo, Cíntia Vieira da Silva. São
Paulo : ANPOF, 2017.
368 p. – (Coleção XVII Encontro ANPOF)

Bibliografia
ISBN 978-85-88072-62-6

1. Deleuze, Gilles, 1925-1995 2. Filosofia francesa I.
Correia, Adriano (Org.) II. Haddock-Lobo, Rafael (Org.) III.
Silva, Cíntia Vieira da (Org.) IV. Associação Nacional de
Pós-Graduação em Filosofia V. Série

CDD 100

APRESENTAÇÃO DA COLEÇÃO XVII ENCONTRO NACIONAL DE FILOSOFIA DA ANPOF

O XVII Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF, ocorrido em Aracaju, na Universidade Federal de Sergipe, de 17 a 21 de outubro, reuniu parte significativa da comunidade acadêmica brasileira da área de filosofia, como já é tradição nos encontros promovidos pela ANPOF desde 1984, em Diamantina/MG. Tivemos mais de 2 mil apresentações e a participação massiva de docentes e discentes de todas as partes do país. O evento, que se amplia a cada edição, refletindo a expansão e a consolidação nacional da nossa área, é oportunidade única para a divulgação e a discussão de nossas pesquisas, mas também para o debate e o intercâmbio de opiniões sobre temas relevantes para nossa comunidade acadêmica e a consolidação de redes de pesquisa.

Desde 2013 a ANPOF vem publicando parte dos textos apresentados no evento, nos Grupos de Trabalho e nas Sessões Temáticas visando registrar as atividades do evento, dar visibilidade a nossa produção e fomentar o diálogo entre as pesquisas na área. Nesta edição do evento contamos com pouco mais de seiscentos textos aprovados dentre os efetivamente apresentados e submetidos para avaliação dos Grupos de Trabalho e das Coordenações dos Programas de Pós-graduação.

Após o processo de avaliação dos trabalhos submetidos foi concedido aos autores um prazo de um mês para que revisassem seus próprios textos, uma vez que os autores respondem pela versão final do seu texto. Foi feita uma revisão geral nos livros, mas com foco antes de tudo na diagramação e na padronização da apresentação dos textos, de modo que apenas ocasionalmente foram corrigidos erros evidentes, principalmente de digitação. O processo de edição dos livros durou o tempo compatível com a magnitude do material e a estrutura da ANPOF. Os 22 volumes resultantes foram agrupados por afinidade temática, tanto quando possível, e sempre com a anuência dos coordenadores de GTs.

A edição deste material não teria sido possível sem a colaboração dos Coordenadores de Programas de Pós-graduação e Coordenadores de GTs, aos quais agradecemos profundamente. A reunião dos textos e a solução dos vá-

rios problemas ao longo do processo não seriam possíveis sem a contribuição competente e inestimável de Samarone Oliveira, da secretaria da ANPOF. A comunidade da filosofia no Brasil se reunirá novamente em 2018 em Vitória, por ocasião do XVIII Encontro Nacional de Filosofia. Uma boa leitura e até lá.

Diretoria da ANPOF

Títulos da Coleção ANPOF XVII Encontro

Ceticismo, Dialética e Filosofia Contemporânea

Deleuze, Desconstrução e Alteridade

Estética

Ética, Política, Religião

Fenomenologia e Hermenêutica

Filosofar e Ensinar a Filosofar

Filosofia Antiga

Filosofia da Linguagem e da Lógica

Filosofia da Natureza, da Ciência, da Tecnologia e da Técnica

Filosofia do Século XVII

Filosofia do Século XVIII

Filosofia Francesa Contemporânea

Filosofia Medieval

Filosofia Política Contemporânea

Hegel e Schopenhauer

Heidegger, Jonas, Levinas

Justiça e Direito

Kant

Marxismo e Teoria Crítica

Nietzsche

Pragmatismo, Filosofia da Mente e Filosofia da Neurociência

Psicanálise e Gênero

Sumário

I – DELEUZE INVESTIGAÇÕES DE MÉTODO E DE CONCEITOS EM TORNO DE DELEUZE E GUATTARI

Haveria uma questão de método em Deleuze e Guattari? <i>André Luis La Salvia (UFABC)</i>	12
Deleuze: conceito de acontecimento ou filosofia do acontecimento? <i>Bárbara Lucchesi Ramacciotti (UMC)</i>	27
O idiota da filosofia: Gilles Deleuze e a humorística do método <i>Christian Fernando Ribeiro Guimarães Vinci (USP)</i>	44
Breve itinerário visando compreender os conceitos de inconsciente maquínico e máquinas desejanças a partir de Gilles Deleuze e Félix Guattari <i>Pérciles Pereira de Sousa (UNIMONTES)</i>	54
Sobre a diferença entre as figuras e os personagens estéticos em Deleuze <i>Veronica Damasceno (UFRJ)</i>	66
Combate entre o sistema de juízo e o sistema de crueldade: o caso Proust-Deleuze <i>Adriana Muniz Dias (UNIOESTE)</i>	78

POLÍTICA EM DELEUZE E GUATTARI

Caos ordenado: Sociedades de Controle, subjetividades neoliberais e anti-democracia <i>Benito Eduardo Araújo Maeso (IFPR/UFPR)</i>	90
Hacia una politización del deseo: ¿posibilidad de una nuevo terreno social y político institucional? <i>Borja Castro-Serrano (Universidad Andrés Bello, Chile)</i>	107
Máquinas sociais: do socius à segmentaridade <i>Evânio Márlon Guerrezi (UNIOESTE)</i>	120
O que é a Filosofia?, de Deleuze e Guattari – alguns aspectos políticos <i>Leonardo Maia (UFRJ)</i>	130
Deleuze e os direitos humanos: jurisprudência expressionista de direitos <i>Paulo Roberto Schneider (UNIOESTE)</i>	140

Afectos e perceptos: questões políticas 160
Viviana Ribeiro (UFF)

Maquinismo e política da Terra entre o molar e o molecular 172
Zamara Araujo dos Santos (UESB/UNICAMP)

EXPERIMENTAÇÕES DELEUZIANAS

Como Deleuze e Espinosa ajudaram a mudar minha vida 184
Cíntia Vieira da Silva et al. (UFOP)

Cartas de amor – Dramatização deleuziana da relação entre Aristóteles e Marchant 200
Gonzalo Montenegro (UNILA)

O esgotamento do possível, uma experimentação político-literária
deleuze-guattariana entre Kafka e Melville 218
Juliana Soares Bom-Tempo (UFU)
Humberto Aparecido de Oliveira Guido (UFU)

II – DESCONSTRUÇÃO, LINGUAGEM, ALTERIDADE DIÁLOGOS, INTERCESSÕES E CONFRONTOS COM DERRIDA E LÉVINAS

Do cosmopolitismo como problema ético-político: leituras na filosofia contemporânea 240
Felipe Castelo Branco (UFRJ)

“Zizek com Derrida” ou “Em busca do núcleo materialista da *différance*” 252
Fernando Facó de Assis Fonseca (UFC)

Derrida, leitor de Shakespeare, e a decisão judicial democrática 262
Gilberto Alvaro (PUC-Minas)

Herdar: entre Nietzsche e Derrida 276
Guilherme Lanari Bó Cadaval (UFRJ)

Quando as aspas se tornam tesouras: Preciado sobre Derrida sobre Nietzsche 285
Rafael Haddock-Lobo (UFRJ)

Dos tempos de terror ao terrorismo imunológico: Derrida e Esposito acerca
das crises autoimunes 296
William Costa (UFU)

Considerações sobre a guerra: um diálogo entre Emmanuel Levinas e Ernst Jünger 312
Demetrius Oliveira Tahim (UFC)

TEORIA QUEER E FEMINISMO

A função do luto na filosofia política de Judith Butler <i>Carla Rodrigues (UFRJ)</i>	329
Algumas considerações sobre o tagarelar feminino em “A Metafísica da Juventude”: de Walter Benjamin a Giorgio Agamben <i>Isabela Ferreira de Pinho (UFRJ)</i>	340
Do Ato ao fato: a crueldade presente no gesto performativo de Antígona <i>Roseli Gonçalves da Silva (UFRJ)</i>	358

I - Deleuze

**Investigações de método e de conceitos
em torno de Deleuze e Guattari**

Haveria uma questão de método em Deleuze e Guattari?

André Luis La Salvia
(UFABC)

INTRODUÇÃO

Ao perguntar por um método na filosofia de Gilles Deleuze e Felix Guattari, não se faz uma pergunta meramente retórica para depois respondê-la como se ela fosse um entrave temporário de um desenvolvimento já pronto. O que se espera com essa pergunta é perscrutar momentos na obra de Deleuze, e de Deleuze com Guattari, nos quais “métodos” sejam enunciados, para tentar problematizar os limites para o uso dessas noções tradicionais na história da filosofia como parte das considerações de pensadores pouco afeitos a essa mesma tradição.

Esta pesquisa foi provocada por uma fala de Deleuze na entrevista *Abecedário*, quando afirma: “não quero lançar noções que façam escola. Quero lançar noções e conceitos que se tornem correntes, que se tornem não exatamente ordinários, mas que se tornem ideias correntes, que possam ser manejadas de vários modos”¹. Nessa passagem, Deleuze diz que preferia participar de um movimento a ser chefe de uma escola. E ao diferenciar movimento de escola, Deleuze acrescenta que num movimento as ideias precisam se tornar correntes que poderem ser manejadas de vários modos. Desse modo, esta pesquisa parte desse problema: quais as condições para que certas noções e conceitos se tornem ideias correntes que podem ser manejadas de vários modos? E, conseqüentemente, ideias

¹ Letra P de professor, “Se eu tivesse um ideal, não digo que não consegui, seria participar de um movimento. Participar de um movimento, sim. Mas ser o chefe de uma escola não me parece um destino invejável. (...) Não quero lançar noções que façam escola. Quero lançar noções e conceitos que se tornem correntes, que se tornem não exatamente ordinárias, mas que se tornem ideias correntes, que possam ser manejadas de vários modos. Isso só é possível se eu me dirigir a solitários que vão transformar as noções ao seu modo, usá-las de acordo com suas necessidades. Tudo isso são noções de movimento, não de escola”.

que são manejadas de vários modos pode ser considerado um “método” de Deleuze e Deleuze/Guattari?

Para proceder inicialmente esta pesquisa a opção foi recortar três momentos da obra de Deleuze e de Deleuze com Guattari que foram selecionados porque poderiam apresentar pistas de que possivelmente indicariam signos metodológicos. Essas obras seriam: sua defesa perante a Sociedade Francesa de Filosofia, publicada na coletânea *Ilha Deserta* e chamada de *Método de dramatização*; o primeiro platô dos mil, chamado *Rizoma*; e, por último, a obra *O que é a filosofia?*.

Essas escolhas se justificaram pelo fato de que as duas primeiras são explícitas ao proporem signos metodológicos: na defesa, no próprio título *Método de Dramatização* é uma indicação que possivelmente a noção de método será tematizada. No platô *Rizoma*, o índice metodológico de que este texto poderia ser tematizado pela pesquisa, poderia ser evidenciado pelas passagens: “um método de tipo rizoma é obrigado a analisar a linguagem efetuando um descentramento sobre outras dimensões e outros registros” (p. 16), ou ainda, “cada platô pode ser lido em qualquer posição e posto em relação com qualquer outro. Para o múltiplo, é necessário um método que o faça efetivamente” (p. 33). A noção de rizoma parece se referir tanto a forma de produzir o livro, a forma de lê-lo, quanto as relações entre os conceitos apresentados nele.

Com relação a opção por *O que é a filosofia?*, a justificativa inicial seria: já que esta obra pretende dizer o que é a filosofia, talvez tivesse algum tipo de indicação do que poderia ser o papel do método em filosofia. Ao responder o que é a filosofia, Deleuze e Guattari propõem uma resposta desdobrada, uma vez que afirmam que a filosofia é criadora de conceitos replicando na questão das condições de criação de conceitos, de qualquer conceito da história da filosofia. Assim sendo, ao considerar a filosofia criadora de conceitos, seria necessário “propor uma tarefa mais modesta, uma pedagogia do conceito, que deveria analisar as condições de criação como fatores de momentos que permanecem singulares” (p. 21). Talvez nesse ponto, Deleuze e Guattari deixem uma indicação da leitura que fazem da história da filosofia, a saber, ao considerarem os filósofos criadores de conceitos, estudar os filósofos seria operar uma pedagogia do conceito que analisa as condições singulares de criação em cada um deles. E talvez tenha sido isso que Deleuze fez ao

longo de sua vida com seus livros sobre Hume, Bergson, Spinoza, Nietzsche, Kant, Leibniz, Foucault.

O que se espera com essa pesquisa é arriscar uma primeira entrada nesta produção para que se dê conta de responder ao problema apresentado acima.

MÉTODO DE DRAMATIZAÇÃO

Método de Dramatização é uma defesa de Deleuze para a Sociedade Francesa de Filosofia e que apresenta algumas considerações que também estão presentes na obra *Diferença e Repetição*. Foi publicado na coletânea *Ilha Deserta, textos e entrevistas 1953-1974*.

Este texto problematiza uma opção por outra relação com uma velha noção filosófica: as ideias. Mais precisamente a relação do pensamento com as ideias, já que neste texto Deleuze separa três instâncias que entram em relações: as coisas em geral, o pensamento e as ideias.

Deleuze se propõe a questionar o platonismo como o regime de pensamento que estabelece a questão sobre a essência das coisas através da pergunta *o que é?*, que busca uma essência simples para melhor distingui-la dos exemplos e dos acidentes. As ideias são essências abstratas representativas das coisas e o pensamento, através da pergunta *o que é?*, tem a função de alcançar esta instância transcendental representativa.

Na história da filosofia poucos foram os momentos que se experimentou outros procedimentos, um deles estaria esboçado na filosofia de Leibniz, na qual Deleuze se inspira para propor a necessidade de instaurar um “procedimento” (p. 133) de vice-dicção a funcionar a cada caso, se perguntando *quem?*, *quanto?*, *como?*, *onde?*, *quando?*, para assim percorrer as ideias enquanto multiplicidades.

Para explicitar como funciona este procedimento, Deleuze traçará novas considerações sobre as coisas em geral, sobre o pensamento e sobre as ideias.

“O traço característico ou distintivo de uma coisa em geral” (p. 134) são suas qualidades e a extensão que ocupa. Deleuze afirma que toda coisa diferencia-se através de procedimentos de especificação e organização, diferenciando espécies e organizando partes. A ‘coisa em geral’ possui uma relação de atualização das ideias, atualização esta que não

pode ser de mera cópia, ou representação, como no platonismo. Precisa constituir-se como um regime diferenciante e para tal são necessárias algumas condições: pensar em dinamismos espaço-temporais, pressupor um campo intensivo de individuação e que as ideias sejam consideradas enquanto multiplicidades.

Especificação de espécies e organização de partes são os traços da diferenciação e “sob” elas “encontramos tão-somente dinamismos espaço-temporais: isto é, “agitações de espaço, buracos de tempo, puras sínteses de velocidades, de direções e de ritmos.” Os dinamismos são direções de desenvolvimento das diferenciações, que atualizam as ideias.

Os dinamismos pressupõem campos intensivos como o meio da individuação. Na experiência das coisas em geral já estamos na presença de intensidades desenvolvidas em extensos e recobertas por qualidades, desse modo Deleuze concebe como condição da experiência “intensidades puras envolvidas em profundidade, num *spatium* intensivo” (p. 135). A intensidade é a potência da diferença, ou o desigual em si. E as intensidades diferenciam-se por ação de um precursor sombrio, que funciona como um díspar, que distingue diferenças de intensidades. Deleuze tenta dar um exemplo sobre os dinamismos espaço-temporais e suas diferenciações: é o caso da ilha, no dinamismo geográfico da ilha ela pode ser ilha por ruptura com o continente e ilha por surgimento fora das águas. E esse dinamismo qualificado geograficamente por ser retornado enquanto dinamismo mítico do humano sobre a ilha deserta que poderia estar em ruptura derivada e recomeço original.

Por trás, “sob” a ideia de ilha tem-se os dinamismos espaço-temporais (geográfico e mítico) intensivos ligando o diferente ao diferente: ruptura e surgimento, nesse sentido diz Deleuze que o dinamismo está sob o logos, porque opera uma dramatização intensiva das direções de desenvolvimento. Como afirmar

Dado um conceito, pode-se sempre procurar o drama que a ele corresponde, e o *conceito jamais se dividiria nem se especificaria* no mundo da representação sem os dinamismos dramáticos que assim o determinam num sistema material sob toda representação possível.

A abrangência de tal método de dramatização se mostra aqui bastante amplo, pois se refere a “toda representação possível”. Por fim, dirá

Deleuze que entre os dinamismos espaço-temporais e os conceitos é preciso supor as ideias como responsáveis por traçar as relações. E para que a atualização seja um processo diferenciante é necessário conceber as ideias como complexas, possuindo relações diferenciadas e pontos singulares, virtualizados. Deleuze propõe que as ideias aparecem como multiplicidades que devem ser percorridas em duas direções: da variação das relações diferenciais e da repartição das singularidades (p. 139) que correspondem as espécies e partes atualizadas. São as duas metades dessemelhantes de todas as coisas: a metade ideal, constituída de relações diferenças e singularidades virtuais e a metade atual, constituída pelas qualidades e partes que encarnas essas singularidades.

Para completar esse esquema, Deleuze dirá que o pensamento precisa desenvolver um método de vice-dicção que tenta percorrer a ideia enquanto multiplicidade, pois só assim ele daria conta de pensar os dinamismos espaço-temporais do campo intensivo de individuação, assim como as relações diferenciadas virtuais da ideia, bem como o processo de atualização das qualidades e das partes:

Dado um conceito na representação, nós ainda nada sabemos. Só aprendemos na medida em que descobrimos a Idéia que opera sob esse conceito, o ou os campos de individuação, o ou os sistemas que envolvem a Idéia, os dinamismos que a determinam a encarnar-se; é somente sob essas condições que podemos penetrar o mistério da divisão do conceito. São todas essas condições que definem a dramatização e seu cortejo de questões: em qual caso, quem, como, quanto? (p. 143)

Ao final da passagem acima temos a associação das questões do método de vice-dicção com a dramatização e no que concerne esta pesquisa tem-se um índice metodológico que seria essa tentativa de Deleuze de estabelecer um procedimento de vice-dicção que toma a ideia enquanto multiplicidade para poder pensar as diferenças em si mesmas, sem as categorias da representação que subjugam a diferença nas categorias do mesmo, do outro, do semelhante e da analogia. Assim sendo, ele estaria pensando as singularidades enquanto um regime de multiplicidades, e o método para pensá-las seria melhor apresentado através das questões quanto, como, onde, quem, sob qual caso?.

RIZOMA

A obra *Mil Platôs* é de 1980 e foi escrita conjuntamente com Felix Guattari. Apesar de afirmarem que esta obra pode ser lida em diferentes seqüências, pois permite múltiplas entradas, existe um platô chamada de Rizoma, que propõe um novo modelo de livro e uma nova imagem do pensamento, exatamente essa que permite múltiplas entradas. O que faz dessa platô um discurso sobre o conteúdo e sobre a forma da obra toda, como afirmam, “não há diferença entre aquilo de que um livro fala e a maneira como é feito” (p. 12).

No prefácio é dito que se trata de um projeto “construtivista” e que é uma teoria das multiplicidades por elas mesmas, do ponto de vista em que o múltiplo passa ao estado de substantivo. Essa pretensão também já estava em *Método de Dramatização*, sendo por este motivo um dos pontos de ligação entre essas obras. Porém, os autores alertam que *Mil Platôs* é uma ambição pós-kantiana², o que talvez explique um pouco a mudança de tom e a variação da linguagem de um projeto para outro. Em *Método de dramatização*, Deleuze compara seu novo procedimento de abordar a ideia com um esquema kantiano, de tomar a multiplicidade como substantivo ainda preso ao embate com os esquemas tradicionais. O que talvez se pode afirmar é que a parceria com Guattari fez com que este procedimento ganhasse novos contornos, tornando-se pós-kantiano e, desse modo, todo um novo vocabulário é inventado para essa nova forma de fazer filosofia: singularidade, devires, hecceidades, rizomas, platôs, territórios, desterritorialização.

Rizoma é definido como “modelo de realização” das multiplicidades em contraposição ao modelo da árvore. O modelo árvore torna o pensamento biunívoco, através de uma lógica binária: “o livro como realidade espiritual, a Árvore ou a Raiz como imagem, não pára de desenvolver a lei do Uno que se torna dois, depois dois que se tornam quatro.... A lógica binária é a realidade espiritual da árvore-raiz” (p. 13). Um rizoma não é uma árvore da qual, a partir dos seus fundamentos, suas raízes, se constrói filiações e divisões. Um rizoma é a-centrado com uma lógica da

² *Mil platôs* se baseia, ao contrário, em uma ambição pós-kantiana (apesar de deliberadamente anti-hegeliana). O projeto é “construtivista”. É uma teoria das multiplicidades por elas mesmas, no ponto em que o múltiplo passa ao estado de substantivo,

conjugação “e”, “e....e....e...”, desenvolvendo-se em dimensões e não hierarquicamente.

O rizoma “aborta” a raiz principal e em suas extremidades e “enxerta” uma multiplicidade de raízes secundárias “deflagrando” um grande desenvolvimento. O autores passam, então a enumerar algumas características dos rizomas”: princípio da conectividade, da heterogeneidade, da multiplicidade, ruptura a-significante, da cartografia e da decalcomania.

Um rizoma pode ser conectado com qualquer outro, assim como conecta um ponto qualquer com outro ponto qualquer. Isso porque é um regime que liga o diferente ao diferente, por isso corresponde a multiplicidade enquanto substantivo, não há unidades, ou centros, ou hierarquias. Está sempre no meio, não tem começo ou fim, por isso possibilita rupturas a-significantes, ou seja, pode ser rompido e reconectado em qualquer ponto. Um rizoma traça mapas, porque o mapa é aberto, conectável em todas as suas dimensões e possibilita múltiplas entradas. Esses seriam os componentes desta noção de rizoma, lançada por Deleuze e Guattari e realizada na própria obra. Cada Platô desenvolve-se me torno de um tema e toda a obra configura-se como um rizoma. Nesse sentido, rizoma se refere ao o quê o livro fala, assim como a “maneira” de fazê-lo.

PEDAGOGIA DO CONCEITO

A obra *O que é a filosofia?*, de 1991, também escrita conjuntamente com Guattari, na velhice de ambos, quando podiam falar concretamente. No caso, o concreto significa definir a filosofia como criadora de conceitos. Porém, nem a noção de conceitos nem a noção de criação são simples. Os conceitos são complexos porque se definem pelas relações entre seus componentes e a criação é complexa porque não é só de conceitos, mas de planos de imanência e personagens conceituais.

Os conceitos não representam essências simples, não são achados como se esperassem em um mundo inteligível o filósofo que desenvolveu o método de encontrá-los, mas precisam ser criados. E são criações acosadas por problemas. Um pensador precisa problematizar os afetos que surgem da violência que sofre nos encontros que entra. Um problema é um dos componentes do conceito, seria um operador do conceito uma vez que é desdobrando, investigando, experimentado um problema que

um pensador pode criar. Agora a criação é tripla, cria-se conceitos, mas também planos de imanência que são como cortes no pensamento, que delimitam o que pode o pensamento, eles são pré-conceituais, porque são neles que se instauram os conceitos.

Além dos planos de imanência e dos conceitos, são criados personagens conceituais que encarnam os conceitos, constituindo-se como “verdadeiros agentes de enunciação” (*Qf*, p. 79 [p. 63]) dos conceitos. Desse modo, tem-se uma definição um pouco mais completa do que significa definir a filosofia como criação conceitual:

A filosofia apresenta três elementos, cada um dos quais responde aos dois outros, mas deve ser considerada em si mesma: o plano pré-filosófico que ela deve traçar (imanência), o ou os personagens pró-filosóficos que ela deve inventar e fazer viver (insistência), os conceitos filosóficos que ela deve criar (consistência). Traçar, inventar, criar, esta é a trindade filosófica. (*Qf*, p. 93 [p. 74])

A citação permite que se observe toda a capacidade inventiva do pensamento que a filosofia pode ter. Afinal o filósofo não acha, não contempla, não re-apresenta nada. Mas traça um plano de imanência sobre o que significa e o que pode o pensamento, inventa personagens conceituais que fazem o movimento do pensamento e habitam este plano e criam os conceitos que trazem sua consistência como característica intrínseca do seu processo de auto-posição.

Os conceitos possuem componentes. Seus componentes são definidos pelos filósofos que os criaram, cada conceito possui a “cifra” dos seus componentes, são eles que os dão sustentação. Um exemplo célebre na obra *O que é a filosofia?* é o cogito cartesiano, “Penso, logo existo”, que possui três componentes: duvidar, pensar e ser.

A história da filosofia é repleta de conceitos, como por exemplo, “substância de Aristóteles, *cogito* de Descartes, monada de Leibniz, condição em Kant, potência em Shelling, duração em Bergson” (*Qf*, p. 14 [p. 13]). Para estudá-los nessa dimensão da criatividade é que Deleuze e Guattari propõem uma pedagogia do conceito. Como afirmam:

Os pós-kantianos giravam em torno de uma enciclopédia universal do conceito, que remeteria sua criação a uma pura subjetividade, em lugar de propor uma tarefa mais modesta, uma pedagogia do

conceito, que deveria analisar as condições de criação como fatores de momentos que permanecem singulares. Se as três idades do conceito são a enciclopédia, a pedagogia e a formação profissional comercial, só a segunda pode nos impedir de cair, dos picos do primeiro, no desastre absoluto do terceiro, desastre absoluto para o pensamento, quaisquer que sejam, bem entendido, os benefícios sociais do ponto de vista do capitalismo universal (*Qf*, p. 19 [p. 17]).

Na citação é traçada uma relação entre a noção de “pedagogia do conceito” e a definição da filosofia como criação conceitual. E mais, há uma diferenciação entre os “inimigos” da concepção da filosofia como criação conceitual: há aqueles que não tomam o conceito como realidade filosófica, mas também há aqueles que até pensam na filosofia como criação, porém servindo a outros expedientes como os pós-kantianos e o *marketing*.

Um filósofo pode criar conceitos, é disso que se trata o livro, dizer o que é a filosofia, mas também pode desenvolver um trabalho de história da filosofia que seria “analisar as condições de criação como fatores de momentos que permanecem singulares”. Essa questão já está posta por Deleuze quando afirmava que “um grande filósofo é aquele que cria novos conceitos” (*B*, p. 125)³ na análise da filosofia de Bergson, muitos anos antes de *O que é a filosofia?*.

Então, talvez possamos dizer que fez “pedagogia dos conceitos” nos seus livros sobre filósofos: Hume em 53, Nietzsche em 62, Kant em 63, Bergson em 66, Espinosa em 70, Foucault em 86 e Leibniz em 88, estudando as singulares condições de criação dos conceitos desses autores. E talvez seja esse o sentido quando Deleuze diz que muitos de sua geração inventaram “seus próprios métodos” (*C.*, p. 14) para escapar da repressão da história da filosofia, respondendo com raiva a seu crítico severo que ele fazia “filhos monstruosos” frutos de enrabadas ou imaculadas concepções nos filósofos que estudou.

IMAGEM DO PENSAMENTO E ESTILO

Em entrevista *Sobre a filosofia*, no livro *Conversações*, Deleuze responde a pergunta sobre ‘fases’ de sua obra. O filósofo concorda em partes

³ O original está em Bergson, in Maurice MERLEAU-PONTY [org.], *Les philosophes célèbres*, Paris, Mazenod, 1956, p. 292-299.

com a periodização proposta pelos entrevistadores que dividia sua obra em três fases: uma de história da filosofia, outra de criação de uma filosofia própria e outra de um encontro da filosofia com a arte.

Deleuze concorda parcialmente, porque diz que sim, fez história da filosofia, mas como em filosofia trata-se de inventar conceitos ele procurava investigar o que um filósofo necessariamente subentendia, já que não dizem, “pelo menos não completamente a quais problemas esses conceitos respondem” (p. 170). Aqui já tentamos aproximar este procedimento da noção de ‘pedagogia do conceito’, aquela que analisa as condições de criação como fatores singulares. É importante recordar as datas apresentadas acima para perceber que o tal período de história da filosofia não se trata de uma fase de Deleuze, mas sim um procedimento praticado durante toda a sua vida.

A fase seguinte seria de produção de uma filosofia própria, que não chega a ser só própria pois foi produzida em parceria com Felix Guattari: “uma filosofia, é o que tentamos fazer, Felix Guattari e eu” (p. 170). Esta é a fase de criação de conceitos próprios, embora Deleuze afirme que já tinha um trabalho próprio em filosofia, que eram os livros *Diferença e Repetição* e *Lógica do sentido*.

A terceira fase de sua produção seria seu encontro com as artes, por tratar da pintura (Bacon) e cinema (Imagem-movimento e Imagem-tempo). Deleuze também diverge um pouco dos entrevistadores ao dizer que esses são livros de filosofia, isso porque tratam de conceitos e são os conceitos que possuem uma dimensão estética, porque possuem uma dimensão dos perceptos e afectos. Seria importante lembrar aqui que esta fase artística também não está isolado em uma última fase, já que os trabalhos sobre Sader Masoch (1967), Proust (1964), Kafka (1975), Carmelo Bene (1979) e Becket (1992) acontecem em épocas diferentes.

As três fases explicam algo da obra de Deleuze e de Deleuze com Guattari, porém não são uma periodização linear, primeiro uma depois a outra, como diz o próprio Deleuze: “finalmente, todos esses períodos se prolongam e se misturam” (p. 171). Então não seriam fases, mas talvez tipos diferentes de produção: Deleuze e Guattari produzem história da filosofia, produzem conceitos e produzem encontros com as artes.

Aliás nessa mesma entrevista Deleuze recorre a duas noções para descrever o trabalho dos filósofos e as singularidades da filosofia: as no-

ções de imagem do pensamento e de estilo. A primeira delas é apresentada da seguinte forma: “Suponho que existe uma imagem do pensamento que varia muito, que tem variado muito ao longo da história” (p. 185). Assim como na obra *O que é a filosofia?*, a noção de imagem do pensamento é aproximada da noção de plano de imanência ao dizer que elas traçam coordenadas, dinamismo e orientações para o que significa pensar. Todos os filósofos fazem isso, recortam do caos uma imagem do que significa pensar. Em *Diferença e Repetição* foi denunciada uma imagem dogmática do pensamento que perdia a diferença em si mesma, e em *Método de Dramatização* havia um procedimento platônico que perdia a ideia como dinamismo espaço-temporais de relações diferenciais virtuais. E ainda em *Rizoma*, queriam fugir de uma imagem arbórea do pensamento.

Dessas imagens que se quer fugir, criam-se novas imagens do pensamento, um procedimento de vice-dicção, rizoma e a noção de construtivismo em filosofia. Sua busca vai modulando. Seu procedimento está em variação, ele vai modulando conforme o caso. Não são os mesmos procedimentos nos três casos, mas um repetição diferenciante, um procedimento que é manejado de vários modos conforme o caso.

Nessa busca por uma imagem do pensamento aparece a noção de estilo. Isso porque para Deleuze, “os grandes filósofos são grandes estilistas. O estilo em filosofia é o movimento dos conceitos” (p. 175). Os estilos traçam variações na língua, expressam as singulares escolhas por palavras, expressões, modos de compor os textos nos quais os personagens são os conceitos e os meios, as paisagens, são espaço-tempos.

Então, se a imagem do pensamento tem variado ao longo da história da filosofia, assim como os conceitos criados, é porque os estilos dos filósofos são singulares. Aqui o que se pretende aproximar é a noção de forma e conteúdo em Deleuze e Guattari em torno da noção de variações. A noção de variações faz ressoar tanto o seu estilo de fazer história da filosofia como uma análise estilística das variações que os filósofos operaram ao proporem suas filosofias, desdobrada na ideia de que os conceitos são variações. Em *O que é a filosofia?*, um conceito é definido como “um conjunto de variações inseparáveis, que se produz ou se constrói sobre um plano de imanência, na medida em que este recorta a variabilidade caótica e lhe dá consistência (realidade)” (p.)

Axel Cherniavski chama esse procedimento de Deleuze de metafilosofia. Ao falar sobre a definição dos conceitos para si, estende para a leitura dos conceitos da história da filosofia, ao mesmo tempo em que vai criando seus próprios. Por esse motivo, esta pesquisa está sendo levada a crer que no cerne da definição de conceito para Deleuze e Guattari está a noção de variações: “os seres de conceitos são variações” (p.).

E como o estilo em filosofia é o movimento dos conceitos, talvez possamos dizer que uma estilística em filosofia seria o estudo das variações conceituais, sendo que com essa afirmação temos a expectativa de responder a pergunta inicial sobre as condições para que certas noções e conceitos se tornem ideias correntes que podem ser manejadas de vários modos? Elas precisam variar, as variações são as condições para que certas noções e conceitos sejam manejados de vários modos.

CONCLUSÃO

Não, não se pode falar em método em Deleuze e Guattari. Se método for entendido como um procedimento do bem pensar ele é muitas vezes denunciado ao longo de toda a sua obra: é denunciado como imagem dogmática do pensamento nas obras sobre *Proust* e *Nietzsche*, é denunciado como procedimento de busca de uma essência em *Método de dramatização*, é denunciado por perder a diferença em si mesma em *Diferença e Repetição*, é denunciado como pensamento árvore em *Mil Platôs* e, talvez, é denunciado como clichê nas obras *Cinema*.

Deleuze não queria uma escola com seu jeito certo de pensar em todas as ocasiões, mas queria que suas noções e conceitos se tornassem ideias correntes manejadas de vários modos. Para tentar entender essa proposta nos aproximamos das noções de estilo e imagem do pensamento, e através deles até a noção de variações para assim tentar dizer que as noções e conceitos são manejadas de vários modos, principalmente porque os conceitos de Deleuze e Guattari são pensados como uma ordenação de componentes modulares que modificam conforme o caso.

Suas próprias noções e conceitos variaram ao longo de sua obra. Nas obras tomadas aqui como exemplos pode-se observar a variação que sofreram: a noção de que o método que busca a essência através da pergunta *o que é?*, em *Método de Dramatização* foi manejado de outro modo como ima-

gem arbórea do pensamento em *Mil Platôs* e que a necessidade de uma método de vice-dicção que desse conta de pensar a multiplicidade enquanto substantivo, enquanto relações singulares do diferente em si mesmo varia para um método rizomático. E em *O que é a filosofia?*, numa produção metafilosófica, Deleuze e Guattari propõem que a criação conceitual, envolve traçar um plano, inventar personagens e criar conceitos que este procedimento foi variando muito ao longo da história da filosofia.

Muitas obras recentes⁴, por diferentes caminhos de pesquisa, apontam para um cenário de que há espaço para investigar as condições de produção de filosofia em Gilles Deleuze e Felix Guattari. Diante de tamanha e tão complexa obra e diante de sua constante tentativa de não se conferir uma condição de um pensamento sedentário, muitas vezes a pesquisa por um método enfrenta controvérsias e olhares desconfiados. Porém, esses olhares não podem se esquivar de algumas afirmações como a do *Abecedário*, tomada como problema por esta pesquisa.

Método de dramatização é uma indicação explícita de um método de investigar a diferença em si mesma, bem como o processo de diferenciação complexa da ideia, as condições de existência de singularidades. Já o *Rizoma* cria complexas relações em rede de singularidades, porque são “modelos de múltiplas entradas” e que podem “adaptar-se a montagens de qualquer natureza”. *O que é a filosofia?* propõe analisar as singulares condições de criação de conceitos. Um movimento é diferenciado de uma escola porque suas noções e conceitos precisam ser ideias correntes que sejam manejados de várias formas, de acordo com as necessidades dos solitários que se sentem afetados por elas. Por isso, o problema da pesquisa foi tentar responder quais as condições de existência deste movimento, essas noções e conceitos precisam agenciar singularidade e multiplicidades e agenciar aqui significa compor um conjunto que seja varável,

⁴ Trabalhos como de Philippe Mengue em seu *Le système du multiple*, François Zourabichvili com sua obra *Filosofia do acontecimento*, Sebastien Charbonnier com a obra *Deleuze Pedagogue* e a produção de Axel Cherniavsky em dois momentos, a sua obra *Concept et Méthode, la conception de la philosophie em Gilles Deleuze e L'Art du portrait conceptuel*, com artigos organizados conjuntamente com Chantal Jaquet. Há ainda a coletânea de artigos reunidos sob a direção de Dalie Girou, Rene Lemieux e Pierre-Luc Chenier, chamada de *Contr'hommage por Gilles Deleuze*, que apresenta pelo menos dois artigos com pesquisas ligadas a investigação de procedimentos, são elas: *La pratique deleuzienne de l'histoire* de Alain Beaulieu e *Gilles Deleuze philosophe: un nom propre*, de Francis Lapointe e Lawrence Olivier. Não se pode negligenciar o fato de que Roberto Machado com seu *Deleuze e a filosofia* e Luiz Orlandi, principalmente no artigo *Linhas de ação da diferença*, também poderiam ser colocados nesse grupo de pesquisadores.

que possa variar conforme o caso. Para inspirar movimentos, este procedimento precisa também estar em movimento, precisa variar, ganhar novos contornos a cada caso.

REFERENCIAS

Bibliografia de Gilles Deleuze

Abécédaire (com C. Parnet). Paris: Éditions Montparnasse, 2001. [Versão brasileira, legendada pelo MEC: TV Escola, 2001]

Différence et répétition. Paris: Presses Universitaires de France, 1968. [*Diferença e repetição*. Trad. Luiz B. L. Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1988]

Logique du sens. Paris: Éditions de Minuit, 1969. Reeditado por 10/18. Paris, 1973. [*Lógica do sentido*. Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 1998]

Pourparlers. Paris: Éditions de Minuit, 1990. [*Conversações*. Trad. Peter Pál Pelbart. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992]

L'île deserte et autres textes. Textes et entretiens, 1953-1974. Paris: Éditions de Minuit, 2002.

Deux regimes de fous. Textes et entretiens, 1975-1995. Paris: Éditions de Minuit, 2003.

Com Félix Guattari:

Capitalisme et schizophrénie, tome 2: mille plateaux. Paris: Éditions de Minuit, 1980. [*Mil platôs*. (São Paulo: Editora 34, 1995-97. Vols. I-V. Trad. Ana Lúcia de Oliveira, Aurélio Guerra Neto, Célia Pinto Costa, Lúcia Cláudia Leão, Suely Rolnik, Peter Pál Pelbart e Janice Caiafa]

Qu'est-ce que la philosophie?. Paris: Éditions de Minuit, 1991. [*O que é a filosofia?*. Trad. Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. São Paulo: Editora 34, 1992]

Bibliografia geral

CHERNIAVSKY, Axel et JAQUET, Chantal. *L'Art du portrait conceptuel*. Deleuze et l'histoire de la philosophie. Paris: Classiques Garnier, 2013.

CHERNIAVSKY, Axel. *Concept e Méthode*. La conception de la philosophie de Gilles Deleuze. Paris: Publications de la Sorbonne, 2012.

DOSSE, Frederic. *Gilles Deleuze y Felix Guattari, biografía cruzada*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009.

FOUCAULT, M. *Theatrum philosophicum*. In: FOUCAULT, M. *Ditos e escritos II*. Trad. Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000, pp. 230-254.

GIROUX, D.; LEMIEUX, R.; CHENIER, P-L. (orgs). *Contr'hommage pour Gilles Deleuze, nouvelles lectures, nouvelles écritures*. Québec: Les Presses de l'Université Laval, 2009.

MACHADO, Roberto. *Deleuze e a filosofia*. Rio de Janeiro: Graal, 1990.

MENGUE, Philippe. *Gilles Deleuze ou le système du multiple*. Paris: Editions Kimé, 1994.

ORLANDI, Luiz B. L. Linhas de Ação da Diferença. IN: Alliez, Eric (org) *Gilles Deleuze: Uma Vida Filosófica*. São Paulo: Ed. 34, 2000.

_____. O filósofo e seus ovos. *Artefilosofia*, Ouro Preto, n9, pp. 126-140, out 2010.

SASSO, R. E VILLANI, A. *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*. Les Cahiers de Noesis, Cahiers n3, Paris: Librairie Vrin, 2003.

SAUVAGNARGUES, A. Deleuze, cartografias do estilo: assignificante, intensivo, impessoal. *Artefilosofia*, Ouro Preto, n9, pp. 20-34, out 2010.

ZOURABICHVILLI, F. *Dicionário de Deleuze*. Tradução André Telles. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2004.

ZOURABICHVILLI, F. *Deleuze. Une Philosophie de l'événement*. Paris: Puf, 2004b.

Deleuze: conceito de acontecimento ou filosofia do acontecimento?

Bárbara Lucchesi Ramacciotti
(UMC)

INTRODUÇÃO

Em *Lógica do Sentido* (1969/2011), a definição do conceito enquanto acontecimento deriva da análise da lógica dos estoícos apresentada como a primeira ruptura com a lógica aristotélica da identidade. A leitura deleuziana inova na medida em que propõe o *sentido-acontecimento* como a quarta relação da proposição, além das outras três reconhecidas pelas teorias contemporâneas da linguagem: 1. a *designação* ou indicação de estados de coisas; 2. a *manifestação* do sujeito da representação; 3. a *significação* lógica operada por conceitos. A interpretação de Deleuze da lógica dos estoícos parte da *Teoria dos incorporais no estoicismo antigo*, de Bréhier (2012).¹ Com base nesta tese, Deleuze destaca que, para os estoícos, a proposição não é atribuição de um predicado a um sujeito, como para a lógica aristotélica, mas exprime em palavras um *acontecimento*.

A lógica do acontecimento como o sentido que ultrapassa os limites do discurso da proposição é retomada em *O que é a filosofia?* (1991/2001b) como chave para compreender a concepção de conceito filosófico enquanto aquilo que se refere ao sentido dos acontecimentos e não a coisas ou a corpos, sendo por isso distinto do discurso proposicional característico ciência. Nas palavras de Deleuze: “O conceito é um incorporeal, embora se encarne ou se efetue nos corpos. [...]. O conceito diz o acontecimento, não a essência ou a coisa. É um acontecimento puro” (2001b, p. 33).

¹ A leitura de Deleuze-Bréhier afirma que a ruptura operada pelo estoicismo: a tese central do estoicismo para romper com a lógica aristotélica reside na ideia de *incorporeal* que neste sistema designa o “exprimível” (*lekton*).

Portanto, pretende-se retomar as definições de conceito filosófico enquanto acontecimento no âmbito da *Lógica do Sentido* e em *O que é a filosofia?*, em seguida verificar as implicações dessa acepção de *acontecimento* (événement) no projeto filosófico deleuziano. Para desdobrar este ponto adotamos como interlocução a leitura de Zourabichvili em: *Deleuze: uma Filosofia do Acontecimento* (2016).

1. CONCEITO DE ACONTECIMENTO EM *LÓGICA DO SENTIDO*

Na segunda Série da *Lógica do Sentido* (LS, 2011): Dos Efeitos de Superfícies, Deleuze observa que a lógica dos estóicos distingue duas espécies de coisas constitutiva do real: “os corpos, com suas tensões, suas qualidades físicas, suas relações, suas ações e paixões e os ‘estados de coisas’ correspondentes” (2011, p. 5); e os incorporais, que são efeitos e não corpos, atributos lógicos ou dialéticos e não qualidades ou propriedades físicas. Os incorporais são concebidos como *acontecimentos*, porque não são substantivos nem adjetivos, mas verbos, isto é, resultado de ações e paixões de agentes e pacientes, de corpos e de misturas de corpos.

Deleuze cita uma passagem de Bréhier, na qual este destaca que os estóicos distinguem pela primeira vez dois planos de ser: “de um lado, o ser profundo e real, a força; de outro, o plano dos fatos, que se produzem na superfície do ser e instituem uma multiplicidade infinita de seres incorporais” (BRÉHIER, 1928, pp. 11-13 *apud* DELEUZE, 2011, p. 6). Neste ponto é preciso observar a enorme ruptura dos estoicos com a lógica clássica de Aristóteles, pois definem a proposição não como atribuição de um predicado a um sujeito (S é P), mas como um *acontecimento*, como um incorporal expresso por palavras. Neste viés, o predicado é um *verbo*, que indica um efeito de superfície, ou seja, indica um sentido ou um significado relativo aos corpos e não um estado de coisas, nem uma qualidade e propriedade dos corpos. Como no exemplo: Sócrates morre, em vez de Sócrates é mortal.

O acontecimento enquanto sentido do que acontece (verbo), estabelece a relação expressa pela linguagem entre o incorporal e os corpos, entre os efeitos de superfície e o ser profundo e real, entre as palavras e as coisas. Contudo, tal relação ultrapassa os limites postos pela lógica aristotélica e pelas teorias contemporâneas da linguagem, conforme pro-

põe Deleuze na série: *Da Proposição*, pois o sentido do acontecimento não se enquadra nas três relações ou dimensões da proposição, usualmente admitidas, a saber:

1) Designação ou Indicação é a relação da proposição a um estado de coisas exteriores, visa representar por meio das palavras um corpo, mistura de corpos, qualidades, quantidades, propriedades, em suma, estado de coisas. O critério lógico de verificação da designação é o verdadeiro e o falso;

2) Manifestação é a relação da proposição ao sujeito que fala e exprime nos enunciados seus desejos e crenças. O critério lógico da manifestação é a veracidade e o erro/engano;

3) Significação é a relação da proposição com conceitos universais ou gerais, que visam demonstrar por meio de ligações sintáticas o nexo entre premissas e conclusão. A demonstração da significação pode ser tanto do tipo lógico-matemática, físico-probabilística, ou demonstrar o sentido moral das promessas e compromissos. O valor lógico da significação não é mais a verdade, mas as condições de possibilidade da verdade.

Depois de considerar estas três relações ou dimensões da proposição, Deleuze indaga: “pode o sentido ser localizado em uma dessas três dimensões; designação, manifestação ou significação?” (LS, 2011, p. 18). E por fim, conclui: “o sentido é a quarta dimensão da proposição. Os estóicos a descobriram com o acontecimento: o sentido é o *expresso da proposição*, este incorporal na superfície das coisas, entidade complexa irreduzível, acontecimento puro que insiste ou subsiste na proposição” (LS, 2011, p. 20).

Por que o sentido do acontecimento enquanto quarta dimensão da proposição é irreduzível “aos estados de coisas individuais, às imagens particulares, às crenças pessoais e aos conceitos universais e gerais”? Para compreender a resposta de Deleuze precisamos recuperar a crítica à questão do fundamento da verdade posta pela crítica genealógica de Nietzsche. Este percurso argumentativo fica mais claro em *O que é a filosofia?* (2001b), texto escrito em parceria com Guattari, mais de 20 anos da publicação de *Lógica do Sentido*.

2. ACONTECIMENTO ENQUANTO CONCEITO FILOSÓFICO EM *O QUE É A FILOSOFIA?*

Um dos elementos-chave para compreender a concepção deleuziana de conceito enquanto acontecimento e de filosofia como criação de conceito, em *O que é a Filosofia?* (2001b), reside justamente no problema do fundamento, tal como posto pela crítica genealógica de Nietzsche. Para aquilatar o tamanho da ruptura operada por Nietzsche na lógica do discurso filosófico desde Platão e Aristóteles, e a importância da perspectiva crítica genealógica para o construtivismo filosófico deleuziano, precisamos retomar *Nietzsche e a filosofia* (2001a). Nessa obra, publicada em 1962, sete anos antes de *Lógica do Sentido*, Deleuze já apontava a questão da gênese ou da origem do valor dos valores como o núcleo da filosofia nietzschiana no sentido de ruptura com o pensamento dogmático e radicalização do projeto crítico iniciado por Kant:

a filosofia dos valores [...] é a verdadeira realização da crítica, a única maneira de realizar a crítica total, quer dizer de fazer a filosofia à 'golpes de martelo'. [...] O problema crítico é este: o valor dos valores, a avaliação donde procedo seu valor, portanto o problema de sua criação (DELEUZE, 2001a, p. 6).

Nietzsche substitui, portanto, o problema do fundamento metafísico e lógico ou epistemológico, seja nos termos do realismo ou do idealismo, do racionalismo ou do empirismo, do objetivismo ou do subjetivismo, pelo problema do valor dos valores, mais especificamente, pelo problema do valor da verdade. Em outras palavras, Nietzsche põe em xeque com sua crítica genealógica à “vontade de verdade” (Cf. *Genealogia da Moral*, III), ou seja, as teorias que estabelecem um critério de justificação da verdade em termos de fundamento “incondicionado” ou “absoluto. Aqui os termos incondicionado e absoluto não se limitam aos princípios metafísicos ou teológicos, tais como as ideias de substância infinita ou de Deus, pois remetem também para os princípios lógicos e epistemológicos, que desde Kant, operam como condição de possibilidade de toda verdade, de todo conhecimento, logo como um princípio condicionado apenas por si mesmo.

Neste viés, a crítica genealógica nietzschiana recusa as teorias de justificação da verdade como correspondência ou adequação seja na de-

signação de estados de coisas, seja como manifestação do sujeito pensante, seja como significação do conceito que expressa a essência universal ou geral da coisa, ideia ou crença. O deslocamento do problema do fundamento para a questão do valor dos valores e do valor da verdade abre o problema do conhecimento para o campo da teoria dos múltiplos sentidos e significados. Contudo, o deslocamento operado por Nietzsche das teorias do conhecimento para o campo da teoria do sentido deve ser entendido no âmbito da sintomatologia e da semiologia da teoria das forças e da vontade de potência (*Wille zur Macht*). Conforme Deleuze:

Não encontramos o sentido de qualquer coisa (fenômeno humano, biológico ou físico) se não sabemos qual a força que se apropria da coisa, que a explora, que se ampara ou exprime nela. Um fenômeno não é uma aparência nem uma aparição, mas um signo, um sintoma que encontra seu sentido em uma força atual. Toda filosofia é uma sintomatologia e uma semiologia. As ciências são um sistema sintomatológico e semiológico (DELEUZE, 2001a, p. 8).

A crítica genealógica de Nietzsche não busca a gênese em termos do fundamento metafísico, físico ou lógico/epistemológico dos fenômenos, mas a origem do valor dos signos, dos sintomas em termos do sentido das forças e das vontades de potência em relação. Nas palavras de Deleuze: “Genealogia quer dizer, por sua vez, valor da origem e origem dos valores. Genealogia se opõe tanto ao caráter absoluto dos valores quanto ao caráter relativo ou utilitário. Genealogia significa elemento diferencial dos valores de onde emana o seu próprio valor” (2001a, p. 7). Um aspecto central da crítica genealógica em Nietzsche é que ela se efetiva como interpretação e avaliação das forças em termos de criação de sentido e de valor. Deleuze sublinha isto quando afirma: “O elemento diferencial não é crítica do valor dos valores, sem ser também o elemento *positivo* de uma criação” (2001a, p. 7). E ainda: “A genealogia não interpreta somente, ela também avalia” (2001a, p. 12).

Zourabichvili (2016) observa que a obra *Nietzsche e a filosofia* “expõe o conceito de força conectado com a problemática do sentido e da avaliação” (2016, p. 58). Isto significa que a “lógica das forças renova a teoria do sentido”, pois afirmar que uma coisa só tem sentido em função da força que dela se apodera, quer dizer que não há um sentido em si, tendo

em vista que o conceito nietzschiano de força é relacional, ou seja, implica na relação de forças no plural enquanto dinâmica constitutiva de todo fenômeno. “Portanto”, infere Zourabichvili, “ela não tem interioridade ou essência: seu estatuto é o de signo, o de remeter a outra coisa distinta de si mesma: à força que ela manifesta ou exprime”. Conforme Deleuze: “O sentido só aparece na conexão da coisa com a força da qual ela é o fenômeno” (NPh, p. 3 *apud* 2016, p. 59).²

Isto posto, podemos com mais clareza compreender que os componentes centrais da concepção de conceito filosófico enquanto acontecimento em *O que é a filosofia?* (2001b) são, de um lado, a leitura deleuziana da filosofia nietzschiana dos valores e da vontade de potência – como teoria da interpretação e da avaliação dos signos, dos sintomas e dos sentidos das múltiplas forças em relação, das intensidades das forças; e, de outro, em *Lógica do Sentido*, a leitura da lógica dos estóicos como a lógica do acontecimento enquanto efeito de superfície dos corpos, como o incorpóreo, que só se expressa na quarta dimensão da proposição. Por isso, em *O que é a filosofia?*, os conceitos filosóficos são definidos como distintos da proposição, pois estas definem-se por sua referência a estados de coisas, a estados do sujeito ou a condições de possibilidade do discurso lógico e demonstrativo (Cf. 2001b, p. 35).

Esta análise foi desdobrada em pesquisa anterior³, retomamos aqui alguns passos, porque muitas das hipóteses apresentadas foram confirmadas com a leitura de Zourabichvili em *Deleuze: a filosofia do acontecimento* (2016). Passamos ao exame dos argumentos centrais deste texto que examina em profundidade o tema do acontecimento na filosofia deleuziana. Tal leitura sugere que o acontecimento não é apenas um conceito-chave, mas a própria chave para compreender a obra deleuziana como Filosofia do Acontecimento.

² Nas citações de Deleuze por Zourabichvili manteremos a referência usada pelo autor das edições francesas, conforme siglas que serão introduzidas nas notas sempre que citadas, como nesta: NPh (*Nietzsche et la philosophie*. Paris, PUF, 1962).

³ RAMACCIOTTI, Bárbara Lucchesi. Construtivismo de Deleuze: filosofia como construção de conceitos. In CARVALHO, M.; FORNAZARI, S. K.; HADDOCK-LOBO, R. *Filosofias da Diferença*. Coleção XVI Encontro ANPOF: ANPOF, p. 20-38, 2015. Disponível em: http://www.anpof.org/portal/images/Colecao_XVI_Encontro_ANPOF/Filosofias_da_Diferenca.pdf#page=20.

3. FILOSOFIA DO ACONTECIMENTO

Zourabichvili coloca em pauta em *Deleuze: a filosofia do acontecimento* (capítulo 1), a crítica deleuziana à imagem dogmática do pensamento, que domina a história da filosofia até a “crise nietzschiana”. Tal imagem consiste na duplicação da verdade a partir da crença na correspondência entre o pensamento filosófico e o mundo externo:

Deleuze observa que através da história da filosofia se afirma uma certa imagem do pensamento, que ele denominou dogmática porque ela consigna a priori um fora (NPh, 118-126; PS, 115-124; DR, cap. III). Esta imagem impregna todas as filosofias até “a grande crise nietzschiana (2016, p. 38).⁴

Essa imagem dogmática deriva da interiorização da conexão filosofia-fora, sendo resumida por Zourabichvili a três acontecimentos (ou verbos), que determinaram o discurso filosófico até a ruptura operada pela crítica nietzschiana, como já apontara Deleuze. O primeiro *acontecimento* é marcado pelos verbos *querer*/crer circunscritos ao âmbito da *moral*: a crença em um pensamento natural bem orientado como origem da filosofia enquanto busca da verdade: “Como depois de Nietzsche, não suspeitar que haja um motivo moral no fundamento dessa imagem dogmática?”. Sobre este ponto observa Deleuze: “Somente a Moral é capaz de nos persuadir de que o pensamento tem uma boa natureza e de que o pensador tem uma boa vontade, e somente o Bem pode fundar a suposta afinidade do pensamento com o Verdadeiro” (DR, p. 172 *apud* ZURABICHVILI, 2016, p. 40). Esta passagem, bem ao estilo de Nietzsche, lembra a crítica à vontade de verdade em *Gaia Ciência* 344: “Esta absoluta vontade de verdade: o que será ela? Será a vontade de não se deixar enganar? Será a vontade de *não enganar*? [...] e com isto já estamos no terreno da moral” (Gaia Ciência - GC, §344, pp. 235-36).

O segundo *acontecimento* é marcado pelo verbo *reconhecer*, circunscrito ao âmbito do *conhecimento* ou ao “modelo da reconhecimento”. Zourabichvili observa, citando Deleuze em *Proust e os Signos e Diferença e Repetição* (PS, p. 38; DR, p. 171ss.), que não “se busca a verdade sem

⁴ DR (*Différence et répétition*. Paris. PUF, 1968); PS (*Proust et les Signes*. Paris, PUF, 1964).

postula-la de antemão ou, dito de outra maneira, sem presumir”, “a existência de um ‘mundo verídico’, idêntico a si” (2016, p. 41), e fiel a nosso conhecimento. Nesses termos, o objeto submetido ao princípio da identidade faz com que todo conhecimento seja no fundo um reconhecimento. Há passagens célebres nos textos de Nietzsche, nas quais considera o conhecimento e os princípios lógicos, incluindo o princípio da identidade, como “erros fundamentais” que foram úteis para a construção de nossa visão do mundo e modo de vida (Cf. GC, §110 origem do conhecimento; GC §111 origem do lógico).

O terceiro *acontecimento* é marcado pelo verbo *fundar* e pelo âmbito da lógica do fundamento ou da busca da origem. O pressuposto do fundamento é uma exigência ou condição de possibilidade do discurso filosófico desde os gregos, com base nela busca-se estabelecer a diferença entre o conhecimento verdadeiro e a mera opinião, entre a verdade e o erro ou o falso. Citando várias passagens de *Diferença e Repetição* (DR), Zourabichvili observa: “A filosofia esteve muito ocupada em começar; nunca parou de buscar um bom princípio: Ideia, causas, cogito, princípio de razão suficiente...” (2016, p. 43). [...] “Deleuze sublinha a incapacidade dos filósofos em começar verdadeiramente (DR, pp. 169-173). Um verdadeiro começo exige a expulsão de todo pressuposto” (2016, p. 44).

Nietzsche no §344 da *Gaia Ciência* já havia apontado que a crença na verdade é o limite de toda ciência, pois “não existe ciência sem pressupostos”. Contudo, o próprio Nietzsche também já havia marcado a diferença entre ciência e filosofia, quando afirma que “o problema da ciência não pode ser reconhecido no terreno da ciência” (Prefácio ao *Nascimento da Tragédia*, 1886, p. 15).⁵ Isto não quer dizer, como pensa a tradição, que a filosofia é o discurso que conhece as primeiras causas e princípios ou estabelece o fundamento de toda teoria do conhecimento e da verdade, mas que o próprio do fazer filosófico é a criação de novos valores e de novos conceitos:

(...) os autênticos filósofos são comandantes e legisladores: eles dizem ‘assim deve ser!’, eles determinam o para onde? E para que? Do ser humano, e nisso têm a seu dispor o trabalho prévio de todos os

⁵ Este tema foi abordado no artigo: RAMACCIOTTI, Bárbara Lucchesi. Nietzsche e a ciência: do Romantismo ao novo Esclarecimento. *Artefilosofia*, Ouro Preto (UFOP), v.11, pp. 127-143, 2011. ISSN 1809-8274. disponível em: <<http://www.raf.ifac.ufop.br/resumos-n11.html#8>>.

trabalhadores filosóficos, de todos os subjulgadores do passado – estendem a mão criadora para o futuro, e tudo que é e foi torna-se para eles um meio, um instrumento, um martelo. Seu ‘conhecer’ é criar, seu criar é legislar, sua vontade de verdade é – vontade de potência. – Existem hoje tais filósofos? Já existiram tais filósofos? Não têm que existir tais filósofos... (NIETZSCHE, *Além do bem e do mal*, §211, p. 118).

Deleuze afirma em *O que é a filosofia?*: “A verdade é somente o que o pensamento cria ... pensamento é criação, não vontade de verdade ...” (apud 2016, p. 47). O ato da criação filosófica revela, segundo Deleuze, que todo conceito, incluindo o conceito de fundamento, já é tecido a partir de um fundo pré-filosófico. Nas palavras de Zourabichvili: “No próprio momento em que a filosofia acredita começar, seu começo inclina-se para o pré-filosófico, de modo que ela jamais pode possuir a si mesma, autonomizar seu fundamento” (2016, p. 44). Esse fundo pré-filosófico que opera como horizonte dos conceitos enquanto acontecimentos, isto que é designado em *O que é filosofia* por “plano de imanência”: “Se a filosofia começa com a criação de conceitos, o plano de imanência deve ser considerado como pré-filosófico” (2001b, p. 57).⁶

A renúncia da busca equivocada do fundamento, sobretudo do modelo recognitivo, que postula o nexos entre o pensamento e o fora, não implica na impossibilidade da filosofia nem significa seu fracasso. Ao contrário, implica em um verdadeiro começo e na compreensão da potência criadora da filosofia na relação com o mundo imanente ou com o plano de imanência: “Quando a filosofia renuncia fundar, o fora abjura sua transcendência e devém *imanente*” (2016, p. 46).

No capítulo dois, Zourabichvili dá mais um passo ao encontro da filosofia do acontecimento. A recusa da busca do fundamento, do conceito primeiro enquanto crença fundante da imagem dogmática do pensamento, abre a filosofia para o território dos encontros, dos signos e dos afetos. Zourabichvili seguindo o caminho aberto por Nietzsche e Deleuze sublinha que não há um “liame natural entre no pensamento e a verdade” (2016, p. 51). O nexos entre o pensamento e o verdadeiro é sempre fruto de um signo, de um afeto, de um encontro: “É preciso que algo force o pen-

⁶ Examinamos o tema do fundo pré-filosófico como plano de imanência no artigo (op. cit.): RAMACCIOTTI, B. L. ANPOF, p. 20-38, 2015.

samento, abale-o e arraste numa busca; em vez de uma disposição natural, há uma incitação fortuita, contingente, que depende de um encontro” (2016, p. 51); “Quer se trate de pensar ou de viver, o que sempre está em jogo é o encontro, o acontecimento, portanto a relação enquanto exterior aos seus termos” (*idem*, 2016, p. 52).

O conceito ou o pensamento enquanto acontecimento é o encontro entre termos que lhe são exteriores, que termos são estes? Neste ponto, Zourabichvili introduz a leitura deleuziana da teoria das forças em *Nietzsche e a filosofia* como uma renovação da teoria do sentido, pois “o sentido só aparece na conexão da coisa com a força da qual ela é o fenômeno (NPh, p. 3). O sentido remete a uma afirmação”. Aqui reside a grande inovação nietzschiana-deleuziana sublinhada pela leitura de Zourabichvili: a relação entre signo, força e afirmação:

O pensamento não se exerce extraíndo o conteúdo explícito de uma coisa, mas tratando-a como um signo – o signo de uma força que se afirma, que faz escolhas [...]. Afirmar é sempre traçar uma diferença, estabelecer uma hierarquia, *avaliar*: instituir um critério que permita atribuir valores (2016, p. 60).

O “fora” invocado, objeto de avaliação ou do pensamento nada tem a ver com o efeito de um mundo exterior. Nas palavras de Deleuze: “um fora mais longínquo que todo mundo exterior” (IT, pp. 268-271; F, p. 92, 126; P, 133: QPh?, p. 59)⁷. A questão central posta por Deleuze não é, portanto “da existência ou não de um mundo exterior ao sujeito”, mas saber “qual a condição pela qual o sujeito pensante entra em conexão com um elemento desconhecido”, observa Zourabichvili (2016, p. 63). Mais uma vez a solução deleuziana para o problema do fundo da relação sujeito-objeto, questão que funda a filosofia moderna, é encontrada no perspectivismo de Nietzsche entendido desde a pluralidade de pontos de vista das forças.

Além dos pontos de vista, vimos que Deleuze invoca as forças na definição do signo. O conteúdo explícito de um fenômeno não fornece seu sentido; é preciso conectar esse conteúdo ao ponto de vista avaliador que afirma [...], a exposição dedicada ao pensamento

⁷ IT (*Cinéma 2. L'image-temps*. Paris, Minuit, 1985); F (*Foucault*. Paris, Minuit, 1986; P (*Pourparles*. Paris, Minuit, 1990); QPh? (*Qu'est-ce que la philosophie?*, Paris, Minuit, 1991).

nietzschiano assimila força e ponto de vista, ou, pelo menos, vê na força a afirmação de um ponto de vista (2016, p. 67).

A força é a última peça do quebra-cabeça da filosofia do acontecimento montado por Zourabichvili. Os dois aspectos constitutivos do conceito de força são retomados a partir de *Nietzsche e a filosofia*:

1. “Toda força está, portanto, numa conexão essencial com outra força. O ser da força é plural” (NPh, p. 7 *apud* 2016, p. 68);
2. “A conexão das forças é determinada a cada caso à medida que uma força é *afetada* por outras, inferiores ou superiores. Daí se segue que a vontade de potencia se manifesta como um poder de ser afetado” (NPh, p. 70). “A própria força se define pelo seu poder de afetar outras forças [...], de ser afetada por outras forças” (F, p. 78, *apud* 2016, p. 68).

A conexão entre as forças entendida como poder de afetar e ser afetado, isto que Deleuze entende por afeto e por corpo, partindo de suas leituras da obra de Espinosa.⁸ Vemos nesta leitura como componentes de conceitos de Nietzsche e de Espinosa são reunidos para compor o conceito deleuziano de acontecimento. A criação desse conceito não fica despercebido por Zourabichvili: “Da natureza relacional da força decorre seu atributo principal: um poder de afetar e de ser afetado. Deleuze vê nisso uma intuição comum a Nietzsche e Espinosa” (SPE, cap. XIV, SPP)⁹. Portanto, é importante compreender essa conexão lógica entre o conceito

⁸ Deleuze dedica vários livros e cursos a obra de Espinosa, entre eles destacam-se: *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris: Minuit, 1968; *Spinoza. Philosophie pratique*. Paris: Minuit, 1981. Exploramos um pouco dessas leituras deleuzianas nos artigos: RAMACCIOTTI, Bárbara Lucchesi. Deleuze: a filosofia prática de Espinosa. In *Livros do XV Encontro Nacional ANPOF: Filosofia Contemporânea*. São Paulo, ANPOF, pp. 45-56, 2013. ISBN 978-85-88072-10-7. Disponível em: <<http://www.anpof.org/portal/index.php/pt-BR/2014-01-07-15-22-21/textos-xv-encontro-nacional-anpof>>. Org. Carvalho, Marcelo; Figueiredo, Vinícius; Deleuze e Chauí: leituras paralelas sobre a *Ética* de Espinosa. São Paulo: *Cadernos Espinosanos*, São Paulo (USP), nº 29, pp. 11-25, jul-dez 2013; “Deleuze: Como criar um corpo sem órgãos?”. *Psicanálise & Barroco em Revista*, v.10, n.2, pp. 112-126, dez. 2012. ISSN 1679-9887. Disponível em: <<http://www.psicanaliseebarroco.pro.br/revista/revista20.html>>.

⁹ SPE (DELEUZE. *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris: Minuit, 1968).

nietzschiano de força e o conceito espinosano de afeto, para compreender a lógica do sentido e do acontecimento em Deleuze.¹⁰

Por que a teoria do sentido e do pensamento tem necessidade de uma lógica das forças? Porque pensar está numa conexão fundamental com o afeto. Não se pensa sem ser sensível a algo, a signos, a isto mais do que àquilo [...]. (2016, p. 70).

Zourabichvili põe em relevo o nexos entre os três conceitos importante para a composição do conceito deleuziano de *acontecimento*, a saber: o de *força*, de *fora* e de *afeto*: “encontrar o fora é sempre ser forçado, involuntariamente afetado; ou melhor, um afeto é involuntário por natureza, pois vem de fora, implica um encontro, é o indício de uma força que se exerce do exterior sobre o pensamento” (2016, p. 71). Um afeto ou um signo, ambos são um encontro, um encontro entre forças que forçam o pensamento ou que colocam em comunicação pontos de vistas, pois se trata da conexão com outras forças. Conforme Deleuze: “Pensar depende das forças que se apoderam do pensamento” (NPh, p. 123 *apud* 2016, p. 71). A qualidade principal da dinâmica relacional das forças é a mesma da natureza dos afetos, em Espinosa, qual seja: o poder de afetar e ser afetado. O poder de afetar ou de ser afeto diz respeito a relação entre a mente, seu corpo e os corpos externos (mundo), tal relação implica na variação da potência das forças que podem ser *ativa* ou *passiva* da força, em Nietzsche, ou na variação da potência dos afetos, em Espinosa.¹¹

¹⁰ Abordamos algumas conexões entre as filosofias de Espinosa e Nietzsche nos artigos: RAMACCIOTTI, Bárbara Lucchesi. *Espinosa e Nietzsche: conhecimento como afeto ou paixão mais potente? Cadernos Espinosanos*. São Paulo (USP), nº 31, jul-dez 2014. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/espinosanos/article/view/82438>>

Espinosa e Nietzsche: a idêntica tendência geral. *Spinoza: Octavo Coloquio*. Córdoba: Brujas, v.1. pp. 231-240, 2012. ISBN 978-987-591-347-9.

Disponível em:

<<http://dl.dropboxusercontent.com/u/41295620/CORDOBA%20COLOQUIOS/Spinoza.%20Octavo%20Coloquio.pdf>>

Espinosa e Nietzsche: Conexões para uma fisiopsicologia da moral. *Cadernos Espinosanos*, São Paulo (USP), v. IV, pp. 55-74, 1998. ISSN: 1413-6651. Disponível em:

<<http://www.fflch.usp.br/df/espinosanos/espinosanos.html>>

¹¹ A definição espinosana de afeto na Parte III da Ética: “Por Afeto entendo as afecções do Corpo pelas quais a potência de agir do próprio Corpo é aumentada ou diminuída, favorecida ou constringida, e simultaneamente as ideias destas afecções”. A distinção entre os afetos ativos e passivos é feita com base na distinção entre ação e paixão em relação a ser causa adequada e causa inadequada: “Assim, se podemos ser causa adequada de alguma destas afecções, então por Afeto entendo ação; caso contrário, paixão” (explicação, def. III, 3). (ESPINOSA, 2016, p. 237).

Zurabichvili observa que o aparente dualismo entre “as forças do fora” e “as forças de dentro” é importante para compreender a gênese das forças reativas e negativas em Nietzsche: “Assim, as primeiras devem ser compreendidas como forças ativas, as segundas como forças reativas, conforme o esquema extraído de Nietzsche (NPh. Cap. II e IV)” (*idem*, 2016, p. 72). O próprio das forças reativas, conforme Zourabichvili, reside em negar a heterogeneidade ou a exterioridade das conexões, fechar-se sobre si e impedir o afeto (essa interioridade ou interiorização que é entendida por imagem dogmática do pensamento). Portanto, as “forças do fora” que colocam o pensamento em estado de exterioridade, ou seja, elas que o lançam no encontro com outras forças em um campo, onde pontos de vistas entram em relação e afetos ou paixões são produzidos na relação de afetar e ser afetado. O sentido emerge nessa abertura para o acontecimento, para o encontro entre forças que se apoderam do pensamento: “Compreendemos agora que Deleuze possa dizer que o sentido insiste no pensamento como o fora desde, ou ainda, que ele é propriamente o fora do pensamento, ainda que não exista fora deste” (*idem*, 2016, p. 73).

O campo das forças onde se produz o sentido, isto que significa o conceito deleuziano de “campo transcendental”, ou seja, esse campo que implica nas condições do pensamento fazer uma experiência com o outro, uma conexão com o “fora” que não depende dele, sublinha Zourabichvili. O conceito de campo transcendental, em *Lógica do Sentido*, é definido como um campo de forças ou de ponto de vistas heterogêneos que não é mais regido pelo ego, ou seja, não tem mais a forma da consciência. Neste viés, o campo transcendental é determinado como um campo impessoal e pré-individual, formado pelas singularidades:

Procuramos determinar um campo transcendental impessoal e pré-individual [...]. Este campo não pode ser determinado como o de uma consciência [...]. Uma consciência não é nada sem síntese de unificação, mas não há síntese de unificação sem forma do Eu ou ponto de vista da individualidade (Ego). O que não é nem individual nem pessoal, ao contrário, são as emissões de singularidades enquanto se fazem sobre uma superfície inconsciente e gozam por de um princípio móvel imanente de auto-unificação por *distribuição nômade* [...]. (2011, p. 105).

Para Deleuze, Nietzsche explora o mundo das singularidades impessoais e pré-individuais em sua filosofia da vontade de potência: “Nietzsche está alhures, quando [...] explora um mundo que de singularidades impessoais e pré-individuais, mundo que e chama agora de dionísíaco ou da vontade de potencia, energia livre e não ligada” (2011, p. 110). O exame do complexo tema da singularidade e do campo transcendental ultrapassa os limites desse artigo.¹² Aqui interessa-nos destacar que, para Zourabichvili, o campo transcendental é “impessoal, assubjetivo e inconsciente” (2016, p. 74), sendo o inconsciente entendido como “o campo informal onde as forças entram em conexão” (idem): “O pensamento só pensa a partir de um inconsciente” (DR, p. 258, *apud* 2016, p. 74). Em outras palavras, a filosofia deleuziana do acontecimento é compreendida como o processo de produção do pensamento ou de formação de conceitos a partir do campo do inconsciente, sendo esse campo determinado pela conexão entre as forças, os afetos e o fora.

É neste sentido que a atividade filosófica – formar conceitos – ocorre sempre no meio, não é senhora do seu começo; o pensamento devém paradoxalmente ativo quando o sujeito se faz ‘paciente’; [...] Quando Deleuze fala do Fora, esta palavra tem dois sentidos complementares: 1. O não-representável, ou o fora da representação; 2. A própria consistência do não-representável, a saber, a exterioridade das relações, o campo informal das relações. (ZOURABICHVILI, 2016, p. 74-5).

Entretanto, a análise de Zourabichvili dá um salto nos capítulos 4 e 5 na medida em que aponta a mutação operada nos conceitos de campo e de diferença com a introdução do conceito deleuziano de tempo. O campo constituído pelas forças, afetos e pontos de vistas “remetem a um campo de exterioridade ou de heterogeneidade pura, a um campo de diferença absoluta” (2016, p. 99). Com a introdução do tempo, o campo de multiplicidade das forças torna-se interno e a diferença absoluta de pontos de vistas torna-se diferença de intensidade ou intensiva. Todas essas mutações exercem uma implicação sobre o pensar e o filosofar, posto que “o próprio

12 Abordamos alguns aspectos desse tema no artigo: RAMACCIOTTI, Bárbara Lucchesi. *Deleuze e Espinosa: Plano de Imanência, Campo Transcendental e Singularidade Impessoal*. XII Coloquio Internacional Spinoza. Córdoba: Brujas, 2016 (no prelo).

conceito de acontecimento requer essa concepção intensiva do tempo” (2016, p. 107). O tempo é concebido como pura mudança ou devir, isto é, como a passagem de uma dimensão temporal a outra (passado, presente, futuro): “O tempo é a conexão entre dimensões heterogêneas. [...]. O tempo é a diferença das diferenças, ou o que conecta as diferenças umas às outras. Ele é a diferença interna, a diferença ‘em si’” (2016, p. 109).¹³

Para economia de nossa pesquisa importa compreender a mutação operada pelo conceito de tempo no campo das forças e na lógica do sentido do acontecimento. Zourabichvili observa que a hipótese inicial do campo de forças estabelecia a dependência entre o pensar e um encontro com o fora heterogêneo (com a exterioridade ou a diferença absoluta):

o sentido, que se implica e se explica no signo, era o contatar de duas dimensões heterogêneas. [...]. Mas, agora, esse campo se confunde com o Tempo, diferença interna ou multiplicidade, complicação de diferenças ou pontos de vistas intensivos irreduzíveis. Portanto, é preciso não só religar sentido e tempo, mas pensar o sentido como tempo, ou, sobretudo, como conexão com o tempo (2016, p. 221).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A filosofia do Acontecimento de Deleuze implica na articulação entre três campos: 1. a lógica do sentido do acontecimento, que surge na relação entre o pensar e o fora, relação que foi reduzida ao campo da lógica da identidade e traduzida pelas dimensões da designação, da manifestação e da significação, mas que ultrapassa essas dimensões tendo em vista que o sentido do acontecimento se produz na dobra entre a palavra e as coisas, entre o ser e o não-ser, entre o sujeito e o objeto, como efeitos de superfícies que articulam a diferença; 2. a lógica das forças, dos afetos e dos pontos de vistas heterogêneos e exteriores como diferença absoluta, cuja conexão traduz-se na dinâmica de afetar e ser afetado, ou seja, tais elementos estabelecem uma relação de dominação ou de mando e obediência entre intensidades ativas e reativas, fortes e fracas, afirmativas e negativas; 3. a

¹³ O desdobramento da análise de Zourabichvili sobre a questão do tempo implica no exame da leitura deleuziana do eterno retorno em Nietzsche enquanto horizonte da lógica da multiplicidade intensiva do tempo entendida como Diferença e repetição. Contudo, este tema ultrapassa os limites do presente artigo.

lógica do tempo que opera uma mutação no campo do sentido e das forças, posto que transforma a diferença externa enquanto o fora, o heterogêneo ou o outro em intensidades internas de pontos de vistas, como diferença interna, ou seja, como potencialização do outro e si mesmo, cuja identidade consiste no diferir-se de si, como a diferença “em si”.

Da diferença interna, pode-se dizer que ‘há *outra* sem que haja várias’ (B, p. 36)¹⁴. É verdade que não se vê bem como manter a unidade daquilo que não para de mudar de natureza, a não ser verbalmente, pois nada é conservado de sua identidade. [...]. Ora, aí está a própria essência da diferença (ZOURABICHVILI, 2016, p. 109).

A “diferença interna”, a “diferença em si mesma” ou a “essência da diferença” este seria o objeto da Filosofia do Acontecimento ou da Filosofia da Diferença deleuziana. Compreender a complexa articulação entre as três lógicas apontadas acima, este seria o núcleo de tal projeto filosófico. Aqui examinamos apenas alguns conceitos, articulações e desdobramentos que compõem tal projeto, tomando como referência a leitura de Zourabichvili, sem a pretensão de esgotar o tema.

REFERÊNCIAS

BRÉHIER, E. *A teoria dos incorporais no estoicismo antigo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

DELEUZE, G. *Spinoza: Philosophie Pratique*. Paris: Minuit, 1981.

_____. *Nietzsche et la philosophie*. Paris: PUF, 1988.

_____. *Nietzsche e a filosofia*. Trad. Antônio Marques. Porto: Rés, 2001a.

_____. *Espinosa e a Filosofia Prática*. Tradução de Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. São Paulo: Escuta, 2002a.

_____. *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris: Minuit, 2002b.

¹⁴ B (*Le Bergsonisme*. Paris: PUF, 1966).

_____. *Lógica do Sentido*. Tradução Luiz Roberto Salinas Fortes. 5 ed. São Paulo: Perspectiva, 2011.

DELEUZE & GUATTARI. *O que é a filosofia?* Tradução de Bento Prado Jr. e Alberto A. Muñoz. 2 ed. Rio de Janeiro: Editora 34, 2001b.

ESPINOSA. B. *Ética*. Tradução Grupo de Estudos Espinosanos. São Paulo: Edusp, 2016.

NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke – Kritische Studienausgabe (KSA)*. Ed. Giorgio Colli e Mazzino Montinari, 15 volumes, Berlim: Walter de Gruyter & Co, 1988.

_____. *Obras Incompletas*. 3 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1993.

_____. *O Nascimento da Tragédia (NT)*. São Paulo: Cia das Letras, 1992.

_____. *A Gaia Ciência (GC)*. Trad. de Paulo C. Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2001.

_____. *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.

ZOURABICHVILI, F. *Deleuze: uma filosofia do acontecimento*. Trad. Luiz Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2016.

O idiota da filosofia: Gilles Deleuze e a humorística do método

Christian Fernando Ribeiro Guimarães Vinci
(USP)¹

INTRODUÇÃO

Em *Gilles Deleuze e Félix Guattari: biografia cruzada*, são muitas as passagens nas quais François Dosse retrata um Deleuze alegre, irônico e, em algumas situações, cômico. De acordo com o biógrafo, o humor era um dos traços distintivos de Deleuze. Dosse (2010), infelizmente, não titubeia ao afirmar que esse temperamento risinho do autor de *Nietzsche e a filosofia* seria apenas “uma maneira de mascarar seus sofrimentos físicos e psíquicos” (p. 95). O riso como uma maneira de aplacar a dor, portanto. Para além do tom psicanalítico dessa assertiva, alegra-nos constatar certa humorística que, acreditamos, caracterizaria o pensamento de Gilles Deleuze. Não são raros os momentos de sua obra em que o humor, ou o riso, aparecem. Tomemos três passagens, fulcrais a nosso ver, indicativas dessa dimensão humorística presente nos textos deleuzeanos.

A primeira, datada de 1972 e retirada de uma conferência dedicada ao pensamento de Friedrich Nietzsche, intitulada *Pensamento Nômade*, observamos Deleuze comentar:

Aqueles que leem Nietzsche sem rir, e sem rir muito, sem rir frequentemente, e sem dar gargalhadas às vezes, é como se não lessem Nietzsche. Isto não é verdadeiro somente em relação à Nietzsche, mas em relação a todos os autores que fazem precisamente este horizonte de nossa contracultura. (...) há sempre uma alegria indescritível que jorra dos grandes livros, mesmo quando eles falam de coisas feias, desesperadoras ou terríveis. Todo grande livro opera já a transmutação e faz a saúde de amanhã. Não se pode deixar de rir quando se embaralham os códigos. Se você colocar o

¹ Bolsista FAPESP.

pensamento em relação com o fora, nascem os momentos de riso dionisiaco, é o pensamento ao ar livre. (DELEUZE, 2006, p. 325)

Nesse momento, Deleuze toma o riso como um efeito disparado por esse *embaralhamento dos códigos*, a transmutação dos valores. O pensamento ao ar livre, ou um modo de pensar aberto aos encontros com o fora, faz-nos rir e, por vezes, gargalhar. Nietzsche nos é apresentado tal qual um precursor de Charles Chaplin ou Buster Keaton. Bufões que dominam com maestria a arte de problematizar certas codificações de nossa cultura.

A segunda passagem, de 1975, pertence a uma mesa-redonda acerca da obra de Marcel Proust, na qual diz-nos o filósofo:

Quando Proust trabalha com as leis [da mentira e do ciúme], sempre intervêm uma dimensão humorística que me parece essencial e que coloca um problema de interpretação, um verdadeiro problema. Interpretar um texto, segundo creio, se reduz sempre a avaliar o seu humor. Um grande autor é sempre alguém que ri muito. (...) creio que todos os métodos que foram evocados anteriormente se encontram ante essa necessidade de ter em conta, não apenas uma retórica, mas também uma humorística. (DELEUZE, 2003, pp. 39-40)

Aqui, Deleuze retoma seu prognóstico de três anos atrás, ao apontar o riso como a régua para medirmos a grandeza de um autor. Um grande autor é aquele que ri em demasia, e, por conseguinte, faz-nos rir. A novidade desse excerto advém da regra metodológica esboçada, ainda que brevemente, por Deleuze: interpretar um texto significa avaliar o humor que este carregaria consigo. Não podemos, portanto, nos furtar em ignorar o riso, ou a alegria, que ecoa pela obra de certos pensadores. Deleuze parece sugerir que o humor, tal qual a retórica, é um importante recurso argumentativo. Normalmente tendemos a ignorar os chistes ou as ironias presentes em um texto filosófico, mas, nesse diapasão, o mais leve traço humorístico presente em um texto.

O último exemplo que gostaríamos de frisar, datado de 1967 – anterior aos demais, portanto –, remonta à interpretação deleuzeana da obra de Sacher Masoch. Em certa altura de *O frio e o cruel*, o filósofo francês indaga: “Quantos autores não deformamos, substituindo a força agressiva cômica do pensamento que os anima por um sentimento trágico pueril?” (DELEUZE, 2009, p. 86). Percebemos que o tema da interpretação

do humor já estava colocado para Deleuze há muito, ainda que não explicitamente. Não podemos, nesse sentido, ignorar essa faceta da filosofia deleuzeana – pouco ou nada explorada pelos comentadores de sua obra. Acreditamos, ademais, que, de algum modo, explorar a questão do humor na filosofia de Deleuze talvez possa nos esclarecer alguns aspectos metodológicos ou, para evitarmos utilizar uma palavra tão desgastada, os alguns dos procedimentos analíticos do autor de *O que é a Filosofia?*.

LINHAS DO HUMOR EM DELEUZE

A saúde de amanhã, o pensamento ao ar livre, a necessidade de interpretarmos uma humorística, a força agressiva cômica do pensamento e outros tantos exemplos passíveis de serem extraídos do *corpus* deleuzeano, dão mostras da importância e da potência de tomarmos o humor não como um traço psicopatológico de Deleuze, mas sim como um elemento constitutivo de seu modo de filosofar. Essa humorística, acreditamos, implica um modo outro de se relacionar com certos autores e com determinados pensamentos. Captar a força humorística de um autor, rir com suas proposições, envolve operar uma sensibilidade filosófica singular, preocupada não tanto em glosar certas ideias, mas experimentá-las. Tal qual uma piada, um pensamento, para produzir alegres efeitos, está atrelado a certas condições de possibilidade que não estão dadas aprioristicamente. Portanto, resta a um intérprete experimentar, quando achar adequado, um humor – seja o de Nietzsche, Espinosa ou do português mesmo. Experimentação, diga-se de passagem, cujo objetivo último seria a construção de uma nova ambiência de pensamento, leve e despreocupada com certas codificações culturais. Nessa outra ambiência, novos modos de pensar e, no limite, de viver tornam-se possíveis de serem vivenciados. É uma outra sensibilidade, esta vislumbrada por Deleuze.

Acerca desta sensibilidade filosófica, Deleuze comentou em aula do dia 6 (seis) de janeiro de 1981:

Eu sonho em fazer alguma coisa acerca da sensibilidade filosófica. Pois só assim cada um de vocês poderá encontrar os autores que ama. Não estou dizendo a vocês que se tornem espinosistas, pouco me importa isso. O que me importa de fato é que vocês encontrem aquilo que lhes faz falta, que vocês encontrem os autores que lhes

faltam, quer dizer, os autores que têm algo para lhes dizer e a quem vocês têm algo a dizer. O que me interessa em filosofia é essa seleção. (...) Há uma sensibilidade filosófica. Aqui também é uma questão de moléculas, caso apliquemos tudo o que acabamos de estudar até pouco tempo atrás. Basta pensar como as moléculas de alguém são atraídas, como elas se tornam, por exemplo, cartesianas. Existem cartesianos. Bem, compreendam, um cartesiano é alguém que leu Descartes muito bem e que escreve livros sobre Descartes. Mas isso não é lá muito interessante. Devemos pensar num outro nível de cartesianos. Há aqueles que consideram que Descartes sussurra-lhes algo aos ouvidos, algo fundamental para as suas vidas, incluindo aqui a vida moderna. Bem, a mim, tomo-me como exemplo, realmente Descartes não me diz nada, nada, nada, nada... Faz dormir, cansa. Entretanto, não vou dizer que é um qualquer, sua genialidade é evidente. Pois bem, têm gênio, mas eu, por minha conta, não tenho nada o que fazer com ele. Jamais me disse nada. (...) Defendo, antes, que vocês estabeleçam relações moleculares com os autores que leem. Encontrem aquilo que lhes atrai, não passem sequer um segundo criticando algo ou alguém. Nunca, nunca, nunca critiquem. E caso alguém venha a lhes criticar, digam “de acordo” e prossigam, não há nada a fazer. Encontrem suas moléculas. Se não as encontram, nem sequer poderão ler. Ler é isso, é encontrar as suas próprias moléculas. Estão nos livros. As suas moléculas cerebrais estão nos livros, e é preciso que encontrem esses livros. Eu acredito que não há nada mais triste do que jovens avançados em idade, incapazes de encontrar os livros que realmente amam. E, geralmente, não encontrar os livros que ama, ou não amar a nenhum, dá um mau humor... acaba por gerar aquela espécie de sabe tudo sobre todos os livros. É uma coisa comum. Nós tornamos amargos. Vocês conhecem a amargura desse tipo de intelectual que se volta contra os autores pelo simples fato de não ter encontrado aqueles que realmente ama... aquele ar de superioridade conferido pela força de ser um boçal. Tudo isso é muito nojento. Seria preciso que, em última instância, apenas mantenhemos relações com aquilo que amamos. (DELEUZE, 2008, p. 161)

Nessa incitação deleuzeana, mirando fomentar em seus alunos um amor por aquilo que experimentam filosoficamente, deparamos com um rechaço da noção de *crítica*. Ao invés dessa amarga tarefa [criticar], Deleuze propõe o estabelecimento de relações com aquilo que amamos. Essa maneira de pensar a filosofia implica o abandono de um sistema de

juízo, fixo e imutável, e a incitação ao estabelecimento de conexões moleculares com certos componentes de obras – filosóficas ou não – a fim de fomentar um bom humor, apenas isso. A proposta deleuzeana sugere um deixar-se levar pelo *sussurrar* de uma obra, conectar-se com o elemento vital de um determinado pensamento por vias que não as tradicionalmente aceitas nos meios acadêmicos. De que maneira isso poderia ocorrer? O único exemplo, ou pelo menos algo próximo disso, fornecido pelo filósofo francês em sua obra deriva da figura do idiota.

O IDIOTA: PARA ALÉM DE UM PERSONAGEM CONCEITUAL

“Fazer-se de idiota será sempre uma função da filosofia”, asseverou certa vez o pensador (DELEUZE, 2008, p. 53). A princípio, poder-se-ia tomar tal dito como uma espécie de provocação, um comentário irônico destinado a abalar alguns egos, mas não parecia ser essa a derradeira intenção do filósofo. Ao comentário supramencionado, retirado de uma aula dada por Deleuze², seguiu-se uma longa e séria digressão acerca dessa singular funcionalidade. Anos depois, em sua última obra – *O que é a Filosofia?* –, escrita em parceria com Félix Guattari, encontraríamos novamente a figura do idiota, alçada agora ao epíteto de *personagem conceitual*. *Fazer-se de idiota*, doravante, não seria apenas uma função, mas uma espécie de condição de possibilidade do filosofar; uma vez que a criação conceitual, preocupação última de tal atividade, passaria necessariamente por esse personagem. Mas quem é ou o que é o idiota?

Para Deleuze (2008), o idiota, ao menos dentro de certa tradição ocidental cristã, confundir-se-ia com o homem dos pressupostos implícitos. Contrapondo-se ao *homem erudito*, aquele personagem seria caracterizado por tomar certas noções e certas sensações como *naturais*, comum a todos os homens sob uma só e mesma forma. Sua origem remontaria ao Sócrates de Platão, lembra-nos Deleuze e Guattari (1992), o personagem responsável por erigir todo um sistema de juízos a partir de suas insistentes – e estúpidas – indagações. Desse modo, não seria descabido interpretar o idiota como mais uma espécime de exemplo negativo, tal qual o tolo ou o sátiro – ambos apresentados por Deleuze como empecilhos ao pensar; nos livros *Nietzsche e a filosofia* e *Espinosa: filosofia prática*, respectiva-

² Trata-se da aula do dia 2 de dezembro de 1980, transcrita na íntegra em DELEUZE, 2008.

mente³. Mas essa interpretação não parece sustentar-se diante da imagem final do idiota, esboçada em *O que é a Filosofia?*, na qual observamos-lhe uma positividade, uma alegria ímpar. Apresentado nesse último escrito como uma espécie de *pensador privado* – noção substitutiva do conceito de *homem natural* –, o idiota acabaria por ser definido como aquele que “forma um conceito com forças inatas que cada um possui *de direito* por sua conta” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 83, grifos nossos). Ainda que de maneira peremptória, depreendemos dessa curta definição que, por meio desse enigmático personagem, a filosofia acessaria a sua potência primeira, ou o caos, responsável por fundamentar o pensamento⁴. O idiota, valendo-se de certos traços de loucura, buscaria o incompreensível e o absurdo desprezados anteriormente pelo *homem natural* e acessaria uma potência calada pelas imagens de pensamento ditas dogmáticas, representacionais por excelência. Nesta mudança de estatuto, do *homem natural* para o *pensador privado*, o idiota passaria a ser imagetivamente ilustrado por Deleuze e Guattari pelas obras de Chestov e Dostoiévski, e, doravante, passa a ser compreendido como aquele que, longe de reafirmar certas noções ditas naturais, será o responsável por colocá-las em xeque.

Esses deslocamentos denotam a importância de tal personagem no interior do pensamento deleuzeano e deleuze-guattariano. Por meio da figura do idiota, arriscamos dizer, Deleuze e Deleuze-Guattari apresentam-nos um modo outro de sentir e, no limite, pensar o mundo; uma maneira singular de colocar-nos em contato com a potência criativa característica do pensar. Contra a baixeza de pensamento do tolo e o escárnio do sátiro, a alegria do idiota. Enquanto o tolo e o sátiro operam em uma chave que podemos denominar de trágica pueril, carregando um elemento calamitoso em seu modo de pensar, o idiota comportaria aquela *força agressiva*

³ Enquanto a tolice é apresentada como uma espécie de estrutura de pensamento, caracterizada como “uma maneira baixa de pensar” (DELEUZE, 1976, p. 86), a sátira, por sua vez, seria um ponto de vista que expressa o desprezo e o escárnio pelos homens, voltada exclusivamente para torná-los impotentes (DELEUZE, 2002). Nas figuras do tolo e do sátiro encontramos modos de pensamento depreciativos, contrastantes com a potência vislumbrada por nós n’o idiota.

⁴ Para Deleuze (1976), lembremos, pensar não é algo natural, antes, seria uma espécie de violência derivada de encontros com signos aleatórios e caracterizada por sua potência criadora. O problema de certas imagens do pensamento, tal qual aquelas que operam sob a égide da reconhecimento, residiria no fato delas nos separarem dessa potência característica do pensamento, uma vez que estabelecem uma relação – “natural” – entre conceitos e coisas ou entre essências e objetos.

cômica do pensamento apreciada por Deleuze (2009). Mas qual a relação entre o idiota e a humorística levada a cabo por Deleuze em suas obras?

A humorística, como vimos, demanda operar um procedimento analítico singular, implica lidar com um pensamento a partir de outro lugar que não o da glosa, e, por esse motivo, exige uma sensibilidade filosófica outra. Grosseiramente, o idiota deleuzeano apresenta-nos, em ato, essa mesma sensibilidade filosófica operando – talvez o maior exemplo disso provenha da leitura deleuzeana de *Bartleby, o escrivão*. Para os fins que nos interessam, podemos afirmar que, para acessar a idiotia de cada autor estudado, Deleuze se faz de idiota frente ao pensamento analisada. Apenas a partir dessa outra ambiência, propiciada pela idiotia, seria possível rir com certas ideias, conectar-se com certas moléculas de uma obra a fim de produzir aquela relação acrítica defendida por Deleuze, envolvendo a criação de outros modos de existência.

O idiota, convém atentar, jamais iria atrás da verdade última escondida em um texto, tampouco seria alguém com algo definitivo a dizer sobre um excerto de determinado autor. Embora passe por situações cotidianas, como a de um estudante que precisa entender o que um determinado pensador quis dizer, aquele que se faz de idiota procura, antes de qualquer coisa, ouvir o texto, captar o leve sussurro murmurado em cada linha e capaz de arrancar-nos do chão, tal qual um furacão. Busca apreender a comicidade de um argumento, o absurdo que carregaria consigo. Para um idiota, filosofar seria apenas um modo de procurar no texto lido uma força capaz de fundamentar um modo de existência, apaixonar-se por um ou outro elemento vislumbrado ali a fim de alegrar seu viver.

Não sem razão, dado essa íntima relação entre filosofia e modos de existência⁵, a filosofia carrega consigo um anedotário particular. Os grandes pensadores não são só aqueles que riem muito, são também os que mais fazem rir. Como não deixar de gargalhar com a pontualidade kantiana, com o casaco furado de Espinosa, com os chistes nietzschianos e assim por diante. Acerca desse anedotário, Deleuze e Guattari chegaram a comentar em *O que é a filosofia?*

⁵ Gilles Deleuze defende que “os conceitos filosóficos, para quem os inventa ou esclarece, são também modos de vida e de atividade” (DELEUZE, 2003, p. 245).

Nietzsche dizia que a filosofia inventa modos de existência ou possibilidades de vida. É por isso que bastam algumas anedotas vitais para fazer o retrato de uma filosofia, como Diógenes Laércio soube fazê-lo escrevendo o livro de cabeceira ou a lenda dourada dos filósofos. Objetar-se-á a vida muito burguesa da maioria dos filósofos modernos; mas a liga de meias de Kant não é uma anedota vital adequada ao sistema da Razão? E o gosto de Espinoza pelos combates de aranhas deriva do fato de que reproduzem, de maneira pura, relações de modos no sistema da ética entendida como etologia superior. E que estas anedotas não remetem simplesmente a um tipo social ou mesmo psicológico de um filósofo, elas manifestam, antes, os personagens conceituais que o habitam. As possibilidades de vida ou os modos de existência não podem inventar-se, senão sobre um plano de imanência que desenvolve a potência de personagens conceituais. (DELEUZE; GUATTARI, 1992, pp. 96-97)

Lembremos que o próprio Deleuze não escapou dessas anedotas vitais, vide os comentários acerca de suas unhas compridas. Uma anedota vital que manifestava, talvez, o personagem conceitual que o habitava, ou o idiota que lhe possibilitava filosofar. Nessa chave, como negar o papel fundamental do humor. Rir de Kant, Espinoza, Nietzsche ou mesmo de Deleuze, significa apreender certa traço intensivo desses autores. Por esse motivo, talvez, Deleuze admire tanto a cômica obra de Thomas de Quincey sobre Kant, bem como as biografias – mesmo as apócrifas – de Espinoza. Sem dúvida alguma, Deleuze gargalhou até não mais poder com o interesse de Espinoza pela luta de aranhas, algo tão trivial e banal, mas que manifestava o todo da filosofia espinosana. A anedota vital entrecruzada com a força cômica de um pensamento, eis um procedimento analítico tipicamente deleuzeano.

CONSIDERAÇÕES FINAIS OU SOBRE O ALGUNS PROCEDIMENTOS ANALÍTICOS EM DELEUZE

Desde suas primeiras obras, Deleuze buscou ler os seus autores vitais, ou seus intercessores, por meio de uma leitura intensiva, buscando a sensibilidade própria de cada autor, rindo de cada linha comentada e de cada situação absurda vivenciada pelo pensador em questão. Humorística que o levava a produzir certas torções, embaralhar os códigos de

um determinado pensamento, colocando diferentemente a questão apresentada por um filósofo ou colocando-lhe outra, enrabando o autor lido, como afirmou certa vez.

