



Rafael Cataneo Becker

**Natureza e Direito em Gilles Deleuze
O problema da forma nos seus primeiros escritos**

Tese de Doutorado

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação
em Direito da PUC-Rio como requisito parcial para
obtenção do grau de Doutor em Teoria do Estado e
Direito Constitucional

Orientador: Mauricio de Albuquerque Rocha
Coorientador: Guillaume Sibertin-Blanc

Rio de Janeiro
Agosto de 2018



Rafael Cataneo Becker

**Natureza e direito em Gilles Deleuze:
o problema da forma nos seus primeiros escritos**

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor pelo Programa de Pós-graduação em Direito da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

Prof. Maurício de Albuquerque Rocha

Orientador

Departamento de Direito – PUC-Rio

Prof. Francisco de Guimaraens

Departamento de Direito – PUC-Rio

Prof. Ovídio de Abreu Filho

UFF

Prof. Homero Silveira Santiago

USP

Prof. Bernardo Carvalho Oliveira

UFRJ

Prof. Augusto César Pinheiro da Silva

Vice-Decano Setorial de Pós-Graduação do
Centro de Ciências Sociais - PUC-Rio

Rio de Janeiro, 31 de agosto de 2018.

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, do autor e do orientador.

Rafael Cataneo Becker

Graduado em Direito pela Universidade Federal de Santa Catarina (2012). Mestre (2014) e Doutor (2018) em Teoria do Estado e Direito Constitucional pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, com período de estudo na Universidade Paris 8.

Ficha catalográfica

Becker, Rafael Cataneo

Natureza e direito em Gilles Deleuze: o problema da forma nos seus primeiros escritos / Rafael Cataneo Becker; orientador: Mauricio Rocha. – Rio de Janeiro: PUC, Departamento de Direito, 2018.

v., 223 f.: il. ; 29,7 cm

1. Tese (doutorado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Direito.

Inclui referências bibliográficas

1. Direito. 2. Natureza. 3. Política. 4. Instituição. 5. Lei. 6. Ética. I. Rocha, Mauricio. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Direito. III. Título.

CDD: 340

Resumo

Becker, Rafael Cataneo; Rocha, Mauricio de Albuquerque. **Natureza e direito em Gilles Deleuze: o problema da forma nos seus primeiros escritos**. Rio de Janeiro, 2018. 223p. Tese de Doutorado – Departamento de Direito, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Antes de maio de 68 e da publicação das suas teses principal e secundária, *Différence et répétition* e *Spinoza et le problème de l'expression*, Deleuze acumulava uma trajetória de ao menos quinze anos como pesquisador. Entre a monografia *Empirisme et subjectivité* (1953) e a exposição pública transcrita como *La méthode de dramatisation* (1967), encontramos sete livros publicados, alguns ensaios e diversos textos esparsos. Em nosso trabalho, procuramos realizar uma leitura transversal desse período para resgatar os seus principais temas políticos, assuntos que teriam certa afinidade com o direito, como Deleuze irá afirmar anos depois. Essas questões perderiam sentido, no entanto, se não estivessem inseridas em discussões filosóficas mais amplas sobre o naturalismo, o empirismo, a diferença e assim por diante. Nosso esforço consiste em cruzar essas linhas e observar, ao final, como uma lenta elaboração em torno da noção de forma se desenvolve nesses anos iniciais da obra deleuziana.

Palavras-chave

Direito; natureza; política; instituição; lei; ética.

Résumé

Becker, Rafael Cataneo; Rocha, Mauricio de Albuquerque (directeur de thèse). **Nature et droit chez Gilles Deleuze: le problème de la forme dans ses premiers écrits**. Rio de Janeiro, 2018. 223p. Tese de Doutorado – Departamento de Direito, Pontificia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Avant mai 68 et la publication de ses thèses principale et secondaire, *Différence et répétition* et *Spinoza et le problème de l'expression*, Deleuze venait d'une trajectoire d'au moins quinze ans en tant que chercheur. Entre la monographie *Empirisme et subjectivité* (1953) et l'exposition publique transcrite sous le nom de *La méthode de dramatisation* (1967), on trouve sept livres publiés, quelques essais et plusieurs textes épars. Dans notre travail, nous essayons d'effectuer une lecture transversale de cette période pour reprendre ses principaux thèmes politiques, sujets qui auraient une certaine affinité avec le droit, Deleuze lui-même le dira plus tard. Toutefois, comme ces questions perdraient tout leur sens si elles n'étaient pas intégrées aux discussions philosophiques sur le naturalisme, l'empirisme, la différence *et cetera*, notre effort sera de joindre toutes ces lignes pour observer, finalement, une lente élaboration autour de la notion de forme dans les premières années de l'œuvre deleuzienne.

Mots-clés

Droit; nature; politique; institution; loi; éthique.

3/8/88

Caro senhor

Recebi sua carta. Em todo caso, você recortou em poucas linhas os dois temas que são o essencial no meu pequeno livro sobre Bergson: estou comovido e isso é como o signo de um belo trabalho do qual me sinto feliz em ser o objeto. Então: a questão quem, com quem fazer esse trabalho é com efeito bastante embaraçante atualmente. Nancy seria uma possibilidade. Em Paris, penso em René Schérer, um amigo, que é um dos filósofos mais inteligentes que conheço, mas ele está próximo de se aposentar e sobrecarregado – ou quem sabe Laruelle em Nanterre.

Talvez eu já o tenha feito, mas devo expressar uma outra preocupação a seu respeito. Você deve pressentir que um trabalho sobre mim não será especialmente «bem visto» pelas comissões futuras – mesmo se você encontrar um bom orientador. É legítimo que uma tese lhe traga chances de um posto em uma faculdade e quanto a isso eu mais lhe desserviria. Você não poderia escolher um tema para o qual o meu trabalho fosse útil, sem ser diretamente sobre mim? Talvez eu já lhe tenha dito, mas digo novamente pensando em seu futuro.

GD

(Pequena carta em que Gilles Deleuze tenta dissuadir um estudante interessado em dedicar uma tese a sua obra)

Sumário

1 Introdução / Romances de formação	13
2 Primeira parte / Monografias e textos afins	17
2.1 Primeiro estudo / «Hume»	21
2.1.1 Imaginação e natureza humana	21
Os princípios da natureza humana	
Entre a imaginação e a natureza humana	
Afecções e sistema da natureza humana	
2.1.2 Da natureza humana à instituição	28
O processo de reflexão	
A teoria do artifício	
As regras gerais	
Instituição ou contrato	
2.1.3 Os esquemas afetivos	34
2.2 Segundo estudo / «Kant»	37
2.2.1 O método transcendental	37
As faculdades como fontes de representação	
As faculdades como relações da representação	
A relação entre os dois sentidos da palavra faculdade	
As faculdades e o método transcendental	
2.2.2 A faculdade de conhecer	41
Questões de fato e de direito	
As sínteses a priori e a posteriori	

Sensibilidade e imaginação, diversidade e síntese	
Imaginação e entendimento, mediação e categoria	
O entendimento e a forma	
Entendimento e razão, conceito e idéia	
Representações específicas, interesse especulativo, senso comum	
2.2.3 As camadas de síntese	49
2.3 Terceiro estudo / «Nietzsche»	51
2.3.1 O lance de dados	53
2.3.2 Uma teoria das forças	55
A vontade de potência	
O princípio determinante	
O poder determinado	
As composições	
O eterno retorno	
2.3.3 Interpretação e avaliação	61
Tipos de força e graus de afinidade	
Efetuação relativa	
Funcionamento das forças	
Estado de fato e interpretação	
Ambivalências	
2.3.4 Tragédia ou dialética	67
2.3.5 Eterno retorno e niilismo	69
As duas seleções	
2.4 Quarto estudo / «Bergson»	72
2.4.1 O dualismo reflexivo	73
A memória ontológica	
Operação da memória	

2.4.2 O monismo virtual	81
O tempo único	
Variações sobre o cone	
2.4.3 O dualismo genético	86
Elã vital	
2.4.4 O problema e o possível	90
2.5 Quinto estudo / «Masoch e Sade»	93
2.5.1 Dois naturalismos perversos	94
2.5.2 A comicidade da lei	96
Contrato masoquista e instituição sádica	
2.5.3 Uma reflexão filosófica	101
2.5.4 O método formal	103
2.6 Sexto estudo / «Proust»	106
2.6.1 Os signos da vida e a aprendizagem	106
Duas formas de generalidade	
Memória involuntária	
Etapas da aprendizagem	
2.6.2 Essência e signos da arte	111
Ajustes essenciais	
Escala dos signos	
2.6.3 Imagem do pensamento	115
3 Segunda parte / Ensaio sobre multiplicidades	118
3.1 Um certo naturalismo	120
3.1.1 Variações de energia e nada mais	120

3.1.2 Cinco escritos de 1967	128
3.2 Empirismo superior	136
3.2.1 Empirismo puro e fundação do transcendental	136
3.2.2 Duas elaborações do empirismo superior	142
3.2.3 A liberação do transcendental	148
3.3 Repetir a diferença	153
3.3.1 Primeiras ocorrências	153
3.3.2 Reverter o platonismo	159
3.4 Discussões políticas	164
3.4.1 Em torno da instituição	165
Enunciados derivados	
Casuística jurídica	
3.4.2 À margem da lei	175
Perversões e adversários	
Domínios e afastamento	
3.4.3 Os problemas éticos	185
Uma antiga via prática	
O manual cartográfico	
Ser contemporâneo da própria criação	
4 Conclusão / O problema da forma	193
5 Breve posfácio / A grande véspera	203
6 Comentários bibliográficos	206
6.1 As resenhas perdidas	206

6.2 Organização de livros	207
6.3 Dois artigos preparatórios	207
6.4 Anotações de curso	209
6.5 30 anos de mistério	210
6.6 Versões do Proust	210
6.7 Os textos de Lógica do sentido	211
6.8 Um caso policial	212
6.9 1967-1972	213
7 Bibliografia	216
7.1 Sobre as traduções	223

Lista de abreviações das obras de Deleuze

- ES *Empirisme et subjectivité* (1953)
- NPh *Nietzsche et la philosophie* (1962)
- PCK *La philosophie critique de Kant* (1963)
- PS *Proust et les signes* (1964)
- N *Nietzsche* (1965)
- B *Le bergsonisme* (1966)
- PSM *Présentation de Sacher-Masoch* (1967)
- DR *Différence et répétition* (1968)
- SPE *Spinoza et le problème de l'expression* (1968)
- LS *Logique du sens* (1969)
- F *Foucault* (1986)
- Pp *Pourparlers: 1972-1990* (1990)
- CC *Critique et clinique* (1993)
- D *Dialogues / com Claire Parnet* (1996)
- ID *L'île déserte* (2002)
- DRF *Deux régimes de fous* (2003)
- LT *Lettres et autres textes* (2015)

1

Introdução

Romances de formação

Os chamados romances de formação costumam narrar a trajetória de um personagem entre a sua infância e a vida adulta. É assim no *Retrato do artista quando jovem*, espécie de autobiografia joyciana que inspirou o título da contribuição de Clarice ao gênero, o precoce *Perto do coração selvagem*. Nesse tipo de romance, vemos, com frequência, a mistura de um par de linhas em proporções variadas. Uma delas consiste em retratar as transformações do personagem em suas experiências e buscas individuais, como em *Os anos de aprendizagem de Wilhelm Meister*, enquanto a outra se presta a relatar as influências pedagógicas sofridas pelo protagonista, cenas típicas de *A montanha mágica*. Não deixa de ser cômico, por isso, quando Deleuze encontra, nos seus primeiros comentários longos sobre literatura, dois casos extraordinários, duas torções dessa tradição literária. Em suas leituras de Proust, observamos o percurso do herói se converter em uma *aventura do involuntário*, quase indiferente aos seus esforços pessoais. E, nos textos de Masoch, os talentos pedagógicos serão empregados no *adestramento do próprio carrasco*, a mulher que deverá supliciar o herói, mas não de qualquer maneira, não a seu bel prazer¹.

Ora, quando nos sentimos impelidos a escrever sobre o primeiro Deleuze, começamos a vislumbrar um romance de formação com outras anomalias, a começar pelo seu recorte temporal². Queremos cobrir um período que se inicia aos 28 anos do *nosso herói*, como os narradores insistem em dizer, avançando para mais da metade de sua vida. De 1953 a 1967, são quinze anos entre a publicação

¹ Em especial, PS, 119, além de outros trechos que indicaremos sobre a destinação inconsciente da aprendizagem. A respeito da função pedagógica do masoquista, consultar PSM, 19 a 22, 36, 38, 67, 105, LT, *De Sacher-Masoch au masochisme*, 169.