Fazer-se de idiota para melhor filosofar, portanto, significa apenas suspender alguns determinismos impostos à história da filosofia, surpreender-se e rir com aquilo que, para alguns, soava até então como natural. Apenas o idiota parece conseguir recusar a naturalidade de certos pressupostos, apenas o idiota em nós pode rir da história da filosofia e, a partir disso, erigir uma outra sensibilidade filosófica. Humorística como procedimento analítico, talvez. Mas procedimento aberto, cuja única diretriz consiste na recusa em prolongar polêmicas, levantar objeções a um determinado autor. Deleuze insiste que devemos aprender a rir dos modos de existência de um ou outro pensador, para assim lê-los em intensidade, com olhos voltados para o presente, para o nosso viver. Aprender a ler os autores que amamos, apenas. E talvez não exista maior prova de amor do que uma boa gargalhada. Aqueles pensadores que não nos afetam, não nos fazem gargalhar, talvez não tenham nada a nos dizer e, por esse motivo, merecem ser deixados de lado. Quiçá, percebemos agora apenas, o que Deleuze experimentou ao longo de sua obra, e aquilo que buscou nos ensinar, resume-se a um curto comentário feito em uma de suas aulas:

Seria muito bom saber a Ética de memória. Decorem-na! Aprender Kant de memória não tem nenhum sentido, não serve para nada. Aprender Spinoza de memória serve para a vida. Em qualquer situação vital, vocês se perguntarão: “À qual proposição isto me remete?”. Sempre haverá uma em Spinoza. (DELEUZE, 2008, p. 146)

Interpretar os modos de leitura de Deleuze como uma atividade típica de um idiota, acreditamos, é algo possível e até interessante, pois, permite-nos apreender certas linhas de força que fundamentam o pensamento deleuzeano. Contudo, isso constitui verdadeiramente um método de trabalho? Defendemos que, embora não seja possível afirmar que, por meio do personagem conceitual do idiota, encontramos uma verdadeira metodologia deleuzeana, deparamos com algumas pistas interessantes e percebemos certas urdiduras do seu pensamento, algumas linhas de força. Dentre estas, destaca-se o humor ou a humorística como procedimento analítico. Procedimento este capaz de abrir-nos para uma outra

dimensão de um texto, seja ele filosófico ou não, e fomentar em nós uma leitura em intensidade, mirando, desse modo, a produção de uma outra sensibilidade filosófica – fim último da filosofia deleuzeana. Essa sensibilidade outra visa potencializar nosso viver, deixar-nos em um estado de atenção para com certas moléculas de obras diversas, para que possamos nos conectar com aquelas que amamos apenas. A filosofia, afinal, serve para a vida.

REFERÊNCIAS

DOSSE, François. *Gilles Deleuze Félix Guattari: Biografia Cruzada*. Porto Alegre: Artmed, 2010.

DELEUZE, Gilles. *A Ilha Deserta*. São Paulo: Iluminuras, 2006.

DELEUZE, Gilles. *Deux Régime de Fous*. Paris: Les Éditions de Minuit, 2003.

DELEUZE, Gilles. *En Medio de Spinoza*. Buenos Aires: Cactus Editorial, 2008.

DELEUZE, Gilles. *Espinosa, filosofia prática*. São Paulo: Editora Escuta, 2002.

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

DELEUZE, Gilles. *Sacher-Masoch: o frio e o cruel*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 2009.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O que é a Filosofia?* São Paulo: Editora 34, 1992.

Breve itinerário visando compreender os conceitos de inconsciente maquínico e máquinas desejanter a partir de Gilles Deleuze e Félix Guattari

Péricles Pereira de Sousa
(UNIMONTES)

Quando se leva em consideração a publicação de *O que é a Filosofia?*,¹ compreende-se facilmente a insistência do filósofo francês Gilles Deleuze em afirmar que a única prática admitida pela filosofia seria: a resistência através do pensamento, mas a resistência através do pensamento, tendo em vista a criação de conceitos. Em todo caso, ao admitir que esse teria sido o seu grande desafio, supõe que essa prática estaria desenvolvida ao longo da sua obra em três etapas. Na primeira etapa, que envolve os períodos de 1952 a 1969, Deleuze dedica-se à história da filosofia, onde apresenta uma leitura original de autores e temas da tradição filosófica. A publicação de *Diferença e Repetição e Lógica do Sentido*, ainda que parte desse período, não corresponde exatamente a trabalhos de história da filosofia, mas à maneira como o filósofo francês recorre à tradição com a intenção de produzir os conceitos de diferença, repetição e, ainda, acontecimento. Na segunda etapa, período de 1972 a 1980, fase em que a produção intelectual conta com a colaboração do psicanalista e militante Félix Guattari, Deleuze publica *O Anti-Édipo*² e *Mil Platôs*³, trabalhos que teriam a ambição de pensar sobre o Capitalismo e a Esquizofrenia, a partir dos mais diversos domínios das Ciências Humanas, incluindo ainda, como resultado desse encontro, a publicação de *O que é a Filosofia?*, trabalho da

¹ DELEUZE, Gilles. *O que é a Filosofia?* Rio de Janeiro: Editora 34. 1992. Tradução de Bento P. Jr. E Alberto A. Muñoz.

² Idem. *O Anti-Édipo: Capitalismo e Esquizofrenia I*. São Paulo: Editora 34. 2010. Tradução de Luiz B. L. Orlandi.

³ Idem. *Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia II*. São Paulo: Editora 34. 1995. Tradução de Vários Autores.

terceira fase, mas que contou com a ajuda do psicanalista. Na terceira etapa, mesmo dedicando-se à pintura e ao cinema, livros em que os conceitos de afectos e perceptos se fazem presentes, Deleuze retoma, numa outra perspectiva, a sua produção em torno da história da filosofia, publicando, entre os períodos de 1981 e 1991, livros sobre Espinosa⁴, Foucault⁵, Leibniz⁶, Francis Bacon⁷ etc.⁸ Isso quer dizer que o objetivo do projeto aqui elaborado encontra-se, portanto, na segunda etapa do trabalho intelectual de Deleuze onde, em conjunto com Guattari, o filósofo francês dedica-se a publicar *O Anti-Édipo: Capitalismo e Esquizofrenia I*, livro em que as noções de inconsciente e desejo aparecem de forma mais elaborada, na versão dos conceitos de inconsciente maquínico e máquinas desejantes.

Na primeira etapa da sua produção intelectual, que envolve os períodos de 1952 a 1969, Deleuze desenvolve uma longa reflexão em torno da história da filosofia, sendo dessa época as publicações das monografias sobre Hume, Bergson, Nietzsche, Espinosa, Kant, além da publicação de *Diferença e Repetição, Lógica do Sentido, Apresentação a Sacher Masoch, Proust e os Signos* etc. Embora um dos objetivos do filósofo francês fosse descobrir uma maneira de escapar de todos os marcadores de poder existentes no interior das universidades francesas, levando em consideração o modo como a história da filosofia era transmitida na época em que se colocava como aluno dos grandes mestres do cenário intelectual francês, como Jean Hyppolite, Ferdinand Alquié, Jean Wahl etc.⁹, encontros que lhe permitiram a criação de uma máquina infernal de história da filosofia, onde os filósofos que ousaram se posicionar contra a Instituição da Razão são exaltados e homenageados, Deleuze jamais deixou de levar em consideração a importância da psicanálise no cenário contemporâneo. Tanto é assim que dificilmente se compreende parte das grandes questões colocadas por Deleuze, ainda que o próprio pensador afirme algo diferente,

⁴ Idem. *Espinosa: Filosofia Prática*. São Paulo: Editora Escuta. 2002. Tradução de Daniel Lins e Fabien P. Lins.

⁵ Idem. *Foucault*. São Paulo: Editora Brasiliense. 2005. Tradução de Cláudia San'Anna Martins.

⁶ Idem. *A Dobra*. São Paulo: Papirus Editora. 1991. Tradução de Luiz B. L. Orlandi.

⁷ Idem. *Lógica da Sensação*. Rio de Janeiro: Zahar Editora. 2002. Tradução de Vários Autores.

⁸ CARDOSO, Hélio Rebello. *Teoria das Multiplicidades e Conceito de Inconsciente no Pensamento de Gilles Deleuze*. In: *Inconsciente e Multiplicidade: Conceito, Problema e Práticas Segundo Deleuze e Guattari*. São Paulo: Editora Unesp. 2007.

⁹ DOSSE, François. *Gilles Deleuze & Félix Guattari: Biografia Cruzada*. São Paulo: Artmed Editora. 2010. Tradução de Fátima Murad.

em *O Anti-Édipo*, se não se busca um contato com a produção intelectual e conceitual que antecedeu a publicação da obra sobre os temas do Capitalismo e da Esquizofrenia. Será que alguém poderia imaginar os desdobramentos conceituais apresentados pelo filósofo francês em *O Anti-Édipo*, se o mesmo não tivesse publicado os trabalhos de história da filosofia em torno de Hume, *Empirismo e Subjetividade*¹⁰, Nietzsche, *Nietzsche e a Filosofia*¹¹, Espinosa, *Espinosa e o Problema da Expressão*¹², além, é claro, das publicações de *Lógica do Sentido*¹³, *Diferença e Repetição*¹⁴ e *Apresentação de Sacher-Masoch*¹⁵ etc. É evidente, que não! O ponto em comum em todos esses trabalhos, sem querer negligenciar os problemas em jogo, é que a preocupação deleuzeana em torno da psicanálise, mesmo que indireta e econômica, já se faz presente antes dos trabalhos que serão desenvolvidos junto com Guattari, sendo desse período as noções de: diferença, repetição, acontecimento, multiplicidades, corpo sem órgãos etc., temas que serão fundamentais para um trabalho mais maduro sobre a psicanálise. Além do mais, ao se dedicar aos temas da constituição de um sujeito empírico, à ideia de que no fundo do espírito, ou mesmo do sujeito, existiria apenas caos, loucura, indiferença, fantasia, ao se envolver com as noções de vontade de poder, forças ativas e reativas, e mesmo com as ideias de afecções, afetos, imanência ou, ainda, com a crítica envolvendo a identidade sadomasoquista etc., questões presentes no encontro que Deleuze faz com Hume, Nietzsche, Espinosa e Sacher Masoch, o filósofo francês inicia as bases daquilo que será fundamental para se pensar os conceitos de desejo e inconsciente ao seu modo. Isso sem esquecer a maneira como Deleuze recorre diretamente à psicanálise em *Lógica do Sentido*¹⁶, classi-

¹⁰ DELEUZE, Gilles. *Empirismo e Subjetividade*. São Paulo: Editora 34. 2001. Tradução de Luiz Orlandi.

¹¹ Idem. *Nietzsche e a Filosofia*. Rio de Janeiro: Editora Rio. 1976. Tradução de Edmundo F. Dias e Ruth J. Dias.

¹² Idem. *Spinoza Et Le Problème de L'Expression*. Paris: Éditions de Minuit. 1968.

¹³ Idem. *Lógica do Sentido*. São Paulo: Editora Perspectiva. 2000. Tradução de Luiz Roberto Salinas Forte.

¹⁴ Idem. *Diferença e Repetição*. São Paulo: Edições Graal. 1988. 2006. Tradução de Luiz Orlandi e Roberto Machado.

¹⁵ Idem. *Apresentação de Sacher Masoch*. Rio de Janeiro: Editora Zahar. 2009. Tradução de Jorge Bastos.

¹⁶ Idem. *Lógica do Sentido*. São Paulo: Editora Perspectiva. 2000. Tradução de Luiz Roberto Salinas Forte. Prólogo.

ficando o trabalho como um ensaio de romance lógico e psicanalítico, ou refere-se a temas psicanalíticos em *Diferença e Repetição*¹⁷.

Ao referir-se ao seu encontro com Guattari, o filósofo francês afirma que, embora o psicanalista tivesse a impressão, em termos teóricos, de estar bem atrás dele, lhe parecia justamente o contrário. Para Deleuze, o que contribuía com o seu trabalho era não possuir nem as responsabilidades de um psicanalista nem a culpa ou os condicionamentos de um analisado. Por não possuir lugar algum, o que lhe daria certa mobilidade, o filósofo francês considerava hilário ou engraçado o caráter miserável da psicanálise. Porém, por trabalhar no plano dos conceitos, Deleuze classificava seus avanços teóricos como muito tímidos. Ao tomar contato com os temas das máquinas desejanter, inconsciente-máquina etc., na oportunidade em que conversou com Guattari, o filósofo francês passa a ter a certeza de que não seria o psicanalista que se encontraria atrás dele teoricamente mas, precisamente, o contrário. No entanto, não deixa de reconhecer que o psicanalista ainda tratava seus conceitos a partir das sombras do Estruturalismo, ficando refém das noções de estrutura, significante, falo etc., temas essencialmente lacanianos. Do ponto de vista deleuzeano, talvez as coisas andassem um pouco melhor desde que, em conjunto com Guattari, fossem inventados conceitos mais adequados, conceitos capazes de colocar abaixo toda sombra dogmática que foi capaz de cobrir Lacan de certa ortodoxia¹⁸. Já Guattari, ao referir-se ao seu encontro com Deleuze, afirma que se encontrava vinculado a diversas referências ou lugares. A primeira seria a Via Comunista, após a Oposição de Esquerda. Participava ainda da Clínica de La Bord, desde a constituição de Jean Oury, no prolongamento da experiência Tosquelles, onde se tentava definir em termos práticos e teóricos as bases da psicoterapia institucional¹⁹. Era formado por Lacan, a ponto de ter acompanhado todos os seminários. Finalmente, se reconhecia numa espécie de lugar ou discurso esquizo, por ser apaixonado pelos esquizofrênicos. Para Guattari, esses lugares não podiam ser tomados só como lugares ou regimes de discurs-

¹⁷ Idem. *Diferença e Repetição*. São Paulo: Edições Graal. 2006. Tradução de Luiz Orlandi e Roberto Machado.

¹⁸ Idem. *Conversações*. Rio de Janeiro: Editora 34. 2000. Tradução de Peter Pal Pelbart. Entrevista Sobre o *Anti-Édipo*.

¹⁹ DOSSE, François. *Gilles Deleuze & Félix Guattari: Biografia Cruzada*. São Paulo: Artmed Editora. 2010. Tradução de Fátima Murad. La Borde, Entre Mitos e Realidade.

sos, mas, sobretudo, por modos de vida: modos de vida dilacerados. Não restava dúvida que era preciso descobrir um meio de juntar, minimamente, esses aspectos dilacerados da vida, principalmente levando em consideração os ecos de Maio de 68. Em todo caso, o militante e psicanalista acreditava já possuir alguns horizontes como, por exemplo, a necessidade de interpretar a neurose a partir da esquizofrenia, embora ainda lhe faltasse o elemento que lhe permitiria avançar nessas pesquisas. Foi o encontro com Deleuze que permitiu à Guattari avançar no seu trabalho, foi o filósofo francês que o livrou dos limites presentes num certo lacanismo ortodoxo, isso sem falar que o libertou de toda e qualquer amarra vinda de uma orientação dialética. Ao tomar contato com as noções de corpo sem órgãos, lógica das multiplicidades etc., Guattari encontra em Deleuze aquilo que buscava, ou seja, uma linha de discurso político e psiquiátrico que lhe permitirá colocar à baixo qualquer frente dogmática que cercava Lacan, Freud, Marx etc., passando por uma avaliação sistemática de toda a cultura. Mais ainda, será o encontro entre Deleuze e Guattari que não só permitirá a cada pensador refazer seus itinerários teóricos, mas que permitirá a ambos implodir de uma só vez os terrenos da filosofia e da psicanálise, construindo uma terceira corrente chamada pelos autores de esquizoanálise. Por isso mesmo confirma-se o que já foi indicado, levando em consideração os registros históricos aqui apresentados em torno da construção de um projeto intelectual envolvendo o filósofo francês Gilles Deleuze e o psicanalista e militante Félix Guattari, que a compreensão dos conceitos de desejo e inconsciente, tal como figuram no contexto da publicação de *O Anti-Édipo*, tratados como inconsciente maquínico e máquinas desejantes, principal alvo desse projeto, depende também do modo como os autores tatearam as noções em trabalhos anteriores a análise acerca dos fenômenos do Capitalismo e Esquizofrenia. Se no caso de Deleuze importa parte da produção apresentada pelo filósofo a partir da história da filosofia, em relação à Guattari talvez interesse recorrer ao conhecimento de trabalhos como *Máquina e Estrutura*²⁰ etc.

No ano de 1973, por ocasião de uma conferência, Deleuze escreve um pequeno texto onde apresenta *Cinco Proposições Sobre a Psicanálise*²¹. A primeira proposição, de natureza política, sugere a maneira como a psi-

²⁰ Idem. *Ibidem*. Murad. Máquina e Estrutura.

²¹ DELEUZE, Gilles. Cinco Proposições Sobre a Psicanálise. In: *A Ilha Deserta e Outros Textos*. São Paulo: Editora Iluminuras. 2006. Tradução de Vários Autores.

canálise, diferentemente do período em que se defendiam os hospitais psiquiátricos como forma de confinamento localizado, funciona ao ar livre²². Isso quer dizer que, ao contrário do que ocorria nas sociedades disciplinares dos séculos XVIII e XIX, onde os casos diagnosticados de loucura eram enclausurados num espaço fechado e submetidos aos caprichos de uma autoridade médica, no século XX e, talvez, no XXI, nas sociedades de controle, o poder médico funciona ao ar livre, seja no consultório, nas escolas, nas universidades, nos presídios; seja nos poros da sociedade, nos setores diversos, na maneira como a própria vida passa a ser gerida pelos enunciados psicanalíticos etc. Não resta qualquer dúvida de que a psicanálise, em sua configuração inicial, se constituiu como uma máquina infernal capaz de introduzir uma das mudanças mais radicais junto à medicina mental, mudança essa que teria na criação das noções de inconsciente e desejo a ponta de uma grande revolução teórica e prática²³. Porém, para o filósofo francês, tudo aquilo que a psicanálise afirma acerca do inconsciente não consegue escapar de uma cena marcada de tristezas e melancolias baratas, pois, grande parte desses depoimentos serve apenas para reduzir, conjurar ou conceber o inconsciente como um parasita da consciência. Por outro lado, para a psicanálise há desejos demais, desejos em excesso! A segunda proposição reconhece na psicanálise uma máquina que impediria as pessoas de falar ou produzir enunciados que correspondam aos encontros desenvolvidos ao longo das suas existências. Ao lado de um analista, ou mesmo diante de uma sociedade impregnada pelos instrumentos de captura orientados pela psicanálise, o que quer que se fale, seja lá o que se diga, aquilo que se diz será sempre interpretado por uma máquina analítica capaz de suprimir os enunciados mais autênticos. Enquanto máquina de interpretação abominável, a psicanálise introduz uma espécie de fratura nos indivíduos lhes impedindo de ter acesso àquilo que realmente seria dito. Nesse sentido, o desejo, o delírio, o desejo-delírio, pois, para Deleuze, trata-se do mesmo fenômeno, enquanto investimento libidinal de todo campo histórico, campo social, que escorre e se produz a partir das classes, dos povos, das raças, das massas, das matilhas, seria esmagado pela psicanálise, levando em consideração um sistema de códigos previamente dados ou pré-existentes.

²² Idem. *Conversações*. Rio de Janeiro: Editora 34. 2000. Tradução de Peter Pal Pelbart. Post-Scriptum Sobre as Sociedades de Controle.

²³ Idem. *Ibidem*. Entrevista Sobre o *Anti-Édipo*.

Para o filósofo francês, esse processo de codificação do desejo passa pelos códigos de Édipo, pela castração, pelo romance familiar, onde os conteúdos mais ricos do delírio seriam apagados pela psicanálise: os exemplos célebres seriam o caso do Presidente Schreber e o caso do Homem dos Lobos²⁴.

A terceira proposição não só reforça o reconhecimento de que a psicanálise funciona como uma máquina analítica de interpretação, mas mostra, ainda, como esse processo se constrói. Seja lá o que se diga, aquilo que se diz quer sempre dizer outra coisa. Como afirma Deleuze, todas às vezes que me explicam que aquilo que digo quer dizer outra coisa, imediatamente se produz em mim uma clivagem do eu como sujeito, clivagem capaz de dividir o sujeito em *sujeito de enunciado* e *sujeito de enunciação*. Isso significa que tudo aquilo que digo remete, inicialmente, ao sujeito do enunciado. Porém o significado daquilo que digo, interpretado pelo aparelho policial e repressor da psicanálise, remete ao sujeito de enunciação²⁵. A quarta proposição indica uma relação de forças bastante peculiar, uma vez que essa relação supõe a constituição de um contrato, a forma do contrato burguês, que conduz ao processo de transferência e culmina no silêncio do analista, uma das formas mais nefastas de interpretação. Essa estratégia coloca a psicanálise como importante aliada do Capitalismo, já que a psicanálise responderia pela produção de um conjunto de enunciados coletivos, enunciado próprios do Capitalismo, que corresponderia à castração, à falta, à família, á moral, à lei etc., com o intuito de fazer passar esse conjunto de enunciados coletivos próprios do Capitalismo por enunciados individuais dos próprios pacientes. Como quinta proposição, o filósofo francês afirma que, no seu trabalho em colaboração com Guattari, envolvendo a tentativa de pensar o Capitalismo e a Esquizofrenia, nunca se tratou de se inscrever numa tradição de leitura de perspectiva freudo-marxista, pois uma tentativa como essa tomaria como pressuposto a necessidade de se retornar às origens, aos textos sagrados, sejam eles de Freud ou Marx. Ao contrário de uma prática de leitura marcada profundamente por uma hermenêutica pueril dos textos sagrados, Deleuze acredita ser mais produtiva a análise dos aparelhos burocráticos tais como se configuram na psicanálise e no marxismo, numa tentativa de buscar

²⁴ Idem. Cinco Proposições Sobre a Psicanálise. In: *A Ilha Deserta e Outros Textos*. São Paulo: Editora Iluminuras. 2006. Tradução de Vários Autores.

²⁵ Idem. *Ibidem*.

subverter esses aparelhos. Assim, em vez de ficar limitado a uma espécie de memória, de culto à memória, cara ao marxismo e a psicanálise, o mais importante seria falar a favor da força positiva do esquecimento, em nome do que seria próprio, portanto, do subdesenvolvimento de cada um, o que David Cooper chamou de o terceiro mundo íntimo de cada um. Outro fator de distinção entre o modo como Deleuze e Guattari se relaciona com a literatura freudo-marxista, em comparação com outros autores, é que ambos não admitem as propostas que discutem uma reconciliação da economia política com uma economia desejante: Reich, Marcuse etc. Até porque não existem duas economias em reconciliação, mas apenas uma economia, aquela que mostra como o desejo inconsciente seria capaz de investir as formas mais diversas de economia social e política.

Ora, a psicanálise afirma existir desejo demais, afirma existir um inconsciente, mas tudo aquilo que se ouve a respeito do assunto beira sempre algo que já nasceu morto. Segundo o filósofo francês, ou os desejos e o inconsciente são produzidos ou nada são, uma vez que não existe um inconsciente que estaria situado no interior de uma subjetividade, mas um inconsciente a ser produzido politicamente, economicamente, historicamente. Em que condições? Em quais lugares, circunstâncias, acontecimentos, pode o inconsciente ser produzido? Já que, por produção de inconsciente, deve-se compreender o mesmo que produção de desejo num campo social histórico, levando em consideração o aparecimento de enunciados ou regimes de enunciação completamente novos²⁶. Além do mais, deve-se sempre levar em consideração que o que produz enunciados em cada um de nós nunca tem por base um sujeito, mas a multiplicidade de forças que habitam as massas, as matilhas, os povos, as tribos etc., o que Deleuze e Guattari chamam de agenciamentos coletivos, que não conhecemos e que são inconscientes, sendo nesse sentido que os pensadores opõem uma linha de experimentação, de grupo ou individual, à atividade de interpretação psicanalítica. Um inconsciente-fábrica, um inconsciente que funciona como uma usina, um inconsciente-maquínico, que se justifica a partir de uma maquinaria desejante infernal, que mantém-se à espreita buscando as condições, os encontros mais adequados para o seu funcionamento, que não se pauta pela falta, pela lei, pela moral, pela necessidade etc., eis a forma como Deleuze e Guattari, no contexto de

²⁶ Idem. *Ibidem*.

O Anti-Édipo, entendem o inconsciente e o desejo na contramão da psicanálise e, principalmente, contra a psicanálise, a favor de uma esquizoanálise. Sem dúvida, algo difícil. Difícil não somente porque a psicanálise, como forma de compreender as relações políticas e sociais, como modo de gerir a vida, parece cada vez mais forte, mas também pelo modo como a mesma mantém-se aliada às forças repressivas do Capitalismo fazendo valer a sua lógica perversa. Até porque o Capitalismo sempre se configurou como uma formidável máquina desejante. Para o filósofo francês, o desejo encontra-se dado nos fluxos de moeda, nos meios de produção, de mão de obra, de novos mercados etc. Não parece novidade reconhecer que o fenômeno do Capitalismo, na sua origem, está atravessado por uma onda espetacular de contingências, e que essas contingências trazem consigo o modo como a economia, a política etc., seriam inseparáveis de fenômenos do desejo²⁷. Aliás, mesmo os casos de fascismo são totalmente justificados a partir do desejo, desejo construído a partir de um plano repressivo e de morte. Segundo Deleuze, é impressionante notar como as pessoas, na ocasião da Segunda Guerra Mundial, uniram-se à Hitler numa atmosfera marcada pelo desejo de fazer valer os seus tribunais fascistas em nome da morte, em nome de uma máquina fascista repressiva e abjeta.

Enganam-se, portanto, aqueles que creem que o Capitalismo, por ser uma máquina de produção desejante, foi revolucionário em algum momento da história, pois o Capitalismo, desde seu nascimento, sempre esteve ligado a um processo de repressão sem precedentes, se estruturando muito bem a partir de um aparelho de poder especial, o qual sempre procurou alimentar as próprias forças levando em consideração uma produção em série de sujeitos, uma produção de subjetividade que tem na sujeição social e na servidão maquínica²⁸ seus principais dispositivos. Além do mais, o Capitalismo se constituiu ainda, diferentemente das formações sociais anteriores, a partir de um plano onde o processo de descodificação de todos os fluxos, onde uma axiomática dos fluxos mais gerais se faz presente, tendo por limite a formação do tipo hospitalar do esquizofrênico. Diante de um quadro tão desolador, como escapar de

²⁷ Idem. Sobre o Capitalismo e o Desejo. In: *A Ilha Deserta e Outros Textos*. São Paulo: Editora Iluminuras. 2006. Tradução de Vários Autores.

²⁸ LAZZARATO, Maurizio. *Signos, Máquinas, Subjetividades*. São Paulo: Edições Sesc. N-1Edições: 2014. Tradução de Paulo D. Oneto.

tudo isso? Principalmente quando se tem em vista que, atualmente, ao contrário do que se poderia imaginar, não seriam somente as forças fascistas que estariam em jogo, onde uma máquina de guerra mundial toma por objetivo fazer a guerra, mas as forças a serviço do pós-fascismo, onde uma máquina de guerra passa o tomar por fim a paz, paz que se fortalece através do terror e da sobrevivência ao alcance de todos²⁹. Será que toda produção desejante, como expressão de um inconsciente maquínico, não passaria de uma forma de simulação operada pelas forças repressivas do Capitalismo? Ou seria o pensamento, como expressão de um inconsciente maquínico e das máquinas desejantes a única forma de resistência possível a esse cenário, na medida em que escapar, fugir, assumiria a função de pensar? Talvez as questões necessitem ser aprimoradas, talvez seja necessário aguardar o aparecimento de questões mais maduras. Ainda assim, serão essas questões que servirão, como outras tantas que serão elaboradas futuramente, para orientar, inicialmente, uma pesquisa sobre o tema das máquinas desejantes e inconsciente maquínico a partir do filósofo francês Gilles Deleuze e o psicanalista Félix Guattari, conceitos que aparecem como contraponto do modo como a psicanálise entende as noções de desejo e inconsciente.

REFERÊNCIAS

CARDOSO, Hélio Rebello. *Inconsciente e Multiplicidade: Conceito, Problema e Práticas Segundo Deleuze e Guattari*. São Paulo: Editora Unesp. 2007

DELEUZE, Gilles. *Empirismo e Subjetividade*. São Paulo: Editora 34. 2001. Tradução de Luiz Orlandi.

DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a Filosofia*. Rio de Janeiro: Editora Rio. 1976. Tradução de Edmundo F. Dias e Ruth J. Dias.

DELEUZE, Gilles. *Spinoza Et Le Problème de L'Expression*. Paris: Éditions de Minuit. 1968.

²⁹ DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. *Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia*. Vol. 5. São Paulo: Editora 34. 1997. Tradução de Peter Pal Pelbart e Janice Caiafa.

DELEUZE, Gilles. *Lógica do Sentido*. São Paulo: Editora Perspectiva. 2000. Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes.

DELEUZE, Gilles. *Diferença e Repetição*. São Paulo: Edições Graal. 1988. 2006. Tradução de Luiz Orlandi e Roberto Machado.

DELEUZE, Gilles. *Apresentação de Sacher Masoch*. Rio de Janeiro: Editora Zahar. 2009. Tradução de Jorge Bastos.

DELEUZE, Gilles. *Conversações*. Rio de Janeiro: Editora 34. 2000. Tradução de Peter Pal Pelbart.

DELEUZE, Gilles. *A Ilha Deserta e Outros Textos*. São Paulo: Editora Iluminuras. 2006. Tradução de vários autores.

DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. *Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia*. Vol. 5. São Paulo: Editora 34. 1997. Tradução de Peter Pal Pelbart e Janice Caiafa.

DELEUZE, Gilles. *Espinosa: Filosofia Prática*. São Paulo: Editora Escuta. 2002. Tradução de Daniel Lins e Fabien P. Lins.

DELEUZE, Gilles. *Foucault*. São Paulo: Editora Brasiliense. 2005. Tradução de Cláudia San'Anna Martins.

DELEUZE, Gilles. *A Dobra*. São Paulo: Papyrus Editora. 1991. Tradução de Luiz B. L. Orlandi.

DELEUZE, Gilles. *Lógica da Sensação*. Rio de Janeiro: Zahar Editora. 2002. Tradução de Vários Autores.

DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. *O Anti-Édipo: Capitalismo e Esquizofrenia I*. São Paulo: Editora 34. 2010. Tradução de Luiz B. L. Orlandi.

DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. *Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia II*. São Paulo: Editora 34. 1995. Tradução de Vários Autores.

DOSSE, François. *Gilles Deleuze & Félix Guattari: Biografia Cruzada*. São Paulo: Artmed Editora. 2010. Tradução de Fátima Murad.

BREVE ITINERÁRIO VISANDO COMPREENDER OS CONCEITOS DE INCONSCIENTE MAQUÍNICO E
MÁQUINAS DESEJANTES A PARTIR DE GILLES DELEUZE E FÉLIX GUATTARI

LAZZARATO, Maurizio. *Signos, Máquinas, Subjetividades*. São Paulo: Edições Sesc. N-1Edições: 2014. Tradução de Paulo D. Oneto.

PELBART, Peter Pal. *A Averso do Nilismo: Cartografias do Esgotamento*. São Paulo: Edições Sesc. N-1 Edições. 2014.

Sobre a diferença entre as figuras e os personagens estéticos em Deleuze

Veronica Damasceno
(UFRJ)

Este artigo visa apresentar os vínculos e as diferenças entre as *figuras estéticas* e os *personagens estéticos*, apresentados por Deleuze em sua obra escrita juntamente com Félix Guattari *O que é a filosofia?* e em seu livro dedicado ao artista Francis Bacon, *Francis Bacon: lógica da sensação*¹.

O tratamento que Deleuze dá aos *problemas estéticos* nos parece diferir muito do tratamento dado aos problemas metafísicos, como a própria concepção de multiplicidade, por exemplo, que parece atravessar seu pensamento. As multiplicidades respondem a uma lógica própria, já os personagens estéticos e as figuras estéticas, por exemplo, não parecem corresponder a mesma lógica, nas diferentes obras de Deleuze dedicadas a intercessão arte-filosofia. Por isso optamos, nesse artigo, por apresentar os *matizes* que atravessam as figuras e os personagens estéticos, no sentido de diferenciar, ou pelo menos, de tentar diferenciar os personagens estéticos das figuras estéticas.

Em *O que é a filosofia?*, quando Deleuze e Guattari se referem ao cinema e à literatura, por exemplo, os personagens estéticos são apresentados como personagens de ficção. Nesta obra, as figuras estéticas também são apresentadas como compostos de afectos e perceptos. Em *Lógica da sensação*, as figuras estéticas são introduzidas na relação entre o figurativo e o figural na arte, mas os personagens estéticos também estão presentes². Desse modo, apresentaremos aqui, em linhas gerais, nessas duas obras supracitadas, a constituição diferencial de alguns personagens estéticos e de algumas figuras estéticas.

¹ DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?* Tradução de Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Munõz. São Paulo: Ed. 34 letras, 1993. DELEUZE, Gilles. *Francis Bacon: lógica de la sensación*. Coordenador da tradução Roberto Machado et al. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

² Embora a remissão seja a estas duas obras, isso não significa que esses problemas se restrinjam a elas, mas somente que este trabalho levou em conta essas obras, dados os limites de um artigo.

AS FIGURAS ESTÉTICAS

Para Deleuze e Guattari, as figuras estéticas, bem como o estilo que as cria nada tem a ver com a retórica, mas são sensações. Isso quer dizer que tais figuras compreendem os afectos e os perceptos, as paisagens e os rostos, as visões e os devires. Os afectos não são afecções, porque eles não dependem de um sujeito que sente, os perceptos não são percepções, pois eles são independentes de um sujeito que as experimenta. “As sensações, percepções e afectos são seres que valem por si mesmos e excedem qualquer vivido”³. Tais seres existem na ausência do homem, esse homem que surge na tela ou que é fixado nas pedras, que aparece nas palavras. Este homem é o próprio personagem ou mesmo uma figura estética, isto é, um composto de afectos e perceptos. A obra de arte é um puro ser de sensação, na medida em que ela existe em si e por si.

Mesmo que os conceitos filosóficos também se definam pelos devires e que até compreendam os mesmos termos, ainda assim as figuras estéticas não correspondem aos personagens conceituais⁴. Talvez os personagens conceituais e as figuras estéticas se entrelacem entre si, mas somente na medida em que há conceitos de sensações, bem como há sensações de conceitos. Mas, não se trata do mesmo devir, pois o devir sensível compreende uma transformação, no sentido de que algo ou alguém não cessa de devir-outro e ao mesmo tempo não deixa de ser o que é, como os girassóis de Van Gogh, por exemplo, são devires. Como afirmam Deleuze e Guattari:

Que terror invade a cabeça de Van Gogh, tomada num devir-girassol? Sempre é preciso o estilo – a sintaxe de um escritor, os modos e ritmos de um músico, os traços e as cores de um pintor – para se elevar das percepções vividas ao percepto, de afecções vividas ao afecto⁵.

O devir conceitual compreende o acontecimento comum, mas se furta ao que é e se torna outra coisa. Tal devir é uma heterogeneidade que compreende uma forma absoluta. O devir da sensação corresponde a uma alteridade que se empenha numa matéria de expressão. O monumento artístico não atualiza o acontecimento virtual, mas o incorpora ou

³ DELEUZE; GUATTARI. *O que é a filosofia?*, p. 213.

⁴ Para uma abordagem do personagem conceitual, cf. Idem *Ibidem*. pp. 83-109.

⁵ DELEUZE; GUATTARI. *O que é a filosofia?*, pp. 220-221.

o encarna, dando-lhe uma vida, um corpo, um universo: como a definição proustiana acerca da arte-monumento, conforme assinalam os autores:

É assim que Proust definia a arte-monumento, por esta via superior ao 'vivido', suas 'diferenças qualitativas', seus 'universos', que constroem seus próprios limites, seus distanciamentos e aproximações, suas constelações, os blocos de sensações que eles fazem rolar, o universo-Rembrandt ou universo-Debussy⁶.

Tais universos não são atuais, nem virtuais, mas possíveis. Nesse sentido, Deleuze e Guattari dão ao possível o estatuto de uma categoria estética. Mas, isso não quer dizer que o conceito precede de direito a sensação, já que o conceito de sensação também deve ser criado com seus próprios meios e uma sensação existe em seu universo possível, sem que o conceito exista em sua forma absoluta.

A POLIFONIA DAS VOZES EM DOSTOIÉVSKY

No que diz respeito aos personagens literários, Deleuze e Guattari assinalam a importância, sobretudo, no romance, das relações de contraponto em que esses personagens entram, bem como os compostos de sensações que eles experimentam ou fazem experimentar, em seus devires e visões, e não suas opiniões, conforme seus tipos sociais e seu caráter. O contraponto não corresponde a relatos de conversa, reais ou fictícias, mas serve para mostrar a loucura de cada conversa, de cada diálogo. É isso que o romancista extrai das percepções, afecções e opiniões de seus modelos psicossociais que se integram aos perceptos e aos afectos, aos quais o personagem deve ser elevado, sem conservar outra vida.

Tudo isso implica, segundo os autores, num imenso plano de composição, não pré-concebido, mas que é construído na medida em que a obra avança, cresce, se abre, se mistura, ao desfazer e refazer composições cada vez mais ilimitadas, segundo a penetração das forças cósmicas. Exemplo disso é a coexistência dos componentes contra pontuais em Dostoiévsky, a polifonia das vozes, os componentes plurivocais, com um plano de composição arquitetônico ou sinfônico. Nesse sentido, parece que

⁶ Idem. *Ibidem*. p. 230.

o grande escritor russo que é Dostoiévsky, coloca em cena, não somente, mas também as vozes de toda uma sociedade, que sua voz se transforma em centenas de outras vozes, pelas quais ele chega a exprimir os desejos, as opiniões, o ódio e os amores de seus semelhantes.

Dostoiévsky possibilita às massas proclamar o valor de sua personalidade *outra*, estrangeira, de um certo modo, à do autor, mas que ele sabe fazer com objetividade no plano da arte e da presentificação do outro. Seus personagens, ou mesmo suas oposições intrínsecas e intestinas, possuem cada uma, uma voz e um valor iguais aos do autor ou do narrador, como assinala Mikhail Bakhtine:

A plurivocidade das vozes e das consciências independentes e distintas, a polifonia autêntica das vozes inteiras constituem, de fato, um traço fundamental dos romances de Dostoiévsky⁷.

Parece que muitas vozes penetram os personagens de Dostoiévsky. Não somente em razão de um diálogo interior, mas também porque rupturas intervêm no pensamento dos personagens. As palavras que poderiam ter sido endereçadas por algum outro personagem, lembretes de frases já ditas anteriormente, injúrias, tomadas de consciência, análises de situação. Os personagens de Dostoiévsky parecem jamais ter fim, coisificados, fixados, mas em constante pesquisa, em perpétuo devir. Eles parecem estar continuamente em plena crise de consciência, sempre por reverem a percepção que tem de si e do mundo, ou ainda aquela que os outros podem ter deles e do mundo. O herói dostoiévskyano se constrói como herói e personagem na medida em que se coloca a escritura e a leitura, mas tal herói e personagem não cessam de se construir. A obra é sempre inacabada, sempre por vir⁸.

Bakhtine vê as obras de Dostoiévsky como *um grande diálogo*, no qual o autor fala *com* seus heróis e não *de* seus heróis. Tais vozes não são fechadas em si mesmas, mas abertas, e levam o personagem a se conectar ao mundo através de mil olhos e múltiplas vozes. Essas múltiplas vozes no interior de um mesmo personagem, nem sempre são citadas, mas percebidas na medida em que elas passam pelo pensamento do personagem

⁷ BAKHTINE, Mikhail. "La Poétique de Dostoïevski". Apud. TREMBLAY-Bussieres. Marie-Claude. *Une création "sur les voix" à partir de la théorie de la plurivocalité de Mikhail Bakhtine*, pp. 32-33.

⁸ A esse respeito cf. DELEUZE, Gilles. *Crítica e clínica*, p. 11.

e correspondem a vozes de outrem, ao menos a voz e a opinião que o herói concede a outrem. Um tipo de multiplicidade de vozes, nas quais não encontramos a identidade de um herói ou personagem, mas sim uma ausência de identidade. Ora, não seria esta a quarta pessoa do singular, o *impessoal*, de que fala Deleuze?⁹

FABULAÇÃO, CRENÇA E CRIAÇÃO

A figura estética é como a fabulação bergsoniana: tem uma origem religiosa, mas quando se torna estética, sua transcendência sensitiva ou sensível entra numa oposição surda ou aberta com a transcendência suprasensível das religiões. Ao mesmo tempo em que a religião produz a função fabuladora, por outro lado, a fabulação também produz religiões. Trata-se aí das religiões imaginadas pelas civilizações e historicamente determinadas, tais como o judaísmo, o budismo e o cristianismo. A função fabuladora explica tais religiões por sua potência de imaginação, e as religiões se explicam por nossa capacidade de delirar o mundo, de projetar nele potências invisíveis e de agir.

O que constitui nossa religiosidade, segundo a perspectiva de David Lapoujade, são dois atos: crer e delirar. Mas o delírio só é vital se for determinado pelo ato de crer. Se deliramos é, inicialmente, para crer. Nossas fabulações se inserem no mundo e acabam se tornando reais. Na medida em que nossa imaginação ou delírio se passam por realidades encontramos-nos diante da função fabuladora. É a partir disso que o autor define a crença. Crer é tomar a imaginação ou o delírio como real, como realidade. Isso significa que a fantasia adquire a mesma eficácia sensório-motora que a realidade, segundo nosso hábito de agir. Inserimos nossas fábulas no mundo real, mas também envolvemos o mundo real em nossas fábulas.

Nesse sentido, pergunta Lapoujade: Mas, qual é a função vital da crença para a espécie humana? Por que temos necessidade de delirar religiões?¹⁰ A religião, diz Bergson, é o que deve preencher, nos seres dotados de reflexão, um *déficit eventual de ligação à vida*¹¹. A religião estática nos liga à vida e, por consequência, nos liga à sociedade, contando-nos

⁹ A esse respeito cf. DELEUZE. *Crítica e clínica*, p. 13. Ver também Idem. *Lógica do sentido*, pp.103-111.

¹⁰ A esse respeito cf. LAPOUJADE. *Potências do tempo*, p. 80.

¹¹ Cf. BERGSON, Henri. *As duas fontes da moral e da religião*. Apud. LAPOUJADE. loc. cit.

histórias comparáveis àquelas que fazem as crianças dormirem¹². Para viver, precisamos delirar o mundo, projetar nele rascunhos de personalidade, potências superiores, seres transcendentais, resumindo, fabular religiões. Por trás dos fenômenos naturais projetamos, inicialmente, “intenções” que logo se transformam em seres independentes ou espíritos, até finalmente formar divindades e compor uma religião.

A fabulação criadora, essa faculdade visionária, diferente da imaginação, que consiste em criar deuses e gigantes, “potências semi-pessoais ou presenças eficazes”¹³, que se exerce, inicialmente, na religião se desenvolve também livremente na arte, sobretudo, na literatura. Aí, ela nada tem a ver com uma lembrança, mesmo ampliada, nem com um fantasma. Mesmo que o artista, especialmente o romancista, exceda os estados perceptivos e as passagens afetivas da vida. Ele é um vidente, alguém que se torna.

Nesse sentido, perguntam Deleuze e Guattari, a propósito da fabulação criadora de Bergson: “Como contaria ele (o romancista) o que aconteceu, ou o que imagina, já que é uma sombra?”¹⁴. O artista, o romancista, nas fronteiras dos devires, em sua zona de indiscernibilidade, acaba por exceder os estados perceptivos e as passagens afetivas. É alguém que vê, uma espécie de vidente, alguém que se torna, que entra em devir. Nesse sentido, afirmam os autores: “Trata-se sempre de liberar a vida, lá onde ela está aprisionada, ou tentar fazê-lo num combate incerto”¹⁵. Essa é a tarefa da arte e da filosofia, como saúde, como potências criadoras e vitais.

Para localizar o percepto ou o *motivo*, como faz o pintor, às vezes torna-se necessário deitar na terra. Os perceptos podem ser macro ou microscópicos, propiciam aos personagens, e às paisagens, dimensões gigantescas e fazem com que eles estejam plenos da vida, uma plenitude da qual nenhuma percepção pode atingir. Mesmo que eles sejam medíocres eles acabam por se *tornar* gigantes, como o personagem do Gatsby, do escritor norte americano Scot Fitzgerald por exemplo, e, no entanto, não deixam de ser o que são. É, precisamente, devido a força da mediocridade ou da besteira que se tornam gigantescos, pois jamais se tornariam

¹² A esse respeito cf. idem. *ibidem*. p. 80. Sobre a diferença entre a religião estática e dinâmica cf. BERGSON, Henri. *As duas fontes da moral e da religião*. O pensador distingue, nessa obra, o que ele designa *religião estática* e *religião dinâmica*, mas não entraremos aqui nessa distinção.

¹³ DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?*, p. 222.

¹⁴ DELEUZE; GUATTARI. *loc. cit.* O parêntesis é nosso.

¹⁵ DELEUZE; GUATTARI. *loc. cit.*

simples personagens. Até mesmo os anões, os inválidos podem se tornar grandiosos, já que são demasiadamente vivos, porque toda fabulação é fabulação de gigantes.

Nesse sentido, os artistas são como os filósofos, com frequência sentem uma fragilidade, mas não devido as suas doenças ou neuroses e sim porque viram na vida algo demasiado grande para qualquer um e que colocou neles “a marca discreta da morte”¹⁶. Eles viram, além da luta da vida com o que a ameaça, o intolerável, o insuportável. Por isso, sua percepção da natureza, dos bairros da cidade, de seus personagens, atinge um tipo de vidência que se compõe com eles, perceptos dessa vida, de um dado momento, e faz estourar as percepções em um tipo de cubismo, de crepúsculo, de púrpura. Mas esse algo é, precisamente, a fonte ou o fôlego que os possibilita viver através das doenças. Isso é o que Nietzsche chama de saúde¹⁷.

AS FIGURAS ESTÉTICAS NA PINTURA

Em *Lógica da sensação*, Deleuze define o lugar que a figura estética ocupa na obra de Bacon. Segundo Montebello, a figura estética parece ser a questão essencial dessa obra¹⁸. A área redonda é, inicialmente, esse lugar, onde se encontra o personagem ou a figura. O quadro compreende uma pista, um tipo de circo, cujo objetivo é isolar a figura, quer seja em um cubo, em um paralelepípedo de vidro, num trilho, numa barra. Tais procedimentos rudimentares não devem, contudo, forçar a figura a se imobilizar, mas tornar sensível o itinerário, a exploração da figura no lugar ou em si mesma. A relação da figura com seu lugar isolado é um fato, o que acontece. E assim, nesse isolamento, a figura torna-se uma Imagem, um Ícone.

Esse isolamento da figura quer seja no quadro, num tríptico é justamente o que a diferencia do figurativo, do narrativo e do ilustrativo, que ela teria, caso não estivesse isolada, já que, para Bacon, a pintura não tem nenhum modelo a representar, nem história a contar. Nesse sentido, ela tem duas alternativas para escapar do figurativo, como assinala Deleuze: “em direção a uma forma pura, por abstração; ou em direção ao puro figu-

¹⁶ DELEUZE; GUATTARI. loc. cit.

¹⁷ A esse respeito cf. DELEUZE; GUATTARI. *O que é a filosofia?*, p. 224.

¹⁸ A esse respeito cf. MONTEBELLO, Pierre. *Deleuze. La passion de la pensée*, p. 199.

ral, por extração ou isolamento”¹⁹. O figurativo, a representação, implica na relação entre a imagem e um objeto que ela deve ilustrar, mas também na relação das imagens entre si. Nesse sentido, afirma Deleuze: “A narrativa é o correlato da ilustração. Entre duas figuras há sempre uma história que se insinua ou tende a se insinuar, para animar o conjunto ilustrado”²⁰. Isolar é, então, o modo mais simples de romper com a narração, com a ilustração, com a representação. O ato de isolar, ao romper com a narração, com a representação e com a ilustração libera, pois, a figura para ater-se ao fato, para atingir o figural²¹.

Todavia, Bacon não cessa de fazer figuras, trípticos, que têm uma relação entre si, mas não narram, nem ilustram nada. Bacon reconhece que a pintura clássica também conseguiu traçar esse tipo de relação entre as Figuras e que essa é ainda a tarefa da pintura por vir. O problema é a história contada de uma figura a outra, que anula a possibilidade que a pintura tem de agir por si mesma. A esse outro tipo de relações entre figuras acopladas ou isoladas, Deleuze chama *matters of fact*, que são as questões, os elementos, as matérias de fato, por oposição às relações entre ideias e objetos inteligíveis.

Deleuze discorda do fato de que o sentimento religioso sustentava a figuração na pintura antiga, como assinala ele:

...pelo contrário, ele tornava possível uma liberação das figuras, um surgimento das Figuras fora de qualquer figuração. Também não se pode mais dizer que a renúncia à figuração, como jogo, seja mais fácil para a pintura moderna. Pelo contrário, ela está invadida, cercada pelas fotografias e pelos clichês que se instalam na tela, antes mesmo que o pintor comece a trabalhar²².

São esses clichês que precisam ser extintos da superfície. Assim, tendo renunciado ao sentimento religioso, mas cercada pela fotografia, a pintura moderna, por mais que se diga o contrário, fica em uma situação muito mais difícil para romper com a figuração, que parecia constituir seu miserável domínio reservado. Esta dificuldade é também observada pela

¹⁹ DELEUZE. *Francis Bacon: lógica da sensação*, p. 12.

²⁰ DELEUZE. loc.cit.

²¹ A esse respeito cf. LYOTARD, Jean-François. *Discours, figure*. Apud. Idem. *Ibidem*. p. 163 N. 01.1

²² DELEUZE. *Francis Bacon: lógica da sensação*, p. 19.

pintura abstrata: foi necessário, segundo Deleuze, o extraordinário trabalho da pintura abstrata para retirar a arte moderna da figuração.

Deleuze apresenta alguns exemplos dessa relação do sentimento religioso com a pintura antiga. Dentre eles, nos servimos do quadro de El Greco *O enterro do Conde de Orgaz*, no qual uma horizontal divide o quadro em duas partes, superior e inferior, terrestre e celeste. Na parte inferior, temos o enterro do Conde de Orgaz, uma figuração ou narração desse enterro. Mas no alto, onde o Conde é recebido por Cristo, há uma liberação dessas figuras, na qual elas se alongam, se afinam demasiadamente, livres, libertas. Apesar do que aparenta, não há mais figuração, nem narração. Livres da representação, as figuras entram em relação com uma ordem de sensações celestes. Nesse sentido, afirma ele: “Foi isso que a pintura cristã já havia encontrado no sentimento religioso: um ateísmo propriamente pictórico, onde se poderia tomar ao pé da letra a ideia de que Deus não deveria ser representado”²³.

Se, em Bacon, as figuras ocupam a área redonda, quer sentadas em uma cadeira, ou mesmo deitadas em uma cama, muitas vezes parecendo aguardar algum acontecimento, todavia, o que vai acontecer ou já se passou não constitui, na pintura de Bacon, um espetáculo ou uma representação, já que os que esperam não são espectadores. Pelo contrário, parece que há neste artista uma tentativa de eliminar todo espectador e, com efeito, todo o espetáculo.

Nesse sentido, as duas versões da *Tauromaquia* de 1969 são bons exemplos disso: na primeira delas, ainda vislumbramos uma multidão no plano de fundo do quadro. Na segunda versão do quadro, o plano de fundo está em branco, como se não houvesse ninguém “observando” o quadro. Na segunda versão, desaparece qualquer ligação que poderia haver, na primeira versão, entre o espectador e o que ainda era espetáculo. Bacon parece atingir, na segunda versão, o fato único. Encontramos também nos *Três estudos de Isabel Rawsthorne*, 1967, a Figura fechando a porta na cara da *intrusa*, como se a Figura não quisesse ter uma *visita*. Nesse caso, percebemos ainda uma espécie de testemunha ou *voyeur*, aquele que espera, mas que, no entanto, se distingue da Figura e nada tem a ver com um espectador.

Todavia, na tentativa de eliminar o espectador, a Figura fornece provas de um atletismo muito singular, sobretudo, porque o movimento

²³ Idem. *Ibidem*, p. 18.

não se encontra nela, mas vai da estrutura material, da grande superfície plana, à Figura. Nesse sentido, as Figuras se encontram em extrema solidão, na medida em que os corpos estão enclausurados e os espectadores são excluídos do quadro.

Contudo, um outro movimento, contrário ao primeiro, mas que coexiste com ele, é o da Figura em direção à estrutura material ou à grande superfície plana. Neste movimento, a Figura é, desde o início, o corpo no interior da área redonda. Nesse sentido, assinala Deleuze: “Agora, é no corpo que algo acontece; ele é fonte do movimento. O problema não é mais o lugar, mas o acontecimento”²⁴. O corpo tenta escapar de algum modo, como observa o autor: “Não sou eu que tento escapar de meu corpo, é o corpo que tenta escapar por...”²⁵. A esse respeito, podemos observar em *Figura na pia*, 1976, o corpo agarrado a pia, segurando as mãos na torneira, tentando escapar, a todo custo, pelo ralo da pia. Esta figura pretende passar pelo ralo da pia, seu ponto de fuga, tendo em vista sua dissipação na estrutura material.

O mesmo movimento pode ser visto nas duas versões de *Pintura 1946*, a de 1946 e a de 1971. Nesta imagem, o guarda-chuva parece exercer a mesma função da pia. A Figura está na área redonda, no meio de uma balaustrada e ao mesmo tempo parece ser tragada pela ponta do guarda-chuva, seu ponto de fuga, por onde ela espera e tenta escapar. Nos *Estudos do corpo humano*, 1970, a cabeça parece já ter desaparecido ou escapado pela ponta do guarda-chuva. Assim como na *Figura deitada com seringa hipodérmica*, 1963, na qual é menos a seringa que está inserida no corpo, do que o corpo que tenta escapar pela seringa, seu ponto de fuga ou *órgão-prótese*.

Tanto no guarda-chuva, quanto na pia, a Figura não está mais apenas isolada, mas deformada, ela sofre uma deformação, por contração e aspiração. Agora o movimento não é mais o da estrutura material que se enrola na Figura, mas o da Figura em direção à estrutura, cuja tendência é a dissipação nas grandes superfícies planas. E, nas palavras de Deleuze: “A Figura não é apenas o corpo isolado, mas o corpo deformado que escapa. O que faz da deformação um destino é o fato de o corpo ter uma relação

²⁴ Idem. *Ibidem*, p. 23.

²⁵ DELEUZE. *loc. cit.*

necessária com a estrutura material”²⁶. Ao mesmo tempo em que a estrutura material se enrola no corpo, o corpo se junta a ela e nela se dissipa. Mas para isso é necessário passar pelos instrumentos-próteses, que são passagens e estados reais, físicos, sensações, mas jamais imaginações. A pia ou guarda-chuva podem ser uma dessas passagens ou estados e o que se passa neles se remete imediatamente à Figura.

Nesse sentido, as cabeças estão prontas para receber as deformações. Todo o corpo é atravessado por movimentos intensos, intensivos, como observa Deleuze: “Movimento disforme que remete, a cada instante, a imagem real ao corpo para constituir a Figura”²⁷.

O pensamento de Deleuze é inseparável, pois, de uma dramaturgia e de uma dramatização das figuras e dos personagens estéticos. Eles descrevem as paixões, os dinamismos, as relações, as reivindicações e provas de tais figuras e personagens. É também descrevendo os traços das figuras e dos personagens estéticos que desprendemos a física particular de tal regime de signos e imagens. São essas paixões, esses dinamismos, essas relações e reivindicações que tornam visíveis e vivíveis uma ideia no cinema, uma ideia nas artes plásticas, uma ideia na literatura, uma ideia na filosofia. As figuras e os personagens estéticos, são os heterônimos do pensador e o nome do pensador, “o simples pseudônimo de seus personagens”²⁸.

As figuras e os personagens estéticos, esses blocos de sensação, dão a ver as imagens possíveis desse mundo. As figuras são sensações, imagens, e as sensações são devires, compostos de afectos e perceptos. Elas não são percepções, pois independem de um sujeito que as experimenta ou percebe, nem afecções, pois não precisam de um indivíduo que sente, não são afetadas pela experiência vivida. Mas são blocos de sensação, agregados sensíveis, seres que valem por si mesmos e excedem qualquer vivido. As figuras surgem nas paisagens, nos rostos, nas cabeças.

Os personagens estéticos também são compostos de afectos e perceptos. Tal como as figuras estéticas, também são imagens. Imagens que encarnam os afectos e perceptos superiores ao vivido. Tais personagens são esses homens, mas também mulheres, que aparecem na tela, na pedra, nas palavras. O homem ou a mulher que se tornou ausente, mas possível, precisamente porque a imagem tornou possível sua aparição ou descrição.

²⁶ DELEUZE. *Francis Bacon: lógica da sensação*, p. 26.

²⁷ Idem. *Ibidem*, p. 27.

²⁸ DELEUZE; GUATTARI. *O que é a filosofia?*, p. 62.

REFERÊNCIAS

BAKHTINE, Mikhaïl. *La Poétique de Dostoievski*. trad. du russe par Isabelle Koltcheff. Paris: Seuil, 1970.

BERGSON, Henri. *Oeuvres*. Édition du Centenaire. Paris: Presses Universitaires de France, 1991.

CARDINAL, Serge. *Deleuze au cinéma*. Canadá: PUL, 2010.

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

DELEUZE, Gilles. *Francis Bacon: lógica de la sensação*. Coordenador da tradução Roberto Machado et al. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

_____. *Cinema 2: a imagem-tempo*. Tradução de Eloisa de Araujo Ribeiro. São Paulo: Brasiliense, 2005.

_____. *Crítica e clínica*. Tradução de Peter Pál Pelbart. Rio de Janeiro: Ed. 34 Letras, 1997.

_____. *Lógica do sentido*. Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 1998.

LAPOUJADE. *Potências do tempo*. Tradução de Hortencia Santos Lencastre. São Paulo: n-1 Edições, 2013.

_____. *Puissances du temps*. Paris: Les Éditions de Minuit, 2010.

MONTEBELLO, Pierre. *Deleuze. La passion de la pensée*. Paris. J.VRIN, 2008.

SAUVAGNARGUES, Anne. *Deleuze et l'art*. Paris: PUF, 2006.

TREMBLAY-Bussières. Marie-Claude. *Une création "sur les voix" à partir de la théorie de la plurivocalité de Mikhail Bakhtine*. Mémoire présenté à l'Université du Québec à Chicoutimi comme exigence partielle de la Maîtrise em Études Littéraires. Mars, 1990.

Combate entre o sistema de juízo e o sistema de crueldade: o caso Proust-Deleuze

Adriana Muniz Dias
(UNIOESTE)

INTRODUÇÃO

Trata-se, nesse texto, de fazer uma aproximação entre o combate ao juízo feito pela filosofia de Deleuze e que também se trava pela literatura de Marcel Proust. De acordo com Deleuze, o combate ao juízo que atravessa a história do pensamento, desde as tragédias gregas, é feito por meio do sistema da crueldade¹ e o primeiro pensador que rompeu com a doutrina do juízo, conduzindo uma crítica contra a tradição judaico-cristã foi Espinosa, seguido por seus discípulos: Nietzsche, Kafka, Artaud e Lawrence. Através da leitura de Espinosa e seus discípulos, Deleuze percebe e, de forma fascinante, aponta características de suas escritas que combatem o juízo de Deus. Essas características são bem desenvolvidas por Deleuze no texto “Para dar um fim o juízo” (2011), por meio do qual é possível perceber elementos sobre a composição de modos de escrita que permitem ao leitor pensar para além do sistema moral vigente. Apesar de Deleuze não incluir Proust entre os herdeiros de Espinosa, consideramos que ele também combateu o sistema do juízo, pois sua produção de pensamento é marcada pela oposição entre existência e juízo. Em nossa leitura, *Proust e os signos* (2010) compõe, junto com outros textos esparsos de Deleuze (2011; 2002), um combate ao “juízo de Deus”.

¹ Para definir o sistema da crueldade, Deleuze refere-se a Nietzsche quando este retoma e nos apresenta a genealogia da moral: trata-se de “uma justiça que se opõe a todo juízo, segundo a qual os corpos marcam-se uns aos outros, a dívida se escreve diretamente no corpo, conforme *blocos finitos* que circulam um território. O direito não tem a imobilidade das coisas eternas, porém se desloca incessantemente entre famílias que têm de retomar ou devolver o sangue. São signos terríveis que laboram os corpos e os colorem, traços e pigmentos, revelando em plena carne o que cada um deve e o que lhe é devido” (DELEUZE, 2011, p. 164).

Por conta da necessidade de estabelecer regras obrigatórias para os modos de agir, a moral instaura um tribunal que julga a partir de critérios abstratos padronizadores da vida e estabelece um modo considerado como absolutamente certo de viver, calcado na reconhecimento, pretendendo-se único. Essa tentativa de uniformizar as ações e, com isso, os modos de vida por meio da universalização de normas, está orientada por forças que aprisionam e eliminam a multiplicidade, a diferença, o movimento. É a isso que Deleuze chama de “juízo de Deus”, ou seja, o modo como um único tipo de força se acha no direito de deter o que dela difere. É essa doutrina do juízo que derrubou o sistema de crueldade, orientado pelos afectos (cf. DELEUZE, 2011, p. 166), substituindo-os por formas de representação que guiam o agir, desprezando os sentidos. Ignorando os afectos, os efeitos do juízo são desastrosos para a vida. A medida que elimina as diferenças, o juízo fixa, empobrece, enfraquece e entristece a vida; a reduz ao mais baixo nível de sua potência e instaura a servidão a um único modo de viver, impedindo a produção da novidade. Já a existência, ela é o próprio sistema da crueldade, que opera conforme cinco características que rompem com o sistema do juízo, sendo elas: a crueldade, o sono, a vitalidade, a vontade de potência e o combate. Estas cinco características marcam uma escrita que se faz em um sistema de crueldade que combate o sistema do juízo, operando contra cinco outras características que marcam este último: suplício infinito, sonho, organização, querer-dominar e a guerra.

*

Em um primeiro aspecto, “o sistema de crueldade enuncia as relações finitas do corpo existente com forças que o afetam, ao passo que a doutrina da dívida infinita determina relações da alma imortal com os juízos” (DELEUZE, 2011, p. 165). Segundo Deleuze, o juízo somente é possível se todas as considerações pronunciadas são estendidas ao infinito. O juízo “recebe sua condição de uma relação suposta entre a existência e o infinito na ordem do tempo” (DELEUZE, 2011, p. 165), sendo isso o que nos permite julgar e ser julgado. O juízo de conhecimento está entrelaçado em um infinito que abrange o espaço, o tempo, a experiência; todos os fenômenos existem numa relação infinito-ordem do tempo; assim, fazem do juízo de conhecimento tributário de Deus. Na literatura de Marcel

Proust, assim como em Kafka e Lawrence ou no pensamento de Artaud, o finito se estabelece como em Nietzsche, assumindo o conflito vivido no corpo sob os signos. As personagens são marcadas na carne. Essa característica pode ser observada também na obra proustiana e se evidencia em um comentário de Jean Dutourd, no prefácio da obra *Em busca de Marcel Proust*, de André Maurois, quando escreve sobre as personagens proustianas (1995, p. 13):

Na obra de Proust, quase todos os personagens são caricaturais, por um lado ou outro, e é precisamente isso que os faz ter uma vida romanesca enorme, como faz a *Recherche* (Busca) parecer tanto o espelho de uma sociedade. Não se pinta a realidade a não ser pelo exagero. Os heróis mais comoventes não vivem se quem os retrata se esquece de mostrar seus ridículos, que são sua carne, sua humanidade. Curiosamente, os romancistas medíocres não vêem nunca essa carne; seus olhos a atravessam como raio-X e suas obras são radiografias onde só contemplamos esqueletos.

No *Em busca do tempo perdido* (2002) essa crueldade opera nas personagens. Um ótimo exemplo é a morte de Albertine, personagem essencial e que em certo ponto da narrativa incorpora em sua morte, tão tola, um aspecto extremamente cruel. Ela, que move boa parte do romance, como mortal que é, ousa morrer quando o leitor menos espera, quando a personagem de Marcel, desesperado pela fuga da amada envia-lhe cartas e telegramas clamando por sua volta, ela “simplesmente” morre. Por telegrama, a personagem Sr. Bontempes, assim anuncia a morte de Albertine a Marcel: “[...] NOSSA PEQUENA ALBERTINE JÁ NÃO EXISTE, PERDOE-ME POR DIZER ESTA COISA HORRÍVEL AO SENHOR QUE A AMAVA TANTO. ELA FOI LANÇADA POR SEU CAVALO CONTRA UMA ÁRVORE DURANTE UM PASSEIO” (PROUST, 2002, p. 359)². A morte, desse ponto de vista proustiano, é cruel e caricatural. É a crueldade da existência, vida marcada na carne, em sua finitude.

Se a morte está à espreita na obra de Proust, é exatamente contra a moratória infinita, e nela, através de suas personagens, faz-nos perceber

² Essa passagem pode ser encontrada no romance *A fugitiva*. Esse romance é o sexto na sequência dos sete romances da *Recherche* proustiana e incluso no terceiro volume da tradução feita por Fernando Py: *Em Busca do Tempo Perdido*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.

o que Deleuze aponta como saída da transcendência do sistema de juízo: “Os existentes se enfrentam e se dão reparação segundo relações finitas que só constituem o curso do tempo” (DELEUZE, 2011, p. 164). A dívida não se estabelece com relação a um deus, e sim com relação a um parceiro, numa relação de forças, que criam o afecto, “os corpos marcam-se uns aos outros, a dívida se escreve diretamente no corpo, conforme blocos finitos que circulam num território”. O sistema de crueldade aponta os signos que revelam na “carne o que cada um deve e o que lhe é devido” (DELEUZE, 2011, p. 164). Essa crueldade não se equivale com “uma violência qualquer ou com uma violência natural, com que se explicaria a história do homem; ela é o movimento da cultura que se opera nos corpos e neles se inscreve, cultivando-os. É isto que significa crueldade” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 193), uma memória de signos que marcam a carne.

A segunda característica apontada por Deleuze, refere-se ao sono ou a embriaguez que combate o sonho. Para Deleuze, o que há de essencial no juízo é que ele recorta a existência, ou seja, a distribui em lotes, como ele diz: “os afectos distribuídos em lotes são referidos a formas superiores” (DELEUZE, 2011, p. 165), modos padronizados de existir, formas previamente estabelecidas e distribuídas socialmente que dão a cada um o seu lote, o que lhe cabe da vida, sua tarefa e seu modo de vida. Assim, “os homens julgam na medida em que avaliam seu próprio lote e são julgados na medida em que uma forma confirme ou destrua sua pretensão” (DELEUZE, 2011, p. 165). Podemos compreender que, a partir desse sistema de lotes, formam-se modos de vida que devem predominar, tomando pelo julgamento tudo o que se apresente de forma diferente como sendo equivocado (delírio, loucura, quando o homem se engana sobre o juízo de Deus), aquilo que está fora da “normalidade” e que deve ser de alguma forma ajustado, corrigido e, por isso, julgado. É nesse sentido que Deleuze diz que “a doutrina do juízo derrubou e substituiu o sistema dos afectos”, pois impõe lotes prontos, fazendo-se esquecer ou não perceber as relações que se estabelecem por meio dos afectos, do sentir ao experimentar a vida. Deste modo, no sonho, prevalecem as formas dos lotes do juízo, que são “arremessados sem enfrentar a resistência de um meio que os submeteria às exigências do conhecimento e da experiência” (DELEUZE, 2011, p. 166). Nele, ainda se trata de rememorar e por isso de repetir a organização previamente constituída; enquanto se sonha,

repete-se, julga-se a partir de representações e não de experimentações. Sonhar, nesse caso, iguala-se a repetir sem sentir, viver sem experimentar.

Deste modo, importa questionar se estamos sonhando ou não. O sonho seria a sombra de todas as coisas e até de nós mesmos, as formas postas pelos juízos. Abandonar a doutrina do juízo implica abandonar o sonho e mergulhar na embriaguez – sono sem sonho. Para os herdeiros de Espinosa, o sonho é “um estado ainda demasiado imóvel e dirigido demais, governado demais” (DELEUZE, 2011, p. 167). Os sonhos também podem ser julgados e servir para punir, como pecado ou desvio de conduta. A embriaguez pode ser pensada, assim, como um despertar de toda organização, um modo de romper com os lotes previamente estabelecidos e permitir a criação de outras linhas que escapem aos juízos impostos nessas formas.

Os signos permitem a Proust e Deleuze pensarem sobre o sono e a questão da fixação da subjetividade no eu. Conforme Deleuze, citando Proust: “Todo homem que dorme ‘mantém em círculo, em volta de si, ao longo das horas, a ordem dos anos e dos mundos’: o problema do despertar é o de passar deste compartimento do sono, e de tudo o que aí se desenrola, ao compartimento real onde se está” (DELEUZE, 2011, p. 121). Isso, é um problema, faz surgir questões sobre como é possível redescobrir o antigo eu “entre todos aqueles que se acaba de ser em sonho, que se poderia ter sido ou que se foi, de redescobrir, enfim, a cadeia associativa que nos fixa ao real, ao deixar os pontos de vista superiores do sono” (DELEUZE, 2011, p. 121). Como foi escolhido o eu que predomina no despertar? Deleuze diz que não é nenhum eu que escolhe, “[...] visto que um determinado eu é escolhido cada vez que ‘nós’ escolhemos um ser para amar, um sofrimento a suportar, e que esse eu não menos se surpreende em viver e reviver, e em responder ao apelo, não sem se fazer esperar” (DELEUZE, 2011, p. 121). Os signos podem acionar diferentes eus, em diferentes momentos. Por isso, Deleuze, ao ler Proust, diz que quando se sai do sono ou da embriaguez não se é mais ninguém, torna-se novamente uma organização distribuída em lotes, guiada pela representação. Com Proust, é possível compreender que o sono é mais profundo do que a memória, “[...] pois a memória, mesmo involuntária, permanece ligada ao signo que a solicita e ao eu já escolhido que ela fará reviver, enquanto o sono é a imagem do puro interpretar que se enrola em todos os signos

e se desenvolve através de todas as faculdades” (DELEUZE, 2011, p. 122). Surpreendentemente, o “sujeito” do *Em busca do tempo perdido* não é um eu, “[...] é esse nós sem conteúdo que distribui Swann, o narrador, Charlus, e os distribui ou os escolhe sem totalizá-los (DELEUZE, 2011, p. 122); se não estão distribuídos em lotes, não podem ser totalizados.

Assim, também no nível dos corpos o sistema da crueldade se opõe ao juízo de Deus. O terceiro aspecto citado por Deleuze, mostra que “o juízo implica uma verdadeira organização dos corpos, através da qual ele age: os órgãos são juízes e julgados, e o juízo de Deus é precisamente o poder de organizar ao infinito” (DELEUZE, 2011, p. 169), e que, por isso, impede a vitalidade. Essa característica da doutrina do juízo opõe o corpo vital e vivente (corpo sem órgãos, conforme Artaud) ao organismo, ou seja, aponta para a existência de uma poderosa vitalidade não orgânica que atravessa os viventes. Essa vitalidade é impedida na medida em que os juízos determinam os lotes que cabem a cada corpo, o que limita suas potencialidades.

Em Proust, é possível perceber que o regulador dos sentidos é a própria imagem moral do pensamento, que se anuncia nos círculos sociais frequentados por Marcel. Como diz Deleuze, lembrando Lawrence, “a vitalidade não orgânica é a relação do corpo com forças ou poderes imperceptíveis que dele se apossam ou dos quais ele se apossa, como a lua se apossa do corpo de uma mulher” (DELEUZE, 2011, p. 169). Ainda, segundo Deleuze, “criar para si um corpo sem órgãos, encontrar para si um corpo sem órgãos é o movimento de escapar do juízo” (DELEUZE, 2011, p. 169). Na conclusão de *Proust e os signos*, Deleuze diz que o Marcel narrador, “é, na realidade, um enorme corpo sem órgãos” (DELEUZE, 2010, p. 172), ele tudo registra e opera cortes nos fluxos, nos códigos operados pelas faculdades do Marcel herói; “ele não possui órgãos no sentido em que é privado de todo uso voluntário e organizado de suas faculdades” (DELEUZE, 2010, p. 173). Isso fica muito evidente na passagem do romance “À sombra das moças em flor” (2002)³ quando ele beija, pela primeira vez, Albertine e percebe que não tem um órgão específico para isso, todo ato lhe parece estranho, o nariz atrapalha e a boca parece insuficiente

³ Essa passagem pode ser encontrada no romance *À sombra das moças em flor*. Esse romance é o segundo na sequência dos sete romances da *Recherche* proustiana e incluso no primeiro volume da tradução feita por Fernando Py: *Em Busca do Tempo Perdido*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.

para captar tudo que ali se passa. De modo geral, a obra proustiana não é nem “lógica nem orgânica” e seus personagens são fragmentários, múltiplos, ao ponto de as personagens de Charlus e Albertine poderem mesmo ser pensadas numa aproximação com o tipo esquizo do *Anti-Édipo*, sendo compostas por objetos parciais (cf. DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 63). Marcel e mesmo Charlus e Albertine, não funcionam como sujeitos, são corpos sem órgãos, com memórias, sensibilidades e pensamento involuntários (cf. DELEUZE, 2011, p. 173).

O sistema de crueldade tem como quarta característica, o combate-entre, ou seja, a vontade de potência, elevação da vitalidade que age contra os poderes dominantes. Mostra o jogo de forças entre o que domina e o que quer dominar, daquele que julga e do qual é julgado. No sistema de crueldade tudo é combate, é esse “combate que substitui o juízo”. Trava-se combate contra “instâncias e personagens do juízo”, onde:

o próprio combatente é o combate, em suas próprias forças que subjagam ou são subjagadas, entre as potências que exprimem essas relações de forças. Por isso todas as obras de Kafka poderiam receber o título de “Descrição do combate”: combate contra o castelo, contra o juízo, contra o pai, contra os noivos. Todos os gestos são defesas ou ataques, esquivas, paradas, antecipações de um golpe que nem sempre se consegue identificar: donde a importância das posturas do corpo. Mas esses combates exteriores, esses combates-contra encontram sua justificação em combates-entre que determinam a composição das forças no combatente. É preciso distinguir combate contra o Outro e o combate entre Si. O combate-contra procura destruir ou repelir uma força (lutar contra as potências diabólicas do futuro), mas o combate-entre, ao contrário, trata de apossar-se de uma força para fazê-la sua. O combate-entre é o processo pelo qual uma força se enriquece ao se apossar de outras forças somando-se a elas num novo conjunto, num devir (DELEUZE, 2011, p. 169).

Em Proust, essa característica pode ser pensada a partir dos encontros que vão acontecendo entre as personagens, e de Marcel, especificamente, com todos os outros. Em cada encontro com signos trava-se combates que tornam a vida mais ou menos ativa. Mas é por meio do combate, de uma espécie de enfrentamento contra o hábito, no acaso dos encontros, que os personagens se compõem ou decompõem, sem destruir uns aos ou-

tros, mas modificando-se. Mesmo Albertine, personagem por quem Marcel nutre um enorme ciúme e a torna prisioneira de um relacionamento, foge e escapa ao querer-dominar de Marcel, porém, mesmo depois da fuga, ela continua fazendo parte da composição de seu modo de existência. É sempre um combate-entre e não contra, não elimina diferentes forças, mas eleva a vontade de potência a partir do encontro entre os corpos.

De forma complementar, a quinta característica é o próprio combate, que não é vontade de nada e nem guerra. Sobre ele, Deleuze diz: “A guerra é somente o combate-contra, uma vontade de destruição, um juízo de Deus que converte a destruição em algo ‘justo’. O juízo de Deus está a favor da guerra e de modo algum do combate” (DELEUZE, 2010, p. 171). Na guerra, a vontade quer a potência como um máximo de poder ou de dominação (fascismos). O combate, ao contrário, é uma poderosa vitalidade não orgânica que completa a força com a força e enriquece aquilo de que se apossa. Em Proust, isso pode ser pensado no sentido dos encontros com signos que fazem com que seja liberada uma força de criação, ou seja, quando ocorre uma violência de algum signo sobre as faculdades, ocorre um combate entre diferentes forças, que ao encontrarem-se e comporem-se fazem com que uma espécie de duelo dê origem ao que se passa entre elas, liberando um novo modo de existir. Não há, nesse processo de produção, a eliminação completa de tipos de força, não se elimina completamente um modo de existir, o que ocorre é um combate em que os diferentes modos se compõem, constituindo um novo modo de vida.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Por fim, é possível pensar, com Deleuze e Proust, que um modo de existência que combate o juízo e que permite avaliar a vida, cuidando para que ela não se torne um trapo, se cria vitalmente “através do combate [...] não sem certa crueldade contra si mesmo: nada de tudo isso resulta do juízo” (DELEUZE, 2011, p. 273). O juízo impede a chegada de outro modo de existência, que se tornará possível somente quando criado por suas próprias forças, captadas por ele mesmo, “na medida em que faz existir uma nova combinação” (2011, p. 273). O segredo revelado por Deleuze para tanto é: “fazer existir, não julgar. Se julgar é tão repugnante não é porque tudo se equivale, mas ao contrário, porque tudo o que vale

só pode fazer-se e distinguir-se desafiando o juízo” (2011, p. 273), em favor de liberar a vida. Por isso, conforme avalia Deleuze, não se trata de julgar os outros modos de existência, “mas sentir se eles nos convêm ou desconvêm, isto é, nos trazem forças ou então nos remetem às misérias da guerra, as pobreza do sonho, aos rigores da organização” (DELEUZE, 2011, p. 173).

Nesse sentido, ao aproximarmos o combate ao juízo feito pela filosofia de Deleuze com o combate operado pela literatura proustiana, torna-se possível pensar e estabelecer relações entre as características de uma escrita que combate o sistema de juízo e funciona como instrumento para, de forma diferente, experimentar modos de um sistema da crueldade, de existência e não de transcendência e compreender, ainda mais, o importante papel que a obra proustiana tem para Deleuze. Conclui-se, então, que os sete romances proustianos, que formam a *Recherche*, podem ser considerados uma obra que permite pensar o sistema de crueldade operando para combater o sistema do juízo.

REFERÊNCIAS

ARTAUD, Antonin. *Escritos de Antonin Artaud*. Tradução, seleção e notas de Cláudio Willer. Porto Alegre: L&PM, 1983.

BARBOSA, Mariana de Toledo. Regras facultativas ou variáveis: a regulação da vida na ética deleuziana. *Revista Trágica: estudos de filosofia da imanência*, 2º quadrimestre de 2015, Vol. 8, nº 2, pp.54-72.

CANETTI, Elias. *O outro processo: as cartas de Kafka à Felice*. Trad. Herbert Caro. Rio de Janeiro: Espaço e tempo, 1988.

DELEUZE, Gilles. *O Abecedário de Gilles Deleuze*. Vídeo. Editado no Brasil pelo Ministério de educação, “Tv Escola”, 2001.

_____. *Espinosa: Filosofia Prática*. Tradução de Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. São Paulo: Escuta, 2002.

_____. *Proust e os signos*. 2. Ed. Tradução de Antônio Piquet e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

_____. *Crítica e clínica*. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 2011.

_____. *Conversações, 1972-1990*. Trad. Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 2013. 3ª ed.

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

_____. *O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia 1*. 2ªed. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2011.

_____. *Kafka: por uma literatura menor*. Tradução de Cíntia Vieira. 1ª ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014.

GULLAR, Ferreira. (trad.). *Marcel Proust: O homem – O escritor – A obra*. Rio de Janeiro: Editora civilização Brasileira S. A, 1971.

HEUSER, Ester Maria Dreher. *Pensar em Deleuze: violência e empirismo no ensino de filosofia*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2010.

KAFKA, Franz. *O Veredito e Na colônia penal*; tradução de Modesto Carone. São Paulo: Brasiliense, 1995.

_____. *O Processo*; tradução de Modesto Carone. São Paulo: Cia das Letras, 2004.

_____. *Um Artista da Fome / A Construção*. Tradução de Modesto Carone. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

LAWRENCE, D. H. *Apocalipse seguido de O homem que morreu*; tradução de Paulo Henriques Britto. São Paulo: Cia das Letras, 1990.

LINS, Daniel. *Juízo e verdade em Deleuze*. São Paulo: Annablume, 2004.

MAUROIS, André. *Em busca de Marcel Proust*. Tradução de Leonardo Fróes. São Paulo: Siciliano, 1995.

NIETZSCHE, Friedrich. *O anticristo*; tradução de Rubens Eduardo Frias. São Paulo: Centauro: 2001.

_____. *Genealogia da moral: uma polêmica*; tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

ORLANDI, Luiz B. L. Ética em Deleuze. In. <http://www.cpfcultura.com.br/wp/2009/01/19/cafe-filosofico-etica-em-deleuze-luiz-orlandi/>, 2009, acessado em 04/07/2016.

PROUST, M. *Os prazeres e os dias*. Rio de Janeiro: Editora Rio Gráfica Ltda, 1986.

_____. *Contre Sainte-Beuve*: notas sobre crítica e literatura. Tradução de Haroldo Ramanzini. São Paulo: Iluminuras, 1988.

_____. *Em Busca do Tempo Perdido*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.

Política em Deleuze e Guattari

Caos ordenado: Sociedades de Controle, subjetividades neoliberais e anti-democracia

Benito Eduardo Araújo Maeso
(IFPR/UFPR)

“A política deixou de ser só teatro, é puro entretenimento”
Frank Underwood, *House of Cards*

O diagnóstico de Gilles Deleuze em *Post-scriptum sobre as sociedades de controle* traz um enorme desafio para o pensamento político contemporâneo. As novas formas de controle e comportamento na política, economia, comunicação e relações sociais, que ascendem de forma mais radical com o colapso das sociedades disciplinares, mostram ser impossível dissociar política de espetáculo, seja em mecanismos tradicionais da Indústria Cultural ou seus correlatos da sociedade da informação. Os controlatos caracterizam-se pela crise e abandono de antigos modos de organização (escola, estado, prisões, família) por algo que, se para Deleuze estava oculto, hoje tem contornos mais definidos.

O clima de eterna instabilidade política, social e comportamental talvez seja o novo par conceitual de operação do capitalismo, com a democracia sendo trocada pela vigilância compartilhada e tácita onde a contradição opressão/felicidade é percebida e negada por todos.

Este liberalismo redefinido não quer destruir o estado e demais meios de confinamento ou organização de disciplinas, mas fazê-lo a ferreamenta de aplicação, controle, reforço e chancela de seu receituário, não mais circunscrito à economia e que invade a formação da individualidade. Vê-se a consolidação da subjetividade neoliberal: todos concorrem contra todos para melhor operação do sistema. Sujeitos empresariais em perpétua batalha por conquistas de mercado.

Assim, a tarefa de “buscar novas armas” posta por Deleuze torna-se urgente. Como a metaestabilidade parece ser característica das relações entre mudanças do capital e formas de organização política e social, que “se tornam antiquadas antes que possam se ossificar¹”, busca-se contri-

¹ MARX; ENGELS, online.

buir ao diagnóstico e mapeamento destes novos construtos. O dilema do engajamento político progressista, que operava por tensão contra a ordem social, buscando um grau de crise que permitiria a conquista de direitos num horizonte de pacificação, coloca-se num novo patamar: adianta pressionar numa sociedade de tensão e crise constante?

A lógica da mercadoria permeia as relações sociais, o tempo que as rege é o do consumo e o espírito do tempo é o próprio neoliberalismo. O motor da produção não é só físico, é imaterial e especulativo. Consome-se e produz-se emoção e informação, agindo e pensando numa visão de mundo em que não só a pessoa é reduzida a “empresária de si²” como, por analogia, seu semelhante é transformado em concorrente ou competidor no mercado.

Um mundo em mudança exige uma nova racionalidade. Diversos instrumentos e fatores operam a *assemblage* de novas relações de poder nas sociedades atuais de controle, destacando a mudança dos ditames neoliberais no *ethos* da sociedade em todas as esferas do *socius*, o controle do indivíduo e do coletivo realizado por todos e cada um ao mesmo tempo e a dissociação quase consciente do racional e pulsional, com prevalência do último. Não se trata de achar justificativas racionais para decisões com base em pulsões, mas afirmar a decisão pela negação da necessidade de tal justificação. A onipresença destes processos aponta uma mudança qualitativa em seu papel social anterior.

SOCIABILIDADE NEOLIBERAL

A lógica econômica plasmou-se ao *ethos* social: “os indivíduos tornaram-se ‘dividuais’, divisíveis, e as massas tornaram-se amostras, dados, mercados ou ‘bancos³’”, num processo paralelo à passagem de formas e modos de produção. Da produção em massa, passa-se ao capitalismo de serviços e, por fim, ao capitalismo pós-toyotista, de produção customizada, *just in time* e sob demanda⁴. A mudança da fábrica à empresa dá-se em

² HAN, 2014: 9.

³ DELEUZE, 1992: 235.

⁴ Troca afim ocorre na linguagem da propaganda/marketing: do apelo ao pertencimento e integração ao coletivo, passa-se à promoção da diferença e individualidade como diferenciais de consumo. Como Deleuze vê no marketing a linguagem formadora deste novo modo social, é possível um paralelo entre mudança nos meios de convencimento ao consumo e novas confor-

linhas de montagem (relegadas à periferia do capitalismo) e no dia a dia. Os meios de organização disciplinar (família, escola, exército etc.) não são mais campos distintos que afluem a “um proprietário, Estado ou potência privada, mas figuras cifradas, deformáveis e transformáveis, de uma mesma empresa que só tem gerentes⁵”.

A mentalidade gerencial oculta a divisão de classes e transmuta a pessoa no “empresário de si”, a ideia de depender só de seu esforço para ser bem-sucedido e pensar em si mesmo como investimento, *work in progress*⁶. Esta ideia transcende a economia para ser o “conjunto de discursos, práticas, dispositivos que determinam um novo governo dos homens segundo o princípio universal da concorrência⁷”. Se o Outro é *Competidor*, como é possível *ganhar e triunfar no mercado*? Somos nossos próprios empresários, proletários e concorrentes internos. A incapacidade de atingir o desempenho exigido (por si mesmas) leva as pessoas à pré-depressão perene.

Nesse caso, a astúcia de propagação da ideologia que oculta tal depressão não é mais contemplar a riqueza ou poder de celebridades, como na antiga Indústria Cultural, mas a chance de tornar-se *celebridade de si*: redes sociais e portais de informação são laboratório de uma sociedade onde a fronteira real/virtual se desfez, guiada por pulsões e emoções, criando terreno para produção da subjetividade virtual onde o cálculo de *likes* indica significado existencial⁸.

mações de produção e busca de mais-valia. Adorno(1985), Marcuse (1975) e Debord (1967) também veem a importância do domínio de discursos e mecanismos de comunicação de massa à sustentação das sociedades administradas do capitalismo tardio. Ao promover a individualidade via escolhas de consumo, a Indústria Cultural subsume a subjetividade ao elo compra/venda.

⁵ DELEUZE, op. cit.

⁶ *Trabalho em curso*. Tal nexa não está restrito à economia e trabalho. Até mensalidades escolares são chamadas de investimento, isto é, aplicação de recursos para rendimento posterior (no caso, a formação ou titulação do estudante). Muitas vezes, propostas pedagógicas substituem a autonomia crítica por solução de problemas e formação contínua. Deleuze nota que os jovens, seduzidos pelo marketing, desde cedo pedem estímulo. Além da casa, a escola reproduz tal discurso: “assim como a empresa substitui a fábrica, a formação permanente tende a substituir a escola, e o controle contínuo substitui o exame. Este é o meio mais garantido de entregar a escola à empresa.” (DELEUZE, 1992). Em escolas, vemos o surgimento de meios de controle e avaliação contínuo, a “formação permanente” de professores e alunos e a introdução da dinâmica da “empresa” em todos os níveis de escolaridade.

⁷ DARDOT; LAVAL, 2014: 17.

⁸ Presencia-se no virtual o movimento duplo de resignificação de si e do todo, guiado pela lógica da identificação (não o estabelecimento da identidade). Para interagir nesse *locus*, a pessoa cria racionalmente um *avatar*, projeção de ideal de aparência, êxito econômico, bagagem cultural

Como tal significado dá-se de si para si, a visibilidade da *persona* virtual reforça o individualismo *on* e *off-line*. Os algoritmos de redes sociais exibem só temas correlatos aos já pesquisados, assim como os círculos de amizade tendem a ecoar ideias, pensamentos e pulsões similares (o que não é uma novidade gerada nas redes, só facilitada por elas). A formação da subjetividade é pseudo-reflexiva: o valor da liberdade de escolha e pensamento plasma-se às opções já disponíveis no mercado (ou família, indústria cultural e internet, etc.). Fala-se de si para si, esperando aprovação a si mesmo: o elo se dá entre o que se deseja projetar e o projetado.

No mundo *offline*, tal processo é visível desde, ao menos, os anos 20 e 30 do século passado⁹ e acelerado a partir da II Guerra. Para Deleuze, “sociedades disciplinares é o que já não éramos mais, o que deixávamos de ser”¹⁰. A ascensão de um ser humano onde racionalidade e superstição convivem dialeticamente já é vista por HORKHEIMER (1950):

Uma espécie ‘antropológica’ que denominamos o tipo humano autoritário. Diferente do fanático de outrora, parece combinar as ideias e a experiência típicas de uma sociedade muito industrializada com certas crenças irracionais ou antirracionais. É, ao mesmo

(ou talvez a de seus desejos e conflitos rumo ao apaziguamento) e joga, nega ou sublima sua frustração no ideal que cria para si, uma *persona* gerada para atuar em terreno inexplorado, sem substrato concreto mas com influência real e no real, ao se buscar emoção e interação com o próximo. Em busca de integração, a pessoa prepara sua imagem projetada para chamar a atenção para a “individualidade” e ser recebido em “comunidade”. Esta inserção no universo virtual-real se dá pela complexa criação do duplo-perfeito, *alter ego* que corresponde ao ideal imaginado pela pessoa para si e ao que ele tenta permitir aos outros acreditar que corresponda a ela. Esta projeção é transportada conscientemente ao universo paralelo/virtual onde se transforma em real por reconhecimento. Desejamos ser vistos como permitimos aos outros nos verem e como desejamos ver o outro. Paradoxalmente, ao preencher ambas as categorias, tal objeto virtual falha no objetivo, pois o receptor da mensagem também pode projetar emoções e características ideais para si sobre tal objeto que em teoria representa o ideal de perfeição de outra pessoa. Não há relação com o outro, mas com o que projetamos na imagem do outro, ou seja, ficção. Na economia da subjetividade virtual, a remuneração dá-se por *likes*.

⁹ Na época surge a base teórica do neoliberalismo, a partir de Hayek, Von Mises e Friedman que, mesmo sem concordar de pleno, convergem à ideia do mercado tender ao equilíbrio sem intervenção de padrões sociais de moralidade ou regulação. “Destruccionismo” estatal versus “concorrencialismo” individual, o empreendedorismo do capitalista. A concorrência cresce entre os membros da sociedade para impulsionar seu progresso. Se o fascismo clássico privilegiaria a totalidade de pensamento, esta visão concorrencial, por mais que negue a ideia de massa, chega ao mesmo lugar: uma sociedade total, formada por indivíduos em perpétua disputa.

¹⁰ DELEUZE, 1992: 234.

tempo, um ser esclarecido e supersticioso, orgulhoso de seu individualismo e constantemente temeroso de ser diferente aos demais, zeloso de sua independência e propenso a submeter-se cegamente ao poder e à autoridade¹¹.

Sabe-se que o poder existe fora da esfera política e militar. O capital é poder em si, logo é possível a migração da submissão cega ao poder político (ou do fascínio quase erótico do simbólico no fascismo, para Adorno) à adoração do poder econômico e seus símbolos. Se o social é moldado pela lógica do individualismo e do *self-made-man*, o símbolo maior do capitalismo é o indivíduo, idealizado como equivalente ao sucesso que demonstra. ADORNO (1965) vê o sujeito atual incapaz de identificação mimética. Tais aspectos são atribuídos

à fragilidade da formação do eu, devida, por sua vez, quer à organização racional da sociedade que pode prescindir do pensamento individual, quer à ameaça existente de ser deixado de lado, caso não se siga o que todos seguem¹².

A subjetividade neoliberal cresce num *socius* onde “a empresa introduz o tempo todo uma rivalidade inexpiável como sã emulação, excelente motivação que contrapõe os indivíduos entre si e atravessa cada um, dividindo-o em si mesmo¹³”. Cada vez mais o capitalismo possui “alma” e as pessoas a incorporam como sua. A religião do capital, novo terreno do místico e simbólico social, encontra seguidores que creem na promessa de que todos são seus “personal Jesus”¹⁴.

¹¹ HORKHEIMER, in ADORNO, 1950/1965: 19 – trad. nossa.

¹² CROCHIK, 2008, online.

¹³ DELEUZE, 1992: 235.

¹⁴ Uma religiosidade onde a riqueza equivale à bênção divina, radicalizando o elo comercial fiel/divindade via oferenda em dinheiro, traz a ideia de que um revés do fiel é possessão do mal (o que se dá se ele se afastar do pensamento dominante daquela comunidade por alguma razão, seja tal pensamento religioso ou econômico, ou professar um culto proibido aos olhos do pastor, por exemplo o comunismo ou os direitos de minorias) ou por um descontentamento da divindade com ele, passível de purgação por trabalho duro, fé e remuneração/intervenção do agente da divindade, o pastor. Competição de fieis até mesmo para bênçãos.

VIGIA COMPARTILHADA

Em sociedades de controle os elementos do grupo assumem, conjunta e espontaneamente, a vigilância de si e do outro. Isto é facilitado pelas novas tecnologias de informação e comunicação, principalmente por redes sociais, que operam em fluxo irrestrito. A vigilância sempre deu-se no elo pessoa-grupo: a novidade é o vínculo entre “a maneira como um homem é governado à maneira como ele próprio se governa¹⁵”.

A gestão de condutas pelo grupo é o equivalente moral da “mão invisível do mercado”. A crença no mercado sábio e gerador transborda à crença no senso comum como expressão de infalibilidade da sociedade regida pela lei da livre-concorrência. O volume de informação impede seleção de dados e pensamento reflexivo. Em paradoxo, os mecanismos de Estado são moldados para suportar o *ethos* que pretende prescindir do estado.

Os espasmos de massa onde o vigilantismo aparece são bastante documentados e caracterizam-se pelo fluxo caótico de informação e apelo poderoso à emoção individual e coletiva. Desde a caça às bruxas em Salem até a calculada propaganda antissemita antes e durante o III Reich (que deu o bode expiatório à sociedade alemã que sofria os efeitos da crise do pós-I Guerra), passando pela paranoia anticomunista nos EUA e Brasil nos anos 50 e 60 do século XX (e nos anos 10 deste século, onde o perigo vermelho parece vivo ao cidadão comum), a psicologia da massa em momentos de crise tende à reprodução de condutas tidas como fascistas¹⁶. Num sistema de vigilância horizontal, o outro, o diferente, é desumanizado no processo, sendo mais fácil ser eliminado ou invisibilizado.

O que talvez diferencie a hipnose social hoje é seu caráter “feliz”: não é drama, mas comédia o gênero do espetáculo da (a)política. O exa-

¹⁵ LAVAL, 2014: 17.

¹⁶ ADORNO e HORKHEIMER (1985) já notavam a “mentalidade de ticket” do indivíduo capitalista, uma expropriação do aparato psíquico individual em que as pessoas chancelam um conjunto de slogans como substituto do pensamento reflexivo, pois associam de forma rasa elementos muitas vezes contraditórios a uma mesma pauta. Ao concordarem com uma ideia genérica de propósito e, por isso mesmo, impossível de se opor (por exemplo, o combate à corrupção) acabam por apoiar na prática um conjunto de ideias e práticas que contradizem a ideia inicial. O exemplo (a promessa da Alemanha forte “autorizando” o racismo, antissemitismo, sexismo, homofobia e perseguição que terminam em Auschwitz, entendida por uns como mal necessário) é perturbador e atual.

gero, o risível, a chamada “zueira” é combustível de propagação do ideário conservador de figuras públicas em diversos países¹⁷. O riso reforça o privilégio, não o critica: uma sociedade de *bullies* onde o humor perde o caráter corrosivo e torna-se reafirmação de agressão, em meio de domínio e difusão de preconceito. A lógica que rege as relações é a do ódio camuflado na gargalhada, visível inclusive em redes sociais, onde a pessoa pede para ser monitorada, exhibe o fato de monitorar e ser monitorado com orgulho, crê que realmente deve cada vez mais ser a engrenagem individual descartável e encara isso com alegria.

A exibição e difusão da vigilância virtual é sinal de sua presença no mundo *off-line*, pela vigília constante de integrantes do grupo entre si. Como um panóptico horizontal, a hostilidade nas redes e fora delas opera como cerceamento do outro e de si. A espiral do silêncio vira o “textão”: no totalitarismo do passado, opiniões discordantes eram silenciadas pela força. Hoje, por excesso de fala, de locais de fala e do reforço à lógica da exclusão do outro camuflada na liberdade de pedir sua aceitação no sistema. A imposição da vontade da maioria não obedece regras racionais, inclusive na expressão da minoria. Citando Adorno,

a resistência dos trabalhadores de colarinho branco à organização não se deve à crença de que o sindicato não os ajudará economicamente; a tendência dos pequenos empresários a se aliar aos grandes na maioria dos assuntos políticos e econômicos não se deve por inteiro à crença de que isso é um modo de garantir sua independência econômica. Em casos assim, o indivíduo parece não apenas não considerar seus interesses materiais mas mesmo ir contra eles: é como se ele pensasse em termos do grupo de identificação mais amplo, como se seu ponto de vista fosse determinado mais por sua necessidade de apoiar esse grupo e suprimir os que lhes fazem oposição do que pela consideração racional de seus próprios interesses.

A necessidade de pertencimento une-se à afirmação da individualidade via elementos predefinidos. Ao desejo de integração une-se sua imagem especular, o medo do isolamento. Mas se a lógica social é a da separação, competição e rivalidade inextinguível, ao que se pertence? O isolamento torna-se a inclusão na totalidade do sistema. No *reality show*, exclui-se o concorrente somente porque as vagas são predefinidas e alguém

¹⁷ Donald Trump (EUA), Jair Bolsonaro (Brasil), Marine Le Pen (França) etc.

deve sair. O ritual de eliminação é essencial, seja em “jogos de televisão mais idiotas¹⁸”, na empresa ou na sociabilidade neoliberal.

Se Deleuze está certo em afirmar que o controle deverá enfrentar o fim das fronteiras e a explosão de guetos e favelas, pois o capitalismo implica expansão e manutenção da miséria, o estado de exceção ou emergência (o gerenciamento de populações em zonas de espera e o capitalismo de desastre) assume a tarefa de impedir esta explosão? As táticas de contra-insurgência¹⁹ enfim acharam seus insurgentes, os “pobres demais para a dívida, numerosos demais para o confinamento²⁰”?

INVISIBILIDADE VISÍVEL

O conceito anterior opera a partir de um fluxo de informação tão intenso que o tempo necessário para reflexão e formação da ideia de alteridade seja quase eliminado. A Sociedade de Controle é uma variação da dita sociedade do espetáculo: tudo se exhibe sem nuances e ao mesmo tempo. A velocidade, volume e facilidade de acesso a dados sobre empresas, governos e pessoas, características do sistema, modificam a percepção sobre o Outro²¹.