² M. Hardt também se refere aos estudos deleuzianos realizados entre os anos 1950 e 1960 como o «seu próprio processo de educação filosófica, seu aprendizado em filosofia» (*Gilles Deleuze: um aprendizado em filosofia*, 23). Em um comentário introdutório ao livro de Hardt, Antonio Negri dá um grande peso ao trabalho do primeiro Deleuze: «Como podemos esquecer a dialética? Como podemos afirmar uma ontologia constitutiva? Através dos esforços para responder a estas questões, o aprendizado filosófico de Gilles Deleuze apresenta o *Bildungsroman* de qualquer filosofia contemporânea que queira escapar do destino da modernidade».

da sua primeira monografia e as vésperas de uma série de acontecimentos que fazem a expressão «primeiro Deleuze» perder sua razão de uso. Um romance de formação atípico, além disso e sobretudo, na medida em que pretende se ocupar do *pensamento* deleuziano através dos seus próprios textos. Apesar do interesse de uma época situada entre a liberação e as revoltas de maio de 68, passando ainda pela guerra de independência argelina, o engajamento em atividades políticas não foi uma tônica da biografia de Deleuze ao longo desses anos³. E muito embora tenha frequentado círculos e se relacionado com figuras importantes da intelectualidade francesa, os seus maiores diálogos foram travados com personagens ausentes.

Escolhemos duas bordas fictícias e um tanto móveis para demarcar o nosso *corpus* textual. Manuscrito não datado dos anos 1950, *Causes et raisons des îles désertes* nos parece um bom texto inaugural porque oferece uma amostra do estilo deleuziano, o esboço de uma metafísica insular, forjando o pensamento com temas literários e políticos, a ponto de extrair o sentido ético das formações geológicas. Enquanto isso, no outro extremo, *La méthode de dramatisation* deve cumprir o papel de marco final, no ano de 1967. Sem abrir mão de recolher parte considerável dos estudos realizados nos anos anteriores, Deleuze faz uma exposição pública das linhas gerais de um método próprio, antecipando trechos da sua tese principal de doutorado, *Différence et répétition*, defendida em 1969. Após a sua apresentação, ocorre uma discussão com membros da *Société française de philosophie*, quando intelectuais de várias procedências interpelam o expositor a partir da matemática, da epistemologia, da cosmologia, da teologia *et cetera*. Por esses motivos, *La méthode* nos sugere algo como um ritual de passagem, um evento derradeiro para o primeiro Deleuze⁴.

No entretanto, encontramos um material bastante variado, incluindo cartas, resenhas, participações em coletâneas, introduções a obras, pequenos

³ Em um texto dos anos 60, Deleuze se refere aos seus contemporâneos como *a geração de vinte anos na Liberação* (ID, «*Il a été mon maître*», 109: *la génération de vingt ans à la Libération*). Para os dados biográficos, usaremos as obras de A. Bouaniche, *Gilles Deleuze: une introduction*, F. Dosse, *Gilles Deleuze & Félix Guattari: biographie croisée*, I. Krtolica, *Gilles Deleuze*, F. Beckman, *Gilles Deleuze*, além das notas históricas preparadas por David Lapoujade para as edições de *L'île déserte* e *Lettres et autres textes*.

⁴ Curiosamente, esse dois textos aparecem juntos no projeto de bibliografia redigido por Deleuze ao final dos anos 1980 (LT, *Projet de bibliographie*, 14). Ainda veremos os arcos temporais que ligam um ao outro.

artigos, ensaios, anotações de curso e entrevistas. Para um panorama introdutório, destacamos os setes livros publicados (*Empirisme et subjectivité*, 1953, *Nietzsche et la philosophie*, 1962, *La philosophie critique de Kant*, 1963, *Proust et les signes*, 1964, *Nietzsche*, 1965, *Le bergsonisme*, 1966, *Présentation de Sacher-Masoch*, 1967), um trio de ensaios fundamentais (*La conception de la différence chez Bergson*, 1956, *De Sacher-Masoch au masochisme*, 1961, *L'idée de genèse dans l'esthétique de Kant*, 1963), assim como as resenhas dedicadas aos livros de Jean Hyppolite, Ferdinand Alquié, Michel Foucault e Gilbert Simondon⁵.

Organizado em duas partes, o nosso trabalho se inicia com *Monografias e textos afins*, conjunto de seis estudos dedicados às leituras deleuzianas de Hume, Kant, Nietzsche, Bergson, Sacher-Masoch e Proust. Com foco nas monografias e o auxílio de textos conexos, dedicaremos uma seção para cada um desses autores, mesmo que isso possa resultar em um texto demorado, com pormenores em algumas regiões, oferecendo um simples mosaico provisório. Acreditamos que tal procedimento se justifique, todavia, por ser a melhor maneira de perseguir o sentido das noções e dos conceitos que nos interessam, restituindo suas posições e relações no interior dos sistemas extraídos e recriados por Deleuze. Evitando o excesso de parênteses e de comentários fragmentados a respeito das monografias, a segunda parte da tese, *Ensaio sobre multiplicidades*, poderá se ocupar apenas em desenhar os movimentos que vemos cruzar essa década e meia com o restante da bibliografia disponível. Duas partes heterogêneas, portanto, uma expositiva e lenta, garantindo o encontro com o pensamento, por mais velozes e extraordinários que sejam os seus traços, seguida de um misto de reconstituição dos encadeamentos entre os textos e um *exercício lógico adjacente* que interliga os pontos, cruza as linhas, sobrepõe os planos⁶.

No fim das contas, não pretendemos descrever a filosofia do primeiro Deleuze, nem lhe sugerir um novo jargão. Queremos apenas fazer o relato dessa experiência de leitura e de como esse pensamento nos afeta, dessa vez, através de

⁵ Quase todo o material se encontra publicado em edições recentes, individualmente ou nas compilações *L'île déserte* e *Lettres et autres textes*. Remetemos o leitor à seção *Comentários bibliográficos*.

⁶ Pensamos nas belas páginas *metodológicas* de F. Zourabichvili, em especial, no trecho «a exposição dos conceitos é a única garantia de um encontro com um pensamento» (*Le vocabulaire de Deleuze*, 5: «l'exposition des concepts est la seule garantie d'une rencontre avec une pensée») e nos comentários sobre a realização de um «exercice logique adjacente» (*Deleuze, une philosophie de l'événement*, 5 e 6).

tais escritos, tendo em vista a realização do presente trabalho⁷. Observamos muitos comentários que visitam o nosso período escolhido com interesses específicos, buscando um contraponto remoto, um tema ou a discussão sobre uma ou duas monografias em particular. Por outra via, tentaremos praticar um estudo transversal, abrangendo o que for possível do *corpus*, com uma atenção especial para a sua dimensão política e trazendo a intuição, ainda difusa, de que o problema da *forma* se espalha por esses escritos e precisa ser colocado em relevo.

⁷ Sobre a experiência de pensar com Deleuze, movida pela enorme generosidade dos seus textos, L. Orlandi, *Elogio ao pensamento necessário*, 11, S. Rolnik, *Despedir-se do absoluto*, 246.

2

Primeira parte

Monografias e textos afins

Rapidamente evocado na *Présentation*, Deleuze adjetiva o livro *Demian* como um curioso romance de formação. Ao ensaiar a pintura de retratos, Emil Sinclair logo abandona a tentativa de uma reprodução fiel e passa a aceitar os traços sugeridos por sua imaginação e pelo inconsciente, até produzir uma determinada figura que lhe causa forte impressão, uma composição irreal, um andrógino que às vezes se parece com a mulher amada, outras com um velho amigo e, finalmente, com o próprio retratista. Pois *curiosa* nos parece a semelhança do primeiro Deleuze com esse personagem, não apenas pelo gosto em retratar. Sinclair porta o sinal de Caim e se entedia com a história da filosofia em sua universidade, preferindo a companhia dos livros de Nietzsche⁸.

Floreios à parte, a fortuna crítica nos oferece uma grande quantidade de textos sobre as monografias escritas por Deleuze, comentários acerca dos procedimentos utilizados na sua elaboração (retrato, colagem, teatro, discurso indireto livre, extração do duplo, montagem sistemática *et cetera*), o que não raro implica em um retorno às fontes⁹. E muito embora esse tipo de estudo possa chegar a resultados valiosos, precisamos registrar que não temos o intuito de fazê-lo, nem a competência para levar a cabo algo dessa envergadura nesse trabalho. Quando escrevemos os nomes próprios dos filósofos e literatos, deve estar subentendido que *não* nos referimos diretamente às suas obras. Eles são

⁸ A menção está em PSM, 84. Selecionamos um trecho do livro de Hermann Hesse: «Muito tempo permaneci contemplando a gravura, mesmo depois de o sol haver extinguido o seu fulgor. E pouco a pouco foi se apoderando de mim a sensação de que não era Beatrice nem tampouco Demian que a gravura representava, e sim a mim mesmo. Não que se parecesse comigo – e eu sentia que não devia mesmo parecer, mas era o que representava a minha vida, meu ser interior, meu destino ou meu demônio» (*Demian*, 97-98). Sobre a história da filosofia e Nietzsche, conferir *ibidem*, 150-151.

⁹ Apenas listamos alguns trabalhos com propostas semelhantes, como o livro de M. Antonioli, *Deleuze et l'histoire de la philosophie (ou de la philosophie comme science-fiction)*, o volume organizado por A. Cherniavsky e C. Jaquet, *L'art du portrait conceptuel: Deleuze et l'histoire de la philosophie*, a obra *Aux sources de la pensée de Gilles Deleuze*, compilada por S. Leclercq, além da série argentina intitulada *Deleuze y las fuentes de su filosofía*, publicada desde 2014 por diversas editoras, atualmente em seu quinto volume.

inequivocamente tratados como intercessores, signos de encontros que provocam algo no primeiro Deleuze, zonas de experimentação do pensamento deleuziano.

Mas há um par de questões a respeito dessa figura, o *Deleuze leitor*, que gostaríamos de comentar muito brevemente. As declarações que alimentam as discussões sobre o estilo deleuziano de leitura são retiradas, em sua maioria, de textos e entrevistas *posteriores* às primeiras monografias, o que não deveria ofuscar as indicações feitas *durante* o nosso período de estudo. Remeter o pensamento de um autor ao seu problema, entender a lógica própria e a sistematicidade de sua obra, verificar a criação nela implicada, não ignorar o seu aspecto cômico, entender o papel das lacunas, reinventar os materiais em uma atividade de metamorfose, aceitar que há muitos seres e tantas coisas que pensam em nós, ter a capacidade de se encontrar em uma dimensão criadora que não se restringe ao indivíduo nem à história, todas essas lições estão presentes desde o primeiro Deleuze¹⁰. Ainda mais, ouvimos o seu riso duas vezes, quando ele se antecipa aos críticos e afirma que devemos *multiplicar as distinções de um texto*, sobretudo quando são apenas sugeridas, ou ao dizer que um erro não consiste, propriamente, em *extrair de um escrito algo não explicitamente dito*, e sim em confundir a ordem de importância dos seus temas¹¹.

A outra questão se refere à insistência com que os comentadores destacam como as monografias estão fora de sintonia com o ambiente intelectual do período. Caso literário exemplar, Deleuze escreve um artigo e um livro dedicados a Masoch em meio a uma persistente onda de estudos sobre Sade¹². Na filosofia,

¹⁰ Problema, ES, 118 a 120; sistema, ID, *Jean-Jacques Rousseau, précurseur de Kafka, de Céline et de Ponge*, 73; criação, ID, *Bergson, 1859-1941*, 28; comicidade, PSM, 75 e ID, *Jean-Jacques...*, 73; lacuna, PSM, 95; metamorfose, PS, 60 a 62; «en nous», LS, *Klossowski ou les corps-langage*, 347; encontro, ID, *Sur la volonté de puissance et l'éternel retour*, 176, *L'éclat de rire de Nietzsche*, 180, *Sur Nietzsche et l'image de la pensée*, 193.

¹¹ Reproduzimos os trechos: *Diante de textos extremamente difíceis, a tarefa do comentador é de multiplicar as distinções, mesmo e sobretudo quando esses textos se contentam mais em sugerir do que em estabelecer formalmente* (B, 59: *Devant des textes extrêmement difficiles, la tâche du commentateur est de multiplier les distinctions, même et surtout quand ces textes se contentent de les suggérer plutôt que de les établir formellement*); talvez os erros consistam menos em fazer os textos dizerem o que eles não dizem do que em inverter a importância respectiva dos temas, em apresentar como essencial o que não o é, aquilo que depende de outra coisa (LT, *Ferdinand Alquié, Philosophie du surréalisme*, 113: *les erreurs peut-être consistent moins à faire dire aux textes ce qu'ils ne disent pas, qu'à renverser l'importance respective des thèmes, à présenter comme essentiel ce qui ne l'est pas, ce qui dépend d'autre chose*).