A ideia de privacidade muda e passamos a julgar os demais pelo exibido ou disponível para consulta, assim como somos avaliados pelo que exibimos, não pelo que somos. No mundo empresarial, a Imagem da empresa é o que ela mostra ao público. Por analogia, pode-se entender a imagem da pessoa como a forma pela qual se exhibe ao outro. Por hipereposição de informação fragmentada, tudo pode ser visto ou recebido e é igualmente volátil e oculto. O que se diz e se posta é vigiado e “vigia” os demais, na hipertrofia da opinião divulgada. Como há excesso de fala e lugar de fala, a pessoa média não realiza a *nuance* necessária para que o estranhamento, o colocar-se no lugar do outro, possa se dar.

¹⁸ DELEUZE, 1992: 233.

¹⁹ Analisadas por ARANTES (2014).

²⁰ DELEUZE, op. cit.: 234.

²¹ Deleuze vê a chance real de um mecanismo de domínio que forneça a posição do elemento em campo aberto, animal na reserva, homem na empresa (coleira eletrônica). “Guattari imaginou uma cidade onde cada um pudesse deixar seu apartamento, sua rua, seu bairro, graças a um cartão eletrônico (dividual) que abriria as barreiras; mas o cartão poderia também ser recusado em tal dia, ou entre tal e tal hora; o que conta não é a barreira, mas o computador que detecta a posição de cada um, lícita ou ilícita, e opera uma modulação universal”. Se a ideia de Guattari soa paranoica em 1990, qual nosso elo hoje com os smartphones?

A difusão de informação na *web* segue práticas que, se a princípio parecem opostas à dita Indústria Cultural, acabam por reproduzir e reforçar seu mecanismo. Em redes sociais, em especial, a velocidade da reprodução e compartilhamento gera o choque entre dificuldade de absorção e reflexão sobre o conteúdo e atração/simpatia sobre a forma de distribuição da informação, normalmente vinda de fontes e pessoas às quais depositamos confiança. O comentário de Adorno de que “a enxurrada de informações precisas e diversões assépticas desperta e idiotiza as pessoas ao mesmo tempo²²”, aplica-se ao atual regime informacional: dá-se a criação da cultura de referência, instrumentalizada e sem nuances, com a pessoa absorvendo parte da informação exibida, de forma fragmentada e rasa, procurando na rede só o que deseja (sem estabelecer nexos ou elaborar conhecimento e conforme o estimulado a fazer: uma manchete interessante, a nova foto da beleza, etc.) ou o que lhe é exibido na *timeline*, em teoria feita por gente com quem o usuário priva certa identificação e contato.

Tudo que é divulgado tem, em início, igual peso. Assim, o volume de informações não-filtráveis leva à escolha das que já se ajustam ao entorno e estereótipos que a pessoa já carrega. Tudo é visível e ao mesmo tempo isso invisibiliza informação, pensamento, reflexão e pessoas. A promessa de liberdade (não só informacional) carrega dialeticamente em seu interior a negação da emancipação desejada. É peculiar que a chance de entabular o contraditório em debates e comentários em redes sociais e notícias de portais de conteúdo não é censurada, apenas submerge no mar de compartilhamentos, curtidas e comentários similares ou movidos por mesmos motivos. Assim, a contradição, as fontes divergentes de informação, o outro lado, o contraponto dialético não se realiza. Não são banidos, “apenas se desvanecem e se tornam irrelevantes²³”. O pensamento único se impõe sob a ilusão da diferença: o controle dá-se por sobrecarga de informação de fontes únicas ou com que o receptor estabelece vínculo de confiança abstrata²⁴. Será que o falar é garantia de ser ouvido? Ou o discurso que critica o sistema ao mesmo tempo o legitima?

²² ADORNO, 1985: 15.

²³ POSTMAN, 2001: 23.

²⁴ GIDDENS (1991). Um exemplo de confiança em sistema abstrato é o diagnóstico do médico: não é só uma pessoa que informa algo ao paciente, é toda a ciência médica que se “manifesta” naquele momento, elevando o médico ao status de demiurgo, de encarnação viva da Medicina. Em analogia, o que é compartilhado é confiável, pois o meio é a expressão da veracidade da informação, ainda mais se vinda da pessoa com a qual há certo elo de “amizade”.

A pessoa sabe que a informação recebida é enviesada (pode saber até o que lhe é censurado ou não), aceita tal torção e a legítima. Todos sabem dos efeitos ruins da crise econômica. Mesmo assim muitos agem negando o nexo de causalidade entre seus atos, sistema e crise. ZIZEK (2013) diria que “é mais fácil imaginar o fim do mundo que o fim do capitalismo”. Na batalha de narrativas, o resultado é uma mentira manifesta, percebida e negada por todos que a percebem. Sabe-se, por exemplo, que a publicidade mente. É tal mentira (ou melhor, o espantalho que significa) que reforça a “verdade” do capitalismo. Como em *A Carta Roubada*, de Poe, o escondido está visível todo o tempo, o visível é também invisível.

Quem são os invisíveis num mundo de superexposição e estado de alerta constante? Quem fala deixa de ser invisível? A cegueira se dá por excesso de luz? Paradoxalmente, ser ouvido invisibiliza quem é ouvido. Na democracia mostrativa, onde pulsão, engajamento e reação são medidas em *likes*, esta engrenagem opera em dois níveis paralelos: vida cotidiana e vida política, que na realidade virtual são a mesma coisa. O bombardeio de informação constrói a narrativa e testa a aceitação do arbítrio (a regra é imposta e aceita como expressão “legítima/legal” da vontade da pessoa ao mesmo tempo que se sugerem os meios de burlá-la. Tal burla é acolhida como práxis social que legitima a regra). Um olho na lei e outro na opinião digital, que molda a ação/reação à norma.

A (in)visibilidade no mercado de lutas sociais, moldado muitas vezes dentro de meios virtuais e tradicionais de informação e comunicação, define a estratégia de luta e o inimigo (não o sistema onde busca-se o espaço: o outro movimento que disputa o público-alvo). O princípio da concorrência norteia a enxurrada de abaixo-assinados sobre o mesmo tema, enquanto os movimentos fracionam-se cada vez mais. O receptor sofre da síndrome de hiperengajamento e também da sensação de incapacidade.

Jodi Dean analisou recentemente os novos aspectos acrescidos ao “fetichismo tecnológico” com o advento e a propagação da comunicação eletrônica e das “redes” eletronicamente midiadas. Ela sugere que “os revolucionários conectados” poderiam agora “imaginar que estavam mudando o mundo ao mesmo tempo confortados pelo fato de que nada mudaria realmente (ou, na melhor das hipóteses, poderiam conseguir que as gravadoras baixassem os preços dos CDs)”. O fetiche tecnológico “é político” para nós, possibilitando-nos prosseguir o resto de nossas vidas aliviados da culpa de talvez não

estarmos fazendo nossa parte e seguros na crença de que somos, afinal, cidadãos informados e engajados. O paradoxo do fetiche tecnológico é que a tecnologia que age em nosso favor realmente nos habilita a permanecer politicamente passivos. Não temos de assumir a responsabilidade política porque, uma vez mais, a tecnologia faz isso por nós... A “dose” nos permite pensar que tudo que precisamos é universalizar determinada tecnologia, e então teremos uma ordem social democrática ou harmoniosa²⁵.

À hipersolidariedade das campanhas virtuais contrapõe-se a amplitude do discurso e a calculada generalidade de bandeiras, que acabam por agrupar diversos grupos, fazendo a indiferenciação limitar sua eficácia. Ao mesmo tempo, o *locus* virtual vira canal de demonstrações agressivas de ódio ao diferente, que manifestam-se também no mundo off-line. O que permanecia invisível pelas amarras das convenções e por laços democráticos e de direitos sociais aparece com força e sem pejo. O novo padrão social aceito e estimulado, *on* e *offline*, é a hostilidade²⁶.

GESTÃO DO CAOS ETERNO E ANTI-DEMOCRACIA

É possível que tal *socius* calcado na competitividade e exclusão do diferente (o estado de natureza hobbesiano tornado *práxis* e levando à guerra de todos contra si mesmos) seja a nova forma de (re)produção da sociabilidade do capital, com o efeito de dissolver as estruturas sociopolíticas. Há risco da associação democracia/capitalismo acabar como forma histórica, com a tendência da sucessiva implantação de estados mais e mais restritivos ao cidadão comum e favoráveis aos grupos econômicos. As pessoas não notam tal passagem, adotando a ditadura do mercado como a nova “democracia”: o terreno da política, espetacularizado, judicializado e precificado, é subsumido à relação de consumo em duas lógicas.

A lógica concorrencial na política representativa conduz à instabilidade perpétua. Na guerra por mercado eleitoral, até que ponto os tremores da troca de produtos são só a troca de nomes para manutenção da ordem?

²⁵ BAUMAN, 1998: 119.

²⁶ Para Adorno, a estrutura da personalidade pode tornar a pessoa suscetível à propaganda antidemocrática, que pode, de acordo com os processos em ação na sociedade, notadamente na busca de interesses econômicos, se espalhar e tornar-se força dominante. Noutras palavras, a antidemocracia tem causas econômicas em seus motores.

Mesmo que isso ocorra, a cisão sociedade/representação chega ao ponto do não-reconhecimento recíproco que legitima ações violentas em ambas.

A (mercado)lógica que passa a guiar a política também cria um nexos onde o poder econômico dita regras sociais e dá-se a equivalência de direitos de cidadania e do consumidor. A luta perene de consumidores no mercado de direitos sociais e a incapacidade ou negação do Estado em abrigar demandas de diversos grupos leva a sociedade ao ponto que sua desintegração pode se constituir em fonte de lucro.

Parece contraditório uma melhor operação e replicação do capital num *socius* em frangalhos. Mas para Deleuze, ecoando Marx, a maior façanha do sistema capitalista é a capacidade de produção e reinvenção para além de seus limites e crises. Alguns elementos disto são evidentes: a financeirização excessiva da sociedade e Estado promove forte concentração de renda. Como adendo, o arcabouço legal do Estado defende e beneficia categorias que controlam o fluxo do poder econômico: direitos trabalhistas, previdenciários e sociais têm sobrevida de acordo com o interesse do capital e a chance de expansão da mais-valia a partir deles. A lei facilita, não freia, a ambição do capital.

O principal motor da crise contínua está num item de economia psíquica: insegurança gera consumo. As narrativas do fim do mundo (ambiental, político, social, macroeconômico) dão ao consumo de produtos e serviços o poder simbólico de amálgama social e individual. O *ethos* neoliberal sai da economia e coloniza todos os campos da existência. Toda crise do capital traz um elemento totalitário ao cruzar a seara política. Em nome do mercado, cria-se o *geist* que legitima ações fascistas não por existir um líder içado ao topo de mecanismos clássicos de poder (Estado, exército, etc.) mas pelo divórcio de instâncias de poder e sociedade. No fascismo atual, não é preciso tomar o Estado: este só cumpre a cartilha do interesse corporativo. Nada no Estado, tudo fora do Estado. Tudo no mercado, nada fora do mercado, nada contra o mercado, incluindo o Estado.

Kafka exhibe, para Deleuze, tal coexistência de formas de confinamento/domínio social coercitivo e verticalizado e a felicidade pasteurizada do controle horizontal; o cerceamento e gerenciamento do movimento em sociedades disciplinares (família, escola, fábrica, jornada de trabalho, exército, admissão e demissão do emprego, até a aposentadoria e morte) e o movimento contínuo da vigilância perene.

Kafka, que já se instalava no cruzamento dos dois tipos de sociedade, descreveu em *O Processo* as formas jurídicas mais temíveis: a quitação aparente das sociedades disciplinares (entre dois confinamentos), a moratória ilimitada das sociedades de controle (em variação contínua) são dois modos de vida jurídicos muito diferentes, e se nosso direito, ele mesmo em crise, hesita entre ambos, é porque saímos de um para entrar no outro²⁷.

Um *socius* fértil para o despertar do que estava de certo modo controlado ou escondido pela dita democracia: sectarismo, xenofobia, discriminação e um tipo de fascismo (conduta de manada, exclusão do outro, violência simbólica e real) não-determinado ou cristalizado no líder, mas histeria de massa que busca nela mesma tal liderança. Na falta da ideologia, a sociedade torna-se sua própria ideologia.

Não é preciso o fascista no poder ou governo para a sociedade ser autoritária: é porque esta é assim que aquele pode chegar ao governo. O que é inovador nas sociedades de controle é isso ser assumido. Se somos todos o *juiz justiceiro* ou o *deputado corrupto que manobra contra o governo*, é sinal de que o *avatar* é expressão da massa, não o contrário: “a verdade é que quando se chega à maneira como as pessoas julgam o mundo social, as tendências irracionais sobressaem-se claramente²⁸”

Pode-se buscar referência em fatos como as ações jurídico-policiais: a afirmação de que ausência de provas de um suposto crime é prova de que o acusado ocultou as provas poderia estar numa das reviravoltas do processo contra Josef K. Não à toa, o Judiciário parece infalível ao cidadão comum. Esta hipertrofia²⁹ cria uma aura de segurança que coexiste à infantilização do indivíduo, que se vê impedido e incapaz de tomar decisões na esfera pública, burlando as mesmas regras na vida privada³⁰. Lei (repressão) e justiça (desejo) unidos, não opostos. A más-

²⁷ DELEUZE, 1992: 234.

²⁸ ADORNO, online.

²⁹ HIRSCHL (2007) vê a correspondência da ascensão do neoliberalismo no campo econômico e o “ativismo judiciário” em todo o globo: a transferência da decisão sobre direitos sociais, econômicos e políticos do campo de políticas públicas e escolhas democráticas coletivas para as mãos do Poder Judiciário, resultando na proteção do interesse de grupos econômicos e elites sociais. A instauração de superpoderes a instâncias judiciais, na Alemanha antes da ascensão de Hitler ou no Brasil atual, parece reforçar a tese de Hirschl e a genealogia do neoliberalismo traçada por Laval e Dardot.

³⁰ Ecoando a máxima de Mandeville: “vícios privados, virtudes públicas”.

cara de isenção esconde o reforço da desigualdade e o desejo de manutenção do *status quo*.

O autoritarismo judiciário dificilmente é norteado por interesse legítimo na democracia, justiça social ou direitos universais, podendo ser melhor entendido como produto da interação estratégica de elites políticas hegemônicas, grupos econômicos influentes e líderes judiciais. Esta coalizão de interesses determina a época, extensão e tipo das reformas legais, o que na prática significa o poder discricionário sobre quem é ou não visível. Ainda que tenha alcance limitado na real obtenção ou consolidação de noções de justiça distributiva, causa mudança profunda no discurso político. A hipertrofia do Judiciário nas sociedades de controle aponta rearranjos de formas de governo, legislação e economia.

Leis e estado operam de forma diversa para cidadão comum e cidadão econômico (a ideia de “pessoa jurídica” mostra isso). O mercado funciona, instituições e sociedade não. Tudo se totaliza em regimes de consumo (relacional, financeiro, físico, natural): crise política, relacional e social perpétua (que já exhibe sinais em escala global) e a economia mundial dando às pessoas o sentido da existência, gerando inclusive pseudo-linhas de fuga.

A mudança radical do capitalismo traz em si o crescimento do fascismo, o final do projeto iluminista (que vinha do século XIX e se acentuou com a crise pós-I Guerra) e o início do processo de dominação que chega até hoje, mesmo com a “trégua” do *welfare state* dos anos 50 até os 80-90. Depois, não é mais economia, mas conquista de almas. Tal desenho radical opera melhor em regimes de supressão ou ilusão de direitos civis.

As primeiras práticas neoliberais deram-se no período Pinochet, só não sendo levadas a termo pela resistência de militares chilenos em desnacionalizar as minas de cobre. Tais formas econômicas só são possíveis em estados ditatoriais ou sociedades onde o estado se divorcie da atuação em prol do coletivo, tornando-se fiador do interesse privado. Em ditas democracias representativas, a existência de atores sociais definidos operava como anteparo aos fluxos ou elemento motivador de processos sociais. Num mundo de medo eterno, tais defesas se dissipam.

É neste sentido o recado de CHAÚÍ (2016) do Brasil ser o local por excelência para instalação e expansão do neoliberalismo: numa sociedade onde a violência é intrínseca às relações sociais, o princípio da

igualdade jurídica está longe das relações cotidianas. O campo privado avança sobre o público, via simulacros teológicos de cidadania e política numa sociedade em falsa paz. O desejo deleuziano da esquerda encontrar seu “terceiro mundo”, a linha de fuga fora de formas tradicionais da luta política e de identidades, traz esperança e também um dilema: para Deleuze, as nações oprimidas permanecem em crise de identidade coletiva, por isso são campo da criação possível, da invenção do devir. Porém, deu-se a “terceiro-mundização” planetária, com o surgimento de zonas de espera onde garantias legais desaparecem em contraste a ilhas de prosperidade e equidade. A mudança do capitalismo em neoliberalismo exige a dissolução do suporte democrático.

A dita esquerda buscava meios de tensionar a estabilidade, provocando crises que resultassem na revolução ou em avanço social e político. No estado de crise perene, tal tática não tem mais lugar e sentido. Consciência política não se origina sem tensão. Mas a tensão funciona (e contra o que tensionar) numa situação onde ela é norma?

Se ideias e práticas ligadas à democracia não forem reinventadas ou repensadas, é possível surgir em pouco tempo uma sociedade onde a crise perene das instituições é o que faz o motor econômico operar a contento para os detentores de meios de produção. Cabe criar meios para que as ideias que movem a democracia na origem sejam ressignificadas: a defesa de direitos civis, a participação de pessoas na definição de seus destinos e a luta contra qualquer forma de opressão de poucos sobre grupos e coletivos. Mas não será pela volta ao modo liberal burguês que surgirão saídas.

O estado de exceção é e sempre foi norma e a crise eterna a melhor forma de aumentar o lucro. O *koan* zen-empresarial crise-oportunidade é a expressão deste tempo e o excesso (de opressão, informação, fragmentação social) é sinônimo de lucro contínuo. Por isso, os anéis da serpente são mais perigosos que os buracos da toupeira. Quanto mais a pessoa aceita feliz a opressão (e/ou se auto oprime e oprime o semelhante) mais colabora à operação da esfera econômica, sentindo-se mais rica, mesmo que isso não se traduza em real riqueza. O fascismo feliz é ruidoso e comunicativo, via WhatsApp e Facebook. A limitação à liberdade é feita por membros da sociedade, por dispositivos de contrainsurgência como os desenhados para os grandes eventos no Brasil (UPPs, ONGs) e a expansão pacificadora do empreendedorismo jesuscrático na população em ascensão econômica.

Quais seriam as novas armas? A reflexão, criação, pensamento, rupturas e vacúolos na comunicação insinuados por Deleuze? Não se pode negar a sociedade, mas buscar meios de operar nas fissuras, a “organização transversal de indivíduos livres”. A política menor não se resume a dar fala às minorias: a fala em si está contaminada pelo capital. É a busca do estado de coisas que desafie sem cessar o existente (a definição de comunismo por Marx e Engels). Para Deleuze,

Acreditar no mundo é o que mais nos falta; (...) significa principalmente suscitar acontecimentos, mesmo pequenos, que escapem ao controle, ou engendrar novos espaços-tempos, mesmo de superfície ou volume reduzidos³¹.

Uma possibilidade surge na organização autônoma de estudantes em ocupações contra a PEC 241, em vários estados do Brasil. Para além de partidos, sem afastá-los de todo e atuando de forma coletiva, a operação estudantil remete ao movimento autonomista italiano e resgata o papel da decisão em comum, tanto exigindo o Estado promotor da igualdade social (pela presença na educação) como exibindo organização política e de gestão fora de cadeias verticais tradicionais de poder. Do híbrido de elementos associados a comunistas e anarquistas pode surgir uma linha de fuga original para tempos em que a totalização do capital anda junto ao individualismo exacerbado e a cisão completa de si.

REFERÊNCIAS

ADORNO, T. *Introdução a “A Personalidade Autoritária”*. Disp. <http://adorno.planetaclix.pt/tadorno24.htm>. Acesso 10 out.2016

ADORNO, T.; HORKHEIMER, M. *Dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

ARANTES, P. *O novo tempo do mundo*. São Paulo: Boitempo, 2014.

BAUMAN, Z. *Medo líquido*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

³¹ DELEUZE, 1992:18.

CHAUÍ, M. *Sociedade brasileira: violência e autoritarismo por todos os lados*. Entrevista. *Rev. Cult*, ed. 209. Fev. 2016.

CROCHIK, J. T. W. Adorno and social psychology. *Psicologia & Sociedade*, 20(2), 297-305. <https://dx.doi.org/10.1590/S0102-71822008000200017>

DARDOT, P.; LAVAL, C. *A nova razão do mundo: ensaios sobre a sociedade neoliberal*. São Paulo: Boitempo, 2014.

DEBORD, G. *A Sociedade do Espetáculo*. São Paulo: Contraponto, 1997.

DELEUZE, G. *Conversações*. São Paulo: Editora 34, 1992.

GIDDENS, A. *As consequências da modernidade*. São Paulo: Unesp, 1991.

HAN, B-C. *A sociedade do cansaço*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

HIRSCHL, R. *Towards Juristocracy: The Origins and Consequences of the New Constitutionalism*. Cambridge: Harvard University Press, 2004.

MARCUSE, H. *Eros e Civilização*. 6ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.

MARX, K; ENGELS, F. *Manifesto Comunista*. São Paulo: Boitempo, 2012.

POSTMAN, N. *Technopoly: The Surrender of Culture to Technology*. New York: Vintage Books, 1992.

ZIZEK, S. A tinta vermelha. Disp. <http://www.esquerda.net/artigo/zizek-na-acampada-de-wall-street>

Hacia una politización del deseo: ¿posibilidad de un nuevo terreno social y político institucional?

Borja Castro-Serrano¹
(Universidad Andrés Bello, Chile)

I. INTRODUCCIÓN

La cuestión del deseo tiene múltiples accesos en la tradición filosófica y humana, desde Platón pasando por Kant hasta Freud (MÈLICH, 1998; PARDO, 2011). Este último habría realizado una “revolución crítica” respecto a la tradición porque la productividad del deseo ya no se basaba en la *carencia* real del objeto que se desea (real o realidad psíquica consciente), sino en la producción deseante inconsciente (PARDO, 2011). Y en este contexto, se pretende desentrañar la producción teórica que, tras mayo del 68, comienza a tener gran relevancia en la obra conjunta de Deleuze y Guattari: el Deseo ya socializado y politizado, repensando elementos tanto del paradigma psicoanalítico-freudiano como del marxista (DESCOMBES, 1982).

El desarrollo de este objetivo muestra que, a partir de estas producciones teóricas, la filosofía deleuzeana se vuelve política pues a través del deseo se cuestiona la escena familiar y su impacto en lo social. Deja atrás la mirada dualista del deseo psicoanalítico como ‘segunda realidad’ versus la necesidad. El deseo será ahora el primer término productor de lo real pues la cuestión social y política dependerá de él, develando claves novedosas para el contexto actual en términos de pensar la represión social o la liberación del deseo en el contexto capitalista (ZARKA, 2010). Esta apuesta es crítica, productiva, materialista e inmanente, que bajo

¹ Doctor en Filosofía, Universidad de Murcia, España. Magíster en Filosofía, Universidad de Chile. Psicólogo, Universidad Diego Portales, Chile. Académico Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Andrés Bello. Investigador principal proyecto investigación CONICYT/FONDECYT de Iniciación n°11150317 en cuyo contexto realiza Estadía de Investigación en la Universidad de Integración Latinoamericana (UNILA), Brasil. Este trabajo es parte del proyecto de investigación CONICYT/FONDECYT de Iniciación n°11150317.

una concepción *positiva y no carente* del deseo rechaza toda trascendencia y perspectiva idealista del inconsciente y su producción.

Finalmente, al presentar aquí un primer aspecto del trabajo de la investigación CONICYT/FONDECYT de iniciación nº11150317, se termina sugiriendo dos temáticas que son posibles de continuar indagando en relación a esta politización del deseo: Primero, una 'historización del deseo' que reconfigura la 'historia universal' propuesta por Marx, abriendo análisis políticos sobre el capitalismo y las otras formaciones sociales; y segundo, cómo el deseo permite hacer un 'mapa de lo social' pudiendo analizar la liberación del deseo, lo que impacta en el campo de la cuestión institucional pues permite pensar de otro modo las relaciones sociales dadas en el contexto actual y su modo de organización social.

II. POLITIZACIÓN DEL DESEO

Precisemos la idea de 'politización del Deseo' trabajada por Deleuze y Guattari (en adelante DG). En textos posteriores a *El Anti-Edipo*, entre los años 1972 y 1975, ellos explican que sus primeras especulaciones fueron que el *deseo* estaba a la base de las transformaciones políticas, que instalaban fuerzas de cambio y rupturas en las dinámicas sociales, pero a su vez, eran reprimidas por las mismas fuerzas del poder (DELEUZE, 2005). Comprendamos esto mediante una *caracterización positiva del deseo* la cual se articula con la crítica que ambos autores van realizando al psicoanálisis y, a su vez, con la relectura que hacen de ciertos conceptos de Marx.

Lo anterior, podemos decir que opera sobre cuatro puntos claves:

1. El *deseo* aquí depende de una fuerte concepción materialista, lo que a su base tiene como crítica que no puede partir de presupuestos idealistas. No hay lugar para el mundo de la representación, de la carencia o del fantasma, lo que golpea de modo frontal al psicoanálisis.

2. Luego, si el deseo es materialista, está inserto inmediatamente en lo social, también contradiciendo el entramado psicoanalítico que estipula al deseo como un asunto privado, articulado íntima y exclusivamente por cierto código familiar.

3. Entonces, el deseo es parte de la infraestructura productiva (de ahí el carácter procesual del deseo: *producción, circulación -distribución-, consumo*); asistimos a una *economía general* de los flujos del deseo y de

lo social, retomando la lectura de Marx (PARDO, 2011). En este sentido y en relación al punto anterior, el deseo NO se piensa como un fenómeno que parte desde la conciencia, entendida como una unidad del sujeto. El deseo no es efecto de la ideología (lo que no quiere decir que no existan elementos ideológicos a contemplar en el campo social). Más bien, DG buscan partir desde las articulaciones políticas, sociales y de poder en el que el deseo se da de forma inmediata, *hablando directamente de un entrecruce y no de un simple paralelismo* (por esto mismo, y ya lo veremos, la crítica de su *psiquiatría materialista* se dirige a la que propone Reich, por ejemplo).

4. Por último, el deseo y sus asociaciones NO dependen de un objeto, sujeto o fin en particular. El deseo obedece a síntesis pasivas y libres del inconsciente (la triple producción): conectivas, disyuntivas-inclusivas, conjuntivas (aquellas *síntesis pasivas* del inconsciente que tienen que ver con la producción de las máquinas deseantes en *El Anti-Edipo*). De ahí que el “Sujeto” sea un *efecto* producido por las síntesis y no al revés (REPOSSI, 2015).

De modo general, me parece que DG entienden fundamentalmente que lo que caracteriza al deseo es que este produce conexiones reales, alteraciones, transformaciones que recorren todo el tejido social. Siguiendo a Marx (sobre todo los *Manuscritos de 1844*; la *Ideología Alemana*; y la *Introducción general a la crítica de la economía política/1857*) establecen en *El Anti-Edipo*:

Ya no existe la distinción hombre-naturaleza. La esencia humana de la naturaleza y la esencia natural del hombre se identifican en la naturaleza como producción o industria (...) La industria ya no se considera entonces en una relación extrínseca de utilidad, sino en su identidad fundamental con la naturaleza como producción (DELEUZE; GUATTARI, 1998, p. 14).

El deseo pasa a ser una fuerza primaria activa que no es propiamente antropológica ni propiamente natural. El deseo es un proceso de producción deseante (economía libidinal) inserto en la infraestructura productiva y coexiste al campo social como producción social (economía social)². Este deseo materialista nos lleva a la *psiquiatría materialista* de

² Si bien este tema es de una dificultad mayor, dejamos explícito que ya en el capítulo 1 de *El Anti-Edipo* del dúo francés (1998), se cita a Granel para establecer que en este proceso del deseo

AE. Creo que lo importante es resaltar el carácter productivo del deseo por sobre otra ‘producción de producciones’: como en un plano de composición que está atravesado por materias inestables no formadas, flujos en todos los sentidos, intensidades libres o singularidades nómadas. Pero la importancia que DG le otorgan a la psiquiatría materialista no remite solamente en haber pensado *cómo el deseo implica la producción social (y viceversa)*, sino también el diagnóstico crítico que existe aquí al pensar uno de los problemas fundamentales de la filosofía política, planteado ya por el mismo Spinoza en su prólogo al *Tratado Teológico-Político* (1986) y su *Ética* (1987).

Por ello, el problema fundamental de la filosofía política sigue siendo el que Spinoza supo plantear (y que Reich redescubrió): ‘¿Por qué combaten los hombres *por* su servidumbre como si se tratase de su salvación?’ Cómo es posible que se llegue a gritar: ¡queremos más impuestos! ¡Menos pan! Como dice Reich, lo sorprendente no es que la gente robe, o que haga huelgas; lo sorprendente es que los hambrientos no roben siempre y que los explotados no estén siempre en huelga. ¿Por qué soportan los hombres desde siglos la explotación, la humillación, la esclavitud, hasta el punto de *quererlas* no sólo para los demás, sino también para sí mismos? (DELEUZE; GUATTARI, 1998, p. 36).

En esta formulación radica la *potencia* de la psiquiatría materialista, y destacan sobretudo el diagnóstico que realiza Reich de forma tentativa para una posible explicación del actuar de las masas bajo un régimen fascista: se rehusa a explicar el fascismo en términos de un fenómeno que contrajo una especie de ilusión para las masas (cuestión que estaría en sintonía con la ideología).

La apuesta teórica-práctica de la *politización del deseo* establecería que las masas no fueron engañadas, sino que ellas *desearon* el fascismo en condiciones históricas-sociales precisas. Por ello, si bien DG apuntan a

habría una ‘continuidad esencial’ al seguir a Marx respecto al corte de este entre los años 1844 y 1845, lo que implica alejarse de la postura del Althusser quien típico que ahí existió un ‘corte epistemológico’ en Marx (REPOSSI, 2015, p. 81). Este trabajo de Repossi trabaja muy bien los elementos de *El Anti-Edipo* para comprender la cuestión del ‘corte’; para Granel este corte es más bien ontológico y es positivo, pues se establece el ser del hombre como productor. Esta idea es clave en el libro de 1972 de GD.

que el deseo es revolucionario (“es revolucionario por naturaleza, porque construye máquinas que, insertadas en el campo social, son capaces de hacer saltar algo, de desplazar el tejido social” (DELEUZE, 2005, p. 298)); no quiere decir que el deseo deseé la revolución, pues “(...) incluso las formas más represivas y más mortíferas de la reproducción social son producidas por el deseo, en la organización que se desprende de él bajo tal o cual condición que deberemos analizar” (DELEUZE y GUATTARI, 1998, p. 36). Y aquí estamos en lo central del asunto: la tentativa reichiana hace analizable las conflictividades libidinales e inconscientes que cruzan las diferentes formas de *organización social y política*. Sin embargo, al sostener la relación entre el deseo y la producción social, justamente DG se alejan de Reich (*Psicología de masas del fascismo*) pues no se comprendería la inmanencia del deseo en las estructuras o formaciones socioeconómicas y, viceversa (Reich deja al deseo como irracional y lo productivo como racional). Profundicemos un poco más lo que hemos establecido hasta acá.

La explicación de Sibertin-Blanc (2010) es clara al explicitar que existe la misma *identidad de naturaleza* tanto en las producciones deseantes como en las económicas; el deseo como producción bajo una economía general de los flujos, ambas siendo parte de la economía política. Así, al decir de Pardo (2011), todo campo social *resulta* él mismo de la inversión libidinal. Sin embargo, en la producción social existen diferencias en su ‘uso’ o ‘régimenes’ que se dan en lo social (sociedades precapitalistas y capitalista). Esto implica entender que existen distintas formas de *represión general* que las formaciones sociales ejercen sobre la producción inconsciente (que tiene que ver con cómo el deseo inviste de modo directo el campo de lo social). Se entiende entonces que, para DG, el capitalismo sea una de las mayores represiones de la producción deseante de la historia. Y sobre todo porque el capitalismo empuja los límites de su desterritorialización hacia una restauración de los ‘territorios’ artificialmente (creencias, formas, entre otros). Uno de los territorios que el capitalismo crea es la Familia; modo del psicoanálisis y su modo al servicio del capital (DESCOMBES, 1982). Por eso dicen: “El deseo pertenece al orden de la *producción*, toda producción es a la vez deseante y social. Reprochamos, pues, al psicoanálisis el haber aplastado este orden de la producción, el haberlo vertido en la *representación*” (DELEUZE; GUATTARI, 1998, p. 306).

Lo anterior, impacta en que todo este proceso de formación social haga desprender formaciones subjetivas o ciertas producciones de subjetividad. En este sentido, el tanteo de DG no es solo recomponer teóricamente formaciones discursivas y saberes, sino que se pretende transformar diversos conjuntos prácticos que constituyen y producen subjetividad. De ahí la importancia del *deseo como síntesis pasivas y nó-madas* (REPOSSI, 2015), las cuales son libres, es decir, hay elementos productivos del deseo que disponen efectos, implicando ahí los procesos de subjetivación. Y este sentido, podemos llegar a la pregunta de por qué es que el *deseo desea su propia represión*. La articulación entre el deseo y las condiciones productivas trae problemas en la misma inscripción social en tanto aparecen las formas de represión del propio deseo (la explotación, la humillación pueden llegar a ser deseadas; tal es como el capitalismo crea ciertas condiciones de producción de subjetividad que se enlazan con esta formación social).

Se entiende mejor la crítica al psicoanálisis y su noción de representación y dualismo inconsciente bajo la represión familiarista: surge la “ideología de la carencia” (PARDO, 2011, p. 264) donde todo está des-politizado, des-historizado y des-socializado; todo se piensa en forma de carencia, de objeto total, de Significante (deseo privado-individual y fantasma). Aquí la importancia crítica al psicoanálisis y la relectura histórica marxiana de cada formación social pensada a la luz de los modos de producción, pues se ve la relación entre el deseo y la represión social, teniendo que observar las tres *formaciones sociales / históricas*, y ver que es la capitalista la que desplaza a Edipo hacia lo social pudiendo reprimir el deseo que inviste lo social; un Edipo en la reproducción social, permitiendo esta ‘ideología de la carencia’ que ya explicamos (SIBERTIN-BLANC, 2010).

Finalmente, el deseo se caracteriza por su potencia productiva anudado en las combinaciones y circuitos colectivos/sociales en los que entra, provoca y corta. Por lo mismo, sostengo que la idea fundamental aquí es que el deseo o inconsciente produce y tiene posibilidades de liberarse y crear otras resistencias. El deseo es acto y relación que se abre a lo otro instituyendo lazos con el afuera, creando devenires que anuncian nuevas formas de existencia, “(...) una especie de mecanismo que produce otros mecanismos” (DELEUZE, 2005, p. 297), en tensión y dislocación permanente, ligando e hilvanando transindividualmente ‘diferencias’ entre co-

sas, entre reinos, entre animales, entre afectos, entre enunciados que en su *inventiva* eclosionan mundos posibles. Habrá que seguir indagando aquí, en esta concepción positiva del deseo que implica ‘deshacer’ su bloqueo y su represión en la producción social (por eso a pesar de la ‘identidad de naturaleza’ que dijimos entre producción social y deseante, hay una diferencia de sus regímenes de ‘uso’ social).

III. TRÁNSITOS POSIBLES PARA LA REFLEXIÓN

Esta perspectiva sobre el deseo nos somete a un problema, interesante claramente, que habrá que seguir trabajando. Aquí delinearé dos posibles caminos que pueden ayudar a pensar un poco más allá sobre este problema al que nos arroja el deseo. Si nos remontamos a dos textos del año 1977 (DELEUZE, 1980; 2007), vemos que el deseo no implica falta alguna; más bien podemos definirlo como proceso, afecto (no subjetividad); se enmarca como acontecimiento (no persona o cosa) y, en este contexto parafraseando a Deleuze, este establece la siguiente pregunta política: ¿cómo encontramos una suerte de principio de unificación que no fuera del tipo Estado, partido, totalización, representación? La pregunta estipula al deseo como posible de ser pensado en tanto *liberación/emanipación*. Aquí ya es importante considerar las *organizaciones del poder* (no los efectos ideológicos ni las contradicciones) para transformarlas y pensar otro tipo de *unificación* (DELEUZE, 2005).

Un modo de continuar este trayecto es, primero, continuar indagando en la *Historización del deseo* que DG construyeron. Esta cuestión debe pensarse según la fórmula del propio Marx³. En un intento por resumir, podemos decir que estamos pensando en una historia auto-crítica, la cual para DG es irónica, singular, contingente y crítica (DELEUZE; GUATTARI, 1998). La reflexión histórica puede presentarse como un medio para denunciar soluciones prediseñadas que se construyen teóricamente. Sería útil indagar la inserción del deseo en la historia a nivel de su *producción*,

³ Aquí nos referimos a la teoría materialista de la historia de Marx (DELEUZE; GUATTARI, 1998), siendo importante la operación metodológica que estipula Marx en su *Introducción* (1857), la cual es tomada por Balibar y Althusser (2010) en la “causalidad compleja”. Además, se visualiza la fidelidad a Marx en la idea del “análisis crítico de lo real” (*El Capital*, epílogo), como también en la tesis de que el capitalismo ha sido capaz de organizar un campo económico inmanente y, por lo mismo, se requiere de comenzar desde la mirada auto-crítica (MARX, 2011).

registro, consumo; y también, visualizar lo central sobre la constitución de la formación social capitalista que ya algo esbozamos más arriba. La idea de producción deseante como inmediatamente plasmado en el tejido social está más allá de un *sujeto deseante*, y este proceso debe ser leído críticamente para dismantelar la tendencia a naturalizar la constitución de las estructuras sociales represivas.

Habría que entender que DG advierten que la lectura crítica de la historia del capitalismo debe leerse como el producto de las relaciones de dominación, de interacciones múltiples, de diferentes órdenes, alejándose de cualquier intención de pensar una idea de ‘Historia Universal’ basada en lo lineal y en clave progreso. Hay que salir de esa *reiteración mecánica* que se da a tales interpretaciones históricas. Por lo mismo, habría que intentar pensar la historia como contingencia, singularidad, ironía y autocrítica, pues sería destrucción de una comprensión histórica totalizada. Se debería trabajar en esbozar una lectura cercana al concepto de *emancipación* en términos políticos y sociales que está en relación a la producción, pues estas son las intenciones teóricas de DG. Como se sabe, ellos proponen una historización desmitificadora, que operaría en base a la *conformación de diferentes estructuras sociales*⁴, una perspectiva crítica que puede describir las máquinas sociales conformadas históricamente: la territorial primitiva, la despótica bárbara y la civilización capitalista. Pero recordemos que la tesis que opera en esta historia de articulación de tales máquinas sociales, se debe al proceso que va de la *codificación* a la *decodificación* de los flujos y su final conjunción –como flujos decodificados– en una *axiomática* que permite leer la formación histórica del sistema capitalista (DESCOMBES, 1982). Este trazo de El Anti-Edipo permote continuar este estudio hacia una ‘Historización del deseo’.

Y desde esta reflexión de lo histórico, se puede continuar una segunda trayectoria en esta investigación que permite delinear *un mapa de lo social* (referida a las *organizaciones de poder*) que permite entender cómo se da la producción deseante en la formación social (es decir, el establecimiento de un devenir institucional que implique la posibilidad de liberación).

⁴ Aquí también existe la referencia a Marx en su *Prólogo* de la *Contribución a la crítica de la economía política* (2010), donde se nos propone una historización de los modos de producción: “A grandes rasgos puede calificarse a los modos de producción asiático, antiguo, feudal y burgués moderno de épocas progresivas de la formación económica de la sociedad” (MARX, 2010, p. 152).

En su epílogo al texto de Danzelot, unos años más tarde de *El Anti-Edipo*, el francés se permite ir más allá de la sociología y describir el *ascenso de lo social* (en tanto sector particular donde se ordenan problemas de todo tipo: institucionales, profesionales, entre otros) por sobre lo familiar (en clara crítica al psicoanálisis y su deseo familiarista). En síntesis, todo deseo y poder puede verse controlado (ahí el establecimiento de la crítica), pero a su vez, pueden surgir las “nuevas capacidades de resistencia y de liberación” (DELEUZE, 2007, p. 119). Estas cuestiones se entrelazan con su mirada ‘positiva’ del deseo, pretendiendo ir ‘más allá’ de lo contractualista y su instalación de soberanía (la cual establece un fuerte dualismo en la constitución de la formación política, que *además priva de otras formas de instituir lo social* desde las propias fuerzas productivas).

Ahora bien, si pensamos esto mismo, es decir en clave *liberación y resistencia*, para la *organización de poder*, se puede establecer que Deleuze y Guattari ya entrega luces en la Meseta 9 de su *Mil Mesetas* (2002) cuando intenta pensar una nueva manera de aproximarse al *campo social* (ya no como contradicciones ni bajo lo ideológico). Aquí el francés intenta reordenar lo que llama ‘lo social’, y recurre a Gabriel Tarde para definir que todo social es más bien propagación de flujos –imitación- y conexión de esos diversos flujos –invención- permitiendo crear *posibles* (inclusive, esto también permite pensar con aquel texto breve de Deleuze (2005) llamado “Instinto e Institución” de 1955).

Lo que establece Deleuze aquí sobre lo social y su devenir institucional, sería una vuelta a lo que Tarde (2011) indicaba en una de sus conferencias: la cuestión del *lazo social político* implica una *socialización* posible y no una *organización social*, estas son cosas distintas. Esta última se articula con lo económico y lo jurídico, pero la socialización es imitativa de modo primero y está realizada en el lazo social mismo, cuestión que permite construir sistemas sociales, siempre posibilitados a “enriquecerse con nuevas invenciones que suscitan deseos novedosos” (TARDE, 2011, p. 45).

Mauricio Lazzarato (2006) al releer tanto a Deleuze como a Tarde, nos incita a pensar en los flujos de creencias y de deseos, siendo la *invención* una posibilidad de conexión que hace posible diferentes modos de organización (lo que apunta a una crítica actual pues enfrenta tanto a las teorías liberales –presuposición de individuos libres y autónomos-, como

aquel colectivo en tanto *clase* que existe fuera de las individualidades, al estilo de Marx). Aquí se propone una institucionalidad y un social desde una *política del acontecimiento* que crea otros *mundos posibles* y permite elaborar “nuevas modalidades de cooperación/consumición” (LAZZARATO, 2006, p. 60) y de transformación.

A su vez, este mismo trayecto conceptual puede seguirse en Buchanan, cuando establece que la relación con el deseo es asunto de lo no predecible que hace agenciamientos políticos posibles y transformables, de lo *por-venir*. También lo que Patton (2013) se anima a pensar bajo el concepto de *libertad crítica*, implicando enfrentar valores dominantes y transgredir límites. Un devenir-otro, asumiendo los riesgos y la ambivalencia de este tipo de devenir. Pero en un paso más actual aún, siguiendo una reciente columna de Le Blanc (2015), pareciera que el tema de la creación y la invención nos hace pensar en escenarios más contemporáneos aún, pues la búsqueda de liberación no basta para emanciparse. Se quiere formas de invención que posibiliten otros escenarios, que impugnen las normas del mundo común mediante la *experimentación* más que la *liberación*. Esto puede pensarse en un contexto de nuevas servidumbres (ahora involuntarias) del mundo económico globalizado, ya sea para repensar la noción de democracia o de las movilizaciones sociales actuales.

Finalmente, este último trayecto de investigación permitiría seguir indagando la politización del deseo y un devenir institucional. Es decir, el deseo plantea un problema sobre las formas de institucionalización y de organización social y política, no para imponer ciertas formas de estructuración de la vida social, sino para *cartografiar* y *experimentar* las potencialidades de su gestación más allá de la forma-Estado y otro tipo de organización, concebir nuevas formas colectivas de organización deseantes es su potencia.

Lo que cuenta no es la unificación autoritaria sino más bien una especie de proliferación infinita de los deseos en las escuelas, en las fábricas, en los barrios, en las guarderías, en las cárceles, etc. No se trata de dirigir, de totalizar, de conectarlo todo en el mismo plano. Mientras permanezcamos en la alternativa entre el espontaneísmo impotente de la anarquía y la sobrecodificación burocrática de una organización de partido, no habrá liberación del deseo (DELEUZE, 2005, pp. 339-340).

Husmear aquí abre una vía para romper con una concepción puramente instrumental de la organización social, y que tiende a reducir todo aparato institucional como un simple medio de estructuración y realización coercitivo. Habrá que seguir indagando si nuevas formas de enunciación se hacen posibles.

BIBLIOGRAFÍA

- DELEUZE, Gilles (1999). *Conversaciones*. Valencia: Pre-Textos.
- _____. (2005a). *Derrames entre capitalismo y esquizofrenia*. Buenos Aires: Cactus.
- _____. (2005). *La isla desierta y otros textos, textos y entrevistas (1953-1974)*. Valencia: Pre-Textos.
- _____. (2002). *Nietzsche y la filosofía*. Madrid: Editorial Nacional.
- _____. (2007). *Dos regímenes de locos, textos y entrevistas (1975-1995)*. Valencia: Pre-Textos.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix (1998). *El Anti-Edipo*. Barcelona: Paidós.
- _____. (2002). *Mil Mesetas*. Valencia: Pre-Textos.
- DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire (1980). *Diálogos*. Valencia: Pre-Textos.
- BUCHANAN, Ian (2008). *Deleuze and Guattari's Anti-Oedipus*. London: Continuum.
- DOSSE, François (2009). *Gilles Deleuze y Félix Guattari: biografía cruzada*. Buenos Aires: FCE.
- LAZZARATO, Mauricio (2006). *Por una política menor. Acontecimiento y política en las sociedades de control*. Madrid: Traficante de sueños.
- PARDO, José Luis (2011). *El cuerpo sin órganos. Presentación de Gilles Deleuze*. Valencia: Pre-Textos.

PATTON, Paul. (2013). *Deleuze y lo político*. Buenos Aires: Prometeo Libros.

_____. (2011). "What is Deleuzean Political Philosophy?". *Crítica Contemporánea, Revista de Teoría Política*, n. 1, p. 115-126, nov.

SIBERTIN-BLANC, Guillaume (2010). *Deleuze y el Anti-Edipo*. Buenos Aires: Nueva Visión.

ZARKA, Yves Charles y otros (2010). *Deleuze político. Nueve cartas inéditas de Gilles Deleuze*. Buenos Aires: Nueva Visión.

COMENTARIOS SOBRE GILLES DELEUZE:

ANTONELLI, Marcelo (2012). "El capitalismo según Gilles Deleuze: inmanencia y fin de la historia". *Cuadernos de filosofía*, n. 57, pp. 51-66, primavera.

BADIOU, Alain (2010). "¿Existe algo así como una política deleuziana?". En ZARKA, Yves Charles y otros. (2010), *Deleuze político. Nueve cartas inéditas de Gilles Deleuze*. Buenos Aires: Nueva Visión, pp. 21-27.

REPOSSI, Mariano Alberto. (2015). "Presencia y función de Granel en El Anti-Edipo. La psiquiatría materialista de Deleuze y Guattari". *Actuel Marx/Intervenciones*, n. 18, pp. 61-91.

OBRAS GENERALES

ALTHUSSER, Louis (2011). *La revolución teórica de Marx*. México: Siglo XXI.

ALTHUSSER, Louis; BALIBAR, Étienne (2010). *Para leer el capital*. Madrid: Siglo XXI.

DESCOMBES, Vincent (1982). *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)*. Madrid: Ediciones Cátedra.

MARX, Karl (2008). *El capital. Crítica de la economía política. Libro primero el proceso de producción del capital*. México: Siglo XXI.

_____. (2010). *Contribución a la crítica de la economía política*. Madrid: Biblioteca Nueva.

_____. (2011). *Introducción general a la crítica de la economía política/1857*. México: Siglo XXI.

LE BLANC, Guillaume (2014). "Repensar la democracia desde la igualdad de las voces", en *La Maleta de Portbou*, nº5, pp. 32-36, mayo-junio.

SPINOZA, Baruch (1986). *Tratado teológico-político*. Madrid: Alianza.

_____. (1987). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Alianza.

TARDE, Gabriel (2011). *Creencias, deseos, sociedades*. Buenos Aires: Cactus.

Máquinas sociais: do *socius* à segmentaridade

Evânio Márton Guerzei

(UNIOESTE)

O primeiro tomo de *Capitalismo e esquizofrenia, O Anti-Édipo*, é, sobretudo, uma obra ético/política. Partindo da ideia de que o mundo é composto por uma lógica maquínica, em que todos somos formados e formadores de máquinas, Gilles Deleuze e Félix Guattari criam e descrevem o conceito de máquinas sociais. Essas máquinas, responsáveis por cercear ou permitir a produção social, funcionam como “instituições organizadoras” que condicionam os mais diversos espaços da sociedade. A dupla francesa nos apresenta três grandes máquinas sociais (ou *socius*): a máquina territorial primitiva, a máquina despótica bárbara, e a máquina capitalista civilizada. *Mil Platôs*, mais especificamente no capítulo “Micropolítica e segmentaridade”, efetiva uma importante transformação no modo como Deleuze e Guattari abordam o campo social. Não se trata mais de pensar três grandes máquinas sociais, mas processos de segmentarização investem nos processos de subjetivação e na sociedade.

Nossa perspectiva é a de que esse salto linguístico e conceitual, que ocorre na passagem do primeiro para o segundo tomo de *Capitalismo e esquizofrenia*, amplia o campo do pensamento político da dupla francesa, tornando-o mais fluído; sobretudo, porque parcialmente se desvencilha da teorização das três grandes máquinas sociais como organizações balizadas para pensar a segmentaridade como condição constitutiva de todo e qualquer modo de organização social. Isso impede que Deleuze e Guattari cometam um “reducionismo antropológico”. Mesmo que em *Mil Platôs* ainda continuem trabalhando com a questão “como isso funciona?”, a resposta não implica mais a distinção de três corpos de registro, mas em uma teoria para além desse tipo de divisão, que elabora uma espécie de “plano metodológico” para pensar as mais diversas formações sociais. Temos, portanto, dois objetivos: mostrar como essa passagem linguística e conceitual evita o “reducionismo antropológico”, bem como afirmar que ela esboça a possibilidade de um “plano metodológico” para análise da sociedade.

Acreditamos ser possível ver essa hipótese de maneira mais nítida quando contrastamos o pensamento político de Deleuze e Guattari com a teoria do *Choque das civilizações* de Samuel Huntington, que aponta a existência de civilizações que dividem o globo, e com a teoria do *Império*, que por sua vez propõe o surgimento de uma “força global” que incorpora todos e tudo.

Do ponto de vista de *O Anti-Édipo*, essas teorias rivalizariam com a filosofia de Deleuze e Guattari, na medida em que também pensam a divisão do globo em uma ou mais formações sociais. Parece-nos, contudo, que com a passagem para a noção de segmentaridade em *Mil Platôs*, essas e outras teorias que tratam da discussão sobre globalização e tribalismo, podem ser pensadas juntamente com a filosofia da dupla francesa.

É prudente, contudo, iniciar por uma breve exposição das três máquinas sociais e da noção de segmentaridade, a fim mostrar a alteração do pensamento político da dupla.

SOCIUS: AS TRÊS GRANDES MÁQUINAS SOCIAIS

O Anti-Édipo propõe uma concepção produtiva do desejo, como elemento de constituição da realidade. O mundo é tomado como uma lógica maquinária em que o primordial é a relação de conexão e interrupção das máquinas.

Em meio a esse universo produtivo e conectivo das máquinas desejantes, algo de improdutivo se produz. O *socius* é esse elemento de antiprodução. Ele é o registro, o local de inscrição do que será produzido. É como que o solo no qual a produção desejante se assentará. É ele o responsável por fornecer as coordenadas de produção, as condições e referenciais mais básicas do que será produzido, ao mesmo tempo conjura os fluxos que não pode codificar.

Permitam-nos uma analogia. O *socius* é como um tabuleiro de jogos. No nosso caso (deleuze-guattariano), poderíamos dizer que o jogo é o das máquinas desejantes, que não cessam de produzir. Essa produção, no entanto, acaba por produzir um tabuleiro (corpo de registro) que embora nada produza dá as coordenadas de como o jogo deve funcionar. Assim como em um tabuleiro de RPG, de xadrez ou de go, o *socius* normatiza a partida, permitindo o que está em suas normas e evitando os fluxos

descodificados. O tabuleiro recebe a produção e a condiciona: codifica, sobrecodifica ou axiomatiza o desejo marcando as máquinas. Sem o tabuleiro não há jogo, mas diferentemente do xadrez ou do go, o tabuleiro se altera com o movimento das peças. Não é uma via de mão única, mas de múltiplas vias. O desejo produz o *socius* que passa a condicionar e a traçar o desejo nas máquinas desejantes, mas a própria produção das máquinas altera o *socius*. Cada *socius*, ou cada corpo de registro, possui sua própria singularidade. Cada qual manipula, à sua maneira, as condições do jogo.

Além de características de funcionamento distintas, as três grades máquinas sociais apresentadas por Deleuze e Guattari, também possui um povo, um corpo de registro e um processo que as define.

A máquina social primitiva é a máquina dos selvagens, dos povos primitivos. Nessa máquina, o corpo da terra condiciona o desejo. Os selvagens estão intimamente ligados a ela. É a terra como território que insinua as coordenadas de sobrevivência dos povos primitivos. “Reúne sobre si as espécies cultiváveis, os instrumentos aratórios e os órgãos humanos” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 188). Põe as tribos a relacionar-se entre si e travar guerras ou coexistirem. É nessa condição que experimentam um processo de codificação, de produção de códigos que organizam o desejo. Códigos que são produzidos para garantir a existência da organização social, marcando nos selvagens suas tarefas e obrigações com os outros membros da formação e com outras tribos do território. Mas são códigos sempre flexíveis: não atuam ainda com a firmeza da lei. E mais, códigos que dissipam o poder, que fazem com que o âmbito social tenha primazia, que impedem que o poder possa ser personificado. São os códigos que tentam impedir o aparecimento do Estado, o que só acontecerá com os bárbaros.

Na formação imperial bárbara, que faz surgir o aparelho de Estado (cf. DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 258), a terra como corpo de registro de desejo dá lugar a uma nova figura: o déspota. Nessa nova organização, o déspota consegue personificar o poder, assumindo a privilegiada posição de soberano. Com essa nova condição, inexistente na formação selvagem, é capaz de transformar o processo de condicionamento do desejo. Já não se trata mais de organizá-los por codificação, mas fazer com que os códigos entrem em um processo de sobrecodificação, em que são colocados para funcionar não mais em relação com a terra e com o social, mas sob a tutela do soberano. Se na máquina primitiva os códigos promoviam uma

dissipação do poder, na máquina bárbara encontramos o oposto: o corpo do desposta condicionando o desejo de maneira que ele passe a se concentrar nos seus processos de sobrecodificação.

Essa característica de retenção do desejo na figura do déspota é alterada na terceira grande máquina social. O povo civilizado, que surge no capitalismo e substitui os bárbaros, não tem o seu desejo balizado pela figura central de um déspota. O corpo de condicionamento desejo passa do soberano para a figura do dinheiro. Inaugurando uma nova maneira de registrar o desejo, o capitalismo abandona as regulações anteriores. Ele não depende da fixação de nenhuma espécie de código ou sobrecódigo, porque não possui nenhum limite externo. Não há nenhuma finalidade que não a sua própria reprodução, “mas tão somente um limite interior que é o próprio capital, limite que ele não encontra, mas que reproduz, deslocando-o (DELEUZE; GUATTARI, 2011, pp. 306-307). Funciona se desterritorializando incessantemente, em constante ampliação. É esse seu trunfo: por não possuir nenhum limite externo só precisa de uma axiomática que assegure sua manutenção “em proveito do sistema capitalista e a serviço dos seus fins” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 310). Essa axiomática não cessa de se rearranjar e produzir novos axiomas, que condicionam o desejo e o inserem dentro da produção capitalista. Uma produção de subjetividade para o capital, que não encontra fronteiras senão a própria reprodução da máquina capitalista.

A NOÇÃO DE SEGMENTARIDADE

Embora Deleuze e Guattari ainda mantenham o uso de algumas noções e termos de *O Anti-Édipo*, a abordagem em relação ao social sofre uma forte guinada no segundo tomo de *Capitalismo e esquizofrenia*: já não tratam mais de *socius* ou máquinas sociais. Em seu lugar parece surgir outra maneira de pensar os mais diversos modos de organização social. Em “Micropolítica e segmentaridade”, platô de número 9, os autores se utilizam da noção de segmentaridade e por conseguinte da teoria das linhas para abordar a questão. Por ora, é importante salientar que deixaremos de lado a teoria das linhas e nos ateremos à noção de segmentaridade.

Assim como Aristóteles naturaliza a sociabilidade humana com a célebre declaração “o homem é um animal social” (ARISTÓTELES, 1985,

p. 15), Deleuze e Guattari o fazem com a segmentaridade, quando afirmam, no início do platô, que “Somos segmentarizados por todos os lados e em todas as direções. O homem é um animal segmentário. A segmentaridade pertence a todos os estratos que nos compõem. Habitar, circular, trabalhar, brincar: o vivido é segmentarizado espacial e socialmente” (DELEUZE; GUATTARI, 2012, p. 92). Como é de costume da dupla francesa, a noção de segmentaridade é apropriada de outro campo de saber, no caso, a antropologia. Assim como fazem com outros conceitos, a segmentaridade recebe novas coordenadas, tornando-se, portanto, outro conceito. A perspectiva original, etnológica, foi desenvolvida para dar conta da distinção entre sociedades com e sem Estado. Enquanto as sociedades modernas com aparelho estatal são tratadas como uma unidade mais ou menos organizada devido a certa centralidade do Estado, as sociedades que não possuem essa maquinaria são concebidas como possuindo certo arranjo por conta da coalisão dos mais diversos segmentos que a compõe.

Essa oposição entre segmentaridade e centralidade não se afigura, contudo, como importante para os autores. Isso porque se trata de uma espécie de falsa diferença, já que o Estado opera por vias mais complexas, que supõem tanto a centralidade como a segmentaridade.

Diferentemente dos etnólogos, afirmam a presença da segmentaridade no interior do Estado moderno. O que há, portanto, não é uma distinção entre centralidade do Estado e segmentaridade da sociedade primitiva, mas duas segmentaridades distintas, uma “primitiva”, flexível, rizomática, molecular e outra “moderna”, dura, arborificada, dura, que se efetivam por três vias: de maneira binária, circular e linear.

Por segmentaridade binária, se entende a maneira pela qual os diferentes aspectos sociais são organizados de forma binária dentro da rede social, como, por exemplo, na relação homem-mulher. Na segmentaridade flexível essas distinções não estão dadas de antemão. São secundárias e efeitos do social. Um homem ou uma mulher não serão identificados como tais apenas pelo sexo, mas por seu lugar dentro do seio social. Cabe aqui o exemplo do caçador *Guayaki*, que se não souber conduzir seu arco, poderá ser reconduzido às funções exercidas pelas mulheres da tribo. O mesmo não acontece na segmentaridade dura. Mais do que fortes, as identidades binárias duras são autossuficientes. Homens são homens, proletários são proletários. Há uma identificação dos sujeitos

com identidades previamente estabelecidas e que não se alteram com facilidade.

A segmentaridade circular compreende o modo pelo qual somos segmentarizados sempre em círculos mais abrangentes. Uma segmentarização para o sujeito, mas também uma para o seu círculo familiar, outra para a comunidade, para a cidade, seu Estado, seu país. Sempre um processo de segmentarização para cada círculo em que nos encontremos inseridos. Nas sociedades primitivas esses círculos possuem certa independência. Eles não ressoam nem convergem em um círculo superior, o que, auxilia a dissipação de poder. O mesmo não acontece com a segmentaridade dura. Nela, é possível identificar um ponto de acumulação, uma concentricidade coordenada pelo Estado (cf. DELEUZE; GUATTARI, 2012, p. 96), que organiza os círculos, fazendo-os ressoar mais ou menos de acordo com seus pressupostos.

Mas não basta dizer que somos segmentarizados binária e circularmente. Nunca deixamos de atravessar seguimentos. É nesse sentido que a dupla francesa afirma que também somos segmentarizados linearmente. Estamos sempre passando de um segmento ao outro, como uma linha de segmentos: da família para o colégio, depois ao trabalho, ao exército, etc. “Mal acabamos um processo e já estamos começando outro, demandantes ou demandados para sempre” (DELEUZE; GUATTARI, 2012, p. 92). Na segmentaridade flexível, é preciso que haja uma afetividade para que se passe de um segmento ao outro. Não há pressuposição de uma cadeia de segmentos muito bem definida. Antes, se passa de um segmento a outro por conta dos afetos que se dão em ato. O guerreiro mongol, por exemplo, só se torna guerreiro se consegue se compor com o arco e o cavalo. Não é um processo dado, mas de composição, que pode ou não se efetuar. Na segmentaridade dura, essa cadeia já está mais definida. Ela já se encontra mais bem demarcada e precisa menos de afeto do que ordem. Os segmentos e suas passagens lineares já estão estabelecidos. O jovem precisa ir até a escola, depois irá para o quartel e daí para o mercado de trabalho. Sua “linha de segmentos” já está definida e pouco depende da composição afetiva.

Os autores, no entanto, apresentam essa diferenciação entre segmentaridade dura e flexível como também sendo uma espécie de falsa distinção. Não pelo fato de que elas não se distinguem, mas porque se encontram embaralhadas uma na outra. Mesmo as sociedades primitivas,

tidas até então como operando a segmentaridade flexível, possuem pontos de arborificação, que tanto podem antecipar o Estado como evadir-se dele. Do mesmo modo, o Estado moderno não é de todo arbóreo, possui ainda um espaço de flexibilidade. Assim, as duas formas de segmentaridade parecem ser inseparáveis, operando não somente no Estado e nas sociedades, mas em espaços diversos como no próprio indivíduo.

Toda sociedade, mas também todo indivíduo, são, pois, atravessados pelas duas segmentaridades ao mesmo tempo: uma molar e outra molecular. Se elas se distinguem, é porque não têm os mesmos termos, nem as mesmas correlações, nem a mesma natureza, nem o mesmo tipo de multiplicidade. Mas, se são inseparáveis, é porque coexistem, passam uma para a outra, segundo diferentes figuras como nos primitivos ou em nós – mas sempre uma pressupondo a outra. Em suma, tudo é político, mas toda política é ao mesmo tempo macropolítica e micropolítica (DELEUZE; GUATTARI, 2012, p. 90).

OUTROS CORPOS DE REGISTRO: SEGMENTARIDADE E OUTRAS MÁQUINAS SOCIAIS

Somos, portanto, atravessados por dois traços de segmentarização. Já não se trata mais de pensar três grandes corpos balizadores do desejo, mas segmentos sociais que mais ou menos organizam o desejo. Segmentos molares e moleculares que produzem e traçam o social. Não mais o estabelecimento de determinados corpos de registro, mas a preocupação em pensar o funcionamento interno e as singularidades de todo e qualquer corpo.

Acreditamos que essa revisão linguística e conceitual que se dá na transição entre os dois tomos de *Capitalismo e Esquizofrenia* auxilia Deleuze e Guattari em não caírem no que chamaremos de “reducionismo antropológico”. A saber, de que se pretende enquadrar a história da humanidade em três corpos sociais, ou como vimos, três tabuleiros, mais ou menos bem estabelecidos: os selvagens, os bárbaros e os civilizados.

Pensar o social pelas segmentaridades molares e moleculares torna a filosofia de Deleuze e Guattari mais genérica, mas não em um sentido pejorativo. Essas noções nos permitem pensar outros modos de organização que não aqueles apresentados em *O Anti-Édipo*. Afinal, não existem

outras formações que passam ao largo dos primitivos, bárbaros e civilizados? Que constituem outros tabuleiros?

De certo modo, essa discussão acerta dos corpos sociais (ou tabuleiros) está presente nos debates entre globalização e tribalismo. A passagem das três máquinas sociais para a segmentarização permite que Deleuze e Guattari se aproximem dessa discussão, não como uma teoria que rivaliza com outras, mas como quem pode oferecer novos aspectos ao debate.

GLOBALIZAÇÃO E TRIBALISMO

Diferentemente de Deleuze e Guattari, que em “Micropolítica e segmentaridade” afirmam que uma sociedade se define por aquilo que escapa de suas organizações mais inflexíveis¹, Samuel Huntington, em seu *O choque das civilizações e a recomposição da ordem mundial*, parece afirmar que o que define uma civilização é a existência de uma cultura base capaz de agrupar determinado conjunto social.

Huntington produz uma teoria na contramão da globalização, propondo certo “tribalismo contemporâneo”. Partindo de uma elaboração semelhante à de Arnold Toynbee, em seu *Um estudo da história*, em que este identifica vinte e uma grandes civilizações, das quais apenas seis continuam a existir no mundo contemporâneo, Huntington se empenha em afirmar que a sociedade se divide em Civilizações que se serão as protagonistas dos próximos grandes conflitos.

A política mundial está sendo reconfigurada seguindo linhas culturais e civilizacionais. Nesse mundo, os conflitos mais abrangentes, importantes e perigosos não se darão entre classes sociais, ricos e pobres, ou entre outros grupos definidos em termos econômicos, mas sim entre povos pertencentes a diferentes entidades culturais. As guerras tribais e os conflitos étnicos irão ocorrer no seio da civilização (HUNTINGTON, 1997, p. 21).

¹ “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. Sempre vaza ou foge alguma coisa, que escapa às organizações binárias, ao aparelho de ressonância, à máquina de sobreco-dificação: aquilo que se atribui a uma “evolução dos costumes”, os jovens, as mulheres, os loucos, etc.” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, 86).

Huntington aborda as Civilizações por meio de uma perspectiva mais centralizadora, mas que não é operada pelo Estado e por sua máquina de sobrecodificação e sim por Civilizações enquanto entidades culturais. Huntington afirma:

Uma civilização é assim o mais alto agrupamento cultural e o mais amplo nível de identidade cultural de pessoas e o mais amplo nível de identidade cultural que as pessoas tem aquém daquilo que distingue os seres humanos das demais espécies. Ela é definida por elementos objetivos comuns, tais como língua, história, religião, costumes, instituições e pela auto-identificação subjetiva das pessoas (HUNTINGTON, 1997, p. 48).

Na contramão do pensamento de Huntington, Hardt e Negri elaboram a teoria do Império, um processo de globalização cada vez mais acelerado. Nessa perspectiva, os Estados-nações estão subordinados ao Império, que axiomatiza e engloba o mundo até não haver o fora, servindo-se cada vez mais do fim da era do imperialismo. Os autores assim o definem: “O Império só pode ser concebido como uma república universal, uma rede de poderes e contrapoderes estruturada numa arquitetura ilimitada e inclusiva” – (HARDT; NEGRI, 2001, p. 185).

Hardt e Negri estão muito mais próximos da teoria de Deleuze e Guattari de *O Anti-Édipo*, sobretudo no que tange a capacidade de desterritorialização do capitalismo, sua potência de destruir seus limites externos, ampliando-se. Essa máquina de globalização, não parece ter, no entanto, um elemento central tão claro e palpável como a proposta por Huntington, como uma cultura comum, fortemente baseada na religiosidade, mas uma axiomática (e aqui mais uma vez a proximidade com Deleuze e Guattari) que faz valer seus próprios objetivos, passando das segmentaridades molares às moleculares, atravessando-as de inúmeros modos.

SEGMENTARIDADE COMO “PLANO METODOLÓGICO” DE ANÁLISE SOCIAL

A teoria da segmentaridade parece servir tanto para pensar os corpos culturais de Huntington como o corpo do Império de Hardt e Negri. Ou melhor, porque ela não define corpos de registro estáticos, mas elabora uma espécie de “plano metodológico” de análise, pode ser utilizada

no estudo das mais diversas formações. Nesse plano metodológico cabe questionar, independente da formação social: “como isso funciona? Quais são suas dualidades binárias? São fixas ou flexíveis? Como os círculos sociais se distribuem? Ressoam ou não em um ponto de acumulação? Os segmentos estão todos pré-determinados?”. Como exemplo, poderíamos empregar essa metodologia tanto na perspectivas de Huntington como na de Hardt e Negri . Em Huntington, embora não se privilegie o Estado como instituição organizadora, encontramos na cultura o elemento central e ponto de acumulação dos círculos sociais, que pressupõe, portanto, segmentaridades mais duras. No Império, por outro lado, embora se trate de uma perspectiva globalizadora, não encontramos um elemento centralizador tão claro como em Huntington, mas uma axiomática engenhosa que emprega diversos recursos para se ampliar, que se insinua até mesmo nas segmentaridades mais flexíveis.

Em resumo, nessa nova filosofia de *Mil Platôs*, se trata de saber como funcionam as organizações, sem determinar as máquinas sociais de antemão. Se permitem ou bloqueiam a inventividade. Paraphraseando Nietzsche, se suas binarizações, círculos e linhas engrandecem ou empobrecem a vida. E, não menos importante, quais os perigos, abismos e fascismo que existem em cada um de seus segmentos.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. *Política*. Tradução de Mario da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1985.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, FÉLIX. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia 2*, vol 3. Tradução de Aurélio Guerra Neto et al. São Paulo: Ed. 34, 2012.

_____. *O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia 1*. Tradução de Luiz. B. Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 2011.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Império*. Tradução de Berilo Vargas. Rio de Janeiro: Record, 2001

HUNTINGTON, Samuel P. *O choque de civilizações e a recomposição da ordem mundial*. Tradução de M. H. C. Côrtes. Rio de Janeiro: Objetiva, 1997.

O que é a Filosofia?, de Deleuze e Guattari **– alguns aspectos políticos**

Leonardo Maia
(UFRJ)

Em seu último texto escrito conjuntamente, Deleuze e Guattari se debruçam, como o título do trabalho o indica, sobre a especificidade da filosofia. Especificidade intrínseca, talvez até disciplinar, mas também sua especificidade relacional, que concerne àqueles pontos em que a filosofia encontra a não filosofia, e ao modo como ela se apresenta diante de outros campos do saber, notadamente a Ciência e as Artes. Não há, para os autores, como sabemos, Filosofia sem a Não-Filosofia (assim como a Arte sem a não Arte, e talvez mesmo a Ciência sem a não Ciência...). Natural, portanto, que a intransferibilidade ou irredutibilidade do pensamento filosófico, e particularmente da sua criação própria – o Conceito – seja então determinado na sua permanente relação, e mesmo na sua interseção, com e por esses outros campos ou, mais ainda, com um *fora*. Nesse sentido, o livro *sobre* Filosofia é, de cara, outra coisa: um *sobrevooo*, na expressão de Deleuze e Guattari – um livro também sobre a não filosofia, sobre Ciência e Arte, e sobre algo que atravessa todos esses campos, e talvez os arrasta igualmente. Ou seja, um livro, mais uma vez, sobre deslocamentos.

Contudo, o que talvez devesse nos chamar mais atenção na escolha desses campos maiores da atividade de criação e de pensamento (Arte, Ciência e Filosofia), é, por outro lado, uma ausência. E ausência, justamente, daquilo que marcou, da maneira mais profunda, possivelmente, a associação entre Deleuze e Guattari, em sua produção filosófica: a atenção e mesmo um privilégio concedido à política, à problematização do político.

Não resta dúvida de que a sua obra comum foi, durante todo o tempo, uma obra essencialmente filosófica, mas de uma filosofia que, seja na sua diátribe com a psicanálise, seja na análise literária de uma obra como a de Kafka (e obviamente já na escolha desse autor), seja na concepção formal e estilística de *Mil Platôs*, seja nos conceitos que os dois elaboram conjuntamente (como os de ‘multiplicidade’, ‘desterritorialização-reter-

ritorialização’, ‘ritornelo’, ‘agenciamento coletivo de enunciação’ etc., em que há sempre um claro componente político, ou ao menos a possibilidade de sua utilização prática, em geral já apontada pelos autores mesmos), seja na reivindicação comum de um espírito sessentista, jamais abandonado ou revisto, deliberadamente assumiu clara intenção política, e sobretudo de intensa renovação conceitual do campo do político. Enfim, a conversão prática de inspiração empirista que anima toda a obra deleuziana, desde *Empirismo e Subjetividade*, vai ser preenchida com um entusiasmo mais do que nunca político quando de seu encontro com Guattari.

E, no entanto, a política, justo nessa obra final, de recensão e ao mesmo tempo de cumulação, já não está. *Arte, Filosofia e Ciência*, – e só essas são convocadas no livro¹.

Caberia talvez perguntar-se o porque dessa elisão. Mas, ao contrário, o que nos parece mais interessante é que, mais uma vez, a obra, e que agora já de antemão se sabe ser a última (pois Deleuze não cessa de indicar, em entrevistas anteriores, que esse seria o seu último projeto filosófico), para além dessa exclusão ‘disciplinar’, assume claramente uma orientação política, ao longo de todo o seu curso, o que lhe empresta, e empresta ao funcionamento da ‘questão política’ por toda ela, um curioso caráter subterrâneo, de uma virtualidade ou singularidade, em co-dicção com esses outros três campos, ao modo de uma potência comum a todos eles, mas sobretudo de um forçamento ou de devir possível (necessário?) de todos esses três campos (algo que se confirmará, notadamente, ao final do livro).

¹ Essa ausência obviamente não passou despercebida aos leitores da obra. Dentre outros, Frédéric Rambeau aponta a situação de não inclusão da política como campo próprio, e a mesmo título de arte, ciência e filosofia, como um aspecto que evidencia a dificuldade dos dois autores quanto ao efetivo alcance de sua teoria política: “Tudo se passa como se, quanto mais a filosofia de Deleuze e Guattari se dissesse política (eles próprios não declararam que *O Anti-Édipo* era, por inteiro, um tratado de filosofia política?), e mais eles valorizassem a experiência política, menos conseguíssemos compreender a especificidade dessa política, delimitar a dimensão própria que seria a sua, a reconhecer-lhe nascer um plano de imanência autônomo. E, definitivamente, em *O que é a filosofia?*, a política não será contada no rol dos dispositivos de pensamento tendo seu próprio plano de consistência, como a filosofia, a arte e a ciência. Reciprocamente, tudo se passa também como se, mais eles multiplicassem os enunciados sobre a subjetivação e as produções de subjetividade, mais eles os sobrevalorizassem, e menos conseguíssemos definir e circunscrever seu conteúdo concreto”. F. RAMBEAU, *Deleuze, Guattari et les apories de la subjectivation politique. Implications philosophiques*, junho de 2013. Disponível em: <http://www.implications-philosophiques.org/actualite/une/deleuze-guattari-et-les-apories-de-la-subjectivation-politique-2/>. Consultada em 15/11/2016.

Com efeito, o texto irá se concluir com um parágrafo bastante enigmático, mas que, ao menos para nós, revela um profundo sentido político, e que soa, aparentemente, como a última aposta dos autores nesse campo. Nessas últimas palavras da obra, está contida a possibilidade comum que, para além das suas especificidades características, num lance final, vem (re)unir ciência, filosofia e arte. E que consigna um sentido de interseção que se define no esforço comum de se constituir um “povo por vir”.

Esse conceito, que também acompanha a relação Deleuze-Guattari desde muito cedo, é certamente de grande dificuldade, sobretudo pela ausência de um melhor desenvolvimento a seu respeito. A ideia de um ‘povo por vir’, de um ‘povo que falta’, ou de que ‘nos falta um povo’, enfim, essa ideia, que compreende algumas variantes, e que é inicialmente inspirada pelo pintor Paul Klee², representa aí o último grito político de uma obra que talvez ainda não tenha sido de todo compreendida em suas possíveis contribuições a esse campo. A condição política reivindicada por Deleuze e Guattari para o seu trabalho encontra na conclusão da obra comum e na reapresentação desse conceito uma intensificação, ou ao menos um reforço de sua intenção.

Com efeito, os trabalhos conjuntos de Deleuze & Guattari talvez devam ser entendidos no sentido de uma *reversão do político* (à semelhança da divisa nietzschiana de ‘reversão da metafísica’, ou seja, um misto de denúncia, revisão crítica, virada conceitual, de, refundação de seu plano...). Não se trata, sem dúvida, de um abandono do político, não se trata tampouco apenas de uma crítica que preservasse os seus valores e elementos de sempre, mas de uma reconfiguração ou uma reinstauração que torna difícil perceber nos mesmos moldes o que significaria já a política (assim como, após Nietzsche, se torna extremamente difícil compreender o que é já a metafísica, e mesmo o que é a própria filosofia).

Mas citemos, então, esse trecho final, que evoca, é verdade, todas as partes anteriores do trabalho, e que vem, decerto, cumular a obra, e contudo, a nosso ver, também se desprega dela com grande força, conjugando-a à eventualidade de uma nova obra – tamanha é a sua dificuldade – mas, obra essa que afinal não veio (e que, como mencionamos acima, de antemão já se dissera que não viria).

² “Nós achamos as partes, mas não ainda o conjunto. Falta-nos essa última força. Falta um povo que nos dê suporte” (Paul KLEE, *Teoria da arte moderna*).

Resta então, esse trecho final, como a última seta lançada à frente pelos dois autores. Ali, parece-nos se definir uma última ‘conversão empirista’³, na direção que fora sempre apontada por Deleuze, já desde *Empirismo e Subjetividade* (e mais uma vez retomada em *O que é a Filosofia?*), ou seja, a do sentido prático que deve se desprender de todo pensamento (seja artístico, filosófico ou científico). Nesse trecho final, arrisca-se assim, ao que parece, uma resposta, não exatamente teleológica ou finalista, mas prática, ou prático-política, no sentido em que Deleuze e Guattari definiram esses termos em trabalhos anteriores e que levanta uma questão final sobre o sentido e o propósito dos três campos do saber investigados ao longo do trabalho. Por que então, afinal, arte, filosofia e ciência? Para que ou em vistas do que se pensa ou se cria nesses três campos? Ou o que, afinal, ensaja a sua distinta criação? A tais perguntas, uma inusitada resposta comum surge, então, reaproximando, como dizíamos, os diferentes campos: em última análise, é em razão de uma nova imagem de ‘povo’, de um acontecimento-povo ainda não experimentado, de um novo vivido, mas já agora transcendental (mas nem por isso, menos ‘prático’, ao contrário), que arte, ciência e filosofia levam a cabo suas investigações, e suas respectivas criações. Têm em si, afinal, todas as três, a condição de anunciar, apontar ou favorecer a emergência de um ‘povo por vir’ (ou antes, de verem, a partir do que recolhem do caos, o desenhar-se de sua sombra):

Cada disciplina distinta está, à sua maneira, em relação com um negativo: mesmo a ciência está em relação com uma não-ciência, que lhe devolve seus efeitos. Não se trata de dizer somente que a arte

³ A situação de uma “conversão empirista” é mais uma vez abordada em *O que é a Filosofia?*, sempre dentro de um espírito prático, pragmático, engajado. A questão genérica nos parece, como sempre nesse caso, a de “Como ligar Filosofia e mundo?”, ou ainda, “Em que vida e Filosofia se ligam?”, ou “o que faz da Filosofia uma força viva, em particular na sua relação com a existência ou a vida?” Já agora, o sentido de tal conversão empirista envolve a perspectiva existencial diferenciada daquele que crê, ainda, nesse mundo (em um contexto em que tudo faz supor que o teríamos definitivamente perdido...): “Poderia acontecer que o problema dissesse respeito agora, à existência daquele que crê no mundo, não propriamente na existência do mundo, mas nas suas possibilidades, em movimentos e em intensidades, para fazer nascer ainda novos modos de existência, mais próximos dos animais e dos rochedos. Pode ocorrer que acreditar neste mundo, nesta vida, se tenha tornado nossa tarefa mais difícil, ou a tarefa de um modo de existência por descobrir, hoje, sobre o nosso plano de imanência. É a conversão empirista (temos tantas razões de não crer no mundo dos homens, perdemos o mundo, sim, pior que uma noiva, um filho ou um deus...). Sim, o problema mudou”. (p. 99)

deve nos formar, nos despertar, nos ensinar a sentir, nós que não somos artistas – e a filosofia ensinar-nos a conceber, e a ciência a conhecer. Tais pedagogias só são possíveis, se cada uma das disciplinas, por sua conta, está numa relação essencial com o Não que a ela concerne. O plano da filosofia é pré-filosófico, enquanto o consideramos nele mesmo, independentemente dos conceitos que vêm ocupa-lo, mas a não-filosofia encontra-se lá, onde o plano enfrenta o caos. *A filosofia precisa de uma não-filosofia que a compreenda, ela precisa de uma compreensão não-filosófica, como a arte precisa da não-arte e a ciência da não-ciência.* Elas não precisam de seu negativo como começo, nem como fim no qual seriam chamadas a desaparecer realizando-se, mas em cada instante de seu devir ou de seu desenvolvimento. Ora, se os três Não se distinguem ainda pela relação com o plano cerebral, não mais se distinguem pela relação com o caos no qual o cérebro mergulha. Neste mergulho, diríamos que se extrai do caos a sombra do “povo por vir”, tal como a arte o invoca, mas também a filosofia, a ciência: povo-massa, povo-mundo, povo-cérebro, povo-caos. Pensamento não pensante que se esconde nas três, como o conceito não conceitual de Klee ou o silêncio interior de Kandinski. É aí que os conceitos, as sensações, as funções se tornam indecidíveis, ao mesmo tempo que a filosofia, a arte e a ciência, indiscerníveis, como se partilhassem a mesma sombra, que se estende através de sua natureza diferente e não cessa de acompanhá-los.⁴

Essas últimas linhas, prodigiosas, ao mesmo tempo que profundamente enigmáticas, parecem deslocar ainda uma última vez os três planos – da Arte, da Filosofia e da Ciência – para uma situação de indiscernibilidade, definido como a condição de um devir que as anima comumente, e que as mobiliza ainda em tal condição indiscernível: *devir-povo*.

Arte, Filosofia e Ciência têm, em última análise, no processo da fabricação, ou antes da experimentação de um povo por vir, uma derradeira articulação e intercessão. A despeito das lateralidades que marcam as suas respectivas criações, elas se encontram mais uma vez, ao final, nesse desígnio criativo maior, nesse devir inesperado que, do caos, faz emergir, não uma obra ou produção característica (“função”, “sensação” ou “conceito”), mas uma obra, uma sobra, *uma sombra* na qual, afinal, se encontram, e que partilham igualmente – *sombra que as acompanha sem-*

⁴ *O que é a filosofia?*, trad. bras., p. 279.

pre. Mas, nesse caso, a imagem-sombra do povo por vir é o que de mais grandioso as três acabam por poder extrair do caos em que mergulham, condição daquilo que já não se pode recortar dele, que já não se mede ou avalia a partir de uma investigação, e talvez mesmo de uma criação, mas que intensivamente transvasa do caos (talvez como sua própria força de deslocamento), e que as força, Arte, Filosofia e Ciência, a novos devires, ulteriores ao seu mergulho no caos, *fora* de seus limites. A sombra é, politicamente, a marca mesma do deslocamento.

Função política, portanto, que as vem cumular e consagrar igualmente: a igualdade – no sentido da sua relação comum, da ordem comum de sua relação – entre Arte, Filosofia e Ciência está na passagem que operam (que podem operar) do conceito, da sensação e da função ao povo. Política como *fora* – mais uma vez como “entre” ou como “fora” –, entre arte e filosofia, entre filosofia e ciência, mas fora de todas elas, no devir-comum que as aproxima.

Diremos que a mais alta criação dos três campos, nesse sentido, está nesse *Fora* comum a todos eles, mas que tampouco é já apenas e tão somente um *Fora*. Talvez, uma série de novas questões se apresentaria nesse momento, sobre a perspectiva de uma última reunião (sistemática, arquetônica?) entre ciência, arte e filosofia. Seria esse o interesse dos autores? Por outro lado, cabe apontar, e é justamente isso que nos parecem fazer essas últimas palavras da obra derradeira, para uma experimentação comum. Ou antes, para um esforço comum de criação, de uma realização ou resultado comum, ou ao menos tornado possível, visível.

Parece-nos mais interessante, com efeito, retomar alguns pontos nessa mesma obra, e procurar estabelecer um sentido mais preciso para esse quadro final, e eventualmente para o conceito de “povo por vir”. De antemão, parece-nos que ele deverá envolver, particularmente no sentido político que buscamos conferir a ele, a articulação entre diversos outros conceitos presentes na obra, como os de *utopia*, *geofilosofia*, *devir* e *deslocamento*, *povoamento* (ou *ocupação*) *transcendental*, *imanência* e *plano de imanência*, dentre outros.

POVO POR VIR – SENTIDOS POSSÍVEIS

No capítulo mais claramente político da obra, intitulado *Geofilosofia*, e que evoca, em alguns momentos, o tipo de análise empreendido por

Deleuze e Guattari em trabalhos anteriores, como *Anti-Édipo* e *Mil Platôs*, a filosofia é pensada em relação com a terra e o território (antes que com o sujeito e o objeto). “Pensar se faz antes na relação entre o território e a terra”. Não pretendemos esgotar aqui o sentido dessa relação. Contudo, cabe destacar que mesmo o conceito parece definir-se conforme uma função assumida nessa relação, e que oscila entre os processos de desterritorialização e de reterritorialização. Assim, se a filosofia se desterritorializa no caos, ela se reterritorializa no conceito (cf, por ex., p. 140).

Mas, por outro lado, a criação de conceitos implica sempre um devir (o conceito é, ele mesmo, devir); em última análise, não há conceito que não seja fruto de uma desterritorialização e de um deslocamento, ou que não trace um devir no pensamento.

Conforme afirmam Deleuze e Guattari, “A criação de conceitos faz apelo por si mesma a uma forma futura, invoca uma nova terra e um povo que não existe ainda. [...] A arte e a filosofia juntam-se neste ponto, a constituição de uma terra e de um povo ausentes, como correlato da criação” (p. 140). Esse trecho nos parece dos mais importantes da obra, sobretudo no que concerne à determinação da relação pensamento-conceito-povo. Ele vem indicar a relação incontornável, necessária até, entre a criação conceitual e a formação de uma imagem-povo, de um acontecimento-povo, que lhe surge como signo correlato. Não há criação, dessa maneira, que não envolva um povo que ainda falta, ao mesmo tempo que um povo por vir.

Não há “populismo” aqui, ressaltam os autores, pois não se trata de identificar obra e povo, fazer da obra a sua intérprete ou porta-voz simplesmente, ou mesmo de escolher ou assumir um povo como povo escolhido, ou ainda de encontrar no povo uma força ou condição especial (mesmo que tudo isso possa ser um motivo para a obra de arte ou para o conceito filosófico). Daí, dentre outras razões, a dificuldade de parte a parte, da direita à esquerda para lidar com uma obra que descarta a substancialização da política em sujeitos já existentes, e que preexistem, aliás, à própria intervenção política. Nesse caso, mesmo as democracias contemporâneas se mostrarão insuficientes para constituir propriamente um povo, estão aquém do seu real sentido: “Esse povo e essa terra não serão reencontrados em nossas democracias⁵. As democracias são maio-

⁵ Cf, ainda, p. 143: “A filosofia se reterritorializa três vezes, uma vez no passado, sobre os gregos, uma vez no presente, sobre o Estado democrático, uma vez, no porvir, sobre o novo povo e a nova terra” (p. 143).

rias, mas um devir é por natureza o que se subtrai sempre à maioria” (pp. 140-141)⁶.

Grande beleza e força política dessas palavras que fazem, justamente, da política também uma aventura no devir e na criação. Não se pode, com efeito, esperar um esforço menor..

O filósofo deve tornar-se não-filósofo, para que a não-filosofia se torne a terra e o povo da filosofia. [...] O povo é interior ao pensador porque é um ‘devir-povo’, na medida em que o pensador é interior ao povo, como devir não menos ilimitado. O artista ou o filósofo são bem incapazes de criar um povo, só podem invocá-lo, com todas as suas forças. Um povo só pode ser criado em sofrimentos abomináveis, e tampouco pode cuidar de arte e de filosofia. Mas os livros de filosofia e as obras de arte contêm também uma soma inimaginável de sofrimento, que faz pressentir o advento de um povo. Eles têm em comum resistir, resistir à morte, à servidão, ao intolerável, à vergonha, ao presente. (p. 142)⁷

Para nos valermos de um léxico mais usual ao pensamento político, seria o caso de dizer que Deleuze e Guattari têm em vista algum tipo de utopia, uma nova utopia? Sem dúvida, para os autores, não parece fazer muito sentido se pensar a política (e, por consequência, também a própria filosofia) na completa ausência de uma qualidade utópica. Utopia seria então definida como o devir próprio à política, frente à inaceitabilidade de um estado de coisas – ruptura histórica e entrada em devir; essa é sempre a grande questão do político. Nesse caso, a utopia terá sem-

⁶ Explica-se assim, para os autores, o equívoco político de Heidegger, em sua adesão ao nazismo. Ele errou de povo, “quis reencontrar os gregos pelos alemães”! “Heidegger se perdeu nos caminhos da reterritorialização [...] Ele se enganou de povo, de terra, de sangue”. (p. 141) Na verdade, ele já escolhera previamente o seu povo...

⁷ O trecho que se segue desenvolve de forma mais aprofundada a relação entre *devir* e *povo por vir*: “A raça invocada pela arte ou a filosofia não é a que se pretende pura, mas uma raça oprimida, bastarda, inferior, anárquica, nômade, irremediavelmente menor... [...] Mesmo um filósofo tão considerado como o bispo Berkeley não para de dizer: nós, os irlandeses, o populacho... [...] [O pensador] devém índio, ele não para de devir, talvez ‘para que’ o índio, que é índio, devesse ele próprio outra coisa e possa escapar à sua agonia. Pensamos e escrevemos para os animais. Tornamo-nos animal, para que o animal também se torne outra coisa. A agonia de um rato ou a execução de um bezerro permanecem presentes no pensamento, não por piedade, mas como a zona de troca entre o homem e o animal, em que algo de um passa no outro. É a relação constitutiva da filosofia com a não-filosofia. O devir é sempre duplo, e é este duplo devir que constitui o povo por vir e a nova terra” (p. 142).

pre o sentido político maior da resistência ao presente. Ou, por outro lado, a utopia surge, ainda, como necessário instrumento an-histórico, ou mais exatamente, anti-historicista⁸. Nesse caso, o utopista não é o negador da política mas, em sentido deleuzo-guattariano, é aquele que a desterritorializa decisivamente, que faz, mais uma vez, da política, questão de terra e território.

Há contudo, uma ambiguidade na reivindicação desse termo pelos autores, talvez pelo desgaste contido no termo, como fica claro no trecho seguinte:

É sempre com a utopia que a filosofia se torna política, e leva ao mais alto ponto a crítica de sua época. A utopia não se separa do movimento infinito: ela designa etimologicamente a desterritorialização absoluta, mas sempre no ponto crítico em que esta se conecta com o meio relativo presente e, sobretudo, com as forças abafadas neste meio. A palavra empregada pelo utopista Samuel Butler, “Erewhon”, não remete somente a “No-where”, ou a parte Nenhuma, mas a “Now-here”, aqui agora. O que conta não é a pretensa distinção de um socialismo utópico e de um socialismo científico, são antes os diversos tipos de utopia, dentre os quais a revolução. Há sempre, na utopia (como na filosofia), o risco de uma restauração da transcendência, e por vezes sua orgulhosa afirmação, de modo que é preciso distinguir as utopias autoritárias ou de transcendência, e as utopias libertárias, revolucionárias, imanentes. Mas, justamente, dizer que a revolução é, ela mesma, utopia de imanência não é dizer que é um sonho, algo que não se realiza ou que só se realiza traindo-se. Pelo contrário, é colocar a revolução como plano de imanência, movimento infinito, sobrevoo absoluto, mas enquanto esses traços se conectam com o que há de real aqui e agora, na luta contra o capitalismo, e relançam novas lutas, sempre que a precedente é traída. A palavra utopia designa portanto *esta conjunção da filosofia ou do conceito com o meio presente*: filosofia política (embora a utopia talvez não seja a melhor palavra, em razão do sentido mutilado que a opinião lhe deu). Não é falso dizer que a revolução

⁸ É essa, por consequência, a crítica que Deleuze e Guattari endereçam a Hegel e Heidegger – a de permanecerem fundamentalmente historicistas. Rebatem sobre a história mesmo o seu *fim*. Não há nesse caso, propriamente *instauração*, em particular da filosofia, mas em última análise, do que quer que seja, do conceito, do plano transcendental, da possibilidade filosófica; há sim, um decalque, uma replicação do plano histórico: “Hegel e Heidegger permanecem historicistas, na medida em que tomam a história como uma forma de interioridade, na qual o conceito se desenvolve ou desvela necessariamente seu destino. A necessidade repousa sobre a abstração do elemento histórico tornado circular. Compreende-se mal então a imprevisível criação dos conceitos” (p. 125).

‘é culpa dos filósofos’ (embora não sejam os filósofos que as conduzem). Que as duas grandes revoluções modernas, a americana e a soviética, tenham dado no que deram, não impede o conceito de prosseguir sua via imanente. Como mostrava Kant, o conceito de revolução não está na maneira pela qual esta pode ser conduzida num campo social necessariamente relativo, mas no ‘entusiasmo’ com o qual ela é pensada sobre um plano de imanência absoluto, como uma apresentação do infinito no aqui-agora, que não comporta nada de racional ou mesmo de razoável (pp. 129-130).

Finalmente, entendemos que a condição de um *povo por vir* não pode ser separada do reiterado empenho dos autores na configuração de um plano de imanência que se povoa (ou ocupa). Em relação a essa situação, parece-nos que Deleuze e Guattari configuram a perspectiva de uma transcendentalidade ocupada, *povoada* (QEF, p. 88). Personagens conceituais, “o amigo, o amante, o pretendente, o rival são determinações transcendentais”.

Essa condição, que abordaremos em um futuro trabalho, é apresentada pelos autores como sendo a de “uma categoria viva”. Ou, talvez ainda mais significativamente, como “um vivido transcendental”.

REFERÊNCIAS

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O que é a Filosofia?* Trad. bras. Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. São Paulo: Editora 34, 1992 (2ª reimp.)

NEGRI, T. *Qu'est-ce que la philosophie, selon Deleuze et Guattari*. Futur Antérieur; 8, 1991. Disponível em: <http://www.multitudes.net/Qu-est-ce-que-la-philosophie-selon/> (consultado em 20/11/2016).

RAMBEAU, F. Deleuze, Guattari et les apories de la subjectivation politique. *Implications philosophiques*, junho de 2013. Disponível em: <http://www.implications-philosophiques.org/actualite/une/deleuze-guattari-et-les-apories-de-la-subjectivation-politique-2/>. Consultada em 15/11/2016.

ZOURABICHVILI, F. “Deleuze e o possível (sobre o involuntarismo na política)”. In: ALLIEZ, Éric. *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. São Paulo: Editora 34, 2000.

Deleuze e os direitos humanos: jurisprudência expressionista de direitos

Paulo Roberto Schneider
(UNIOESTE)

1. A IMAGEM DOGMÁTICA DO PENSAMENTO E A NOÇÃO DE DIREITOS HUMANOS

Se há um problema central que interessa Deleuze é o do pensamento. Toda sua obra parece ocupar-se da questão “o que significa pensar?”, o que se dá por meio da preocupação com as possibilidades do exercício do pensamento, da constituição de suas imagens, dos seus variados modos e formas de expressão (cf. HEUSER, 2010; MACHADO, 2010). Em torno dessa questão, o esforço maior de Deleuze está em combater uma imagem do pensamento representativo, dogmático e moralista.

A concepção de uma imagem dogmática da lei e do Direito advém da noção de noologia, ou o estudo das imagens do pensamento, que Deleuze desenvolve ao longo de sua produção filosófica, especialmente nos anos 60 e diretamente nos livros *Diferença e repetição*, todo o seu terceiro capítulo “A imagem do pensamento” (1988), *Nietzsche e a filosofia* (1976, cap. 3, §15, “Nova imagem do pensamento”) e *Proust e os signos* (2003, Parte I, “Conclusão: a imagem do pensamento”). A noologia é orientada pela questão: “o que significa pensar?”. Ocupar-se da noologia é preocupar-se com a orientação do pensamento, com as coordenadas, os dinamismos e as orientações que são dadas para se chegar a pensar algo; é, portanto, tratar dos prolegômenos da filosofia, pensar e problematizar aquilo que subjaz todo e qualquer pensamento, pois, “mesmo os idiotas têm uma imagem do pensamento” (DELEUZE, 1992, p. 185). Ou seja, a imagem do pensamento é anterior ao pensar, é seu pressuposto, precede a própria filosofia, implica em questionar as motivações e os anseios que o pensamento tem sobre sua atividade.

Ainda que Deleuze (1992) afirme que a imagem do pensamento tem variado muito ao longo da história, ele apresenta duas imagens mais ou menos gerais, a imagem dogmática e a nova imagem do pensamento. A imagem dogmática tem como particularidade a pressuposição de algo fundamental que move o pensamento. Trata-se de um modelo de pensamento orientado pela existência de verdades que o pensamento deseja e se produz em função delas. Por essa razão, essa imagem é de um pensamento representativo, dogmático e moral. As características centrais que constituíram a imagem dogmática do pensamento e suas regras que operaram como pressupostos da filosofia racionalista clássica podem ser assim resumidas: supervalorização da capacidade humana de pensar enquanto poder inato no homem, ou a suposição da presença de uma faculdade natural baseada em pressupostos implícitos ou subjetivos do tipo “todo mundo sabe...”, “ninguém pode negar...”, “todos reconhecem que...” (daí o suposto inatismo e apriorismo do pensamento); a busca natural pela verdade; a naturalidade do pensar de forma reta e correta, por meio de um método para alcançar a veracidade, mediante a boa vontade do pensador (por isso é uma imagem moral); o erro ou o desvio do verdadeiro seriam operados por forças externas ao pensamento, tais como o corpo, as paixões e as preferências ou interesses da sensibilidade (cf. DELEUZE, 1976, pp. 71-76).

Essas características da imagem dogmática do pensamento evidenciarão aquilo que Deleuze chamou, em *Diferença e repetição* (1988), de uma boa vontade e uma natureza reta do pensamento, na medida em que ele busca, ao menos formalmente, o verdadeiro e o universal – sob regras pré-existentes ou transcendentais, cujos problemas são definidos pela possibilidade de serem resolvidos – e, por isso, o queira também materialmente. Por força dessa imagem, materializa-se a origem do Estado como produto da natureza reta do pensamento, ou seja, a Ideia do Estado fora produzida a partir de uma lógica universal e necessária, inerente à própria imagem dogmática do pensamento.

No caso do aparelho de Estado, o exercício do pensamento foi definido e legitimado, ao longo da história, por um sistema de coordenadas epistemológicas, políticas, éticas, religiosas e de direito, de cunho abstrato e universal – podemos acrescentar, ainda, ideal e ilusório. O Estado e sua forma – expressa por meio de leis, instituições, organização social,

etc. –, graças à invenção do pensamento, parecem existir por sua eficácia ou sanção próprias. Dessa maneira, a forma-Estado ganhou, ao desenvolver-se no pensamento, algo de essencial, a saber: “o consenso”. Uma das maiores ficções consensuais, produzidas pela imagem dogmática do pensamento na política e na filosofia política moderna e contemporânea, é o de um Estado Universal de Direito.