¹² F. Dosse menciona vários textos sobre Sade escritos a partir da década de 1930: Pierre Klossowski, *Éléments d'une étude psychanalytique sur le marquis de Sade* (1933) e *Un si funeste désir* (1963), Maurice Blanchot, *Lautréamont et Sade* (1947), Simone de Beauvoir, *Faut-il brûler Sade?* (1955), Georges Bataille, *La littérature et le mal* (1957), Jacques Lacan, *Kant avec Sade*

esse contraponto soa ainda mais grave. Em vez de Hegel, Husserl ou Heidegger, que dominam o cenário dos anos 1950, Deleuze escolhe o empirismo e o «H» de Hume, a quem dedica o seu primeiro livro. E sem decretar a morte da metafísica ou repudiar a filosofia em favor das ciências sociais, ele segue firme em seu trabalho de retratista. Além de Hume, estudar Bergson parecia ser algo um tanto enigmático numa época em que o filósofo era esquecido ou acusado de ser um pensador burguês. Se verificamos, entretanto, o trabalho de alguns personagens centrais para Deleuze até fins dos anos 1960, percebemos que não há nada de extraordinário em suas escolhas. Façamos um pequeno esboço dessas relações, sem qualquer intenção exaustiva¹³.

Tanto Jean Hyppolite (1907-1968) quanto Ferdinand Alquié (1906-1985) deram aula para Deleuze nas classes preparatórias e no curso de filosofia da Sorbonne¹⁴. Em 1947, para obtenção do seu diploma de estudos superiores, Deleuze escreve um *mémoire* sobre Hume dirigido por Hyppolite e a ele dedicado. Este último, estudioso de Hegel, publica *Logique et existence* em 1953, obra que será resenhada por seu aluno logo em seguida. Nos anos letivos entre 1946 e 1949, Hyppolite ministra cursos sobre Hume, Kant e Bergson, publicando quatro artigos sobre este último no fim nos anos 1940¹⁵. Alquié dá aulas sobre Spinoza entre 1958 e 1959, vindo a se tornar, uma década mais tarde, o diretor da tese secundária de Deleuze sobre o filósofo holandês. Especialista em Kant, vê seu aluno lhe dedicar a monografia *La philosophie critique de Kant*¹⁶. Por razões pessoais e teóricas, Deleuze rompe com os dois professores ao final dos anos 1960.

(1963), Michel Foucault, *De Sade à Freud* (1963), Roland Barthes, *Sade, Fourier, Loyola* (1971) (*Gilles Deleuze & Félix Guattari: biographie croisée*, 149). G. Sibertin-Blanc ainda cita outros dois textos, um de Klossowski, *Sade mon prochain* (1947), outro de Blanchot, «*L'inconvenance majeure*» (prefácio a uma edição publicada em 1965 de *Français, encore un effort si vous voulez être républicains*) (*Politique et clinique: recherche sur la philosophie pratique de Gilles Deleuze*, 68).

¹³ Para o que segue, consultamos A. Bouaniche, *Gilles Deleuze, une introduction*, 23, 65, 66, F. Dosse, *Gilles Deleuze & Félix Guattari: biographie croisée*, 137, 138, 145 a 148, 160, I. Krtolica, *Gilles Deleuze*, 11, além das notas de David Lapoujade em ID, 18 e LT, 113.

¹⁴ Além de não ter sido membro do *Parti communiste français*, Deleuze não frequentou a prestigiosa *École normale*.

¹⁵ São eles: *Du bergsonisme à l'existentialisme* (1949), *Vie et philosophie de l'histoire chez Bergson* (1949), *Aspects divers de la mémoire chez Bergson* (1949) e *Vie et existence d'après Bergson* (1950). Deleuze se refere a esses textos e elogia o seu afastamento de interpretações meramente psicológicas do bergsonismo (B, 51).

¹⁶ Deleuze também menciona a introdução escrita por Alquié para uma edição francesa da *Critique de la raison pratique* (PCK, 12).

Embora sem homenagem, Georges Canguilhem (1904-1995) também havia orientado, com Hyppolite, o *mémoire* de 1947. Ele teria estimulado jovens estudantes, inclusive Deleuze, a se voltarem seriamente para Nietzsche e Bergson, então acusados de um pejorativo biologismo. Os comentadores observam a influência nietzschiana, por exemplo, em seu *Essai sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique* (1943). Outro professor destacado, Deleuze tem aulas, na Sorbonne, com o historiador da filosofia Martial Guérault (1891-1976), autor de uma obra que influencia a leitura deleuziana de Kant e para além dele, *La philosophie transcendentale de Salomon Maimon* (1929), além de um livro sobre a *Ética* de Spinoza largamente resenhado por seu aluno¹⁷.

Finalmente, o filósofo Jean Wahl (1888-1974) tem grande importância nesse período de formação do primeiro Deleuze, escrevendo sobre empirismo, pluralismo e a irredutibilidade do diverso (em obras como *Les philosophies pluralistes d'Angleterre et d'Amérique*, 1920, e *Vers le concret*, 1932). Wahl certamente influenciou Deleuze em suas monografias. Divulgador da filosofia anglo-saxã e antigo aluno de Bergson, ele ainda deu aulas sobre Nietzsche entre 1958 e 1961, sendo presidente de honra da *Société française d'études nietzschéennes*, ativa entre 1946 e 1965, parte de um movimento de renovação contra as leituras tendenciosas do filósofo alemão e a recepção conservadora da sua obra na França da primeira metade do século XX.

¹⁷ Sobre a linha Kant-Maimon-Guérault-Deleuze, remetemos a NPh, 81, bem como ao artigo de G. Lebrun, *O transcendental e sua imagem*.

2.1

Primeiro estudo

«Hume»

São três os principais documentos sobre a leitura deleuziana de Hume ao longo dos anos 1950 e 1960. Como acabamos de mencionar, para a obtenção do diploma de estudos superiores, Deleuze apresenta um *mémoire* sobre Hume sob a direção de Jean Hyppolite e Georges Canguilhem, trabalho que será publicado como *Empirisme et subjectivité* (1953). Concentramos sobre ele o nosso estudo, buscando reconstituir o encadeamento entre a imaginação, a natureza humana e a instituição, conceitos fundamentais recuperados e elaborados por Deleuze nessa obra. Em apoio, consultamos um curso sobre Hume do ano letivo 1957-1958, quando Deleuze está desempenhando a função de professor assistente de história da filosofia na Sorbonne. Não se trata de um texto revisado, acertado para publicação, mas de um conjunto de anotações sequenciadas, incluindo cronologia de livros, referências soltas a comentadores e desenvolvimentos em parágrafos curtos. Uma página se perdeu e nos deparamos com uma versão manuscrita suplementar de um dos tópicos. Mesmo assim, Deleuze parece lhe ter dedicado alguma importância e talvez a ele retornasse para um trabalho de finalização: um curso inédito sobre Hume está citado em seu projeto de bibliografia redigido em 1989¹⁸. E recuperamos, por último, um bloco de anotações sobre os *Dialogues concerning natural religion* datilografado ao final dos anos sessenta.

2.1.1 Imaginação e natureza humana

As idéias são elementos simples, mínimos e indivisíveis que compõem a imaginação. A atividade imaginativa consiste, precisamente, no movimento

¹⁸ Em LT, *Projet de bibliographie*, 11.

dessas idéias, suas ações e reações, sem constância nem uniformidade¹⁹. Aqui, as idéias estão ligadas ao acaso, não há faculdade, sujeito ou sistema. Por si e em si, a imaginação não é nem possui uma natureza humana. Deleuze emprega vários equivalentes para o termo *imaginação*, tais como o espírito, a fantasia, o dado, a experiência, uma coleção sem álbum, uma peça sem teatro, um fluxo de percepções, um lugar em que algo se passa, um conjunto de coisas, o lugar das idéias.

Assim colocado, o problema dos *minima* segue a discussão de época sobre o microscópio e a possibilidade de se descobrir composições em qualquer coisa simples em aparência. Para Hume, no entanto, isso não refutaria a existência de termos elementares do espírito, um simples enunciado que serve para evitar o absurdo de submeter as idéias a uma mensura (a idéia de uma fração do grão de areia não é menor do que a idéia do mesmo grão inteiro), bem como para indicar que, abaixo de certo mínimo, não podemos mais considerar que temos, efetivamente, uma idéia²⁰.

É verdade que há uma distinção prévia entre as impressões e as idéias, que se faz acompanhar da afirmação de que estas derivam daquelas. Esse tema do empirismo, ainda que retomado algumas vezes, não ganha demasiada importância na monografia²¹. Mas, sobre as chamadas impressões de sensação, aquelas vinculadas à imaginação, um comentário interessante será encontrado cinco anos mais tarde. Deleuze nos diz que elas podem ser tomadas como o dado puro e primeiro *somente* para uma ciência do homem, pois outros estudos podem ultrapassar a barreira desse começo radical estabelecido: assim a anatomia com as condições orgânicas da sensibilidade, ou ainda a filosofia da natureza com os poderes que dão causa aos objetos das sensações²².

¹⁹ Sobre a imaginação, ES, 2, 3, 4, 9, 14, 15, LT, *Cours sur Hume*, 125, 130 e 140.

²⁰ LT, *Cours sur Hume*, 130, onde Deleuze faz referência a Malebranche e a Berkeley.

²¹ Escreve Deleuze que *o ponto de vista da origem, segundo o qual toda idéia deriva de uma impressão preexistente e a representa, certamente não tem a importância que se quis lhe atribuir: ele apenas dá ao espírito uma origem simples, evita que as idéias tenham de representar coisas, coisas com as quais se compreenderia mal a semelhança das idéias* (ES, 15: *le point de vue de l'origine, selon lequel toute idée dérive d'une impression préexistante et la représente, n'a certes pas l'importance qu'on a voulu lui trouver: il donne seulement à l'esprit une origine simple, évite aux idées d'avoir à représenter des choses, choses avec lesquelles on comprendrait mal la ressemblance des idées*).

²² Conferir LT, *Cours sur Hume*, 126 e 127.

Ressalva feita, retomamos as idéias em dispersão. A partir delas, vemos que o primeiro grande movimento descrito na monografia sobre Hume ocorre entre a imaginação e a natureza humana. Essa passagem pode ser descrita de várias maneiras²³. Em poucas palavras, a imaginação devém natureza quando atravessa um processo de qualificação. Os princípios naturais da associação e da paixão afetam o espírito e constituem o sujeito. Tais princípios produzem efeitos na imaginação ao mesmo tempo em que a ultrapassam. Eles organizam, impõem constância, fixam, tornam uniforme, constroem e ativam as idéias da imaginação.

Os princípios da natureza humana

Os princípios da natureza são definidos por seus efeitos sobre a imaginação²⁴. Como se fossem um equivalente físico da matéria, nas palavras de Deleuze, sua atividade permite a fixação dos elementos mínimos. Eles são afecções que produzem a natureza humana ao incidir sobre a imaginação. O exercício real das afecções consiste na *ação pela qual elas fixam o espírito sob tal ou qual forma*²⁵.

Consideremos, inicialmente, a associação e os seus três princípios, a contiguidade, a semelhança e a causalidade, cujos efeitos se manifestam sob três formas, a saber, a idéia geral, a substância e a relação. A associação constitui a razão teórica, que admite uma divisão interna. Uma razão diz respeito às relações de idéias, sendo imediatamente determinada pelos princípios da associação, enquanto a outra se refere às relações de objetos e precisa do auxílio de outros dois princípios da natureza humana, quais sejam, a experiência e o hábito.

A experiência observa os objetos, as suas conjunções e os casos semelhantes dessas conjunções. Ela instrui sobre tais conjunções no passado. É próprio da

²³ Os detalhes sobre esses processos estão em ES, 2 a 15, 19 e 20, 32, 52, 60 e 63.

²⁴ Para o que segue, conferir ES, 4, 6, 60 a 65 (associação), ES, 19, 25, 27 a 29, 31 e 32, 37, 48 e 49, 50 a 53, 57 (paixão). No curso de 1957, Deleuze compara, brevemente, o problema da associação de idéias em Locke, Leibniz e Hartley, com curtas referências a Condillac, Bentham e Hobbes (LT, 121, 123, 128 e 129).

²⁵ ES, 62: *l'action par laquelle elles fixent l'esprit sous telle ou telle forme.*

experiência a repetição: repetir os objetos, repetir as suas conjunções, repetir os casos semelhantes de conjunções. Por efeito da experiência, a imaginação devém entendimento. Há, todavia, uma insuficiência: ainda outro princípio deve permitir que o entendimento, efeito da experiência, possa tirar conclusões sobre a experiência ela mesma, sendo capaz de ultrapassá-la e de fazer inferência. Não mais apenas observar a união dos objetos, mas inferir de um objeto a outro. Este outro princípio da natureza é o hábito. Ele determina que as conjunções dos objetos - observadas pela experiência - sejam esperadas no porvir. Pelo hábito, a repetição devém uma progressão, a produção de uma nova idéia, de uma determinação que vai de um objeto a outro, de uma transferência do passado ao porvir, de uma espera. Por efeito do hábito, a imaginação devém crença.