O pensamento criou condições para inventar e elevar o Estado ao universal de direito, mediante uma forma sedimentar, estriada, que tudo estratifica e estatiza. Por consequência, desenvolveu a capacidade de organizar e determinar o legítimo do não legítimo, criando para si uma imagem de soberano, como se fosse “único no mundo, como se abarcasse todo o ecúmeno e tratasse apenas com sujeitos, atuais ou potenciais” (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 44). Como o pensamento inventa “a ficção de um Estado universal por direito, de elevar o Estado ao universal de direito”, esse, “torna-se o único princípio que faz a partilha entre sujeitos rebeldes, remetidos ao estado de natureza, e sujeitos dóceis, remetendo por si mesmos à forma do Estado” (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 68).

O Estado e sua forma constituída de leis, instituições, organizações sociais, existem graças ao pensamento, pois é ele quem os produziu; por sua própria eficácia, no entanto, parecem existir de modo autóctone. Graças a essa aparência de independência absoluta e de autogeração, a forma-Estado ganha, ao desenvolver-se no pensamento dogmático, algo de essencial: o consenso que inventa e eleva o Estado ao universal de direito e sua forma sedimentar, estriada. Será por conta dessa elevação que o Estado adquirirá o poder, a capacidade de organizar e determinar o legítimo do não legítimo (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 67). Neste consenso, a filosofia jogou um papel importante a serviço do Estado, do pensamento estatal universal de direito, se submeteu às suas forças, explicou e legitimou sua condição, determinou o que se deve pensar e pôs-se a serviço dos interesses estatais. O Estado produziu-se como princípio exclusivo: por meio de suas operações é que serão explicadas as relações, o desenvolvimento e a diferenciação das forças produtivas, políticas e sociais, inclusive do pensar, ao longo da história.

Problematizar a naturalização do conceito de direitos humanos se torna uma tentativa de um novo modo de ver o conceito de “direitos” e de “homem” para provocar na atualidade a produção de um novo modo de

vida e de novos direitos, em constante movimento e devir, constituídos não necessariamente pelo consenso à lei e à categoria de cidadão. Planos de fuga no viés da imanência devem ser lançados, a proposta é esta, lançar-se, desterritorializar-se, lançar uma linha de fuga, converter-se em algo clandestino e nômade, em alguém sem rosto, se tornar imperceptível ou permanecer no plano da imanência no modo da impessoalidade, ou seja, como possibilidades de existências rejeitando as codificações e signos de uma sociedade que controla em nome da Verdade e do Bem, como essências transcendentais.

2. DIREITOS HUMANOS COMO TENDÊNCIA DO PENSAMENTO REPRESENTACIONAL

Fundamentações ético-políticas desde a antiguidade foram apresentadas por filósofos conformados com um tipo de pensamento dogmático, afirmativo da transcendência, determinando um discurso acerca dos direitos dos homens. O problema sobre os direitos humanos então nos parece o de como a partir de um pensamento representacional afirmativo da transcendência a teoria sobre os direitos humanos fora sendo constituída no campo do vivido. Para isso Chauí (1989, p. 20), considera que existiram possíveis “versões” sobre os direitos humanos: “existiu a teoria do direito natural entre os estóicos”, “a do direito subjetivo dos teólogos e juristas do final da Idade Média” e a “teoria da distinção entre direito natural e direito civil em São Tomás de Aquino”, e, no período moderno, “os homens são ditos portadores de direitos, por natureza ou por efeito da lei positiva, isto é, os direitos são naturais ou civis, sendo estes últimos criados pelos próprios homens”.

Dentre essas versões, ressalta Chauí que na versão teológica e política dos direitos, “os homens são ditos portadores de direitos por vontade de Deus, de sorte que Deus é origem e causa dos direitos dos homens desde antes da comunidade e para que venham a viver em comunidade” Já, na moderna, a “prática da declaração de direitos” (CHAUÍ, 1989, p. 20), o que caracteriza que, antes, os direitos eram uma fato resultante da vontade de Deus, sem necessidade de declaração. Declarar direitos significa que esses não são um fato óbvio para todos os homens como portadores de direitos e nem reconhecidos por todos. Declarar,

portanto, pede o “consentimento social e político dos indivíduos”, como assiná-la Chauí.

A constituição dos chamados Direitos Humanos no período moderno tem uma intrínseca relação com a formação política dos Estados Nacionais e o pensamento representativo. Os direitos humanos estão constituídos por natureza, mas de modo imperfeito, pois os homens no estado de natureza não conseguem garanti-los e, por isso recorrem a bom senso, pela razão, por um pacto ou contrato, pelo qual se alienam de seus direitos a uma instância soberana que vá transformar aqueles direitos em direitos civis positivos, pelas leis. É admissão do pensamento como capaz de admitir o Estado como instancia capaz de, pelas leis, garantir a vida, a igualdade e a liberdade dos seus súditos. É o que nas Revoluções Americana e Francesa e nas suas respectivas declarações se desejava.

Em ambas as Declarações, na Declaração da Independência dos Estados Unidos, de 1776 e na Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, de 1789, a preservação da vida, a saúde, a propriedade e a liberdade, direitos que tinham sua fundamentação na natureza humana só poderiam ser garantidos na condição civil (direitos civis), quando os indivíduos se tornam, pelo contrato social, cidadãos de determinada soberania nacional. Pelo contrato social – ato voluntário, de liberdade, pelo qual ocorre a transferência mutua de direitos entre ambas as partes – os indivíduos livres em seu estado de natureza não existem mais, mas somente a unidade de todos os homens em uma só pessoa ou assembleia, e como que se todos afirmassem: “autorizo e transfiro o meu direito de me governar a mim mesmo a este homem, ou a esta assembleia de homens, com a condição de transferir para ele o teu direito, autorizando de uma maneira semelhante todas as suas ações” (HOBBS, 2003, p. 147).

É pela constituição de leis, em determinado território, com a emancipação de um povo ou de um Estado nacional soberano se definiriam os direitos humanos (ARENDR, 2004, p. 261). A justificativa naturalista dos direitos humanos entre os contratualistas é determinada pela relação com a soberania nacional, mostrando haver uma dicotomia entre o que seja direitos dos homens e o que seja direito dos cidadãos uma vez que, pelas condições do contrato: a obrigação dos súditos só terá legitimidade desde que o soberano tiver o poder de garantir os objetivos do contrato, ou seja, no estado de natureza como no civil, o de preservação da vida

(HOBBS, 2003, p. 188); o de punição (LOCKE, 2004, pp. 836-837) a quem transgrida o poder de preservação dos direitos à vida, à saúde, à liberdade e à posse, (LOCKE, 2004, p. 384); e, o de participação na Assembleia, por meio do sufrágio, para que haja o consenso, formando uma unidade para deliberar sobre o interesse comum, (ROUSSEAU, 2003, p. 19, 20), e, participando da coletividade dos associados, residentes em um território, esses “recebem coletivamente o nome de povo e se chamam, em particular, cidadãos, enquanto participantes da autoridade soberana, e súditos enquanto submetidos às leis do Estado” (ROUSSEAU, 2003, p. 22).

Em Rousseau é contundente a afirmação de que os direitos dos indivíduos estão condicionados ao Estado governado pela vontade geral, expressa nas leis. A liberdade natural é substituída pela civil, limitada, portanto, pela vontade geral. Também a posse dos bens ou a vida, estes são garantidos pela força da lei (ROUSSEAU, 2003, p. 26). São as convenções e as leis que estabelecem os direitos e os deveres dos cidadãos a fim que se chegue à justiça na República (ROUSSEAU, 2003, p. 45). O legado de Rousseau aparece claramente na Declaração francesa – principalmente para a noção de soberania –, como se lê nos primeiros três artigos: no primeiro, reconhecendo que os homens nascem e permanecem livres e iguais em direitos sagrados e inalienáveis; no segundo, que o objetivo do contrato social, ou da associação política, é a “conservação dos direitos naturais e imprescritíveis do homem, tais como a liberdade, a propriedade, a segurança e a resistência à opressão”; no terceiro, que o princípio da soberania reside na nação, e não em ordens ou estamentos (BOBBIO, 2004, p. 90). Como a Revolução Francesa não tinha um caráter de independência como é o caso da americana, buscava-se a destruição do antigo regime cujo corpo político e social era ordenado pela autoridade monárquica; a nação unida em torno da vontade geral do povo constituiria um poder soberano e não mais monárquico. A Declaração americana, emitida a partir de uma tentativa de independência contra o sistema colonial da Grã-Bretanha, mostra a forte influência de Locke, no que tange ao direito dos governados a revoltarem-se contra o governo caso esse não obedecer ao que lhe é devido, ou seja, a garantia de que todos os homens são iguais e dotados de direitos inalienáveis (a vida, a liberdade, a busca da felicidade, a propriedade privada) e de que os governos são instituídos pela vontade dos governados a fim de garantir os direitos (HUNT, 2009, p. 221).

Já na Declaração na francesa, os direitos dos homens estão especialmente subordinados à soberania nacional. Os indivíduos considerados cidadãos estão protegidos com direitos nacionais, ou seja, direitos civis e políticos. A nacionalidade é quem definirá a condição necessária para o vínculo entre os indivíduos e o Estado. Na opinião de Arendt, essa foi a grande “tragédia do Estado-nação moderno”, só reconhecer como cidadãos aqueles que pertencem à comunidade nacional e que podem usufruir dos direitos civis e políticos (ARENDR, 2004, p. 261, 262). A condição natural dos direitos do homem é substituída pela do cidadão, por meio do povo ao qual pertence e na constituição de um Estado nacional soberano. Se se pensasse que os direitos fossem independentes na nacionalidade e intrínsecos à natureza, viu-se que não passavam de direitos políticos subordinados a uma concepção de Estado-nação (ARENDR, 2004, p. 326).

Essa concepção nacionalista evidencia um problema que vem de encontro com a crítica da filosofia de Deleuze, a de sob a constituição política nacional das democracias liberais se necessite de uma homogeneização das subjetividades sem que haja espaço para as diferenças, mas uma “paisagificação de todos os mundos e meios” (DELEUZE, 1996, p. 49). Esse intento, o de imprimir a ideia do cumprimento das funções e deveres sociais, do consumo e da produção, é tarefa comum a todos os indivíduos em determinado território para que sejam considerados capazes ou “vistos” com bons olhos pelo Estado.

O século XX mostrou especialmente que quando entram em cena os que não participam desse teatro da grande comunidade política, o conceito de direitos humanos não tem eficácia. É o caso dos apátridas, por exemplo, que sem pátria ou território-nação, não tinham os direitos que as declarações supracitadas mencionavam. É o caso do racismo, em que não se admite o exterior: “só existe pessoas que deveriam ser como nós, e cujo crime é não o serem” (DELEUZE, 1996, p. 45).

E, é possível pensar uma homogeneidade nacional pura sem que se preocupasse com as diferenças étnicas em determinado território? A identidade étnica de um povo não pudesse ser confundida ou considerada como um dado de homogeneização dos demais grupos étnicos?

A experiência totalitária do século XX revelou que uma concepção de homogeneidade étnica se tornaria radical, em que somente os semelhantes teriam direitos. No caso do nazismo, os semelhantes ao ariano,

residentes no território nacional Alemão. O diferente, o estranho, pertenceria a uma sociedade destinada a um território de concentração e de trabalho forçado, sem liberdade, propriedades, saúde e a vida. O período de ruptura com os direitos humanos com a barbárie totalitária durante a Segunda Guerra Mundial cederá espaço para uma nova tentativa de invocação e efetivações no pós-guerra com a criação da Organização das Nações Unidas, em 1945, e a criação da Comissão dos Direitos Humanos, a qual foi responsável pela elaboração da Declaração Universal dos Direitos Humanos, aprovada em 1948. A barbárie totalitária exigia das nações uma resposta que entoasse novamente o conceito de humanidade e de direitos, porém, sem que se definisse a partir de uma determinada nação, mas sim internacionalmente.

Em seu texto, a Declaração explicita “que o reconhecimento da dignidade inerente a todos os membros da família humana e de seus direitos iguais e inalienáveis é o fundamento da liberdade, da justiça e da paz no mundo” (HUNT, 2009, p. 239); e, com base nos ocorridos durante a Guerra, que o desrespeito e o desprezo pelos direitos humanos têm resultado em atos bárbaros que ofenderam a consciência da humanidade e que “o advento de um mundo em que os seres humanos tenham liberdade de viver sem medo e sem privações foi proclamado como a aspiração mais elementar do homem comum” (HUNT, 2009, p. 239).

As afirmações da Declaração buscam reafirmar o compromisso dos povos que constituem as Nações Unidas em respeitar os direitos humanos “como um ideal comum a ser alcançado por todos os povos e todas as nações” (HUNT, 2009, p. 230). O texto reitera a pretensão à universalidade dos direitos humanos, mas permanece no paradoxo de que para sua efetivação haja a incorporação na legislação de cada nação; continuam a ser entendidos como direitos dos cidadãos de determinada nação. Mesmo com avanços no que tange a questões relativas à mobilidade (o direito de ir e vir entre os territórios) e à nacionalidade (de tornar-se cidadão em outra nação), a Declaração coincide com a afirmação de que são os Estados que decidem pela efetivação política dos direitos e que a tutela internacional dos direitos humanos parece estar longe de acontecer (CANOVAN, 2000, p. 39).

O fator legal e territorial é que justifica a participação dos indivíduos no corpo político e, por conseguinte, quem são os considerados ci-

dados de direitos ou não. Há em torno das declarações que foram elaboradas ao longo da história a constituição de uma subjetividade que define quem são os humanos que tem ou não que tipos de direitos. Os indivíduos considerados marginalizados, os desviantes, os refugiados, os apátridas, as minorias, constituem esse corpo que destoa da paisagificação do gênero humano como tal. Os direitos, mesmo que preteridos como universais, são deslocados dessa tendência universal para o particular, chegando a alguns indivíduos, consideravelmente os que estão no rol dos mais abastados da elite social.

O perigo da crença de que a participação cidadã é requisito para constituição dos direitos, pelas leis positivadas, é o mesmo de que haja naturalmente direitos inalienáveis, constituídos como que por uma lei transcendente. Não é o que se possa pensar como direito natural dado, acabado e naturalizado entre os do gênero humano que possa garantir a aplicação de direitos do homem. As normas sociais só são afirmadas e positivadas pela lei para mostrar que é “o humano que delimita o ponto de aplicação dos direitos do homem” (BADIOU, 1999, pp. 47-48). Ao assumirmos um pensamento da diferença e da imanência queremos desnaturalizar os conceitos de “direito” e “humano” e, conseqüentemente os fundamentos éticos que amparam um modo de pensamento e vida sob o juízo do Estado. Diferentemente de uma concepção transcendente e representativa no campo político e jurídico, os direitos são como criação de modos de vida em que a humanidade vai se constituindo, pois, não havendo uma “imagem definitiva e ideal d’O Homem só nos resta aceitar a tarefa sempre inconclusa de reinvenção de nossa humanidade” (BARROS; PASSOS, 2005, p. 570).

Desse modo, acerca dos direitos humanos, temos uma afirmação forte e contundente de Deleuze: “Não há Direitos Humanos, há direitos da vida. (...) Este pensamento dos Direitos Humanos é filosoficamente nulo. A criação do Direito não são os Direitos Humanos. A única coisa que existe é a jurisprudência. Portanto, é lutar pela jurisprudência (DELEUZE; PARNET, 1996). A jurisprudência, para Deleuze, é entendida como capacidade criativa da lei, que inventa o Direito. Com a jurisprudência, a questão da liberdade é referida com maior potência do que simplesmente à formulação de leis para que se efetive uma possível justiça em casos que a possam comprometer. Para Deleuze, não há justiça, mas, sim, a jurisprudência, pois “agir pela

liberdade e tornar-se revolucionário é operar na área da jurisprudência! A justiça não existe! Direitos Humanos não existem! O que importa é a jurisprudência” (DELEUZE; s.p., 2001, Letra G de *Gauche* [esquerda]).

3. A JURISPRUDÊNCIA EXPRESSIONISTA

Em uma entrevista concedida a Raymond Bellour e François Ewald, publicada na *Magazine Littéraire* 257, em setembro de 1988, Deleuze observa que “o que é criador do direito não são os códigos ou as declarações”, mas sim a jurisprudência. A “jurisprudência é a filosofia do Direito, e procede por singularidades, por prolongamento de singularidades” (DELEUZE, 1992, p. 196). Já em conversa com Antonio Negri, Deleuze propõe uma significativa distinção entre a Lei (concebida como transcendente) e a jurisprudência, afirmando que o que lhe interessa “não é a lei [*Lei*] ou as leis (uma é noção vazia, e as outras são noções complacentes), nem mesmo o direito ou os direitos, e sim a jurisprudência. É a jurisprudência que é verdadeiramente criadora de direito” (DELEUZE, 1992, p. 213). Isto porque ela tem um papel fundamental na resistência ao modelo transcendente de lei (a Lei), haja vista o seu modo criativo de operação por singularidades, e não conforme puras formas legais dogmatizadoras (Cf. LEFEBVRE, 2005, p. 125). A crítica deleuziana pretende subverter a compreensão natural de lei moral e jurídica, sustentada pelo Direito dogmático.

Em nossa interpretação, o Direito dogmático está orientado por importantes concepções de lei oriundas da filosofia, as quais compõem “imagens da lei” que acompanham a própria imagem do Estado e do Direito dogmático. Para Deleuze, a imagem da lei na cultura ocidental aparece sob um viés transcendente platônico (não passando de representação do Bem no mundo), kantiano (como pura forma sem conteúdo, sendo necessária nas condições em que se anuncia) (DELEUZE, 2009, pp. 81-90)¹. Em *Sacher-Masoch: o frio e o cruel*, no capítulo “A lei, o humor, a ironia” (DELEUZE, 2009, pp. 81-90), Deleuze apresenta duas imagens da lei, a clássica e a moderna.

¹ O filósofo também faz considerações acerca da importância da psicanálise para a composição da imagem da lei que tem orientado o espaço jurídico, no entanto não as apresentaremos pela restrição do espaço desse artigo, além do que o viés platônico e o kantiano são suficientes para alcançar os fins a que nos propomos.

A primeira foi erigida por Platão e se impôs no mundo cristão; ela é representante do Bem, este é o seu princípio fundante mais elevado que a própria lei, infinitamente superior. Assim, na imagem clássica da lei, ela é secundária, posterior e delegada do Bem neste mundo terreno das cópias, o qual fora por ele abandonado. A lei, em sua imagem clássica, portanto, é dependente daquilo que encarna, ou seja, não se sustenta por si só, assume o papel de representante do Bem – daí a ideia de que, do ponto de vista das consequências, o melhor é obedecer as leis; “sendo este ‘melhor’ a imagem do Bem” (DELEUZE, 2009, p. 81). Relativo ao Bem, a lei é o máximo que os homens podem conhecer, afinal, se tivessem acesso direto a ele não precisaria haver leis entre nós.

Deleuze, todavia, mostrará que a imagem clássica foi subvertida e destruída na modernidade, o que fortaleceu sobremaneira a imagem do Estado. A filosofia moderna constitui grande exemplo da condição daquilo que o Estado tornou possível e necessário à sua manutenção, a saber: a sua forma de interioridade, a sua tendência de reproduzir-se e de buscar o reconhecimento de modo universalizado e racional, como pretendiam alguns pensadores, sobretudo Kant e Hegel. É com Kant que ocorre a derrocada da imagem clássica da lei, quando ele opera a inversão do paradigma da legalidade. Segundo Deleuze (DELEUZE, 2009, p. 82), Kant, na obra *Crítica da Razão Prática* (2003), declara que a lei não mais depende do Bem, mas, ao contrário, o Bem é que passa a depender da lei – eis a inversão apontada por Deleuze². A partir daí, a lei se funda em si mesma, vale por si mesma, não depende mais de um princípio superior, de onde adviria o seu direito. Com Kant, a lei é transformada em Lei, pura forma vazia e sem conteúdo, cujo objeto permanece incognoscível – o que nos possibilita falar de “a Lei” sem indicar objeto algum, nem especificação.

Como tal, para além da compreensão platônica, Kant faz da lei um fundamento em si mesmo, que em sua pura forma não pode ser definida, portanto, não se pode saber o que ela é de fato. Com humor, Deleuze diz que depois de Kant a lei se manifesta como “lei pura” que só pode enunciar-se em uma sentença e ser aprendida em um castigo, fazendo de todos nós culpados (DELEUZE, 2009, p. 84; DELEUZE; GUATTARI, 1977, p.

² Para Deleuze, mais importante que a revolução copernicana de Kant na *Crítica da razão pura* é esta revolução moral operada na *Crítica da razão prática*, “que consiste em fazer girar o Bem em volta da lei”, a partir daí, o objeto da lei, que deixou de ser o Bem, se torna inapreensível.

65). Exatamente o que podemos ver se passar em *Na colônia penal* onde Kafka mostra a lei acontecer, agir, mas sem ser conhecida ou alcançada por ninguém (KAFKA, 2009). O que se sabe é que, a exemplo de Édipo, só se é culpado por transgredir os limites do que não se pode conhecer: “a culpabilidade e o castigo sequer nos fazem saber o que é a lei, deixando-a na indeterminação, que corresponde à extrema precisão do castigo” (DELEUZE, 2009, p. 84).

Não se trata, contudo, na filosofia de Deleuze e Guattari, de uma recusa absoluta da lei, o problema está em sua imagem transcendente. Eles a consideram sob uma perspectiva imanente: a lei não passa de um regime de signos criados pela convenção moral, não é uma forma pura, vazia, transcendente, desprovida de mundo. Enquanto signo, a lei se institui sobre os corpos, marca-os e limita-os à constituição social, jogando papel fundamental nesse processo denominado pelos filósofos de *socius*. Deleuze e Guattari apontam que: “a sociedade não é, primeiramente, um meio de troca onde o essencial seria circular e fazer circular, mas um *socius* de inscrição onde o essencial é marcar e ser marcado” (2010, p. 189). Esse marcar e ser marcado é condição do “*socius* de inscrição”, é nessa atividade que a lei ganhará significado, percorrendo e marcando as pessoas na sociedade, por meio de um mecanismo artificial, enquanto convenção humana a se fazer valer e reger o comportamento social. Não há *socius* que não conte com esse processo de “marcação”.

Nesse processo, as máquinas estão ativas, são responsáveis por ele, inclusive a máquina judiciária. A lei, como regime de signos que é, está presente no conjunto social por meio de uma sentença e se reproduz repetidas vezes nas palavras. Mas, nesse mesmo conjunto, ocorre uma maquinação de reprodução da lei que a tira de sua condição de sentença abstrata para uma materialização. Desse modo, a transmissão da lei ocorre por meio de um processo maquínico técnico e social, ou seja, ao mesmo tempo em que os caracteres legais existem em códigos materiais (como cânones, livros, declarações, sentenças), produzidos a partir de casos concretos, esses servem para determinar o comportamento dos indivíduos. Sobre esta determinação, a jurisprudência tem um papel central, ela e a lei estão acopladas, necessariamente (cf. LEFEBVRE, 2005, p. 105).

Na interpretação de Deleuze, a jurisprudência é a instância capaz de criação de direitos aos usuários em suas singularidades, e não o Direi-

to propriamente que pretende determinar direitos ao homem com relação à imagem transcendente da lei [a *Lei*], sob a tutela do Estado. A fim de que a noção de jurisprudência que supomos nesse artigo não fique abstrata, assim como a Lei o é, seguimos a letra de Deleuze quando afirma que só há uma maneira de entender o que é a jurisprudência: por meio de exemplos de casos – de vida – em que ela foi operacionalizada.

Com a jurisprudência, a questão da liberdade é referida com maior potência do que simplesmente à aplicação de leis para que se efetive a justiça. Para Deleuze, não há justiça, mas, sim, a jurisprudência, pois “agir pela liberdade e tornar-se revolucionário é operar na área da jurisprudência! A justiça não existe! Direitos Humanos não existem! O que importa é a jurisprudência” (DELEUZE; 2001, Letra G de *Gauche* [esquerda]). Se é a jurisprudência que inventa o Direito, a questão é de criá-lo a cada instante. Mas também “trata-se de inventar as jurisprudências em que, para cada caso, tal coisa não será mais possível” (DELEUZE; 2001, Letra G de *Gauche* [esquerda]). Conforme essa perspectiva de jurisprudência e de Direito, os casos não podem ser reconhecidos como se fizessem parte de uma regra dogmática, pré-existente, determinada por uma imagem dogmática do pensamento e do Direito (cf. LEFEBVRE, 2005), como o caso dos Direitos Humanos, por se trataram de um discurso vazio e abstrato se não ligados a mecanismos jurídicos concretos e aplicáveis a casos e problemas específicos.

Lefebvre (2005, p. 111) relacionará essa posição de Deleuze a aquilo que em *Lógica do sentido* (2003, p. 13) ele diz acerca das proposições, uma vez que são carentes de sentido, a menos que se refiram a situações, problemas concretos. A crítica de Deleuze vai tão longe ao ponto de negar a existência de Direitos Humanos, para ele “Não há Direitos Humanos, há direitos da vida” (DELEUZE; PARNET, 1996).

Como se pode antever em seus comentários acerca do Direito e da jurisprudência, segundo Deleuze, para que um direito tenha sentido ele precisa estar relacionado a uma situação concreta. Direito à liberdade, à segurança, à vida, à propriedade, assim genericamente apresentados não têm sentido algum. Lefebvre apresenta uma questão que envolve a necessidade de um caso concreto para podermos pensar a liberdade e o direito à propriedade sem que eles sejam formas vazias dos direitos: “que a liberdade ou a propriedade demandam uma situação concreta, e, a partir

daí, a saber: que tipo de liberdade é garantida quais os efeitos do discurso que podem limitar seu uso, que classificação de propriedade devem ser protegidos?” (LEFEBVRE, 2005, p. 111).

A pura forma dos direitos é vazia, pois, sem um caso particular, uma situação concreta, como é o caso citado por Deleuze a respeito da situação da Armênia, apresentado anteriormente, não há direito algum e, portanto, não é possível executar a justiça. O problema se amplia: com uma moral centralizada no Estado, produzida a partir de noções abstratas universais, como garantir os Direitos Humanos? Isso não é possível nem sequer pela abrangência política em termos extra-legais que considerem a verdadeira diferença e a repetição de direitos, não somente de leis, pois seria muita ingenuidade pensar que o Estado, com a manutenção das leis, garantiria os direitos básicos, muito menos de cunho universal (cf. LEFEBVRE, 2005, pp. 107-110).

Lefebvre traz à discussão a posição de Alain Badiou que observara que os direitos humanos não dizem respeito a indivíduos diretamente, mas sim se referem a um ser humano em geral e que, de tal forma, quando se quiser identificar que mal recaiu sobre ele, esse será universalmente identificável. Dessa maneira, os Direitos Humanos são entendidos como um valor axiomático universal, existindo em diferentes ambientes e em situações competitivas diferentes, mas que, por sua vez, um pode substituir o outro e de modo abstrato. Por isso Deleuze e Guattari considerarem que “os direitos do homem não dizem nada sobre os modos de existência imanentes do homem provido de direitos” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 138). Assim, se os direitos não estiverem agenciados a situações concretas e determinadas permanecerão como um mero elemento técnico, cujos axiomas terão um valor variado, permanecendo abstrato, inteiramente indeterminado, sem dar garantias que a vida, por exemplo, seja protegida, já que só se pode dar parcelas dessa garantia. Parcelas porque direitos são axiomas e, como afirma Lefebvre, “axiomas do capitalismo liberal e, como tal, alguns direitos (propriedade, por exemplo) podem ser mantidos contra outros direitos (vida, por exemplo)” (2005, p. 112).

São essas as razões de Deleuze para negar a existência efetiva dos Direitos Humanos e afirmar a Jurisprudência: por ela se avaliarão as condições para que se efetive a justiça, em cada caso. Em vez de sujeitos universais com direitos transcendentais, estarão em causa grupos de

usuários com problemas específicos, procedendo caso a caso, cuja abordagem e leis somente a jurisprudência poderá criar (DELEUZE, 1996). Ainda que recorrêssemos a defensores dos Direitos Humanos, eles provavelmente nos diriam que mesmo que a crítica deleuziana fosse aceita, um direito fundamental permaneceria e, por isso, preservaria um valor de direito considerado universal, o do acesso à justiça. Nesse sentido parece inspiradora a afirmação de que

o direito ao acesso efetivo tem sido progressivamente reconhecido como sendo de importância capital entre os novos direitos individuais e sociais, uma vez que a titularidade de direitos é destituída de sentido, na ausência de mecanismos para sua efetiva reivindicação. O acesso à justiça pode, portanto, ser encarado como o requisito fundamental – o mais básico dos direitos humanos – de um sistema jurídico moderno e igualitário que pretenda garantir, e não apenas proclamar o direito de todos (CAPPELETTI, 2002, pp. 11-12).

Porém, como bem lembram os defensores desse posicionamento, o processo é um instrumento e o Direito sozinho não cumpre a sua função. Além disso, há a necessidade de solucionar problemas decorrentes da possível universalização desse hipotético acesso à justiça. Faltam procedimentos para, por exemplo, a tempestividade e a efetividade desse “direito universal”. Nisso, o acesso à justiça vai além do que simplesmente o acesso ao Judiciário, como já bem mostrara, reiteradamente, Kafka (2002; 2009). Ainda que nos ocorram casos de situações específicas e exitosas de aplicabilidade dos chamados Direitos Humanos, trata-se de casos singulares, aplicados especificamente a eles e não universalmente, o que nos força a dar razão a Deleuze em suas críticas a pretensão de universalidade daqueles direitos, bem como à sua afirmação da imanência da lei e da potência da jurisprudência.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A Filosofia, em meio à vida, é uma proposta da necessidade do esforço de pensar, não apenas pela força de seus conceitos, mas também por enfatizar que o pensamento se define enquanto atividade criadora e de resistência, que não pode ser descolada do mundo enquanto prática ima-

mente decorrente das forças da experiência vivida em sua singularidade, relacionada a circunstâncias, ao acontecido e não mais a essências. Por isso uma teorização sobre a jurisprudência em sentido não representacional de jurisdição, nos faz pensar novos modos de existência do homem provido de direitos.

O exercício filosófico precisa lançar luz sobre as estruturas da cultura, do mundo, o homem, a morte, etc., a fim de que se converta em práxis de resistência. Quando Deleuze (1988, p. 225) pergunta: “Que é um pensamento que não faz mal a ninguém, nem aquele que pensa nem aos outros?”, na realidade enfatiza que um pensamento precisa violentar, precisa se dirigir ao encontro de algo que force a reflexão e, sobretudo, que se imponha como resistência às modalidades dominantes de pensar e representar a subjetividade e que são inseparáveis de novas maneiras de ver e escutar e de novos afetos (novas maneiras de sentir). Em nosso tempo, com os nossos problemas, somos convidados a uma postura filosófica que permita novos afetos, novos modos de vida que permitam a criação de novos direitos e novos modos de vida e criação de direitos (jurisprudência) desterritorializados de uma representação moral e política no Estado.

A jurisprudência moderna tende a se concentrar na relação entre poder e autoridade legal do Estado, bem como da linguagem e o poder, ou seja, em uma linguagem que mantém uma relação descritiva a questões de legalidade e do direito dos indivíduos segundo a moral. A filosofia de Deleuze, no que tange à Filosofia do Direito, permite fornecer um método de desconstrução de uma jurisdição com determinação positiva e dogmática, a exemplo da busca pela implementação dos direitos humanos sob a tutela do Estado. Novos valores para os indivíduos dotados de direitos devem ser almejados. É um devir ético que está em questão e não o ditame da moral, por isso, novos modos de existência do homem provido de direitos são enfatizados para assinalar a dimensão ética da imanência à par de éticas essencialistas, fundamentadoras da lei transcendente como fonte dos direitos.

Contra a imagem representativa no Direito Positivo, a partir da Filosofia da Diferença, pretendemos sintetizar uma dinâmica da expressão que permite pensar um expressionismo na jurisprudência, evidenciando o vitalismo do pensamento filosófico que impulsiona um pensamento jurisprudencial expressivo. Por que uma dinâmica da expressão? Porque nela e com

ela se pode perceber um método jurisprudencial. Segundo esse método, o que deve ser valorizado é a vida. Recusa-se a deixar de lado a experiência vivida ou um modo de existência em prol de uma representação ou reconhecimento simplesmente por determinado modo de vida. Segundo essa concepção, interessa-nos a análise de determinado caso, a experiência real ou o modo de existência em questão e não a simples imagem moral do pensamento tendendo a equiparar moralidade e representação.

Ao pôr luz sobre o espaço jurídico, Deleuze mostrou, em suas breves considerações, alguns limites do Direito e a sua indeterminação, evidenciou que as normas jurídicas não existem como elementos prescritivos para tratar de fatos passados e futuros, mas com o objetivo de resolver problemas práticos e singulares, o que é promovido pela jurisprudência. A jurisprudência, para Deleuze, envolve uma relação particular com a lei, mas não como uma história da moral, antes, é uma relação imanente, prática, ao invés de uma relação de recurso, codificação ou representação. Como Lefebvre afirma, Deleuze recomenda jurisprudência para abordar grupos de usuários específicos que negociam como viver com um problema (cf. 2005, p. 111-112). Coerente com sua filosofia que tem a vida ativa e potente como principal critério, Deleuze pensará o espaço jurídico, por meio da jurisprudência, não a favor do Direito, mas dos direitos que, em meio à vida, caso-a-caso, os usuários também são chamados a deliberar.

Trata-se de inventar ou criar a regra que permite fazer justiça à singularidade do caso. Positiva, relacionada com o cotidiano, criada caso a caso, a jurisprudência é produto de um encontro que exige o exercício criativo do pensamento, quando as coisas, as situações da vida, não podem mais ser meramente reconhecidas, identificadas; ou seja, a jurisprudência concebida por Deleuze é produto da nova imagem de pensamento. Conforme essa nova imagem do pensamento, a jurisprudência é caracterizada como uma realização positiva, tendo ressonância entre a singularidade do caso e da virtualidade do arquivo legal que se pretende julgar (Cf. LEFEBVRE, 2005, p. 105). Assim concebida, a jurisprudência, na medida em que altera a concepção de lei e sua relação com ela, também é capaz de promover uma nova imagem do Direito que poderá, por ventura, produzir um ponto de vista singular na Filosofia do Direito que leve em conta a diferença e o devir. Mas isso já é parte de um outro capítulo acerca daquilo que Deleuze pode nos dizer acerca do espaço jurídico.

REFERÊNCIAS

- AMIEL, A. *Hannah Arendt: política e acontecimento*. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.
- ARENDT, H. *As Origens do Totalitarismo*. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2004.
- BADIOU, A. *Conferências de Alain Badiou no Brasil*. Belo Horizonte: Autêntica, 1999.
- BARROS, R.; PASSOS, E. A humanização como dimensão pública das políticas de saúde. *Ciência e Saúde Coletiva*, 10, 3, pp. 561-571, 2005.
- BOBBIO, N. *A Era dos Direitos*. São Paulo: Editora Campus, 2004.
- CANOVAN, M. "Arendt's Theory of totalitarianism: a reassessment". *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, 2000.
- CAPPELLETTI, Mauro. *Juízes Legisladores?* Trad. Carlos Alberto Alvaro De Oliveira. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 2002.
- CARVALHO, Felipe Quintella Machado de. Os precedentes judiciais como fonte do Direito: a lição do direito anglo-saxão. *Revista Âmbito Jurídico*, Rio Grande, XII, n. 63, abr 2009. Disponível em: <http://www.ambito-juridico.com.br/site/index.php?n_link=revista_artigos_leitura&artigo_id=5903>. Acesso em jul 2015.
- CHAUÍ, M. "Direitos Humanos e medo". In: *Direitos humanos e...* São Paulo: Comissão de Justiça e Paz; Editora Brasiliense, 1989.
- DE SUTTER, Laurent. *Deleuze: la pratique du droit*. Paris: Éditions Michalon, 2009.
- DELEUZE, Gilles. *Diferença e Repetição*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- _____. *Espinosa: filosofia prática*. São Paulo: Escuta, 2002.
- _____. *O abecedário de Gilles Deleuze*. Vídeo. Editado no Brasil pelo Ministério de Educação, "TV Escola", 2001.

_____. *Diferença e Repetição*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

_____. *Nietzsche e a Filosofia*. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.

_____. *Conversações (1972 – 1990)*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.

_____. *Lógica do sentido*. São Paulo: Perspectiva, 2003.

_____. *Sacher-Masoch: o frio e o cruel*. São Paulo: Ed. Zahar, 2009.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. *O que é a filosofia?* Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.

_____. *Mil Platôs – capitalismo e esquizofrenia*. Vol. 3. São Paulo: 34, 1996.

_____. *Mil Platôs – capitalismo e esquizofrenia*. Vol. 5. São Paulo: 34, 1997.

_____. *O anti-Édipo. Capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo: Ed. 34, 2010.

DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. *Diálogos*. São Paulo: Escuta, 1996.

_____. *L'abécédaire de Gilles Deleuze*, entrevista feita por Claire Claire Parnet, filmada e dirigida por Pierre-André Boutang. Paris: Vidéo Éditions Montparnasse, 1996. (Transcrição sintetizada, em inglês, por Charles J. Stivale, <http://www.lan-glab.wayne.edu/CStivale/D-G/ABC 1.html>, e traduzida para o português por Tomaz Tadeu). Disponível em: <http://www.ufrgs.br/faced/tomaz/abc.htm>. Acesso em: 12/06/2014.

FLICK, Uwe. *Introdução à pesquisa qualitativa*. 3. Ed. Porto Alegre: Artmed, 2009.

HARDT, Michel. *Gilles Deleuze – um aprendizado em filosofia*. São Paulo: Ed. 34, 1996.

HEUSER, E. M. D. *Pensar em Deleuze: violência e empirismo no ensino de filosofia*. Ijuí: Unijuí, 2010.

HOBBS, T. *Leviatã*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2003.

HUNT, L. *A Invenção dos Direitos Humanos, uma história*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

JARDIM, A. F. C. *Impessoalidade e modos de vida em Gilles Deleuze: breves considerações*. UNIMONTES CIENTÍFICA. Montes Claros, v.6, n.1, jan./jun. 2004.

KAFKA, Franz. _____. Na colônia penal. In: *Um artista da fome, seguido de na colônia penal e outras histórias*. Tradução de Guilherme da Silva Braga. Porto Alegre: L&PM, 2009.

KAFKA, Franz. Advogados de defesa. In.: *Narrativas do espólio*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

KANT, I. *Crítica da razão prática*. São Paulo: Martins Fontes, 2003. Ed. Bilíngue.

LEFEBVRE, Alexandre. *The image of law Deleuze, Bergson, Spinoza*. Continental Filosofia Review, Stanford University Press, May/2009, vol. 42 Issue 2, pp. 105-278. Disponível em: <http://people.mcgill.ca/files/alexandre.lefebvre2/Protevi-Review.pdf>. Acesso em: 31/05/2014.

LOCKE, J. *Dois tratados sobre o governo*. São Paulo: Editora Martins Fontes, São Paulo, 2005.

MACHADO, Roberto. *Deleuze, a arte e a filosofia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

MAY, T. *Gilles Deleuze: an Introduction*. New York, USA: Cambridge University Press, 2005.

MUSSAWIR, Edward. *Jurisdiction in Deleuze. The expression and representation of law*. New York: Routledge, 2011.

NIETZSCHE, F. Schopenhauer como educador. In.: *Escritos sobre educação*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2003.

ROUSSEAU, J.-J. *O Contrato Social*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2003.

SMITH, Daniel W. Deleuze and the Question of Desire: Towards an Immanent Theory of Ethics. In: JUNG, N. SMITH; Daniel W. *Deleuze and Ethics*. Edinburgh, UK: Edinburgh University Press, 2002 (pp. 123-141).

Afectos e perceptos: questões políticas

Viviana Ribeiro

(UFF)

É de toda a arte que seria preciso dizer: o artista é mostrador de afectos, inventor de afectos, criador de afectos em relação com os perceptos. Não é somente em relação a sua obra que ele os cria, ele os dá para nós e nos faz transformarmos com ele, ele nos apanha no composto.

Deleuze e Guattari

É preciso então sempre recriar e criar, em uma linha de variação contínua. Tal como diz Lawrence, em quem Deleuze se apoia livremente: Acho que as velhas armas apodrecem.

Façam novas e sejam certos.

Jessica Barbosa

Neste trabalho, cuidarei dos conceitos de afectos e perceptos que, para Deleuze, são a criação própria da arte e como tais criações estão relacionadas à política dado o seu caráter de resistência e de abertura de possíveis.

Na palestra realizada em 1987, aos estudantes de cinema, Deleuze se indaga: qual a relação entre a obra de arte e o ato de resistência? Citando o escritor e diretor de cinema francês Andre Malraux, Deleuze pega uma pista sobre um primeiro aspecto que podemos atribuir à arte como resistência: a obra de arte é uma das coisas que resiste à morte:

O que resiste à morte? Basta ver uma estatueta de 3.000 anos antes de nossa era para descobrir que a resposta de Malraux é uma boa resposta. Poderíamos dizer, então, não tão bem, do ponto de vista que nos interessa, que a arte é isto que resiste, mesmo que isto não seja a única coisa que resiste. Daí a relação tão estreita entre o ato de resistência e a obra de arte (DELEUZE, 2003, p. 301)¹.

¹ Tradução livre da autora: "(...) *qu'est-ce qui resiste à la mort? Il suffit de voir une statuette de trois mille ans avant notre ère pour trouver que la réponse de Malraux est plutôt une bonne réponse. On pourrait dire alors, en moins bien, du point de vue qui nous occupe, que l'art est ce qui résiste, même si ce n'est pas la seule chose qui résiste. D'où l'apport si étroit entre l'acte de résistance et l'Œuvre d'art*".

Há, no entanto, um outro aspecto que complexifica a questão e vai além do sentido de entender a resistência da arte como aquilo que sobrevive a morte e a passagem do tempo. No sétimo capítulo do *O que é a filosofia?*, Deleuze e Guattari nos dirão que a arte conserva em si seres de sensações denominados afectos e perceptos.

De acordo com o pensamento dos filósofos, a arte, a ciência e a filosofia são desdobramentos do pensamento e se distinguem pelo campo ou plano específico que delimitam no interior do pensamento e também por elementos próprios que atuam em cada plano. A filosofia pensa através de conceitos, a arte através dos afectos e perceptos e a ciência através das funções, sendo cada um desses elementos seus objetos próprios de criação.

Dito isso, como já sabemos, a arte é a atividade criadora de perceptos e afectos. Um não subsiste sem o outro e juntos formam o bloco de sensações que, segundo Deleuze e Guattari, é o que conserva a obra de arte em si mesma, mantendo-a de pé sozinha, em uma existência suficiente, autônoma e independente a do artista que a criou.

Isso quer dizer o seguinte: o ato de criação artística cria sensações absolutamente novas para o mundo. Seres de sensações que não se confundem com as percepções vividas e os sentimentos passados pelo artista, sendo perceptos aquilo que se extrai da percepção, mas não se confunde com ela, não a representa, nem a imita, mas existe em si, como um ser de sensação e afectos, cuja existência está atrelada aos perceptos, também não faz as vezes de sentimentos experimentados, mas são o puro devir. Afectos são os devires que atravessam o artista, mas que uma vez criados também atravessam o espectador ou o leitor e daí seu caráter político.

A partir dessas difíceis premissas, Deleuze e Guattari trazem inúmeros exemplos da pintura, literatura e música, para tentar corporificar ao leitor o que são estes seres de sensações.

Tomemos o exemplo de percepto criado pelo romance *Moby Dick*. A relação que Herman Melville traça entre o Capitão Ahab e sua fissura na captura da baleia branca *Moby Dick*, cria um percepto do oceano que não se confunde com as percepções do personagem sobre o oceano. Ao contrário, é a relação de caça desmedida e fúria que faz criar o percepto oceânico. Esse percepto não é o resultado da análise de um sujeito (Ahab) e um objeto (oceano), mas é um composto formado pelo oceano, a baleia e um Ahab que se desfaz nessa perseguição, ou em outros termos, que

entra em devir animal. O percepto oceânico de Moby Dick é invocado por Deleuze e Guattari justamente como essa paisagem não humana da natureza, na qual, no entanto, o homem está inteiro nela.

D. H. Lawrence, em seu ensaio “Moby Dick, de Herman Melville”, escreveu:

Para mim, o mais alto visionário e poeta do mar é Melville. Sua visão é mais real que a de Swinburne, *porque ele não personifica o mar, e muito mais sólida* que a de Joseph Conrad, *porque Melville não sentimentaliza os desafortunados do oceano e do mar. Não choraminga num lenço úmido*, como Lord Jim.

Melville detém a estranha e misteriosa magia das criaturas marinhas e algo de seu caráter repulsivo. Não é exatamente um animal da terra. Tem algo de escorregadio. Algo que está sempre meio inebriado (LAWRENCE, 2012, p. 187 – grifo meu).

Penso que a passagem acima ilustra bem o percepto criado por Melville: *ele não personifica o mar / não sentimentaliza os desafortunados do oceano e do mar / não choraminga num lenço úmido*. Neste mesmo ensaio, Lawrence destaca algumas passagens do próprio romance que talvez possam nos ajudar a captar a criação deste percepto oceânico.

Para Lawrence, a primeira perseguição descrita é um exemplo maravilhoso de autêntica literatura marítima, o mar e meros seres marinhos sendo perseguidos, sem nenhum sopro de terra, onde tudo é puro movimento marinho (LAWRENCE, 2012):

“Avancem homens”, sussurrou Starbuck, puxando ainda mais para a popa a escota da vela: “ainda temos tempo para matar um peixe antes da tempestade. Veja mais água branca ali! – mais perto! Continuem!” Logo em seguida dois gritos sucessivos vindo de ambos os lados indicaram que os outros botes haviam sido rápidos; porém mal foram ouvidos, e Starbuck disse com um sussurro que estalou como um relâmpago: “Levante!”, e Queequeg, com seu arpão na mão, ficou de pé. Embora nenhum dos remadores pudesse ver de frente o perigo mortal que se encontrava logo adiante, pela fisionomia tensa e pelo olhar fixo do imediato na popa do bote, todos sabiam que o momento crítico havia chegado: também escutaram um ruído enorme que parecia de cinquenta elefantes chafurdando na lama. Enquanto isso o bote continuava a atravessar a neblina, com as ondas a se agitar e silvar a nossa volta, como serpentes furiosas

de cabeças levantadas. “Ali está a corcova. Ali, ali! Dá-lhe!”, Sussurrou Starbuck. Um som breve e apressado partiu do bote; era a seta de ferro de Queequeg. Então, fundindo-se numa mesma comoção veio um ataque invisível da popa, enquanto a proa parecia bater num rochedo; a vela fechou-se e caiu; um jato de vapor escaldante ergueu-se ali perto; alguma coisa debaixo de nós rolou e se virou como um terremoto. Toda a tripulação ficou um pouco sufocada quando foi temerariamente jogada no branco do creme coalhado da tormenta. Tormenta, baleia e arpão se haviam mesclado; e a baleia meramente arranhada pelo ferro, escapava (LAWRENCE, 2012, pp. 216 e 217).

Neste primeiro encontro com a baleia perseguida, vimos que Melville não prioriza nem a perspectiva do animal na sua relação de perseguição e fuga e nem as ações dos tripulantes no ataque, mas sim o composto que as ações de ataque e os movimentos de fuga da baleia formam junto com o oceano: *“toda tripulação ficou um pouco sufocada quando foi temerariamente jogada no branco do creme coalhado da tormenta. Tormenta, baleia e arpão se haviam mesclado”*.

Mais adiante, o percepto oceânico aparece tal como Deleuze e Guattari fixaram o percepto: como o ser de sensação que conserva em si a hora de um dia, o grau do calor de um momento ou o eterno meio-dia azul:

Enquanto os três botes permaneciam ali naquele mar que rolava suavemente, contemplando o seu eterno meio-dia azul; e como nenhum gemido ou bramido de qualquer espécie, não, nem mesmo uma ondulação ou bolha subia de suas profundezas; qual homem terrestre teria imaginado que, sob aquele silêncio e tranquilidade, se contorcia em agonia o maior monstro marinho? (LAWRENCE, 2012, pp. 220 e 221).

E por fim, na última batalha, em meio a horrores e destruição, a única coisa que se mantém é o percepto marítimo, a paisagem que vê:

“O navio! Grande Deus, onde está o navio?” Logo, através da atmosfera fosca e confusa, viram seu fantasma desvanecer-se, como nas brumas da Fata Morgan; apenas a parte superior dos mastros fora da água; enquanto, presos por encantamento, ou fidelidade, ou destino aos seus poleiros outrora elevados, os arpoadores pagãos mantinham sua vigilância náufraga sobre o oceano. E então círculos

concêntricos envolveram o bote solitário e toda a sua tripulação e cada remo flutuante e cada haste de uma lança e, levando a girar as coisas vivas e as inanimadas em volta de um único vórtice, fizera desaparecer até a menor lasca do *Pequod*.

(...)

Pequenas aves voavam agora gritando sobre o golfo ainda escancarado; uma rebentação branca se abateu contra os seus lados íngremes; e então tudo desabou e o grande sudário do mar voltou a rolar como rolava há cinco mil anos (LAWRENCE, 2012, p. 228).

Conforme os trechos citados, podemos começar a compreender o dito de Deleuze e Guattari sobre os perceptos: a paisagem vê. Nela os personagens se dissolvem e integram o grande mar que já não é ele mesmo [mar], mas sim percepto oceânico, ou como Deleuze já havia dito em outro lugar, citando Marcel Proust, uma paisagem que não é mais aquela que vemos, mas, ao contrário, aquela em que somos vistos:

Albertina envolve, incorpora, amalgama a praia e a impetuosidade das ondas. Como poderíamos ter acesso a uma paisagem que não é mais aquela que vemos, mas, ao contrário, aquela em que somos vistos? (DELEUZE, 1964/2010, p. 7)

Os filósofos, pois, dizem que perceptos são paisagens que o artista cria por vias construídas a seu modo e conforme o seu material – a sintaxe de um escritor, os modos e ritmos de um músico, os traços e as cores de um pintor (DELEUZE; GUATTARI, 1991/2010), e que conservam em si a hora de um dia, um grau de calor de um momento, a fúria que atravessa um oceano e logo pensam em Cézanne e seu grande enigma: como pintar o homem ausente, mas inteiro na natureza?

Para Deleuze e Guattari, esta é uma boa chave para compreensão da criação dos perceptos, que são inseparáveis dos afectos, pois colocam na obra de arte o homem ausente, mas presente na natureza, supõe um homem que componha com ela e se torne mundo. Nesse sentido, citam Cézanne:

“Há um minuto do mundo que passa”, não o conservamos sem “nos transformarmos nele”. Não estamos no mundo, tornamo-nos como o mundo, nós nos tornamos, contemplando-o. Tudo é visão, devir.

Tornamo-nos universo. (CÉZANNE, 1978² apud DELEUZE; GUATTARI, 1991/2010, p. 200)

A ideia de formar perceptos e afectos, ou seja tornar-se mundo, como maneira de criação artística, é expressada de forma bem semelhante nos comentários de D.H. Lawrence no livro de ensaios *Estudos sobre a Literatura Clássica Americana*, livro que Deleuze apreciava bastante, a propósito dos versos de Walt Whitman: “*Seja você quem for, dedico-lhe declarações sem fim.../ E de todas e de uma só teço a canção de mim mesmo*”:

É mesmo? Bem, isso só demonstra que você não possui “eu” nenhum. Seu eu é um mingau, não uma coisa tramada. Uma miscelânea, não um tecido. Seu eu.

Ah, Walter, Walter, o que você aprontou? O que você fez consigo mesmo? Com sua própria identidade? Porque a impressão que se tem é que todo o seu conteúdo escorreu de você, vazou para o Universo.

Fenômenos *post-mortem*. A individualidade vazou do sujeito.

Não, não, nada de responsabilizar a poesia. É tudo fenômeno *post-mortem*. E os grandes poemas de Walt na verdade são imensas e viçosas plantas de sepultura, o tipo de vegetação que cresce em túmulo.

(...)

Esse terrível Whitman. Esse poeta *post-mortem*. Esse poeta cuja alma privada vaza dele o tempo todo. Toda a sua privacidade vazando numa espécie de goteira, escorrendo para o Universo (LAWRENCE, 2012, p. 235)

Deleuze e Guattari não dizem diretamente, mas existem dois afectos envolvidos na criação artística: um que toma o artista, o coloca em devir e o coloca no caminho da criação e o outro que se envolve com o percepto, se expressa através do afecto do personagem que resulta, por fim, no afecto da obra.

Portanto, para criação de perceptos é imprescindível a existência simultânea dos afectos que arrastam o artista para zonas de indiscernibilidade, tal qual acontece à orquídea e à vespa:

Se o escritor é um feiticeiro é porque escrever é um devir, escrever

² GASQUET, Joachim. *Conversations avec Cézanne*. Paris, Éditions Macula, 1978, p. 113.

é atravessado por estranhos devires que não são devires-escritor, mas devires-rato, devires-inseto, devires-lobo, etc. (DELEUZE; GUATTARI, 1991/2010, p. 21).

Afecto é aquilo que se passa entre dois meios e só pode ser apreciado como uma sensação. Os afectos são, pois, devires não humanos no homem (DELEUZE; GUATTARI, 1991/2010), que atravessam o artista. Não são sentimentos, nem imitações, tampouco são características, mas são a efetuação de uma potência de matilha, que subleva e faz vacilar o eu (DELEUZE; GUATTARI, 1980/1997).

Além disso, o afecto também está presente na obra artística e também arrasta personagens, falando especificamente da obra literária. Ainda na esteira de Moby Dick, o que move Ahab na perseguição mortal da grande baleia branca é o devir animal, o gigantesco afecto que arrasta a todos, como o capitão diz ao seu imediato quando interpelado sobre a exacerbante caçada: Não tenho nenhuma história pessoal com Moby Dick, nenhuma vingança a tirar, tampouco um mito a deslindar (DELEUZE; GUATTARI, 1997). O que se passa entre eles não é um sentimento conhecido e corrente, mas um afecto inteiramente criado e novo, um processo de tornar-se, continuando a ser o mesmo, e mais uma vez nos alerta Deleuze:

Já não é uma questão de mimese, porém de devir: Ahab não imita a baleia, ele torna-se Moby Dick, entra na zona de vizinhança onde já não pode distinguir-se de Moby Dick e golpeia-se a si mesmo ao golpeá-la. Moby Dick é a “muralha bem próxima” com a qual ele se confunde (DELEUZE, 1993/2011, p. 103).

O afecto ou devir baleia que toma Ahab e o arrasta para uma zona de indiscernibilidade em que ele mesmo já não pode mais perceber que sua fúria desmedida na caçada à baleia conduzirá todos a morte. O navio naufraga, mas o afecto subsiste. O afecto que se dá entre Ahab e Moby Dick é tão gigante que não se enquadra mais nos sentimentos comuns de fúria, vingança ou prazer, nem mesmo na loucura. Afectos são grandes demais para serem vividos e, por isso, eles só podem ser criados. Ao lado dos perceptos, os afectos são as criações que a arte sustenta e emana.

Os afectos têm, portanto, dois vieses de atuação. Um diretamente sobre o artista, colocando-o em devir e, assim, possibilitando a criação

dos perceptos e da obra artística e outro que é o afecto propriamente criado pela obra de arte, que vem ao mundo como o afecto ou devir de seus personagens. Ainda em *O que é a filosofia?*, Deleuze e Guattari nos dizem:

Um grande romancista é, antes de tudo, um artista que inventa afectos não conhecidos ou desconhecidos, e os faz vir à luz do dia, como o devir de seus personagens: os estados crepusculares dos cavaleiros nos romances de Chrétien de Troyes (em relação com um conceito eventual de cavalaria), os estados de “repouso”, quase catatônicos, que se confundem com o dever segundo Mme. de Lafayette (em relação com um conceito de quietismo)..., até os estados de Beckett, como afectos tanto mais grandiosos quanto são pobres em afecções. (DELEUZE; GUATTARI, 1991/2010, p. 206).

E continuam ressaltando para nós, a capacidade que alguns escritores têm de criar esses afectos que não se confundem nem representam sentimentos, mas são criações absolutamente novas no mundo, outros modos de relações, outras sensações:

Quando Zola sugere a seus leitores: “Prestem atenção, não é remorso que meus personagens sentem”, não devemos mais ver nisso a expressão de uma tese fisiologista, *mas a atribuição de novos afectos* que crescem com a criação de personagens no naturalismo: o Medíocre, o Perverso, o Animal (o que Zola chama de instinto não se separa de um devir animal). Quando Emily Brontë traça o liame que une Heathcliff e Catherine, *ela inventa um afeto violento (que sobretudo não deve ser confundido com o amor), algo como uma fraternidade entre dois lobos*. Quando Proust parece descrever tão minuciosamente o ciúme, inventa um afecto porque não deixa de inverter a ordem que a opinião supõe nas afecções, segundo a qual o ciúme seria uma consequência infeliz do amor: para ele, ao contrário, o ciúme é finalidade, destinação e, se é preciso amar, é para poder ser ciumento, sendo o ciúme o sentido dos signos (DELEUZE; GUATTARI, 1991/2010, p. 206 e 207).

A obra de arte, assim, é a portadora desses seres de sensações que dado a sua novidade no mundo, nos mostram outras maneiras de viver e por isso dizem Deleuze e Guattari: o artista é um mostrador e só pode ser capaz de criar perceptos e afectos porque, antes de tudo, ele é aquele

que vê, é um vidente, o que faz com que a arte tenha uma relação muito intrínseca com a visão:

O artista, entre eles o romancista, excede os estados perceptivos e as passagens afetivas do vivido. É um vidente, alguém que se torna. Como contaria ele o que lhe aconteceu, ou o que imagina, já que é uma sombra? Ele viu na vida algo muito grande, demasiado intolerável também, e a luta da vida com o que a ameaça, de modo que o pedaço de natureza que ele percebe, os bairros da cidade, e seus personagens, acedem a uma visão que compõe, através deles, perceptos desta vida, deste momento, fazendo estourar as percepções vividas numa espécie de cubismo, de simultaneísmo, de luz crua ou de crepúsculo, de púrpura ou de azul, que não têm mais outro objeto nem sujeito senão eles mesmos. Chama-se de estilos, dizia Giacometti, essas visões paradas no tempo e no espaço. Trata-se sempre de liberar a vida lá onde ela é prisioneira, ou de tentar fazê-lo num combate incerto (DELEUZE; GUATTARI, 1991/2010, p. 202).

Ou tal como descrito no divertidíssimo ensaio de Lawrence sobre Whitman que ao “vê-lo passar em sua enorme e ardente máquina poética pensa: que mundo estranho aquele sujeito vê”:

[Walt Whitman] estava ao volante de um automóvel com faróis muito potentes, seguindo pelo caminho de uma ideia fixa, vencendo a escuridão deste mundo. Era assim que ele via todas as coisas. Exatamente como um motorista no meio da noite. Eu, que por acaso estou adormecido no meio dos arbustos, no escuro, na esperança de que não entre nenhuma cobra na minha roupa; eu. Ao ver Walt passar em sua enorme e ardente máquina poética, penso comigo mesmo: que mundo estranho aquele sujeito vê (LAWRENCE, 2012, p. 237).

A ideia de que o artista nos dá mundos a ver através da arte já perpassava Deleuze desde Proust e os Signos, momento em que o filósofo tratou dos signos da arte na obra *Em busca do tempo perdido*, de Marcel Proust:

Graças à arte, em vez de contemplar um só mundo, o nosso, vemos-lo multiplicar-se, e dispomos de tantos mundos quantos artistas originais existem, mais diversos entre si do que os que rolam no infinito. (DELEUZE, 1964/2010, p. 40).

Por ser vidente, o artista tem a capacidade de fazer vir diante de nós, não a semelhança, mas a pura sensação: “da flor torturada, da paisagem cortada, sulcada e comprimida” (DELEUZE; GUATTARI, 2010) e é, justamente, em razão da criação dos perceptos e afectos que somos forçados a pensar em novas possibilidades de vida, visto que o composto de sensações nos apanha e nos transforma:

O artista acrescenta sempre novas variedades ao mundo. Os seres de sensação são variedades, como seres de conceitos são variações e os seres de função são variáveis. É de toda arte que é preciso dizer: o artista é mostrador de afectos, inventor de afectos, criador de afectos, em relação com os perceptos ou as visões que nos dá. Não é somente a obra que ele os cria, ele os dá para nós e nos faz transformarmos com eles, ele nos apanha no composto. (DELEUZE; GUATTARI, 1991/2010, p. 207).

É a partir daí, dessa aptidão do artista, que também é vidente, em criar novas variedades para mundo, que a arte se implica com a política. A arte que nos mostra outras possibilidades de sensações e nos apanha no composto, nos transformando com ele, nos colocando em estranhos devires, deixa de dizer respeito apenas a um modo de vida individual ou particular e se apresenta em toda sua potencialidade política.

Encontramos uma boa ilustração de toda discussão traçada neste capítulo no livro *Não há lugar para lógica em Kassel*. Enrique Vila-Matas é convidado para participar da Documenta, edição 13, importante exposição de arte contemporânea que ocorre a cada cinco anos na cidade de Kassel, na Alemanha. Logo no início de sua expedição, o escritor espanhol é afrontado por diversas composições artísticas vinculadas a objetos arianos, como uma exposição que utiliza o frasco de perfume de Eva Braun e uma toalha contendo as iniciais de Hitler e sua esposa.

Extremamente incomodado, Vila-Matas não consegue, à primeira vista, compreender a relação que a arte contemporânea busca estabelecer com tais objetos, até o momento em que é conduzido, por sua guia e acompanhante, à instalação artística chamada *Study for String* que consistia na instalação de alto-falantes, ao longo da plataforma 10, na qual, durante a guerra, uma grande quantidade de famílias judias tinham esperado o trem que as deportaria para campos de concentração. A música

que tocava e se tornava mais intensa na medida em que as pessoas se aproximavam no fim da plataforma, era a composição em cordas de um músico tcheco morto em Auschwitz.

De acordo com a narrativa do escritor, a experiência provocada da instalação artística causou em todos ali reunidos uma comoção profunda, pois “não era difícil sentir-se vulnerável ali, e trágico, como um deportado” (VILA-MATAS, 2015, p. 82) e imediatamente ele pode compreender que a política é inseparável da investigação artística e da arte mais avançada. Mais do que isso, Vila-Matas pode sentir naquele grupo reunido o compartilhamento de um ar, subitamente, subversivo:

(...) E acabei detectando uma comunhão intensa entre todos aqueles desconhecidos que, tendo chegado de lugares tão diferentes, reuniam-se ali. Era como se todos pensassem, como se pensássemos: nós somos o momento, e este é o lugar, e já sabemos qual é o nosso problema. E foi, além do mais, como se um ânimo, uma brisa, uma corrente poderosa de ar moral, um ímpeto invisível, nos empurrasse em direção ao futuro, soldando, para sempre, a união entre os diversos membros daquele espontâneo grupo, de ar subitamente subversivo.

Este é o tipo de coisa, pensei, que nunca podemos ver nos noticiários de televisão. São conspirações silenciosas de pessoas que parecem se entender sem trocar palavras, rebeliões caladas que, a cada momento, ocorrem no mundo sem serem percebidas, grupos que se formam por acaso, reuniões espontâneas no meio do parque ou na esquina escura que nos permitem, de vez em quando, ser otimistas quanto ao futuro da humanidade. Juntam-se por alguns minutos e logo se separam, e todos se afirmam na luta soterrada contra a miséria moral. Um dia, se revoltarão com uma fúria inédita e dinamitarão tudo (VILA-MATAS, 2015, pp. 82 e 83)

Isso não seria, justamente, a arte na sua criação de afectos? Penso que para Deleuze é essa circulação de novos afectos criados, função tão hábil da arte, que a vincula forçosamente à invocação de novas práticas políticas de existência.

REFERÊNCIAS

DELEUZE, Gilles. *Critique et clinique*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1993.

_____. *Crítica e Clínica*. 2. Ed. Tradução Peter Pál Pelbart. São Paulo: Ed. 34, 2011.

_____. *Proust e les signes*. Paris: PUF, 1964.

_____. *Proust e os Signos*. 2. ed. Tradução Antonio Carlos Piquet, Roberto Machado. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

_____. Qu'est-ce que l'acte de création? In: DELEUZE, Gilles. *Deux régime de fous: textes et entretiens 1975-1995*. Édition préparée par David Lapoujade. Paris: Les Éditions Minuit, 2003. p. 291-301.

DELEUZE, Gilles; GUATARRI, Félix. *Mille Plateaux: capitalismo et schizophrénie 2*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1980.

_____. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia 2*, vol. 4. Tradução Suely Rolnik. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1997. 5 v.

_____. *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris: Les Éditions de Minuit, 1991.

_____. *O que é a filosofia?* 3. ed. Tradução Bento Prado Jr., Alberto Muñoz. São Paulo: Ed. 34, 2010.

LAWRENCE, David Herbert. *Estudos sobre a literatura clássica americana*. Tradução Heloisa Jahn. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2012.

VILA-MATAS, Enrique. *Não há lugar para a lógica em Kassel*. Tradução Antônio Xerxenesky. São Paulo: Cocac Naify, 2015.

Maquinismo e política da Terra entre o molar e o molecular

Zamara Araujo dos Santos
(UESB/UNICAMP)

Nietzsche combateu a negação da vida perpetuada pela tradição racionalista clamando o “sentido da terra” e suas potências imanentes, convocando o imoralismo original obstruído em nome da supremacia do sujeito, dos valores morais e ideais ascéticos. Transfigurada como força invisível nos animais de Zarathustra, a terra se libera do peso moral e espiritual fazendo refluir a “terra leve”, “lugar de cura” da degeneração dos valores do humano e da moral. É com este intuito que uma genealogia da moral faz emergir uma tipologia de forças ancoradas em valores vitais e não-humanos aberta às potências da terra. Do mesmo modo, Deleuze e Guattari evocam uma geologia que permite descolar-se em definitivo das impressões morais fazendo incidir as forças não mais humanas, mas as forças da terra, à luz de uma geologia. A terra é circunstanciada por um vetor diagramático e nômade e com isso os autores visam ultrapassar as estruturas e modelos da história e da ontologia para então flunar por lugares inabitados e inauditos, onde a terra, fora do conteúdo subjetivo e do crivo moral, destituída dos esquemas e analogias da memória e do orgânico, se libera às intensidades de um corpo sem órgãos, de modo a reencontrar a multiplicidade em seu dinamismo e velocidade.

Se em *Qu'est-ce que la philosophie* a terra é reivindicada como solo do pensamento, é antes em *Mille Plateaux* que Deleuze e Guattari vão arregimentar as linhas e fronteiras que cruzam suas conexões, assim como as multiplicidades e os movimentos que perfazem suas cartografias. A terra é o grande corpo que reúne todos os corpos, ponto intenso que conjuga todas as forças num corpo a corpo de energias e intensidades, sendo ela própria uma realidade destituída de corpo ou forma orgânica. Tal determinação, contudo, não resvala em formas cujo sentido alude a um fundamento oculto deslocado do seu campo de força e efetuações. Como

potência imanente a terra não designa um fundo originário limitador dos corpos perfazendo uma dicotomia entre o espaço e os corpos como flancos que se partem; ela não é nem uma causa primeira nem uma causa final atuando como lei reguladora dos estratos e suas codificações. Longe de evocar uma dimensão transcendente, a terra concentra uma força de atração e repulsa que compõe com o território.

Mas como se caracteriza e se define a terra fora das referências tradicionais sem recuar numa abstração ou perpetuar a transcendência frente à realidade vital do território? A terra é a grande molécula, desterritorializada, glaciara, e nesse sentido, é um corpo sem órgãos, sem território, pois é “atravessada por matérias instáveis não-formadas, fluxos e intensidades livres”, multiplicidades sem fundo nem parapeito. Todavia, terra e território são dois componentes cujas relações comportam traços de intensivos que se perpassam, pois se de um lado a terra constitui territórios e encontra-se incessantemente a espera de uma territorialização que lhe dê consistência e de populações que a povoe; do mesmo modo, o território se encarrega de organizar a terra que não cessa de desencadear sua contra-efetuação. Assim, um plano de consistência e um plano de organização recobrem a coexistência acontecimental no plano de experimentações entre terra e território. Tratar-se-á de um campo de experimentação cujas relações seguem segundo séries heterogêneas na linha de fuga do rizoma, ocupando-se de um movimento de desterritorialização contínuo pela força de um maquinismo que ao envolver os corpos, traça suas extensões, seus mapas e territórios como uma máquina geodésica que cartografa todos os corpos, multiplicidades, platôs, territórios. Desterritorializada e desterritorializante, a terra é o centro de gravidade, mas paradoxalmente sua superfície constitui uma produção de estratificação: os estratos são “camadas, cintas” e tratam de “formar matérias, aprisionar intensidades” incidindo num sistema de ressonâncias que visa compor “moléculas maiores ou menores no corpo da terra e incluir tais moléculas em conjuntos molares” (DELEUZE/GUATTARI, 1980, p. 54).

Constituindo o plano de consistência da natureza, molar e molecular não compõem um novo binarismo no campo das multiplicidades, mas dimensões que afetam todos os corpos e realidades do nível material, psíquico e social, de modo que, à tendência molar de se organizar se alia um corpo sem órgãos que exprime fluxo e flutuações. Como analisa Sau-

vagnargues, “aos códigos biológicos, psíquico ou social que afetam todos os indivíduos atuais se juntam tendências de descodificação molecular ou ao contrário de sobrecodificação molar que traduzem muito mais a relação do vivente com sua organização” (SAUVAGNARGUES, 2006, p. 171). É nesta trama de relação molar e molecular que se conspiram os afetos que dão conteúdo aos agenciamentos maquínicos de corpos, ações, paixões e mistura de corpos, conjugando-se a um regime de expressão e enunciação coletiva de atos e experiências e suas transformações incorpóreas. Tal maquinismo consiste num sistema de corte de fluxo e captura como produção imanente e cujos efeitos envolvem processos de subjetivação e organização social.

Deleuze e Guattari subvertem o formalismo estruturalista conduzindo as relações a um dinamismo sem precedentes. Enquanto aquele se institui refratário à dinâmica pluralista da realidade social se limitando a uma visão estática dos mecanismos de produção social, a noção de máquina associa o vínculo entre os mecanismos de produção social com o funcionamento das instituições e os regimes de subjetivação. É no âmbito desse maquinismo que a produção social e subjetiva testemunha o arrefecimento do ideal formalista e superficial das categorias da estrutura, para então desnudar os processos de capturas que atuam sobre as forças e os fluxos revelando um sincronismo que se reverbera por código e territorialidade, como efeito de agenciamentos maquínicos que se ocupam de aprisionar as forças da terra em estratos e matérias formadas segundo determinações espaços-temporais de um corpo organizado. Os estratos regulam os fluxos traçando uma *dupla captura* sobre o corpo da terra, delineando uma assimetria entre as partes: num ponto se compõe um conteúdo maleável, molecular; num outro, se assinala uma matéria estável, molar. Esta duplicidade e assimetria revelam que a captura envolve sempre um “entre dois”, “*intermezzo*”, populações moleculares e organizações molares, mas que de forma alguma prefiguram um dualismo ou um regime de unidade ou identidade. O dualismo é refutado porque a relação entre o molecular e molar não é de exclusão senão de troca em que os regimes se complementam e se permutam.

Sob a égide de uma potência molecular e uma força de estratificação molar, constituir-se-á, portanto, um duplo movimento de captura e de codificação e territorialização da terra à maneira de uma máquina abstra-

ta. A terra não institui territórios sem ao mesmo tempo reagir como força de contra-efetuação do território, num processo de desterritorialização dos estratos e do código territorial. Ela atua como força de atração na codificação e territorialização dos estratos, segmentarizando as multiplicidades, mas por outro lado, como força de contra-efetuação ela não cessa de fugir, de descodificar, desestratificar e desterritorializar-se por força e razão do seu efeito maquínico e das linhas de fuga do devir (DELEUZE/GUATTARI, 1980, pp. 363-364).

O plano de consistência coincide com os movimentos de desterritorialização e as linhas de fuga que arrastam a multiplicidade aos devires e às forças de suas conexões e agenciamentos, de onde extraem seus afectos. E tencionando com o plano de organização as forças captam os fragmentos de suas formas a fim de conduzir os estratos ao limite forçando-os num lance para fora que dissolve as formas e as funções. São ritornelos que se abrem como expressão da “tensão do território com algo mais profundo, que é a Terra, mas a Terra é, portanto, Desterritorializada, ela é inseparável de um processo de desterritorialização que é seu movimento aberrante”¹. De modo distinto, o plano de organização trabalha como vetor de estriagem sobre o plano de consistência da terra e age na estratificação do território, se ocupando das formas, dos sujeitos, dos órgãos e das funções. Ele trabalha para obscurecer as linhas de fuga, frear e endurecer os movimentos de desterritorialização de modo a obstruí-los para então restituir os estratos, as formas e os sujeitos. Nesse sentido, não se trata de abolir a organização e os estratos lançando as linhas de fuga sobre uma linha de morte, pois é preciso que os afectos e os agenciamentos encontrem uma terra, um lugar de efetuação e expansão.

O plano de imanência ou de consistência requer, portanto, um plano de organização dos estratos que se remete ao território e sua distribuição, e desse modo, Deleuze e Guattari consagram uma terra ao pensamento como plano absoluto do pensamento, como substrato e fundamento, indissociável de um plano relativo do território, seu meio contingente e intensivo. Em *Qu'est-ce que la philosophie* Deleuze e Guattari cartografam as múltiplas linhas e conexões dessa imagem geofilosófica evocando uma terra, um solo para o pensamento (DELEUZE/GUATTARI, 1990, p. 113)

¹ Cf. DELEUZE, *Pourparlers*, p. 201. É a partir dessa perspectiva que Lapoujade vai direcionar seus estudos sobre os movimentos aberrantes em Deleuze, e Guattari.

cujo caráter não preexiste como instância pré-filosófica. Se a filosofia encontra-se em relação com o pré-filosófico disso não se conclui que a suposição a um fundamento seja o aporte de seu início como origem ou princípio, pois isto conduziria a requerer para o pensamento uma dimensão extrínseca às condições de sua existência.

Lapoujade (2015, p. 29) assinala que o problema do fundamento em Deleuze consiste em pensar um solo, uma terra para o pensamento, mas implica simultaneamente pensar o princípio de sua distribuição, ou seja, como distribuir a terra ou o solo segundo suas exigências, e sendo esta a função da imagem do pensamento, ela é indissociável da questão *quid juris?* É sob tal configuração que a filosofia é uma geofilosofia, tendo em vista que a função da imagem do pensamento consiste, duplamente, em definir sob que condições podem-se requerer uma terra para o pensamento e os componentes de sua distribuição e territorialização. Isto configura, portanto, afirma Lapoujade, uma tripartição de problemas: primeiro, um fundamento ontológico que é a terra, o solo; segundo, um princípio transcendental que é princípio de distribuição da terra, do solo, de acordo com suas exigências; é um princípio de razão suficiente que seleciona e atribui como instância legisladora do fundamento (terra), e como instância legisladora trata de selecionar as pretensões, distribuir o direito e dotar de legitimidade em função da terra ou do solo atribuído; e num terceiro aspecto, um princípio empírico que se ocupa de reger o campo, o solo e sua distribuição, como instância executiva que organiza o que é distribuído pela terra (LAPOUJADE, 2015, p. 29).

Lapoujade analisa que essa tríade se apresenta em *Mille Plateaux* subscrito em três noções: 1) um plano de consistência como imanência da terra (fundamento ontológico – terra); 2) uma máquina abstrata que “distribui a terra segundo seus diagramas”, distribuição da terra como função maquínica (princípio transcendental – distribuição); 3) e o agenciamento que organiza e rege as distribuições (princípio empírico – plano de organização do território/solo) (p. 30). Essa tripartição de problemas e efetuações segue um plano de variação infinita num sobrevôo de tempo-espaco moventes, que, segundo o autor fazem valer os movimentos aberrantes que sacodem e desterritorializam a terra².

² Cf. LAPOUJADE, 2015, p. 10.

Por conseguinte, se o fundamento constitui a profundidade que emerge como efeito de superfície, tal como se observa em *Logique du sens*, ele é desde já o sem-fundo ou o “desfundamento”³ no sentido em que pontua Orlandi de uma imanência construtiva que produz “fluindo por movimentos desde os mais sutis até os que se emaranham em crispações argumentativas, em deslocamentos diabólicos ou feiticeiros”⁴. A consequência imediata disso é que, “desfundar” consiste em anular todo começo como origem e toda identidade preexistente desnudando o movimento e lógicas irracionais que operam uma inversão tal que converte o fundamento (Terra) num sem-fundo, desfundamento das essências, do ser e da unidade. Ao requerer uma terra e um solo, o pensamento invoca a instauração de um plano de imanência indissociável dos agenciamentos que ali se constituem, de modo que o sem-fundo só remete ao que o povoa numa linha de errância e movimentos aberrantes constituindo singularidades impessoais, intensidades, multiplicidades nômade.

Se em *Mille Plateaux* a confluência de planos da multiplicidade se potencializa dissipando toda referência ao estatuto tradicional de fundamento, tais planos, acentuam Deleuze e Guattari, referem-se a uma conjunção de movimentos que acabam por “sacudir e desenraizar o verbo ser” e suprime a ontologia do Ser. Notadamente, a pergunta pelo começo ou origem, “buscar um começo, ou um fundamento”, implica uma limitação do movimento, pois mover é “partir do meio, pelo meio”, num sentido rizomático de mover-se entre as coisas e assim instaurar uma lógica do E, reverter a ontologia, destituir o fundamento, anular fim e começo” (DELEUZE/GUATTARI, 1980, pp. 38-39). Zourabichvili (2003, p. 6) ressalta essa reversão como substituição do ser pelo devir onde só há fluxos e linhas, e o que resulta disso é a dissociação do pensamento em relação a ideia de verdade submetida a uma realidade exterior objetiva para fazer valer, afirma Zourabichvili, um “devir-ativo do pensamento” (2004, p. 24) em que o que está em jogo é a criação.

O devir promove “um pensamento às voltas com forças exteriores em vez de ser recolhido numa forma interior, operando por revezamento

³ Como adverte Orlandi, a tradução mais apropriada para o termo utilizado em *Diferença e Repetição* é “desfundamento” e não “a-fundamento”.

⁴ Cf. ORLANDI, In: *Com que verbos cuidar do verbo pesquisar?*, texto gentilmente cedido pelo autor, a sair.

em vez de formar uma imagem, um pensamento-acontecimento, hecceidade, em vez de um pensamento-sujeito, um pensamento-problema no lugar de um pensamento-essência ou teorema” (DELEUZE/GUATTARI, 1980, p. 510). O pensamento-essência como fundamento constitui o princípio do pensamento como representação e da “imagem clássica do pensamento”, tendo em vista que “a estriagem do espaço mental que ela opera aspira à universalidade” (Idem, p. 510). Sob o efeito desse estriamento, as multiplicidades são conduzidas a um regime da unidade e da identidade e se regem segundo o modelo de reconhecimento ou do decalque. Em *Différence et répétition* Deleuze já havia situado a crítica ao fundamento e sua relação indissociável com a representação ao sustentar que “a representação consiste numa desnaturação da diferença e deformação da repetição, porque imprime a identidade do conceito na diferença e situa a repetição fora do conceito designando-a pela semelhança” (DELEUZE, 1968, pp. 374-375).

É preciso então lançar o problema sobre outras bases, deslocar-se para fora da história e conectar a filosofia com as forças do devir, com as multiplicidades rizomáticas que só se constituem como devir e linhas. As linhas e fronteiras que demarcam o mapeamento do rizoma colocam em confronto as noções de princípio e fim estabelecidas no campo da história e da necessidade para fazer valer, tal como pontua Fernand Braudel (DELEUZE/GUATTARI, 1990, p. 91), uma história dos acontecimentos, do devir geográfico e abalos na superfície. No rastro dessas análises, Deleuze e Guattari subvertem totalmente a lógica da unidade e identidade, das referências subjetivas e do dualismo clássico, para assinalar a emergência de uma terra, o solo para o pensamento: Pensar não se faz entre o sujeito-objeto, mas na relação terra-território.

Sob o efeito de tal relação, o que se constata é a abolição da noção clássica de fundamento que se encontra agora transmutado, capturado, segundo Lapoujade, por um sem-fundo, movimento irracional dotado de uma lógica irracional que se constitui como um “movimento aberrante”, um movimento de desterritorialização da terra que ameaça e corrompe toda a estabilidade do fundamento. Sob esse aspecto, a pretensão não se constitui mais pelo ato de “fundar” ou pela busca pelo fundamento, mas como algo que alude a ordem do desejo, como pretensão territorial. Ora, todos nós desejamos e reivindicamos uma terra, um território, e o desejo é esse vetor maquínico que conduz a força ao que ela quer, a saber,

territorializar-se. Assim, o território é o primeiro agenciamento, envolve um devir criativo das forças numa relação espaço-tempo que se constitui por ritornelos territoriais; porém a terra, uma vez abolido o fundamento que se transmuta num sem-fundo, como “desfundamento” de sensações e flutuações que irrompem na superfície, opera um movimento de contra-efetuação do território, que desterritorializa toda forma de territorialidade mediante o movimento da terra. Tal perspectiva aponta para a constituição de uma nova Terra, onde a terra não mais qualifica um fundo originário, solo estável, mas um sem-fundo que se desterritorializa o tempo todo, pois ela é tanto desterritorializada como desterritorializante. A terra se define então pelo e como movimento de desterritorialização, e essa desterritorialização interdita que a fundação ou o fundamento se instaure como começo ou verdade que se revestiria de unidade ou identidade para que o original aí subsista. Mas para que isso se concretize é preciso destituir o mundo das essências e do fundamento para desmontar a imagem do pensamento que supõe a transcendência ou que unifique o diverso sobre um modelo estável de espaço-tempo, fixando os estratos, sujeitos e territorialidades. Em objeção a esta desfiguração da imanência, é preciso requerer um pensamento que faz apelo a um povo.

Não se pode dissociar, portanto, a relação entre a terra, o território e o povo. Enquanto força maquina que conduz as estratificações do molar ao devir molecular, a terra segue o maquinismo dos agenciamentos que compõe traçando diagramas e cartografando mapas que se decompõem em linhas de segmentarização e de estratificação, mas também em linhas de fuga e desterritorialização. A terra reúne todos os elementos para desterritorializar o território não como um princípio fundador nem como fim realizado, mas como um devir que conecta as forças da terra; do mesmo modo, tais forças são mobilizadas nos processos de reterritorialização da terra que restitui territórios. “A terra não cessa de operar um movimento de desterritorialização *in loco*, pelo qual ultrapassa todo território: ela é desterritorializante e desterritorializada”, mas uma vez que não se pode abjurar esse processo da presença de um povo, a terra “se confunde com o movimento daqueles que deixam em massa seu território”, e estes são como “peregrinos ou cavaleiros que cavalgam numa linha de fuga celeste” (DELEUZE/GUATTARI, 1990, p. 82).

Mas como pensar o maquinismo e desterritorialização da terra face às retenções, capturas e subtrações da máquina capitalista sobre os povos? O capitalismo opera por captura e descodificação dos fluxos de produção social e ao arregimentar sua maquinaria sobre os fluxos descodificados não o faz sem requerer um bloqueio das referências concretas, substituindo os códigos intrínsecos por uma axiomática abstrata, a moeda, o dinheiro. “As sociedades modernas civilizadas se definem pelos processos de descodificação e de desterritorialização. Mas *o que desterritorializam por um lado, reterritorializam por outro*”; criam pseudo-territorialidades residuais como artifício que equivalem “ao nosso modo moderno de ‘ladrihar’, de esquadriar, de reintroduzir fragmentos do código, de ressuscitar os antigos e inventar pseudocódigos” (DELEUZE/GUATTARI, 1972, p. 306).

Seria necessário indagar, nesse quadro de considerações, se poderíamos pensar a desterritorialização como um processo universal englobando a terra e o capitalismo? Nesse caso, qual seria a diferença entre a desterritorialização da terra e a desterritorialização capitalista? Para entender tal questão valeria então uma ressalva a fim de evitar uma simplificação que incorreria na identificação desses movimentos. A terra como desterritorialização absoluta, plano de imanência infinito, concentra movimentos e velocidades infinitas que contornam um devir molecular de dimensões cósmicas, logo, ela é movida por movimentos infinitos e aberrantes que interditam toda forma de codificação; enquanto o capitalismo se reveste de uma axiomática que visa controlar os fluxos por códigos que trata de descodificar. Sobre este ponto, Deleuze responde em entrevista à Negri, de 1990, que a única coisa universal no capitalismo é o mercado; não existe Estado universal, mas um mercado universal cujas sedes são os Estados, as Bolsas, e atuam na fabricação de riqueza e miséria humana⁵. Assim considerando, como bem observa Sibertin-Blanc, o capitalismo figura como um “limite relativo” que é inerente ao seu processo de produção, no sentido em que “sua estrutura social implica fluxos de produção efetivamente descodificados – fluxos de força de trabalho que não são mais códigos nas relações” correspondentes, sejam no nível econômico, social ou hierárquico, mas que “nas condições limitativas conservam os contrastes de sua própria reprodução”. O capitalismo reside como um limite que é relativo “no sentido em que a descodificação, intrínseca e ne-

⁵ Cf. DELEUZE, Entrevista a Toni Negri, *Futur Antérieur*, n. 1, primavera 1990, In: *Pourparlers*.

cessária à sua dinâmica” torna-se indissociável de novas “recodificações” mediante “dispositivos de regulação social e econômica, de institucionalização dos conflitos de classe e de repressão” (SIBERTIN-BLANC, pp. 66-67). A desterritorialização implica na intervenção de uma reterritorialização cujo efeito consiste na regulação dos fluxos, e desse modo, os fluxos são regulados, recodificados e reterritorializados de forma a “impedir a fuga dos fluxos descodificados por todos os cantos da axiomática social” (DELEUZE/GUATTARI, 1972, p. 307).

É preciso, portanto, ir além desse limite imposto para então recompor uma desterritorialização absoluta que possa fundir a terra com o plano de imanência e de Natureza, fazendo da reterritorialização um movimento de “resistência” que consiste na criação de uma nova terra, uma terra por vir, e de onde o pensamento pode fazer apelo a um povo que deve subsistir como um devir, como um povo por vir. É sob o efeito do nomadismo que a questão parece se configurar. Como assevera Lapoujade, os nômades ocupam verdadeiramente a terra e mantêm uma relação de imanência com a terra porque são os mais desterritorializados; liberados da territorialidade estão sempre em fuga, em deslocamento num espaço sem território levados pelas linhas de força de sua desterritorialização. E isto ocorre porque são movidos pelas linhas de fuga do devir em variação infinita sobre a terra e conduzido pelas forças da terra que se confunde com suas forças sobre o plano de imanência que se faz planômeno.

REFERÊNCIAS

DELEUZE, G. *Différence et répétition*. Paris: PUF, 1968.

_____. *Pourparlers*. Paris: Minuit, 1990.

DELEUZE, G / GUATTARI, F. *Capitalisme et schizophrénie*, t.1 : *L'Anti-Œdipe*. Paris: Minuit, 1972.

_____. *Capitalisme et schizophrénie*, t.2 : *Mille Plateaux*. Paris: Minuit, 1980.

_____. *Qu'est-ce que la philosophie?*. Paris: Les Éd. de Minuit, 1990.

LAPOUJADE, D. *Les mouvements aberrants*. Paris: Les Éd. de Minuit, 2015.

ORLANDI, L. *Com que verbos cuidar do verbo pesquisar?* (texto gentilmente cedido pelo autor, a sair).

SIBERTIN-BLANC, G. *Deleuze et l'Anti-Œdipe, la production du désir*. Paris: PUF, 2010.

SAUVAGNARGUES, A. *Deleuze. De l'animal à l'art*. In ZOURABICHVILI, F.; SAUVAGNARGUES, A.; MARRATI, P. *La philosophie de Deleuze*, Paris: PUF, 2004.

ZOURABICHVILI, F. *Deleuze. Une philosophie de l'événement*. In: ZOURABICHVILI, F.; SAUVAGNARGUES, A.; MARRATI, P. *La philosophie de Deleuze*. Paris: PUF, 2004.

Experimentações deleuzianas

Como Deleuze e Espinosa ajudaram a mudar minha vida

**Cíntia Vieira da Silva, Bruno Grillo Faria Dias,
Carleugênia Rocha Gomes, Filipe Cotta Barbosa,
Guilherme Ebner Minardi, Isadora Versiani Braga e Silva,
Juliana Camillo Domingues, Júlio César Ovídio Araújo,
Larissa Karla Guimarães Brandão, Lincoln Patrick
Fernandes Cunha, Lucas Henrique Rezende Pereira, Mayara
Isabela Marinho Nemet, Samule Leão Brito de Carvalho,
Sheila dos Santos, Stephanie Moreira de Souza Dias,
Thatianne Santos Silva, Thayná Ferreira Lisboa,
Vitória Salomão Santos**
(UFOP)

O texto a seguir é composto de fragmentos de trabalhos de estudantes de História da UFOP a partir do estímulo de instruções fornecidas pela professora de Filosofia ao fim de um semestre de trabalho conjunto. O referido semestre, que, no calendário oficial da universidade, era o segundo de 2015, terminou em março de 2016, em função da mais recente greve ocorrida em grande parte das universidades federais. As aulas foram interrompidas para recessos de fim de ano e Carnaval, o que exigiu esforço suplementar de estudantes e professores no sentido de conter a dispersão. Para além da iniciação à linguagem acadêmica em filosofia, o curso tinha como propósito discutir as transposições possíveis entre filosofia e vida para jovens em momento decisivo de mudança do ensino médio para o ensino superior, dos lares familiares para uma cidade universitária, em meio às alegrias e angústias dos primeiros passos na vida adulta. A professora organizou os encontros com os textos partindo da seguinte pergunta: em que a filosofia pode nos ajudar a pensar melhor, a sentir melhor e a viver com mais leveza? Como o enfrentamento de textos áridos, complexos como os de Deleuze e Espinosa podem aplacar o peso de uma formação cujo moralismo residual se faz presente mesmo no mais laico dos ambientes? Curiosamente, a leitura da *Carta sobre a felicidade*, de Epicuro, tão distante dos estudantes em termos cronológicos, contribuiu para

aproximar os estudantes da filosofia moderna e contemporânea, como se a carta fosse dirigida a cada um e a cada uma. Foi uma das experiências mais estimulantes que a professora viveu em 11 anos de docência, com uma turma de mais de 50 estudantes, daí a vontade de partilhá-la, uma vez que a educação é tão habitualmente associada ao martírio e à lamúria. Longe dos estereótipos veiculados por filmes que fazem da figura do professor-herói um ideal a ser perseguido, o que se quer partilhar aqui é a modesta alegria de aprender junto.

O texto foi composto de trechos dos textos de estudantes, revisados pela professora, entremeados dos comentários desta. Os comentários têm o intuito de chamar a atenção para os elementos assinalados pelos estudantes como importantes em sua aprendizagem. A redação do texto busca indicar os trechos escritos por estudantes, sem, contudo, discriminar qual deles escreveu que trecho. Isto foi feito para proteger a privacidade daqueles que adotaram um tom mais pessoal em seus textos. Todos os estudantes citados como co-autores do texto autorizaram o uso de seus trabalhos finais na composição do presente artigo. As instruções para a escrita do trabalho foram as seguintes:

Caras e caros estudantes,

Lamento imensamente pelo desfecho da aula/prova de sexta-feira passada. Demorei 5 horas para perfazer o trajeto entre BH e Mariana em função de um acidente ocorrido no anel rodoviário que engarrafou extensões dantescas de estrada, chegando à saída de BH para OP/Mariana. Quatro estudantes que me aguardaram até às 21h, quando finalmente consegui chegar, relataram-me a decisão da turma e suas deliberações.

Escrevo para comunicar minha decisão a respeito da avaliação sobre os capítulos indicados de *Espinosa filosofia prática*. Leiam com atenção, sem interromper a leitura para usar aplicativos ou perseguir passarinhos nem borboletas.

Instruções:

1- Vocês deverão me entregar pessoalmente um texto na sexta-feira dia 11 de março. Nenhum estudante está dispensado de comparecer e me entregar o texto. Haverá apresentação de seminário neste dia e o encerramento de nosso curso, portanto, todas e todos devem comparecer.

2- O texto deve tratar do seguinte tema: *Como Deleuze e Espinosa mudaram minha vida*. Pode ser uma narrativa baseada na experiência efetiva de vocês com os textos, aulas e seminários ou um texto de caráter mais ficcional. Ou seja, quem não sente nenhuma mudança em si após cursar a disciplina ministrada por mim, deve inventar alguma mudança. O que me interessa mais são mudanças na maneira de ver o mundo, de pensar, mas pode ser algum outro tipo de mudança, se for uma estória bonita.

3- Não quero nada copiado de lugar nenhum. Plágio redundará em nota zero. Citações podem ser usadas com a máxima moderação, ou seja, devem ser evitadas. Peço que procurem escrever um texto não apenas para ter nota, mas para registrar a beleza do nosso encontro com esses pensadores. Escrevam com amor, pelo conhecimento e por vocês, e com o capricho de revisar e reler mais de uma vez o que escreveram.

4- Não aceitarei trabalhos enviados por email.

5- Escolham se preferem entregar o texto manuscrito ou impresso. Quem entregar manuscrito, deve se certificar de que a letra está bem legível. Pensem nos olhos da professora, que é míope e quarentona.

Divirtam-se com a escrita. Se a gente é esperto, tudo na vida pode virar alegria.

Prof^a Dr^a Cíntia Vieira da Silva.

O que a proposta dessas instruções almejava era que os estudantes escrevessem textos sem copiar, daí o pedido de evitar até mesmo citações. É que a experiência tem mostrado que estudantes de períodos iniciais tendem a fazer citações muito grandes, nem sempre intercaladas com explicações em suas próprias palavras. A proposta evidencia também o acento vivencial, a importância de estabelecer relações entre o que se estuda e as questões mais prementes da própria vida. Os textos que me foram entregues não me desapontaram, ao contrário, mostraram uma boa compreensão dos textos e uma excelente conexão deles com as vivências dos estudantes. Alguns textos tinham caráter bastante pessoal, até mesmo confessional. Um deles, escrito sob a forma de uma carta, fala da luta com as próprias oscilações afetivas e de como a filosofia de Espinosa pode ser um instrumento quase terapêutico para mitigar algumas dores:

Sei que já fazem dois anos que a angústia, o pânico e o medo, fazem parte da sua vida, e com eles também a depressão. Sei que fazem

dois anos que luta para que sua vida tenha sentido, que a felicidade surge em determinados momentos, mas que não é constante, e entendo sempre que me pergunta: Qual o sentido de viver sabendo que terei de viver com alguns males? Por muito tempo essa luta interna permaneceu dentro de você, e ainda permanece, uma luta diária e você sempre se faz a mesma pergunta: Para que viver com medo?

Mais difícil do que pensar em tirar a sua vida, é pensar que terá apenas ela, e depois disso mais nada. Como pode alguém que não acredite em uma outra vida após a morte querer perder a única chance de viver por um bom tempo? O pensamento suicida se tornou constante para você, o medo te dominou, o medo de viver angustiada e em pânico era maior do que o seu medo de morrer

As pessoas dizem todo tipo de coisa sobre o que você passa, pessoas que pensam que isso aconteceu com uma finalidade, ou foi uma vontade de Deus. Nós inventamos que há uma finalidade na natureza, é muito fácil acreditar em uma ideia de destino a supor um encadeamento necessário entre causas e efeitos, e a ideia de destino requer a ideia de uma providência divina, seja um Deus único ou vários deuses. Isso supõe que você não precisa necessariamente e provavelmente nunca vai conhecer os desígnios por meio dos quais o que te ocorre vem a te ocorrer, você supõe que as coisas que te acontecem têm que acontecer, tem que ser assim, por decreto divino, e pronto, resta aceitar. NÃO ACEITE! Investigue as causas e não as invente.

A ideia do Deus de Espinosa te fez pensar e se questionar, essa única substância existente, e esse Deus imanente e não transcendente, como é o Deus cristão. Aqui é atribuído a uma natureza comum e única, não só o conceito de Deus em si, mas sua potência. Esta única substância, além de Deus, é este mundo, ou seja, a natureza. Natureza que tanto amas, aqui não há julgamentos. Talvez você possa se agarrar a isso, quando suas paixões chegarem sem avisar.

Sei que o seu pânico está adormecido, assim como a angústia, só precisam de um gatilho para voltarem; a ansiedade aparece todos os dias para mostrar que sempre vai estar com você. Só não desista, resista! Por mim, por nós, afinal somos a mesma pessoa, somos várias pessoas, mas ao mesmo tempo não somos. Não se preocupe com o que as pessoas vão pensar, “O verdadeiro charme das pessoas reside em quando elas perdem as estribeiras” disse Deleuze.

A possibilidade de se livrar de uma concepção ou imagem de Deus opressora, erigida por uma educação religiosa aparece em muitos dos textos. O trecho a seguir articula explicitamente a leitura dos textos à possibilidade de se distanciar de uma educação opressiva:

Por fim, acredito que não só a mim, mas a todos os alunos que se desenvolveram em torno de um ambiente católico, e até em escolas religiosas, ver o Deus de Espinosa trouxe uma nova visão, para mim, positiva. Esse Deus que está ligado a tudo e é tudo, sendo causa de si mesmo, não existe em função de nos julgar, nos punir, ou esperar que o indivíduo viva em função dele. O Deus de Espinosa me tornou mais propício a ver as coisas boas da vida, retirando de Deus a responsabilidade sobre meu futuro ou minhas ações.

Outro texto realça o caráter prático da filosofia, suas implicações numa práxis transformadora e não conformista, relacionando a atitude filosófica a importantes figuras da história recente:

A ética é a filosofia prática. É o processo reflexivo que desfaz discursos prontos e nos aproxima da verdade. Os poderes das instituições formadoras insistem na moral, na obediência (querem moldar nosso comportamento e nos manipular). As mesmas deixam pouco espaço para o conhecimento. Quantos governos autoritários conseguiram legitimar o seu poder dessa forma? Como o nazismo conseguiu tanto apoio? Como a intervenção militar de 1964 brasileira obteve adesão de boa parte dos civis da sociedade? Como parte da mídia brasileira influenciou na eleição de um presidente que, em dois anos de governo, sofrerá um impeachment por corrupção na década de noventa?

Espinosa e Deleuze mudaram a forma como enxergamos a vida, pois nos alertam a praticar a filosofia. Agora, principalmente com as discussões políticas, econômicas e acadêmicas, a filosofia, mais do que nunca, deve-se fazer presente no cotidiano. Não devemos nos deixar influenciar pelos “shows pirotécnicos” dos discursos e dos meios de comunicação. O investigar e o questionar nos aproximam da verdade. Podem mudar as realidades das sociedades. Como seria a vida de muitas meninas se Malala Youzafzai não se questionasse sobre o sistema repressivo e autoritário que as impediam de estudar no Paquistão? Ou como seria a vida dos negros americanos, hoje, se Martin Luther King não tivesse se questionado sobre as leis de segregação racial a partir da década de cinquenta?

Alguns, como no trecho a seguir, além de traçar relações dos temas estudados com temas atuais, como no trecho anterior, alcançam um elevado grau de reflexão a respeito da mencionada educação repressiva, limitadora, apontando as implicações de tal adestramento até em relação às tão atuais questões de gênero, que não estavam em pauta na época de Espinosa:

Lembro-me com riqueza de detalhes do meu primeiro dia de aula de Filosofia, me sentei desanimada, e logo fui questionada de algumas coisas, declarei imediatamente: Odeio filosofia, sempre fui mal, não faz sentido nenhum para mim. E então, minha professora disse: espero que ao decorrer deste curso algumas coisas mudem para você. Eu não colocava muita convicção nessa afirmativa, mas fui seguindo. E com o passar do tempo, fui tentando ver sentido no que estava sendo estudado.

Ao iniciar o curso de Filosofia é inevitável não ter algumas expectativas, principalmente as ligadas ao ser humano e a visão de Deus para os filósofos trabalhados. Eu fui criada desde muito pequena com os dogmas da Igreja Católica, e aprendi que deveria manter uma certa postura, e que se eu tivesse esse comportamento estabelecido pela igreja eu seria uma pessoa feliz, honesta e digna de respeito. E não me interessava saber se isso me faria feliz verdadeiramente, apenas seguia porque aprendi que era o certo a se fazer. E nunca havia notado que sempre deixei de seguir meus desejos e vontades por causa desta instituição. Se eu desejasse usar uma roupa mais curta me lembrava de um dos sete pecados capitais e logo desistia. Se eu desejasse me relacionar mais intimamente com um homem, lembravam-me dos votos de castidade que você “confirma” no batismo – batismo esse não consentido por você. E se eu buscasse uma solução viável para não me relacionar tão intimamente assim com homens e optasse por outra alternativa, quem sabe mulheres? Aí provavelmente escutaria “Deus criou o homem e a mulher, para viverem juntos e reproduzirem”. Se eu não me identificasse como homem nem mulher, não tivesse minha sexualidade definida, me diriam então que por ter um órgão genital feminino seria então para o resto da minha vida uma mulher, e deveria me relacionar com homens – não muitos de preferência; e então deveria me casar, ter filhos, uma casa, eu até poderia trabalhar porque afinal o machismo não existe mais não é mesmo? Mas ainda assim eu seria a dona do lar responsável por todas as obrigações domésticas. E, se eu aceitasse viver assim, nesses parâmetros politicamente corretos da Igreja

e não encontrasse minha felicidade? A separação seria a solução? Não, “até que a morte nos separe”. Mas então eu não poderia me relacionar com quem eu quisesse, gostar do que quisesse, ter meus próprios desejos e saciá-los, deveria engravidar porque a sociedade impõe que mulheres devam ser mães e por fim mesmo se tudo isso já imposto não me fizesse feliz eu não poderia reverter essa situação com um divórcio? Exatamente. Esse era o Deus em que eu acreditava. O Deus que criou um mundo inteiro para mim, mas que me impôs algumas regras para ser feliz nele. Um Deus perfeito, que criou coisas perfeitas, mas que já limitou o que seria uma vida perfeita para mim. Um Deus que me amava, mas era severo e impunha muitas barreiras em minha vida. Mas aí ao fazer um estudo mais aprofundado em Espinosa, depois dos textos trabalhados em sala, percebi que ele conseguia explicar claramente tudo o que já havia passado em minha cabeça, mas não tinha coragem de questionar. E Espinosa me permitiu conhecer um Deus maravilhoso, que me permitia ser feliz, que desejava que eu fosse boa apenas para mim mesma, e não para ir pro céu. Um Deus que me deu a liberdade de escolha, de expressão, que queria acima de tudo que eu me divertisse em minha breve passagem pelo mundo, porque afinal a única certeza que temos é a morte.

Espinosa quebrou alguns paradigmas que foram impostos, me mostrou a realidade que me tirava de um pedestal onde tudo foi criado para meu uso e aproveitamento, precisei descer alguns degraus para perceber que Deus criou o mundo para ele e me permitiu passar por aqui e viver de maneira intensa e verdadeira. O meu Deus queria me ver feliz da maneira que eu preferisse, se ele em algum momento criou alguma lei, essa lei seria: faça o que te der vontade, aproveite! Sem sombra de dúvidas a parte do curso que mais mudou minha vida foi onde me vi estudando a vida de Spinoza, tentando entender sua filosofia de vida mais a fundo.

E só foi possível conhecer tudo isso com Deleuze, que me apresentou sua visão da filosofia espinosana, apresentou-me também sua ideia de pensamento por si só, da diferença, conceitos esses nos quais eu nunca havia parado para pensar. É impressionante como temos pré-julgamentos de algumas coisas. Quando disse que detestava Filosofia, mal sabia eu que afirmava detestar uma matéria que defende o pensamento inteligente, a liberdade de expressão, de ser, de se conhecer. Mal sabia eu que Filosofia era muito mais do que uma matéria do passado com várias coisas sem

sentido, que era um conteúdo rico em conhecimento, que me daria embasamento para muitas questões atuais, e que me daria um pouco mais de estrutura no meu curso de História que sempre foi meu grande sonho. E eu ainda posso não ser a maior das fãs de Filosofia, mas hoje posso afirmar com toda a alegria proveniente do que vou dizer: Sim, Cíntia, muitas coisas mudaram no decorrer deste curso para mim.

E eu achei que seria impossível falar do quanto esses filósofos mudaram minha vida sem dizer o quanto o curso em si mudou, e era de fundamental importância citar esse ocorrido do primeiro dia de aula. Hoje, depois de seis meses de curso, sinto-me com o pensamento bem mais expansivo, questionador e principalmente: aberto às novidades, livre de conceitos preestabelecidos pela sociedade.

Mais de um texto, além deste que acabamos de ver, narra a mudança de perspectiva em relação à filosofia, indo de uma certa desconfiança ou má vontade iniciais até uma percepção do que se pode extrair da reflexão filosófica. O trecho a seguir mostra a descoberta do prazer do estudo da filosofia:

Definitivamente, a princípio, não me foi agradável Deleuze nem Espinosa, pensamentos muito racionais, querendo explicar os sentimentos e as coisas da vida como algo meramente químico, com uma linguagem difícil, o que me fez olhar com certo receio para a matéria, pois via a filosofia como algo mais lúdico como uma viagem sobre os céus, em que se é mais livre, modelo esse que me é mais agradável.

Isso me mostra o quanto fui ingênuo e o quanto julguei a matéria a princípio. Não devo dar as costas para aquilo que não me é agradável. Agora, no fim deste período, consigo compreender melhor o que Deleuze e Espinosa queriam dizer, consigo até ver uma relação do Rizoma de Deleuze com a Natureza de Espinosa, que para mim são quase a mesma coisa, não há um eixo central em se partem todas as coisas, tudo faz parte de uma mesma natureza, sem hierarquia nem começo nem fim e que o real e o abstrato coexistem e são apenas pontos de vista sobre uma mesma coisa, a minha alegria ao escrever esse texto existe, sendo ela algo químico e lúdico ao mesmo tempo.¹

¹ Não sei ao certo se era isso que queria, mas escrevo aqui com a maior felicidade o que o curso me mudou, sendo sincero e tentando expressar toda a minha felicidade e amor, não sei se está tão claro, mas tentei explicar da melhor maneira possível, espero que entenda.

Talvez a explicação para esta restrição inicial à filosofia venha, ao menos em parte, do caráter eminentemente digitalizado desta geração, e do hábito de acessar informações com forte apelo visual e veiculadas em blocos de curta duração (como nas postagens das redes sociais). É a hipótese apresentada em um dos textos:

Um dos grandes (senão o maior) problema da nossa geração Z é a dispersão. A dificuldade constante em conseguir desenvolver algum nível de retórica, e, principalmente, desenvolver o dom de ser ouvinte. Somos dos meados dos anos 90. Quando nascemos, o computador já estava sendo usado, a internet estava sendo aprimorada, o *www* já existia. Com 9 anos, a maioria de nós já acessava pelo menos um site para brincar. Os pixels frenéticos já passavam pelos nossos olhos, as diversas abas abertas já faziam parte de nossas vidas. O que era brincadeira de rua se tornou brincadeira de casa, o que era tato se tornou teclado e o que era observação se tornou dispersão.

Ao superar a dispersão e enfrentar o desafio da leitura de textos de considerável complexidade, além da já mencionada liberação de uma concepção opressiva da divindade, surge a possibilidade de conceber Deus de uma maneira potencializadora, laicizada, conectada não apenas a questões espirituais, mas a uma atenção ao corpo e às possibilidades de desenvolvimento das aptidões corporais. É o que transparece no trecho a seguir, que deixa clara a importância da dedicação à leitura e ao estudo para as transformações narradas:

Já na segunda metade do curso, ao trabalhar os capítulos 2 e 3 de *Espinosa – Filosofia Prática* e apresentar um seminário sobre a Ética de Espinosa, apaixonei-me por essa ideia de Deus apresentada pelo filósofo. Pude perceber, como que se uma cortina se abrisse diante dos meus olhos, como somos manipulados desde o nascimento para agradar um Deus que, na verdade, nem está preocupado se estamos tentando agradá-lo ou não. Apresentam-nos um Deus amoroso, benévolo, compreensível, que não abandona seu filho, mas, quando vamos seguir a religião que, na teoria, deveria nos levar ao encontro dele, conhecemos um Deus que castiga, que é ególatra, que necessita ser adorado e imposto para todos. Espinosa nos apresenta exatamente o Deus que a religião deveria nos apresentar. Um Deus que, como substância única, infinita, criou o mundo perfeito do qual nós, seres finitos derivados de sua infinita essência, podemos desfrutar.

Ao apresentar a filosofia do corpo, na qual tudo aquilo que agrada o meu corpo aumenta a minha potência e tudo o que desagradava diminui a minha potência, ficou claro como as coisas são subjetivas e como tendemos a julgar coisas e acontecimentos através das nossas próprias experiências. O que é bom para mim, o que aumenta a minha potência, não é necessariamente o que agrada e aumenta a potência de outras pessoas. É necessário experimentar; não há um manual da vida, como as vezes nós esperamos e queremos que exista, que apareça em nossas mãos como em um passe de mágica para que através dos ensinamentos dele pudéssemos ser poupados das más experiências. Nascermos passivos, vamos aprendendo através das experiências o que aumenta e o que diminui a nossa potência. Vivemos em busca da felicidade, algo que do modo apresentado por Epicuro, nos parece tão simples; é necessário apenas viver sem pensar na morte (outra lição aprendida para levar para a vida toda). E é através dessa felicidade, causada pelo aumento da potência, que vamos adquirindo a experiência e saindo da passividade para a atividade. Ao descobrir o que me desagradava torno-me ativa descobrindo formas de diminuir os efeitos negativos que este fato, objeto ou pessoa me causa. Não é mera antipatia, não é irritação, é diminuição da minha potência; e isso não significa que todas as pessoas estão se sentindo como eu.

Termino este primeiro período com uma nova visão da vida, de Deus, da felicidade, das experiências e sensações, enxergando a filosofia de uma forma boa, completamente diferente da ideia de chatice, de coisas sem sentido; pensando a vida com um pouco mais de clareza, mesmo que ainda sendo muito pouco, um passo bem curto, mas o primeiro dos muitos passos que darei durante esta gostosa, mas ao mesmo tempo árdua, caminhada rumo ao conhecimento.

Esta preocupação com as asperezas que uma vida marcada pelo pensamento precisa enfrentar, e a percepção de que o compromisso de pensar diferentemente e do modo mais libertário possível pode suscitar perseguições aparece no trecho a seguir. Muitos estudantes deixaram claro que a alegria do pensamento não pode ser alcançada sem dificuldades:

Pensador da virtude e da potência, dos afetos e da alegria, de Deus e da Razão, com Espinosa aprende-se que viver o pensamento para pensar a vida é a forma mais digna de se viver. Contudo, sua vida nos deixa um exemplo de que esta é a maneira mais dura e sofrida. Considerada

como uma espécie de transgressão pela sociedade de valores materiais, levar uma vida em busca da elevação do conhecimento – Tratando-se de remar contra a corrente – é uma maneira marcada por depreciações, injúrias, ódio, solidão e, academicamente falando, decepções e frustrações na maioria das vezes. Entretanto, ser honesto com o pensamento e combater aquilo que nos aprisiona dentro de nós mesmos resulta naquilo que, a meu ver, é a mais valiosa coisa do universo: viver livremente e gozar da autonomia de pensamento; ou seja, o conhecimento é o que há de mais valioso, e ninguém pode tomá-lo de ti. Por isso, neste presente início de minha jornada acadêmica, Espinosa tem significado, e para sempre desta maneira, conforto ao pensar que não estamos e nunca estivemos sozinhos nesta eterna árdua busca por respostas.

Em outros casos, o vínculo entre pensamento e vida se articula diretamente por meio de uma concepção do corpo como elemento central no processo em direção à autonomia:

Espinosa casou muito bem com o momento pelo qual estou passando, que é uma fase de amadurecimento vinda de reflexão causada pelo fato de ter feito vinte anos. Espinosa me fez refletir sobre a passividade dos seres humanos diante das adversidades da vida. Deu-me autonomia e noção do poder que eu tenho para buscar me relacionar com corpos que me completem e me potencializem, ao invés de me lamentar e culpar corpos que fazem o contrário.

Outros, percebem a importância de um conceito de corpo em pé de igualdade em relação à mente exerce na elaboração de uma ética desmoralizada, ou seja, tecida por valores imanentes da própria vida, e não tidos como superiores a ela:

Pensar em uma ética que desarticula uma moral construída em um julgamento dogmático entre bem e mal, para um sistema qualitativo de bom e mau é o mais genial de Espinosa. O bom para Espinosa, como interpretou Deleuze, é quando um corpo entra diretamente em relação com outro e o compõe, de forma que o corpo é potencializado. Por exemplo, eu adoro suco de laranja. O suco de laranja vai compor com meu corpo, e ele vai ser potencializado por isso, o que vai ser bom. E o mau é quando o suco de laranja está estragado, e vai decompor meu corpo.

A centralidade da vida como fonte de todos os valores e a consequente libertação da obrigação de meditar acerca da morte (vista como manifestação de temor em relação a ela) aparece em outro texto:

Segundo, Espinosa, Deus não deve ser encarado como um juiz que irá aprovar ou não nossos atos. Pelo contrário, ele nos diz que não devemos viver nossa vida toda com o pensamento em nossa morte e como vamos ser recebidos. O Deus de Espinosa quer que vivamos e gozemos de tudo o que ele criou para nós, sem nenhum medo de castigo, afinal, se ele nos criou, não pode nos culpar por coisas que ele mesmo colocou em nós.

Ao final da leitura, eu quis com todas as forças que esse Deus de Espinosa realmente existisse. Pois mesmo se passando tantas primaveras ainda tenho medo dos castigos que estão por vir, ou melhor, do que as crenças e religiões dizem que está por vir. O ideal seria se nós conseguíssemos alcançar a plenitude da vida a ponto de não nos preocuparmos com seu fim.

Em um texto concebido como a narrativa de um encontro imaginado com Deleuze, uma estudante explora as possibilidades de novas maneiras de pensar abertas pelos conceitos deleuzianos, e as articulações entre Deleuze e Espinosa:

Deleuze começou a dialogar revelando que sempre esteve interessado nos desvios das estruturas e que o nosso pensamento é voltado para a identidade. Defendeu que a diferença não é pensada por si só, mas sim a partir da identidade. Comecei a refletir sobre a nossa busca incessante por uma identidade do objeto, procurando a todo o momento uma significância, uma compreensão daquilo que acontece. Percebi que a diferença é sempre enxergada como algo ruim quando foge de um padrão previamente estabelecido. Nesse momento, Deleuze me contou que dedicou a sua vida a tentar quebrar esse pensamento que não aceita o novo e que concedeu as suas obras mais importância que sua vida particular. Ressaltou que nunca se arrependera disso.

Relatou-me seu ódio ao pensamento já guiado, ao pressuposto que todos saibam o que seja pensar, ser, pensamento baseado na *doxa* (senso comum, opinião). Então me caiu a ficha de que esse pensamento apresenta implicações bem práticas: quando se pressupõe que todos saibam o que seja uma coisa é criada uma espécie de conformismo, sem espaço para a diferença, para o novo. Nesse instante, pude notar que esse encontro com Deleuze estava me levando a indagações que nunca passaram pela minha cabeça.

Deleuze me apresentou a um Espinosa que defende a existência de um Deus que se confunde com a natureza, que não faz distinção substan-

cial entre criador e criatura (isso é o que Deleuze e outros estudiosos de Espinosa chamam de imanência, ausência de hierarquia entre a causa e os efeitos derivados dela). Para Espinosa, Deus está no mesmo plano de tudo aquilo que existiu ou existirá, Deus e a natureza são a única substância existente. Deleuze ao falar de Espinosa abriu os meus horizontes, que passaram a enxergar Deus de uma forma diferente. Deus no fundo é esse plano que estamos todos nós, indivíduos produzidos pela natureza (desde o ser humano aos objetos). Cada indivíduo da natureza é um modo finito de Deus ser.

Deleuze me mostrou também que para Espinosa não há distinção substancial, real entre corpo e mente. Não há uma hierarquia entre eles, é uma mesma realidade, concebida segundo o atributo pensamento ou segundo o atributo extensão (é como se fossem duas linguagens diferentes). Deleuze ainda enfatizou que conforme Espinosa a obediência bloqueia o conhecimento. Afinal, o obedecer requer uma aceitação, o conhecimento requer uma inquietação, são atitudes opostas. Finalizando, me fez perceber que segundo Espinosa, os valores absolutos são ilusórios, variam muito em função do corpo e de uma perspectiva individual.

A imanência como elemento que articula o pensamento de Deleuze e de Espinosa opera de modo implícito em outro texto, que dá ênfase, assim como o anterior, ao processo de diferenciação:

Aprendi com Deleuze os conceitos de “Diferença e Repetição”, me ensinando que tudo se modifica e está em constante transformação, e a diferença é a gênese característica da natureza e é ela que decompõe toda resolução e solidez de um mundo aparentemente fixo e imutável. Não há identidade no conceito de repetição, nunca temos como consequência algo idêntico ao original e mesmo na reprodução ocorre a diferença, o novo. Apesar de ter sido árduo compreender isso tudo, creio que me foi positivo, observo essa constante transformação em mim mesmo e nas coisas ao meu redor, ajudando a expandir minhas faculdades.

Se toda criatura é caracterizada pela forma como afeta e é afetada por outros corpos e espíritos, creio que sou um homem “bom”, pois certamente essa foi uma relação de composição do meu corpo e pensamentos com as aulas e a mestra que conduziu as aulas, afinal, “se a gente é esperto, tudo na vida vira alegria”.

Por fim, houve textos que se concentraram mais na filosofia de Deleuze, ressaltando sua crítica ao pensamento representativo, exercido se-

gundo o modelo da reconhecimento. Houve quem percebesse que, para alcançar o âmbito do problemático e da produção do novo, é preciso combater tal modelo, expandindo as fronteiras da atividade do pensar para além dos limites traçados pelo bom senso e pelo senso comum:

Começamos o curso tratando da *imagem do pensamento*, presa a um modelo de representação, como o senso comum e a reconhecimento. Portanto, durante essa leitura notei que o que move o pensamento é o problema, também que devo me afastar dos desígnios do que é certo pela maioria, pois a maioria pressupõe a verdade. Atualmente, busco um pensamento sem imagem, isto é, que está livre de pressupostos. Ao me dar conta de que toda ou boa parte de nossos pensamentos seguem o modelo da reconhecimento, sofro constatando uma morte de sentidos. Para que serve a luz do esclarecimento se ela me cega os olhos com seu brilho ácido? Não obstante, constatamos sua origem não na causalidade natural da movimentação dos homens no espaço e no tempo, mas enquanto artifícios de um Estado centralizador que através do poder e pelo poder adota técnicas de controle contra os multiversos inerentes a cada Sujeito.

Segundo o filósofo francês, o modelo de reconhecimento nos daria apenas a chance de reconhecer os signos pré-existentes em nosso pensamento, sendo assim, somos norteados à delimitação da produção do conhecimento. Esse tipo de ação, que estabelece uma relação contemplativa com o mundo exterior, só pode ser rompido com um pensamento que “machuque” a sensibilidade, que incomode.

Outro texto, muito bem articulado e composto como uma narrativa de um encontro com Deleuze em uma experiência de meditação, aparece o desejo de conferir primazia ao pensamento da diferença:

Deleuze me propôs uma forma de pensar em que se conhece a diferença por ela mesma sem passar pelo modelo da reconhecimento. Antes, nunca havia me ocorrido refletir sobre o meu modelo de pensamento, afinal é algo que convivemos diariamente que parece, de certa forma, instituído naturalmente. Mesmo que a ideia de buscar pensamentos diferentes nesses fluxos e afluxos da construção cultural em que faço parte sempre me permeou, percebi que eram modelos de diferenciação de algo que já estava dado, por comparação, ou seja, pelo mesmo modelo da identificação. Perceber que o modelo de pensamento faz parte, também, de uma construção histórica e a compreensão de que o pensamento e a própria

vida são por elas mesmas, permitiu ao meu estar no mundo uma sensação de liberdade. Quando um pensamento surgia, anteriormente, ao tentar encontra-lo na categoria da identificação e ele se mostrasse diferente, surgia um sentimento de coloca-lo de lado. É muito comum, nas coisas mais simples de do dia cair na comparação. Quantas vezes a própria experiência é ignorada de sua validade quando passa pelo processo de comparação? Tudo se resume a essas comparações superficiais? Não, não mesmo. A compreensão de que essas comparações podem deixar de existir, aumentou o meu respeito por mim e pelos outros, pois estamos e mudamos constantemente e cada um, coisa, ser são únicos.

Outra forma de pensar proposta por ele, em que utiliza o rizoma, que é uma espécie de planta, para explicá-la, propõe a inexistência de hierarquia entre os pensamentos para se pensar o múltiplo. Horizontal, é um modelo de pensamento fluido que se movimenta sem critérios imanentes, se diferenciando constantemente, sem partir de verdades transcendentais e que se configura nas experiências.

Dentre os textos que se dedicaram mais fortemente ao pensamento de Deleuze do que ao de Espinosa, houve quem tratasse do conceito de Corpo sem órgãos, insistindo em seu caráter revolucionário:

O Corpo sem Órgãos também foi um conceito importante que aprendi, uma vez que observei que os órgãos estão organizados, presos em uma lógica para determinado fim. Sendo assim, o CsO busca romper com essa organização, torna-se improdutivo para virar intensivo, abandona a moral e entra na ética. Ele aumenta o prazer de viver, de sentir e experimentar, em resumo ele potencializa. E agora consigo ver meu corpo exercendo essa potência, indo além dos seus processos, ele se expressa de outra forma, como por exemplo, meu nariz que é usado para a respiração, passa a provar e descobrir aromas, minha boca deixa de dar ordens, para passar a cantar e beijar.

Suas ideias podem revolucionar o modo de vida de pessoas, que conseqüentemente podem causar mudanças profundas na vida em sociedade. É isso que espero acontecer comigo. A revolução em mim já começou, anseio pelas que posso fazer ao mundo.

REFERÊNCIAS

DELEUZE, G. *Diferença e repetição*. Segunda edição revista e atualizada. Tradução de Luiz Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 2006.

_____. *Espinoza: filosofia prática*.

DELEUZE, G. & GUATTARI, F. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. "Rizoma". Tradução de Aurélio Guerra Neto. São Paulo: Ed. 34, 1995, v. 1.

EPICURO. *Carta sobre a felicidade*. São Paulo: Editora Unesp, 2002. Tradução de Álvaro Lorencini e Enzo Del Carratore

ESPINOSA. *Ética*. São Paulo: Editora da USP, 2015. Tradução: Grupo de Estudos Espinosanos.

Cartas de amor – Dramatização deleuziana da relação entre Aristóteles e Marchant¹

Gonzalo Montenegro
(UNILA)

“Y cuando te llamo mi amor, mi amor, ¿es a ti que llamo o llamo a mi amor? Tú, mi amor, ¿es a ti que nombro de ese modo, a ti que me dirijo? No sé si la pregunta está bien formulada, ella me produce miedo. Pero estoy seguro que la respuesta, si ella me llega un día, me llegará de ti. Tú solamente, mi amor, tú sólo lo habrás sabido [...] Cuando te llamo mi amor, ¿acaso te llamo, a ti, o acaso te digo mi amor?; y cuando te digo “mi amor”, acaso te declaro mi amor o tal vez yo *te* digo, a ti, “mi amor”, y que tú eres mi amor”.
DERRIDA. *La tarjeta postal* (trad. Marchant)².

Em um trabalho de 1985, intitulado “*A m-mi amor*”, o filósofo chileno Patricio Marchant reflete sobre o envio de cartas e sustenta que toda escrita é escrita de cartas de amor. Um gesto, aparentemente irrelevante, abre o texto: o autor afirma que a *Metafísica* de Aristóteles seria, também, uma carta de amor.

Para Marchant toda carta é carta de amor porque nela se envia algo de nós para outrem. O envio determina o caráter amoroso da carta. Interessaria estabelecer, portanto, na *Metafísica* de Aristóteles o estatuto do envio. A obra não precisa falar em amor para ser considerada uma carta de amor. Assim, a questão não depende necessariamente de um conteúdo explícito, senão da forma em que a *Metafísica* de Aristóteles se oferece no envio. Aliás, nos interessa insinuar que o envio da metafísica envolve uma espécie de drama filosófico particular.

¹ Agradeço as valiosas correções do português realizadas pela Profa. Silmara Cristiane Pinto.

² MARCHANT, A m-mi amor, in *Escritura y temblor*, p. 184. Trata-se da tradução realizada por Patricio Marchant de duas passagens da obra *La carte postale*. Não tivemos acesso ao original em francês, porém realizamos uma comparação com a versão mexicana. Isto permitiu aferir que as aspas foram introduzidas por Marchant para reforçar seu movimento heurístico com relação à natureza do envio.

Marchant está reproduzindo, provavelmente, a descrição realizada por Derrida acerca do destino do corpus aristotélico. O francês destaca o fato de Aristóteles haver tido copistas e secretários dispostos a garantir a conservação dos manuscritos (DERRIDA, 1986, p. 29, 121). O gesto do chileno, por sua vez, se desdobra em dois movimentos que se assimilam como as imagens do espelho a seus objetos. De um lado, se consagra, ele mesmo, às tarefas de secretário e realiza a tradução do texto de Derrida. Esta tradução traslada passagens específicas de *La carte postale* para o espanhol, ao mesmo tempo em que dedica o artigo, como um todo, a reproduzir o problema do envio abordado na obra do francês. De outro lado, reflete sobre o envio que implica a realização das cópias. A *Metafísica* seria uma das missivas possíveis sobre as quais se desenvolve a reflexão. Ora, um dado relevante é que a reflexão tem um sentido literal, pois se debruça como um espelho sobre o movimento que o próprio comentário tematiza, a saber: o trabalho de traduzir ou de copiar, da mesma forma que fizeram os secretários de Aristóteles. Cabe adicionar mais um detalhe. Quando Derrida se refere a Aristóteles, cita vagamente um texto de Nietzsche, de quem toma essa ideia. A rigor, Marchant não copia apenas Derrida porque este copia, também, a Nietzsche; quem, por sua vez, oferece sua própria genealogia de comentário dos clássicos.

Dessa maneira, o gesto da cópia se oferece como um movimento de reflexão sobre a própria tarefa de reprodução e, ao mesmo tempo, como projeção de uma reprodução alheia. Podemos afirmar, assim, que o envio implica uma alteridade que se imiscui no processo de repetição especular. Repetimos, projetamos e, nesse sentido, realizamos um envio. O texto transcrito se destina. *A quem?* Não podemos saber com exatidão, mas sabemos que o texto pode encontrar uma série mais ou menos generosa de secretários que transcrevem e, ao reescrevê-lo, recriam a série de destinatários. O drama do envio versa, justamente, sobre as peripécias que atravessa o texto para chegar ao destino. Destino esquecido, quanto mais embaralhada a série de secretários que reanimam o envio.

A reflexão, em sua condição especular, se confunde com a reprodução e, como tal, envolve a introdução do outrem ao qual se destina como gesto; efeito confirmado nas cartas de amor para Marchant, em cujo envio se manifesta a dubiedade do destinatário. “Meu amor”, o amor que eu tenho por você ou você, na sua alteridade? O destinatário se resolve, so-

mente, na medida em que multiplica o efeito da disseminação. Do mesmo modo, o amante define sua condição no envio de “seu” amor. Eis a forma do drama da *Metafísica* que nos interessa estudar.

Nas palavras de Deleuze, a dramatização constitui o método que permite determinar uma Ideia ou um problema (1967, pp. 131-162; 1968, pp. 240-247). Mais exatamente, Deleuze pensa na série de condições que submetem um problema à variação e que determinam sua atualização. O drama da *Metafísica* de Aristóteles se desdobra nas questões do envio, da cópia, das dificuldades para aferir a autenticidade do remetente (nas mais diversas passagens da obra), na legitimidade da série de destinatários, entre outros. Desse modo, a dramatização permite, em cada caso, seguir a linha de atualização de cada questão. Como chegamos determinar o teor amoroso do envio? Quais as forças que impõem um dinamismo dessa natureza? Ou, quais os personagens que encenam as pugnas relativas ao destino da metafísica? Como se estrutura, exatamente, a questão *quem* na hora de determinar esse destino? Essas, são algumas das perguntas que o método de dramatização deleuziano permite enunciar, por vezes em um diálogo direto com o aristotelismo ou através de uma genealogia menos precisa, mas não por isso, menos relevante para nossa questão.

1

De acordo com a tradição, a *Metafísica* teria se perdido nas mãos de vários mensageiros involuntários até a publicação realizada por Andrônico de Rodas no século I. Além disso, Andrônico seria o responsável por definir o título. O nome “metafísica”, não é utilizado por Aristóteles no texto conservado, o que tem gerado infindáveis disputas sobre a natureza dos temas abordados no livro. Nesse sentido, a obra subentende o envio do manuscrito para uma série pouco clara de destinatários. A *Metafísica*, o próprio nome, mas também seu destino está em jogo nessa disseminação do texto Aristotélico.

Os comentadores contemporâneos contestam a versão romanescas que atribui a determinação do nome a uma anedota editorial. Segundo esta versão, forjada por Plutarco (s. I), o *corpus* aristotélico passa por diversas vicissitudes até que Lúcio Cornélio Sylla, após a guerra contra Mitrídates, na Ásia Menor, leva os manuscritos para Roma onde serão ad-

quiridos pelo gramático Tirânio, de quem Andrônico obtém as cópias que permitirão a publicação. Esta versão estabelece que Andrônico se depara com uma série de livros de caráter teórico que não possuíam título. O peripatético definiu o conjunto de livros a partir da relação com os livros que representavam os estudos de *Física*. A *Meta-física* versaria sobre assuntos que estão para além ou depois da *Física*. Feliz anedota editorial, capaz de expressar o sentido profundo dos assuntos abordados por Aristóteles nessa pesquisa que teria ficado sem nome e inédita até o século I da nossa era. Tal é a interpretação que, sem questionar o teor romanesco da narração, chega até nós através de pensadores mais recentes, como Kant ou Heidegger (REINER, 1954, pp. 93-95; AUBENQUE, 1962, pp. 22-28).

No entanto, a partir da metade do século XX, os especialistas concordam em identificar uma série de inconsistências nessa versão, devido a sua insustentabilidade e estilo romanesco. Em primeiro lugar, ela não consegue explicar a referência aos temas presentes na *Metafísica* entre debatedores de Aristóteles, que publicam antes de Andrônico (AUBENQUE, 1962, p. 24). E, em segundo lugar, esta versão não assume a necessidade de explicar doutrinalmente a escolha do título, o que nos conduz, com um alto grau de probabilidade, até o próprio Aristóteles. Segue-se que a tradição que permite transmitir a doutrina até a publicação de Andrônico devia ter acesso às cópias do manuscrito de Aristóteles.

Em um renomado artigo, intitulado *O surgimento e o significado original do nome 'metafísica'*, Reiner mostra que a distinção aristotélica entre o mais conhecido em si e o mais conhecido para nós (*Met. V, 11*), permite explicar o sentido doutrinal e topológico do nome metafísica (1954, pp. 95-106). Considerando que a metafísica trata dos primeiros princípios, que visam atingir o objeto mais geral e universal do conhecimento (1954, p. 98; *Met. VI, 1, 1026^a 30*), a *Metafísica* deveria estar, aparentemente, situada com antecedência à *Física*. Contudo, para nós, o mais conhecido remete aos assuntos desta última, cujos objetos nos são mais familiares e atingíveis³. Esta explicação doutrinal, e não a anedota relativa aos acasos

³ A tentativa de definir a *metafísica* coincide, para Reiner, com a determinação da prioridade da *filosofia primeira*. Seguindo o argumento deste comentador, Aubenque introduz uma precisão relevante. O francês distingue duas interpretações que dependem do modo pelo qual traduzimos o prefixo *meta* (além de, depois de). Em um caso, se trata da *primazia (primauté)* da filosofia primeira, de acordo com sua superioridade com relação à física. No outro, da *sucessão (succession)* epistemológica que indica, em virtude de seu grau de dificuldade para nós, o saber que vem depois da física (1962, pp. 32-33).

editoriais, permite compreender a ordem do *corpus* e o nome de *metafísica*, afirma Reiner. Esta explicação é claramente reconhecida pelo insigne comentador Alexandre de Afrodísias (século II). A partir daí, seria possível identificar os fios de uma genealogia que remonta hipoteticamente até o próprio Eudemo (séc. IV a.C), a quem Reiner atribui o primeiro uso do termo metafísica (1954, pp. 112-114). Para o alemão, Eudemo foi o responsável por cuidar, e talvez de publicar, os manuscritos de Aristóteles, interpretação que contrasta com a versão romanesca, e que o reconhece como responsável pelo esquecimento dos manuscritos e da doutrina.

Nesse sentido, esta doutrina garante uma sucessão consistente do *corpus*, que resiste às peripécias da perda e do esquecimento. Segundo este comentador, o título *metafísica* poderia ter se apropriado com facilidade do senso comum dos estudiosos na hora de designar o conjunto de livros. Isso teria acontecido logo depois da primeira recepção do texto por Eudemo, na medida em que o nome das obras na época de Aristóteles representava mais uma palavra-chave, submetida a possíveis alterações, do que um nome definitivo. Para Reiner, a série parece consistente e, relativamente imune aos problemas da perda e do esquecimento. A problemática, para o alemão, diz respeito à dubiedade da própria designação (1954, pp. 113-114). Dubiedade que parece se resolver na disseminação posterior de um ou outro nome. Ao que parece, *metafísica* teve mais sucesso do que *filosofia primeira*, nome utilizado pelo próprio Aristóteles para referir o manuscrito que nos ocupa.

A consistência e aparente ausência de aporias na explicação doutrinária de Reiner não deve nos confundir. Esta disfarça uma questão essencial para o drama do envio. O envio não pode ser abordado somente a partir do destino da missiva, da série de reprodutores de um texto. De fato, a série vem assumir uma condição dispersa desde a origem. A disseminação na sucessão surge pela falta de nome, pela impossibilidade de designar com certeza o texto ao qual nos referimos. Aquilo que se envia, é dubio já nas mãos de quem posta no correio. Ele próprio confunde sua escrita com o envio. Nas palavras de Marchant, *se trata de uma carta dirigida a meu amor por você ou a você, meu amor?* A destinatária ocupa exatamente o mesmo lugar do substrato temático, melhor dizendo, do sujeito do discurso. *Trata-se de uma carta sobre “meu amor” por você ou sobre você, “meu amor”?* O nome da obra remete ao problema da designação do substrato temático, que se confunde, por sua vez, com o sujeito discursivo.

Assim sendo, o problema do destino parece envolver mais do que o estudo da emaranhada série de comentadores, copistas e secretários, uma vez que o destino envolve, também, a questão da dubiedade da designação da obra. O escritor se engana quanto ao sujeito que envia a carta. O problema do envio é, destarte, o problema de não sabermos o nome, não sabermos *quem*. *Quem* não é necessariamente um indivíduo, escritor apaixonado ou sua amante, *quem* é o substrato que resiste a designação e que, nessa dubiedade, dissemina um manuscrito que, no percurso, volta sobre si, se perde e é esquecido. *Quem* é um personagem desconhecido e aparece, neste sentido, como o precursor do drama que se efetiva na antonomásia “*meu amor*”, enunciada por Marchant. A pergunta *quem?* é fundamental, pois permite exprimir a coincidência da pergunta pelo remetente, destinatário e assunto. Diante da falta de um nome preciso de quem remete a carta, a série de destinatários também se torna difusa. Assim mesmo, o assunto se perde nesta dubiedade, não sabemos, de fato, quais palavras-chave o delimitam. Eis o drama do envio que toca, também, à *Metafísica* de Aristóteles. No dizer de Marchant, a *Metafísica*, como toda escrita, é mais uma carta de amor.

2

Pierre Aubenque publica em 1962 uma tese controversa, intitulada *Le problème de l'être chez Aristote*. Nesse trabalho reconhece a importância das pesquisas de autores como Reiner, mas relativiza as descobertas ao questionar o pressuposto principal do alemão: a necessidade de articular o *corpus* aristotélico em torno de uma doutrina consistente da metafísica. Esta, para Aubenque, envolve identificar teologia, filosofia primeira e ontologia, o que não exprime a profundidade aporética que está em jogo no destino da metafísica (1962, p. 28 e ss.). A questão facilita a articulação do sentido da obra e, por este motivo, permite dizer, também, seu nome.

Com efeito, a metafísica se transforma em uma doutrina que presuppõe a obviedade de certos elos entre os núcleos temáticos da obra, sugere Aubenque. O francês acusa a obliteração sistemática que envolve essa tradição estabelecida durante séculos de comentário. Em contraposição, propõe alterar o caminho do comentário e desaprender a tradição para descobrir a originalidade da escrita do estagirita e a resplandecência

de um problema esquecido e negado pelos diversos destinatários da metafísica: o problema do ser (1962, p. 3). As explicações doutrinal e topológica, por tanto, não esgotam a questão transversal que, de forma mais ou menos dramática, está presente na condição da *Metafísica*.

Como toda tentativa de escrita, achamos na *Metafísica* um texto submetido a envio e reformulação da sua escrita. Isto faz do manuscrito uma carta que se dissemina entre os destinatários. Para Aubenque, essa disseminação envolve o problema do nome, mas acima de tudo, permite definir a questão do esquecimento. O comentador sustenta que a doutrina tecida em torno da metafísica desconhece a relevância da ontologia e constrói uma simetria inconsistente entre ontologia e filosofia primeira, para elaborar sobre ela a definição da metafísica⁴.

Aubenque desenvolve uma explanação detalhada da natureza de cada um dos núcleos doutrinários da metafísica. Primeiro, tenta mostrar que não podemos, simplesmente, assimilar ontologia e filosofia primeira. A princípio, elas tratam sobre um objeto genérico o suficiente como para coincidir. De um lado, a ontologia trata do ser enquanto ser na sua máxima universalidade e, do outro, a filosofia primeira se ocupa dos primeiros princípios. Mas esta relação de continuidade não implica coincidência, pois a filosofia primeira constitui uma parte da ontologia e não coincide totalmente com esta (1962, pp. 35-36).

O comentador tenta provar sua hipótese a través do estudo da relação de prioridade estabelecida por Aristóteles ao classificar as ciências teóricas no Livro VI, 1. Aristóteles distingue nesse trecho teologia, matemática e física. A preeminência da teologia fica demonstrada pela superioridade explicativa do objeto divino (imóvel e separado da matéria) que rege sobre as entidades formais da matemática (isentas ou separadas da matéria) e sobre o misto substancial composto de matéria e forma do qual se ocupa a física. Ora, a teologia ocupa o lugar da filosofia primeira, mas não constitui a razão da série. Este rasgo permite a Aubenque afirmar que existe a necessidade, para Aristóteles, de constituir um âmbito de investigação para além da identidade entre teologia e filosofia primeira. Dito

⁴ A identidade entre ontologia e filosofia primeira constitui o pressuposto essencial da tradição que Aubenque pretende contestar. Para tanto, o comentador francês diminui a importância do trecho do livro XI da *Metafísica*, onde Aristóteles sustenta literalmente essa identidade. Aubenque, inclusive, questiona a autenticidade do texto (1962, pp. 40-42).

âmbito trataria sobre uma ciência ainda não claramente estabelecida e que, em contraste com os três domínios elencados por Aristóteles, não se ocupa de um gênero específico de ser, mas do ser entendido em sentido absoluto (*Met.*, VI, 1, 1025b 8-10), ou seja, do ser enquanto ser.

Para tanto, Aubenque tenta desfazer a identidade forjada a partir da leitura do Livro XI da *Metafísica*, em que Aristóteles assimila ontologia e teologia (*Met.*, XI, 7, 1064a 28)⁵. Essa assimilação conduz ao esquecimento do caráter irreduzível da ontologia, instituída durante séculos de comentário. A ontologia representa para Aubenque o âmbito da ciência universal do ser, que não confunde sua alçada com nenhuma ciência particular, voltada à análise de um gênero ou espécie do ser. Não sendo o ser um gênero (*Met.*, III, 3), a ciência que se ocupa em investigar o ser enquanto ser, não pode coincidir com nenhum domínio temático particular, ainda que este trate dos primeiros princípios. Aubenque reconhece que a ontologia permanece indeterminada na sua universalidade e, como tal, representa a ciência buscada (*zetoumene episteme*) à qual Aristóteles se refere em variadas ocasiões (*Met.*, I, 983a 20). Esta ciência buscada não confunde seu destino com o das ciências teóricas, mesmo em se tratando das mais gerais, como a teologia ou a filosofia primeira. Esta indeterminação, segundo Aubenque, deve ser abordada em um sentido positivo, pois indica o caminho da investigação que permitirá desvendar o estatuto indefinido da metafísica. As dificuldades para definir o território da ontologia no âmbito geral das ciências teóricas coincide com as dubiedades relativas ao nome da obra aristotélica.

É necessário lembrar que a caracterização de uma ciência universal dedicada à investigação do ser enquanto ser não recebe nome no próprio Aristóteles. De fato, o termo ontologia é cunhado somente a partir do século XVII. Nesse sentido, Aubenque convida a entendermos a produção de anedotas acerca do nome e destino do texto aristotélico como a manifestação exterior de um problema que tange às aporias internas da própria doutrina, quais são os problemas de definição de uma ciência buscada e sem nome. Paradoxalmente, a tentativa revolucionária de Aubenque a respeito da tradição o aproxima da anedota da perda acidental do texto

⁵ “Ora dado que existe uma ciência do ser enquanto ser e do ser enquanto separado é preciso examinar se ela deve ser considerada como idêntica à física, ou como diversa”. Ver os comentários de Reale no volume anexo a sua tradução (ARISTÓTELES, *Metafísica*, Vol. III, pp. 559-560).

à qual intenta dar um sentido, dessa vez, vinculando-o ao problema do esquecimento do problema do ser.

Em síntese, Aubenque desenvolve seu argumento através de três etapas. Primeiro, nos convida a tratar a versão romanesca como expressão superficial de um esquecimento profundo, lavrado no seio da interpretação tradicional da doutrina aristotélica. Segundo, separa ontologia e filosofia primeira sugerindo um contraste entre o caráter geral e indeterminado da primeira e a identidade da segunda com a teologia, dotada de um objeto bem definido. E por último, aproxima o caráter problemático e inominado da metafísica às dificuldades de constituição do domínio da ciência universal do ser enquanto ser que, para Aubenque, representa a ciência realmente buscada na *Metafísica*. Portanto, esta obra representará para o comentador francês a busca por constituir uma ciência dedicada a um problema esquecido pela tradição, o problema do ser.

A importância concedida por Aubenque ao livro III, em que Aristóteles se debruça sobre uma larga série de aporias que norteiam o percurso de sua pesquisa, permite ao francês destacar o valor dramático da versão romanesca. “[...] *O drama da perda e da redescoberta*” (1962, p. 28) prolonga no plano anedótico o nó que permanece esquecido e sem explicação no fundo da metafísica aristotélica. Essa versão não deve ser descartada, senão compreendida para abordar o esquecimento do problema fundamental da metafísica: o problema do ser. O envio precário, inominado e aporético de uma ciência buscada, e facilmente esquecida, constituiriam, portanto, as questões centrais do destino da metafísica para Aubenque.

Ora, como questionamos a propósito de Reiner, nos interessa analisar um detalhe na forma do drama aristotélico, um detalhe do envio. Perguntamo-nos, aliás, se a disseminação pode ser atribuída apenas aos destinatários. Por que pressupor que a carta é redigida por um personagem consistente, certo de si, que distribui versões hesitantes de uma escrita que nunca acaba por se definir? Indefinição dos comentadores, somente? Aubenque se aprofunda na problemática e coloca em xeque a consistência da própria doutrina, elencando os aspectos aporéticos que questionam a tradição do comentário.

A fórmula proposta por Marchant “a mi amor” perscruta o problema do envio. Quem é “meu amor”, o amor que eu tenho por você ou direta-

mente você? A expressão compromete de maneira direta as dificuldades de qualquer envio. Como determinar exatamente a quem irá se dirigir a carta? Como saber o destino da carta se esse destino se confunde com o remetente? O que podemos ler na fórmula “a mi amor” é exatamente o problema da *Metafísica* aristotélica, a saber: que as disputas entre os destinatários versam sobre o sentido perdido, esquecido, não esclarecido do remetente. Assim sendo, parece que a questão do envio se desdobra necessariamente na pergunta sobre o *quem* da metafísica.

3

Em uma conferência ministrada em 1967, intitulada *O método de dramatização*, Deleuze declara que a pergunta *quem?*, junto a outras questões, precisam atingir uma dignidade filosófica superior à da pergunta tradicional *o que é? Quem?* não é exterior ao destino, natureza ou definição da metafísica. Neste ponto, convém destacar que a definição responde à necessidade de determinação de um assunto ou coisa. Lembremos, também, que a metafísica resolve boa parte de seu destino na pergunta *o que é?* Mas, é esta pergunta superior às outras?

O método de dramatização, tal qual indicamos acima, pretende abordar a questão da determinação de uma Ideia ou problema. Uma Ideia, diz na conferência, somente é definida se conseguirmos delimitar a série de acontecimentos à qual ela corresponde. A princípio, estes coincidem com a série de notas ou aspectos cuja variação e correlações permitirão definir o estatuto do assunto, sua Ideia. Trata-se, a rigor, dos acontecimentos que, enquanto variações, são conaturais ao que está em jogo. Não há um substrato através do qual compreender os acontecimentos, pois o único que temos é a variação entre eles. Com efeito, os acontecimentos permitem determinar, por meio de relações recíprocas, a essência do assunto em questão⁶. Assim sendo, a pergunta *o que é?*, ou seja, a pergunta

⁶ Deleuze reproduz, em certa medida, a noção de substância individual de Leibniz. Esta se define como uma série completa de acontecimentos (LEIBNIZ, 1686, § 8,13). Contudo, vale salientar que Deleuze segue, também, os sinais da ideia de acontecimento a partir da noção de “acidente” aristotélico (*symbebekos*) e da noção de “incorporal” estoica (*lekton*). Um trabalho em que podemos descobrir a convergências das duas noções ao qual Deleuze dedica importantes comentários é o *Comentário da geometria de Euclides* realizado por Proclo (PROCLUS, 1948). A insistência de Deleuze no problema da correlação diz respeito ao tratamento do problema da determinação em Kant e Maimon. Mais exatamente, a correlação traduz a ideia maimoniana de determinação recíproca (GUEROUULT, 1929, p. 40 e ss.; LOPES, 2015).

pela essência, constitui para Deleuze uma questão de segunda ordem com relação às perguntas mais determinantes.

As insinuações de Deleuze em relação à importância de perguntas do tipo *quem? quando? como? onde?*, presentes nos diálogos platônicos, assim como a referência a autores como Aristóteles e Hegel, evidenciam o foco preciso da crítica deleuziana. Também, é importante lembrar que Deleuze não menciona a importância da pergunta *por quê?*, fundamental para a convergência que Aristóteles produz entre a doutrina da causalidade e da definição. Dessa maneira, o foco da crítica deleuziana enseja reavaliar o estatuto da dialética perpassando seus problemas centrais e, ao mesmo tempo, permanecendo nas margens. Esse seria, a nosso entender, o argumento da tese publicada em 1968, *Diferença e repetição*, do ponto de vista da tradição filosófica⁷.

Considerando o desenvolvimento do argumento da conferência de 1967 e o tratamento do mesmo assunto em *Diferença e repetição*, não encontramos grandes diferenças. Na tese, Deleuze salienta o papel das perguntas alternativas à pergunta *o que é?*, logo, critica a oposição hegeliana entre essência e inessencial e, por último, passa a descrever o processo de determinação (pp. 240-247, 276-285). Esta determinação se produz em termos que permitem, de um lado, delimitar a esfera ideal de um assunto e, de outro, efetuar sua individuação espaço-temporal. Um detalhe que não está presente na conferência é uma nota dedicada a esclarecer a origem de uma referência sobre Aristóteles: uma resenha de Jacques Brunschwig sobre a reconhecida tese de Aubenque, intitulada *Dialectique et ontologie* (DELEUZE, 1968, p. 244). Tanto para Platão, quanto para Aristóteles a pergunta fundamental não é que *o que é?*, afirma Deleuze. Na nota esclarece a proximidade de Aristóteles com a questão *quem*. Com efeito, Brunschwig alega que não haveria problema do ser, menos ainda, problema do esquecimento do ser em Aristóteles, pois a ontologia aristotélica, ciência universal do ser enquanto ser – e que constitui a ponta de lança da empreitada crítica de Aubenque – se identifica quase de maneira imediata com uma doutrina da substância que chega, inclusive, a anular a pergunta *o que é?* (pp. 190-196).

⁷ Inclusive, no centro da tese no Cap. IV, a dialética confunde seus caminhos com a proposta deleuziana do método de dramatização.

A crítica de Brunschwig, situada no livro VII da Metafísica, permite atribuir protagonismo a uma pergunta de configuração muito especial e que poderíamos traduzir por “quem é o que é” ou “quem é que determina o que é?” (“*qu’est-ce qui est ?*”, p. 193). Considerando que Brunschwig visa contestar a importância do problema do ser para colocar em seu lugar o problema da substância, essa pergunta admitiria, sem grandes contratempos, a seguinte tradução: “qual é o substrato da pergunta o que é?”. Cumpre salientar que na empreitada de Brunschwig o adverbio de interrogação “qui” em francês não representa necessariamente a um indivíduo, mas sim o sujeito gramatical, que, a partir da doutrina aristotélica, constitui o lugar por excelência da substância. Entretanto, Deleuze conta com uma interpretação dramática da pergunta “qui?” procurando realizar uma sorte de encenação das problemáticas que aborda. Aliás, o que nos interessa neste estudo é realizar uma aproximação à relação entre envio, destino e nome a propósito do texto e da doutrina da metafísica aristotélica. Cabe destacar, ademais, que a referência a Brunschwig não representa a primeira ocasião em que Deleuze descreve os elos entre o método de dramatização e a pergunta *quem?*

A importância da pergunta *quem?* para o método de dramatização é definida pela primeira vez na monografia publicada em 1962, intitulada *Nietzsche e a filosofia*. Nessa oportunidade, Deleuze descreve a dramatização como uma determinação diferencial, genealógica e tipológica (1962, p. 89). A pergunta não trata sobre um sujeito ou indivíduo, mas sobre a determinação do caráter e os traços que descrevem um personagem. *Quem* não é um indivíduo, senão um *tipo* caracterizado por uma qualidade que equivale a uma relação de forças determinada⁸.

Em *Nietzsche e a filosofia*, Deleuze indica que o método de dramatização permite colocar a pergunta sobre a vontade de potência (III, 3). A vontade é a instância que determina a diferença qualitativa e que caracteriza os traços de um personagem, o que recebe o nome de *tipo*. Como sabemos, o sintagma “*diferença de qualidade*”, implica tautologia, pois a

⁸ A caracterização do método, na obra dedicada a Nietzsche, permitirá esclarecer a relação menos evidente, talvez, na conferência de 1967 entre o método de dramatização e o conceito de “personagem conceitual” proposto em 1991 em *O que é a filosofia?* Acredito que o trabalho de nossos colegas Verônica Damasceno (2011; 2015) e Luiz Manoel Lopes (2015) abordam de forma suficientemente clara essa questão. Não me debruçarei, portanto, neste ponto. O que me interessa é a abordagem da pergunta *quem?* para a determinação do drama aristotélico em Deleuze.

qualidade se define como uma diferença. Ora, o importante da vontade que se afirma na qualidade não depende da definição relativa da diferença. Uma diferença que se entende como simples contraste subordina-se à similitude e pressupõe diferenças de grau que operam sobre o fundo da identidade de gênero. Como mostra Deleuze no capítulo I de *Diferença e Repetição*, as diferenças que operam empiricamente medindo contrastes e similitudes dependem dos pressupostos conceituais da diferença específica, notadamente do pressuposto da identidade de gênero. A diferença qualitativa, neste sentido, precisa da determinação de uma diferença de natureza que traça na nervura do real uma afirmação que não depende da mediação de algum degrau. Neste sentido, é interessante apreciar a convergência entre a empreitada que Deleuze atribui a Nietzsche com a ideia de afirmação da diferença (DELEUZE, 1993) e a tentativa que incumbe a Bergson no trabalho relativo às diferenças de natureza (DELEUZE, 1956). A determinação da qualidade que implica o tipo, envolve a afirmação de uma diferença que *se* diferencia. O destino das forças ativas que Deleuze caracteriza em *Nietzsche e a filosofia* encontra, assim, sua expressão na epopeia do percurso vital descrito por Bergson n' *A Evolução criadora*.

Ademais, Deleuze salienta que o método de dramatização, não pressupõe um caráter antropológico. O tipo, alvo do método de dramatização, não é necessariamente um ser humano. Trata-se da descoberta das relações de forças ativas capazes de ultrapassar a forma humana. Homem em transmutação: inumano e sobre-humano. A transmutação, neste viés, representa um eixo preciso e fundamental para compreendermos o método que nos concerne.

Antes de darmos continuidade, convém sublinhar que *se diferenciar* não consiste em uma operação isolada. O tipo é afirmativo não pela ausência de relação, senão pelo estabelecimento de uma relação ativa. E do que trata esta relação? O tipo descreve a afirmação da qualidade de uma relação, mais precisamente, de uma relação de forças. Força é um conceito que envolve relação e multiplicidade, assevera Deleuze (1962, I, pp. 4-9). Força significa sempre relação de forças, sendo que a afirmação caracteriza uma forma de relação, a saber: o domínio a partir do espírito de distância. A distância, novamente, não representa ausência de relação, mas o estabelecimento da relação em termos de hierarquia criativa e transformadora. A força é ativa porque cria e, desse modo, estabelece o

domínio das outras forças submetidas à transmutação. A força ativa é o precursor de uma transmutação. Diferenciar-se será, portanto, no contexto de *Nietzsche e a filosofia*, transmutar.

Todavia, podemos nos perguntar por que a transmutação seria a chave da compreensão do método? Em primeiro lugar, ela permite caracterizar o espírito de distância que permite à força ativa manifestar sua hierarquia e, ao mesmo tempo, exprimir-se como criadora. Com efeito, a diferença de qualidade se define neste eixo preciso: o tom da criação que caracteriza as forças ativas. Em segundo lugar, a transmutação descreve o fenômeno que se dá no drama dionisíaco. Até este momento, aliás, não perguntamos pelo *drama* que envolve o método de dramatização. Neste ponto, Deleuze segue cuidadosamente o argumento d'*O Nascimento da tragédia* e define o drama como a projeção formal da ação dionisíaca (DELEUZE, 1962, I, p. 14).

O oitavo capítulo d'*O Nascimento da tragédia* se ocupa do conceito de drama. Nessa seção, estabelece-se que sua origem “em sentido estrito” acontece quando a figura de Dionísio é visível e passa a constituir uma dimensão suplementar ao contexto da transmutação, a projeção de uma visão. Deleuze descreve este fenômeno em termos vagos dizendo que o drama surge quando a tragédia se projeta nas formas apolíneas, mas não insiste sobre a transmutação que antecede e dirige a tragédia. Aprecie-mos os detalhes do argumento em Nietzsche.

A excitação dionisíaca é capaz de comunicar a toda uma multidão essa aptidão artística de ver-se cercado por uma tal hoste de espíritos com a qual ela, multidão, sabe interiormente que é uma só coisa. Esse processo do coro trágico é o profenômeno dramático: ver-se a si próprio transformado diante de si mesmo e então atuar como se na realidade a pessoa tivesse entrado em outro corpo, em outra personagem. [...] toda uma multidão sente-se dessa maneira enfeitiçada. O ditirambo distingue-se por isso de qualquer outro canto coral [...] o coro ditirâmico é um coro de transformados [...] no ditirambo se ergue diante de nós uma comunidade de atores inconscientes que se encaram reciprocamente como transmudados [...] O encantamento é o pressuposto de toda a arte dramática. Nesse encantamento o entusiasta dionisíaco se vê a si mesmo [...] e por sua vez contempla o deus, isto é, em sua metamorfose ele vê fora de si uma nova visão, que é a ultimação apolínea de sua condição. Com essa nova visão o drama está completo (1992, pp. 59-60).

Saber-se transmutado e projetar isso na visão formal da força de transmutação é o que permite os atores exprimirem-se *em* e *como* personagens. O coro ditirâmico não decorre da separação entre espetáculo e público, pois nele os atores se confundem com Dionísio e projetam essa confusão na intuição transmutada. Surge, assim, a visão do ator que se vê transmutado no corpo e caráter do personagem.

Destarte, a transmutação representa o eixo central da articulação dramática, pois designa a hierarquia das forças ativas na determinação do tom, nuance ou, conforme Deleuze, da qualidade diferencial do personagem. A rigor, a transmutação permite descrever a gênese do drama que surge da articulação de forças e da projeção do personagem como visão e forma. O método de dramatização assume, neste sentido, o trabalho genealógico de determinação das forças que operam a transmutação, identifica os tipos e, dessa forma, determina a diferença que se impõe no personagem.

4

A princípio, poderíamos sustentar que o drama do destino da *Metafísica* se assenta na projeção que os comentadores estabelecem com relação ao estagirita. *Quem?* pergunta que mobiliza este drama particular é, de fato, uma projeção.

Com essa pergunta abordamos os problemas relativos à elaboração do manuscrito aristotélico e à forma em que seu sentido sofre modificações dadas as infundáveis reelaborações realizadas por seus destinatários. Motivados por Marchant, denominamos a esse fenômeno como problema do envio ou do destino da *Metafísica*. A pergunta *quem* nos permitiu, também, analisar a forma pela qual a abordagem do problema do destino da metafísica depende do desenvolvimento de uma tipologia diferencial, que estudamos no âmbito da leitura deleuziana de Nietzsche. Já na proposta de Brunschwig, o termo *quem* designa uma operação de substituição, substituiu-se uma pergunta por outra. Basicamente a questão relativa à natureza da substância assume o problema do ser, abordado no início do livro VII da *Metafísica* como um problema relativo à multiplicidade dos sentidos do ser.

Lembremos que Brunschwig realiza uma crítica ao trabalho de Aubenque. Este se articula através dos elos entre os livros III, IV e VII da *Meta-*

física. O livro IV permite fundar a ciência universal do ser, o VII evidenciar o problema relativo ao estabelecimento dessa ciência produto dos múltiplos sentidos do ser e o livro III sustentar o caráter aporético dessa ciência que acaba se tornando uma ciência buscada, inacabável e que, enquanto tal, determina o destino da metafísica como esquecimento do problema do ser.

Brunschwig opera sobre fontes relativamente parecidas, porém, tenta focar o comentário no percurso do livro VII. O ser se diz de muitas maneiras, mas isso não envolve a suposição do problema do ser e sua consequência decorrente, o esquecimento. A pergunta não gira em torno da questão “*qu’est-ce que l’être ?*”, declara Brunschwig (1964, p. 193). Com efeito, Aristóteles não demora em perguntar sobre os sentidos do ser e, logo após enunciar sua relevância, passa a analisar o estatuto da substância. Assim, Brunschwig afirma que Aristóteles pressupõe a questão *qu’est-ce qui est l’être ?: Quem é que constitui e determina ao ser?* Esta pergunta permite a Brunschwig explicar o que ele mesmo chama de “*ilustre substituição da questão do ser pela questão da substância*” (1954, p. 191, trad. nossa)⁹.

Parece muito relevante como Aristóteles, aos olhos de Brunschwig, realiza uma espécie de análise tipológica da substância. No percurso habitual que faz pela tradição que o antecede, o estagirita analisa uma lista de eventuais candidatos que poderiam definir a substância. Ora, sabemos que sua abordagem não depende da escolha do melhor candidato, senão da transformação da pergunta. Enquanto ele descreve as propostas da tradição, permanece na pergunta “*quais coisas podem ser consideradas como substâncias*” (p. 194, trad. nossa)¹⁰. Entretanto, a questão se articula mais tarde a partir dos sentidos em que a substância pode ser dita. *Quem*, determina, dessa forma, a pergunta *em qual sentido*. Com efeito, a pergunta que orienta o resto do Livro VII poderia se enunciar da seguinte maneira: *em qual sentido pode ser dita a substância?*

⁹ “[...] illustre substitution de la question de l’essence à la question de l’être”. Cumpre salientar que “essence” traduz aqui “ousia” (substância). Brunschwig se posiciona criticamente diante dessa tradução, mas prefere utilizar “essence” para manter a continuidade com a nomenclatura utilizada por Aubenque (BRUNSCHWIG, 1954, p. 191, n. 1).

¹⁰ “*Quelles sont les choses qui sont des essences ?*”, “*Tines eisin ousiai*” (*Met.*, VII, 2, 1028b 27). Neste ponto, Brunschwig propõe uma ousada tradução do texto aristotélico. Ao que parece, os comentaristas não repararam na gramática peculiar desse trecho. Como realça Brunschwig, trata-se de uma pergunta redigida em plural e que permitiria modificar a hegemonia e o estatuto da pergunta sobre a essência: *ti esti* (o que é?) (1954, p. 154, n. 2). Reale traduz o trecho como: “... é preciso examinar [...] se existem ou não algumas substâncias” (sublinhado nosso).

Ademais, chama a atenção que na confrontação às teses de Aubenque, Brunschwig reivindicue a calma dada pela linearidade do texto aristotélico, que contrasta com as dramáticas hesitações às quais Aubenque o submete (AUBENQUE, 1962, p. 28; BRUNSCHWIG, 1954, p. 196). As operações de Deleuze com o envio aristotélico parecem ainda mais irônicas, já que inspiraram a obliteração sistemática da leitura de Aubenque e transmutação das intenções de Brunschwig. A pergunta *quem* nas mãos de Deleuze se transforma em um operador dramático que permite analisar a “calma” de Aristóteles, ou seja, a linearidade que ocasiona a substituição aristotélica da pergunta *o que é?*, pela pergunta *quem?*

Não obstante, de que trata esse assunto, em que Brunschwig apresenta a “calma” do argumento linear do estagirita e Aubenque, o “drama” ziguezagueante das aporias esquecidas pela doutrina aristotélica? Como propuséramos neste estudo, o caso dramático em questão pode ser abordado sob a forma do envio de uma missiva. O método de dramatização nos permitiu configurar a problemática através do estudo das correlações entre destinatários que atuaram como secretários de Aristóteles, dispostos a se debruçar nas linhas do estagirita para desvendar as dificuldades dos assuntos abordados pelo filósofo.

Nesse trabalho vemos como a missiva começa perturbar os sentidos do envio não apenas quanto ao significado do texto aristotélico, como também nos meandros relativos aos destinatários e à consistência do remetente. A elaboração se confunde com eventuais reelaborações, *quem* consegue se estabelecer somente no imbricado caminho de projeção em que o envio torna dúbios o remetente e os destinatários e, ao mesmo tempo, se perde, esquece e reencontra o título da carta.

BIBLIOGRAFIA

ARISTÓTELES. *Metafísica* (versão brasileira da tradução e estudo de Giovanni Reale). São Paulo: Loyola, 2002 (Vol. II: Texto grego com tradução; Vol. III: Sumário e comentários).

AUBENQUE, Pierre. *Le problème de l'être chez Aristote*. Paris: PUF, 1962.

BRUNSCHWIG, Jacques. Dialectique et ontologie chez Aristote. A propos d'un livre récent. *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, t. 154, 1964, pp. 179-200.

DAMASCENO, Veronica Miranda. Dramatização e personagem conceitual em Gilles Deleuze (pp. 39-50); LOPES, Luiz Manoel. A concepção de gênese em Deleuze (pp. 51-82). *Filosofias da Diferença. Coleção XVI Encontro ANPOF* (org. Marcelo Carvalho, Rafael Haddock-Lobo, Sandro Kobol Fornazari). São Paulo: ANPOF, 2015.

DAMASCENO, Veronica Miranda. Sobre a ideia de dramatização em Gilles Deleuze. *Dois Pontos*, Curitiba/São Carlos, vol. 8, n. 2, pp. 157-174, outubro, 2011.

DELEUZE, Gilles. *Différence et répétition*. Paris: PUF, 1968.

DELEUZE, Gilles. La conception de différence chez Bergson (1956, pp. 43-72); La méthode de dramatisation (1967, p. 131-162). *L'île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1954* (éd. préparée par David Lapoujade). Paris: Minuit, 2002.

DELEUZE, Gilles. Mystère d'Ariane selon Nietzsche (pp. 126-134). *Critique et clinique*. Paris: Minuit, 1993.

DELEUZE, Gilles. *Nietzsche et la philosophie*. Paris: PUF, 1962.

DERRIDA, Jacques. *La tarjeta postal. De Sócrates a Freud y más allá* (trad. Haydée Silva). México: Siglo XXI, 1986.

GUEROULT, Martial. *La philosophie transcendentale de Salomon Maimon*. Paris: Librairie Félix Alcan, 1929.

LEIBNIZ, G. W. *Discours de métaphysique* (1686) et *Correspondance avec Arnauld* (ed. Georges Le Roy). Paris: Vrin, 1988.

MARCHANT, Patricio. *Escritura y temblor* (Pablo Oyarzún y Willy Thayer org). Santiago: Cuarto Proprío, 2000.

NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia* (trad. J. Guinsburg). São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

PROCLUS DE LYCIE. *Les commentaires sur le Premier livre des éléments d'Euclide* (ed. Paul Ver Eecke). Bruges: Desclée de Brouwer, 1948.

REINER, Hans. O surgimento e o significado original do nome 'metafísica' (1954), In: ZINGANO, Marco (org.). *Sobre a Metafísica de Aristóteles. Textos selecionados*. São Paulo: Odysseus Editora, 2005, pp. 93-122.

O esgotamento do possível, uma experimentação político-literária deleuze-guattariana entre Kafka e Melville

Juliana Soares Bom-Tempo

(UFU)

Humberto Aparecido de Oliveira Guido

(UFU)

INTRODUÇÃO

Para encontrar um mote de disparo à articulação aqui proposta, colocamo-nos a questão: qual produção escorre das relações entre literatura e filosofia nas obras deleuze-guattarianas?

O procedimento de acoplamento literatura e filosofia na produção de ambos os autores gesta tensões que conclamam estes dois planos de escrituras a certo esgarçamento. Deveria haver uma motivação que dirigia o interesse de Deleuze e Guattari, separada e conjuntamente, na travessia do campo literário. Apostamos que esse intento os tornavam imunes à pretensão da “filosofia-como-verdade”, afirmando a dimensionalidade e implicação extrema com a política da engrenagem literária-filosófica. A filosofia e a verdade colocaram-se até então enquanto palavra de ordem, “uma pequena sentença de morte”, ao produzir com a linguagem um Vedito, como dizia Kafka.

A respeito da máquina literária, Deleuze e Guattari ([1980], p. 10) discorrem: “quando se escreve, é saber com qual outra máquina a máquina literária pode estar ligada e deve estar ligada para funcionar. Kleist e uma louca máquina de guerra, Kafka e uma máquina burocrática inaudita...”

Cabe indagar se tais máquinas literárias ligadas a produção filosófica substituem as filosofias sistêmicas da modernidade pelo estilo fasciclar e/ou ensaístico, numa tentativa de recriar a filosofia. Os autores tencionam tal impasse apontando o caso Nietzsche, mesmo diante da substituição das raízes pivotantes na escrita – tão caras à história da filo-

sofia – por raízes fasciculadas, Nietzsche não quebra a unidade linear do saber, operando ainda na manutenção de uma unidade cíclica no eterno retorno: “Dito de outro modo, o sistema fasciculado não rompe verdadeiramente com o dualismo, com a complementariedade de um sujeito e de um objeto, de uma realidade natural e de uma realidade espiritual: a unidade não para de ser contrariada e impedida no objeto, enquanto que um novo tipo de unidade triunfa no sujeito” (DELEUZE; GUATTARI, [1980], p. 12).

Outra consideração diante da afirmação acima é admitir a produção filosófica de Deleuze e Guattari assentada no conceito de rizoma e na concepção de uma literatura menor, que restitui o pensar e o apresenta vinculado a certa inumanidade, pois, não se trata de uma prerrogativa exclusiva e humana. Dito isso, o pensamento e a ideia que até então eram propriedades de uma filosofia-como-verdade são arrastados para outra terra, desterritorializados do estatuto de verdade na relação com a máquina literária que reivindica o pensar enquanto criação diferencial, síntese disjuntiva, em uma nauseante repetição constitutiva que gesta e dá vida a uma filosofia da diferença. As literaturas menores, aqui contempladas em Melville e Kafka, oferecem momentos de acoplagem das muitas máquinas (de amor, revolucionária, de guerra, entre outras) com máquinas abstratas que diagramam a dupla produção de significância e de subjetivação, rostidades.

As articulações que se operam no plano de escrituras, tanto filosófico quanto literário, fazem das normatizações linguísticas uma máquina de captura, e da sabotagem da sintaxe, uma máquina de guerra. “A gramaticalidade de Chomsky, o símbolo categorial S que domina todas as frases, é de início um marcador de poder antes de ser um marcador sintético” (DELEUZE; GUATTARI, [1980], p. 13 e 14).

Uma literatura dita menor faz uma minoria nascente coloca-se na produção estrangeira dentro da própria língua, com um “forte coeficiente de desterritorialização” (DELEUZE; GUATTARI, [1975], p. 29), borrando representações, perfurando clichês nos próprios clichês e fazendo falar um povo não autorizado ao discurso. Certa estrangeirice própria em Kafka, em Melville, em Beckett, em Wolfson, em Carroll, em Klossowski.

A filosofia se faz de modo próximo à literatura enquanto processo. Algo pensa em nós, algo da ordem do impessoal que não estava ainda

lá, pensa e faz pensar. Para tanto é urgente arregimentar o pensamento junto a linguagem em estado de arte. Se é próprio à filosofia criar conceitos, como Deleuze e Guattari tinham afirmado em *Qu'est-ce que la philosophie?*, a criação passaria por um “burilamento” linguístico a partir de operações estrangeiras e nômades com o pensamento e com a linguagem.

Que espécie de estrangeiro há no filósofo, com seu ar de retornar do país dos mortos? *Os personagens conceituais têm esse papel, manifestar territórios, desterritorializações e reterritorializações absolutas do pensamento.* Os personagens conceituais são os pesadores, unicamente pensadores, e seus traços personalísticos se juntam estreitamente aos traços diagramáticos do pensamento e aos traços intensivos dos conceitos. (DELEUZE; GUATTARI, [1991], p. 67).

As intensidades presentes nos conceitos os fazem produzir a cada leitura novos ovos, gestar germens de outros pensamentos, de outras sensibilidades. Os estados intensivos já seriam da arte, já fariam desse modo operante de esburacar a linguagem, sua estética e também sua ética. Dando sequência ao projeto proposto, nos colocamos no movimento de busca por tal vinculação estreita entre filosofia e literatura nas obras deleuze-guattarianas e por nuances que se insinuem nos agenciamentos políticos engendrados por tais aproximações.

I. TRAMAS TRANSVERSAS: LITERATURA E FILOSOFIA NOS ATRAVESSAMENTOS PRESENTES EM DELEUZE E GUATTARI

Como já afirmamos, não é intento que o presente artigo dê cabo à questão colocada como mote de escrita: o que escorre da relação literatura e filosofia nas obras deleuze-guattarianas? Não pretendemos aqui exaurir os escritos de ambos os autores diante de tais questões, mas passear por algumas obras que nos mobilizaram a chegar a tal pergunta, observando inclusive que a resposta já está colocada de pronto: a política como implicação ética e estética presente nos escritos ditos “menores”, elegidos pelos mesmos para operar o fazer filosófico.

Apresentaremos alguns textos que se voltam a esse *intermezzo* em Deleuze e em Guattari, deixando escorrer, entre pergunta e resposta, suas maquinações, suas fórmulas, seus procedimentos, seus processos e, com

este modo operante, encontrar – talvez – as produções que gestam curtos-circuitos de rostidades tipificadas diante dos esgotamentos ali implicados.

Guattari apresenta, com o título original *Les 65 rêves de Franz Kafka*¹, o que poderíamos chamar de uma transdução literária, onde os textos de Kafka são “catapultados” – como nos sugere Pelbart² (2011, p. 5) – para as dimensões contemporâneas que tangenciam as macro e micro políticas do nosso tempo. Uma articulação da “máquina Kafka” com a contemporaneidade diante de questões que ainda hoje assolam o homem. Guattari se acopla a maquinaria literária de Kafka pelo modo com que sua escrita destroça questões modernas como o transcendente, mas também a subserviência à Lei, à culpa, à angústia, operando assim um tipo de implicação política que, como nos sugere Pelbart, trata de prospectar toda uma “micropolítica do incidente” (2011, p. 5) configurando uma escrita de gestos mínimos, de dizibilidades inauditas, de visibilidades imperceptíveis.

Uma “máquina Kafka”, diz respeito a procedimentos de escritura movidos pelo que Guattari chama de “crise processual” enquanto mote de produção fragmentária da escrita kafkaniana, com efeitos enigmáticos e ambíguos constantes, dando a ouvir os rangidos e estalidos de um “mundo transtornado”, como afirmou o próprio Kafka.

Em *Mille Plateaux: capitalisme et schizophrénie 2*, mais especificamente no oitavo platô, *1874 – Três novelas ou “O que se passou?”*, Deleuze e Guattari se propõem à analisar três modos literários, quais sejam: a novela, que teria como mote a questão “Que se passou?”; o conto, tendo na indagação “que acontecerá?” o seu desenrolar; e o romance a partir de questões relativas às variações de presentes que já estariam tanto na novela, como no conto. Este presente seria bifurcado de modo a estar operando um passado muito próximo e um futuro praticamente imediato, processo que constrói o romance enquanto um gênero híbrido. Estas operações não distinguiriam a temporalidade em três níveis cronológicos, mas a novidade e a notícia do que acontece, desdobrando o tempo enquanto duração, engendrando variações no próprio presente, movendo-o, dobrando-o, recriando-o.

¹ “Kafka o rebelde”, texto redigido em 1985, publicado postumamente em *Le Magazine Littéraire*, n. 45, dez. 2002, pp. 57-62.

² “A bordo de um veleiro destroçado” de Peter Pál Pelbart, apresentado como prefácio do livro de Guattari, *Máquina Kafka*.

Na novela, no conto e no romance há uma distinção entre as presenças narradas, todas operando em um presente que varia continuamente. Apresentam, assim, uma política do sensível que diz do imperceptível que nos leva a perceber: certo nada que nos leva a pensar “o que se passou?”, no caso da novela; ou ainda a descoberta, mais pelos modos implicados no descobrir do que pelos elementos descobertos, como nos contos. Deleuze e Guattari propõem pensar as políticas implicadas nas novelas, na notícia e na novidade – analisando junto ao termo em francês *nouvelle*, como nos sugere os tradutores da edição brasileira (1996) – em linhas que se enrolam e desenrolam produzindo expressões, formas e conteúdos: linhas puras, de vida e de carne colocando o acontecido implicado no presente, fazendo o próprio tempo encontrar suas linhas cônicas atualizadas e virtualizadas com e em certas escritas.

*Dois regimes de loucos: textos e entrevistas (1975 – 1995)*³, edição preparada pelo professor David Lapoujade, mais especificamente no tópico publicado na França em 1986, intitulado *Ocupar sem contar: Boulez, Proust e o tempo*⁴, Gilles Deleuze propõe pensar, a partir do que analisa o músico e maestro Pierre Boulez, a relação com o tempo que opera ritmos nas sonoridades presentes na obra de Marcel Proust. Deste modo, há a afirmação de uma variação permanente entre o corte e a continuidade, de modo que as duas operações não seriam contrárias, mas engendradas uma na outra, como mote ou ritornelo de uma obra musical. Um mesmo gesto pode construir a continuidade entre textos literários e musicais e, também, os cortes que atravessam ambos. Entretanto, não se trata jamais de uma regra geral, sendo necessário a cada vez medir as relações, seguindo as medidas variáveis e irregulares nos movimentos dos textos em jogo. Entretanto, Boulez propõe outro modo de construção junto aos escritos proustianos, um modo de outra natureza que seguiria o procedimento de “contar para ocupar o espaço-tempo, ou ainda ocupar sem contar”⁵ (DELEUZE, 2003, p. 272).

Boulez analisa a autonomia do motivo musical presente na *Recherche* de Proust, que não para de variar no tempo, tanto em velocidade quanto em lentidão. O mote musical encontra-se inicialmente associado a

³ *Deux régime de fous: textes et entretiens (1975-1995)*, 2003.

⁴ *Ocuper sans compter: Boulez, Proust et le temps* (DELEUZE, 2003, pp. 272-279).

⁵ “compter pour occuper l’espace-temps, ou bien occuper sans compter”.

uma paisagem ou a uma personagem, entretanto estas se tornam a única paisagem variante, o único personagem modificando. Proust passa pelas diferenciações de velocidades em variação contínua, pressupondo uma nova forma de tempo que se apresenta musical. Todos os personagens variando e modificando no tempo em individualizações sem identidades. Proust constrói, em uma política da temporalidade ritmicamente variante, uma dimensão autônoma do tempo, que Deleuze nomeia “bloco de duração”⁶ (DELEUZE, 2003, p. 273); uma variação contínua que coloca, pela rítmica presente nos barulhos e nos próprios nomes dos personagens e das paisagens ali presentes, devires próprios a cada vez que se repetem.

Tanto nos ensaios de Deleuze e Guattari já mencionados, e também nos escritos produzidos em separado pelos dois autores, é perceptível as interfaces literatura e filosofia cujo vértice é a política e nesses espaços da escrita as fórmulas de Melville-Kafka-Proust-Miller-Beckett articulação a criação de um procedimento: a micropolítica que funciona como máquina literária em Kafka, nas produções e bifurcações dos tempos entre novelas e contos, ou nos ritmos literários de Proust, ou nas fabulações autobiográficas de Miller que atravessam o tempo-espço como blocos de perceptos em constante devir, ou o esgotamento dos personagens de Beckett que levam os possíveis ao limiar de novas possibilidades, sendo a morte uma delas. São, enfim, modos variados, a operação da política que resiste e cria territórios, esgota a linguagem enquanto máquina estruturante, abrindo os enunciados, desfazendo os sujeitos e os objetos, colocando a falar outras vozes e operando variações diagramáticas nos rostos já subjetivados e significados em modos politicamente erigidos em um mundo pré-formado em palavras de ordem que arrastam os afectos e os perceptos para recriarem as sensibilidades e as percepções.

Uma nova Terra e um povo por vir, são possibilidades que escapam a todos os possíveis fixados pelo juízo de Deus. Na literatura, na arte, as linhas de fuga desterritorializam os espaços estriados e abrem novos “trajetos e devires, por isso [a arte] faz mapas extensivos e intensivos” (DELEUZE, [1993], p. 88). Não se trata obviamente de assinalações feitas por reterritorializações, os espaços reterritorializados ainda não são a nova Terra. A possibilidade tem a ver com as heterotopias, ou lugares outros que não são paisagens reais, pois, esses espaços heterotópicos são

⁶ “bloc de durée”.

imagens virtuais que na literatura proliferam de tal maneira que a paisagem imaginária tem tanta vitalidade que “se introduz no real segundo um circuito em que cada um dos dois termos (real-virtual) persegue o outro, intercambia-se com o outro” (DELEUZE, [1993], p. 850). Essa duplicação-desdobramento de real-virtual produz a imagem cristal que “guiará” o inconsciente rumo à nova Terra a ser criada pelo povo por vir. Efetivamente, a literatura é um agenciamento maquínico.

II. BARTLEBY E O JEJUADOR: DESFAZER OS ROSTOS E O ESGOTAMENTO NA CONSTRUÇÃO DE RESISTÊNCIAS PASSIVAS

Não são nossos *Bartleby, o escrevente* nem *Um artista da fome*. Recusamos igualmente fazer uma crítica literária ou metalinguagem desses pequenos escritos, que seguramente são breves demais para serem acolhidos como novela e um tanto extensos para serem recebidos como conto. Ou ainda nos colocamos na proposição negativa tal qual apresentada por Deleuze e Guattari ([1975], p. 13 e 14): “Não procuramos encontrar arquétipos, (...) não buscamos mais associações ditas livres (...). Não procuramos tão pouco interpretar e dizer que isto quer dizer aquilo. Mas, sobretudo, procuramos ainda menos uma estrutura, com oposições formais e do significante já feito (...)”.

Qual tipo de análise ocupará as páginas seguintes? Arriscaremos algo que já foi sugerido por Barthes (2011, p. 162): abdicar da pretensão de descobrir algo da obra; ao invés de interrogatórios, aceitaremos “*co-bri-la* o mais completamente possível com sua própria linguagem” (grifos do autor). De início, apenas afirmamos que as duas obras mencionadas possuem respectivamente suas fórmulas, quais sejam: *Bartleby* “I would prefer not to” e o artista da fome com seu incansável jejum. Ainda há que se considerar uma terceira que seria comum a ambas: o esgotamento.

Apostamos que há uma aliança entre os personagens abordados *Bartleby* e o jejuador. Não é o caso de eleger parentesco, como se os personagens principais fizessem referências intencionais de um sobre o outro, mesmo quando é constatada a ancestralidade de *Bartleby*, cuja primeira edição ocorreu em 1853, pode-se ser tentado a sugerir que *Um artista da fome* (1922) tenha sido a versão europeia da pequena tragédia humana norte-americana. Longe de qualquer parentesco, os protagonistas

criam uma conectividade e, graças a ela, se compõem e se complementam para realçar o inacabado da trama. Já nas primeiras páginas, a presumível morte desses seres miseráveis, pode ser antecipada pelo leitor antes de chegar ao desfecho da história. Isto parece suficiente para encerrar uma situação aparentemente limitada pela obviedade da composição literária. Fosse assim seriam estes escritos passageiros e que cairiam no esquecimento facilmente. Não é o caso destes dois textos, que podem ser incluídos naquilo que Deleuze e Guattari ([1991], p. 164)⁷ chamam de uma grande obra: aquela que fica de pé por si mesma. Tal característica contrasta com o realismo e ultrapassa a imaginação submetida aos cânones estéticos, não se tratando de um relatório e nem de imagens já erigidas por uma imaginação *a priori*, ao contrário, a literatura, quando arte, não tem “nada guarda de pessoal nem de racional”, por isso, “os trajetos não são reais, assim como os devires não são imaginários” (DELEUZE, [1993], p. 88 e 89).

Portanto, somente a fabulação produz literatura, ou dito pelo próprio Deleuze ([1993], p. 14): “Não há literatura sem fabulação, [...], a função fabuladora não consiste em imaginar, nem em projetar um Eu. Ela atinge sobretudo essas visões, eleva-se até esses devires ou potências”. A fabulação, então, é uma potência política que está ligada a um tipo de produção falseadora e que se dirige a um povo por vir. Somente com essas precisões procedimentais e poéticas é admissível que haja um contínuo no movimento das obras literárias em questão. No entanto, essas dinâmicas de escrita não estão limitadas pelo tempo linear, embora ainda se trate de personagens que morrerão no desfecho da narrativa⁸. Esses escritores articularam a finitude com o ilimitado e nem mesmo a morte impôs o desfecho do vórtice sociopolítico que tais fórmulas e procedimentos produziram. Os blocos de sensações gerados pelas resistências passivas em *Bartleby* e no *jejuador* continuarão impondo o risco da perpetuação de um esgotamento. Nisto consiste uma função política da máquina literária.

⁷ A consistência da composição literária, o “de ficar de pé”, resulta de um processo de escrita que procede por fabulação, isto é: “inverossimilhança geométrica, imperfeição física, anomalia orgânica, do ponto de vista de um modelo suposto, do ponto de vista das percepções e afecções vividas” (DELEUZE; GUATTARI, [1991], p. 164).

⁸ Aqui nos deparamos com outro problema intrigante, que não poderá ser tratado neste texto, a narrativa, ou melhor, o narrador e o seu lugar na obra literária.

Nos dois “romances” de Melville e Kafka está presente certo bloqueio da passagem de fluxos que acarreta a “neutralização de desejo experimental” ([1975], p. 10). Em *Um artista da fome* a constatação produz uma interdição do desejo: “nunca encontrei a comida que desejava”; em *Bartleby* não ocorrem conexões porque o desejo está bloqueado, ou então, há sim a presença da repartição das cartas mortas. Por isso o desejo está submetido, em ambos os casos, a tais aparições.

Os protagonistas, diante da já anunciada morte final, poderiam ser diagnosticados enquanto doentes frente às passividades que os levam ao derradeiro suicídio por inanição. Um prato cheio pelos vazios de certa nada de vontade; ou melhor dizendo, de um avesso do niilismo. Peter Pál Pelbart (2013) apresenta a concepção de Patosofia de Viktor Von Weizsäcker ao reportar-se a sua clínica geral propondo outro prisma com relação a doença que passaria pelo *Pathos*, não como uma estrita passividade, mas enquanto uma experimentação de outros modos com relação ao corpo e à vida. O que está em jogo é o poder de afetar e ser afetado, de transmutar os estados. Nesta perspectiva, aborda-se a doença enquanto um acontecimento, como uma forma de vida, que se processa enquanto passiva-atividade. Modos de experimentação com as modulações singulares ali implicadas, corporal, subjetiva e socialmente, culminam nas bifurcações do tempo que instauram um instante decisivo e perigoso: a crise. Nas palavras de Pelbart (2013, p. 37):

(...) essa dimensão pática se acentua e se eleva a uma potência exclusiva: é o momento da crise. É nele que nada mais parece possível. É nele, também, ao mesmo tempo, que se cruzam as transformações em curso. E é nele, finalmente, que todas as possibilidades se abrem, mesmo se a atualidade parece ao doente completamente bloqueada. A crise revela as forças que estavam em jogo, ou melhor, ela as redistribui, respondendo à questão: será que as coisas irão no sentido da vida ou da morte?

Há nestes processos de bloqueios e liberações, tanto na fórmula “Preferiria não” quanto no jejum sem fim o movimento, acompanhado pelo advogado e pelo empresário, de esgarçar as preferências e as fomes, de colocar as possibilidades em vórtices que se direcionam aos ralos do que seria o campo de possíveis para certo social. Uma dimensão política,

ética e estética de colocar em cheque a grande lei que governa os vivos: a manutenção da sobrevivência. Crise, doença, pathos em movimentos de passiva-atividade para perfurar as rostidades, as significações e subjetivações dos planos sociais; esse é sentido de uma crítica clínica da lei e da vida criada pela máquina literária-filosófica deleuze-guattariana.

Qual operação implicada na prática passiva da inanição? Não comer por não encontrar uma comida que satisfaça. Esta foi a prerrogativa do jejuador. Não comer por preferir – antes de tudo – não. Por sua vez, *Bartleby* assim opera sua fórmula. Ambos insistem num procedimento que vai esburacando suas condições de viventes, mas antes esgarçam o próprio estado de serem humanos. Qual o modo operante ali maquinado?

Deleuze ([1992], p. 57) volta-se aos textos dramáticos de Samuel Beckett para pensar *l'épuisé* – O esgotado. O texto, por sua vez, começa afirmando “O esgotado é muito mais que o cansado”. Há já de início uma diferenciação importante entre o esgotado e o cansado, este por sua vez não dispõe de possibilidades, mas não chega a esgotar o possível, de modo que ele ainda fica como resto para manutenção de certo plano de dados. O que o cansado esvai é o campo de realizações, tornando-se impotente diante da realidade e do realizável, preso e amarrado por certo possível já dado e seguindo a prerrogativa biopolítica – como diria Foucault – do Estado de manutenção da sobrevivência.

O esgotado, por sua vez, cria operações em que o campo de possíveis é que é colocado em cheque. Nas palavras de Deleuze ([1992], p. 69)

De outro modo é o esgotamento: combinamos o conjunto de variáveis de uma situação, com a condição de renunciar a toda ordem de preferência e a qualquer organização de objetivo, a toda significação. Não é mais para sair ou para ficar, e não se utiliza mais dias e noites. Não se realiza mais, mesmo que se conclua algo.

O que está em jogo no esgotamento, diferentemente de um cansaço, é o esgotamento dos possíveis e a criação de outros possíveis. Daí a dimensão política de *Bartleby* e o jejuador diante das fórmulas “preferiria não” e do não se alimentar e permanecer numa jaula, parado, com movimentos e enunciações mínimas. Nos dois casos, há uma resistência passiva que esgota os campos de possíveis já dados para ambas às situações e os cotidianos sociais em jogo, que coloca em vórtice as relações pré-estabelecidas e as normativas para um cidadão no entorno dos personagens,

arrastando as subjetividades e as significações para o ralo, desfazendo as máquinas abstratas e diagramáticas de rostificação que construía uma identidade, uma humanidade para os envolvidos.

O possível é já dado como uma alternativa atual a certa situação, pois ainda não se tentou tudo. François Zourabichivilli (1998) convoca a diferenciação que Deleuze propõe, à esteira de Bergson, com relação ao possível para pensar o involuntarismo na política. A outra proposição deleuziana é que o possível nunca pode ser dado previamente, é preciso criá-lo, tratando-se, assim, de outro regime de relação com a construção do possível, não mais como uma alternativa já atualizada de um projeto que pode ser realizado. O possível, do modo proposto por Zourabichivilli, se dá enquanto acontecimento, em algo que esgota os atuais possibilitados para criar novos regimes de relação e inaugurar um campo de possíveis inauditos.

Assim propomos nos aproximar das obras de Melville e Kafka, pensando como essas fórmulas esgotam os planos de possíveis já dados para certas relações sociais e mesmo como o levar a cabo das resistências passivas criam outros possíveis que desfazem e refazem os rostos dos que são sugados pela força centrípeta que os circundam em torno da morte de Bartleby e do jejuador.

Há também outros pontos que transversalizam as duas obras. Além da morte, merece destaque os personagens atravessados pelo comportamento dos protagonistas. Em *Bartleby* encontramos o advogado que vem a ser o narrador da história, em *Um artista da fome* há o empresário que desempenha função bem próxima a do advogado melvilliano. Ambos encarnam na tipologia melvilliana o personagem de natureza segunda: uma espécie de profeta, já que tanto o advogado quanto o empresário seriam como um “guardião das leis divinas e humanas da natureza segunda” (DELEUZE, [1993], p. 106). Os protagonistas, por seu turno, são personagens de natureza primeira porque são originais, diferentes dos profetas, eles são feiticeiros, pois, estão em devir, mesmo que imóveis e inertes: sentado em uma cadeira a olhar para uma parede de tijolos (*Bartleby*), ou, preso em uma jaula (o jejuador). Os feiticeiros são esses anômalos⁹ capazes de provocar desterritorialização por causa de sua posição privilegiada situada no limiar entre o humano e o inumano. Os persona-

⁹ Em *Mille Plateaux*, Deleuze e Guattari ([1980], p. 298) foram enfáticos na distinção entre anômalo e anormal, este último é “um adjetivo latino sem substantivo, qualifica aquele que não tem regra ou aquele que contradiz a regra, enquanto que ‘anomal’, substantivo grego que perdeu seu adjetivo, designa o desigual, o rugoso, a aspereza, a ponte de desterritorialização”.

gens de natureza segunda, apesar de desempenharem papéis secundários nas tramas, desempenham uma atividade que se assemelha à função paterna: o advogado não consegue ir além da ira e se faz condescendente com a passividade de Bartleby; o empresário impede que o artista da fome jeje por mais de 40 dias, embora sua alegação atenha-se à perda de interesse do público pelo espetáculo com o passar dos dias.

As relações permeadas por conflitos e condescendências dos personagens – os protagonistas e seus “administradores”: o advogado e o empresário – introduzem outro ponto de convergência considerável, porém, invertidos em cada obra. Fazemos aqui referência à quebra de um contrato¹⁰ que unia os personagens em suas relações antagônicas. Bartleby rompeu o contrato a partir do momento em que se negou a conferir as cópias manuscritas por ele próprio, quando por fim se negou a exercer o seu ofício de escrevente. No lugar do contrato capitalista, Bartleby – tal como os feiticeiros – fez aliança com o seu demônio e rompeu em definitivo com a potência edipiana exercida pelo advogado sobre ele. O desdobramento da aliança pôde ser percebido em uma espécie de contágio provocado por Bartleby que afetava aqueles que estavam próximos: primeiro o advogado e os demais funcionários do escritório, em seguida todos aqueles que trabalhavam no mesmo prédio de escritórios, por fim, os populares das ruas adjacentes ao prédio. Nem mesmo o encarceramento de Bartleby impede a propagação do contágio produzido pela sua fórmula: *I would prefer not to*, algo como “preferiria não”:

A fórmula germina e prolifera. A cada ocorrência, é o esturpor em torno de Bartleby, como se se tivesse ouvido o indizível ou o Irrebatível. E é o silêncio de Bartleby, como se tivesse dito tudo e de choFRE esgotado a linguagem. A cada ocorrência tem-se a impressão de que a loucura aumenta: não “particularmente” a de Bartleby, mas em torno dele, e em especial a do advogado, que se lança em estranhas propostas e em condutas ainda mais estranhas (DELEUZE, [1993], p. 93).

¹⁰ Deleuze, em *Empirismo e subjetividade* ([1953], p. 34) categorizava a arbitrariedade do contrato que no pensamento liberal (até mesmo no pré-liberalismo de Hobbes) quer se passar por universal, imutável e eterno, em uma palavra, a expressão da razão; longe disso, as teorias do contrato insistem em “uma imagem abstrata e falsa da sociedade, é definir a sociedade de maneira apenas negativa, é verem nela um conjunto de limitações de egoísmos e interesses, em vez de compreendê-la como um sistema positivo de empreendimentos inventados.”

O advogado atribui alguns predicados ao comportamento do protagonista: “inédito e violentamente irracional” (MELVILLE, 2015, p. 48). Essa constatação diagnóstica tem por funcionamento a posição ilocalizável da sua repetida fórmula “Preferiria não”, que possui em sua efetuação um futuro do pretérito sem objeto, um futuro que não chegará, que não se realizará. Na aparente passividade, o personagem de Melville perfura o senso comum, fazendo deste vazamento passivo uma política afirmativa, que produz uma espécie de enlouquecimento da maquinaria social constituída em sua volta.

Bartleby, diante dos pedidos em cumprir suas atribuições, insiste na fórmula e leva o advogado a considerar que o copista “Está, pois, determinado a não atender meu pedido – um pedido feito de acordo com a prática costumeira e o senso comum?” (MELVILLE, 2015, p. 49). A passividade de Bartleby leva a não observância do senso comum, o que causa perplexidade em seu patrão, já que o impede de aplicar uma jurisprudência própria ao funcionamento da máquina capitalística: sim ou não. Nos dois posicionamentos, dados como possíveis pela razoabilidade social, haveria uma localização para o escrivão: pagar-lhe um salário ou demitilo. Assalariado ou desempregado seriam posicionamentos próprios aos planos possíveis para um campo social. Um rosto significado e subjetivado diante das leis que regem a maquinaria do capital. Entretanto, Bartleby passivamente resiste à construção de um rosto pertinente e razoável para o meio ao qual está inserido.

Admitir um rosto já feito implica em um dado da consciência: reportar-se a uma imagem, uma reduplicação. Desfazer um rosto vincula-se a desterritorializar o papel atribuído à consciência pela modernidade, que se volta não estritamente ao conhecer, mas principalmente à formulação de juízos que, por sua vez, forjam fatos em conformidade com as leis de Deus, do Estado e da Ciência, pois: “Um fato deve ser concebido como uma *pretensão*, uma exigência ou uma reivindicação, e a pergunta *quid juris?* tem justamente por função julgar a legitimidade da pretensão” (LAPOUJADE, 2015, p. 25).

A consciência como espelho distorcido que deforma a cabeça e que formata o rosto. O rosto a ser desfeito não é a imagem deformada de um Bartleby ou de um artista da fome, mas o próprio desfazimento dos diagramas sócio-políticos que gestam rostidades. Um combate entre forças,

tendo as desorganização das formas como um efeito de produção. Esta ação não será amparada por nenhuma fenomenologia, nem conduzida pela dialética. A fabulação é operação de desfazimento do rosto, portanto, há uma máquina de escrita de Melville e de Kafka que colocam o enunciado como meio de individuação de imagem do inconsciente, obtida somente por uma língua literária, isto é, uma língua menor, ou uma língua estrangeira que perfura-escava a língua maior – a língua mãe, o idioma nacional – para atingir “uma língua original [...], silêncio ou música”; Preferiria não: “uma breve fórmula” cuja força permite:

[...] cavar na língua uma espécie de língua estrangeira e confrontar toda a linguagem com o silêncio, fazê-la cair no silêncio. *Bartleby* anuncia o longo silêncio no qual penetrará Melville [...]. Depois da fórmula não há mais nada a dizer: ela equivale a um procedimento. (DELEUZE, [1993], p. 96).¹¹

Na leitura de Kafka o que chamou a atenção de Deleuze e Guattari foi o triângulo edipiano que se constitui e se metamorfoseia constantemente na busca por uma saída, mas que somente reforça, “engorda” a edipianização das relações humanas: “Aí está o essencial [...] uma agitação, uma dança molecular, toda uma conexão-limite com o Fora que vai tomar a máscara de Édipo desmesuradamente engordado” (DELEUZE; GUATTARI, [1975], p. 24). Esse procedimento não é trágico; antes, é cômico, pois, quer sentenciar a inocência do par antagonico – o pai e o filho –, mais ainda, o pai que acredita na sua inocência quer também inocentar o filho e lhe pede para abaixar a cabeça, abandonar a condição de judeu do campo para encontrar novas possibilidades no meio urbano de Praga. Essa maldição pesa sobre Kafka, não há saída para a neurose, porque o desejo já foi capturado e a submissão produz Édipo, vale dizer, a neurose produz Édipo e não esse a neurose: “Em Praga, reprovava-se – aos judeus – por não serem tchecos, em Saaz e em Eger, por não serem alemães” (DELEUZE; GUATTARI, [1975], p. 25).