Tanto a experiência quanto o hábito são princípios da natureza, agindo juntos sobre a imaginação. No entanto, se a experiência é repetição, o hábito tem formação progressiva: não podemos nos esquecer de que *jamais uma repetição formará por ela mesma uma progressão*; nem de que *uma repetição não é por ela mesma uma progressão, ela nada forma*²⁶. A experiência observa uma conjunção de objetos como sendo uma relação de causalidade, a interação que se deu no passado. O hábito dá um passo a mais, sendo capaz de inferir a causalidade a partir de certos objetos, esperando a interação que vai se dar no futuro. Podemos dizer que o hábito supre a insuficiência da experiência. Eles estão em dupla implicação: o hábito vai além da experiência, mas a supõe.

Além desses cinco princípios da razão teórica, há também os princípios da natureza que têm em comum o traço da sua parcialidade. As paixões, as simpatias, os interesses, as necessidades e as tendências são afecções apresentadas em diversos trechos da monografia como praticamente equivalentes. Elas são ditas *parciais* uma vez que se excluem (uma simpatia exclui outra simpatia, um interesse exclui outro interesse *et cetera*) e necessitam de um tipo especial de operação para que a razão prática venha a ser constituída. Somente uma reflexão as libera de seu movimento parcial, como veremos mais adiante, em um processo que transborda a natureza humana.

Ainda que, em si mesma, a natureza humana não deixe de ser uma força, um

²⁶ ES, 63: *jamais une répétition ne formera par elle-même une progression*; ibidem, 64: *une répétition n'est pas par elle-même une progression, elle ne forme rien.*

todo, podemos analisá-la tal como um físico que decompõe um movimento indivisível. Os seus princípios mais trabalhos por Deleuze são a associação e a paixão, que assim se apresentam como afecções entrelaçadas e inseparáveis, duplamente implicadas²⁷. A associação supõe a paixão, assim como a paixão tem necessidade da associação e lhe adiciona algo. Tanto os princípios da associação quanto os princípios da paixão fixam a imaginação, mas não o fazem da mesma maneira. Se os princípios de associação dão às idéias *relações possíveis*, os princípios da paixão dão a estas relações uma *direção*, um sentido, uma realidade, passando ao campo do propósito e da atividade humana: *a associação liga as idéias na imaginação; a paixão dá um sentido a essas relações*²⁸.

Deleuze distingue, ademais, os efeitos desses princípios da natureza humana sobre a imaginação em dois tipos. O efeito simples se dá quando a imaginação é afetada, permanecendo na região da natureza. E o efeito complexo ocorre quando a imaginação reflete a afecção, quando a afecção repercute na imaginação, indo para além da natureza, penetrando a região da cultura. A paixão desenvolve tanto o efeito simples quanto o complexo, enquanto a associação se refere somente ao efeito simples²⁹.

Entre a imaginação e a natureza humana

A imaginação serve como fundo para as qualificações da natureza humana, ela conserva um tipo de passividade ao sofrer efeitos. Não obstante, sua atividade própria não cessa, a ponto de encontrar na natureza humana uma nova extensão para a fantasia. Sobre a relação entre ambas, Deleuze frisa, em alguns trechos, a distinção entre as idéias da imaginação e as relações de que participam na natureza humana³⁰. As idéias não têm constância ou uniformidade, nem por si mesmas, nem pela maneira com que estão ligadas na imaginação. Serão

²⁷ Sobre a decomposição, ES, 2, LT, *Cours sur Hume*, 143. Para a relação entre associação e paixão, incluindo seus tipos de efeito, ES, 16, 52, 55, 57, 58 e 60, LT, *Cours sur Hume*, 144.

²⁸ ES, 58: *l'association relie les idées dans l'imagination; la passion donne un sens à ces relations*.

²⁹ Outros detalhes sobre os princípios se encontram em ES, 127 a 136.

³⁰ Conferir ES, 4, 5, 7, 9, 14, 15, 57, 63.

constantes e uniformes só quando associadas. Deleuze insiste em dizer que *a associação é uma qualidade que une as idéias, não uma qualidade das idéias elas mesmas*³¹. A generalidade, por exemplo, não seria uma característica da idéia, nem a natureza de uma espécie de idéia, e sim um papel desempenhado por certas idéias sob a influência dos princípios da associação. É exatamente sobre essa questão, bastante precisa, aliás, que Deleuze dirá o famoso enunciado *as relações são sempre exteriores aos seus termos*, indicando que os liames produzidos pela associação são qualidades apenas da natureza humana, sem que as idéias adquiram novas qualidades³².

Afecções e sistema da natureza humana

Não basta dizer que a natureza humana envolve duas espécies do gênero afecção, pois cada uma delas vai ainda determinar um tipo de sistema com suas respectivas regras gerais³³. Começando pela associação, dizemos que ela constitui a razão teórica através dos seus efeitos simples³⁴. Efetivamente, a razão que diz respeito às relações de idéias é imediatamente determinada pela associação e comporta a lógica da matemática. A razão que se refere aos objetos depende ainda, por sua vez, de outros dois princípios da natureza humana, a experiência e o hábito, que possibilitam a lógica da física³⁵. Essa distinção importa na medida em que a origem das regras gerais do mundo do conhecimento reside no hábito, assim como a condição de tais regras se vincula às particularidades desse princípio, quais sejam, a suposição da experiência e a formação progressiva.

³¹ ES, 4: *l'association est une qualité qui unit les idées, non pas une qualité des idées elles-mêmes.*

³² ES, 63: *les relations sont toujours extérieures à leurs termes.*

³³ Há uma seção do *Cours sur Hume* dedicada ao paralelismo e às diferenças entre as regras gerais teóricas e práticas, LT, 156 a 160.

³⁴ Sobre o sistema constituído pela associação, ES, 15 a 17, 20 e 21, 59, 71.

³⁵ Em alguns trechos, Deleuze parece reduzir a natureza humana ao efeito dos princípios de associação, ou, ainda, restringir os princípios da natureza humana aos três princípios associativos. Porém, não restam dúvidas quanto à inclusão da experiência e do hábito: *o paradoxo do hábito é que ele se forma por graus e é um princípio da natureza humana* (ES, 62: *le paradoxe de l'habitude est à la fois qu'elle se forme par degrés et qu'elle est un principe de la nature humaine*); *a experiência é ela mesma um princípio da natureza* (ibidem, 63: *l'expérience est elle-même un principe de la nature*). Estamos falando sempre da natureza humana, mas não deixa de haver uma certa separação entre a associação e os outros dois princípios: estes últimos se abrem para a formação de regras gerais próprias ao mundo do conhecimento.