¹¹ A língua menor abdica da função representativa, vale dizer, unidade de significante-significação-significado, para produzir “uma literatura menor ou revolucionária”, verdadeira máquina de escrita, que “começa por enunciar, e só vê e só concebe depois (‘A palavra. Eu não a vejo, eu a invento’). A expressão deve quebrar as formas, marcar as rupturas e as ligações novas”. (DELEUZE; GUATTARI, [1975], p. 58).

O interessante é que em *Um artista da fome* não fica nítida a edipianização, parece estar ausente a figura do pai. Kafka em várias obras – *Carta ao pai*, *A construção*, *Um relatório para uma academia*, entre outras – a partir de ocorrências oníricas que nutriam sua escrita, produziu realidades, criou mundos poéticos, articulou processos e metamorfoses, fez morrer e fez fugir, homens e macacos. Com seu processo maquínico de escritura em alemão-tcheco¹², Kafka depurou radicalmente os meios literários, num “aprofundamento ‘polifônico’ do romance” (GUATTARI, 2011, p. 27). Sua escrita engendrada por sonhos fica longe de estar fechada em si, mas aponta para exterioridades desconhecidas em uma sociedade cada vez mais submetida às burocracias e jurisprudências de seu tempo. Mobilizam, assim, as semióticas em direções heterogenéticas, fazendo nascer novos seres, todos em devires: animais, jogadores, insetos, drogaditos.

De fato, para sair desta fascinação pela técnica e da dimensão mortífera que às vezes assume, é preciso re-apreender, reconceituar a máquina de outro modo, para partir do ser da máquina como aquilo que se encontra na encruzilhada, *tanto do ser em sua inércia, na sua dimensão de nada, como do sujeito, a individuação subjetiva ou a subjetividade coletiva*. Este tema está presente na história da literatura e do cinema, nos mitos, como o da máquina que possui uma alma diabólica (GUATTARI, *A paixão das máquinas*, grifos nossos).

Um artista da fome: o jejuador enjaulado, um animal que não se alimenta, ou então, antes, um humano cujo rosto não conserva traços ferinos, porém, deixou de ter (ou não chegou a formar) um rosto tão humano como qualquer outro; o jejum transmuta-se em resistência, empacota-emperra a máquina abstrata de rostificação para liberar outra máquina abstrata¹³. Há/haverá um meio de desfazer o rosto? É certo que sim, mas,

¹² O alemão falado em Praga: “Mesmo aquele que tem a infelicidade de nascer no país de uma grande literatura deve escrever em sua língua como um judeu tcheco escreve em alemão”; eis aí a língua menor, a “língua alemã de Praga, tal como ela é, em sua pobreza mesma” (DELEUZE; GUATTARI, [1975], p. 39 e 40 respectivamente). Ver também as pp. 35 e 36.

¹³ A outra máquina opera a passagem do humano para o inumano, ela destrava o processo natural dos devires no humano, em suma essa outra máquina é capaz de “operar uma verdadeira ‘desrostificação’, ela libera alguma espécie de *cabeças pesquisadoras* que desfazem com sua passagem os estratos, que perfuram os muros de significância, fazem jorrar os buracos de subjetividade, abatem as árvores em proveito dos rizomas, e pilotam os fluxos sobre as linhas de desterritorialização positiva ou de fuga criadora.” (DELEUZE; GUATTARI, [1980], p. 232 e 233 – grifos dos autores).

por que o devir imperceptível fez Bartleby e o jejuador escaparem da rostidade foi também a linha de abolição e de morte? Antes da pretensão de oferecer uma resposta é preciso considerar que a rostidade só se configura em uma paisagem, ambas – rosto e paisagem – simultaneamente se encarregam da proliferação um modo de educação, de condução, de subjetivação e de significação com processos disciplinares repressores.

Na filosofia, o rosto ocidental se mostra como marcador privilegiado da civilização, um traço antropológico que personifica até mesmo os animais: “quando a psicanálise fala dos animais, os animais aprendem a rir” (DELEUZE; GUATTARI, [1980], p. 294); esse traço humano¹⁴ determina um rosto, apesar da diversidade fisionômica que distingue os viventes. O *cogito* cartesiano atribui o pensar somente ao homem, nada mais daquilo que existe é capaz de pensar; mais que a repetição, o pensamento é homogêneo e produz uma única verdade: o eu penso que poderá subjugar todas as outras formas de vida.

O rosto é uma desterritorialização da cabeça; esta, por sua vez, se desterritorializa e, em seguida, se reterritorializa como rosto. Ora, o rosto é uma construção identitária que faz o seu território e elege o modo de vida sedentário como ideal. Esta maneira de habitação o mundo é sustentada por um regime de signos metabolizador e nutritivo. Surge, então, a ideia de uma máquina abstrata da rostidade. Tal máquina se constrói enquanto um regime de signos que possui uma forma que se pretende fixa, só assim ela é capaz de impor o padrão identitário à comunidade, o padrão: significa dizer não haverá outros padrões, o artigo definido “o/a” sempre afirma o pessoal e a posse sobre as pessoas, o indefinido “um/uma”, ao contrário, será sempre impessoal e jamais fará maioria (DELEUZE, [1993], p. 88), ou seja, resistirá à totalização da rostidade geral que é talhada pela língua padrão. A rostidade é a atualização da semiótica do território, ela ignora completamente o fato de que a natureza não faz distinção entre o natural e o artificial.

Há, portanto, uma relação estrita da rostidade com a linguagem e, por conseguinte, com a política. Deleuze e Guattari chamam atenção para a pesquisa de Labov, esse autor havia notado “a contradição, ou ao menos

¹⁴ O homem é a única criatura que não faz devir, porque se agarra na crença da sua superioridade natural graças à sua identidade de “homem-branco-masculino-adulto-habitante das cidades-falando uma língua standard-europeu-heterossexual qualquer” (DELEUZE; GUATTARI, [1980], p. 133).

o paradoxo sobre o qual desemboca a distinção língua-palavra” (DELEUZE; GUATTARI, [1980], p. 98). Embora a linguagem seja um constructo social, as palavras pertencem ao indivíduo, por isso a possibilidade do desfazimento da rostidade é uma tarefa exequível, por mais difícil e penosa que seja – Bartleby e o jejuador atestam isso¹⁵. O processo de devir pode ser antevisto nas linhas de diferenciação inerentes aos sistemas que colocam as línguas em variações de dentro da própria máquina estruturante, cujo procedimento dispara outras máquinas de variações contínuas que fazem proliferar vazamentos e diferenciações: “Esta variação, ela mesma que é sistemática, no sentido onde um músico diria ‘o tema é a própria variação’” (DELEUZE; GUATTARI, [1980], p. 118). Um agenciamento maquínico se conecta e se articula com outras tantas máquinas, quando isso ocorre é porque houve a materialização de coletivos de forças, graças aos encontros que criam e deixam funcionar uma nova língua, a língua menor de um povo por vir. Não se trata de um agenciamento como produtividade de novas linguagens, mas da produção de outros regimes de signos, em que outras máquinas de expressão fazem novos usos dos elementos da língua. Agenciamentos coletivos de enunciação sobre as línguas e as palavras que tendem a uma homogeneização, mas que, ao mesmo tempo, podem criar novas máquinas, outros agenciamentos e fazer nascer uma nova terra e um povo futuro que possa habitá-la.

Desta forma, a relação entre rostidade e linguagem é uma nova maneira de considerar o social a partir de uma necessidade de práticas de saberes – saber enquanto uma relação entre o pensamento e a experiência. A partir de uma relação entre arte e política, aproximamo-nos da esquizoanálise, que propõe uma concepção da produção inconsciente enquanto maquinação produtora do desejo, enquanto agenciamento coletivo de enunciação. O lapso, por exemplo, será visto enquanto o sinal de alguma coisa que permite a pessoa que fala construir as novas maneiras de relação com o mundo. Nesse sentido, não há uma significação antes do acontecimento. As significações ocorrem no acontecimento, criando

¹⁵ Na nota 6 do platô *20 de novembro de 1923 – Postulados da linguística*, Deleuze e Guattari ([1980], pp. 98 e 99) citam Labov, que chamou a atenção para o fato de que as pesquisas sobre o aspecto social da linguagem podem ser feitas em um gabinete de estudo (*bureau*), porém, as pesquisas sobre os aspectos individuais dos usos linguísticos, ou seja, o aspecto individual da linguagem, só poderá ser alcançado quando o pesquisador for capaz de se instalar no coração da comunidade.

novos planos que esgotam todos os possíveis dados previamente pelo julgamento de Deus, ou pela moral de Estado, ambos, em suma, são a mesma coisa: o juízo possíveis¹⁶.

A liberação das palavras do jugo da língua, oferece uma nova apreciação analítica da literatura menor, pois, introduz a necessidade de considerar uma trajetória de leitura que produza a abertura nas obras literárias. Novamente o nome de Labov é instrutivo, ele erigiu o bom locutor – aquele que lê o inglês correto e standard – no novo locutor que produz a variação da língua, ao fazê-lo, dá expressão a um sistema de língua em devir, sistema aberto da linguística. O argumento de Labov refuta a gramática racionalista de Chomsky, que restringe a linguagem à gramática e parte da ideia de uma relação generalista, cognitiva e mental de estruturação da linguagem e se esquece que a língua é um sistema aberto, sistema de signos, de produção de sentido que faz variar a língua maior a partir de seu uso menor praticado pelas minorias, em suma, a sociolinguística extraí da máquina de escrita – máquina literária – os elementos fortes para situar a linguagem em um plano de imanência, cujo continuum são os atravessamentos da língua maior pela língua menor, e esta atravessada por aquela¹⁷.

ALGUMAS PALAVRAS PARA TERMINAR

A atitude de Bartleby (a resistência passiva) é um escândalo para os demais personagens (máquina abstrata de desrostificação) e na medida em que ele insiste na postura passiva esse escândalo contagia o espaço público. A inatividade de Bartleby o esgota e lhe é cansativa, aos poucos ele perde vitalidade e aumenta a resistência. Quando Agamben discutia o conto de Melville, ele recorreu à definição aristotélica de intelecto passivo que pensa a si mesmo, isto é, “pensa uma pura potência (de pensar e de não pensar)” (AGAMBEN, 2015, p. 22). Não é correto sugerir que a passividade de Bartleby coincide com a ataraxia alcançada com o puro pensar que se liberta do intelecto agente ou poético, uma vez que não

¹⁶ Nas palavras de Deleuze ([1993], p. 166): “A doutrina do juízo derrubou e substituiu o sistema dos afectos. E essas características se reencontram até no juízo de conhecimento ou de experiência”.

¹⁷ “Labov toma como exemplo um jovem Negro que, em uma série muito breve de frases, parece passar dezoito vezes do sistema Black-english ao sistema standard e inversamente.” (DELEUZE; GUATTARI, [1980], p. 118).

há passividade em *Bartleby e tampaouco no jejuador de kafka*, também não há lugar no mundo para esses personagens de natureza primeira¹⁸, justamente por isso a postura de *Baertleby* e do *jejuador* afetam os outros, criam novas regiões de intensidades que desorganizam o trabalho e desorganizam os corpos disciplinados, o limiar da vida do personagem é a formação de um plano de imanência que provoca a ruptura com os discursos hegemônicos – da religião, do Estado, da ciência e do mercado capitalista –, ao fazê-lo, esses personagens ao morrerem escaparam dos buracos negros de subjetivação e dos muros brancos de significância. A leitura de Melville e de Kafka evidencia a ineficácia das filosofias do espírito – idealista ou fenomenológica –, pois, essas filosofias sequer são capazes de erigirem personagens, o máximo que conseguem é produzir sujeito como representação de um Eu absoluto e que, no entanto, é impotente para enfrentar o real e nem chega a conhecê-lo porque esse Eu está fechado em sua representação e só pode apreender a si mesmo o tempo todo, o seu consolo é a autoconsciência, do tipo cartesiana ou hegeliana (DELEUZE, [1953], p. 22).

Retornamos ao julgamento de Deus para enfrentá-lo. A máquina literária é a um só tempo agenciamento e linha de fuga, essa máquina de escrita libera fluxos de desestratificação, de desassujeitamento, de des-subjetivação. Enfim, a rostidade nunca é plenamente desfeita, porque o desfazimento de um rosto já está talhando outro rosto, mas, é preciso acabar com o juízo de Deus, vale dizer, acabar com as determinações morais, porque “não é nossa natureza que é moral, nossa moral é que está em nossa natureza” (DELEUZE, [1953], p. 32). Melville e Kafka foram exímios no emprego da máquina literária, ou antes, pode-se dizer que graças às suas máquinas de escrita a literatura em seu funcionamento maquínico cria uma língua menor como força expressiva de uma nova Terra e de um povo por vir.

¹⁸ Podemos dizer desses personagens, que eles invalidam o conceito de heterotopia quando suas vidas se mostram como antiheterotopia. No momento em que Foucault (2013, p. 24) dizia ser a heterotopia a justaposição de vários espaços virtuais – mesmo que incompatíveis – em um mesmo lugar real, faltou considerar o espaço literário que não comporta o dentro e o fora que evoca os espaços heterotópicos.

REFERÊNCIAS

Fontes primárias

BECKETT, S.; DELEUZE, G. *Quad et autres pieces pour la television, suivre de L'épuisé par Gilles Deleuze* [1992]. Paris: Les Éditions de Minuit, 2009.

DELEUZE G.; GUATTARI, F. *Mille Plateaux, capitalismo et schizophrénie 2* [1980]. Paris: Les Éditions de Minuit, 2006.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Kafka; por uma literatura menor* [1975]. Tradução de Cíntia Vieira da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.

DELEUZE, G. *Empirismo e subjetividade*, ensaio sobre a natureza humana segundo Hume [1953]. 2. ed. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2012.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Qu'est-ce que la philosophie?* [1991]. Paris: Les Éditions de Minuit, 2014.

DELEUZE, G. *Crítica e clínica* [1993]. 2. ed. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 2011.

DELEUZE, G. *Deux régimes de fous: textes et entretiens (1975-1995)*. Edição organizada por David Lapoujade. Paris: Les Éditions de Minuit, 2003.

GUATTARI, F. *Máquina Kafka*. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: N - 1 Edições, 2011.

GUATTARI, F. A paixão das máquinas. *Cadernos de Subjetividade – O reencantamento do concreto*. São Paulo: Editora HUCITEC, pp. 39-52, 2003.

KAFKA, F. Um artista da fome. In: _____. *Essencial*. Tradução de Modesto Carone. São Paulo: Penguin Classics; Companhia das Letras, 2011, pp. 43-58.

MELVILLE, H. *Bartleby, o escrevente*. Uma história de Wall Street. Edição bilíngue. Tradução para o português de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

Referências complementares

AGAMBEN, G. *Bartleby, ou da contingência – seguido de Bartleby, o escrevente*. Tradução de Vinicius Honesko e Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

BARTHES, R. *Crítica e verdade*. 3. ed. Tradução de Leila Perrone-Moisés. São Paulo: Perspectiva, 2011.

FOUCAULT, M. *O corpo utópico, as heterotopias*. Edição bilíngüe. Tradução de Salma Tannus Muchail. São Paulo: N – 1 Edições, 2013.

LAPOUJADE, D. *Deleuze e os movimentos aberrantes*. Tradução de Laymert Garcia dos Santos. São Paulo: N – 1 Edições, 2015.

PELBART, P. P. *O avesso do nihilismo – cartografias do esgotamento*. São Paulo: N – 1 Edições, 2013.

II – Desconstrução, linguagem, alteridade

**Diálogos, intercessões e confrontos
com Derrida e Lévinas**

Do cosmopolitismo como problema ético-político: leituras na filosofia contemporânea

Felipe Castelo Branco
(UFRJ)

Em *O viajante e sua sombra*, Nietzsche apresenta uma definição desafiadora do que seria uma *comunidade* jurídica. A partir de uma forma de *prudência* entre forças incapazes de manter seu belicismo contra um inimigo de poder equivalente, estabelece-se um acordo de mediação jurídica que reúne os membros dessa comunidade “num poder *de peso igual*” (NIETZSCHE, 2008, 177). “A comunidade prefere colocar seu poder de ataque e defesa na mesma altura em que se acha o poder do vizinho perigoso, e dar-lhe a entender que no seu lado da balança está a mesma quantidade de metal: por que não deveriam ser bons amigos?” (NIETZSCHE, 2008, 178). A justiça – segundo essa compreensão profundamente destrancendentalizada que nega a moralidade intrínseca ao que é considerado *bom* –, tem origem em um acerto entre poderes com força de ataque mais ou menos equivalente. Nietzsche se contrapõe aqui ao modelo ético dos utilitaristas ingleses e da justiça distributiva liberal que entende o conceito de *bom* a partir dos efeitos da ação que visa distribuir ao maior número de pessoas possível o prazer e o amparo jurídico de que inicialmente goza uma parcela. Ao contrário deste pensamento do *equilíbrio jurídico ampliado* que ampara seu conceito de *bom* na juridicalização e etificação cada vez mais abrangente das relações sociais, Nietzsche entende o conceito de *bom* como resultado, em primeiro lugar, do reconhecimento do outro como alguém dotado do mesmo poder e, portanto, invencível de modo imediato. Na impossibilidade de destruição do outro, nasce, como seu efeito inevitável, o contrato jurídico. Mas Nietzsche não perde a oportunidade de alertar: “quando uma das partes *se torna* decisivamente *mais fraca* do que a outra: então ocorre a *submissão* e o direito *cessa*” (NIETZSCHE, 2008, 181).

Ora, desde Kant e sua teoria do cosmopolitismo, o alcance necessário e mais longínquo deste modelo distributivo do direito, a partir da

teoria contratualista do Estado, será a ampliação do direito de Estado para o modelo do direito cosmopolita, em um percurso que vai da moral categórica para política *entre* Estados e para a relação entre fronteiras e circulação de pessoas (o que Kant nomeia de *hospitalidade*). Ao contrario de Kant, Nietzsche não era otimista em relação ao futuro das fronteiras internacionais. No aforismo 292, ele afirma:

O resultado prático dessa democratização que se espraia será, inicialmente, uma liga europeia das nações, em que cada nação, delimitada segundo as conveniências geográficas, terá a posição e os direitos especiais de um cantão [...] o senso de devoção para com elas será gradualmente erradicado sob o governo do princípio democrático, sequioso de novidades e experimentos. As correções de fronteiras, que se farão aí necessárias, serão feitas de modo a servir ao *interesse* dos cantões grandes [que são os países em suas divisões administrativas territoriais] e de toda associação [no sentido de comunidade jurídica] ao mesmo tempo, [enquanto que] achar os critérios para essas correções será tarefa dos futuros *diplomatas*, que terão que ser estudiosos da cultura, agrônomos e especialistas em comunicações ao mesmo tempo, e de contar com apoio de [...] utilidades [no sentido utilitarista]. Só então a política *exterior* será indissoluvelmente ligada à política *interna*: enquanto agora essa última sempre corre atrás de sua orgulhosa senhora, juntando numa miserável cestinha os tocos de espiga que sobram da colheita da-que-la (NIETZSCHE, 2008, 294).

O que Nietzsche constata aqui é a interpenetração dos Estados a uma associação administrativa entre grupos políticos que submete a política interna de outros Estados a estreitos acordos internacionais bi ou multilaterais (que constituíam a totalidade do que era conhecido como Direito Internacional na época). Por que a submissão das políticas internas dos grandes países aos acordos entre cantões era tão exitosa? Precisamente porque, na impossibilidade de agressão mútua entre Estados com alto poder militar-bélico e econômico, acordos de não-agressão eram sumariamente produzidos. Essa reunião que já caracterizava a Europa de Nietzsche, antes da formação de uma União Europeia, iria, a seus olhos, se alastrar e incluir os países mais frágeis econômica e militarmente a partir do trabalho de diplomatas que, respeitando o interesse agrônômico e geopolítico destes cantões poderosos, deglutiria esses países fracos se

valendo do argumento das “utilidades”, que defenderia a distribuição dos bens conquistados pelas grandes potências de maneira gradual.

Paradoxalmente, assim como Nietzsche, Kant é um crítico dos acordos de cantões e dos armistícios tributários dos tratados de não-agressão entre as potências europeias. Para Kant, não há paz efetivamente no armistício. Os tratados de paz nada mais são do que breves intervalos na guerra, e por isso ganham utilidade sobretudo quando as partes contratantes estão demasiadamente cansadas e penosamente feridas pelos conflitos, de modo que um cessar-fogo pode funcionar como um instante de recolhimento e de reorganização que proporciona o tempo necessário para o fortalecimento dos Estados no intuito de produzir no futuro uma nova guerra ainda mais destrutiva. Essa estrutura do Direito Internacional deveria ser superada. A partir do olhar kantiano, a história universal tende ao cosmopolitismo; o que significa dizer que a guerra funciona como um passo em direção à moralização da sociedade mundial. Os conflitos mundiais seriam a porta de entrada para a juridicalização dos antagonismos de interesse entre indivíduos e povos. Se nos voltamos para os atos individualizados dos homens (particulares), não perceberemos mais do que um caótico conjunto de interesses e conflitos que dificilmente apontariam para algo além de uma pura desordem. No entanto, se observamos o avançar da história do ponto de vista da espécie, perceberemos (graças à autonomia da lei moral universal) uma reunião de seres racionais capazes de se submeter a algo “acima” deles próprios – uma lei válida universalmente que funciona para todos como princípio de unidade. É precisamente nessa dimensão da moralidade que é possível a passagem da simples pluralidade à totalidade na história universal. Na dimensão *política* dessa reunião, as vontades individuais se fundem em uma vontade coletiva mediada pela lei. Em um primeiro momento, foi no interior do Estado, como organizador distributivo do direito, que os indivíduos organizados encontraram uma melhor capacidade de defesa contra as ameaças individuais e conflitos de interesse, permanecendo livres para desenvolver o que Kant chama de “suas disposições naturais”. Isso quer dizer que as forças *antagonistas* (guerras, conflito de interesse e de propriedade, etc.) são historicamente neutralizadas *no interior* do Estado jurídico. Assim, ao contrário dos teóricos contratualistas clássicos, Kant não acredita que é uma ação moral que levou, como um motor

ético, à fundação do Estado, mas, ao contrário, *apenas uma constituição republicana* é que pode propiciar as condições para o agir moral em uma sociedade moralizada. É precisamente nestas condições que se inaugura espaço para aquela preocupação fundamental de Nietzsche, a saber: na medida em que a moralização da sociedade não se ampara *ela própria* em uma ação moral, mas em uma reunião entre grupos detentores de forças mais ou menos equivalentes, como seria possível acreditar em uma moralização da sociedade excluindo assim a noção de *submissão* nietzschiana? Como o homem, na qualidade de “fim em si” não acabaria submetido ao que Habermas chama de racionalidade instrumental em uma espécie de reificação que fará do homem o instrumento de outro homem?

Kant responderá a esta questão apostando em uma constitucionalização republicana das relações internacionais e em um direito de entrada dos estrangeiros em cada Estado, conjunto que ele batizará de Direito Cosmopolita. A questão kantiana pode ser traduzida da seguinte forma: como é possível alcançar o universal em política, impedindo o uso do mais fraco por parte do mais forte? Sua proposição, no entanto, continua sendo fundamentalmente *jurídica*, como ele deixa claro no início de seu *Terceiro artigo definitivo para a paz perpétua*, eu o cito: “Fala-se aqui [...] não de filantropia, porém de *direito e hospitalidade*” (KANT, 2004, p. 50). Suas propostas se compõem assim, além de uma ampliação do Direito Internacional para além dos acordos de paz; da proibição da aquisição de um Estado por outro, seja por conquista ou compra (característica fundamental do colonialismo europeu); do fim da formação de exércitos nacionais; do controle da dívida pública dos Estados para fins bélicos, especialmente armamentistas; da proibição da intervenção violenta de um Estado em outro e da permissividade na condução da guerra por parte dos líderes mundiais e, por fim, como efeito necessário do cosmopolitismo mundial, da garantia do direito de entrada de um estrangeiro em todo outro território, impedindo juridicamente que este seja tratado com hostilidade e garantindo a continuidade do direito de cidadania mundial em todas as partes do globo. Para assegurar a viabilidade normativa de suas proposições, Kant expande a matriz contratualista da filosofia política para produzir um efeito aporético ao próprio contratualismo. Kant quer limitar a soberania de cada Estado em plano mundial em direção à construção de uma liga dos povos que possibilite o *estabelecimento das condi-*

ções de abertura ao outro (estrangeiro ou visitante), ou seja, estabelecendo condições de hospitalidade universal. Assim, Kant *inverte* a estrutura das teorias clássicas do Contrato Social que entendiam a função do direito como *submetida* à fundação dos Estados modernos. Ele usa o direito como limitação da soberania no espaço político internacional. Na medida em que Kant reivindica *uma lei acima de todos os Estados* na forma de uma república mundial, o direito passa a operar como um mediador homogêneo universal que estabelece e faz a mediação da relação mundial *entre* Estados, ao mesmo tempo em que limita as decisões atomizadas particulares de cada Estado. O poder soberano que garante a mediação jurídica pacífica dos conflitos entre cidadãos no interior de um Estado, não pode garantir, no entanto, que seus cidadãos não sejam tratados com hostilidade e violência *fora* de seu domínio soberano. Toda soberania está limitada a um domínio particular e ela própria é uma ameaça à paz *exterior* a esse domínio. Será preciso estabelecer, portanto, *condições de hospitalidade universal* instaurando efetivamente uma lei que se estabeleça “acima” dos Estados soberanos e que seja capaz de zelar pela paz entre povos. Para Kant, o modelo do Estado é algo a ser *superado* como *herança da modernidade*, tendendo o Estado a transformar-se em um mero agente gerenciador de direitos em escala particular.

Na análise que Habermas desenvolve do cosmopolitismo kantiano, ele lembra que Kant rejeita a ideia de um Estado mundial em nome de uma liga dos povos (*Völkerbund*) precisamente por temer uma tendência à dominação despótica inerente à soberania estatal. Mas, ainda que no cenário atual da globalização hajam “tendências convergentes” ao diagnóstico kantiano, que, segundo Habermas, seriam perceptíveis no caráter cada vez mais pacificador dos Estados democráticos, do comércio mundial (sic) e da esfera pública crítica e em rede; existem igualmente, por outro lado, acontecimentos históricos que Kant não pôde testemunhar e que fraturam radicalmente o cenário mundial, produzindo novos desafios à ideia de um direito cosmopolita; além disso, a própria limitação histórica do pensamento de Kant carrega algum impacto sobre sua teoria. Em primeiro lugar, Kant não testemunhou o desenvolvimento do capitalismo e da economia de mercado que se conectou às forças da modernidade, produzindo uma *massa de perdedores* mundial nos processos de modernização; essa massa hoje se aloca em uma espécie de *subdesenvolvimento*

desenraizado seja das conquistas econômicas globais, seja dos modos de vida tradicionais. Além disso, e não menos importante, Kant não testemunhou a “força explosiva do nacionalismo” (HABERMAS, 2006, p. 149) que cria um vínculo imaginário de pertencimento étnico em comunidades ligadas a Estados entendidos como um corpo unitário de língua e origem cultural. O nacionalismo, responsável por grande parte dos desastres humanitários, militares e de expansão imperialista do último século, ampara-se ainda e fundamentalmente na forma do Estado e tem como principal temor a formação de leis e grupos trans-estatais fundamentais para o desenvolvimento do direito cosmopolita. Por outro lado, a própria formação teórica do cosmopolitismo kantiano, no entanto, assentava-se sobre uma visão do direito internacional que compartilhava uma cultura cristã comum, ligada a um pequeno número de Estados europeus que se concediam mutuamente igualdade de direitos, enquanto “o resto do mundo era dividido em esferas de influência que serviam à colonização e às missões” (HABERMAS, 2006, p. 149). Todas essas limitações, segundo Habermas, sofrem um profundo abalo no panorama internacional após 1945, notadamente quando a inclusão de Estados-membro não-europeus no conselho de segurança da ONU “pôs fim ao monopólio interpretativo do ocidente” (HABERMAS, 2006, p. 171) no que diz respeito ao direito de Estados e mesmo aos Direitos Humanos. Deste modo, a comunidade internacional provou que a solidariedade internacional não precisa apoiar-se sobre valores comuns eticamente “fortes” ou “nas práticas de uma cultura e forma de vida comuns. Basta um unísono de indignação moral em relação a violações graves dos direitos humanos e infrações flagrantes da proibição de ações militares de agressão. Para a integração de uma sociedade de cidadãos do mundo bastam reações consensuais de sentimentos negativos em relação a atos de criminalidade em massa” (HABERMAS, 2006, p. 146). Esses elementos levam Habermas a acreditar na possibilidade de uma *constitucionalização do direito internacional* no sentido kantiano ainda hoje, “pois [além disso] a globalização da economia [que hoje transcende o controle dos Estados] e [a globalização] da sociedade consolidou o contexto de inserção que Kant discutira em relação à ideia de um estado cosmopolita na constelação pós-nacional” (HABERMAS, 2006, p. 183). A globalização fez com que os Estados perdessem competências, especialmente do ponto de vista econômico (onde os recursos e impos-

tos de empresas operam internacionalmente e fora de controles locais), ao mesmo tempo em que esses Estados tem que dividir espaço com organizações de tipo não-estatal, todos operando como *global players*. Isso fez com que os Estados nacionais tivessem que aprender a entender a si mesmos como membros de comunidades políticas e econômicas mais amplas. Para Habermas há uma convergência entre o retrato dessa constelação política pós-nacional e a tendência a uma constitucionalização do Direito Internacional em direção ao cosmopolitismo.

O que causa espanto na análise habermasiana é o fato de que ela deixa de fora de seu escopo teórico a força remanescente que o Estado-nação guarda e executa ainda hoje, isto é, o poder de barrar a entrada e o fluxo de *pessoas* (poder desproporcional a sua possibilidade de barrar fluxos de capitais, armas e drogas, por exemplo) e, mais precisamente, o poder de veto de entrada àqueles que, na *fusão* entre o nacionalismo oriundo do século XX e a economia de mercado capitalista em suas jornadas migratórias de trabalho, funcionam como seu produto ou resto excluído de seus cálculos operacionais. Chamamos esse *produto da fusão* entre essas duas poderosas forças mundiais de *apátridas, trabalhadores imigrantes e refugiados*. Habermas, em nenhum momento de sua obra, parece dar importância ao lugar central que Kant oferece à *hospitalidade* no contexto do Direito Cosmopolita. Talvez essa omissão seja sintomática de sua fé na justiça pacífica e distributiva das democracias liberais e de uma constituição internacional iniciada por blocos, como a União Europeia.

Derrida, por outro lado, será responsável por uma *inversão* radical na estrutura hierárquica kantiana do cosmopolitismo, produzindo um *deslocamento* da relação clássica entre soberania e hospitalidade. Derrida reconhece no cosmopolitismo e na ideia de uma soberania compartilhada um passo importante na desconstrução do conceito de soberania que, no entanto, não cessará definitivamente de produzir seus efeitos, uma vez que a desconstrução da soberania de Estado:

Não assumirá a forma da supressão de um Estado soberano em um momento particular no tempo, mas passará por uma longa série de convulsões e transformações imprevisíveis, por formas nunca antes conhecidas de soberania compartilhada e limitada. A ideia e até mesmo a prática da soberania compartilhada, isto é, de uma limitação da soberania, já foi aceita há um bom tempo. E, no entanto,

tal soberania dividida ou partilhada contradiz o conceito puro de soberania [...] A desconstrução da soberania portanto já começou, e não terá um fim, pois não podemos nem devemos renunciar pura e simplesmente aos valores de autonomia ou liberdade, ou àqueles de poder ou força, que são inseparáveis da ideia de lei (DERRIDA *apud* BORRADORI, 2004, p. 141).

É notável que, se há até aqui uma “tendência convergente” entre as leituras de Habermas e Derrida, elas cessam neste ponto preciso, na medida em que o pensamento habermasiano se satisfaz simplesmente com a ideia de uma soberania compartilhada *juridicamente* (nesse sentido ele opera como um Kant *sem* teoria da hospitalidade). Para Derrida, por outro lado, o cosmopolitismo assume um novo risco ao pensar toda hospitalidade de um ponto de vista estritamente jurídico, sem ser capaz de problematizar a questão da lei em sua força e em sua condicionalidade calculável. Será preciso reconhecer a soberania não apenas como o poder indivisível de um Estado, mas igualmente como “a instituição [de todo] o limite como fronteira, nação, Estado, espaço público ou político”, e será precisamente aí onde habitará a aporia de toda hospitalidade: “definindo com todo rigor a hospitalidade como um direito (o que é um progresso em muitos aspectos), Kant da a ela condições que a fazem depender da soberania estatal, sobretudo quando se trata do direito de residência [...] a hospitalidade do campo de refugiados ou a hospitalidade privada são dependentes e controladas pela lei e pela polícia de Estado” (DERRIDA, 1997, p. 53, 56). Tanto o cosmopolitismo kantiano quanto o constitucionalismo pós-nacional habermasiano, correm o risco de continuar falando a mesma língua do Estado soberano. É nesse sentido que Derrida se pergunta:

[...] há então uma chance para a hospitalidade dos campos de refugiados [...] para reconhecer com Arendt que o direito internacional permanece atualmente *limitado* pelos tratados entre Estados soberanos? E que um ‘governo mundial’ não organizaria as coisas? (DERRIDA, 1997, p. 23).

É precisamente esse problema do *limite da lei* – constitucionalista, de acordos bilaterais ou outras – que Derrida entenderá como a questão essencial de todo cosmopolitismo. Dito de outro modo, não haverá cosmopolitismo ou nenhum pensamento sobre o universal em política, se não se

colocar a questão da hospitalidade e da aporia de toda hospitalidade. Ao tomar a hospitalidade como problema central, Derrida aloca no coração da política essa aporia da abertura ao outro que motiva o cosmopolitismo e toda forma de hospitalidade. Cada código ou cada cálculo jurídico que visa à hospitalidade imprime sua motivação e sua força em uma economia de *leis particulares*. Mas, paradoxalmente, todas as leis particulares de hospitalidade são motivadas, antes, por uma lei de *hospitalidade incondicional* que prescreve uma abertura que ultrapasse o limite das condições de hospitalidade existentes, abrindo-se ao todo outro (*tout autre*). Essa mesma abertura ou outro se traduz por códigos normativos que, ao mesmo tempo, são motivados pelo apelo incondicional de hospitalidade, mas que traem esse apelo no ato de sua força normativa. *A normatividade jurídica condiciona o incondicional que a motiva*. Na medida em que se estabelecem *condições* para que o estrangeiro seja recebido em “meu domínio” soberano, isto é, na medida em que se estabelece um “*fora*”, alheio ao “*si mesmo*”, ao *chez soi* soberano, ou ainda, na medida em que o estrangeiro apenas é reconhecido *enquanto estrangeiro* sob certos cálculos jurídicos, uma violência à abertura a todo outro se instaura. Essa violência evidencia o próprio esforço colossal que requisita a manutenção do *ipse* ou da soberania como identidade ou presença a si a partir de uma lei que depende intrinsecamente do hospedeiro como exercício de soberania. Neste ponto, *hospitalidade e hostilidade* aparecem como um indecível:

A questão da hospitalidade começa aqui: devemos pedir ao estrangeiro que nos compreenda, que fale nossa língua, em todos os sentidos do termo, em todas as extensões possíveis, antes e a fim de poder acolhê-lo entre nós? Se ele já falasse a nossa língua, com tudo que isso implica, se nós já compartilhássemos tudo o que se compartilha com uma língua, o estrangeiro continuaria sendo um estrangeiro e dir-se-ia, a propósito dele, em asilo ou em hospitalidade [ou seria absorvido violentamente como um “nós”, reduzindo o “outro” ao campo do “mesmo”]? É esse o paradoxo [...] (DERRIDA e DUFOURMANTELLE, 2003, p. 15).

Trata-se, para Derrida, de pensar a partir da coexistência aporética dessas duas ordens de modo não dialetizável; isto é, não se trata de uma questão de “escolha” entre uma abertura infinita ao outro e/ou uma mediação normativa na lida com a alteridade (escolha que, se fosse possível,

que já seria um esforço de soberania), na medida em que o político apenas é possível ou pensável *a partir dessa inadequação essencial entre o dever de uma hospitalidade incondicional e as condições normativas de toda hospitalidade*. A hospitalidade, tal como pensada em Derrida, visa escapar de uma filosofia que acredita que *toda política de abertura ao outro só é possível a partir de condições normativas que possibilitem a universalidade*; ao mesmo tempo em que o pensamento da aporia possibilita um deslocamento em relação ao constrangimento que a encerraria em uma polaridade que oscila entre um universalismo *versus* um particularismo. O problema parece ser, antes: se toda lei ou código condicional nunca é motivado apenas por si mesmo (e aqui tanto Nietzsche quanto Kant e Derrida estariam de acordo), se as leis de hospitalidade sempre respiram o clamor de uma abertura à hospitalidade incondicional e universal, o universalismo a que a normatividade formal aspira nunca é “efetivamente” incondicional, mas sempre emperra em sua própria institucionalização ou se apresenta em uma condicionalidade incapaz de transcender um determinado contexto e, portanto, nunca deixa de ser marcado por políticas específicas particulares (o liberalismo e o constitucionalismo no caso de Habermas, mas igualmente as instituições de Estado e algumas instituições internacionais, a partir de Kant). Nesse sentido, Derrida se esforça em usar o próprio conceito de hospitalidade *contra* a polaridade que a constrange em Kant, isto é, a relação binária entre particular (contextos de Estado) e universal (direito cosmopolita). Se Kant entendia seu pensamento cosmopolita a partir do estreito número de países que se reconheciam mutuamente como detentores de direitos na Europa cristã e Habermas pensa o constitucionalismo a partir da internacionalização da economia de mercado e do enfraquecimento do Estado como um *global player* entre outros; pensar a hospitalidade a partir da noção do *incondicional* diz respeito a pensar a partir de uma força desconstrutiva do contexto, dos limites nacionais e de interpretação do direito; o que equivale a pensar do ponto de vista da iterabilidade e como um deslocamento da relação particular x universal. Como afirma Derrida em *Políticas da amizade*:

[...] dizer, tematizar, formalizar não são gestos neutros ou apolíticos, alcançando o fato a partir de cima. Esses gestos são posições tomadas em um processo [...] pensar e viver uma política, uma amizade, uma justiça [...] *começa* por romper com sua naturaliza-

ção ou sua homogeneidade, e com seu alegado lugar de origem. (DERRIDA, 2005, p. 15)

Romper com a limitação que o contexto em seus condicionamentos exige em direção a uma perfectibilidade, eis o que Derrida considera ser pensar e viver a justiça e a política. E essa ruptura “começa quando o começo (se) divide e difere”, só então a desconstrução dessa “homogeneidade de origem” produz sua marca, isto é, marca algo “que não diz respeito mais à estratégia: o limite entre o condicional (os limites do contexto e do conceito encerrando a prática efetiva da democracia [ou do cosmopolitismo]) e o incondicional que, de fora, terá inscrito uma força auto-desconstrutiva [...] a possibilidade de de-limitar o si mesmo” (DERRIDA, 2005, p. 105). Aqui e além.

REFERÊNCIAS

DERRIDA, Jacques. *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!* Paris: Galilée, 1997.

_____. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

_____. *L'autre cap* suivi de *La démocratie ajournée*. Paris: Minuit, 1991.

_____. *Le droit à la philosophie du point de vue cosmopolitique*. Paris: Unesco/Verdier, 1997.

_____. *The politics of friendship*. London, New York: Verso, 2005.

_____. *Voyous : deux essais sur la raison*. Paris: Galilée, 2003.

DERRIDA, Jacques; DUFOURMANTELLE, Anne. *Da hospitalidade*. São Paulo: Escuta, 2003.

HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. São Paulo: Loyola, 2002.

_____. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1994a.

_____. "O projeto kantiano e o ocidente dividido." *in*: Habermas, J. *O ocidente dividido*. Rio de Janeiro: Vozes, 2006. pp. 115-204.

_____. "Problemas de legitimación de una sociedad mundial constitucionalizada." *in*: Habermas, J. *¡Ay, Europa! pequeños escritos políticos XI*. Madrid: Trotta, 2009a. pp. 107-127.

_____. *Sobre a Constituição da Europa*. São Paulo: UNESP, 2012a.

_____. *The postnational constellation. Political essays*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 2001.

KANT, Immanuel. "Para a paz perpétua: um esboço filosófico." *in*: GUINSBURG, C. (org.) *A paz perpétua: um projeto para hoje*. São Paulo: Perspectiva, 2004. pp. 31-88.

NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano II*. São Paulo: Cia. das Letras, 2008.

“Zizek com Derrida” ou “Em busca do núcleo materialista da *différance*”

Fernando Facó de Assis Fonseca
(UFC)

Para quem já teve contato, ainda que breve, com o pensamento de Slavoj Zizek sabe de suas reservas a respeito de Derrida e de seu método desconstrucionista. Geralmente, nos momentos em que Zizek se refere a Derrida é para contrapor ao método desconstrucionista seu método dialético-materialista. Todavia, a relação entre os dois é mais complexa do que aparenta. Em seu *Arriscar o impossível* (2006), Zizek deixa escapar esse delicado vínculo: entre as décadas de 60 e 70, o filósofo esloveno atravessou dois momentos “mágicos” de epifania intelectual, um com Derrida e outro com Lacan. Segundo ele, a publicação quase que simultânea de *Gramatologia*, *A Voz e o Fenômeno* e *A Escritura e a Diferença* foram determinantes para seu afastamento da filosofia heideggeriana. Como afirma:

Eu não apenas tinha consciência da interpretação de Heidegger feita por Derrida, como foi justamente isso que me interessou. Creio que, sem Derrida, provavelmente eu teria acabado como heideggeriano. Foi Derrida quem deu esse primeiro impulso para me afastar de Heidegger. O que eu procurava em Derrida era um modo de romper com Heidegger... (ZIZEK, 2006, pp. 41-42).

Zizek chega ainda a se vangloriar de ter sido o primeiro a traduzir trechos da *Gramatologia* para uma língua estrangeira. Mas a lua de mel durou pouco. Quando Zizek se aproximou de Lacan, Derrida torna-se alvo constante de suas críticas. Numa entrevista concedida a Fabien Tarby (2010), Zizek confessa que manteve certa ligação com Derrida durante um curto período de tempo. Mas, segundo ele, no momento de sua aproximação de Lacan, Derrida reagiu com raiva. Mesmo assim, quando Derrida estava próximo de morrer, os dois tentaram uma reconciliação: “ele me enviou sinais através de amigos comuns. Mas houve a enfermidade, e (em seguida) a morte”.

Mas independente de qualquer coisa, o que se constata como regra geral nos escritos de Zizek é uma ofensiva quase sem descanso ao pensamento de Derrida. De maneira respeitosa ou provocativa, Zizek se dirige a Derrida sempre como uma espécie de adversário teórico, estabelecendo entre eles uma fronteira epistemológica bem definida. Contudo, em meio tantos ataques, num texto em homenagem a Derrida após sua morte, Zizek (2007) concede um momento de trégua, onde reconhece uma afinidade conceitual entre os dois. Diz ele:

Tendo escrito inúmeras paginas nas quais eu luto com a obra de Derrida, agora – quando a moda derridiana está desaparecendo – talvez seja o momento de honrar sua memória apontando a proximidade do tema do meu trabalho com o que Derrida chama de *Differance*, este neologismo cuja própria notoriedade ofusca seu desconhecido potencial materialista (p. 114).

Nossa proposta é, portanto, compreender em que medida é possível pensar Zizek com Derrida a partir desse potencial materialista anônimo, contido na própria ideia de *différance*.

A censura de Zizek (2010) a Derrida dirige-se basicamente ao que comumente se considera como a segunda tópica do pensamento derridiano, sua guinada teológico-política e ética. Mais precisamente, a reserva que Zizek mantém em relação a Derrida refere-se ao teor messiânico sobre o qual o autor desenvolve temas éticos e políticos, e por onde é articulado o que ele denomina de excesso indesconstrutível da desconstrução. De fato, esse motivo indesconstrutível da desconstrução já expressa o compromisso e a promessa inerente ao próprio modo de proceder da desconstrução: “a abertura ao acontecimento, ao outro na sua alteridade” (ZIZEK, 2006b, p. 259). Tomemos como exemplo a ideia de justiça em Derrida. Lidamos aqui com um termo paradoxal que excede sua própria forma. A justiça, por um lado, é indesconstrutível, isto é, expressa o núcleo duro da desconstrução, seu limite metodológico inexcedível. Deve-se rejeitar aqui qualquer tipo de identificação com a coisa numenal kantiana, cujo princípio extrapola os limites transcendentais da finitude humana. A justiça, na verdade, confunde-se com o próprio trabalho da desconstrução, identificando-se não com o que está para além do limite, mas com esse próprio limite. A justiça concebida nestes termos expressa, com efeito, uma ideia

inapreensível e irredutível que excede a si mesma, sendo que esse excesso é já a própria forma da justiça. Logo, isso impede à justiça de ser efetivada em termos positivos, uma vez que isso a reduziria ao campo do Direito. A justiça deve, pois, sustentar a interminável tarefa de desconstrução, na suspensão eterna da lei, adiando eternamente o momento de decisão (o momento em que, digamos, o juiz bate o martelo). Mas longe de representar uma espécie de hesitação do ato, a justiça expressa a verdadeira ação cujo movimento nos põe diante de uma alteridade radical (*tout autre*), um acontecimento autêntico que desestabiliza as bases enrijecidas da tradição. Essa é a razão pela qual a justiça deve permanecer uma forma sem conteúdo, *espectral*, “não ontologizada numa instância positiva” (ZIZEK, 2006, p. 259). Nas palavras de Derrida (1993):

[...] O que é irredutível a qualquer desconstrução, tão indesejável como a própria possibilidade da desconstrução, talvez seja certa experiência da promessa emancipatória; talvez seja a formalidade de um messianismo estrutural, um messianismo sem religião, messiânico até mesmo sem messianismo, uma ideia de justiça – que distingamos sempre do direito e dos próprios direitos humanos. (p. 102).

Derrida (1972) nos adverte, porém, que o trabalho da desconstrução, o qual nos abre para o caminho da alteridade, opera sempre a partir das incoerências e fissuras da própria realidade objetiva, ontológica. Por isso é impossível traçar uma linha divisória entre o ontológico e o espectral, uma divisão entre dois mundos, tipicamente platônica. Desse modo, somos tentados a afirmar que não há ontologia sem espectro, ou seja, a própria constatação da esfera objetiva da realidade já mobiliza uma ação desconstrutiva em nome dessa justiça messiânica. Todavia, é nesse ponto que Zizek intervém com sua inspiração propriamente dialética. De acordo com ele (2006), deveríamos igualmente “desconstruir” essa relação entre espectral e ontológico à maneira hegeliana. Ora, se para Derrida não há ontológico sem espectro, para Zizek, também não há espectro sem ontológico. Mas é preciso compreender exatamente qual o sentido desse ontológico. Ontológico nesse caso não corresponde à realidade como tal, constituída em sua objetividade dogmática. Ontológico para Zizek corresponde à mancha inerte, opaca que subjaz à própria dimensão espectral.

Ou, como diria Hegel, o “Espírito é um osso”. É justamente esse osso do espírito que, segundo Zizek, Derrida deixa escapar à condição do espectro. Mas procedamos com calma.

De acordo com Zizek (2006), embora Derrida o negue, a sua ideia de justiça infinita e messiânica ainda se orienta de modo estruturalmente homólogo ao esquema transcendental kantiano. Em outras palavras, a justiça enquanto uma forma que excede a si mesma, purificada de toda mancha ontológica que ameaça a sua condição espectral, é correlata da ideia kantiana da vontade livre que visa apenas à pura forma da Lei moral, depurando toda e qualquer mancha patológica proveniente da ação do desejo. Assim tanto Derrida como Kant, diria Zizek, perdem de vista essa mancha ontológica que sustenta, no primeiro, a pureza da forma espectral da justiça messiânica, no segundo, a pura forma da Lei moral. Consequentemente, levando isso ao extremo, ao negligenciar esse fator ontológico, a ética derridiana da alteridade radical sucumbe ao gozo sádico embutido em sua própria lógica.

A chave para esta interpretação é evidentemente o célebre texto de Lacan “Kant com Sade”. Vejamos, então, como se dá o vínculo que mantém unida essa improvável dupla. Quando Kant (2011) purifica o dever moral de todo conteúdo patológico, ou seja, dos desejos empíricos que corrompem a universalidade da Lei moral com inclinações idiossincráticas e utilitaristas, o resultado é o surgimento de uma vontade livre, totalmente desprovida de objeto, vinculada unicamente à pura forma da Lei. Segundo Lacan (1963/1998), o que Kant não percebe é que, nesse momento, quando se elimina do campo da universalidade moral todo objeto patológico em função de uma vontade livre que quer simplesmente a pura forma da Lei, ele automaticamente eleva essa própria forma da Lei moral à condição de um objeto inalcançável, impossível. Ou seja, ele não vê que a própria forma da Lei é o objeto *par excellence* do desejo, que impele uma depuração furiosa e compulsiva de todo conteúdo empírico que macula seu *a priori* transcendental. Então, na tentativa evacuar do domínio da Lei moral tudo o que possa manchar sua pureza formal, Kant promove uma destruição contínua e sistemática da própria realidade empírica.

Mas isso não é novidade, mesmo porque essa é base da crítica de Hegel (2003) contra Kant em sua análise sobre o *Terror Revolucionário*. A grande novidade lacaniana diz respeito ao gozo inerente a essa dinâmica,

isto é, uma espécie de anomalia/protuberância produzida pela própria compulsão de purificação em nome da pura forma da Lei. É aqui que Sade cumpre um papel fundamental. A tese básica de Sade (2009) não é que nós devemos nos entregar aos nossos prazeres imediatos mais vulgares e assim gozar alegremente e sem obstáculos; o ponto de Sade é que o verdadeiro gozo só é possível através de uma lancinante experiência de *dor*, que surge ao exceder os limites do próprio prazer carnal. Nesse sentido, Sade também busca uma purificação do conteúdo patológico a fim de alcançar um gozo que se encontra para além do princípio do prazer. O elo que une Kant a Sade é, portanto, esse sentimento de *dor*, que se manifesta como sendo a única emoção transcendental possível: tanto Kant (2011) como Sade (2009) almejam alcançar a universalidade (da Lei moral ou do gozo) submetendo, através de uma disciplina implacável, o princípio do prazer à dor da humilhação de nosso Eu patologizado. Desse modo, Sade revela o lado negativo e recalcado da moral kantiana: enquanto Kant proporciona a bela imagem do dever ético incondicional (expresso na fórmula *du kannst, denn du sollst!*), Sade nos proporciona a imagem do corpo torturado como suporte material desse ideal de beleza. Em outras palavras, o desejo pela pura forma da Lei é o estrito correlato do gozo alcançado pelo corpo castigado.

Não à toa, Derrida (1994) menciona o sofrimento imanente ao trabalho da desconstrução. Diz ele:

O sofrimento da desconstrução, aquilo de que ela sofre e de quem sofrem os que ela faz sofrer, é talvez a ausência de regra, de norma e de critério seguro para distinguir, de modo inequívoco, direito e justiça [ou seja, dimensão ontológica e dimensão espectral]. Trata-se pois destes conceitos (normativos ou não) de norma, de regra ou de critério. Trata-se de julgar aquilo que permite julgar, aquilo que se autoriza o julgamento (p. 14).

O sofrimento causado pelo movimento da desconstrução – que se esforça, sem nenhum tipo de critério de julgamento, em distinguir a dimensão ontológica do direito da dimensão espectral da justiça – não seria homólogo à dor como sentimento transcendental ocasionada pelo imperativo moral de Kant que, também, como pura forma sem conteúdo, visa purificar a vontade de toda mácula patológica? Assim, se seguirmos o fio

da lógica de Kant com Sade, cabe nos perguntar, então, onde está situado o gozo, isto é, o suporte material recalcado que silenciosamente possibilita o trabalho da desconstrução. O que Derrida não leva em consideração, segundo essa perspectiva materialista de Zizek, é o que Lacan denominou de *objeto pequeno a*, o *plus de jouir* (o mais-de-gozar) que se situa para além do princípio do prazer.

Na língua francesa, o *plus* pode significar tanto “mais”, “excesso”, como também “não mais”, “nenhum” (dependendo só da forma como é pronunciado). Isso significa que o mais-gozar é tanto aquilo que produz gozo, mas também aquilo que impede o acesso ao gozo. “Nesse sentido, o excesso de gozo sobre o mero prazer é gerado pela presença do exato oposto do prazer, ou seja, a dor” (ZIZEK, 2012, p. 164). O mais-gozar é então o próprio gozo na dor: quando almejamos obter um excesso de prazer, o resultado é que já não temos mais nenhum prazer, pelo simples motivo de que só podemos experimentá-lo como dor. Em suma: temos então uma relação antinômica entre gozo e desejo, cujo mediador é justamente o objeto *a*. O objeto *a*, segundo Zizek, seria, pois, outro nome para a pulsão de morte freudiana. Como então expor esse mediador pulsional que articula gozo e desejo no próprio pensamento de Derrida?

Retornemos a Kant. A despeito da interrelação entre o gozo sádico e a pureza da forma moral, segundo Zizek (1999), Sade não representa a verdade de Kant, mas apenas seu sintoma. Ou seja, Sade representa, em última análise, a acomodação de Kant, o preço por ter evitado as consequências éticas de sua própria descoberta, por ter medo de ir até o fim em sua intuição original. Desse modo, não cabe salvar Kant suavizando o rigor de seu imperativo categórico, abrindo certas concessões à esfera patológica do desejo etc., mas, pelo contrário, cumpre dar um passo a frente e sermos ainda mais radical que Kant: devemos sacrificar não apenas os objetos empíricos que contaminam a pureza da universalidade moral, mas sacrificar também o gozo inculcado na própria lógica do sacrifício. A verdadeira liberdade consiste, portanto, na destituição completa do gozo gerado pela lei do sacrifício. Em suma, cabe consumir o sacrifício derradeiro: o sacrifício do próprio sacrifício. E a nossa hipótese mais básica é a de que Kant sabia isso desde sempre, mas para manter-se fiel ao seu *a priori* formal, ele não teve como abdicar do lado negro da medalha, de seu gozo obscuro. O objetivo de Zizek, portanto, não é condenar, mas salvar

Kant: ao desatar o nó sádico de seu pensamento, abrimos com isso uma nova possibilidade de se pensar Kant *sem* Sade.

Podemos, sem medo, aplicar a mesma fórmula a Derrida. Quando Žizek diz, por exemplo: “Eu me sinto muito mais próximo do primeiro Derrida porque, de todo modo, creio eu que o que ele chama de *différance* é, de uma certa maneira, bastante próximo da pulsão freudiana” (ŽIZEK, 2010, pp. 137-8), ele, de alguma forma, pretende incutir na própria ideia de *différance* um princípio materialista como *medium* pulsional autorreferente que age enquanto pura repetição acéfala. Nesse sentido, podemos nos servir aqui do mote žizekiano que insiste em radicalizar Kant sendo mais kantiano que o próprio Kant e afirmar que, nesse caso, devemos ser mais radicalmente derridiano que Derrida, ainda que isso possa descaracterizar o próprio horizonte ético sobre o qual repousa o pensamento da desconstrução. Portanto, teríamos de evacuar da ideia de *différance* seu pressuposto de alteridade radical.

Como correlato de uma concepção materialista da ideia de *différance*, Žizek (2007) sugere um outro termo: paralaxe. A rigor, paralaxe significa: “... o deslocamento aparente de um objeto (mudança de sua posição em relação ao fundo) causado pela mudança do ponto de observação que permite uma nova linha de visão” (ŽIZEK, 2008, p. 28). Ou seja, paralaxe consiste não na mudança espacial, mas na mudança “aparente” de posição de um mesmo objeto realizada a partir de uma nova linha de visão. Em sentido filosófico, essa ideia nos permite pensar em uma não coincidência do objeto para com ele mesmo, isto é, uma tensão inerente, ou uma diferença mínima na própria identidade do objeto. Žizek (2008) diferencia duas modalidades de paralaxe, a kantiana e a hegeliana. Enquanto a paralaxe kantiana foca na limitação constitutiva do sujeito do conhecimento, que nos prende à eterna dicotomia sujeito/objeto, a paralaxe hegeliana é introduzida no próprio objeto, ou seja, a mudança aparente do objeto não diz respeito ao olhar sempre parcial de nosso ponto de perspectiva finito, mas consiste na diferença mínima contida na própria aparência do objeto. De nosso olhar fenomênico, um objeto nunca é exatamente aquilo que aparenta ser; ou seja, há sempre um desnível fundamental entre sua aparência e aquilo que ele é em si, por trás das aparências. Mas a questão é: e se aquilo que ele é em si for apenas uma ilusão de perspectiva, uma sombra projetada pela sua própria aparência? É aqui que o “em si” torna-

-se mera ilusão, ao passo que a aparência revela-se como sendo o próprio “em si” do objeto. De acordo com Žižek (2012), todo o esforço da dialética hegeliana é, portanto, pensar uma relação de identidade entre aparência e ontologia: não a ontologia da aparência (segundo uma análise fenomenológica do objeto), mas a própria ontologia como aparência, ou seja, a aparência enquanto pura aparência.

Nesse caso, teremos de admitir algo inconcebível para Derrida: uma espécie de presença não metafísica e, pior, o pressuposto do sujeito cartesiano como negatividade autorrelativa que, na tentativa de apreender a si mesmo mediante uma fusão entre sujeito e predicado (eu sou... eu), torna-o irredutivelmente diferente de si. Portanto, numa perspectiva paraláctica, a diferença não é o todo outro irredutível que escapa ao centro metafísico de uma presença idêntica a si através do jogo de remissão e deslocamentos de traços, mas é essa própria presença procurando apreender a si mesma através de uma tautologia oca. Žižek (1988) denomina essa temporização (para utilizar um termo caro a Derrida), de economia dialógica. Quando afirmarmos “eu sou...”, isso provoca no interlocutor uma expectativa determinada pela forma da proposição, ou seja, espera-se algum predicado que dê forma ao sujeito (um professor, um cidadão etc.). No entanto, essa expectativa é frustrada quando o predicado que instanciaria o sujeito, identifica-se com o próprio sujeito: “eu sou eu”. Essa tautologia, longe de representar uma simples identidade lógica, gera, pela própria distância entre o sujeito da enunciação e o sujeito do enunciado, um espaçamento, um estranhamento, um diferimento inerente ao próprio princípio de identidade. Em uma palavra, a identidade já carrega em si sua própria diferença.

Mas isso não é tudo. Permanecer nessa esfera da pura identidade gera, como vimos, um excesso que se expressa ontologicamente como pura negatividade. Esse é o sentido da identidade especulativa hegeliana “o Espírito é um osso”, isto é, uma espécie de identidade absurda entre duas dimensões irredutivelmente inconciliáveis na qual a totalidade etérea do Espírito reduz-se a um reles objeto inanimado da esfera ôntica. Porém, isso não exprime, de maneira alguma, a tese materialista vulgar de que o Espírito, em sua potência oniabrangente, seja apenas um produto derivado da matéria inorgânica. Segundo Žižek (2012), Hegel visa um materialismo dialético mais radical, na forma de uma negatividade autor-

relativa. Essa fórmula será, pois, estruturalmente homóloga à fórmula da fantasia lacaniana pela qual o sujeito barrado estabelece uma estranha identidade com o objeto a , o objeto mais-gozar ($\$ \langle \rangle a$). Ou seja, não é que o sujeito seja um objeto da realidade dada, mas, ao contrário, é a própria realidade como tal que só pode ser determinada caso ela comporte, em si, seu próprio núcleo excedente – que no caso representa o próprio sujeito. É essa identidade impossível da forma pura com o objeto da negatividade que falta, segundo Zizek, ao horizonte do pensamento desconstrucionista. Mas, como já sugerimos, não é difícil reconhecer na própria ideia de *différance* um indício forte desse materialismo dialético. Afinal, o próprio nome *différance*, com o “a” no lugar do “e”, já não é um exemplo claro de visão em paralaxe, cuja presença já promove um diferimento de si consigo mesma? Assim como Zizek procedeu em relação a Kant, no intuito de ser mais kantiano que o próprio Kant, será que não poderíamos dizer que o pensamento da alteridade radical em Derrida representa uma traição a esse núcleo recôndito da negatividade determinada? Bem, pelo menos essa é a posição do materialismo dialético de Slavoj Zizek.

REFERÊNCIAS

- DERRIDA, J. *Positions*. Paris: Les Editions de Minuit, 1972.
- DERRIDA, J. *Spectres de Marx*. Paris: Édition Galilée, 1993.
- DERRIDA, J. *Force de Loi*. Paris: Edition Galilée, 1994.
- HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*. Rio de Janeiro: Vozes, 2003.
- KANT, I. *Crítica da Razão Prática*. São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- SADE, M. *Filosofia na Alcova*. São Paulo: Iluminuras, 2009.
- ZIZEK, S. *O mais sublime dos histéricos: Hegel com Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.
- ZIZEK, S. Kant with (or against) Sade. IN: WRIGHT, E.; WRIGHT, E.(ed.). *The Zizek Reader*. Oxford: Blackwell Publishers Ltd., 1999, pp. 281-301.

ZIZEK, S. *Arriscar o impossível: Conversas com Zizek*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

ZIZEK, S. *As Metástases do Gozo: Seis Ensaio sobre a Mulher e a Causalidade*. Lisboa: Relógio d'Água, 2006b.

ZIZEK, S. A Plea for Return to Difference (With a Minor Pro Domo Sua). In: DOUZINAS, Costas, ed., *Adieu Derrida*. London: Palgrave Macmillan, 2007, pp. 109-133.

ZIZEK, S. *A visão em paralaxe*. São Paulo: Boitempo, 2008.

ZIZEK, S. *À Travers Le Réel*. Entretiens avec Fabien Tarby. Paris: Ligne, 2010.

ZIZEK, S. *Menos que Nada: Hegel e a sombra do materialismo dialético*. São Paulo: Boitempo, 2012.

Derrida, leitor de Shakespeare, e a decisão judicial democrática

Gilberto Alvaro
(PUC-Minas)

Em uma entrevista concedida por Jacques Derrida (El Biar, Argélia, 15 de julho de 1930 – Paris, 8 de outubro de 2004) a Betty Milan, publicada no Jornal Folha de São Paulo, edição de 26 de junho de 1994, ela indaga ao entrevistado: – *O que o recurso a Shakespeare significou para o senhor? E ele responde: – Difícil responder a isso numa entrevista...*

Nesta provocação e na indeterminação da resposta, este estudo tem seu impulso e seu ponto de partida. Incursiona-se nos textos do Bardo apropriados pelo pensador magrebino. Enreda-se, em redes de referência e relacionamento, de espaçamento e diferimento possibilitados pela “*différance*” ao responder a “nomes autores” no rastro dos quais e em cujas margens se escreve um texto (DERRIDA, 2001, p. 10). Nomes autores que ensinam um enozar e o desenoazar, o dobrar e o desdobrar dos traços das diferenças do texto do outro numa releitura da tradição consagrada, numa leitura e uma escritura desconstrutora. Relendo autores e marcando a diferença, ele encontra outras tensões.

Escrevi um texto que, em face do acontecimento do texto de um outro, como me ocorre em determinado momento, bastante singular, procura “responder” ou “contra-assinar”, num idioma que vem a ser meu. Mas um idioma nunca é puro, sua iterabilidade a outros. Se minha própria “economia” puder provocar outras leituras singulares, ficaria encantado. Se puder produzir aqui e ali “efeitos de generalidade” relativa, ao exceder a singularidade, isso está inscrito na estrutura iterável de toda e qualquer linguagem, mas, para falar disso seriamente, seria preciso reelaborar toda uma “lógica” da singularidade, do exemplo, do contraexemplo, da iterabilidade etc. É o que tento fazer, de outro modo, noutros lugares, geralmente no decorrer das leituras que acabei de mencionar. Todas se oferecem simultaneamente, como reflexões sobre a assinatura, o nome próprio e a singularidade (DERRIDA, 2014, pp. 95-96).

Uma textualidade que combina operações gráficas, processos de inserção e estratégias de proliferação, com o discurso filosófico ao analisar as estratégias da escrita enfocadas em categoremata como o *parergon* de Kant, o *pharmakon* de Platão, o *hâma* de Aristóteles, o *supplément* dos textos de Rousseau, o *Spur* da teoria de Freud e do pensamento de Heidegger, os quais desbordam o fechamento metafísico no que ele tem de mais dogmático. Uma lição de partir do texto alheio encontrando sintaxes que, na leitura tradicional, ficariam de fora. Há um resto resistindo ao valor do próprio propugnando novas margens. Neste viés, o texto permanece singular ainda que esta singularidade seja somente perceptível por meio da iterabilidade, ou seja, pela possibilidade de que possa ser transmitido para além de qualquer contexto supostamente original ou finito uma vez que o texto supostamente originário é ele próprio uma resposta e pertence a uma estrutura ou rede já existente.

Enredando-se na racionalidade derridiana, pode-se depreender que ao dizer sim a uma herança específica ao atuar sobre ela, modificando-a, reelaborando-a e assim, ou por isso mesmo, mantendo-a viva, o herdeiro mergulha decisivamente no universo da justiça, no debate infundável em torno das intrincadas relações com a alteridade. Nesse sentido, e apesar da carga de contingência e passividade que de modo contraditório também marcam a noção de herança, o seu aspecto mais produtivo, e que a este trabalho fala algo mais diretamente, parece ser mesmo aquele que diz respeito à possibilidade da decisão e da resposta.

Jacques Derrida faz remissão, em uma série de textos, aos escritos de William Shakespeare. Entre eles, Espectros de Marx e “The Time Is Out of Joint” (Hamlet), Aphorism Countertime (Romeu e Julieta) e “O que é uma tradução relevante?, Políticas de Amizade (O Mercador de Veneza). Ocorrem, ainda, referências a Timon de Atenas, em Espectros de Marx e a Rei Lear, em Minhas Chances. A seleção de aspectos de uma leitura que já por si mesma seleção de aspectos de outro texto não se reduz ao estatuto de comentário, embora participe dele. A força do des-localamento abala sobretudo a posicionalidade da tese.

O texto traz a possibilidade de releituras e de reescrituras num duplo movimento, por meio de um duplo gesto, marcado por uma rasura. Uma escritura com “duas mãos”, ao mesmo tempo fiel e violenta entre o dentro e fora, numa remarcação (DERRIDA, 1972, p. 283) “há a invenção

do outro” relacional e iterável (DERRIDA, 1991, p. 89, 100). Isto conduz à indagação: como a escritura derridiana, as análises e trajetórias afetam e até mesmo transformam as formas em que William Shakespeare é lido? Como pode os escritos de Shakespeare ajudar a ler Derrida no que diz respeito às questões de escritura, assinatura, política, espectralidade, amizade, decisão, direito e justiça?

Se William Shakespeare (1564-1616) apresenta de modo oblíquo muitos dos conceitos “tradicionais” do seu tempo (HELIODORA, 2005, p. 98s) e pode ser referenciado na ordem jurídica, se “é certo que o dramaturgo historicizado possibilita que os tribunais sentenciem hoje tomando como referência fatos e proposições contempladas em suas obras” (SILVA, 2013, p. 92) , o que se propõe sob o viés da estratégia de desconstrução , no encontro com o nome autor William Shakespeare, é revisitar a decisão judicial, pensar a democracia e a justiça. Questões estas inesgotáveis em sua articulação com o conjunto dos textos assinados “Derrida”. Onde quer que se encontrem os rastros dessa assinatura, um recorte para a relação entre justiça e os quase-conceitos se apresenta como hipótese e ganha sua formulação. Nas palavras do pensador franco-magrebino em *Força de Lei* (DERRIDA, 2007, pp. 11-12),

há, sem dúvida, inúmeras razões pelas quais os textos apressadamente identificados como “desconstrucionistas” parecem, digo bem *parecem*, não colocar o tema da justiça como tema, justamente no seu centro, nem mesmo o da ética e o da política. Naturalmente, *é apenas uma aparência se considerarmos por exemplo* (citarei somente aqueles) numerosos textos consagrados a Lévinas e às relações e entre “violência e metafísica”, à filosofia do direito, a de Hegel com toda a sua posteridade em *Glas*, em que é o motivo principal, ou de textos consagrados à pulsão de poder e aos paradoxos do poder em *Spéculer – sur Freud*, à lei em *Devant la loi* (sobre *Vor dem Gesetz*, de Kafka), ou em *Déclaration d’indépendance*, em *Admiration de Nelson Mandela ou les lois de la réflexion*, e em muitos outros textos. Não é preciso dizer que os discursos sobre a dupla afirmação, o dom para além da troca e da distribuição, o indecível, o incomensurável ou o incalculável, sobre a singularidade, a diferença e a heterogeneidade são também, de ponta a ponta, discursos pelo menos oblíquos sobre a justiça. É aliás normal, previsível, desejável, que pesquisas de estilo desconstrutivo desemboquem numa problemática do direito, da lei e da justiça.

O recurso à literatura em Derrida coloca o pensamento na paisagem da aporia, do entre – *como se fosse* um lugar, só que sem lugar –, da margem – *como se fosse* autônoma, só que sem nenhuma autonomia, na topologia do impossível. Ele propõe um pensar e dizer “como se” numa linguagem que não apenas diz, mas promete. O “como se” de Derrida, retoma do *als ob* kantiano e instala na escritura a possibilidade de imaginar uma relação entre experiência ou fato e uma experiência *ficcionalizada*. Nomeia uma condição “ficcional”, fantasmática, a condição espectral como projeção de ficções e narrativas. Institui uma “dobra” entre o possível e o impossível numa instituição cuja lei tende, em princípio, a desafiar ou suspender a lei, na experiência do “tudo poder dizer”; uma instituição que tende a extrapolar (*déborder*) a instituição (DERRIDA, 2014, p. 49). Como mesmo assevera Jacques Derrida,

em condições históricas que não são simplesmente linguísticas, talvez a literatura tenha vindo a ocupar um lugar aberta a uma espécie de juridicidade subversiva. (...) Essa juridicidade subversiva pressupõe que a identidade a si nunca esteja assegurada, nem seja tranquilizadora (DERRIDA, 1985, p. 135).

Em *Espectros de Marx* tudo começa, no que diz respeito à justiça, com os lamentos de Hamlet: a maldição dos justos, tendo que ser uma criança e começar a corrigir erros. “*The time is out of joint: O cursed spite, that ever I was born to set it right*” (I,5). O medo que faz com que a lei seja sustentada pela força e violência da vingança. Numa inquietude com a justiça, a decisão e o porvir, se estabelece um vínculo entre o fantasma da indecisão que não cessa de envolver toda decisão. Esta relação entre indecisão e decisão encontrará seu eco no problema da justiça. Se a indecisão está no fundo de toda decisão, a justiça tem precisamente a forma do pendente, do não decidido. Trata de um reclamo que fissa o presente.

Hamlet é a figura paradigmática deste problema do duelo e a demanda de justiça como condição de todo por vir. Derrida abordará então a justiça em dois registros. No primeiro, desvincula a vingança e o ajuste de contas da ideia de justiça numa abertura para o porvir. Não há de se confundir a justiça com a violência, porque aquela não constituirá num regime de retribuições, não será nem a lei nem o direito, nem uma energia messiânica que abre o por vir à espera do incerto. No segundo registro,

encontra-se a ideia grega da *Diké*, como ajuste que dá harmonia contra o desarmônico da disjunção. O pensador franco-magrebino quebrará esta lógica ao sustentar a justiça não como a harmonia senão como disjunção num um questionamento do tempo, da temporalidade, da história, do mundo. Essa disjunção, não é pessimismo, mas a afirmação da justiça e do por vir. O deslocamento fora do comum no ser e no tempo do mesmo, uma disjunção que suporta o risco do mal, a expropriação e a injustiça (*adikia*) contra a qual não há nenhuma garantia calculável. Torna-se o anúncio desconstrução como o pensamento do dom da justiça indesconstruível, condição indesconstruível de toda desconstrução (DERRIDA, 1994, pp. 41-42).

A leitura de Derrida propõe uma justiça que, rechaçando a violência, emancipa o por vir, num pensar o inédito com um “espírito de justiça”. Espírito este que diz respeito à espectralidade e tem uma incitação que não nos paralisa numa letra dogmática, num dogma literal, numa doutrina.

Achei necessário considerar o interesse de Marx por Shakespeare, porém também fui a este por causa da lógica da espectralidade. Há muitos espectros na obra de Shakespeare. Em *Hamlet*, em *Macbeth*... O espectro é uma estrutura que resiste às oposições metafísicas. Não é nem sensível, nem inteligível, nem vivo e nem não-vivo. Portanto, tem uma afinidade com quase todos os conceitos que me interessaram no meu trabalho: a graça, o “*pharmakon*”, o “suplemento”, tudo o que resistia às oposições conceituais da filosofia clássica. A espectralidade foi o viés estratégico da “desconstrução”. Tratava-se de encontrar uma categoria que resistisse às categorias filosóficas (DERRIDA, 1994a).

O enclave em que se cruzam *justiça*, *decidibilidade* e *desconstrução* traz a tela a crise de dogmas liberais bem como o interesse na releitura, no redimensionamento e ressemantização de conceitos clássicos no âmbito da Teoria Jurídica e em domínios conexos. Assim, em *Espectros de Marx*, Jacques Derrida propõe que se fale em termos de “democracia por vir”, pois

o desvio entre o fato e a essência ideal não aparece somente nas formas ditas primitivas de governo, de teocracia e de ditadura militar (...). Mas esse fracasso e esse desvio caracterizam também, *a priori* e por definição, todas as democracias, inclusive as mais velhas e as mais estáveis dentre as democracias ditas ocidentais. É o caso do

conceito mesmo de democracia, como conceito de uma promessa que não pode surgir senão em tal diastema (desvio, fracasso, inadequação, disjunção, desajuste, estar “*out of joint*”). É por isso que propomos sempre que se fale de democracia por vir, e não de democracia futura, no presente futuro, não mesmo de uma ideia reguladora, no sentido kantiano, ou de uma utopia. (...) A ideia, caso ainda seja uma ideia, de democracia por vir (...) é a abertura deste desvio entre uma promessa infinita (sempre insustentável, quando menos, porque exige o respeito infinito pela singularidade e a alteridade infinita do outro assim como pela igualdade contável, calculável e subjectal entre as singularidades anônimas) e as formas determinadas, necessárias, mas necessariamente inadequadas, do que se deve medir com essa promessa (DERRIDA, 1994, p. 93).

Entende que não existe uma democracia que se enquadre no “conceito” de “democracia *por vir*”. A democracia como um “por vir” constitui uma retomada sem fim de tentar dizer o indizível, um assumir a herança de uma promessa o que “falha em acontecer”, o que não se presentifica, mas que impulsiona a manter vivo o rastro, a invenção sobre o que não pode se presentificar.

O nome autor William Shakespeare de *O Mercador de Veneza* vem sentido nos textos tardios de Jacques Derrida sobre a amizade, o cálculo, a decisão e a justiça. Derrida encontra na amizade “o problema do mais-que-um”, a probabilidade do número, a quantidade, a relação entre o primeiro e o muitos, o individual e o coletivo; problemas de igualdade, semelhança, e reconhecimento; o que regula as relações entre as pessoas e os valores que justificam. O conceito de “cálculo” emerge em torno de dois problemas distintos mas relacionados, o da decisão e o do presente.

O problema de decisão é tema famoso em todo o jogo; seja no enredo de Portia e seus pretendentes seja na cena do julgamento do Ato 4 em que Shylock é reiterada vezes solicitado a decidir entre duas noções de justiça: a de misericórdia e a do contrato.

Derrida reformula o problema da decisão como a experiência de uma impossibilidade radical, um evento aporético que excede a agência racional de um sujeito soberano, livre putativamente. Ele argumenta, o que chamamos de uma decisão deve ser entendida como um suspensão da razão e da liberdade em vez de seu exercício mais pleno. A decisão projeta o sujeito em um tempo por vir, que é totalmente outro. A decisão

determina a momento do talvez (DERRIDA, 1997, p. 67). Ela tem uma força performativa uma vez que *faz* com *que* o acontecimento pareça existir fora dela. Esta força performativa que leva Derrida a descrever a decisão como *teleiopoetic*, não tão racional ou teleológica (DERRIDA, 1997, p. 32).

O outro não pode ter apenas um nome, uma vez que o ato de decisão faz experienciar a impossibilidade de fazer uma determinação absoluta do Outro. Se escolher “em nome de um” que é um amigo, então eu devo inevitavelmente escolher o meu amigo sobre os outros que eu não escolher, os outros que fazem parte da minha comunidade política, os outros contra quem a minha política comunidade é definida, o Outro que me é. Cada decisão é uma decisão do outro. A decisão requer passagem para uma outra temporalidade que é a duração do “talvez” em vez do tempo cuidadosamente gerido de lógica e deliberação. A força performativa da decisão garante que ele permanece em algum nível absolutamente singular, diferente tanto do que o precedeu e do que faz.

Assim, a decisão continua a ser um problema crítico *para ser pensado* precisamente por causa de suas implicações éticas e políticas. Em jogo, a democracia como um modo de organização política, a escolha de pessoas iguais, as noções de subjetividade que informam o discurso democrático, as noções de soberania, lei, noções de justiça, ética e uma responsabilidade para com o outro que excede dever moral como tradicionalmente concebida.

Também, até o final da cena do julgamento, todos de Veneza terão sido forçados a decidir entre duas definições rivais de justiça: entre uma justiça como Estado de direito, a equidade, e proporção razoável e que, em termos de Derrida, “nos obriga a calcular com o incalculável”, e uma absolutamente singular e que preserva um tipo de desproporção. Este dilema implica uma decisão entre duas definições de bem comum: uma que inclui somente os amigos e exclui aqueles que foram julgado incapazes de serem ajudados; e a noção do mais-que-um que inclui expressamente aqueles que nunca são amigos e que estende a necessidade de obrigação ética além da amizade, ou seja, para o inimigo, o absolutamente singular, que pode até desejar a minha morte.

No Timon de Atenas, no espaço do dom, o impossível, aparece um “desejo” apaixonado pela e em direção a outra pessoa, a responsabilidade para os outros, a responsabilidade absoluta de tout autre. O dom sem a

verdade como semelhança, adequação ou desvelamento; assubstancial; um dom sem presente, antecedendo o esquecimento no sentido psicanalítico do recalque, a experiência do rastro como cinza. Há uma lei do dom como aquilo que institui trocas simbólicas, constituindo sua condição de possibilidade, mas que excede a circulação mercantil, porque em si ele não é nada, é o impossível, aquilo que não pode ser exposto à luz lógica do dar e receber.

Jacques Derrida em *“Aphorism Countertime”*, partindo de Romeu e Julieta, pode inverter a posição entre continuidade/descontinuidade. A desconstrução derridiana tem muito a dizer sobre identidade, que pode eventualmente ser aplicado a amar também. Ele revela a contradição inerente a todos os nomes, a contradição que permanece invisível e transparente devido ao nosso desejo de uma imediata significado. Derrida ensina, em seu artigo *“Aphorism Countertime”*, que o nome próprio é adequado e comum ao mesmo tempo. “é o nome. Aforismo é ao mesmo tempo necessário e impossível. Romeu é radicalmente separado de seu nome. Mas a separação, o aforismo do nome permanece impossível. Romeu existe em seu nome. Quando Julieta deseja uma separação entre o nome de Romeu e *ele próprio* Romeu, ela realmente tenta alcançar a *pureza* do corpo, a pureza do Romeu sem “Romeu”, um movimento no sentido de não identidade. A preservação do nome da parte de Romeu, no entanto, é bastante paradoxalmente letal, também. Como pode o nome apurar identidade, o ser quando o nome é o “nome da morte”? Como ele escreve em *“Aphorism Countertime”*; “Romeu é Romeu, Romeu não é Romeu, Ele próprio é apenas em abandonar seu nome, ele é -se apenas em seu nome”. Derrida tenta dizer que um objeto está à mercê da “dupla aporia do Nome”. E acredita que Romeu e Julieta “perderá tudo nessa aporia, esta dupla aporia do nome próprio ao concordar em trocar o nome de Romeu por um nome comum: *amor* – “Se me chamar de amor, me rebatizo” (II, 2).

Em Monologuismo do Outro, afirma que “somente a interminável e indefinidamente *processo fantamástico de identificação* perdura”. A palavra fantasma implica a ilusão da identidade ou o estado de ser identificado, daí o seu dicionário ou seja: “Uma ilusão, uma aparência que não tem realidade; a engano, uma invenção; um ser irreal ou imaginário, um irrealidade; um fantasma”. Além disso, a declaração apenas citado indica que existe apenas o “processo” de tornando-se, e não o *estado* de ser, mu-

dança, não fixidez, e o processo de identificação, não a identidade. Assim, a identidade do amor é sempre em movimento, daí a pergunta de Romeu, “O que é mais?”.

Em *Rei Lear*, a presença na ausência de elementos cristãos impulsionada por uma peça de legislação produzida pelo Parlamento em 1606. Derrida observa a mudança da poesia rígida e formal que *Rei Lear* assume no Ato I ao absurdo balbuciar utilizado. A palavra “Nada” é usada tantas vezes neste jogo e representa esta ideia de traço, de rastro, de restance.

O que não pode ser apagado por quaisquer restrições governamentais, que parte que o público mantém. A incapacidade de Lear em comunicar de forma adequada vem pelo uso da palavra “nada” mostrando o recalco, os desaparecidos temas cristãos. A audiência coloca esses elementos no palco. A participação ativa do público cria o desejo de ressurreição e mesmo em uma peça sem Cristo, há que procurá-la entre a multidão. A condição de legibilidade de qualquer marca, escrito é a de poder ser repetida. Sua regra aberta à alteridade, por meio dessa lógica que liga a repetição à diferença. Para considerar diversas modalidades de iterabilidade, será preciso então lidar com diferentes tipos de marcas ou de cadeia de marcas iteráveis (DERRIDA, 1972b, p. 389).

“Não existe nada fora do texto”. Qualquer experiência é estruturada como uma rede de traços, que retorna algo diferente deles próprios. Derrida apresenta-se, assim, como um leitor de textos filosóficos, textos literários, textos políticos, textos escritos pela tradição. Prestando-se a “confessar o inconfessável”, a Literatura apreendida pela Filosofia é uma aposta no “im-possível”, ela faz ‘a experiência dessa impossibilidade’ que se anuncia intraduzivelmente diferente (DERRIDA, 1998, p. 114, 120). No encontro com o nome autor William Shakespeare, numa textualidade que se faz por meio do *phármakon*, da *différance*, do rastro, Jacques Derrida investiga as relações possíveis entre a decidibilidade e a inscrição no espaço da decisão jurídica exigências da justiça. Decisão que remete à incalculabilidade que define a justiça, à irredutibilidade da singularidade. O que está em jogo não é outra questão que a possibilidade da morte do outro.

Isto re-marca o problema da decisão como a experiência de uma impossibilidade radical, um evento aporético. A decisão determina o momento do talvez e da alteridade. Cada decisão é uma decisão do outro. A força performativa da decisão garante que ela permaneça em algum nível

absolutamente singular, diferente tanto do que a precedeu e do que faz. Nomeia a condição fantasmática, espectral de uma democracia por vir; a justiça rebelde à regra, a dimensão de alteridade e o “fantasma do indecível” em cada acontecimento de decisão.

Esta posição implica a chamada tese da responsabilidade judicial, do fazer justiça à justiça, uma proatividade interpretativa re-inaugurativa ou re-inventiva em favor de uma singularização sob influxo do argumento da democracia por vir e de uma “reconceitualização” de segurança jurídica. A segurança jurídica da lei se harmoniza com a ideia de justiça num deixar-se dizer sempre de novo por meio de novas leituras e interpretações. Se o direito procura incessantemente tocar a justiça e aproximar-se dela, se a justiça é um *exagero* frente ao direito, a justiça reclama uma solução ao direito que não negue a norma e que tampouco negue a busca pela justiça (DERRIDA, 2007, p. 53, 46-47). Essa postura hiperbólica tem por horizonte um *por vir*, o inesperado (DERRIDA, 2007, pp. 54-55), a necessidade incontornável de reconhecer as exigências do outro, de responder como pode o Estado Democrático de Direito realizar a justiça na decisão judicial uma vez que não existe nada fora do texto, que qualquer experiência é estruturada como uma rede de traços, que retorna algo diferente deles próprios, que não existe presente que não seja constituído sem referência a um outro tempo, a um outro presente, o traço presente. Mais que uma criação em palimpsesto, resultante de múltiplas metamorfoses, de um processo de carnavalização a ponto de torná-la quase irreconhecível, ele traça e é traçado numa revisitação apropriável, uma vez que este experimenta direitos que ainda não lhe estão formalmente incorporados, não restringindo em leituras definidas uma das riquezas do texto que são as possibilidades interpretativas ainda insuspeitadas.

Se a figura do outro é acomodada na teoria habermasiana, como de resto ocorre com a maior parte dos neokantianos, sob o mesmo estatuto do sujeito, para Derrida, o sujeito não é capaz de explicar o outro, como pretende o que chama de metafísica da presença. O outro requer um estatuto que não se perca na tentativa de se descrever o diferente a partir de uma linguagem e estatuto unificados. O questionamento sobre quem é o outro mostra a violência com que o Direito, ao tentar captar a essência do outro sob a perspectiva do sujeito, funda a sua linguagem que, por sua vez, o mantém tão distante da justiça. A *double bind* da lei é reafirmada

em “Do direito à justiça”, conferência pronunciada em 1989, nos Estados Unidos, em termos de diferença quiasmática entre direito e justiça, esta fornecendo a condição para aquele.

A decisão responsável exige que sua “justiça” não se restrinja apenas em estar em conformidade com a lei tomando uma forma simplesmente conservadora e reprodutora. Derrida afirma que o simples ato de aplicar uma regra em nada tem a ver com tomar uma decisão justa, “porque não houve, nesse caso, decisão” (DERRIDA, 2007, p. 43). Para que a decisão seja justa, ela não pode se limitar a seguir uma regra, mas a “reinstaurar” a lei, como se a cada julgamento reinventasse a lei, garantindo o “frescor da justiça”. Ao mesmo tempo regrada e sem regra, “suficientemente suspensiva da lei para dever reinventá-la em cada caso, re-justificá-la, reinventá-la pelo menos na reafirmação e na confirmação nova e livre de seu princípio” (DERRIDA, 2007, p. 44). Uma nova forma de responsabilidade, “o respeito da singularidade ou do apelo do outro não pode simplesmente pertencer ao domínio da ética, ao domínio convencional e tradicionalmente determinado da ética (DERRIDA, 1986, p. 71). Responsabilidade com o outro a partir da singularidade mais radical. Derrida defende, distanciando-se das formas tradicionais de engajamento, certa irresponsabilidade transgressiva perante figuras de autoridade, assumindo a lei para melhor transgredi-la.

A atenção à desconstrução como produção de significado por meio da *différance*, pela qual a semelhança tem a possibilidade de aparição, e da disseminação, onde toda leitura e toda escrita são o anúncio de um sentido que não se apresentará de todo, uma vez que não esteve de todo presente em lugar algum num jogo complexo de traços significativos, a abertura, a experiência da indecidibilidade e a idéia de uma multiplicidade performada em atos inventivos de leitura podem ser vistas como perturbadoras.

A decisão incalculável se faz experiência da aporia. Ali onde parecia impossível ultrapassar uma barreira, ali onde o horizonte se achava inteiramente fechado, era preciso reinventar o caminho. A abertura independente de um sujeito presente a si mesmo, pois ela se faz através do outro em seu nome. A lei do outro imprime a heteronomia decisória irreduzível a uma filosofia da consciência. Jacques Derrida nomeia como interpretação essa decisão cortante, como abertura da via interdita, em nome do outro.

Com a interpretação, a dupla afirmação pode ser performada dentro de um horizonte *tout autre*.

Na expressão indisfarçável de frase estranha sem sentença “democracia por vir” (DERRIDA, 2003, p. 27s), a imprevisível vinda do outro. A democracia há que ser entendida como processo aberto a inclusões múltiplas e infinitas; como exagero em face das instituições em que se consubstancia, busca que não termina, aproximação que nunca chega. Democracia é processo e caminho.

Revelando a correlação entre Filosofia e Literatura, enquanto relação de vizinhança, confluência e tensão, abrindo a ambas para a heteronomia radical, para a impossibilidade de atingir um ponto exterior ao texto, a partir do qual se poderá dizer o seu significado último, em *Préjugés: devant la loi*, conferência realizada no Colóquio de Cerisy em 1982, Derrida encena o processo da literatura como instituição que julga e processa seus textos.

A estrutura dos discursos é uma estrutura de promessa, de um sentido que está sempre porvir que se torna tarefa impossível abordar sua noção de justiça sem explorar as mais diferentes maneiras pelas quais ele explica o pensamento da desconstrução. Da mesma forma, a democracia e a promessa surgem senão do fracasso, da inadequação, do estar “*out of joint*”.

No diálogo que ele estabelece com William Shakespeare, o jogo se faz entre a já aludida delimitação (*delimitation*) e a des-limitation, a transposição de um traço singular num outro espaço textual (DERRIDA, 2014, p. 108), instaurando o começo de alguma coisa no rastro do outro, numa estrutura aberta que dá lugar e vez à invenção produtora do outro. Re-divide seu traço, como traço do traço, como apagamento e impressão, a fim de repeti-lo de outra maneira na dupla afirmação sim,,sim imprime um começo de decisão. No próprio processo de inscrição, um traço se divide e, ao se dividir, abre a possibilidade de acesso como repetição em outro lugar. Um desmontar para transportar para outro lugar, um deslocamento sem retorno possível a um ponto inicial, na impossibilidade de remontar tal como antes o desconstruído. Um traço que se repete, por meio de citação ou de re-citação. Um conjunto de traços que se inscrevam como repetição e ultrapasse os limites como transbordamento, como potência disseminante de uma inscrição que, no momento mesmo em que parece legitimar as mais caras instituições, rompe com elas.

E com a divisibilidade e a iterabilidade do traço, a sua recepção na produção de outro texto tem-se a contra-assinatura, um espaçamento, tal qual na leitura derridiana de Shakespeare, no rastro do qual também escreve, em cujas margens e entrelinhas desenha e difere um texto que é, ao mesmo tempo, muito semelhante e completamente outro. Um labirinto de inscrições marcado por uma rasura, pelas fendas, *différance*., “*la trace*” enquanto terceiro gênero no qual incide a dupla exclusão (nem, nem).

Jacques Derrida encontra na escritura shakespeariana outras tensões no enclave em que se cruzam justiça, decidibilidade e desconstrução. Nomeia uma condição “ficcional”, fantasmática, a condição espectral de uma democracia por vir, a justiça rebelde à regra, a dimensão de alteridade e o “fantasma do indecível” na singularidade da decisão judicial que levanta, ao considerar a amizade “o problema do mais-que-um”, a probabilidade do número, enovelando passagem para uma nova temporalidade, a do talvez.

REFERÊNCIAS

BLOOM, Harold. *Shakespeare: a invenção do humano*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

DERRIDA, Jacques. *La dissemination*. Paris: Seuil, 1972,

DERRIDA, Jacques. Préjugés. Devant la loi. In DERRIDA et al. *Faculté de Juger*. Paris: Minuit, 1985, pp. 87-139.

DERRIDA, Jacques. *Psyché: inventions de l'autre*. Paris: Galilée, 1987.

DERRIDA, Jacques. *Du Droit à la philosophie*. Paris: Galilée, 1990.

DERRIDA, Jacques. *Limited Inc*. Campinas: Papyrus, 1991.

DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx: o estado da dívida, o trabalho do luto e a nova internacional*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.

DERRIDA, Jacques. *Derrida caça os fantasmas de Marx*. Entrevista concedida por Jacques Derrida a Betty Mylan. In: Folha de S. Paulo, 26.06.1994a.

DERRIDA, Jacques. *Politics of Friendship*. London: New York, 1997.

DERRIDA, Jacques. *Demeure*. Paris: Galilée, 1998.

DERRIDA, Jacques. *Posições*. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

DERRIDA, Jacques. *Voyous*. Paris: Galilee, 2003.

DERRIDA, Jacques. *Força de lei*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

DERRIDA, Jacques. *Aprender por fin a vivir*. Buenos Aires: Amorrortu, 2007a.

DERRIDA, Jacques. *Monolingüismo del Otro*. Buenos Aires: Manantial, 2012.

DERRIDA, Jacques. *Essa estranha instituição chamada Literatura*. Belo Horizonte: UFMG, 2014.

HELIODORA, Bárbara. *O homem político em Shakespeare*. Rio de Janeiro: Agir, 2005.

NASCIMENTO, Evando. *Derrida e a Literatura*. São Paulo: É Realizações, 2015.

OLIVEIRA, Solange Ribeiro de. *Hamlet: Leituras contemporâneas*. Belo Horizonte: Tessitura, 2008.

SHAKESPEARE, William. *Teatro Completo – Tragédias, Comédias, Dramas*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1995.

SILVA, Cristian Kiefer da. *O Direito como garantia de pacificação e conciliação dos conflitos entre rivais na Itália Renascentista*. Curitiba: CRV, 2013.

SPURGEON, Caroline. *A imagística de Shakespeare*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

WATT, Gary; RAFFIELD, Paul. *Shakespeare and the Law*. Padstow: Typeset by Columns Design, 2008.

Herdar: entre Nietzsche e Derrida

Guilherme Lanari Bó Cadaval

(UFRJ)

Nós precisamos do *inédito*; do contrário não haverá nada, pura repetição... O inédito é, por certo, altamente perigoso. Uma vez nesses caminhos de pensamento, está-se sujeito a levar tiros de pessoas que estão com pressa para interpretar textos, que te chamam de neonazista, de niilista, de relativista, de místico, ou o que seja. Mas se não se corre tais riscos, então não se faz nada, e nada acontece. O que eu estou dizendo é bastante modesto: sem risco, não há nada.¹

O trecho acima foi retirado de uma entrevista concedida por Jacques Derrida a Robert Bernasconi, intitulada “Nietzsche e a Máquina”. Trata-se de uma longa entrevista, na qual se vê, quase com espanto, Derrida assumir posições – riscos – diante de Nietzsche, da sua leitura de Nietzsche. É preciso, enfim, correr riscos. E seria o caso de dizer que o próprio Nietzsche, junto com o filósofo franco-magrebino, foi um grande “arriscador”, um tentador. Correu o risco de pensar, assumiu o risco do pensamento. Mas qual será este risco, que expõe um pensador a ser acusado de tantas coisas, por pessoas apressadas? Ou, de outro modo: haveria pensamento sem esta confusão, sem esta possibilidade de, por vezes, ser alvejado, ser chamado de relativista, ou niilista, ou o que seja? Se pensar fosse tão somente dizer a verdade, atribuir corretamente nomes a coisas, uma tal atividade não deveria transcorrer tranquilamente, desaguar naturalmente, quase como uma máquina que realiza sem mais o seu programa? De onde surge a disputa? De onde surge a instância da acusação? Por que estes “caminhos de pensamento” fazem brotar reações tão adversas?

Escolhi começar este trabalho por um caminho que considerava seguro, já mais ou menos aberto, mais ou menos iluminado. Embora tenha me proposto produzir uma tese de doutorado acerca do pensamento de Jacques Derrida, optei, dado meu passado nietzscheano, começar por

¹ DERRIDA, J. Nietzsche e a Máquina, p. 117.

Nietzsche, pela relação entre estes dois pensadores, pelas leituras derrideanas do filósofo alemão. Este começo, onde o nome de Nietzsche – “um nome próprio mais problemático e enigmático do que nunca”², diz Derrida – viria marcar a página, foi uma das seguranças que me tranquilizou na decisão de encarar o doutorado. O terreno é novo, mas será possível trazer ainda alguma coisa familiar, não é preciso, ao menos não de saída, afastar-se demais de casa. Tal escolha ajudou a dissimular o risco do que era então apenas uma ideia com a qual se podia brincar, uma promessa de um trabalho porvir que, é claro, no tempo certo, mais cedo ou mais tarde, viria derramar sobre a folha de papel: Derrida leu Nietzsche, afinal, e pode-se sem dúvida acompanhar tal leitura a fim de colocar-se no caminho derrideano.

Agora, aqui, diante desta promessa, da lembrança desta escolha que encarei como segura, surpreendo-me, embora talvez não tanto, num leve tremor. Algo como um silêncio ronda este início: por onde começar? O que há entre Derrida e Nietzsche? Como ocupar este espaço, ou melhor, como tornar evidente, como tomar como objeto um diálogo que se dá precisamente no espaço, no espaçamento da leitura derrideana, nas piruetas do estilo nietzscheano?

Logo nas primeiras linhas de “Nietzsche e a Máquina”, Bernasconi indaga:

Desde “Força e Significação” em *A Escritura e a Diferença*, várias vozes de Nietzsche habitaram intimamente sua obra, e, ainda assim, em comparação com as longas análises de Husserl, Platão, Hegel, Freud, Blanchot, etc., você escreveu, ou ao menos publicou, poucos trabalhos explicitamente sobre Nietzsche. Há uma razão em particular para isto?³

A resposta de Derrida talvez possa ser considerada paradigmática. Tomá-la-ei aqui como uma espécie de guia, um primeiro ponto de apoio para começar a desdobrar a relação entre ambos os pensadores. Derrida não vai oferecer um motivo para não ter publicado tantos trabalhos explicitamente sobre Nietzsche, ou, na medida em que o faz, esta resposta já toma ela mesma parte na leitura que ele empreende de Nietzsche, já é ela

² Op. Cit., p. 95.

³ Op. Cit., pp. 94-95.

própria um colocar-se no caminho do filósofo alemão; já está, em suma, engajada, comprometida em ler, de uma forma tal que a unidade identificável de um trabalho publicado sobre Nietzsche é logo tragada pelo seu discorrer – diz Derrida:

Eu encontrei, com efeito, dificuldade em reunir ou estabilizar, dentro de uma determinada configuração, um “pensamento” de Nietzsche. Pelo termo *configuração* não quero dizer apenas uma coerência ou consistência sistemática [...], mas também a organização de um conjunto, de uma obra ou corpus, em torno de um sentido guia, um projeto fundamental ou mesmo de uma característica formal [...]. É esta multiplicidade singular e irreduzível, essa resistência a qualquer forma de *Versammlung* [reunião], incluindo a do fim da metafísica [...]: é esta irreduzibilidade que sempre me pareceu mais justo respeitar.⁴

Desde o início do jogo, o texto nietzscheano oferece resistência, não se deixa circunscrever. Mas o que importa aqui é o fato de que Derrida não toma esta resistência como algo que é preciso vencer, ultrapassar a fim de que se dê o desvelamento do sentido do texto. Pelo contrário, ele tematiza esta resistência mesma, toma-a como parte integrante do jogo de Nietzsche, como aquilo, precisamente, com o qual é preciso jogar, aquilo diante de que surge um misterioso desejo de se fazer justiça. Diante de Nietzsche, junto a Nietzsche, ou melhor, junto a uma leitura, à dificuldade de uma leitura que não se dá imediatamente à vista, surge para Derrida algo como uma necessidade de se fazer justiça.

Como proceder a uma tal leitura? Como ler Nietzsche quase sem ler – se por leitura se entende algo como a decifração de um texto, o reconhecimento da “identidade de um sentido, de uma mensagem, da unidade de uma palavra ou de uma obra particular”? Como acreditar reconhecer algo em Nietzsche – naquele, precisamente, que diz desafiadoramente: “Quem acreditou ter compreendido algo de mim, havia me feito como algo à sua imagem [...]; quem nada havia compreendido de mim, negou que eu tivesse de ser considerado”⁵.

⁴ Op. Cit., p. 95.

⁵ NIETZSCHE, F. *Ecce Homo*, p. 53.

Mas isto talvez constitua a justiça de Nietzsche, a qual parece como se impedir a leitura derrideana, no mesmo movimento pelo qual a possibilita, movimento pelo qual a chama a ler. Este ponto de partida, que tomo aqui como sendo o de Derrida – deve-se fazer justiça ao texto nietzscheano e à sua irredutibilidade –, que é, espera-se, o meu – torna a leitura uma aventura, um risco. Convida, em suma, a ler. É justamente no fato de que Nietzsche escapa, de que não se deve “forçar o seu nome à camisa de força de uma interpretação que é enérgica demais para ser capaz de dar conta dele”, que se abre a possibilidade de a leitura do “texto-Nietzsche” acontecer.

Tal leitura nunca é guiada por um princípio, tampouco orientada em direção a uma resolução. Ao fim e ao cabo – mas haverá um “fim” quanto a Nietzsche? – o que resta não é um sentido acabado, um texto plenamente iluminado que já não oferece nenhum risco, nenhuma resistência. Nietzsche está, afinal, *grávido*. E deve-se levar isto em conta. Pois é justamente esta gravidez que, abrindo seu texto para um depois, impede a cada vez o seu fechamento, sua reunião em torno da unidade de um sentido.

A meu ver, este é como se o “princípio” que inspira a aventura derrideana. O texto de Nietzsche excede o âmbito de uma leitura que deseje revelar-lhe simplesmente o sentido. Ele excede a possibilidade mesma de um “sentido”, se por este termo se entende a face inteligível de um texto, como a face que, colocando o leitor em contato direto, no mais próximo da intenção do autor, apaga o texto, apaga mesmo a si própria, não restando nenhuma mancha na página, justamente para enfim deixar aparecer a segurança de um sentido unitário. É, dessa forma, precisamente este excesso, este transbordamento que seria preciso acompanhar. Não se trataria, talvez, de perguntar exatamente por aquilo que é legível no texto nietzscheano e que permite a sua identificação segura. O que pode ser retirado dali, quer dizer, aquilo de que seguramente se diria: foi isto que Nietzsche quis dizer, é isto que, em última instância, se dá aqui para ser decifrado: o jogo está descoberto. Pois o texto nietzscheano como que reserva para si uma abertura. Está, por um lado, extremamente atento àquilo que “efetivamente” diz, isto é, com o argumento que deseja apresentar – mas, ao mesmo tempo, encontra-se igualmente comprometido com a possibilidade de que aquilo que diz se torne no seu outro, seu contrário, seu oposto – mais uma vez: “Quem acreditou haver compreendido algo de mim, havia me feito como algo a sua imagem – não raro um *oposto* de mim, um ‘ide-

alista', por exemplo"⁶. Isto não é, talvez, simplesmente uma má compreensão, um equívoco que precisaria e poderia ser resolvido, garantindo que novamente a leitura fluísse como deve, apresentando e consolidando seu real sentido. Esta possibilidade da apropriação por um "oposto", de ser tornado em seu oposto é fundamental, é essencial ao texto nietzscheano.

É precisamente neste risco que vive/morre o texto-Nietzsche. Pois, Derrida vai dizer: "quanto mais perto se está de 'Nietzsche', mais ciente se torna de que não há tal coisa como o texto-Nietzsche"⁷. Este é, talvez, o risco. Dizer que não há algo como o texto-Nietzsche significa, a meu ver, ser como se assaltado pelo fato de que não há nisto que ainda precisamos enfim chamar o "texto-Nietzsche" um sentido subjacente que garanta à leitura um ponto final, uma chegada, um fechamento, que faça da leitura apenas o cumprimento de um programa. O risco nunca é de que o sentido não seja transmitido, de que a leitura se engane na decifração dos significantes e não encontre o significado próprio. O risco é, antes, sempre o fato de que o texto se dá a uma leitura, está sempre aberto a infinitas leituras, nas quais se perde e se ganha, *mas nunca se encontra simplesmente presente em nenhuma delas*, se modifica, se aproxima e afasta de si mesmo a cada vez que um olhar chega para indagar-lhe o presente. Nietzsche não fala contra toda e qualquer leitura na medida em que fala contra a possibilidade da propriedade do sentido de um texto – se fala "contra" um sentido verdadeiro, é precisamente em nome de que haja sempre leituras, em nome da necessidade do ler como jogo infinito. O imperativo do texto nietzscheano, de certa forma, na medida em que se abre para o porvir, é que haja leitura. Pois há sempre uma outra voz que vem perturbar toda segurança, há sempre um depois, um resto que, lançando a leitura outra vez à deriva, ventura na qual toda leitura afinal vive, acarreta de alguma maneira seu fracasso. Pergunta Derrida: "qual será o futuro de Nietzsche?". E, permanecendo na inquietação da pergunta mesma, inquietação da própria leitura, dessa maneira quase sem responder: "esta questão sempre me deixou à beira de uma 'repetição geral' de Nietzsche"⁸.

Haveria de se anunciar, afinal, um futuro quanto ao texto nietzscheano. Anúncio que não sobrevém simplesmente de fora, que não é algo que

⁶ Id., o grifo é meu.

⁷ DERRIDA, 2016, p. 97.

⁸ Op. Cit., p. 95

se ajunta ao texto, mas que está nele atuando, subvertendo a possibilidade mesma de que seu sentido presentemente se dê. O futuro do texto-Nietzsche não se deixa tão somente apreender na forma de uma legibilidade presente. Por isso à leitura derrideana talvez não possa ser concedida a tranquilidade sempre não indagada deste “título” – uma leitura – como se, na página marcada pelo texto nietzscheano, os olhos de Derrida reconhecessem e depreendessem a cada vez o pensamento fundamental, e viessem reapresenta-lo pela ponta de sua própria pena. Quem sabe não possamos estar seguros de encontrar, nestes poucos trabalhos explicitamente sobre Nietzsche, apenas uma leitura fiel, uma aproximação fidedigna daquilo que acreditaríamos ser o “pensamento do filósofo de nome Friedrich Nietzsche”. Pois talvez seja mais interessante – mais justo – pensar, diante desta situação, deste impasse, em algo como uma “não-leitura”. Os olhos do filósofo magrebino, talvez ligeiramente embaraçados, tateiam um pouco às cegas, sentem estar próximos de Nietzsche, mas atinam que, a cada vez que o pressentem, a cada vez que acreditariam repousar sobre o homem, uma distância se abre, e a leitura, sempre assombrada pelas vozes que ressoam, treme à beira de um abismo.

Logo, e quem sabe triunfantemente, alguém diria que, ao tremer, ao subscrever por demais sem reservas ao estranho estatuto do texto nietzscheano, a leitura de Derrida vacila e se perde, fracassa em chegar a termo quanto a Nietzsche, fracassa, enfim, em ler, em constituir-se numa leitura que efetivamente traz à tona a vontade mais íntima do autor; em quase nada contribui, senão em tornar ainda mais obscuro um texto que já o era. Mas talvez seja o caso de dizer que essa disputa pela intimidade de Nietzsche cai aquém do jogo. Pois é a própria possibilidade de um sentido que viria a recobrir seu texto que Derrida deseja colocar em questão. É justamente esta questão que, solicitando a segurança de uma leitura que se limita a buscar no texto o abrigo de um sentido, o qual deve em torno reapresentar para aceder efetivamente ao estatuto de uma leitura – inspira a leitura derrideana, torna-a algo como uma não-leitura. Se o sentido do texto nietzscheano está em jogo – não este ou aquele, mas a própria certeza de que um texto visa sempre a significar, de que ele guarda um sentido cuja apreensão é precisamente a atividade que uma leitura deve empreender – isto talvez queira dizer que qualquer leitura será, desde o começo, precária, encontrar-se-á sempre numa certa precariedade – tal-

vez, numa estranha dívida – junto ao texto de Nietzsche, na medida em que se lança a este texto que diz que não há verdade ainda investida do velho impulso desvelador.

Se “diversas vozes podem ser ouvidas”, se a cada passo vozes diferentes, divergentes, por vezes mesmo opostas, parecem tomar a palavra, a qual delas se deve dar ouvidos? O que, por outro lado, autorizaria uma leitura a reunir e arrastar todas estas vozes na direção de uma “monologia”? Derrida parece se espantar e intrigar diante do fato de que elas:

[...] retornam com uma insistência que, eu acredito, nunca cessará, e que demanda que estas vozes nunca sejam reduzidas a uma “monologia”. Neste sentido, tais vozes já ressoam em seu futuro, na reserva pela qual, para usar uma figura muito nietzschiana, elas estão “grávidas”. Qual será o futuro de Nietzsche? Esta questão sempre me deixou à beira de uma “repetição geral” de Nietzsche.⁹

Se se ouve, junto ao texto nietzscheano, uma voz monocórdica, insistente em oferecer e repetir a verdade desde a qual prometeria falar, talvez seja o caso de dizer que isto não é mais que uma ilusão acústica. Pois quiçá o que importa pensar, o que se deve estar pronto para ouvir não seja a voz de Nietzsche a falar do fundo da página, mas este retorno das vozes, o estranho fato de que elas falam uma e outra vez, vão e voltam e, ao fazê-lo, inquietam a segurança de qualquer leitura. Inquietam a segurança fundamental da leitura, de que há uma verdade quanto ao texto que, uma vez descoberta, faz reunir todas as vozes em plena presença, sem retorno, sem assombração, quase como se as fizesse calar, as reduzisse a uma mudez monológica.

Pois talvez esta leitura esteja surda para o fato de que um silêncio já habita e resguarda o texto de Nietzsche; ao menos a possibilidade de um silêncio, ou como se a sua promessa: se se deseja, com uma leitura, evidenciar aquilo que se acredita estar presente no texto nietzscheano, aquilo que o filósofo quis dizer, como somar a esta conta também o seu silêncio? Como tornar um silêncio presente? Se as vozes vão e voltam, isto talvez aponte mais para o espaçamento aberto por este movimento do que para a positividade de um sentido que ali se apresenta. Como ler Nietzsche sem se perguntar, a cada passo, como, afinal, ler Nietzsche?

⁹ Id.

Tudo se passa como se a cada vez uma certa gravidez – também um certo murmurinho de vozes, certo silêncio – tornasse a leitura irrisória, entregasse-a a um riso que vem não se sabe de que lado, não se sabe *de que chã*, e que retorna sempre no que pares de olhos e mãos se autorizam a identificar um pensamento em Nietzsche – o pensamento de Nietzsche.

Poder-se-ia dizer que tal perturbação está ao mesmo tempo “dentro” e “fora” do texto nietzscheano. Pois na medida em que ele torna problemático o isolamento que separa e opõe estes espaços, qualquer afirmação, quaisquer “levantamentos ou relatos acerca de Nietzsche” correm o risco de cair aquém do texto nietzscheano, de encontrar uma verdade ali onde se cobra de toda verdade o tremor. Mas este seria sempre o risco de toda leitura, e talvez mesmo a sua impossibilidade, seu fracasso, sua exaustão. Exaurido diante de tal situação, um sujeito talvez venha a negar que Nietzsche deva ser considerado. Onde nada se ouve, talvez nada exista, provavelmente nada existe, nada deve existir. Mas talvez... talvez seja precisamente nesse esgotamento que se deve querer ficar. Ainda por demais incertos entre a calma de um silêncio que é um nada dizer e a ira da rebentação. Em nome de uma promessa. Mas de uma estranha promessa, que não é exatamente a expectativa de uma realização futura, de algo que efetivamente virá para confirmar, reconhecer a promessa, ainda que possa também não vir, mas que se deveria poder, contudo, esperar – Derrida:

Eu não estou usando o termo *promessa* no sentido em que Heidegger o usaria, o de um deus que viria nos salvar, mas no sentido da promessa de que eu estou *aqui*, de que o que eu estou fazendo, eu estou fazendo *aqui*, neste texto aqui, dizendo *performativamente* o que eu estou dizendo.¹⁰

A promessa não vem ao cabo de um esforço de reflexão, não sobrevém como se uma voz de fora dissesse: dadas tais condições, pode-se cautelosamente prometer que isto ou aquilo virá a acontecer – ela antes inspira a própria reflexão. Nietzsche está engajado, comprometido junto à promessa. Não se poderia simplesmente separar algo que seria seu texto de um mais além para o qual tal texto aponta. Pois é justamente na distância aberta pela promessa que o filósofo fala, apresenta e se apresenta. Jogar, no texto mes-

¹⁰ Op. Cit., p. 105.

mo, com a promessa, com esta abertura para qualquer coisa que de certa maneira não está rigorosamente presente, que virá, talvez seja justamente adiar o domínio da verdade, postergar a sua vinda para mais tarde, lançando, assim, a leitura numa errância. Uma imagem anuncia-se à distância e, nessa lonjura, se acredita que ela diga a verdade do texto-Nietzsche. Mas é na lonjura, na operação deste distanciamento, onde um aqui promete um lá, e nisto também sempre já se entregando ao gozo do movimento, que o texto acontece. A promessa é como se a apresentação de Nietzsche no que ela não se apresenta verdadeiramente, apresentação que se esconde, se resguarda no movimento de um prometer que dissimula no presente da fala a mágoa de uma presença que apenas se apresenta no que se promete, no que se adia e se reserva para depois.

Esta mágoa na qual sobrevive o texto nietzscheano, nem lá, nem cá, mas no entre, no espaçamento aberto entre o prometido e o prometer – é precisamente aí que algo como uma não-leitura se moveria. Esta não-leitura, desejaríamos vê-la aqui como uma espécie de atitude geral para com Nietzsche, para com a lida com este nome próprio, problemático na medida de sua problematização. Talvez ela nunca possa ser tomada tão somente como um tema da leitura derrideana de Nietzsche, como algo que venha nos esclarecer acerca do que Derrida lê na obra do pensador alemão. Ela seria antes a assombração que incide sobre ela, que a interrompe, leva-a a discorrer noutro canto, empurra-a nesta e naquela direção, sem nunca mostrar-lhe o rosto. Derrida persegue Nietzsche, mas, nisso, acha-se também perseguido – “quanto mais perto se está [...], mais ciente se torna de que não há tal coisa...”.

REFERÊNCIAS

DERRIDA, J. Nietzsche e a Máquina. Tradução: Guilherme Cadaval e Rafael Haddock Lobo. Rio de Janeiro: *Revista Trágica*, estudos de filosofia da imanência, v.9, n.º2, pp. 94-134, 2016.

NIETZSCHE, F. *Ecce Homo*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

Quando as aspas se tornam tesouras: Preciado sobre Derrida sobre Nietzsche

Rafael Haddock-Lobo
(UFRJ)

Para Carla Rodrigues,
Companheira nas aspas – e quem me presenteou com as tesouras

Como epígrafe a essas páginas, começo por citar o *Manifesto Contrassexual*:

A contrassexualidade diz: a lógica da heterossexualidade é a do dildo. Esta remete à possibilidade transcendental de dar a um órgão arbitrário o poder de instaurar a diferença sexual e de gênero. O fato de se ter “extraído” do corpo, em forma de dildo, o órgão que institui o corpo como ‘naturalmente masculino’ deve ser considerado como um ato estrutural e histórico decisivo entre os processos de desconstrução da heterossexualidade como natureza. A invenção do dildo supõe o final do pênis como origem da diferença sexual. Se o pênis é para a sexualidade o que Deus é para a natureza, o dildo torna efetiva, no âmbito da relação sexual, a morte de Deus anunciada por Nietzsche. Nesse sentido, o dildo pode ser considerado como um ato reflexivo fundamental na história da tecnologia contrassexual. Torna-se necessário filosofar não a golpes de martelo, e sim de dildo. Já não se trata de romper os tímpanos, mas de abrir os ânus (PRECIADO, 2014, p. 80).

Nesse longo trecho, o qual, a meu ver, é crucial para que se compreenda o projétil filosófico, de Preciado, vemos a explícita citação a Nietzsche, quando o dildo, como acontecimento, é comparado àquilo que a morte de Deus significou para o pensamento; mas, logo abaixo, podemos encontrar uma dupla referência, que num mesmo golpe, atinge não só a Nietzsche, como também a Derrida: quando o martelo de Nietzsche substitui-se ao dildo de Preciado e quando os tímpanos, aos quais Derrida anunciou seu intuito de luxação (em *Margens da filosofia*), e que, estrutu-

ralmente, na obra derridiana parecem substituir o hímen que se complacia em *A Disseminação*, são agora substituídos pelo cu.

De Nietzsche, herda-se o objeto demolidor, conquanto as marteladas a dildo, é preciso sublinhar, não apenas não demolem nada, como quicam, com o próprio martelar do látex sobre a superfície, qual brincadeira circense em que palhaços se esbofeteiam e provocam risos, podendo, muito facilmente assim, retornar e acertar a cara daquele que empunha o dildo-martelante. E tal me parece ser o traço da destruição nietzschiana do qual Preciado parece herdeira: o riso, a galhofa, a corrosiva ironia que estrutura a obra do manifesto como seríssima paródia ou “brincadeira ontológica”, como diria Monique Wittig. Ao mesmo tempo, de Derrida, a quem Preciado considerava um mestre, ela incorpora (literalmente, pois seu objetivo é dar corpo, trazer à materialidade dos corpos) a própria ideia da desconstrução que, antes anunciada como a tentativa de “luxar os ouvidos filosóficos”¹, na busca de reivindicar à filosofia a possibilidade de uma experiência radical com a alteridade, parece, nos termos da contrassexualidade, desembocar na desconstrução da sexualidade genitalizada e polarizada em masculino e feminino, ou seja dessa construção da coincidência entre os órgãos sexuais e os reprodutivos a partir de uma ideia de “natureza”, o que parece abrir-se graças à experiência imprópria, passiva e universal do cu como órgão por excelência sexual de nosso corpo.

E apesar de grande parte dos estudos do pensamento de Preciado remeterem quase imediatamente às filosofias de Foucault, Deleuze e Guattari, estou cada vez mais certo de que é impossível que se compreenda a arquitetura desse pensamento, e mesmo do percurso intelectual do filósofo espanhol, sem que se compreenda, na transição filosófica que Beatriz começa e que Paul dá prosseguimento, sem uma cuidadosa investigação da relação entre contrassexualidade e desconstrução. Em entrevista, Preciado aponta claramente a importância do filósofo franco-magrebino em seu percurso, especialmente na escrita do *Manifesto*:

Eu fui à New School... e tive a grande oportunidade de encontrar Derrida, que se tornou para mim um mentor... Ele foi o professor mais generoso que eu já tive. Me convidou a dar um seminário e então eu acabei em Paris, onde estou nos últimos dez anos. Ele estava

¹ Cf. DERRIDA, Jacques. “Timpanizar – a filosofia”, in: *Margens da filosofia*.

dando um seminário sobre o perdão e o dom, mas ao mesmo tempo estudando a conversão de Santo Agostinho à fé e ao Catolicismo como uma transição pessoal, uma história da transexualidade. Então eu fui à França falar disso. Isso foi logo antes de eu voltar aos Estados Unidos para fazer um doutorado em arquitetura².

E, como se sabe, foram tais estudos de doutorado que levaram Preciado a escrever o *Manifesto*, sobre o qual Preciado diz:

Na realidade, é um texto que escrevi para Derrida... Estando na França, aparece a possibilidade de fazer um curso de Teoria da Arquitetura. Derrida, que é um louco, me levou a isso... Eu estava estudando a corporalidade e, mais especificamente, a história das tecnologias; pensar o corpo, o gênero como tecnologia. Derrida me manda a Princeton, ao departamento de Teoria da Arquitetura, não pela arquitetura em si mesma mas para pensar mais além da construção. Esse passo que parece muito louco é fundamental em minha trajetória³.

E isso sem falar do apoio fundamental de Derrida a Preciado em sua luta para que as editoras francesas publicassem traduções de textos feministas críticos ou pós-coloniais e da teoria queer, que não pareciam rentáveis ao mercado francês, embora tal “falta de rentabilidade”, segundo Preciado e Derrida, escondesse apenas o medo de pôr em cheque o monopólio do discurso psicanalítico sobre a questão sexual na França⁴.

Outro aspecto importante de ressaltar, que desenvolvi de modo mais cuidadoso em outro lugar⁵, diz respeito a como a principal “descoberta” de Preciado, o dildo, fundamental para suas análises no *Manifesto*, partem daquilo que ela considera o grande mote de *Gramatologia*, a noção de “suplemento”. Preciado, assim, interpreta o problema da oposição “sexo/gênero” a partir dessa noção gramatológica, afirmando sua

² “Pharmacopornography: An Interview with Beatriz Preciado”, The Paris Review. <http://www.theparisreview.org/blog/2013/12/04/pharmacopornography-an-interview-with-beatriz-preciado/> (último acesso em 25/11/2016).

³ “Um bem precioso. Entrevista com Beatriz Preciado”, IHU online. <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/40931-um-bem-precioso-entrevista-com-beatriz-preciado> (último acesso em 25/11/2016).

⁴ “Entrevista com Beatriz Preciado”, por Jesús Carrillo. *Revista Poiésis*, n. 15, p. 59, jul. de 2010.

⁵ Sobre isso, remeto a meu artigo “Preciado e o pensamento da contrassexualidade (uma prótese de introdução)”.

tão polêmica máxima, “no princípio era o dildo” (PRECIADO, 2014, p. 23), e explica: o dildo (a prótese, o modelo, o “ideal”) antecede ao pênis (ao órgão que se pretende natural, sexuado por excelência, e que se desejaria sempre ereto, quando na verdade apenas seu pretense substituto plástico é capaz de sempiterna ereção). Reinterpretando a interpretação de Derrida à oposição natureza/cultura, Preciado aponta que é tal prótese *nada original* que inaugura o pênis como órgão sexual, sendo o dildo, portanto, a fonte simbólica de sexualidade da qual o pênis se ergue, e conclui sua argumentação afirmando que “a contrassexualidade (...) identifica o dildo como o suplemento que produz aquilo que supostamente deve completar” (PRECIADO, 2014, p. 23), seguindo a *gramato-lógica* da desconstrução que mostra que tudo aquilo que, por ser secundário, suplementar, artificial e distante, é tradicionalmente rebaixado na História da Filosofia, na verdade, por sua não-verdade, é muito mais verdadeiro do que aquilo que se apresenta como o originário, o natural, o próximo, o adequado etc.

Contudo, eu gostaria de me ater aqui a outra possibilidade de se compreender a herança de Derrida no *Manifesto contrassexual*, qual seja, o enigma que se apresenta no título do primeiro capítulo da terceira parte do livro, dedicada às teorias, chamado “A lógica do dildo ou as tesouras de Derrida”. Digo “enigma”, pois, nessas quase vinte páginas, com a exceção do texto que tomamos por epígrafe, quase nada se fala de Derrida, e muito menos de tesouras. Como leitor, o texto de Preciado me provocou um tremendo inquietamento, levando-me à hipótese investigativa de que pensar tal figura da tesoura seria fundamental para se compreender o *deslocamento* do martelo ao dildo e do tímpano ao cu⁶.

Mas, em segundo lugar (porque *primeiramente* “*Fora Temer!*”), vamos nos ater ao dito do texto. O capítulo começa com diversos questionamentos: o que é um dildo? Seria o dildo uma mera imitação do pênis? Seria a utilização do dildo um reforço da ordem patriarcal? Mas, se sim, como afirmam as lésbicas radicais separatistas, se a mulher que utiliza o dildo está inserida na ordem da inveja do pênis, como explicar a utili-

⁶ A importância filosófica do cu não poderá ser aqui devidamente ressaltada. Sobre isso, remeto não apenas à última parte do *Manifesto contrassexual*, o exercício de leitura contrassexual intitulado “Da filosofia como modo superior de dar o cu”, como também ao brilhante posfácio que Preciado escreve ao livro *El deseo homosexual*, de Guy Hocquenghem, “Terror anal”. Esses dois pequenos textos talvez nos forneçam as melhores indicações para que penetremos no cu como questão eminentemente filosófica.

zação dildo por gays? E, por fim, seria o dildo apenas um órgão genital, ou diferentes membros poderiam cumprir sua função?: “Onde se encontra o sexo de um corpo que usa um dildo? O dildo, em si, é um atributo feminino ou masculino? Onde transcorre o gozo quando se transa com um dildo? Quem goza?” (PRECIADO, 2014, p. 71). Para responder a tais questões, como o que entendo ser o esclarecimento da “lógica do dildo”, Preciado inicia por apresentar o que seria uma espécie de análise do dildo como um ato reflexivo fundamental, ou melhor, como ela mesma pontua ao lembrar dos anos 90 como “os anos do dildo” (PRECIADO, 2014, p. 72): “O dildo se tornou o espelho da Alice-sapa através do qual é possível ver as diferentes culturas sexuais” (PRECIADO, 2014, p. 73). Tal reflexão de Preciado apoia-se, de início, na análise que Teresa de Lauretis faz, em *The practice of love*⁷, do filme *She must be seing things* de Sheila McLaughing, que descreve a “ruptura epistemológica que o dildo introduz” (PRECIADO, 2014, p. 76) na protagonista, quando, em um sex-shop, diante dos objetos artificiais, ela começa a ver as coisas de outra maneira; mas, logo em seguida, soma às análises de de Lauretis as considerações de Judith Butler sobre o “falo lésbico” em *Bodies that matter*⁸. Segundo Preciado, “o que o argumento butleriano deixa claro [apesar de ter acabado de criticar o fato de que ‘Butler omite qualquer referência a práticas sexuais concretas’] é que tanto as lésbicas feministas antidildo quanto os discursos homofóbicos repousam sobre um falso pressuposto comum: todo sexo hétero é fálico, e todo sexo fálico é hétero” (PRECIADO, 2014, p. 77).

Essas duas análises permitem Preciado a apresentar o aspecto disruptivo do dildo, ou seja, a plasticidade sexual do corpo e o fato de que tanto o que chamamos de masculino como o que se entende por feminino estão sujeitos a políticas e tecnologias de controle. E, inspirando-se nas análises de Judith Halberstam em *Female masculinity*⁹, que apontam o dildo como “modulador dos gêneros”, conclui a primeira parte do capítulo da seguinte forma: “esse incômodo brinquedo nos faz compreender que os verdadeiros pênis não passam de dildos, com a pequena diferença de que, há até relativamente pouco tempo, os pênis não estavam à venda” (PRECIADO, 2014, p. 79).

⁷ DE LAURETIS, Teresa. *The practice of love: Lesbian sexuality and perverse desire*. Indianapolis: Indiana University Press, 1994, p. 220.

⁸ BUTLER, Judith, *Bodies that matter*, pp. 57-91.

⁹ HALBERSTAM, Judith. *Female masculinity*, p. 215.

No entanto, é na segunda parte do capítulo que aparece a referência a Derrida, no subitem “Aprendendo sobre o dildo”, onde se encontra o texto em epígrafe, que mostra o dildo como abalo da hetero-lógica da sexualidade normativa. No texto com o qual iniciamos essa apresentação, que denuncia a transcendentalidade sobre a qual se constrói a normatividade e a qual é preciso demolir, o dildo é descrito como tal “ato reflexivo fundamental” (PRECIADO, 2014, p. 80), ou seja, ecoando Derrida, Preciado escreve que

para desmascarar a sexualidade como ideologia, é preciso compreender o dildo (e seu corte do corpo) como centro de significação diferido. O dildo não é um objeto que substitui uma falta. Trata-se de uma operação que acontece no interior da heterossexualidade. Digamos mais uma vez, o dildo não é só um objeto, é também, estruturalmente, uma operação de recortar-pegar: uma operação de deslocamento do suposto centro orgânico de produção sexual para um lugar externo ao corpo (PRECIADO, 2014, pp. 80-81).

Se, como Preciado disse antes, a lógica do dildo é a do suplemento (como teria antevisto Derrida, com relação à cultura frente à natureza), a própria ideia de deslocamento, ideia essa central à estratégia da desconstrução, parece representar tal *operação* iniciada por Derrida em *Gramatologia*.

E, nesse momento, podemos intuir a qual operação de recorte Preciado se refere com relação às tesouras de Derrida. Nessa primeira “fase reflexiva”, o dildo, em seu aspecto prostético do pênis, seria, segundo Preciado, “exemplo paradigmático do que Derrida definiu como o ‘perigoso suplemento’ na sua análise da oposição natureza / cultura em Rousseau” (PRECIADO, 2014, p. 81), pois ainda que “em um primeiro momento o dildo parece um substituto artificial do pênis, a operação de corte já colocou em marcha um processo de desconstrução do órgão-origem” (PRECIADO, 2014, p. 82). Nesse sentido, parece que Derrida teria permitido a Preciado entrever no próprio movimento da desconstrução tal operação fundamental a esse ato reflexivo, que mostra que se, em um primeiro momento, o dildo surge como “mimese parasita do pênis” (PRECIADO, 2014, p. 81), ele não funciona economicamente como um “simples consolo”: “o dildo desvia o sexo de sua origem ‘autêntica’ porque é alheio ao órgão que

supostamente imita. Estranho à natureza e produto da tecnologia, comporta-se como uma máquina que não pode representar a natureza senão sob o risco de transformá-la”. E conclui: “não existe utilização natural do dildo. Não há orifício que lhe seja naturalmente reservado. A vagina não lhe é mais apropriada do que o ânus” (PRECIADO, 2014, p. 83).

Embora o termo “tesouras” não apareça em nenhum momento, tais análises parecem confirmar que as tesouras de Derrida, ou a desconstrução, são a operação que possibilita a Preciado delinear a lógica do dildo, principalmente no que diz respeito à primeira fase desse ato reflexivo, ou espelho da Alice-sapa. “A operação de corte e de translação que o dildo representa inaugura (...) um tráfico do significante que coloca em funcionamento o processo irrefreável de destruição da ordem heterocentrada” (PRECIADO, 2014, pp. 83-84). Como “paródia” ou como “recitação subversiva” da heterossexualidade, a operação de desconstrução que aqui se dá é a denúncia ou desmascaramento da lógica do pênis – e é nesse sentido que podemos compreender como Preciado vai ler o gesto derridiano como “tesouradas”. Contudo, valeria aqui lembrar o significado sexual do termo “tesoura”, utilizado, como bem mostra Sra. Garrison, no episódio 6 da 11ª temporada de South Park, quando a recém-operada personagem descobre o sexo lésbico genital que prescinde do uso de dildos. Interessamos aqui, sim, grifar o fato de a desconstrução, em seu esforço para combater o falocentrismo e fazer cair a ereção do discurso filosófico, poder ser comparada à posição sexual genital lésbica. Interessa, portanto também, sublinhar como Preciado, dessa forma, apresenta Derrida nesse lugar “feminino”; e, sabendo a importância do feminino em Derrida, podemos ver a tremenda medida da identificação do filósofo da desconstrução como uma mulher que pensa, que corta e pega.

De fato, Preciado compreende muito bem o que Derrida concebe como herança: herdar supõe, por amor, trair, ir além, dar prosseguimento a um pensamento em movimento. Em uma palavra: apropriação. E é nessa apropriação preciadiana das tesouras de Derrida que Nietzsche entra em cena, mostrando um jogo de emaranhamento de heranças, com o qual pretendo concluir.

Uma vez mais, não é o pinto-martelo de Nietzsche que opera a inversão de todos os valores, e sim as tesouras da *sapa* que cortam, deslocam e colam. Por isso, ser ‘dildo-sapa’ não é uma identidade

sexual entre outras ou uma simples declinação dos códigos da masculinidade em um corpo feminino, e sim a última identidade sexual possível. Depois do dildo, tudo se torna contrassexual (PRECIADO, 2014, p. 86).

Portanto, restaria compreender como o pau martelante e esporante de Nietzsche penetra no corpus da desconstrução, transformando-se em objeto mais cortante do que perfurante, embora a tesoura ainda possa ser enfiada em qualquer corpo; mas, ao mesmo tempo, como as tais objetos de metal, as esporas e as tesouras, devem ainda devir-plástico, segundo Preciado, e tal como a figura do filósofo do martelo tornou-se a lésbica das tesouras, esta última deve tornar-se ainda, como as três metamorfoses do espírito, a dildo-sapa. E a resposta a esse *ménage à trois* filosófico consiste, justamente, no enigma ao qual me refiro desde o início desse texto e que, de modo provocante e sacana, Preciado parece responder através da pista que nos oferece dois capítulos depois das tesouras de Derrida. Quase como uma pegadinha que pretende despistar um leitor desatento, a resposta críptica surge ainda na primeira parte do capítulo “A industrialização dos sexos ou *money makes sex*”, parte essa que se intitula “A vagina de Adão”, quando Preciado analisa o “devir-vagina” do pênis, ou seja, a capacidade de a tecnologia moderna criar Eva a partir de Adão (ou Marilyn a partir de Elvis), e quando tais análises conduzem genealógicamente às cirurgias de hermafroditas e intersexuais a fim de “reduzir ou erradicar toda ambiguidade sexual” (PRECIADO, 2014, p. 127). Na página 127 do *Manifesto*, quando se lê que “a tecnologia sexual é uma espécie de ‘mesa de operações’ abstrata na qual se leva a cabo o recorte de certas zonas corporais como certos ‘órgãos’” (PRECIADO, 2014, p. 127), a expressão “mesa de operações” não aparece apenas entre aspas, mas também, entre tesouras: ou melhor, a expressão mesa de operações aparece entre aspas e, a expressão “mesa de operação” (entre aspas) aparece entre tesouras.

Para desvendar tal resposta gráfica que Preciado nos oferece, é preciso observar que, doravante, nas duas e últimas ocorrências da expressão “mesa de operações”, nas páginas 128 e 131, a expressão aparece apenas entre tesouras. Mas o que significaria essa coincidência entre aspas e tesouras? Ou melhor, porque as aspas se tornam tesouras? A resposta parece ser encontrada em *Esporas*, de Derrida. Nessa obra, dedicada à

questão da mulher no pensamento de Nietzsche, a operação de Derrida no corpo do texto nietzschiano não consiste apenas na análise das diferentes figuras femininas que o filósofo alemão traz, mas, mais ainda, em fazer ver, em meio à virilidade das esporas, que Nietzsche admirava sobretudo uma certa posição feminina, que teria muito a ver com o “lugar” do filósofo: a “operação” feminina ou sképsis da mulher:

Este distanciamento da verdade que se retira de si própria, que se suspende entre aspas (.), tudo isso que vai obrigar, na escrita de Nietzsche, a colocação da ‘verdade’ entre aspas – e, como consequência rigorosa, de todo o resto (DERRIDA, 2013, pp. 37-38).

Derrida, então, mostra como, em Nietzsche, o aparecimento do termo “mulher” entre aspas, em sinonímia com “verdade” (também entre aspas), opera uma desconstrução da posição filosófica dogmática clássica, cuja ereção cai (DERRIDA, 2013, p. 76) quando as aspas passam a ser o elemento de suspensão de toda e qualquer certeza.

Derrida não enfatiza o que há de fálico no pensamento nietzschiano, mas sim seu aprendizado (conquanto ainda viril) com aquilo que ele chama, entre aspas, de verdade ou de mulher:

Desde o momento em que a questão da mulher suspende a oposição decidível do verdadeiro e do não-verdadeiro, ela instaura o regime epocal [de *epoché*] das aspas para todos os conceitos pertencentes ao sistema desta decidibilidade filosófica (...) – isto que se desencadeia é a questão do estilo como questão da escritura, a questão de uma operação esporeante mais poderosa que todo conteúdo, toda tese e todo sentido (DERRIDA, 2013, p. 78).

E, assim, se pensarmos o paralelo da leitura que Derrida realiza em *Esporas* do pensamento de Nietzsche (que se concentra nessa operação esporeante a partir da colocação entre aspas dos conceitos que, do método ao estilo, faz com que a filosofia não se sinta apta a aceitar qualquer papel ou lugar definido para termos que, antes, eram tão bem determinados) com a incorporação da noção derridiana de suplemento na economia interna da noção-motora de dildo na obra de Preciado (e que ela mesma assume ao pensar a lógica do dildo em congruência com as tesouras de Derrida), podemos concluir que o que está em marcha nessas leituras de

Preciado sobre Derrida sobre Nietzsche é uma crescente e potente problematização dos lugares. E que, por isso, a filosofia, contra toda topologia ou topografia, precisa arduamente se dedicar muito mais a dançar¹⁰, como o élitro que flutua entre masculino e feminino (DERRIDA, 2013, p. 24), do que a permanecer em um só lugar – em uma só identidade.

Mas sei que ainda caberia mais, caso ainda tivéssemos tempo, para dar prosseguimento aos enigmas da carne¹¹ e do plástico que Preciado nos lança: é ainda necessário, num momento porvir, pensar como Preciado, ainda Beatriz quando escreve o *Manifesto*, já problematiza sua própria identidade e aponta a seu urgente ultrapassamento. Ao assumir o lugar dessa “última identidade possível”, que é o da dildo-sapa, Preciado parece ter em mente o que, mais tarde, desembocaria numa experiência ainda mais radical de pensamento, de cuja descrição resulta seu *Testo Yonqui*, uma autobiografia filosófica qual *Ecce Homo*, que mostra como alguém se torna (artificialmente) o que se é, e que, sobretudo, o “lugar” (entre aspas, entre tesouras e entre pílulas) do pensamento é certamente o da constante transição.

Incipit Paul Preciado.

BIBLIOGRAFIA

BUTLER, Judith. *Bodies that matter*. New York: Routledge, 1993.

DE LAURETIS, Teresa. *The practice of love: Lesbian sexuality and perverse desire*. Indianapolis: Indiana University Press, 1994.

¹⁰ Foram estas e outras coreografias do feminino que me ensinou Carla Rodrigues, de quem estas páginas são certamente devedoras (Cf. RODRIGUES, Carla. *Coreografias do feminino*. Florianópolis: Mulheres, 2009).

¹¹ Uma outra aproximação que necessitava aqui ser pensada seriamente seria em que medida o corpo sem órgãos de Artaud (e de Deleuze e de Guatarri) também participaria dessa brisura entre Derrida e Preciado. Sobre isso não apenas remeto aos textos de Derrida sobre Artaud em *A escritura e a diferença* (“A palavra soprada” e “O teatro da crueldade e o fechamento da representação”) como também a meu ensaio “O enigma da carne que quis chamar-se propriamente Antonin Artaud” (in: VINHOSA, Luciano e D'ANGELO, Martha. *Interlocuções: estética, produção e crítica de arte*. Rio de Janeiro: Apicuri, 2012), que possui uma versão preliminar publicada na revista *Aisthe*, intitulada “Representação e crueldade: Derrida encena Artaud” e disponível no endereço <http://www.aisthe.ifcs.ufrj.br/vol%20IV/LOBO.pdf>.

DERRIDA, Jacques. *A escritura e a diferença*. São Paulo: Perspectiva, 2009.

DERRIDA, Jacques. *Esporas: os estilos de Nietzsche*. Rio de Janeiro: NAU, 2013.

DERRIDA, Jacques. *Margens da filosofia*. Campinas: Papirus, 1991.

HADDOCK-LOBO, Rafael. "O enigma da carne que quis chamar-se propriamente Antonin Artaud", in: VINHOSA, Luciano e D'ANGELO, Martha. *Interlocuções: estética, produção e crítica de arte*. Rio de Janeiro: Apicuri, 2012.

HADDOCK-LOBO, Rafael. "Preciado e o pensamento da contrassexualidade (uma prótese de introdução)". *Revista Trágica*, vol. 9, no. 2. Rio de Janeiro, 2016 (<http://tragica.org/artigos/v9n2/haddock.pdf>).

HADDOCK-LOBO, Rafael. "Representação e crueldade: Derrida encena Artaud". *Revista Aisthe*, nº 6, Rio de Janeiro, 2010 (<http://www.aisthe.ifcs.ufrj.br/vol%20IV/LOBO.pdf>).

HALBERSTAM, Judith. *Female masculinity*. Durham: Duke Universitt Press, 1994.

PRECIADO, (Paul) Beatriz. *Manifesto contrassexual*. São Paulo: n-1, 2014.

PRECIADO, (Paul) Beatriz. "Terror anal", in: HOCQUENGHEM, Guy. *El deseo homosexual*. Madrid: Melusina, 2009.

RODRIGUES, Carla. *Coreografias do feminino*. Florianópolis: Mulheres, 2009.

Dos tempos de terror ao terrorismo imunológico: Derrida e Esposito acerca das crises *autoimunes*

William Costa
(UFU)

INTRODUÇÃO

A discussão sobre o “11 de setembro” trouxe à tona um conjunto de trabalhos acadêmicos e discussões de diversas áreas das ciências¹ sobre o problema do terror e do terrorismo. Até 2001, a academia trabalhava em torno da noção geral de terrorismo² e de sua associação estrita ao problema da segurança internacional. Com o ataque às Torres Gêmeas, essa noção começou a abarcar outras discussões importantes, cujas ênfases recorriam à tradição filosófica para que, de alguma maneira, fosse possível explicá-las ou, pelo menos, discuti-las.

Esse engodo filosófico, marcado pelo limiar de uma data histórica, como bem lembra Derrida, implica em uma ruptura na política ocidental. Isso porque, de um lado, mantém as bases teóricas das discussões da segurança nacional e internacional (com atenção ao pensamento de Thomas Hobbes acerca do contrato pela insegurança e pelo medo), e, de outro, insere novos agentes e novos meios responsáveis pela disseminação do terror e pela veiculação do terrorismo. Se essa hipótese é verdadeira, então o problema do terrorismo, desde a Revolução Francesa, sofreu alterações apenas em sua organização ideológica e, também, uma transcrição da subjetividade do medo para a objetividade de um inimigo e dos meios de se produzir o terror. Por isso, o debate acerca desta problemática pa-

¹ Em especial os trabalhos tangentes das Ciências Políticas, das Relações Internacionais e da Sociologia, com as pesquisas teóricas Martha Crenshaw (2002; 2005), Paul Wallace (2001; 2002) e Noam Chomsky (2002; 2003; 2014).

² A noção básica de terrorismo, apresentada pelo filósofo Igor Primoratz, o considera como “o uso deliberado de violência ou ameaça pelo seu uso, contra pessoas inocentes, com o objetivo de intimidar outras pessoas em um curso de ação” (PRIMORATZ, 1990, pp. 129-135 – tradução minha).

rece ser atualizado em torno de seu fundamento ético-político, e, de uma possível metafísica da alteridade, na medida em que pretende argumentar para um conjunto de crises que se desencadeiam nos Estados³.

À vista disso, a discussão sobre as *crises autoimunes* – enquanto sucessivas rupturas desencadeadas pelos próprios organismos/agentes – se torna uma delimitação do problema do terror e do terrorismo na relação entre a ética e a política. Em razão de efeitos rebotes ou da fragilização do sistema de proteção, o terrorismo se torna o meio mais espetacular de anunciar a fragilidade de si próprio ou de seu oponente e de se validar como um fenômeno⁴ político capaz de solapar a questão ética da vida e seus princípios mais gerais, como o do direito de garantia à vida, por exemplo. Enquanto propulsor de uma crise ou de um colapso geral, o efeito do terrorismo sobre a comunidade política desperta a necessidade de se pensar, conforme Esposito, em um “paradigma imunitário”. Partindo dessa concepção biológica da política (ou talvez um termo mais peculiar como o de “biofilosofia da política”), o sentido mais amplo que o paradigma social assume é a de uma transição dos tempos de terror (me referindo ao período da Revolução Francesa até o momento principiante da Segunda Guerra Mundial) para o terrorismo imunológico.

Com tal espectro, neste texto procurarei mostrar a posição filosófico-política sobre a problemática do terror e do terrorismo, em especial, aquela que toma como limiar o “11 de setembro” e o identifica como uma *crise autoimune*. Para isso, este trabalho pretende perfazer os passos críticos de Jacques Derrida e Roberto Esposito, de modo a apresentar dois momentos essenciais, a saber: o conceito filosófico de autoimunidade expresso por Derrida e sua relação com a crise autoimune do “11 de setembro” e, sequentemente, a noção (auto)imunológica e parasitária da comunidade política e de suas transformações no entendimento de Esposito.

³ Faço referência indireta ao que Lévinas atribui como a exterioridade em transcendência da abertura do outro ao infinito (LÉVINAS, 1982, p. 57).

⁴ O conceito de fenômeno do terrorismo usado por Derrida tem sua herança na terminologia de Heidegger. Para o pensador alemão, fenômeno designa “(...) trazer para a luz do dia, por no claro. (...) o que se mostra a si mesmo” (HEIDEGGER, 2006, p. 67).

1 – AUTOIMUNIDADE, CRISE IMUNITÁRIA E O “11 DE SETEMBRO”: LEITURAS DE DERRIDA

Em uma revisão da literatura no plano filosófico, a noção de *crise autoimune* nos aparece sob a senda da filosofia da biologia⁵ e da psicologia, de um lado, e da filosofia da desconstrução, do outro. As duas áreas, no entanto, apresentam muitas particularidades conceituais, que me restringem a tratar do problema da (auto)imunidade com um único significado. Ainda que neste texto os conceitos utilizados sejam assimilados, em grande parte, como uma referência à biologia (imunização, parasitário, corpo biológico, por exemplo), me concentrarei no diálogo que surge na filosofia da desconstrução e da interpretação da filosofia política, buscando investigar a noção que o problema da autoimunidade forja no âmbito da ética por meio das leituras de Jacques Derrida.

A noção de uma *crise autoimune* aparece pela primeira vez no texto *Fé e Saber*⁶ (1996), de Derrida, como explicação à tentativa de um organismo (tratado como seres vivos ou ideológicos – Estado) em se proteger contra sua própria autoproteção, isto é, a partir da destruição de suas próprias defesas imunitárias ou de si mesmo (DERRIDA, 1996, p. 61). Sobre essa compreensão, diz Derrida:

Eu preferiria dizer de se autoimunizar para designar uma estranha lógica ilógica pela qual um vivente pode espontaneamente destruir, de forma autônoma, aquilo mesmo que, nele, se destina a protegê-lo contra o outro, a imunizá-lo contra a intrusão agressiva do outro (DERRIDA, 2009).

⁵ O termo “autoimunidade” aparece pela primeira vez, em 1893, com as pesquisas de Morgenroth e Ehrlich, no trabalho intitulado de *Ueber Hämolyse*. Morgenroth e Ehrlich não acreditaram, porém, que o material genético dos próprios organismos fossem capazes de produzir doenças autoimunes. Esta pesquisa, cuja a conclusão era a de que anticorpos eram incapazes de se auto-destruir, foi denominada pelos pesquisadores como *horror autotoxicus*.

⁶ A primeira menção de Derrida ao conceito de autoimunização é: “quanto ao processo de autoimunização que, de maneira muito particular, nos interessa aqui, consiste para um organismo vivo, como se sabe, em se proteger, em suma, contra sua autoproteção, destruindo suas próprias defesas imunitárias. Como o fenômeno desses anticorpos se estende cada vez mais a uma ampla área da patologia e se recorre, cada vez mais, a virtudes positivas dos imunodepressores destinados a limitar os mecanismos de rejeição e facilitar a tolerância de certos implantes de órgãos, apoiar-nos-emos nesta ampliação para falar de uma espécie de lógica geral da autoimunização” (DERRIDA, 1996, p. 61).

O problema inicial que o pensador franco-magrebino investiga em seu texto é aquele que considera a autoimunidade não apenas como uma tentativa suicida dos organismos em autodestruírem-se, mas, antes, na ideia de que todo processo imunológico – seja ele positivo ou negativo – visa sobretudo à *continuidade da vida* e de sua manutenção. Para Derrida, tal noção deve ser pensada sob o critério de que a autoimunidade é, ao mesmo tempo, uma (i) tentativa de autodestruição orgânica e/ou (ii) uma tentativa da destruição de seus mecanismos imunológicos de proteção – chamada nesta pesquisa de crise *autoimune*.

Voltando ao que apresentei acima acerca dessa crise *autoimune* manifesta por um organismo, e já caminhando em direção ao evento que analiso aqui, é inteiramente válido dizer que o 11 de Setembro poderia ser interpretado, conforme Derrida, por um ou pelos dois fenômenos que se seguem:

O primeiro, chamado de “Fenômeno autodestrutivo” considera que os próprios Estados Unidos foram os responsáveis pelo atentado ao World Trade Center, com o intuito de causar possíveis alardes mundiais e de estabelecer um inimigo em comum para, em seguida, radicá-lo;

O segundo, tratado como “Fenômeno de destruição dos mecanismos imunológicos de segurança”, observa que com a tentativa de proteger o território norte-americano contra possíveis ameaças terroristas, os Estados Unidos decidiram criar e desenvolver ações antiterroristas e de desestabilização de possíveis polos de terror. Estas ações envolviam desde a criação de prisões, o bombardeio de países estratégicos, a criação de dispositivos jurídicos nacionais e internacionais para penalização do terror até a declaração de alvos específicos e da massificação do terror como meio publicitário. Para Derrida, a incessante tentativa de proteger os princípios democrático norte-americanos corroborou para um próprio ataque imunitário em seu território⁷.

Percebo que Derrida, ao cingir tais fenômenos, deixa implícita a noção de que sua interpretação parece estar mais conformada ao segundo fenômeno. Não é possível descartar, entretanto, o primeiro. Isso porque as lógicas que regem os Estados não podem nunca ser esclarecidas com total certeza, apenas como pressupostos. Apresento isso pelo fato de que, se assim fosse a lógica norte-americana, o ataque às Torres Gêmeas seria

⁷ É válido ressaltar que o território, para os estadunidenses, é o epicentro do patriotismo.

não só um projeto possível, mas como também viável para garantir seus interesses de disseminar o medo de um alvo ainda desconhecido e de, a partir daí, promover um conjunto de campanhas de contraofensiva (uma delas, por exemplo, o bombardeio e invasão do Afeganistão e do Iraque). À vista disso, buscarei orientar minhas análises sobretudo para aquilo que Derrida entende como o fenômeno de destruição dos mecanismos imunológicos de segurança (ii), pois entendo que esse fenômeno parece-me não só com aquele que o pensador analisa, mas também como aquele que tem mais interrogações para serem exploradas.

Segundo Derrida, o mecanismo central da destruição imunológica da segurança dos organismos tem seu processo marcado por uma crise autoimune composta de duas características essenciais à continuidade da vida, a saber: a ipseidade, ou ipsocracia,⁸ e o prazer (*edonè*) autocentrado.

Ora, é preciso, entretanto, questionar a posição filosófica acerca desse domínio imunitário, haja vista que toda força ou desejo e toda violência só podem ser estabelecidas na figura de um organismo central capaz de exercê-las. Mas qual organismo seria este suficientemente capaz de estabelecer uma ordem imunitária e de rapidamente desarticula-la? A resposta pode ser entendida quando voltamos ao 11 de Setembro. Naquele momento, quando o World Trade Center passou a exibir a queda do símbolo da política ocidental, um organismo até então intacto mostrou-se em crise; tratava-se de uma crise imunitária provocada pela força, pelo desejo e pela violência dos próprios Estados Unidos em destruir seus mecanismos de segurança imunológicos. Em uma resposta concisa, o organismo capaz de ordenar e, no mesmo instante, desarticular seria o soberano; e, neste caso, o soberano estadunidense. Mas é preciso concordar que tal resposta se parece absurda, haja vista que forjar sua própria destruição seria ir por uma via contrária ao que um soberano como os Estados Unidos defendem. Por isso, prosseguirei com esta exposição com a tentativa de esclarecê-la.

Antes do atentado ao World Trade Center, os Estados Unidos empreenderam, por cerca de quarenta anos, campanhas de ataques antiterroristas e contraterroristas principalmente contra o Oriente Médio. Além disso, financiaram campanhas de ditadores e promoveram golpes militares em países enfraquecidos social e politicamente após a Segunda Guerra

⁸ A palavra *ipse*, do latim, deriva da palavra *autos*, do grego. O significado corresponde à *si mesmo*.

Mundial e, principalmente, durante o período da Guerra Fria. Na mesma via, financiaram grupos e facções terroristas do Oriente Médio e da Ásia Meridional para combate de seus rivais; promoveram sanções internacionais e sobrepuseram-se ao domínio da Organização das Nações Unidas (ONU), etc. Isso significa dizer que o sistema imunitário norte-americano nutriu constantemente a possibilidade de uma revolta esférica de nível internacional. A vontade de exercer sua força no domínio internacional e em se situar ao centro das discussões promoveram um efeito rebote ao sistema imunológico da soberania norte-americana.

À luz dessa explicação, é necessário retornar ao que Derrida entendeu sobre a ipseidade e o poder autrocentrado com o intuito de compreender o modo que tais condições se associam à discussão acerca da vida e de sua manutenção.

A primeira característica que Derrida confere para a continuidade da vida é denominada de ipseidade ou ipsocracia. Em relação a tal conceito, o pensador o entende como um movimento demarcador da sobrevivência que começa *por si (soi)* e *em vista de si mesmo (soi même)*. Trata-se, compreende Derrida, de um movimento circular de retorno a si pelo desejo de si mesmo, de modo que tal encontro apenas se torna possível a partir de uma força (*kratos*) ou poder análogos ao organismo. A ipseidade, com tal exposição, é necessariamente movida por uma força (*kratos*) do próprio organismo capaz de ultrapassar o plano do desejo e de ser tomada como uma lei, ainda que esta não seja escrita (como uma força-de-lei); isso justifica, portanto, a conclusão do pensador argelino de que ipseidade e a ipsocracia dizem respeito a um mesmo significado, uma vez que todo este movimento circular só é possível na medida em que exerce, pela legitimidade da força, a própria sobrevivência (DERRIDA, 2003, pp. 31-38).

O desvelar do 11 de Setembro mostra um conjunto de estratégias e ações norte-americanas que antecederam e foram posteriores à data. A necessidade norte-americana, logo após o conflito da Guerra Fria, foi a de se manter em evidência como uma potência mundial soberana⁹. Com efeito, isso dependeria da demarcação da sua sobrevivência como o único

⁹ Segundo Derrida (2003, p. 211), a noção de soberania está diretamente associada à noção de incondicionalidade. Para o pensador, a soberania expressa seu domínio de modo incondicional, na medida em que é capaz apresentar sua concentração de força e de sua capacidade em promover exceções absolutas.

soberano capaz de articular e de estabelecer as novas regras econômicas, políticas e sociais no mundo. Sem essa hegemonia, a sobrevivência dos Estados Unidos estaria confinada à uma disputa constante entre países periféricos e centrais. Vejamos, então, que a ordem pós-Guerra Fria foi sobretudo uma ordem gerida pela conduta norte-americana em estabelecer-se no centros das discussões pela imposição de sua força jurídica na adesão de tratados internacionais e na penalização de grupos e Estados. Esse movimento deve ser compreendido, portanto, como um critério da ipseidade estadunidense, visto que todo movimento da vida biológica e ideológica do país se iniciou com suas próprias ações articuladas e em vista de sua própria hegemonia¹⁰, permanecendo quase que intacta até o 11 de setembro.

A segunda característica que se soma à noção de ipseidade é a de prazer (*edonè*) autocentrado. Acerca deste, Derrida o apresenta como a maneira de se desfrutar algo da melhor maneira possível por um breve (ou longo) período de tempo (*mikron kronon*). Para o pensador, isso corresponde à usufruir todo prazer produzido pela própria vida (portanto, por si mesma) de maneira auto-satisfatória (DERRIDA, 2003, p. 35). O prazer, nesse sentido, seria compreendido como o exercício da própria ipseidade, na medida em que busca desfrutar de todas as partes do organismo para a manutenção de sua existência. É nesse ponto que o prazer autocentrado se aproxima incondicionalmente da violência (*Gewalt*) enquanto uma paixão (*pathos*) e pulsão para a morte (*tanathos*).

A autocentralidade do poder, tomado como critério norte-americano, seria apresentado com os próprios benefícios adquiridos pelo país por durante anos. A ideia de um organismo imunológico autosatisfatório reafirma a ideia de que o soberano só pode existir enquanto possibilidade incondicional de expressão dos seus desejos. Essa característica de prazer, compreende Derrida, expressa a animalidade própria do homem e de sua besta¹¹ (DERRIDA, 2008, p. 328). Esse ‘desejo bestial’ provoca o enlace da força do soberano com seu desejo por si próprio; isso significa dizer que

¹⁰ Penso que o 11 de Setembro rompe com a total hegemonia norte-americana. Isso porque tal evento foi capaz de mostrar a fragilidade dos Estados Unidos e sua capacidade de entrar em colapso em um curto período de tempo.

¹¹ “Nós não cessaremos de tentar pensar esse devir-besta, esse devir-animal de um soberano que é acima de tudo chefe de guerra, e se determina como soberano ou como animal frente ao inimigo” (DERRIDA, 2008, p. 29).

esta animalidade pode ocultar sua capacidade de discernimento político, fazendo-o interpretar a realidade e suas práticas como atos banais.

E o terrorismo tem de trabalhar exclusivamente com a morte? Não é possível que ‘deixar morrer’, ‘não querer saber se os outros são deixados à morte’ – centena de milhões de seres humanos de fome de AIDS falta de tratamento médico etc. –, também constitua parte de uma estratégia terrorista ‘mais ou menos’ consciente e deliberada? Estamos talvez errados ao supor tão apressadamente que todo terrorismo é voluntário, consciente, organizado, deliberado, intencionalmente calculado; existem ‘situações’ históricas e políticas em que o terror opera, por assim dizer, como se por conta própria, como se simples resultado de algum aparato, graças as relações de forças em jogo, sem que ninguém, nenhum sujeito consciente, nenhuma pessoa, nenhum ‘eu’, tenha realmente consciência disso, ou se sinta responsável (DERRIDA, 2004, p. 119).

A besta soberana imunológica, de Derrida, é portanto, ao mesmo tempo, a expressão de sua força e de seu desejo (como características próprias de si mesmo – *soi même*) como próprios da animalidade do homem, do organismo humano. Com esse jogo de interesses, o terrorismo passa a ser solapado por uma suposta objetivação dos tempos de terror; em melhores palavras, a realidade subjetiva que foge à regra do entendimento passa a ser objetivada por um conjunto de símbolos de segurança e proteção. Assim, por exemplo, a necessidade bélica ou a restrição de pessoas garantem a sensação psicológica da proteção e da distância do terrorismo. Além disso, esse acometimento próprio produz a imagem de uma luta contra “inimigos” contrários à democracia e à liberdade. Por isso, diz Derrida:

Atos ‘terroristas’ tentam produzir efeitos psíquicos (conscientes ou inconscientes) e reações simbólicas ou sintomáticas que poderiam provocar inúmeros desvios, na verdade um número incalculável deles. A qualidade ou intensidade das emoções provocadas (sejam conscientes ou inconscientes) nem sempre é proporcional ao número de vítimas ou ao montante do prejuízo. Em situações e culturas nas quais a mídia não espetaculariza o acontecimento, a matança de milhares de pessoas em um período de tempo muito curto poderia provocar efeitos psíquicos e políticos menores do que o assassinato de um único indivíduo em outro país, cultura ou Estado-nação com recursos de mídia altamente desenvolvidos (DERRIDA, 2004, p. 117).

Com as leituras de Derrida, a síntese do “11 de setembro” seria o produto de uma crise provocada pelos próprios Estados Unidos. A postura radical norte-americana no combate às “ameaças” e à “possíveis inimigos” desencadeou o enfraquecimento hegemônico de sua segurança. Por isso, Derrida apresenta que a crise autoimune circundante do “11 de setembro” é o desfecho de três fenômenos políticos, a saber: o período da Guerra Fria, o próprio ataque ao World Trade Center e, por fim, o círculo vicioso da repressão pulverizado em grande parte pela *Doutrina Bush* (DERRIDA, 2004, pp. 122-135).

O mote que Derrida segue como limiar de sua discussão é investigar o “11 de setembro” como um problema em contínua evidência. Isso se justifica não apenas pela incompletude do terror provocado, mas, sobretudo, em nossa incapacidade de traduzir empiricamente este acontecimento, que, pela ausência de seu próprio significado, nos obriga a remetê-lo por um nome histórico (“11 de setembro”). Com essa visão, o que franco-magrebino busca mostrar é que, ainda que refaçamos os passos estadunidenses e identifiquemos os três fenômenos políticos que desencadearam as crises autoimunes, ainda assim somos incapazes de explicar o motivo de tais atos, ou o desfecho que o terrorismo provocou enquanto fenômeno político, social ou psicológico.

Na ausência da língua verbal, a crise simbólica provocada pelo terror expropria um fato político, donde, para mostra a fragilidade de uma potência, era preciso desestabilizá-la naquilo em que garantia sua supremacia de poder, e, neste caso, as famosas Torres Gêmeas. É com esse desfecho crítico que Derrida, dessa maneira, se pronuncia acerca do “11 de setembro”; toda estrutura de terror delineada com os mínimos detalhes (fotos, notícias, pinturas, a psicologia das massas, a doutrinação acerca de um ‘mal’) foi necessária para que, no vazio semântico/linguístico, fosse preciso encontrar vestígio da mutilação de um sistema de segurança.

2 – DA CRISE AUTOIMUNE DE DERRIDA AO PARADIGMA IMUNITÁRIO DE ROBERTO ESPOSITO

A discussão imunitária de Roberto Esposito não é devota da teoria filosófica de Derrida. Quanto a isto, Esposito está mais próximo de Foucault e Agamben. Mas há, certamente, algo que une as análises do filósofo

italiano à do pensador magrebino: a tentativa de desconstruir a noção geral conferida ao que trato aqui como terrorismo ou como paradigma imunitário; isso significa dizer que a linha argumentativa da imunidade de Esposito se encontra *a latere* do debate que faz Derrida, e, talvez, de um aprofundamento naquilo em que seu texto *Auto-imunidade: Suicídios Reais e Simbólicos* apresentou após o “11 de setembro”.

O paradigma imunitário, segundo Esposito, se constitui a partir da noção biológica radicada na política (*Bíos Politikos*) de uma quebra de ofício. Trata-se de observar tal paradigma a partir de uma relação que conecta automaticamente a imunidade à vida, ao poder e à conservação de um sistema de segurança de um organismo. Com essa problemática, o pensador italiano pretende resgatar a discussão foucaultiana da “biopolítica¹²” para mostrar que a relação entre a vida e o direito de conservação depende de, certa maneira, de um paradigma de imunização da comunidade enquanto “uma proteção negativa da vida” e enquanto efeito de uma tecnologia de poder (ESPOSITO, 2010, p. 74; FOUCAULT, 1988, p. 134).

No que concerne ao exame de Esposito, o pensador define que o conceito de imunização, do latim *immunitas*, “revela a forma negativa, ou privativa da *communitas*¹³: se a *communitas* é aquela relação que, vinculando seus membros a um empenho de doação recíproca, põe em perigo a identidade individual, a *immunitas* é a condição de dispensa de tal obrigação de defesa nos confrontos com seus efeitos expropriativos” (ESPOSITO, 2010, p. 80). Para Esposito, a dispensa do ofício do *munus* faz com que a sociedade, para além da disciplina e da norma da regulamentação, apresentada por Foucault em “A Defesa da Sociedade” (1999), seja o meio necessário para a esterilização de certos membros ou camadas sociais.

¹² Sobre o conceito de biopolítica, diz Foucault (1988, p. 134) “se pudéssemos chamar de ‘bio-história’ as pressões por meio das quais os movimentos da vida e os processos da história interferem entre si, deveríamos falar de ‘biopolítica’ para designar o que faz com que a vida e seus mecanismos entrem no domínio dos cálculos explícitos, e faz do poder-saber um agente de transformação da vida humana”.

¹³ A etimologia da palavra *communitas* é de origem latina. *Munus* significa ofício, dádiva ou dom. O radical *cum*, de onde deriva *com*, evoca a ideia de doação recíproca entre seus membros. Nesse sentido, comunidade significa o dom de partilhar o pertencimento à uma comunidade, donde está contrária a ideia de um próprio (*proprium*). Sobre tal questão, diz Esposito “o que os membros da *communitas* partilham é, acima de tudo, uma expropriação da sua substância que não se limita ao seu ‘ter’, mas que aflige o seu próprio ‘ser sujeitos’” (ESPOSITO, 1998, p. 148).

Vejamos que, para o filósofo, a imunidade se contrapõe à comunidade, na medida em que se desobriga do cumprimento do ofício em conjunto. O primeiro sinal da imunidade é o reconhecimento de que tal fenômeno se dá, inicialmente, no próprio organismo; quanto à tal explicação, diz Esposito: “os sistemas funcionam não descartando conflitos e contradições, mas produzindo-os como antígenos destinados a reativar seus anticorpos” (ESPOSITO, 1998, p. 79). Por isso, o paradigma biopolítico do início do século XVIII, enquanto forma de racionalizar os problemas postos à prática governamental pelos fenômenos constituintes da população, dependeu das tecnologias disciplinares, regulamentadoras, e, por fim, imunizadoras.

Com essa perspectiva, o pensador italiano pensa que a “produção de antígenos” tem a função de despolitizar os riscos que acometem a comunidade, ou seja, a função de proteger a comunidade dos riscos e perigos de sua dissolução e do comprometimento da integridade vital de seus membros, que *podem ser externos* (grifo meu), mas que também podem ser gestados pela natureza da própria comunidade (ESPOSITO, 2008, p. 23). O grifo que proponho pretende resgatar a discussão da primeira parte deste trabalho e, em especial, aquilo de Derrida observou sobre “11 de setembro”. Quando o filósofo franco-magrebino entendeu que a *auto*-imunidade foi a responsável pelo ataque às Torres Gêmeas, o pensador se propôs a entender um conjunto de ações cíclicas de ofensiva à outros territórios e momentos (por isso, a ideia do filósofo de que o ataque às Torres Gêmeas era procedente do período anterior à Guerra Fria, do momento da Guerra Fria e, por fim, da doutrina de combate extremo pós-Guerra Fria); o processo imunitário, à luz da explicação derridiana, considera que o embrião de 2001 havia sido forjado dentro do próprio território norte-americano, resultando no efeito rebote de um sistema em colapso. Esposito, com sua leitura biológica, vê esta mesma questão do pensador franco-magrebino como uma “esterilização preventiva que possa resistir contra o risco da ameaça” (ESPOSITO, 2009, p. 24). Ao mesmo tempo em que o sistema biológico pretendeu imunizar os patógenos (principalmente os árabes), ele criou efeitos destrutivos em seu próprio organismo, posto que

O problema central não é mais a capacidade do organismos [em] distinguir os componentes próprios daqueles estranhos, mas sim aquele da autorregulação interna do sistema imunitário. Se as cé-

lulas anticorpos se comunicam também na ausência de antígenos, isto é, de estímulos externos, isso significa que o sistema imunitário assume as características de uma rede de conhecimentos internos absolutamente autossuficiente. É o êxito final da guerra imunitária lançada desde os inícios da modernidade contra os riscos de “infecção” comunitária (ESPOSITO, 2008, p. 110).

Para o autor italiano, a imunização funciona como uma “engrenagem interna” do organismo (ESPOSITO, 2010, p. 82). Isso significa, pensa Esposito, que a vida – em sua instância mais básica da matéria – deva ser cedida ao organismo como meio de sua própria privação; em outras palavras, o pensador julga o processo imunológico da vida como um movimento cíclico de imposição da vida pura (*zoé*) para sua biologização política (*bíos*). Essa seria a maior contradição que a vida poderia encontrar em seu processo de manutenção: a obrigatoriedade de ser incluída em um sistema de negatização. Por isso, ao retornar às teses de Foucault acerca de uma herança biopolítica moderna de se “fazer viver, deixar morrer”, Esposito observa que o pensador francês se esquivou de entender que o elo biopolítico entre a vida e o direito só pode ser plenamente compreendido se uma síntese normativa tracejar ambos os lados. Isso significa pensar que o simples fato de viver não comunga à existência jurídica dessa vida na política, pois, ainda que a vida seja uma propriedade de direito, ela precisa ser inscrita no *nomos* político e em sua negatividade (ESPOSITO, 2006, pp. 130-131). A ideia de uma comunidade, em amplo sentido, passa a ser observada como um conjunto interceptado pela necessidade de se afirmar não só a vida, mas a propriedade dessa vida e sua alienação a uma comunidade abstrata.

Dessa maneira,

O perigo, do qual o direito se propõe defender a vida em comum, é representado pela mesma relação, que a constitui como tal. Essa relação quebra os limites da identidade dos indivíduos e os expõe a uma alteração e, portanto a um potencial conflito, com os outros. Ou também, unindo a seus membros num vínculo de necessária reciprocidade, tende a confundir os limites do que é próprio de cada um deles com o que é de todos e, portanto, de ninguém (ESPOSITO, 2005, p. 36).

O que corresponde a este processo é a tentativa da vida em se salvar duradouramente. Para isso, o meio mais factual dessa tentativa corresponde à sua privatização; de maneira que tal sentido passa a ser empregado como uma caráter privado do domínio soberano, e, também, privada de suas relações. O sentido ulterior dessa leitura é exatamente a apreensão de que a *com-munidade* é constituída pela privatização da vida e pela sutura política que liga a vida ao direito, isto é, da necessidade que o direito tem em manter a vida sob os interesses da política. O direito natural, neste sentido, só pode existir se confrontado com sua alienação na sociedade civil e como *bíos negativus* do interesse privado.

Com tal caráter, Esposito possibilita o entendimento de que a vida natural (*zoé*) em nenhum momento garantiria o direito pleno de sua existência, pois,

Em suma, é a comunidade mesma em uma forma que juntamente a conserva e a nega – ou melhor, a conserva através da negação de seu originário horizonte de sentido. Deste ponto de vista se poderia chegar a dizer que a imunização, mais que um aparato defensivo sobreposto à comunidade, está em sua engrenagem interna. [...] Para sobreviver, a comunidade, cada comunidade, é constringida a introjetar a modalidade negativa do próprio oposto; ainda que tal oposto permaneça um modo de ser, na verdade privativo e contrastante, da comunidade mesma (ESPOSITO, 2010, p. 82).

Isso se faz na medida em que um contraste ético é evidenciado entre a vida, a imunização e o direito, de maneira que

Resulta até demasiado evidente que a política entra de pleno direito no paradigma imunitário quando toma a vida como conteúdo direto de sua própria atividade. O que falta, neste caso, é toda mediação formal: objeto da política não é já uma “forma de vida” qualquer, um modo de ser específico seu, senão a vida mesma: toda a vida e só a vida, em sua simples realidade biológica. Que se trate da vida do indivíduo ou da vida da espécie, a política tem de por a salvo a vida mesma, imunizando-a dos riscos que a ameaçam de extinção (ESPOSITO, 2009, p. 160).

Ora, mas como salvaguardar a vida por meio de sua imunização? Ou, dito de outro modo, como torná-la pronta para ser capturada pelo im-

perativo jurídico? Esposito responde à tal questão a partir da analogia da vacina contra a varíola ou qualquer outra infecção. Para inocular um vírus patogênico, inserimos em nossos organismos um conjunto de antígenos não próprios. Na medida em que tais antígenos atuam, um conjunto de seres virais são expelidos, reduzidos ou reinseridos no funcionamento do organismo. Todavia, como em um movimento dialético, os antígenos introduzidos no próprio organismo podem ser os responsáveis pela deflagração de outra patologia. Esse sistema de *compensatio* (grifo do autor italiano), na qual a inoculação depende também de sua patologização, intensifica o caráter de um terrorismo imunológico do Estado. Qualquer organismos desconhecido, em seu sentido mais estrito, deve, ou se adaptar às formas ideológicas da burocracia estatal, ou ser radicado e expelido do organismo ideológico (CAMPBELL, 2011, p. 71).

Por essa razão, a ideia de que o terrorismo assumiu a face imunológica do direito se encontra ao paradigma social que Esposito delinea. Se, com Derrida, a *auto*-imunização assumiu a característica do terror como expoente do “11 de setembro”, com Esposito essa categoria parece estar assimilada à manutenção do direito sobre o *status quo*, sendo o terrorismo a via mais espetacular da *auto*-imunização. Ademais, na leitura do autor italiano, o “11 de setembro” deveria ser considerado não apenas como o “puro terrorismo”, mas em um terrorismo provido da vontade de imunizar um grupo e, como um sistema cíclico, do efeito negativo que o organismo norte-americano receitou por aquilo que havia desenvolvido de “projeto de segurança mundial” (*Security World Project*).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O percurso que apresentei ao longo da exposição deste trabalho foi desenvolvido como um diálogo conceitual entre Jacques Derrida e Roberto Esposito. Embora cada um tenha sua própria maneira de articular o que se determina por “crise autoimune”, há, certamente, uma proximidade de cunho ético-político (e também, ao menos superficialmente, metafísico) entre a posição filosófica de cada autor.

Com os passos dos pensadores, a hipótese que problematizei deve ser entendida de maneira que: 1) o problema do terror e do terrorismo não apresentou, pelo menos ao se tratar em linhas gerais do “11 de se-

tembro”, uma mudança estrutural; ou seja, a organização em torno do terrorismo como meio de articulação do medo e da privação da liberdade só foi reiterada pelas novas formas de expressão e pelo papel de novas agentes na velha estrutura; 2) A decisão expressa do soberano, enquanto postura incondicional de poder sobre os outros, depende das características de ipseidade e de poder autocentrado; 3) a tese de que o terrorismo assume a disposição imunológica de uma crise provocada pelos próprios Estados resguarda-se, na posição de Derrida e Esposito, em uma articulação do poder soberano sobre o campo da vida biológica e sobre a inclusão/exclusão/adaptação do organismo; 4) Em decorrência deste debate, o “11 de setembro” representa a instauração de uma crise autoimune provocada pelos Estados Unidos, na medida em que articula um conjunto de ações de desestabilização do próprio sistema de segurança nacional; 5) Como desfecho dos tempos de (in)segurança provocados pelo terror, a tese geral que encontramos para o modelo de securitização agressiva que os Estados assumiram se identifica com o que Esposito denomina de “terrorismo imunológico”.

REFERÊNCIAS

BORRADORI, Giovanna. *Filosofia em tempo de terror: diálogos com Habermas e Derrida*. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

CAMPBELL, Timothy. *Improper life: technology and biopolitics from Heidegger to Agamben*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2011.

DERRIDA, Jacques. *Voyous: Deux essais sur la raison*. Paris: Galilée, 2003.

_____. *Força de lei: “fundamento místico da autoridade”*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. *Séminaire La bête et le souverain*. Volume I (2001-2002). Paris: Galilée, 2008.

ESPOSITO, Roberto. *Bios: biopolítica e filosofia*. Lisboa: Edições 70, 2010.

_____. *Immunitas: protección y negación de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu, 2005.

_____. Totalitarismo o biopolítica. *Δαίμων: Revista de Filosofia*, n. 39, Murcia: Universidad de Murcia, 2006.

FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade 1: A Vontade de Saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Petrópolis: Editora Vozes, 2006.

LÉVINAS, Emmanuel. *Éthique et infini: dialogues avec Philippe Nemo*. Paris: Fayard, 1982.

Considerações sobre a guerra: um diálogo entre Emmanuel Levinas e Ernst Jünger

Demetrius Oliveira Tahim
(UFC)

0

Como começar um texto em que propomos a aproximação entre dois autores tão distintos? Primeiramente, acreditamos ser necessário apontar qual caminho pretendemos percorrer, de modo que o objetivo do texto fique claro. Assim, mesmo sendo tão distintos, os autores em questão possuem uma experiência que os aproxima: a guerra. Embora a participação de ambos tenha ocorrido em tempos diferentes – Ernst Jünger, na Primeira Guerra; Emmanuel Levinas, na Segunda – e, também, em contextos dessemelhantes – Ernst Jünger, como soldado; Emmanuel Levinas, como soldado e prisioneiro –, nossa pretensão é estabelecer um diálogo com os autores no qual possamos apresentar, descritivamente, suas impressões sobre a guerra. Dessa maneira, deixamos de lado as apreciações estéticas, assim como as referências relativas ao tempo em que ambos participaram das lutas e, especificamente no caso de Levinas, do cativeiro. Acreditamos que, independentemente do tempo e da situação, os horrores da guerra, da batalha e dos conflitos estão presentes, mesmo que surjam de perspectivas diversas. Na guerra, a fome, o abandono, a angústia, o horror, a coragem, a virilidade, a vergonha e a ausência de perspectivas se entrelaçam com uma realidade que possui uma gravidade superior, mais densa do que a normal. Trata-se, então, de expor as percepções dos autores ou, de outra maneira, as reflexões que surgiram justamente dessas percepções.

I

O prefácio da obra *Totalidade e Infinito* [1961], de Emmanuel Levinas, inicia com afirmações bastante polêmicas. Ao indicar a permanente

possibilidade da guerra¹, o autor coloca em cheque não apenas a moral, mas, ao mesmo tempo, as instituições que deveriam zelar pelo que chamou de “imperativos incondicionais”². Percebemos aqui um “redoutable réalisme, une conscience suraiguë de la nature tragique de l’histoire”³. A guerra é a anulação tanto da moral quanto das instituições. Não se trata de uma *prova de fogo* em que a moral é testada, mas em que se torna irrisória⁴. A política torna-se uma arte que estabelece os meios de prever e ganhar a guerra⁵. O cálculo e a astúcia tornam-se as virtudes cardeais, transformando a razão em *logos* estratégico. Essas considerações iniciais, de certa maneira, deslocam o pensamento de seu terreno seguro ao exporem que os caminhos “normais” de busca pela paz estão, na verdade, imersos em um “modo de ser” que dá status ontológico a realidade e, nesse sentido, aos atos dos homens. Isso significa que a guerra não é um acidente que surge na ordem natural da paz, ao contrário, “a simple observation de la réalité nous montre que dans l’ordre politique comme dans l’ordre individuel, la guerre de tous contre tous est la règle (et non l’exception)”⁶. Ao mesmo tempo em que essa compreensão da realidade surge da experiência pessoal de Levinas⁷, percebemos a articulação filo-

¹ LEVINAS, Emmanuel, *Totalidade e infinito*, p. 9.

² LEVINAS, *loc. cit.*

³ MOSÈS, Stéphane, *Au-delà de la guerre: Trois études sur Levinas*, p. 7. “[...] realismo formidável, uma consciência aguçada da natureza trágica da história” (tradução livre).

⁴ LEVINAS, *op. cit.*, p. 9.

⁵ LEVINAS, *loc. cit.*

⁶ MOSÈS, *op. cit.*, p. 9. “[...] a simples observação da realidade nos mostra que tanto na ordem política, como na ordem individual, a guerra de todos contra todos é a regra (e não a exceção)” (tradução livre).

⁷ “Essa constatação é, por óbvio e em primeiro lugar, advinda da experiência pessoal de Emmanuel Levinas. Nascido na Lituânia (que, então, fazia ainda parte da Rússia), em 1905, ou seja, no alvorecer de um século que testemunhou o estopim de duas guerras mundiais, Levinas só conhecera à guisa de paz, além de alguns anos felizes na infância, os vinte anos que separaram o fim da Primeira Guerra do começo da Segunda. ‘Vinte anos, tempo em que mal cabe uma infância’, escrevera Aragon em um poema de 1940. Semelhante à toda sua geração, Levinas vivera esses vinte anos, marcados pela revolução bolchevique, que o forçara refugiar-se na França, e então pela ascensão do nazismo na Alemanha e tomada de poder de Hitler, como um período de caos e angústia. Período dominado pela guerra de 1914 à 1918 e, particularmente, por um ‘embrutecimento’ sem volta do espírito europeu. A experiência da Segunda Guerra Mundial e a descoberta do extermínio dos judeus europeus (dentre os quais grande parte de sua família que ficara na Rússia) abalaram para sempre seu pensamento e sua sensibilidade” (tradução livre). Cf. MOSÈS, 2004, p. 9.

sófica para tal constatação. Para Levinas, a “face do ser que se mostra na guerra fixa-se no conceito de totalidade”⁸. Tal conceito, que domina toda a filosofia ocidental, pode ser compreendido como a identidade perfeita do real e do pensamento, implicando a ideia de um sistema terminado e perfeitamente fechado⁹. Esse mecanismo pode ser encontrado na filosofia hegeliana da história onde “c’est bien à travers l’histoire que l’unité du réel et du rationnel se réalise peu à peu”¹⁰. Assim, para Levinas, “l’essence de l’histoire se manifeste dans la guerre”¹¹. Essa afirmação repousa na ideia de que

pour Hegel, l’Absolu, déchiré entre des déterminations contradictoires, ne se réalise qu’à travers leur conflit, conflit certes surmonté à chaque étape de la dialectique, mais surgissant à nouveau, sous une autre forme, à l’étape suivante, jusqu’à sa résolution finale. Mais pendant toute la durée de ce processus, l’Absolu se constitue à travers la guerre: celle-ci guerre des consciences, guerre des États – “se produit comme l’expérience puré de l’être pur”¹².

Esse mostrar-se do ser, concebido como movimento incessante, encontra em Heráclito sua origem. A guerra como “o pai de todas as coisas”, força que subjaz e rege o mundo, e revelando o ser “como a guerra ao pensamento filosófico”¹³. Heráclito também está presente no pensamento de Ernst Jünger, e a presença daquele filósofo ressalta uma concepção de mundo que, para Jünger, é o mecanismo mesmo de nossa existência. Não importa a passagem do tempo, não importa os tempos históricos

⁸ LEVINAS, *op. cit.*, p. 10.

⁹ MOSÈS, *op. cit.*, p. 11.

¹⁰ MOSES, *loc. cit.* “(...) é mesmo por meio da história que a unidade do real e do racional se realiza pouco a pouco” (tradução livre).

¹¹ *Ibid.*, p. 67. “(...) a essência da história se manifesta na guerra” (tradução livre).

¹² MOSÈS, 2004, p. 68. “(...) para Hegel, O Absoluto, despedaçado entre determinações contraditórias, só se realiza por meio de seu conflito; conflito esse certamente superado a cada etapa da dialética, mas que ressurgue sob uma outra forma na etapa seguinte, até a sua resolução final. Porém, ao longo de toda a duração desse processo, O Absoluto se constitui por meio da guerra: essa, guerra de consciências, de Estados – ‘que se produz como experiência pura do ser puro’” (tradução livre).

¹³ LEVINAS, *op. cit.*, p. 9.

Foi a guerra que fez dos homens e dos tempos aquilo que são. Nunca uma raça como a nossa descera à arena da Terra para disputar entre si o poder de dominar a época. Porque nunca uma geração transpusera um portal tão sombrio e tão portentoso como foi esta guerra, para ressurgir na luz da vida. Eis o que não podemos negar, ainda que alguns o quisessem: o combate, pai de todas as coisas, é também o nosso pai. Foi ele que nos martelou, cinzelou e temperou, para fazer de nós o que somos. E enquanto a roda da vida vibrar em nós, esta guerra será sempre o eixo em torno do qual ela gira. Talhou-nos para o combate, e combatente seremos enquanto existirmos.¹⁴

Para esse escritor, a guerra é algo que sempre existiu e, desse modo, existe em nós. Na verdade, “que pode haver de mais sagrado do que o homem combatente?”¹⁵. Parece-nos, à primeira vista, que tanto Levinas quanto Jünger possuem a mesma compreensão sobre a guerra. Mas não podemos nos apressar. Levinas parte de uma leitura crítica da filosofia ocidental que, da Jônia a Jena, possui como fundamento a noção de identidade e, dessa maneira, a história sempre foi um processo de totalização. Além disso, encontramos em Levinas a escatologia da paz messiânica que se sobrepõe à ontologia da guerra¹⁶. Em Jünger, a guerra é a chama que mantém acesa a nossa existência, é “como o instinto sexual, a guerra não é instituída pelo homem; é lei da natureza, e é por isso que nunca poderemos fugir ao seu império”¹⁷. Mais ainda, “as verdadeiras fontes da guerra jorram do mais fundo do nosso peito, e todos os horrores com que o mundo é periodicamente inundado não são mais do que um espelho da alma humana, revelada pelo acontecimento”¹⁸. Isso porque “a mania de destruição está profundamente enraizada na natureza humana; tudo o que é fraco é vítima dela (...) é o canto da vida que se devora a si própria. Viver igual a matar”¹⁹. Encontramos, assim, em Jünger, uma defesa do combate e da virilidade como elementos que permanecem na relação entre os homens, logo entre os estados, pois “nada mais excelente do que a bravura

¹⁴ JÜNGER, Ernst, *A guerra como experiência interior*, p. 14.

¹⁵ LEVINAS, *op. cit.*, p. 55.

¹⁶ *Ibid.*, p. 10.

¹⁷ JÜNGER, *op. cit.* p. 47.

¹⁸ *Ibid.*, p. 50.

¹⁹ *Ibid.*, p. 48.

viril”²⁰ e “se considerarmos uma cultura ou o povo, que é o seu vivo vector, como uma esfera em expansão constante, é a vontade, a vontade radical e brutal, que é preciso conservar e aumentar, quer dizer a vontade de luta, centro magnético de que a estrutura retira a sua firmeza”²¹ porque “uma civilização, por mais superior que seja, não passa de um colosso com pés de barro, se o nervo viril perde o vigor”²².

ENTRE ELES

Parece-me que convergimos nesse aspecto, visto que entrevemos “a possibilidade permanente da guerra”²³.

De certa maneira, “não importa: o combate não é só nosso pai, é também nosso filho. Gerámo-lo, como ele a nós. Fomos martelados e cinzelados, mas também somos os que brandimos o martelo, maneja-mos o cinzel, ferreiros e aço faiscante simultaneamente, mártires dos nossos actos, movidos pelos nossos impulsos”²⁴. Além do mais, trata-se de uma lei, algo que nos é superior e que transcende o nosso tempo, haja vista “nós nos afrontámos em choque decisivo, segundo o costume imemorial”²⁵.

Se ela, a guerra, é o mecanismo *natural* que move o mundo, temos nossas dúvidas. Todavia, quando esse evento surge, há um tremor naquilo que nós chamamos de humanidade e, apenas com muita hipocrisia, tentamos dar-lhe outro status ou descrevê-la poeticamente. Isso porque “nela, a realidade rasga as palavras e as imagens que a dissimulam para se impor na sua nudez e na sua dureza. Dura realidade (...) dura lição das coisas”²⁶.

Não há como negarmos essa impressão, pois criamos uma ilusão da guerra. “Havíamos deixado salas de aula, bancos de escola e mesas de trabalho e, em curtas semanas de treinamento, estávamos fundidos em um grande e entusiasmado corpo. [...] A guerra, por certo, nos proporcionaria o imenso, o forte, o solene. Ela nos parecia uma ação máscula, uma divertida peleja de atiradores em prados floridos e orvalhados de san-

²⁰ *Ibid.*, p. 55.

²¹ *Ibid.*, p. 48.

²² JÜNGER, *loc. cit.*

²³ LEVINAS, *op. cit.*, p. 9.

²⁴ JÜNGER, *op. cit.*, p. 14.

²⁵ *Ibid.*, p. 15.

²⁶ LEVINAS, *op. cit.*, p. 9.

gue. ‘Não há no mundo mais bela morte...’ Ah, só não queríamos ficar em casa, queríamos poder participar”²⁷. Mas, “nosso primeiro dia de guerra não passaria sem deixar em nós uma impressão decisiva”²⁸. O horror e o sangue são tão presentes quanto a densa respiração. Caminhando pela estrada deserta de um povoado, sentia-se “uma sensação esdruxulamente angustiante de irrealidade”²⁹, fixava-se “os olhos em um vulto coberto de torrentes de sangue, com a perna dobrada de maneira estranha e pendurada, frouxa, no corpo, que não parava de lançar um rouco ‘Socorro!’, como se a morte repentina ainda estivesse agarrada a seu pescoço”³⁰. “O que era aquilo? A guerra havia mostrado suas garras e jogado fora a máscara acolhedora”³¹. Eis o primeiro morto! “instante inesquecível, que condensava os corações e o sangue em duros cristais de gelo. Então, em cada um o horror crescia como um cavalo pálido de susto, que se empina ante a escuridão do abismo. [...] Esta forma e as outras que se seguiam, incontáveis, mostravam-se, de novo e sempre, em mil posições contorcidas, corpos despedaçados, crânios fendidos, pálidos fantasmas assombrando os hóspedes das trincheiras, e que enlouqueciam os últimos minutos antes do assalto, antes de ressoar o grito da libertação que *nos* lançava ao ataque”³². A paisagem é surreal, “não podia ser uma paisagem terrestre, esta infernal pista de dança da morte, com margens encastadas de chamas amarelentas!”³³. Perto de um local de explosão víamos “farrapos de carne e equipamentos, todos ensanguentados” e que “estavam pendurados nos ramos em volta do ponto de impacto – uma visão esquisita, opressiva, que me fez pensar no picanço de dorso vermelho, que espeta suas vítimas em arbustos de espinhos”³⁴. O sopro da morte pairava sobre todos e não se sabe quais dados eram lançados para que a escolha fosse feita. “Um homem jovem rolava dentro de uma cratera aberta por explosão, com as cores amarelas da morte já estampadas no semblante. Nossos olhares pareceram desagradáveis a ele; com um movimento

²⁷ JÜNGER, Ernst, *Tempestades de Aço*, p. 7.

²⁸ *Ibid.*, p. 8.

²⁹ *Ibid.*, p. 9.

³⁰ JÜNGER, *loc. cit.*

³¹ JÜNGER, *loc. cit.*

³² JÜNGER, 2005, p. 25.

³³ JÜNGER, *loc. cit.*

³⁴ JÜNGER, 2013, p. 28.

de indiferença, puxou o sobretudo por sobre a cabeça e ficou imóvel”³⁵. “Uma bala de metralha havia rasgado a carótida do fuzileiro Stölter. Três pacotes de ataduras ficaram empapados num instante. Ele se esvaiu em sangue em poucos segundos”³⁶. Ao nosso redor, “havia ainda dúzias de cadáveres, decompostos, calcinados, mumificados, paralisados em uma dança macabra. Os franceses tiveram de suportar meses ao lado dos camaradas tombados em batalha sem enterrá-los”³⁷. A paisagem infernal se repetia em campos de cadáveres “ceifados pelas suas balas ao lado, entre outros, os cadáveres dos camaradas com a morte até aos olhos, estranhamente fixos no fundo das faces encovadas, entre rostos que lembravam o atroz realismo das antigas crucificações. Quase esgotados, amontavam-se numa podridão que se tornava insuportável, quando uma nova tempestade de ferro fazia voar a extraordinária dança macabra, projectando alto nos ares os corpos desfeitos”³⁸. Em uma área bombardeada, “sobressaía um torso preso entre dois troncos. Cabeça e pescoço haviam sido arrancados, cartilagens brancas brilhavam na carne rubro-negra. Passei a ter dificuldades em compreender aquilo. [...] Fui tomado por uma sensação estranha ao fitar olhos assim mortos, interrogativos – um arrepio que eu jamais perderia completamente durante a guerra”³⁹. O horror cotidiano sempre nos apresentava novas facetas, porque “deve haver no crânio um grande número de artérias e veias”, pois “ficávamos sempre estupefactos com a quantidade de sangue que pode correr do corpo de um homem. Havia também aqueles que obuses e minas rasgavam em bocados e que mesmo o seu melhor amigo não teria podido reconhecer. Íamos apanhar com a pá a massa esfacelada, que poisávamos num pano de tenda para se poder embrulhar”⁴⁰. Então, percebíamos que “a cada pé de chão havia sucedido um drama, atrás de cada amurada de proteção espreitava a fatalidade, dia e noite, pronta a agarrar ao acaso uma nova vítima”⁴¹. Ao palco do horror, junta-se a putrefação. “Todos os mistérios dos túmulos estavam expostos de modo tão hediondo que faria empalidecer os sonhos

³⁵ *Ibid.* p. 29.

³⁶ JÜNGER, *loc. cit.*

³⁷ *Ibid.*, p. 30.

³⁸ JÜNGER, 2005, p. 26.

³⁹ JÜNGER, 2013, p. 31.

⁴⁰ JÜNGER, 2005, p. 51.

⁴¹ JÜNGER, 2013, p. 61.

mais loucos. [...] Nas noites sufocantes, cadáveres inchados despertavam para uma vida fantasmática, quando os gases comprimidos se escapavam dos ferimentos com grandes assobios e sussurros. Mas o mais aterrador era o fervilhar frenético em que se dissolviam os corpos, que já eram quase só vermes incontáveis⁴². “Alguns desfaziam-se sem cruz nem campa, à chuva, ao sol e ao vento. As moscas zumbiam em nuvem cerrada à volta da sua solidão, cercava-o uma auréola de densa exalação. É inconfundível o cheiro do homem em putrefacção, pesado, adocicado ignobilmente tenaz como uma papa que se agarra⁴³. No entanto, “haveria ainda muito que contar: estes homens que não paravam de soltar gritos estridentes, quando uma bala acabava de lhes despedaçar o crânio; esse outro que, em plena batalha de Inverno, despiu o uniforme e correu, rindo, pelos campos de neve tingidos de sangue; o humor satânico dos grandes postos de socorro, e muitas outras coisas⁴⁴.”

Mesmo com esse horror, não conseguimos compreender sua continuidade. É como se houvesse uma anulação no indivíduo naquilo que ele possui de humano, como se eles se reduzissem a “portadores de formas que os comandam sem eles saberem⁴⁵. Vemos uma “movimentação dos seres”, uma “mobilização dos absolutos, por uma ordem objectiva a que não” podem se subtrair⁴⁶.

“Quem pode falar da guerra, se não esteve nas nossas fileiras?”⁴⁷. Não desejamos com isso frear toda sorte de questionamentos em relação à guerra. Mas, como falar de um sentimento que surge apenas no combate? Primeiramente, havia uma união em que “estávamos tão imbricados uns nos outros, tão amarrados à roda de um mesmo destino, que nos compreendíamos sem quase falarmos⁴⁸. Depois, no momento em que partíamos em direção ao inimigo, quando se dava “o choque num nevoeiro de fogo e de fumo, então tornamo-nos um, somos duas partes de uma mesma força, fundidas num único corpo. Num único corpo – eis uma unidade de uma espécie muito singular. Quem a compreende diz sim a si próprio e

⁴² JÜNGER, 2005, p. 26.

⁴³ JÜNGER, *loc. cit.*

⁴⁴ JÜNGER, 2005, p. 29.

⁴⁵ LEVINAS, 1980, p. 10.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 9.

⁴⁷ JÜNGER, 2005, p. 27.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 37.

ao inimigo; vive no Todo e nas partes desse Todo”⁴⁹. Por fazermos parte de uma história peculiar, acreditamos na vitória e “durante quatro anos, carregámos essa convicção de campo de batalha em campo de batalha, vimos cair milhares dos nossos na corrida para essa Terra prometida, fomos exaltados, durante os breves dias de licença, como os braços seculares de uma missão sagrada, lançámos na balança sombria a nossa juventude e todo o brilho do mundo, e sacrificámos tanto pelos ideais que nos animam que o seu fim seria também o nosso”⁵⁰. Somos laçados por uma força superior que fez com que “a guerra fosse para nós uma coisa solene e grandiosa. Sentíamos-nos os herdeiros e os suportes de ideias transmitidas através dos séculos, levadas de geração em geração, para a sua realização. Sobre todo o pensamento, sobre todo o acto incidia a obrigação, mais pesada, honra suprema e fim radioso: a morte pelo país e pela sua grandeza”⁵¹. “Somos camaradas como só os soldados podem ser, fundidos num só corpo, numa vontade única, pela acção, pelo sangue, pelos valores partilhados”⁵² e “a morte por uma convicção é a suprema perfeição. É proclamação, acto, realização, fé, amor, esperança e fim: é, neste mundo imperfeito, algo de perfeito, a perfeição sem rodeios. A causa não tem importância, tudo está na convicção”⁵³. Fazíamos parte ativa do Espírito que move o universo⁵⁴ e, por este motivo, nos sentíamos, na luta, sob uma mesma ordem objetiva⁵⁵ que nos fazia, momentos antes do choque dos povos, partir para a frente para matarmos ou para morreremos⁵⁶.

Reforçamos que esta descrição aponta para a guerra como um processo de totalização onde ninguém pode se subtrair. Parece-nos, na verdade, que a violência da guerra – além do aniquilamento da realidade – desloca as pessoas de seus engajamentos originários e as coloca a serviço da guerra. Possivelmente, existe nessa situação uma violência maior: a guerra instaura uma ordem própria que é a ordem da destruição, em que

⁴⁹ *Ibid.*, p. 102.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 103.

⁵¹ *Ibid.*, p. 104.

⁵² JÜNGER, *loc. cit.*

⁵³ *Ibid.*, p. 106.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 107.

⁵⁵ JÜNGER, 2013, p. 235.

⁵⁶ JÜNGER, 2005, p. 39.

ninguém pode ficar indiferente, distanciar-se ou ser exterior a ela⁵⁷. Por esse motivo, acreditamos que “a violência não consiste tanto em ferir e em aniquilar como em interromper a continuidade das pessoas, em fazê-las desempenhar papéis em que já não se encontram, em fazê-las trair, não apenas compromissos, mas a sua própria substância, em levá-las a cometer actos que vão destruir toda a possibilidade de acto”⁵⁸.

A guerra é detentora de um humor demoníaco. Após uma grande tempestade, as paredes das trincheiras estavam desmoronando e a água entrava por todos os lados formando poças gigantescas de lama. Tornou-se “impossível continuar onde estávamos, e mostrar-se acima do solo era morte certa. Sabíamos-lo de experiência mil vezes repetida. De repente, chega-nos um apelo do outro lado. Para lá dos arames farpados surgiram silhuetas com longos capotes amarelos mal se destacando sobre o fundo do deserto barrento. Ingleses que, como nós, não podiam manter-se em suas trincheiras. Foi como que uma libertação, por que estávamos no limite das forças. Caminhámos ao seu encontro. Foram então estranhos sentimentos que acordaram em nós, tão fortes que a região se desvaneceu em fumo diante dos olhos, como um sonho que se dissipa. Havia tanto tempo que nos escondíamos no solo, que mal podíamos acreditar que se pudesse andar de dia num terreno descoberto, que nos pudessemos falar em linguagem de homens e não pela boca das metralhadoras. E eis que uma suprema e comum aflição demonstrava a simplicidade deste acontecimento tão natural: encontrarem-se em terreno descoberto e apertarem-se as mãos. Estávamos de pé entre os cadáveres que juncavam a terra-de-ninguém, admirados por ver surgir continuamente, de todos os cantos da rede de trincheiras, novas multidões. Não tínhamos a menor noção das massas de homens que se tinham mantido escondidas neste terreno tão vazio e tão morto. (...) O grande cemitério tinha-se convertido em feira, e nesta inesperada acalmia, depois de meses e meses de combate encarniçado, uma vaga ideia nascia em nós da felicidade e da pureza que se ocultam na palavra ‘paz’. (...) Mas esta alegria foi de curta duração, quebrada com clareza por uma metralhadora em bateria numa colina

⁵⁷ SUSIN, Luiz Carlos. *O homem messiânico: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas*, p. 132.

⁵⁸ LEVINAS, 1980, p. 9.

próxima”⁵⁹. Esse episódio nos faz lembrar que “quando se faz a guerra, não se deve fazê-la por metade”⁶⁰. Assim, estamos diante do inimigo, do adversário que deve ser abatido, e devemos salientar que “no combate que despoja o homem de todas as convenções, como farrapos remendados de um mendigo, o animal desponta, monstro misterioso ressurgido do mais fundo da alma. [...] Quando todos os pensamentos, quando todos os actos se reconduzem a uma fórmula, os próprios sentimentos têm de regredir, adequando-se à aterradora simplicidade do objectivo: destruir o adversário. As coisas não se passarão de outra maneira, enquanto existirem homens”. “Desencadeado o combate frontal, quer se estendam as garras e se arreganhem os dentes, quer se brandam machados talhados grosseiramente, quer se retesem arcos de madeira, ou quer suceda que uma técnica sofisticada eleve a destruição à altura de uma arte suprema, chega sempre o momento em que se vê chamejar, no branco dos olhos do adversário, a vermelha embriaguez do sangue”⁶¹. O homem possui uma força interior para matar “porque qualquer técnica não é mais do que máquina, do que acaso, o projectil é cego e sem vontade; o homem, ele, é a vontade de matar que o impele através das tempestades de explosivo, de ferro e de aço, e quando dois homens se esmagam um sobre o outro na vertigem da luta, é o choque de dois seres, dos quais só um deles ficará de pé. Porque estes dois seres colocaram-se um ao outro numa relação primordial, a da luta pela existência em toda a sua nudez”⁶². Claro que “deve ser terrível matar pessoas que nunca se viram’. é o que se ouve, muitas vezes, quando se está de licença, longe do fogo, da boca da gente com tendência para as considerações sentimentais. ‘Sim, se ao menos eles vos tivessem feito alguma coisa’. Está tudo dito. Têm de odiar, têm de ter um móbil pessoal para matar. Que se possa respeitar o adversário, mesmo quando nos batemos, não, evidentemente, contra o homem, mas contra o princípio puro, que alguém possa empenhar-se por uma ideia e por todos os meios do espírito e da violência, inclusive o lançar-chamas e os gases de combate, são coisas que nunca compreenderão. Só se pode discutir isso entre homens. Enquanto ser pensante, não se pode matar sem outra

⁵⁹ JÜNGER, 2005, p. 52.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 69.

⁶¹ *Ibid.*, p. 19.

⁶² JÜNGER, 2005, p. 19.

forma de processo. Quanto mais nos sentimos ligados à vida pelo músculo, o coração e o cérebro, mais temos por ela um profundo respeito. Mas um dia, cedo ou tarde, reconhece-se que o vir está acima da vida”⁶³.

Há como concluir algo dessas considerações? Acreditamos que sim. Esforço-me para “firmar a minha paz com a guerra, por a considerar como algo que sempre existiu, que existe em nós, por lhe retirar, por completo, a crosta de representações, para libertar a coisa em si. Sobre a guerra, contemplada assim, a partir do seu centro, só há um ponto de vista possível, é o ponto de vista mais viril”⁶⁴.

Ontologia da guerra. Destruição. Morte. Anulação dos indivíduos. Outras conclusões também podem surgir: “a paz dos impérios saídos da guerra assenta na guerra e não devolve aos seres alienados a sua identidade perdida”⁶⁵.

...

98 anos do fim da Primeira Guerra Mundial. 71 anos do fim da Segunda Guerra Mundial. O que vivemos desde então? Guerra Civil Russa, Guerra do Chaco, Guerra Civil Espanhola, Primeira Guerra da Indochina, Primeira Guerra da Caxemira, Guerra da Argélia, Guerra Colonial Portuguesa, Guerra de independência de Angola, Guerra do Suez, Guerra de independência da Eritreia, Guerra de independência da Guiné-Bissau, Guerra da independência de Moçambique, Guerra do Vietnã, Guerra Civil do Laos, Guerra Civil na Colômbia, Segunda Guerra da Caxemira, Guerra da Independência da Namíbia, Guerra Civil do Camboja, Guerra do Futebol, Guerra das 100 horas, Guerra dos Seis Dias, Guerra de Bangladesh, Guerra do Yom Kipur, Guerra Civil Angolana, Conflito Hmong, Guerra Cambojana-vietnamita, Guerra Sino-vietnamita, Ocupação Soviética no Afeganistão, Guerra Irã-Iraque, Guerra das Malvinas, Primeira Guerra do Líbano, Guerra de Nagorno-Karabakh, Guerra do Golfo, Primeira Guerra da Chechênia, Guerra do Cenepa, Primeira Guerra do Congo, Guerra do Kosovo, Guerra Civil na República do Congo, Guerra Etíope-Eritreia, Segunda Guerra do Congo, Guerra de Kargil, Segunda Guerra da Chechê-

⁶³ *Ibid.*, p. 93.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 59.

⁶⁵ LEVINAS, 1980, p. 10.

nia, Guerra do Afeganistão, Guerra do Iraque, Segunda Guerra do Líbano, Guerra Russo-Georgiana, Operação Chumbo Fundido, Operação Odisseia ao Amanhecer, Operação Margem Protetora, Guerra em Donbass, Guerra Civil Iemenita, Guerra Civil Síria. O que fizemos desde então? Como as Instituições, especificamente a ONU, se portam perante a constante presença de conflitos armados na resolução de questões entre os Estados? Como se porta o Conselho de Segurança, cujos países membros são, ao mesmo tempo, os maiores fornecedores de armas do mundo, e aqueles que continuamente apoiaram vários dos conflitos descritos? Se tivermos como horizonte o objetivo da Liga das Nações, hoje ONU, que seria justamente constituir parâmetros razoáveis para o estabelecimento da paz entre os países do mundo de modo que os horrores da guerra não se repetissem, percebemos, na verdade, uma lógica “estranha” a esse organismo, pois a experiência da guerra ajudou a brutalizar tanto a própria guerra, quanto a política, ao não levar mais em consideração os custos humanos⁶⁶. A política, como afirma Levinas, se tornou um modo de continuar a guerra. Nesta continuidade, o que impera é a lógica da estratégia, do comércio e da geopolítica. Nessa mesma lógica, se tenta, por meio de malabarismos semânticos, defender o que se chama de Guerras Humanitárias, ou seja, a guerra como pressuposto para a paz. Entramos, então, no estado de alerta que tornou possível a Primeira Grande Guerra: “se queres a paz, prepara a guerra”. Possivelmente, pior do que isso é a transmutação da guerra em ação que busca a paz; intervenção em nome dos direitos humanos, travestindo a tragédia e a catástrofe com elementos de bondade e busca dos direitos de civis, como se “para combater o mal, *houvesse* uma única solução: mobilizar o bem, armá-lo, tirá-lo de sua letargia e lançá-lo ao ataque. É a filosofia da boa consciência perpétua e da guerra sem fim”⁶⁷. A ação em nome deste pretensão intervencionismo humanitário é a constatação da hipocrisia dos países, pois “há um ‘jogo por baixo dos panos’: nenhuma operação, mesmo paramentada com o azul da ONU e aparentemente destinada a salvar vidas inocentes, é quimicamente pura. As segundas intenções estratégicas, econômicas e geopolíticas permanecem”⁶⁸. Podemos falar, então, de guerras justas, ou há apenas a guerra? Como determinar

⁶⁶ HOBBSBAWN, Eric, *Era dos Extremos: o breve século XX: 1914-1991*, p. 34.

⁶⁷ BRICMAN, Jean, *A boa consciência faz a esquerda dormir*, p. 28.

⁶⁸ LEYMARIE, Philippe; ROBERT, Anne-Cécile. *Malabarismo Semântico*, p. 7.

que uma guerra é justa? Mesmo que encontremos justificativas plausíveis, “pode-se dourar o quanto quiser o vocabulário, mas não é possível falar indefinidamente sobre a guerra com eufemismos”⁶⁹. Estamos, então, diante de uma paralisação da ONU, concebida originalmente para buscar o equilíbrio internacional, e que hoje é instrumentalizada pelas grandes potências que buscam justificar seletivamente ações militares, enquanto que a passividade prevalece em outros contextos?⁷⁰ Neste sentido, é interessante repensar o papel da ONU e, conseqüentemente, o do Conselho de Segurança, de modo que o horizonte de atuação fosse pautado pela prevenção dos conflitos, e para tal fim várias ações podem ser executadas para se evitar a guerra, tais como: missão de paz, mediação, grupo de contato, comissão de Investigação, julgamento da Corte Internacional de Justiça⁷¹. Todavia, se pensarmos na atuação do Conselho de Segurança da ONU – responsável por resolver situações de conflito e autorizar para esse fim a adoção de medidas coercitivas, econômicas, mas também militares⁷² – percebemos que este Conselho se tornou um órgão extremamente político e que, de forma unilateral, avalia e propõe as posições e resoluções a serem executadas⁷³. A consequência disso é que muitas das decisões tomadas pelo Conselho vão de encontro às decisões tomadas pela Assembleia Geral, o que faz com que essas mesmas decisões fujam de qualquer controle jurisdicional e, mais ainda, situa as intervenções num espaço jurídico incerto⁷⁴. Temos, dessa maneira, um Conselho de Segurança que se reduziu à impotência por causa do jogo de vetos de países membros⁷⁵. Mesmo que tenha surgido como órgão de vocação policial, as demandas que surgiram ampliaram o seu papel, mas ainda permanece a lógica essencialmente repressiva. Não seria o momento de pensarmos numa reforma do Conselho de Segurança? Não seria o momento de aceitarmos a complexidade do mundo, sua multilateralidade, e ampliarmos a quantidade de países membros do Conselho de Segurança com direito a veto? Esta democratização da ONU não traria novos atores para equilibrar as

⁶⁹ HALIMI, Sege, *As revoltas árabes e o caos líbio*, p. 11.

⁷⁰ CORTEN, Olivier, *Um sonho desfeito*, p. 87.

⁷¹ ROBERT, Anne-Cécile, *As vicissitudes do “direito de ingerência”*, p. 65.

⁷² CORTEN, *op. cit.*, p. 85.

⁷³ ROBERT, *op. cit.*, p. 68.

⁷⁴ ROBERT, *loc. cit.*

⁷⁵ CORTEN, *op. cit.*, p. 85.

ações e resoluções propostas por essa instância, de modo que não apenas os interesses das grandes potências sejam defendidos? Não seria oportuno – diante da crise dos refugiados, da fome, das guerras – fazer renascer a ONU? Enquanto isso não ocorre, nos vemos diante do “espetáculo” da guerra que, diariamente, nos é transmitido pela mídia. Especificamente, vemos as cenas de morte, desnutrição, depressão, abandono e destruição nas cidades de Aleppo e Madaya. Enquanto os países membros jogam o jogo da política, na defesa desumana de seus interesses, crianças morrem, civis passam fome em cidades sitiadas e constantemente bombardeadas. A paz não surge da guerra.

REFERÊNCIAS

BRICMAN, Jean. A boa consciência faz a esquerda dormir... *In: Dossiê 09 – Guerras Humanitárias. Le Monde Diplomatique Brasil*, São Paulo, Ano 1, janeiro/fevereiro 2012.

CORTEN, Olivier. Um sonho desfeito. *In: Dossiê 09 – Guerras Humanitárias, Le Monde Diplomatique Brasil*, São Paulo, Ano 1, janeiro/fevereiro 2012.

HALIMI, Sege. As revoltas árabes e o caos líbio. *In: Dossiê 09 – Guerras Humanitárias. Le Monde Diplomatique Brasil*, São Paulo, Ano 1, janeiro/fevereiro 2012.

HOBSBAWN, Eric. *Era dos Extremos: o breve século XX: 1914-1991*. Tradução de Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

JÜNGER, Ernst. *Tempestades de Aço*. Tradução de Marcelo Backes. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

_____. *A guerra como experiência interior*. Tradução de Armando Costa e Silva. Lisboa: Ulisseia, 2005.

LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e infinito*. Tradução de José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1980.

LEYMARIE, Phillippe; ROBERT, Anne-Cécile. Malabarismo Semântico. *In: Dossiê 09 – Guerras Humanitárias. Le Monde Diplomatique Brasil*, São Paulo, Ano 1, janeiro/fevereiro 2012.

MOSÈS, Stéphane. *Au-delà de la guerre: Trois études sur Levinas*. Éditions de l'éclat, Paris-Tel Aviv, 2004.

ROBERT, Anne-Cécile. As vicissitudes do “direito de ingerência”. In: Dossiê 09 – Guerras Humanitárias. *Le Monde Diplomatique Brasil*, São Paulo, Ano 1, janeiro/fevereiro 2012.

SUSIN, Luiz Carlos. *O homem messiânico: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas*. Porto Alegre/ Petrópolis: E.S.T./Vozes, 1983.

Teoria queer e feminismo

A função do luto na filosofia política de Judith Butler

Carla Rodrigues
(UFRJ)

O título desse artigo pressupõe o luto como uma categoria central na filosofia política de Judith Butler. Entre muito do que se pode dizer sobre o luto em Butler, para ela, o luto é pelo menos: 1) um modo de acentuar o caráter relacional entre a vida e a morte; 2) um mecanismo de crítica ao liberalismo e ao individualismo; 3) um deslocamento da centralidade da morte em Hegel¹; 4) sobretudo um operador a partir do qual a filósofa norte-americana vai criar problemas num campo onde eles pareciam não existir: a morte. Digo pareciam porque sempre fui assombrada pela ideia de que, sendo o fim da existência, a morte seria a única coisa na vida que poderíamos chamar de “solução final”. Nos termos que me interessam aqui, a morte seria o momento em que todos deixaríamos de criar problemas ou, dito ao modo das minhas avós, só os mortos não criam problemas. Aqui, abro uma pequena citação sobre como Butler entende a categoria problema:

“Problema” talvez não precise ter uma valência tão negativa. No discurso vigente na minha infância, criar problema era precisamente o que não se devia fazer, pois isso traria problema para nós. A rebeldia e sua repressão pareciam ser apreendidas nos mesmos termos, fenômeno que deu lugar a meu primeiro discernimento crítico da artimanha sutil do poder: a lei dominante ameaçava com problemas, ameaçava até nos colocar em apuros, para evitar que tivéssemos problemas. Assim, concluí que problemas são inevitáveis e nossa incumbência é descobrir a melhor maneira de criá-los, a melhor maneira de tê-los (BUTLER, 2003, p. 7).

Ainda que por caminhos diferentes dos percorridos por Butler, descobri muito cedo que não só não é possível evitar problemas como é de

¹ Agradeço ao meu amigo Claudio Oliveira o generoso curso sobre Hegel ministrado na UFF em 2016.1.

todo inútil ou mesmo indesejável, já que, seguindo os termos de Butler, é melhor ter problemas por tê-los criados do que ter problemas por não mais poder cria-los. Minha aproximação do tema do luto em Butler vai me levar a acompanhá-la na proposição de que os mortos criam muitos problemas.

Minha hipótese neste artigo – a de que a centralidade do luto na filosofia de Butler é um deslocamento da centralidade da morte em Hegel – parte de dois trabalhos. O primeiro é o de pesquisa filosófica em torno de três textos da filósofa, *O clamor de Antígona*, *Precairous life* e *Quadros de guerra*, que comecei a desenvolver em sala de aula no início de 2016. Outro motivo desta pesquisa foi a perda do meu companheiro, em dezembro de 2015, que me lançou no que Freud chamou de “trabalho de luto”, um trabalho de trazer a ausência à presença, ou de afirmar a presença na ausência, ou ainda um trabalho com o qual Freud abriria caminho para a crítica de Derrida à metafísica da presença e à proposição da noção de rastro ou traço.

Já que estou falando de luto, gostaria de lembrar a importância das honras dos ritos funerários para os antigos, importância baseada numa ideia de que todas as vidas estão entrelaçadas e vão além do seu significado individual. Por isso, os cantos poéticos, as cerimônias fúnebres e os rituais funerários são práticas que, como explica Jeanne Marie Gagnebin, “têm por tarefa lembrar aos vivos de amanhã a existência dos mortos de ontem e de hoje”.

(...) celebração e rememoração são tentativas concretas não de abolir a morte pessoal, inevitável, mas de transformá-la no objeto de um lembrar permanente, constante. Em suma, de opor à inevitabilidade da morte singular a tenacidade da memória humana, imagem utópica de uma imortalidade coletiva (GAGNEBIN, 2014, p. 15).

A palavra “coletiva” me interessa na medida em que o luto será, para Butler, uma forma de compreender cada vida para além de sua existência individual, o que se marca a partir do valor da vida não de modo ontológico, mas pela sua condição de enlutável e pela sua crítica à distribuição desigual do luto público. O tema do luto em Butler aparece na leitura que ela faz de *Antígona*, a tragédia de Sófocles protagonizada por uma mulher que morre em nome de honrar a morte do irmão. Muitas feministas acentuam o cará-

ter rebelde da personagem feminina que confronta o poder masculino de Creonte, a encarnação do soberano tirânico que a condena à morte. Virginia Woolf, Tina Chanter e Luce Irigaray, para citar apenas algumas, escrevem, cada uma a seu modo, nesta direção, e durante muito tempo foi esse também o interesse – a rigor, eu poderia dizer mesmo a fascinação – que Antígona me provocou. Sempre foi relativamente fácil para mim compreendê-la como uma mulher que desafia o poder masculino. Mas restava algo de incompreensível no seu gesto de morrer em nome de honrar a morte do irmão. Em Butler, Antígona é aquela que desloca o reconhecimento advindo da morte para o reconhecimento advindo do luto.

Passa a ser um problema para Butler pensar o luto como uma categoria que marca a diferença entre uma vida que teve valor e outra que não teve. Por isso, ela toma a reivindicação do luto em Antígona não apenas como uma mulher enfrentando o poder do Estado, mas como paradigma do luto como luta por reconhecimento interdito. Reconhecimento que, lembra Butler, no roteiro hegeliano, deveria ser recíproco: tanto Antígona reconhece o valor da vida do irmão ao lutar pelo seu direito ao túmulo, quanto ela receberia a reciprocidade do reconhecimento ao honra a vida do irmão. Não é outra coisa que Antígona afirma quando diz:

(...) uma esperança eu tenho: meu pai há de gostar de ver-me, e tu também gostarás muito, minha mãe, e gostarás também, irmão querido, pois quando morreste lavei-te e te vesti com minhas próprias mãos e sobre tua sepultura espargi as santas libações. E agora, Polinices, somente por querer cuidar de teu cadáver, dão-me esta recompensa. (...) Obedeci a essas leis quando te honrei mais que a ninguém (SÓFOCLES, 2001, p. 240, linhas 1000 a 1020).

Seguindo o que seria para Hegel o papel da irmã na família, a personagem de Sófocles estaria buscando um duplo reconhecimento: da vida de Polinices e do seu lugar na pólis. Nesse roteiro, Antígona perseguiria o reconhecimento que a constituiria *sujeita*. Para Hegel, lembra Butler, a dialética em que se dá a relação entre o senhor e o escravo e a relação entre o marido e a mulher não tem reciprocidade na relação entre o irmão e a irmã. Neste par, a irmã só será reconhecida quando puder vir a honrar a morte do irmão. É só na morte que o irmão fornece reconhecimento à irmã, como afirma Hegel: “Para a irmã, o irmão perdido é insubstituível, e

seu dever para com ele é seu dever supremo”. Seguindo ainda o argumento de Butler, Antígona estaria cumprindo esse roteiro quando reivindica as honras fúnebres para Polinices e diz: “Não foi como escravo que ele morreu, foi como irmão”. Ao reivindicar seu direito de honrar também a morte de Polinices, Antígona estaria reivindicando seu próprio direito ao reconhecimento.

A morte ocupa um lugar central na FE, já que é só quando o senhor põe a vida em risco que ele se torna senhor, enquanto o escravo permanece escravo por conservar a vida. O desejo de reconhecimento envolvido na dialética do senhor e do escravo é uma luta de vida ou morte, que aparece desde o prefácio como elemento central da vida, quando Hegel diz que “a vida é portadora da morte, e se mantém na própria morte, que é a vida do espírito”. É como se morte da vida biológica fosse apenas uma mera perda da consciência natural, já que a vida do espírito se mantém no Absoluto. Ou, em termos hegelianos, a morte marca o começo da vida do espírito. No curto trecho da FE em que Hegel se refere à Antígona, o filósofo entende a peça como marco da necessária passagem da lei divina, encarnada na personagem feminina, para a lei da pólis, defendida por Creonte.

Tina Chanter (1991) observa como os dois personagens e as duas leis estão co-implicadas a partir da determinação por negação. Dito de outro modo, Creonte afirma a lei da pólis como negação da lei divina e Antígona afirma a lei divina como negação da lei da pólis. Ao lutar pelo reconhecimento do irmão, Antígona está obedecendo a duas leis que são entendidas por Hegel como excludentes, numa separação que, no entanto, a leitura de Butler mostra impossível. Antígona estaria nem dentro nem fora da lei da pólis.

É assim que as honras fúnebres para Polinices ganham a função de uma dupla *Aufhebung* – a superação da sua morte natural, a fim de marcar o início da vida do espírito, e a superação da consciência natural de Antígona que, ao arriscar a própria vida, faria a passagem da consciência natural para a consciência de si. O problema de Butler passa a ser perguntar: por que essa passagem é interdita a Antígona? Em parte, porque o ato de Antígona enterrar o irmão desafia o poder de Creonte, em parte porque ela é uma mulher desafiando a hierarquia da diferença sexual, acusação que tantas vezes Creonte faz contra ela, e principalmente porque seu irmão é um morto que continua a criar problemas, coisa que os mortos não deveriam fazer.

Se, como quer Hegel, a morte é central na luta por reconhecimento, se é a morte que dá sentido à vida, então passa a ser preciso, seguindo a leitura de Butler, universalizar o direito ao luto como política e superar a hierarquia estabelecida por Creonte: há quem morra como herói e terá sua vida reconhecida pelo Estado, há quem morra como proscrito e não terá direito ao luto público. Essa distinção enquadra certos modos de vida como inteligíveis e outros não. Se um dos elementos potentes na dialética do senhor e do escravo é justamente o desejo de reconhecimento capaz de colocar a vida biológica em risco em nome de alcançar a vida do espírito, interditar essa passagem ao escravo, aos inimigos do estado o, às mulheres, seria equivalente a afirmar que existem a priori determinadas vidas que terão condição de possibilidade de se ser reconhecidas e outras não.

A filosofia de Judith Butler é influenciada por seus estudos sobre Hegel, especificamente a recepção francesa da Fenomenologia do espírito. A fim de argumentar pela minha hipótese de que o luto tem para Butler a mesma centralidade que a morte tem para Hegel, preciso recuperar, ainda que muito brevemente, uma articulação entre o luto em Butler e a *différance* em Derrida. Em Butler, assim como em Hegel, o valor da vida também é dado por um significado a ser acrescentando a esta vida. No entanto, Butler dá um passo além de Hegel quando propõe que compreensão desse acréscimo ou essa superação da mera vida biológica está na diferença da nossa condição de enlutável.

Penso aqui no exemplo de *Aufhebung* dado pelo filósofo Jean Hyppolite: quando nasce um corpo vivente, a primeira *Aufhebung* que se escreve sobre esse corpo é uma certidão de nascimento, determinando sexo, nação, herança, patronímico. Por analogia, posso pensar que um atestado de óbito seria a última *Aufhebung*, o documento que comprova que uma vida foi vivida e que aquele corpo não é mais vivente. Já em Butler, e eu diria que antes em Derrida, a morte nem carrega o fim nem leva ao Absoluto. Não apenas porque mortos continuam nos criando problemas, ao contrário do que prometiam minhas avós, mas principalmente porque, com estes dois filósofos, passo a poder pensar de outro modo a relação entre a vida e a morte.

Para sustentar meu argumento, preciso retomar ainda que brevemente, o entrelaçamento entre a *Aufhebung* hegeliana com a *différance* derridiana. Para concluir, gostaria de retomar ainda que brevemente, o entrela-

çamento entre a *Aufhebung* hegeliana com a *différance* derridiana. Até que Alexandre Koyré publicasse, em 1931, “Hegel em Iena” na *Revue d’histoire de la philosophie*, os estudos sobre Hegel na filosofia francesa praticamente não existiam, à exceção da publicação, quase desapercibida, de *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*. Na década de 1940, foram os cursos de Alexandre Kojève e, na sequência, os cursos de seu aluno, Jean Hyppolite, os grandes marcos na leitura francesa de Hegel, com a publicação de *Introduction à la lecture de Hegel*, do primeiro, e de *Genèse et Structure de la Phénoménologie de l’Esprit de Hegel*, do segundo.

Hyppolite foi orientador da tese de doutorado de Derrida sobre a fenomenologia de Husserl. Neste sentido, se pode falar da influência de quatro Hs na formação filosófica de Derrida²: Husserl, sobre quem realizou pesquisa de mestrado e doutorado; Heidegger, de quem herdou a leitura de Hegel, as críticas a Husserl e questões como a destruição da metafísica – por Derrida transformada em desconstrução da metafísica – e como o problema da diferença ôntico-ontológica – por Derrida desdobrada na noção de *différance*; Hegel, autor fundamental no desenvolvimento da noção de *différance*, como ainda se verá neste projeto; e Hyppolite, um importante autor na história da recepção francesa de Hegel. Ou seja, quando Derrida empreende sua leitura de Hegel, no final dos anos 1960, já é tributário tanto do trabalho de Kojève quanto do de Hyppolite. É em diálogo com essas duas leituras de Hegel que ele propõe a noção de *différance*, que passo agora a expor a fim de demonstrar, ainda que de modo breve, sua relação direta com o tema da *Aufhebung* na dialética hegeliana.

O termo *différance* surge em pelo menos dois livros de Derrida – *Gramatologia*, 1967; *A voz e o fenômeno*, 1967 – antes de ser sistematizado na conferência “La *différance*” (1968), quando ele então se propõe a explicitar o que até então estava apenas sendo gestado. É por isso que ele começa a conferência explicando que *différance* é resultado de um “feixe” vindo de diferentes, e a palavra “feixe” tem pelo menos duas razões para ser usada:

(...) por um lado, não se tratará de descrever sua história, o que eu teria podido também fazer, de recontar suas etapas, texto por texto, contexto por contexto, mostrando cada vez qual economia impôs essa desregulamentação gráfica; mas sim o sistema geral desta eco-

² Devo ao meu amigo Rafael Haddock-Lobo a economia de quatro Hs.

nomia. Por outro lado, a palavra “feixe” parece mais apropriada a marcar a semelhança proposta com a estrutura de uma imbricação, de um tecido, um cruzamento que poderá ser repartido em diferentes fios e diferentes linhas de sentido – ou de força – assim como está próximo de enredar outros.

Entre essas diferentes linhas de força estão a influência de Hegel. Derrida substitui a palavra francesa *différence* (sinônimo para diferença) por *différance*, equivalente a diferindo (do verbo francês *diférer*) e adiando, hipóteses de traduções imperfeitas para o termo. Imperfeitas porque não conseguem dar conta da função da letra a, que tem como objetivo provocar uma impossibilidade de distinguir, pelo som, as palavras francesas *différence* e *différance*, obrigando portanto aos ouvintes da conferência a realizar a experiência de superar – conservando – a mera referência à oralidade. Passa a ser preciso, e isso importa particularmente a Derrida no contexto de sua crítica à primazia da linguagem fonética, guardar sempre uma relação com o texto escrito que está sendo lido na conferência. Esta é só uma das funções da letra a, cuja alteração também produziu um termo equivalente ao nosso gerúndio, o que explicaria as possibilidades de tradução como diferindo, adiando ou diferenciando. Trata-se da necessidade derridiana de marcar o movimento, e aqui me parece o momento adequado para esclarecer a ligação tão próxima entre *différance* e *Aufhebung*.

Se entendemos que a *Aufhebung* hegeliana contém dois movimentos – a conservação e a superação, superação esta em que o novo elemento contém o que foi superado –, podemos entender então que a noção de *différance* em Derrida indica um movimento em que conservação e superação se dão simultaneamente, marcando aqui a ligação indissolúvel entre o mesmo e a alteridade, de modo a acentuar que eu/outro, consciência natural/consciência de si são inseparáveis e insuperáveis. Quando desenvolve a apresentação desta noção de *différance*, Derrida retorna ao texto de Koyré, “Hegel em Iena”, já mencionado como marco inicial da leitura hegeliana na França, para se deter num problema de tradução enfrentando por Koyré: como levar do alemão para o francês a expressão “*différente Beziehung*”. Esta palavra – *différente* – tem raiz latina e é uso pouco comum não apenas no alemão, mas também no vocabulário de Hegel, que dá preferência a termos como *verschieden*, *ungleich*, ou *Unterschied* e *Verschiedenheit*, suas variações quantitativas. Numa nota de

tradução sobre o uso da expressão “*differente Beziehung*”, Koyré observa que o termo *differente* é usado por Hegel como uma diferença de “sentido ativo”. É este sentido ativo que Derrida quer marcar com o uso do termo *différance*, quando afirma:

Escrever ‘*différant*’ ou ‘*différance*’ (com a) poderia já ter a utilidade de tornar possível, sem outra observação ou definição, a tradução de Hegel nesse ponto particular que é também um ponto absolutamente decisivo de seu discurso. E a tradução será, como deve ser sempre, transformação de uma língua por outra.

Com esta citação, busco marcar como Derrida faz aqui uma filiação direta do termo *différance* não apenas com o pensamento do jovem Hegel, mas sobretudo com a tradução – ou a transposição e a recepção – da filosofia hegeliana na França. Nesse percurso histórico, *différance* se articula com o problema da temporalidade, seja na consciência transcendental em Husserl; seja no horizonte transcendental da questão do ser, em Heidegger; seja no conceito de inconsciente em Freud, que será fundamental para o “questionamento da autoridade da consciência” que, para Derrida, será “antes e sempre, “diferencial”. No caminho de tornar a diferença ativa uma diferenciação, uma relação diferencial, Derrida estabelece uma “relação entre uma *différance* que se contabiliza e uma *différance* que não se contabiliza, em que o por em presença pura e sem perda se confunde com a perda absoluta, a morte”.

Essa confusão entre pura presença da vida e perda absoluta, esse jogo entre economia geral e economia restrita, me abriu caminho para articular a função do luto em Butler com um processo de *différance* no qual nem a vida nem a morte tem valor em si, mas ambas adquirem valor a partir do momento em que se estabelece uma permanente diferença ativa entre uma e outra. Para ela, a vida cultural a ser enlutada confere reconhecimento à vida biológica, numa relação de co-implicação marcada desde o início da vida. Há um futuro anterior – uma vida terá sido vivida – que torna possível dizer que para que uma vida venha a ser vivida é pressuposto que haja vida enlutável se for perdida. “Apenas em condições nas quais a perda tem importância o valor da vida aparece efetivamente. Portanto, a possibilidade de ser enlutada é um pressuposto para toda vida que importa (BUTLER, 2015, p. 32).

É a condição de ser enlutado que torna possível a apreensão de um ser vivo como algo que vive, porque essa condição de enlutável marca a nossa exposição à morte desde o início, lançados como vivente numa *différance* inseparável e insuperável entre a vida e a morte. O luto se torna, desde a leitura que Butler faz de Antígona, não apenas uma tarefa pessoal e familiar, mas um empreendimento coletivo, um direito, uma exigência e uma política de Estado. Se é a condição de enlutável que enquadra as vidas que têm e as que não têm valor, então passa a ser preciso, para Butler, universalizar o direito ao luto como mecanismo político de afirmar o valor de toda vida, porque toda vida está exposta à morte.

Por fim, me encaminho para a conclusão destacando três pontos da filosofia política de Butler que são operados a partir da categoria do luto: 1) a condição de reconhecimento de uma vida vem do reconhecimento de que a morte é condição universal de precariedade compartilhada por todo vivente. Se todos vamos morrer, o que nos diferencia não é sermos “seres vivos”, mas como teremos uma vida vivível, esta que só terá sido vivível se viermos a ser enlutados com os ritos fúnebres que nos dão a “imagem utópica da imortalidade coletiva”; 2) daí percepção da vida como inexoravelmente ligada à vida coletiva decorre a função do luto como operador da sua crítica ao liberalismo. Cito uma pequena passagem a respeito, quando ela diz que “nenhuma quantidade de riqueza pode eliminar as possibilidades de doença ou de acidente para um corpo vivo, embora ambas possam ser mobilizadas a serviço desta ilusão”. Ou seja, todo corpo vivente está sempre exposto às formas de sociabilidade que necessariamente limitam sua autonomia individual, proposição com a qual ela vai pensar uma ontologia corporal que me parece um ótimo tema para a continuação desta pesquisa; 3) no diagnóstico da distribuição desigual do luto público, o número brutal de violações à vida das mulheres, dos gays, das lésbicas, dos trans, indica o problema ético envolvido na pergunta “quando uma vida é passível de luto?”, já que só a presunção de superioridade do masculino sobre o feminino pode continuar produzindo e sustentando a naturalização da violência contra todas as vidas cujas marcas de subjetividade feminina são tomadas como não inteligíveis e, portanto, não são passíveis de luto por não terem alcançado valor como vida do espírito.

Postos esses três pontos, sobre os quais ainda haveria muito a dizer, gostaria de encerrar argumentando que pensar a função do luto na filo-

sofia política de Butler e pensar a função da *différance* na filosofia política de Derrida foi o que me levou ao “trabalho de luto” em torno do problema insolúvel da implicação entre vida e morte, entre a presença e a ausência, entre o individual e o coletivo. É ainda o que me permite reivindicar, com Antígona, que haja luto por toda vida.

REFERÊNCIAS

BUTLER, *Problemas de gênero – feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Record, 2003.

_____. *Precarious life*. Londres e Nova York: Verso, 2004.

_____. *O clamor de Antígona*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2014.

_____. *Quadros de guerra – quando a vida é passível de luto?* Rio de Janeiro: Record, 2015.

CHANTER, Tina. Antigone’s Dilemma. IN: BERNASCONI, Robert e CRITCHLEY, Simon. *Re-reading Lévinas*. Indiana University Press, 1991.

DERRIDA, Jacques. La *différance*. IN: _____. *Marges de la philosophie*. Paris : Ed. Minuit, 1972. [Margens da filosofia. Tradução Joaquim Torres Costa e António M. Magalhães. Campinas, SP: Papyrus, 1991]

GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Limiar, aura e rememoração*. Ensaios sobre Walter Benjamin. São Paulo: Editora 34, 2014.

HEGEL, F. *Fenomenologia do espírito*. 6ª Edição. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

HYPOLITE, Jean. *Genèse et structure de la Phénoménologie de l’Esprit de Hegel*. Paris: Aubier, 1946. [Gênese e estrutura da Fenomenologia do espírito de Hegel. Tradução de Silvio Rosa Filho. São Paulo: Discurso Editorial, 1999]

KOJÈVE, A. *Introduction à la lecture de Hegel*. Paris : Gallimard, 1947. [Introdução à leitura de Hegel. Tradução de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto/Eduerj, 2002]

KOYRÉ, A. Hegel em Iena. IN: _____. *Estudos de história do pensamento filosófico*. Tradução de Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense, 2011.

SÓFOCLES. *A trilogia tebana*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

Algumas considerações sobre o tagarelar feminino em “A Metafísica da Juventude”: de Walter Benjamin a Giorgio Agamben

Isabela Ferreira de Pinho
(UFRJ)

1 - INTRODUÇÃO

Começamos pelo título: pode parecer estranho ao leitor que haja possíveis considerações a serem feitas acerca de um suposto tagarelar feminino, de Walter Benjamin a Giorgio Agamben. O estranhamento não é por completo sem razão. Pouco se fala acerca do interesse do autor de “A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica” ou das célebres teses “Sobre o conceito de História” pelo tema do feminino. Inclusive, não é exagero dizer que não há consideráveis estudos acerca de certas imagens do feminino que surgem da obra de Walter Benjamin. De fato, para o leitor habituado às leituras secundárias sobre a obra do autor, o tema do feminino não parece jamais vir à luz, permanecendo, assim, em uma espécie de obscuridade a qual em muitos momentos o feminino parece metaforizar. No entanto, podemos afirmar sem pestanejar que o feminino não aparece como um conceito, como de praxe na obra de Benjamin, mas sobretudo como uma imagem recorrente cujo sentido pode variar de acordo com o contexto. Assim, o interesse de Benjamin acerca da noção do feminino¹ nos envia a um abrangente complexo metafórico que percorre quase toda a obra do autor e que se abre para uma multiplicidade de questionamentos acerca da linguagem, da temporalidade, do mito, da arte.

¹ Tal interesse pode ser datado historicamente pelo menos de 1913/14, quando o mesmo participou dos seminários do neokantiano Heinrich Rickert sobre o feminino como plenitude acabada no presente, até os anos de 1934/35, quando da redação de seu ensaio “Johan Jakob Bachofen”, autor do extenso livro *O Matriarcado, investigação sobre a ginecocracia do mundo antigo á luz de sua natureza religiosa e política* (1861).

Levando-se em conta tais considerações, o presente artigo terá em vista a relação entre feminino e linguagem que poderá se depreender de um ensaio de 1913/14 intitulado “A Metafísica da Juventude”. A partir desse ensaio juvenil, chegaremos à noção de um tagarelar (*Geschwätz*) feminino contra o qual oporemos o tagarelar (*Geschwätz*) da linguagem comunicativa, mediada, da linguagem enquanto *Mittel*, linguagem pós-queda do paraíso, sobre a qual o ensaio “Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem humana” de 1916 nos fala. Assim, a investigação acerca do tagarelar feminino, a partir do ensaio de 1913/14, deverá ser compreendida em consonância com a proposta benjaminiana de uma “puríssima eliminação do indizível na linguagem”,² proposta essa retomada em diversos momentos da obra do filósofo italiano Giorgio Agamben. Por isso, nossa abordagem da questão da linguagem em Walter Benjamin será mediada pela inusitada, e por isso tão interessante, interpretação de Giorgio Agamben. Assim, será somente a partir dessa mediação que poderemos pensar o tagarelar feminino, de Benjamin a Agamben, como uma operação da linguagem que parece “desoperar” o nexa entre o indizível, como elemento pressuposto negativo da linguagem, e a fala humana.

2 - O INDIZÍVEL E A LINGUAGEM

Em “Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem”, ensaio datado de 1916 e escrito como uma carta a Gerschom Scholem, Benjamin concebe a linguagem de uma maneira bastante abrangente. Essa abrangência pode ser assinalada pelo próprio termo alemão, “*Sprache*”, que significa tanto língua quanto linguagem, e aponta para a possibilidade de existência de uma linguagem das coisas ou da natureza, para além da linguagem humana. Tendo em vista tal indistinção, será por in-

² BENJAMIN. *Correspondances I (1910-1928)*, p. 117. Essa proposta de uma “puríssima eliminação do indizível na linguagem” se encontra em uma carta datada de junho de 1916, mesmo ano da escrita do ensaio “Sobre a linguagem”, ao então fundador e editor da revista sionista *Der Jude*, Martin Buber. Tal frase se encontra no contexto de uma recusa pela parte de Benjamin de participação na revista já que para Benjamin trata-se muito mais de realizar uma crítica da linguagem como instrumento para a comunicação, e até mesmo para o ato político. Em contraposição a uma linguagem mediada, Benjamin afirma que “eliminar o indizível de nossa linguagem até torná-la pura como um cristal é a forma que nos é dada e que é a mais acessível para agir no interior da linguagem, e nessa medida, por ela”. *Ibidem*, p. 118.

termédio de uma releitura do Gênesis bíblico que o filósofo decomporá a linguagem em dois planos: o *Medium* da linguagem, e o meio (*Mittel*) da linguagem. Ao *Médium* da linguagem corresponde a linguagem paradisíaca anterior à queda, produzida pela obtenção do fruto proibido da árvore do conhecimento do bem e do mal. Essa linguagem, a linguagem com a qual deus teria criado o mundo, e da qual Adão participa ao nomear o mundo – de acordo com a segunda criação do mundo narrada no Gênesis da bíblia judaica – é caracterizada como um meio em si mesma, ou seja, como uma comunicabilidade pura e simples, como a esfera na qual o que se comunica é a própria linguagem, o fato de que a linguagem é. É nesse sentido que, segundo Benjamin, podemos compreender a frase de abertura do Gênesis bíblico: “e no princípio era o *lógos*”. Nesse sentido, é no nome, esse *Médium* da linguagem, que o conflito entre expresso e exprimível e inexpresso e inexprimível, indizível e dizível, comum a toda configuração linguística, não se dá. No nome, a linguagem é sua pura expressão e não conhece o inexprimível, assim como o conceito de revelação (*Offenbarung*), na esfera da religião, não conhece o inexprimível.

Importante para nós é o fato de que é justamente dessa esfera dos puros nomes que o homem se distancia ao provar do fruto proibido da árvore do conhecimento. Assim, a queda do paraíso representa, para o homem, o afastamento da língua paradisíaca, a língua do conhecimento perfeito, em direção a um conhecimento “nulo”, exterior. Agora, “a palavra deve comunicar [*Mitteilein*] alguma coisa (fora de si mesma). Esse é realmente o pecado original do espírito linguístico”.³ De imediata, de puro *Médium*, a palavra torna-se agora mediada, um meio para a comunicação de certos conteúdos, um instrumento da troca intersubjetiva. Inicia-se aqui, por um lado, o que Benjamin chama de sobredenominação, origem das línguas históricas, e por outro lado, inicia-se o que ele chama de uma concepção burguesa de linguagem em que o meio [*Mittel*] da comunicação é a palavra, o objeto, a coisa, e o destinatário, outro ser humano.

Por isso, nesse ensaio de 1916, Benjamin aproxima a linguagem abstrata, a linguagem como meio para comunicação de fins exteriores a ela mesma, a linguagem decaída dos juízos, à imagem da tagarelice (*Geschwätz*). Assim, ele diz:

³ *Ibidem*, p. 67.

O conhecimento do bem e do mal é – no sentido profundo em que Kierkegaard entende este termo – uma “tagarelice” [*Geschwätz*], e este só conhece uma purificação e uma elevação (a que também foi submetido o homem tagarela [*Geschwätzig Mensch*], o pecador): o tribunal. Realmente, para a palavra que julga, o conhecimento do bem e do mal é imediato. Sua magia é diferente da magia do nome, mas é igualmente magia. Essa palavra que julga expulsa os primeiros homens do paraíso; eles mesmos a incitaram, em conformidade com uma lei eterna segundo a qual essa palavra que julga pune seu próprio despertar como a única, a mais profunda culpa – e é isso que ela espera [...]. A imediatidade [*Unmittelbarkeit*] [...] da comunicabilidade própria à abstração reside no julgamento [*richterlichen Urteil*]. Essa imediatidade na comunicação da abstração instalou-se como judicante quando o homem, pela queda, abandonou a imediatidade na comunicação do concreto, isto é, o nome, e caiu no abismo da comunicabilidade [*Mittelbarkeit*] de toda comunicação [*Mitteilung*], da palavra como meio [*Mittel*], da palavra vazia [*wortleerheit*], no abismo da tagarelice. A pergunta sobre o bem e o mal no mundo depois da criação foi tagarelice. A árvore do conhecimento não estava no jardim de Deus pelas informações que eventualmente pudesse fornecer sobre o bem e o mal, mas sim como símbolo distintivo da sentença [*Gericht*] sobre aquele que pergunta. Essa monstruosa ironia é o sinal distintivo da origem mítica do direito.⁴

Nesse sentido, segundo uma possível interpretação agambeniana, a linguagem humana, a palavra humana, mantém relação com um vazio de informação, já que, como nos diz Benjamin, a árvore do conhecimento não estava no jardim do Éden pelas informações que pudesse fornecer, mas como símbolo distintivo da sentença sobre aquele que pergunta. Por isso, a palavra humana, a palavra que julga, pune seu próprio despertar como a mais profunda culpa – a culpa (*Schuld*), a dívida, o estar em débito com o vazio de significado, a partir do qual toda a significação pode surgir, que é também um estar em débito com a linguagem paradisíaca, com o *Médium* da linguagem, contra a qual se pecou. Também por isso a discursividade humana é caracterizada aqui como um tagarelar, pois o tagarelar pode nos remeter justamente à imagem de uma discursividade

⁴ BENJAMIN, “Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem”, pp. 67-69. Tradução levemente modificada. “Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen”, in: *GS*, II - 1, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1991, pp. 150-154.

infinda que, no entanto, não diz nada, motivo pelo qual Benjamin a chama de palavra vazia, já que sempre se mantém em relação com o vazio de significado, com o indizível. Daí provém sua ironia.

Assim, se o homem falante, o homem tagarela (*geschwätzige Mensch*), em seu tagarelar, está sempre remetido a um vazio de significado – essa esfera “mediúnica” e indizível da linguagem em que a linguagem é pura expressão de seu puro ter lugar – Agamben, em um texto intitulado “Língua e história, categorias linguísticas e categorias históricas no pensamento de Benjamin”, parece se ater justamente à imagem do tribunal evocada por Benjamin. Pois Benjamin prevê um tribunal para a tagarelice (*Geschwätz*) do homem falante, um dia do júízo em que se findaria a relação de débito ou culpa (*Schuld*) em relação ao indizível. Por isso, se a esfera do nome constitui a origem que escapa ao homem falante e que o antecipa no momento de sua fala – ao remeter-lhe, ao mesmo tempo, a um passado antecipatório e a um futuro querer dizer que nada diz – Agamben dedica-se à imagem do tribunal.

Nesse sentido, se em “Sobre a linguagem” Benjamin aponta para esse caráter dicotômico da linguagem que remete o falante a uma relação de débito ou culpa, na medida em que vimos; na “Tarefa do tradutor”, Benjamin parece apontar para uma outra possibilidade. Esse texto, redigido em 1921 e publicado como prefácio para o livro *Tableaux Parisiens* (1923), um conjunto de poemas de Baudelaire traduzido por Benjamin para o alemão, retoma a noção de língua pura do ensaio “Sobre a linguagem” de 1916 como aquilo que é visado (*das Gemeinte*) por todas as singulares línguas históricas. Isso quer dizer que as múltiplas línguas históricas querem dizer, ou visam, a pura língua. Nas palavras de Benjamin:

toda afinidade meta-histórica entre as línguas repousa sobre o fato de que, em cada uma delas, tomada como um todo, uma só e a mesma coisa é visada; algo que, no entanto, não pode ser alcançado por nenhuma delas, isoladamente, mas somente na totalidade de suas intenções reciprocamente complementares: a pura língua.⁵

O que parece ser mais importante para Agamben, nesse sentido, é o fato de que o movimento linguístico tende para um estágio último e

⁵ BENJAMIN, “A Tarefa do tradutor”, p. 109.

decisivo de toda estrutura linguística. Por isso, a tarefa do tradutor seria a de “redimir, na própria, a pura língua, exilada na estrangeira, liberar a língua do cativeiro da obra por meio da recriação”.⁶ Mas, sobretudo, se a tarefa do tradutor é a de expor no devir histórico das múltiplas línguas o que há de semelhante nelas, e o que é, ao mesmo tempo, isso que elas visam, a pura língua será descrita no final do ensaio como uma palavra sem expressão, que já não quer dizer nada e que já não exprime nada. Por isso, em uma importante passagem destacada por Agamben em “Língua e história”, Benjamin afirma que:

recuperar no movimento linguístico a pura língua forjada é a única e poderosa capacidade da tradução. Nessa pura língua, que já não quer dizer nada [*nichts mehr meint*] e já não exprime nada [*nichts mehr ausdrückt*], mas como palavra sem expressão e criadora, é aquilo que é visado por todas as línguas, toda comunicação, todo sentido e toda intenção alcançam uma esfera em que estão destinadas a se extinguir.⁷

Se na pura língua, ou na palavra inexpressiva, toda comunicação e todo sentido se extinguem, a difícil questão seria como pensar justamente uma palavra que não quer dizer nada e que não mais se destina a uma transmissão histórica de um significado. Para Agamben, essa é a tarefa que se impõe ao pensamento. Pois, se as línguas históricas querem dizer a pura língua, a pura língua mesma já não quer dizer mais nada; ou, em uma formulação agambeniana: “todas as línguas querem dizer a palavra que não quer dizer nada”.⁸ Se a pura língua permanece como o que é, ao mesmo tempo, não dito e visado nas singulares línguas históricas, ou seja, se ela é “o visado que as línguas transmitem sem conseguir jamais levá-lo, como tal, à palavra”⁹, a tarefa seria por fim à relação dialética entre múltiplas línguas históricas e pura língua como seu elemento negativo constitutivo, porque indizível, e ao mesmo tempo visado. Pois para Agamben

⁶ *Ibidem*, p. 117.

⁷ *Ibidem*, p. 116.

⁸ AGAMBEN, “Língua e História, categorias linguísticas e categorias históricas no pensamento de Benjamin”, p. 40.

⁹ *Ibidem*, p. 40.

a língua universal e sem expressão “constitui-se” e “expõe-se” no devir histórico das línguas. Sua constituição apaga, porém, definitivamente toda intenção linguística e elimina o indizível que a destinava à transmissão histórica e à significação. Na medida em que a pura língua é a única que não quer dizer, mas diz, ela é também a única em que se realiza a “cristalina eliminação do indizível na linguagem”, que Benjamin evoca em uma carta a Buber, de julho de 1916. Ela é verdadeiramente “a língua da língua”, que salva a intenção de todas as línguas e em cuja transparência a língua se diz, por fim, a si mesma.¹⁰

É imprescindível ressaltar, no entanto, que a puríssima eliminação do indizível na linguagem que se dá na língua pura não se apresenta como uma tarefa infinita, mas aponta para um modo, ou para um outro uso da linguagem. Pois, se a história do pensamento ocidental legou uma concepção de linguagem em que a cada ato de fala o homem falante permanece em débito com um elemento negativo constitutivo – o indizível, a esfera dos puro nomes, o *Médium* da linguagem – e se é justamente a partir dessa negatividade constitutiva que se produz transmissão histórica e fala humana, ao apontar para o fim de tal dialética, Benjamin aponta para o fim de uma determinada concepção da língua e de uma determinada concepção da cultura. Esse fim não remete, entretanto, à noção teleológica de fim, ou a um fim de um tempo futuro por vir, mas apenas para um outro modo ou uso de uma determinada concepção histórica de linguagem. Talvez por isso Benjamin conceba o mundo messiânico, em sua apropriação da noção de messianismo a partir da teologia judaica, como o mundo de uma total e integral atualidade. Nesse tempo integralmente presente, o passado deve ser salvo não tanto do esquecimento, mas sobretudo de um determinado modo de sua tradição.

Será nesse sentido que na redação de Benjamin da parábola sobre o reino messiânico, o mundo que vem não será concebido como integralmente outro, mas como o mesmo, só um pouco diferente. Nas palavras de Benjamin, via Agamben, lê-se:

lá, tudo será exatamente como é aqui. Como agora é o nosso quarto, assim será no mundo que vem; onde agora dorme o nosso filho, lá dormirá também no outro mundo. E aquilo que vestimos neste

¹⁰ *Ibidem*, pp. 40, 41.

mundo, o vestiremos também lá. Tudo será como é agora, só um pouco diferente.¹¹

Será à procura desse “outro modo”, ou desse outro uso, que seremos encaminhados agora às personagens femininas de “A Metafísica da Juventude”. Pois seu tagarelar, em oposição ao tagarelar sobre o qual nos fala o ensaio de 1916, parece efetivar o des-enlace (*Er-lösung*), ou o des-operar, do nexa entre indizível e fala, plano dos nomes e plano da significação, o que se quer dizer e o dito. Se a língua pura é, nas palavras de Agamben, a “língua que já não pré-supõe qualquer língua e que, tendo consumido em si todo pré-suposto e todo nome, não tem verdadeiramente mais nada a dizer, mas simplesmente, fala”¹², o tagarelar das personagens femininas do ensaio juvenil de Benjamin parece nos remeter justamente a uma tal concepção de linguagem.

3 - SIE WERDEN GESCHWÄTIG¹³: O TAGARELAR FEMININO EM “A METAFÍSICA DA JUVENTUDE”

Assim como o ensaio “Sobre a linguagem” de 1916, o ensaio “A Metafísica da Juventude” (1913/14) não foi destinado à publicação. Ao contrário, ele circulou entre os amigos da *Freie Schulgemeinde*, instituição fundada em 1906, em Wickersdorf, pelo pedagogo Gustav Wyneken, então professor do escolar Walter Benjamin. Dessa maneira, esse ensaio deve ser compreendido na esteira das críticas produzidas por Wyneken, e pelos jovens estudantes do círculo da *Freie Schulgemeinde*, ao sistema escolar e ao contexto histórico-cultural daquele período. Outra importante influência para a escrita do ensaio foi o curso de verão ministrado pelo neokantiano Heirinch Rickert na Universidade de Freiburg, do qual não só o jovem Benjamin fez parte, mas também, curiosamente, Martin Heidegger. Em tais cursos, Rickert lança mão de alguns exemplos da vida cotidiana para pensar algumas esferas de seu sistema axiológico, o “Sistema de Valores” (1913). Benjamin encontra aí uma possibilidade de pensar o feminino já que Rickert o havia associado à esfera da parti-

¹¹ AGAMBEN, *A comunidade que vem*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013, p. 52.

¹² AGAMBEN, “Língua e História, categorias linguísticas e categorias históricas no pensamento de Benjamin”, p. 47.

¹³ “Elas se tornam tagarelas”.

cularidade acabada no presente, correspondente aos bens do presente (*Gegenwartsgüter*).¹⁴

Sem adentrarmos propriamente as críticas ao sistema escolar dos jovens estudantes, e também a filosofia de Rickert,¹⁵ é interessante notar que, já nesse ensaio juvenil, Benjamin produz uma aproximação entre história e linguagem. Em “A Metafísica da Juventude”, a mesma crítica direcionada a uma certa concepção de história em voga nos anos de formação do jovem Benjamin é feita a uma certa concepção de linguagem, que aqui Benjamin chama de masculina. Assim, de início, feminino e juventude parecem fornecer a diferença necessária para a crítica da cultura desses anos juvenis de Walter Benjamin. E será justamente nesse sentido que Benjamin, em carta a Wyneken, a propósito dos cursos de Rickert em Fribourg, questionará: “o que é a mulher?, nós só poderíamos dizer se conhecêssemos uma cultura feminina – é por outro lado exatamente a mesma coisa no que se refere à juventude”.¹⁶

Benjamin, neste ensaio, produz uma crítica à concepção de história como herança, ou seja, como acúmulo de fatos históricos isolados, diante dos quais encontramos-nos passivamente como meros receptores. Essa crítica, tardiamente retomada mais ou menos nos mesmos moldes nas teses “Sobre o conceito de História” (1940), é associada aqui à cotidianidade (*Alltäglichkeit*) do tempo mecânico e da linguagem discursiva, representada pela tradição paterna. Em oposição a ela, Benjamin cria um neologismo, “*Allnächtlichkeit*”, algo como “noturnidade”, para caracterizar as personagens femininas do ensaio. Assim, é da seguinte maneira que Benjamin inicia a primeira parte do ensaio, “*Das Gespräch*”,¹⁷ “A conversação”, fazendo alusão a um sonambulismo do qual devemos despertar:

¹⁴ Cf. Cap. 1 de minha dissertação “O feminino como *Médium* da linguagem: sobre algumas figuras femininas na obra de Walter Benjamin”.

¹⁵ Essas influências foram trabalhadas por Kátia Muricy em seu artigo “A metafísica da Juventude” e por Marino Pulliero em seu extenso livro sobre o período juvenil de Walter Benjamin, no livro *Walter Benjamin – le désir d’authenticité: l’héritage de la Bildung allemande*. Também em minha dissertação de mestrado, “O feminino como *Médium* da linguagem: sobre algumas figuras femininas na obra de Walter Benjamin”, me dediquei a essas referências.

¹⁶ BENJAMIN, W. Carta de 19 de junho ao Wyneken. *Walter Benjamin, Cahier de l’herne*, p. 372.

¹⁷ “A metafísica da juventude” é um ensaio dividido em três partes: a conversação, o diário e o baile. Deter-me-ei principalmente nessa primeira parte.

Todo dia, como sonâmbulos, usamos forças desmesuradas. O que fazemos e pensamos é mediado com o ser dos nossos pais [*Sein der Väter*] e ancestrais. Um simbolismo incompreendido [*unbegriffene Symbolik*] nos escraviza sem cerimônias. Às vezes, ao acordar, lembramos de um sonho. Dessa maneira raros clarões [*Erleuchtung*] de compreensão iluminam as ruínas de nossa energia, aglomerados de escombros que o tempo deixou passar (...) O conteúdo de cada conversa é conhecimento do passado como o de nossa juventude, e horror em confrontar os enormes campos de escombros do espírito. Nunca anteriormente vimos o lugar da luta silenciosa travada pelo “Eu” contra os pais [*lautlosen Kampfes, der das Ich gegen die Väter setzte*]. Agora podemos ver o que nós, involuntariamente, destruímos e findamos. A conversação lamenta a grandeza perdida.¹⁸

Benjamin parece reivindicar aqui a lembrança de um passado histórico, não como um conjunto de fatos históricos isolados, representado pela tradição paterna, mas como algo da ordem desse “simbólico incompreendido”, ou seja, disso que constitui o presente como esquecimento. À compreensão do passado histórico, como um “simbólico incompreendido”, corresponde um “passado da linguagem”, cuja conversação lamenta como “grandeza perdida”. Por isso, Pulliero poderá afirmar que:

O passado do simbólico incompreendido é um passado que não é transmissível como conteúdo de uma comunicação discursiva. Trata-se de um passado inalcançável, que forma certamente o *télos* do colóquio – mas que jamais o presente do discurso pode dizer (nem conter).¹⁹

É desse passado inalcançável e intransmissível da linguagem – que parece ser o gérmen a partir do qual Benjamin consolida a noção de *Médiun* da linguagem no ensaio de 1916 – e que, no entanto, constitui a linguagem comunicativa e cotidiana, que as personagens femininas da “Metáfísica da Juventude” são porta-vozes. Não por acaso, o próprio título dessa primeira parte do ensaio é “*Gespräch*”, conversação, e não “*Dialog*”, pois em um diálogo, segundo a etimologia da palavra grega διάλογος, há a pretensão de comunicar algo através (διά) da linguagem (λογος): em

¹⁸ BENJAMIN, “The metaphysics of youth”, p. 144.

¹⁹ PULLIERO, *Walter Benjamin, Le désir d'authenticité, l'héritage de la Bildung allemande*, p. 620.

um diálogo há um uso da linguagem como instrumento para a comunicação. Absolutamente antípoda de um diálogo socrático, por exemplo, é a conversação produzida em um momento do ensaio benjaminiano entre duas importantes personagens: o gênio, que representaria a juventude intelectual, e a prostituta, que representaria o feminino.²⁰

É a partir da inesperada dramatização de uma conversa travada entre essas personagens que temos acesso a uma concepção de linguagem dissonante do que Benjamin caracteriza como uma linguagem burguesa e comunicativa, em seu ensaio de 1916. A conversação não consiste em um uso da linguagem como *Mittel*, ou seja, a linguagem não funciona aqui como mero instrumento para a comunicação. Talvez se trate aqui, ao contrário, de uma paradoxal concepção de comunicação: uma comunicação que não pretende comunicar mais nada. Nesse sentido, é interessante notar que o próprio conteúdo da conversação entre o gênio (*Das Genie*) e a prostituta coincide com o caráter não dialógico, no sentido etimológico dessa palavra, da conversação: o gênio vai à prostituta não para dar à luz, não para engendrar-la. Assim, tanto a relação sexual que a prostituta estabelece com os homens quanto a procedência do gênio, que só possui mãe e não tem pai, parecem servir como metáfora para a linguagem da qual são porta-vozes: a linguagem no âmbito dos meios sem fins.²¹

Dessa maneira, é no âmbito da troca entre silêncio e fala que se encontra a conversação: “a conversação gravita em torno do silêncio, e aquele que escuta é antes de tudo aquele que está silente. O falante recebe o significado por meio dele, o silencioso é a fonte inapropriada do sentido”.²² Porta-vozes desse silêncio gerador de sentido são as personagens femininas pre-

²⁰ A prostituta representa o elemento feminino, metaforicamente, na medida em que seu ato sexual pode ser concebido como puro meio, e não meio para fins – a procriação. Em termos de linguagem, a linguagem feminina também aponta para essa medialidade sem fins.

²¹ O gênio diz à prostituta: “todas as mulheres me deram à luz; nenhum homem me engendrou”. A prostituta diz ao gênio sobre os homens que a visitam: “ninguém os engendrou, e eles vêm a mim para não engendrar”. É curioso notar que o gênio é de gênero neutro (*Das Genie*). BENJAMIN, “*The Metaphysics of youth*”, p. 147.

²² BENJAMIN, “*The Metaphysics of youth*”, p. 145. No original: “... *Sinn empfängt der Sprechende von ihm, der Schweigende ist die ungefasste Quelle Sinns*” (PULLIERO, *Walter Benjamin, Le désir d’authenticité, l’heritage de la Bildung allemande*, p. 621). O falante recebe significado a partir do silêncio. Esse “receber” é em alemão “*empfängt*” de “*empfangen*”, que também significa gravidez. Em outra passagem da “*Metafísica da juventude*” “quem quer que fale adentra o ouvinte. O silêncio nasce, então, da conversação mesma”.

sententes no ensaio. Apesar de não permanecerem nele, elas são porta-vozes, portanto, desse “*unbegriffene Symbolik*”, desse passado não atingível – no caso da linguagem, o silêncio – mas que constitui o presente do discurso sem jamais poder ser dito. Nesse sentido, Benjamin diz:

O falante está sempre possuído pelo presente. Dessa maneira, ele está condenado a nunca falar o passado, que é, entretanto, o que ele quer dizer (...) Ele deveria entregar-se ao ouvinte, para que então ela possa pegar a blasfêmia dele pela mão e guiá-la ao abismo no qual a alma do falante se encontra, seu passado, o campo morto para o qual ele desvia. Mas lá a prostituta há muito tem esperado. Pois toda mulher possui o passado e, de qualquer modo, não tem presente. Portanto, ela protege o sentido contra o entendimento; ela afasta o mau uso das palavras e recusa deixar-se ser mal usada. Ela protege o tesouro da vida cotidiana, mas também a noite [*Allnächtlichkeit*], o bem mais alto. Portanto, a prostituta é uma ouvinte.²³

O falante deve entregar-se ao silêncio do ouvinte. Somente assim ele pode chegar a esse abismo, seu passado, metaforizado novamente pelo campo de ruínas no qual ele vagueia sem, no entanto, acessá-lo. Ao passado vazio (*leere Vergangenheit*), representante da história como acumulação de fatos históricos e da tradição paterna, corresponde a palavra vazia (*Wortleerheit*) na ordem do discurso do falante, possuído pelo presente, que não consegue ter acesso ao “campo de ruínas” do passado. Por isso, o falante blasfema a linguagem. A língua “verdadeira”, dirá Pulliero,

que jorra na dimensão metafísica do silêncio, constitui o núcleo de origem de toda reflexão “*sprachphilosophisch*” de Benjamin, que se desvincula progressivamente da “*wortleerheit*” e da linguagem comunicativo-discursiva. A conversação tende ao limite (à margem) da linguagem (“*zum Rande des Sprache*”) onde toma forma a utopia de uma nova língua.²⁴

Essa nova língua, não comunicativa de conteúdos, encontra sua guardiã na mulher e na prostituta. Ambas protegem o sentido, do entendimento [*darum behütet sie den Sinn vor dem Verstehen*]. Ambas conce-

²³ *Ibidem*, p. 147.

²⁴ PULLIERO, Walter Benjamin, *Le désir d'authenticité, l'héritage de la Bildung allemande*, p. 621.

bem (*empfangen*) o silêncio, esse núcleo puro e simbólico da língua. É na procura por essa “nova” língua que Benjamin se pergunta: “como Safo e suas amigas chegaram a conversar entre si? Como as mulheres chegaram a falar?”²⁵ Safo e suas amigas defendem o sentido contra entendimento, por isso “elas caem em conversa inútil, elas tagarelam [*sie werden geschwätig*]”.²⁶ Encontramos aqui a mesma palavra, “*Geschwätz*”, com a qual Benjamin caracteriza, três anos depois, a linguagem humana, abstrata, a linguagem decaída dos juízos. No entanto, na medida em que nada comunicam em seu tagarelar, isto é, na medida em que não fazem um uso instrumental da linguagem, as personagens femininas do ensaio são porta-vozes de um tagarelar outro. Nas enigmáticas palavras de Benjamin: “a linguagem não comunica a alma das mulheres, porque na linguagem elas não depositam confiança”.²⁷ Esse outro tagarelar, ou esse outro modo de estar na linguagem, pode ser assinalado pela seguinte caracterização da fala dessas mulheres: “mulheres falantes são possuídas por uma linguagem louca [*Sprechende Frauen sind von einer wahnwitzigen Sprache besessen*]”.²⁸ Em alemão, Benjamin utiliza a palavra “*wahnwitzigen*” para o adjetivo “louca”. Nessa palavra, encontramos o substantivo “*Wahn*”, que significa delírio, frenesi, ilusão, e o adjetivo, “*witzigen*”, “espirituosas”, no plural, mas cuja origem é o “*Witz*”, o chiste, conceito caro aos primeiros românticos alemães, objeto da tese de doutorado de Benjamin, e fundamental para a psicanálise, de Freud a Lacan.

Talvez essa palavra significativa, “*wahnwitzigen*”, atribuída às mulheres falantes, nos permita aludir ao que seria esse outro tagarelar apresentado aqui pelas personagens femininas e nos permita marcar a diferença quanto ao tagarelar tal como ele aparece no ensaio de 1916, como a linguagem humana e abstrata. Pois, ainda na “*Metafísica da juventude*”, a conversação das mulheres, segundo Benjamin, liberou-se do objeto e da linguagem [*Ihr Gespräch befreite sich vom Gegenstande und der Sprache*]; mas essa liberação parece estar referida somente a um determinado modo de estar na linguagem, e nesse sentido, parece apontar para outros modos possíveis. À procura por um outro uso da linguagem, remeto-me

²⁵ BENJAMIN, “The Metaphysics of youth”, 2011, p. 148.

²⁶ *Ibidem*, p. 148.

²⁷ *Ibidem*, p. 148.

²⁸ *Ibidem*, p. 149.

aqui ao emblemático fragmento “Monólogo” de Novalis, em que este nos fornece uma boa caracterização do *Witz*: “quando alguém fala apenas por falar pronuncia as verdades mais esplêndidas, mais originais”.²⁹ Ele ainda acrescenta, em oposição a uma concepção de linguagem como instrumento para a troca intersubjetiva, que “o desprezível tagarelar é o lado infinitamente sério da linguagem”.³⁰ Também Schlegel ressalta a importância do *Witz*, ao apontar para o caráter de interrupção, na linguagem como encadeamento lógico, do chiste. Ele diz: “os melhores achados frequentemente provocam uma pausa desagradável na linguagem”.³¹ No chiste, “é a razão da linguagem que está em jogo, mais que a razão subjetiva consciente”.³² Mas que razão da linguagem seria essa?

Em suma, a “*wahnwitzigen Sprache*”, pela qual as mulheres falantes são possuídas, apresenta uma quebra na linguagem comunicativa. Nesse sentido, ela aponta para um outro tagarelar, bem diferente daquele com o qual Benjamin tinha descrito o homem pecador, o homem tagarela (*geschwätzige Mensch*), no ensaio de 1916. O tagarelar que aparece no ensaio de 1916, ao contrário, poderia ser aproximado do que Benjamin caracteriza, em “A Metafísica da Juventude”, como uma linguagem masculina, como uma “dialética incansável”,³³ que prevaleceu na história. Nesse sentido, Benjamin dirá:

Dois homens juntos são sempre encrenqueiros e acabam por resolver tudo a ferro e fogo. Eles aniquilam as mulheres com obscenidades, o paradoxo viola a grandeza. Palavras do mesmo gênero os juntam e os fustigam com sua secreta simpatia e surge um duplo sentido sem alma, apenas encoberto por uma cruel dialética. Sorrindo, a revelação [*Offenbarung*] ergue-se diante deles e os força ao silêncio. A obscenidade triunfa – o mundo foi construído com palavras. (...) Agora eles têm que se levantar, rasgar seus livros e raptar uma mulher para si e depois irão sufocar secretamente suas almas.³⁴

²⁹ NOVALIS, “Monólogo”, pp. 195-196.

³⁰ *Ibidem*, p. 195-196.

³¹ SCHLEGEL, *O dialeto dos fragmentos*, p. 126.

³² DUARTE, P. *Estio do tempo, Romantismo e estética moderna*, p. 142.

³³ BENJAMIN, “*The Metaphysics of youth*”, p. 148.

³⁴ *Ibidem*, p. 148.

Ao contrário, as mulheres, guardiãs de um passado e de uma linguagem não comunicáveis,³⁵ as mulheres que tagarelam, são “falantes do que foi falado. Elas saem do círculo; elas somente reconhecem a perfeição de sua redondez.”³⁶ Assim, se as mulheres tagarelas são falantes do que foi falado – e, nesse sentido, metaforizam um passado da linguagem jamais acessível ao presente do falante – não seriam suas falas, em um lúdico tagarelar, uma maneira de abrir mão desse passado inalcançável? Poderíamos interpretar aqui essa “saída do círculo” como a possibilidade de um uso da linguagem que “des-opere”, ou “des-enlace” a relação entre indizível e dizível, esfera dos nomes e esfera dos significados, *Médium* e *Mittel*? Será precisamente a partir da noção de *Witz* que agora poderemos aproximar, ainda que em linhas gerais, esse tagarelar outro, feminino, ao conceito de inoperosidade de Agamben – uma aproximação, no entanto, que ainda ficará para futuros desdobramentos de um estudo por vir.

Assim, antecipando algumas dessas questões, Agamben, em um pequeno artigo intitulado “Arte, inoperosidade, política”, definirá da seguinte maneira o conceito de inoperosidade: “inoperosidade não significa, de fato, simplesmente inércia, não-fazer. Trata-se, antes, de uma operação que consiste em tornar inoperativas, em desativar, ou *des-oeuvrer* todas as obras humanas e divinas”³⁷. Para pensar essa “desativação”, Agamben fornece o exemplo da poesia como uma operação inoperativa, na medida em que um poema é uma operação linguística que consiste em tornar a língua inoperativa, em desativar as suas funções comunicativas e informativas e para abrir, assim, a um novo uso possível. Nesse sentido, o chiste, ou o ato falho, não poderiam justamente funcionar como o que Agamben chama de operação inoperativa? E o que ele comunica não é justamente algo da ordem do incomunicável? O que seria uma linguagem dos chistes, seria uma pergunta a qual seríamos levados a fazer; mas, por ora, podemos afirmar que o tagarelar das personagens femininas certamente de-

³⁵ “Especulação sobre o tempo e sobre a linguagem andam juntas... É enquanto guardiã do passado – não comunicável e não transmissível ao presente da linguagem – que a mulher (e/ou a prostitua) defende o sentido “*vor dem Verstehen*” e nós poderíamos concluir que ela o defende não somente de uma compreensão-comunicação linguística, discursiva, mas também de uma compreensão de ordem histórica” PULLIERO, *Walter Benjamin, Le désir d'authenticité, l'héritage de la Bildung allemande*, p. 639.

³⁶ BENJAMIN, “The Metaphysics of youth”, p. 149.

³⁷ AGAMBEN, “Arte, inoperosidade, política”, p. 140.

sativa, “inopera” a linguagem mediada, informativa, vazia, que se mantém sempre em relação com o indizível ou com o inexplicável, concebida como uma linguagem masculina no ensaio de 1913-14, ou como o tagarelar do homem/humano pecador do ensaio “Sobre a linguagem” de 1916.

Em suma, teria sido nesse sentido que Pulliero, em seu comentário ao texto de Benjamin, chegou a afirmar que, neste ensaio, as personagens femininas aparecem como “pálidos sujeitos messiânicos, fatores de utopias culturais futuristas”?³⁸ Se para Pulliero trata-se aqui de utopia, para Agamben, essa parece ser a tarefa do pensamento.

4 – LIMIAR

Em uma carta ao amigo do movimento de juventude Herbert Belmore, datada de 23 de junho de 1913, Benjamin questiona:

Quem sabe até onde se estende a natureza profunda da mulher? O que sabemos nós da mulher? Tão pouco quanto da juventude. Nós somos ainda sem experiência de uma cultura da mulher, assim como nós ignoramos uma cultura da juventude.³⁹

Nessa mesma carta, Benjamin diz preferir evitar toda linguagem concreta e falar em feminino e masculino, e não em homem e mulher. Ele diz:

Eu, a bem dizer, evito aqui toda linguagem concreta e falo de bom grado em masculino e feminino: não estão eles extremamente misturados no ser humano?! E dessa forma você compreende que em uma reflexão sobre a cultura eu estimo um pouco primária a tipologia “homem”, “mulher”. Por que continuar tantas vezes com essa distinção (como princípio conceitual? Tudo bem!). A Europa é feita de indivíduos (comportando cada um o masculino e o feminino), e não de homens e mulheres.⁴⁰

Na esteira de Benjamin, poderíamos questionar o que seria uma cultura do feminino – pergunta análoga ao que seria uma cultura da juventude –, ou talvez, o que seria uma linguagem feminina. Muito impor-

³⁸ Cf. PULLIERO, *Walter Benjamin, Le désir d'authenticité, l'héritage de la Bildung allemande*, p. 642.

³⁹ BENJAMIN, *Correspondances I*, p. 61.

⁴⁰ BENJAMIN, *Correspondances I*, p. 61.

tante aqui é que as personagens femininas apareçam como guardiãs de um passado simbólico da linguagem, em suas atitudes tipificadas de mulheres silenciosas, mas que elas não permaneçam em silêncio. Mas, mais importante ainda, é o fato de que, se são porta-vozes do silêncio gerador da linguagem, elas tagarelam, e nesse tagarelar não comunicam isso que acessam. Por isso são possuídas por uma *wahnwitzigen Sprache*, no sentido em que vimos. As personagens femininas de “A Metafísica da Juventude” não entram em disputas, não caem naquela dialética incansável com a qual Benjamin caracterizou a linguagem masculina, e que parece perpetuar o ciclo em torno do indizível e da fala, ao remeter o homem falante a uma perpétua relação de débito e culpa. Ao contrário, elas defendem o sentido contra o entendimento, elas levam a sério o prazer lúdico da conversa, e nesse sentido, parecem, de fato, apontar para um outro modo, ou outro uso, da linguagem e da tradição.

BIBLIOGRAFIA

AGAMBEN, G. “Arte, inoperosidade, política”. In: *Crítica do contemporâneo, conferências internacionais*. Porto: Fundação Serralves, 2007.

_____. “Língua e História, categorias linguísticas e categorias históricas no pensamento de Benjamin”. *A potência do pensamento, ensaios e conferências*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

BENJAMIN, B. Carta de Benjamin à Gustav Wyneken. Trad. Didier Renault. In : *Walter Benjamin, Cahier de l’herne*. LAVELLE, Patrícia (ed.). Paris : Éditions de L’herne, 2013.

_____. *Correspondances I (1910-1928)*. Trad. PETITDEMANGE, Guy. Paris: Éditions Aubier-Montaigne, 1979.

_____. “Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem”. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito linguagem*. Trad. Susana Kampff Lages. São Paulo: Editora 34, 2011c., pp. 212-156.

_____. “The metaphysics of youth”. In: *Walter Benjamin, Early Writings (1910-1917)*. Trad. Rodney Livingstone e Stone Levin. Londres: The Belknap Press of Harvard University Press, 2011.

_____. “A Tarefa do tradutor”. *Escritos sobre mito e linguagem*. Trad. Susana Kamppff Lages. São Paulo: Editora 34, 2011, pp. 101-119.

NOVALIS. “Monólogo”. In: *Pólen, fragmentos*. São Paulo: Iluminuras, 1988.

PULLIERO, Marino. *Le désir d'authenticité, Walter Benjamin et l'héritage de la Bildung allemande*. Paris: Hermann Éditeurs, 2013.

SCHLEGEL, F. *O dialeto dos fragmentos*. São Paulo: Iluminuras, 1997.

Do Ato ao fato: a crueldade presente no gesto performativo de Antígona

Roseli Gonçalves da Silva¹
(UFRJ)

No percurso que pretendo no curto espaço desta comunicação, qual seja, falar de crueldade e de gesto performativo enquanto crueldade me faz antes, começar por apresentar brevemente esta noção artaudiana de crueldade. Procuo alinhar esta questão da crueldade como requisito fundamental para que haja o performativo. Assim tenho trabalhado articulações entre as escritas de Derrida e Artaud. Escrita e gesto. Dito isto apresentarei meu trabalho em três movimentos. Soprarei minhas palavras de tal forma, que nesta exposição elas possam antes, apresentar noções de crueldade num diálogo travado entre Artaud e Derrida. Para num segundo momento pensar a performatividade presente no gesto de Antígona.

PRIMEIRO MOVIMENTO: I. CRUELDADE *VERSUS* REPRESENTAÇÃO: ARTAUD, A EXPRESSÃO DE UM GESTO

Artaud em seu manifesto do teatro da crueldade relata a perda que tivemos acerca da ideia do que seja o *teatro* e argumenta que por essa razão o público tenha perdido o seu interesse procurando em outras manifestações artísticas (cinema, circo, music-hall) satisfazer seus anseios. Portanto, “no ponto de desgaste a que chegou nossa sensibilidade, certamente precisamos antes de mais nada de um teatro que nos desperte: nervos e coração”², um teatro que nos faça retomar sua força e potência. Para Artaud essa perda da força do teatro se deve à uma certa psicologização porque passou (e ainda passa) o teatro. “Mas considerar o teatro como uma função psicológica ou moral de segunda mão e acreditar que os pró-

¹ Bolsista CAPES.

² ARTAUD, 1993, p. 81.

prios sonhos não passam de uma função de substituição é diminuir o alcance poético profundo tanto dos sonhos quanto do teatro³. E neste ponto Artaud faz uma dupla negação, tanto no que se refere a uma suposta utilização prática do teatro quanto dos sonhos, o que no caso deste último contrariaria de certa forma a *descrição freudiana*, uma vez que o que ele quer mesmo é que pelo teatro possa haver uma restituição ao sonho de “sua dignidade e fazer dele algo de mais originário, de mais livre, de mais *afirmador*, do que uma atividade de substituição”⁴. Justamente por estes – os sonhos – agirem sobre nós da mesma maneira que sofrem a ação da realidade, o que nos faz pensar que somos deveras capazes de “identificar as imagens da poesia com um sonho, que será eficaz na medida em que será lançado com a violência necessária”⁵, requisitos indispensáveis para levar o público a crer no teatro. Crer nos sonhos do teatro – e não em retalhos copiados da realidade – este, marcado *pele terror e pela crueldade*.

Artaud manifesta sua extrema confiança na possibilidade de resgatar verdadeiramente a força pertencente ao teatro. Mas como retomar ou reencontrar essa força do teatro se não por um extremado gesto de crueldade? E o que viria a ser esse gesto?

*Tudo o que age é crueldade*⁶, diz Artaud. E a noção de crueldade posta por ele, diferente das definições de crueldade que poderíamos encontrar nos dicionários que dispomos, nos quais esta palavra está associada à qualquer tipo de ação cruel e *desumana*, capaz de causar dor e sofrimento no outro ser e ao prazer em fazer o mal; impiedade; maldade; bem como a prática exercida dessas definições conforme descritas ao longo da história, ou até mesmo conforme vemos e vivenciamos nos dias de hoje, não. Ao contrário destas definições, a noção artaudiana de crueldade está intrinsecamente ligada à necessidade terrível (e por que não dizer temível) de uma ação das coisas sobre nós, ou seja, de uma implacável necessidade que atravessa as circunstâncias da vida, bem como de sua *falta de sentido*. Assim, o desdobramento desta noção seria o fato de que tudo o que se manifesta é sempre resultado de atos que, além de necessários, são voluntários.

³ ARTAUD, 1993, p. 87.

⁴ DERRIDA, 2011, p. 354.

⁵ ARTAUD, 1993, p. 82.

⁶ ARTAUD, 1993, p. 82.

Portanto, o uso da palavra crueldade num sentido artaudiano “exige” a ruptura do sentido frequentemente utilizado para o que conhecemos enquanto linguagem.

— *Artaud:*

Atribue-se erroneamente à palavra crueldade um sentido de rigor sangrento, de busca gratuita e desinteressada do mal físico. (...) De fato, crueldade não é sinônimo de sangue derramado, de carne martirizada, de inimigo crucificado. (...) na crueldade que se exerce há uma espécie de determinismo superior ao qual está submetido o próprio carrasco suplicador, e o qual, se for o caso, deve estar *determinado* a suportar. A crueldade é antes de mais nada lúcida, é uma espécie de direção rígida, submissão à necessidade⁷.

E Continua:

Não há crueldade sem consciência, sem uma espécie de consciência aplicada. É a consciência que dá o exercício de todo ato da vida sua cor de sangue, sua nuance cruel, pois está claro que a vida é sempre a morte de alguém⁸.

— *Arantes:*

Por isso o mal é a lei permanente, e o bem sempre um esforço – uma crueldade sobreposta a outra. Nessa dualidade afirmativa, onde o caos é a condição necessária da produção da forma, o caos reduz-se perigosamente, até o ponto em que todas as formas oscilam no limite de retorno ao caos. A crueldade é o rigor absoluto (...) ⁹.

Porém, “não se procura a crueldade nos conteúdos, senão no real da expressão dos que desafia os limites das possibilidades representativas”¹⁰. Para Artaud é preciso retirar dos mitos, das poesias e mesmo dos textos teatrais, o que ele chama *força viva*.

— *Artaud:*

Em suma, acreditamos que há, no que se chama poesia, forças vivas, e que a imagem de um crime apresentada nas condições teatrais

⁷ ARTAUD, 1993, Cartas sobre a Crueldade: Primeira Carta, in *O Teatro e seu Duplo*, p. 82.

⁸ ARTAUD, 1993, Cartas sobre a Crueldade: Primeira Carta, in *O Teatro e seu Duplo*, p. 82.

⁹ ARANTES, U. C., 1988, p. 129.

¹⁰ SCHOLLHAMMER, Karl Erik, 2008, p. 1.

adequadas funciona para o espírito como algo infinitamente mais temível do que o próprio crime realizado. Queremos fazer do teatro uma realidade na qual se possa acreditar, e que contenha para o coração e os sentidos esta espécie de picada concreta que comporta toda sensação verdadeira¹¹.

Assim, apelar para a crueldade, é de certa forma, convocar em nós todas as possibilidades de vida, de movimento, de pulsação. Desta feita, interessa-me muito mais pensar para além dos fios-pensamentos que compõe a cena na qual a crueldade possa inaugurar um outro “lugar”, para muito além de uma mera representação teatral de um texto clássico – donde o texto escrito é o “senhor” da cena (lampejos do teatro ocidental). Enfim, “um lugar”, e por que não dizer uma *coreografia* onde seja possível pensar num movimento a partir do qual tomados pelo gesto e pela possibilidade de gesto, Jacques Derrida e Antonin Artaud por meio de suas lentes artístico-filosófico-criadoras possam se apossar da cena.

A escrita artaudiana conforme Derrida em *A escritura e a Diferença*, traz em si um certo aspecto do trágico enquanto afirmação; aspectos de uma tragicidade que afirma, que se faz elo entre pensamento e sofrimento que se movimentam intrínseca e secretamente. Mas vejamos, uma *afirmação* que está para nascer, que “só se abre pela anafora que remonta a véspera de um nascimento”¹², mantendo-se assim pelo movimento de algo ou alguém que chegará [e chegará?]. Manter-se às vésperas do nascimento, para além da ruptura que de certa forma causa o nascer; “padeecer das dores do parto”, mais, conectar-se corporalmente com o outro, o vindouro. Portanto, “a teatralidade tem de atravessar e restaurar a “existência e a carne”. Daí a proximidade que se faz entre o teatro e o corpo. E sobre este assunto Artaud o sabia muito bem – “não as duas que ele teve, mas só as que ele não tem”¹³ – pois sua vida e sua arte lhe haviam sido expropriadas, arrancadas a forceps e a ele restava de fato viver o “o dia

¹¹ ARTAUD, 1993 p. 82.

¹² DERRIDA, J. O Teatro da Crueldade e o Fechamento da Representação in *A Escritura e a Diferença*, p. 339.

¹³ Aqui faço alusão ao poema Autopsicografia: O poeta é um fingidor./ Finge tão completamente/ Que chega a fingir que é dor/A dor que deveras sente. /E os que leem o que escreve,/Na dor lida sentem bem,/Não as duas que ele teve, /Mas só a que eles não têm./E assim nas calhas de roda/Gira, a entreter a razão, /Esse comboio de corda/Que se chama coração. *Fernando Pessoa, in 'Cancioneiro'*.

seguinte de uma desapropriação”. O dia seg(u)-in-te: um dia que parece querer seguir em ti ou seguir contigo. Um dia a que ou a quem não foi permitido ou concedido findar no “ontem”, que insiste em existir, e insiste em seguir. E segue. E seguia Artaud em sua desapropriação de si mesmo. E por isso é que é preciso renascer reeducando os órgãos, é preciso renascer morrendo. “Para Artaud, trata-se primeiro de não morrer morrendo, de não se deixar então despojar da vida pelo deus ladrão”¹⁴.

Destituído de sua força e sua essência, o teatro ocidental foi afastando-se (ou teria sido ele afastado?) portanto de sua *essência afirmativa*. “E esta desapropriação produziu-se desde a origem, é o próprio movimento da origem, do nascimento como morte”¹⁵. Daí a afirmação de que, graças ao homem o teatro nasceu na sua desaparecimento (do teatro), e por essa razão torna-se mais que emergente, fundamental que o teatro da crueldade, ao nascer, num ato único e duplo gesto possa separar a morte do nascimento, bem como apagar o nome do homem. Apagar o nome do homem como quem apaga o nome de Deus: um deus-autor, um deus-diretor, um deus-ator, um deus-texto. Separar a morte do nascimento seria permear um momento mais que efêmero que se dá em um processo de nascimento. Um momento entre um último e um primeiro, ainda que fraco e frágil: um sôfrego solfejo; é conviver com a cena passada e a seguinte; ou por entre elas. E o teatro continua à serviço (...). Uma vez que “sempre se obrigou o teatro a fazer aquilo para que não estava destinado”¹⁶. E o teatro então perde-se. E morre-se. Portanto, há sim a inelutável necessidade de retomarmos a véspera do nascimento do teatro ocidental, e então, reconstituí-la; não como um teatro novo, mas como uma possibilidade de se fazer ser em sua afirmação.

—Derrida:

A sua necessidade inelutável opera como uma força permanente. A crueldade está sempre trabalhando. O vazio, o lugar vazio e pronto para esse teatro que ainda não “começou a existir”, mede portanto apenas a distância estranha que nos separa da necessidade inelutável, da obra presente (ou melhor, atual, ativa) da afirmação. É na abertura única desta distância que o palco da crueldade ergue para nós o seu enigma¹⁷.

¹⁴ DERRIDA, 2011, p. 340.

¹⁵ DERRIDA, 2011, p. 340.

¹⁶ DERRIDA, 2011, p. 340.

¹⁷ DERRIDA, 2011, p. 341.

Esta abertura se faz via (im)possível para compreendermos, por meio de tentativas (in) fiéis a Artaud essa questão do teatro da crueldade, que conforme nos diz Derrida, traz em si um indizível valor histórico. Não como tema complementar à história do teatro, na qual ocupe um lugar de projeção e superação de épocas e estilos de representação teatral; mas sim, “num sentido absoluto e radical”¹⁸, donde “anuncia o limite da representação”¹⁹. E é neste limite, neste tênue limite que fia-se a impossibilidade de representação no teatro da crueldade. Daí a afirmação de o teatro da crueldade não ser uma representação. Ao contrário o teatro da crueldade é aquilo não se deixa jamais representar. “É a própria vida no que ela tem de irrepresentável. A vida é a origem não representável da representação”²⁰. Assim, ao dizer crueldade, Artaud teria dito vida. Não uma vida individual na qual o homem não passaria de um simples reflexo, outrossim, a vida no que ela tem de livre. Livre da representação, livre da imitação.

Dessa forma, o teatro deve embeber-se de crueldade num sentido de apetite voraz e permanente de vida. Mas uma vida amparada do mais pleno e necessário rigor. Pois, “uma peça que não houvesse essa vontade, esse apetite de vida cego, capaz de passar por cima de tudo, visível em cada gesto e em cada ato e do lado transcendente da ação, seria uma peça inútil e fracassada”²¹. Sendo assim, cabe à arte teatral tomar-se enquanto esse lugar desmitificador e portanto, destruidor da arte da imitação, da representação. “Esta representação cuja estrutura se imprime não apenas na arte, mas em toda a cultura ocidental (as suas religiões, a sua filosofia, a sua política), designa portanto mais do que um tipo particular de construção teatral”²². E justamente por esse motivo é que a crueldade, conforme nos diz Artaud, ultrapassa os limites do palco e não deve portanto, ser pensada à parte, uma vez que ao tentarmos dissociar o teatro da vida, acabamos por reafirmar a ruína do teatro.

Será de fato possível pensarmos um teatro da crueldade em nossos tempos e assim afirmarmos uma fidelidade a Artaud? Terá mesmo o teatro da crueldade começado a existir?

¹⁸ DERRIDA, 2011, p. 341.

¹⁹ DERRIDA, 2011, p. 341.

²⁰ DERRIDA, 2011, p. 341.

²¹ ARTAUD in Segunda carta da Crueldade.

²² DERRIDA, 2011, p. 342.

SEGUNDO MOVIMENTO: A ARTE DA PERFORMANCE, UMA APOSTA

Aposto então, na hipótese de ser a arte da performance uma “coreografia” na qual se possa pensar a possibilidade de espaço para a crueldade operar, ou seja, um espaço no qual a crueldade possa “se dar”, sobretudo por seu caráter filosófico.

Sobre Performance

Desde aquela manhã de 1962, quando num *Salto [no vazio]*, Yves Klein inscreve seu nome enquanto precursor dessa inquietante arte, muitos outros nomes inscrevem-se ou simplesmente deixam-se inscrever nesse processo histórico e historial no qual vem desenvolvendo a arte da performance. Aqui, interessa-me um contexto no qual a performance cotidiana possa se fazer presente. Assim, Richard Schechner, que em seu ensaio *O que é Performance?*²³ disserta sobre variadas formas e diversificados contextos nos quais a palavra performance está inserida, tais como: negócios, esporte e sexo, nos quais afirmar que alguém realizou uma boa performance significa que a pessoa realizou tal atividade com um bom êxito. “Na arte, o performer é aquele que atua num show, num espetáculo de teatro, dança, música. Na vida cotidiana, performar é ser exibido ao extremo, sublinhando uma ação para aqueles que a assistem²⁴. Segundo Schechner tanto as performances artísticas, rituais e mesmo as cotidianas são todas construídas a partir de comportamentos ‘duplamente exercidos’, o que ele chama de comportamentos restaurados²⁵, nos quais é preciso treinar (repetir e ensaiar) para que se possa realizar ações performadas, ou seja, que tem que repetir e ensaiar. Por comportamento restaurado podemos entender, conforme Richard Schechner, a maneira como somos desde sempre ensinados, preparados e por que não dizer, de

²³ SCHECHNER, Richard, 2003, p. 25.

²⁴ SCHECHNER, 2003, p. 25.

²⁵ Por comportamento restaurado podemos entender, conforme Richard Schechner, a maneira como somos desde sempre ensinados, preparados e por que não dizer, de certa forma, autorizados a nos comportar. Para isso ensaiamos exaustiva e cotidianamente. Aprendemos a nos comportar, e nos comportamos – se não sempre, muitas vezes – como deve ser ou como se fôssemos. O comportamento restaurado não está restrito a esta ou àquela ação, mas sim, “inclui uma vasta gama de ações”, podendo ser duradouro ou efêmero. Importante ressaltar que os comportamentos restaurados estão diretamente ligados a questões culturais.

certa forma, autorizados a nos comportar. Para isso ensaiamos exaustiva e cotidianamente. Aprendemos a nos comportar, e nos comportamos – se não sempre, muitas vezes – como deve ser ou como se fôssemos. O comportamento restaurado não está restrito a esta ou àquela ação, mas sim, “inclui uma vasta gama de ações”, podendo ser duradouro ou efêmero. Importante ressaltar que os comportamentos restaurados estão diretamente ligados a questões culturais.

E retornando ao termo *gesto performativo*²⁶, este, embora talvez tenha partido dos meus estudos acerca da arte da performance, não poderia deixar de falar da importância de *Quando dizer é fazer*²⁷ de Austin, de onde tomo de “empréstimo” (de certa forma e em certa medida) o termo performativo, não apenas da grafia, mas também em um certo sentido filosófico.

[Austin, em seu projeto, investigou as várias formas compreendidas quando da emissão e percepção de um discurso. Dessa forma, citando de maneira muito resumida, distinguiu três tipos de atos linguísticos. Ditos aqui de maneira muito sucinta: (1) Atos locutórios: marcam uma atividade corporal cujo intuito é produzir um enunciado, como por exemplo a emissão e articulação de sons. Austin considerou as representações relacionadas aos atos locutórios na mente dos emissores. (2) Atos ilocutórios: Estes se dariam a partir da relação do receptor com a mensagem propriamente dita por serem emitidos enquanto mensagem; possuem capacidade para causar alterações nas relações sociais entre os protagonistas. (3) Atos Perlocutórios: Austin os definiu enquanto efeitos que os discursos podem produzir sobre os destinatários].

Efeitos que os discursos podem produzir sobre os destinatários. Deslocamento. Coreografias. Performativo. O *gesto*, para que seja de fato *performativo* traz em si como requisito indispensável provocar o deslocamento no/do outro, mas de maneira “não-intencional”. A performatividade reside aí, nesta quase não-intencionalidade. E essa é uma diferença marcante entre o performativo e a arte da performance, pois esta, a performance é pensada, concebida; traz em si uma certa “intenção”. Tem data, hora e local para ser apresentada, mesmo que tais dados sejam de

²⁶ Esse termo compõe minha pesquisa de doutorado na qual discutirei tal assunto mais detalhadamente.

²⁷ AUSTIN, 1990.

desconhecimento do público; este por sua vez, mesmo nas performances contemporâneas que trazem fortes aspectos artaudianos ainda se portam enquanto *público*. Comportar-se enquanto público consoante Artaud, seria manter-se na mais absoluta passividade a assistir a cena, ao invés de a compor, por isso sua densa crítica à passividade da plateia presente no perpetuado modelo de teatro ocidental. No teatro de Artaud não há plateia. Mas contudo, essa diferença acabar por deixar ainda mais resistente o fio que os liga: *ambas agem*. Portanto, em consonância com Artaud, ambas são cruéis; uma vez que para ele “tudo o que age é cruel”. E neste sentido, penso também que neste agir há sim uma porosidade que faz respirar e que agrega, e o que faz de certa forma movimetar (se). Dito isto, uma ilustre convidada.

TERCEIRO MOVIMENTO: O GESTO PERFORMATIVO DE ANTÍGONA

A presença de Antígona neste trabalho, não objetiva de nenhuma maneira exemplificar, outrossim elucidar possibilidades para que se possa discutir a questão da crueldade de Antígona, que, acredito, resida para além de sua resistência às ordens de seu tio Creonte. Penso ainda que ao proferir sua fala, em sua assunção de seu ato de desobediência perante Creonte, Antígona, uma mulher que não apenas desobedece a lei, mas sobretudo, expõe sua desobediência, traz a público uma possibilidade de enfrentamento.

- Creonte:

Oh, tu que mantém os olhos fixos no chão, confessas,
ou negas, ter feito o que ele diz?

E talvez esta fosse a última oportunidade de Antígona de poupar Creonte do terrível deslocamento a que sua resposta o exporia. Mas destemidamente num gesto de crueldade a resposta de Antígona nega a Creonte a possibilidade do repouso.

- *Antígona (ergue-se e fita-o de frente com desassombro)*:
Confesso que o fiz, confesso claramente.

O deslocamento está ali posto, Creonte porém tenta negá-lo:

- Creonte:

Sabias que por uma proclamação eu havia proibido o que fizestes?

- Antígona

Sim, eu sabia. Como ia ignorar se era uma coisa pública?

- Creonte:

E apesar disso tivesse a audácia de desobedecer a essa determinação?

(...)

Nesse tenso diálogo entre Creonte e Antígona fica claro o medo e o incômodo. Não de Antígona que sem ter o que temer, pois a morte para ela, como a própria personagem diz, seria um favor. Portanto sem o que temer, enfrenta-o com sua única arma: a verdade estampada em seus olhos, desvelada sob seu olhar e, sobretudo em seu gesto. Em seu duplo gesto que, como todo duplo traz em si a possibilidade da sombra, da dúvida, de um (im)possível vir-a-ser. O medo, o temor de Creonte habitava o vazio deixado pela sombra em meio ao movimento. Movimento este, propulsor do deslocamento. Desta maneira, Antígona acaba por transformar a cena, performatizar de seu “lugar”; e com isso, desloca Creonte para um lugar do impossível, do inimaginável, e desta maneira, com esse seu duplo gesto, transforma a imagem do crime em mais temível e mais terrível do que o próprio crime realizado, marcando de maneira peculiar seu gesto performativo.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, G.O. *Notas sobre o Gesto in Meios sem Fim: notas sobre a política*; Trad. Davi Pessoa Carneiro. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

ARTAUD, Antonin. *O teatro seu duplo*. Trad. Teixeira Coelho. 2ªed. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

AUSTIN, J. L. *How To Do Things Whith Words*. Cambridge: Harvard University Press, 1955.

_____. *Quando dizer é fazer: Palavras e ação*; Trad.: Danilo Marcondes de Souza Filho. Porto Alegre: Artes Médicas Sul, 1990.

COHEN, Renato. *A performance como linguagem*. São Paulo: Perspectiva, 2002.

_____. *Work in progress na cena contemporânea* (criação, encenação e recepção). São Paulo: Perspectiva, 1998.

DERRIDA, Jacques. *De la Grammatologie*. Paris: Minuit, 1967.

SCHECNER, Richard. "O que é Performance?" in *Performance Studies: an Introduction*, second edition. New York & London: Routledge, pp. 28 a 51.