Quando o hábito não se mantém nos limites da experiência, ele produz as crenças ilegítimas que formam um primeiro conjunto de regras gerais: a imaginação é fixada, mas não sem introduzir as suas fantasias e transbordar a experiência. Somente uma operação corretiva produzirá a segunda série de regras, as crenças legítimas em que o hábito permanece nos limites da experiência, resultando na chamada probabilidade filosófica³⁶.

Se no ceticismo de Hume tudo remete a uma questão de crença, uma das suas tarefas deve ser a crítica dessa noção, comenta Deleuze em seus cursos³⁷. É preciso determinar o uso legítimo da crença, aquele capaz de produzir um conhecimento verdadeiro. As condições dessa legitimidade dependem de um tratamento apropriado da causalidade, levando em conta uma pluralidade de casos semelhantes, a repetição da conjunção entre os termos, a proporção entre a causa e o efeito e assim por diante. Afora essas crenças, encontramos apenas variações ilegítimas, algumas que podem ser corrigidas, outras inevitáveis.

O sistema determinado pela associação ainda pertence à natureza humana. Quando seguimos o desenvolvimento dos efeitos da paixão, todavia, logo entramos em um movimento para além dessa natureza, pois as parcialidades naturais tendem a se resolver em processos de socialização³⁸. E se essa atividade consiste, no texto de *Empirisme et subjectivité*, em criar instituições pela formação de regras gerais, somos então forçados a traçar uma separação. Nas regras gerais do mundo do conhecimento, a associação atua como elemento constituinte. São regras que dependem apenas da reflexão dos efeitos da associação e que têm como função determinar as partes da natureza extensa, objeto da física, *partes extra partes*. Por outro lado, as regras gerais do mundo social recebem a associação como elemento constituído. Elas envolvem a reflexão dos efeitos tanto da associação quanto da paixão e servem para integrar as

³⁶ Deleuze descreve essa operação como uma reflexão ulterior, como se tivesse havido uma reflexão para o primeiro conjunto de regras gerais e uma nova reflexão viesse então produzir a probabilidade filosófica. Isso é importante porque esclarece que essas regras gerais também operam por uma via reflexiva, embora permaneçam distintas das regras gerais do mundo moral.

³⁷ Consultar LT, *Cours sur Hume*, 132 a 142, 160 a 168, *Cours d'agrégation*, 186 a 194.

³⁸ Por vezes, Deleuze une a natureza humana passional e a instituição moral em uma mesma afecção ou um mesmo sistema, embora a sua distinção seja feita abundantemente ao longo do texto: *afecção passional e moral* (ES, 2 e 19: *affection passionnelle et morale*), *sistema das paixões e da moral* (ibidem, 16 e 17: *système des passions et de la morale*).

parcialidades em um todo da moralidade. Estas últimas regras se apresentam como sinônimo de instituição e não estão incluídas na natureza humana.

2.1.2 Da natureza humana à instituição

O segundo grande movimento presente em *Empirisme et subjectivité* se dá entre a natureza humana e a instituição. E, assim como o movimento anterior, Deleuze o descreve de várias maneiras, como o ultrapassamento das parcialidades naturais, a reflexão e a extensão da paixão, a integração das simpatias, a satisfação da tendência, a constituição de um todo, a instauração de uma ordem, a invenção da regra geral³⁹. Por conta disso, iniciamos tal parte da exposição pelo processo comum a todas essas passagens.

O processo de reflexão

O termo *reflexão* se aplica sobretudo ao processo de invenção da regra geral, sinônimo de instituição, a partir dos princípios da natureza caracterizados por sua parcialidade. Em uma citação direta, Hume apresenta a reflexão como uma mudança de direção, uma descrição *topológica* que, escolhida por Deleuze, deve ser entendida quase ao pé da letra⁴⁰. As parcialidades entram apenas em

³⁹ Conferir, para a integração, ES, 22, 26, 27, para a invenção, 21, 27, 31, para a constituição, 22, 28, 31, 53, para a instauração, 28, 53, para o ultrapassamento, 27, 29, 53, para a reflexão, 32, 48, 49, 52, 53, para a extensão, 31, 32, 52, para a satisfação, 31, 33, 36, 37, 39.

⁴⁰ Conferir ES, 32. Deleuze o diz explicitamente: *a significação da justiça é exclusivamente topológica* (ibidem, 32: *la signification de la justice est exclusivement topologique*). Ou seja, o artifício produz relevos na distribuição afetiva da imaginação coletiva através de torções, extensões e curvaturas. Em seu *Cours sur Hume*, achamos outros elementos para confirmar essa noção de formação topológica do *socius*. Há uma anotação sobre a importância do caráter oblíquo da reflexão: *Como o artifício é possível? (cf. seu caráter «oblíquo» p. 641/III.127: termo essencial)* (LT, 154: *Comment l'artifice est-il possible? (cf. son caractère «oblique» p. 641/III.127: terme essentiel)*); além de uma indicação do comportamento da imaginação como um instrumento percussivo: o conceito de artifício *encontra seu fundamento na imaginação que se comporta como um verdadeiro instrumento de percussão: as paixões se refletem na imaginação*, (ibidem, 156: *...trouve son véritable fondement dans l'imagination qui se comporte comme un*

movimentos naturais incapazes de se compor sem um processo reflexivo. Somente a via reflexiva possibilita a extensão das parcialidades que se abrem, então, a um movimento constitutivo mais amplo. Resumidamente, dizemos que a primeira reflexão permite uma extensão, o que pode igualmente ser considerado uma primeira correção, pois nela são ultrapassadas as parcialidades dos princípios da natureza humana. Mas serão necessárias correções posteriores para instaurar rigor nesse domínio institucional: a segunda reflexão, uma reflexão sobre a reflexão precedente⁴¹.

Como se dá essa reflexão? Em vários momentos, tal atividade se vincula às parcialidades, como se a instituição fosse a reflexão do próprio interesse, uma torção da paixão mesma, uma operação da tendência. Nesse sentido, a reflexão seria um movimento disponível inerente aos princípios da natureza, implicando na definição da instituição como um mero efeito dessa reflexividade. Já em outros trechos, Deleuze se refere ao papel da instituição no constrangimento das paixões e enfatiza que os meios de satisfação da tendência não são determinados por ela própria. E por outras vezes, enfim, a própria imaginação se mostraria capaz de refletir as afecções.

Uma das variações descritivas do processo de reflexão se ocupa dos efeitos simples e complexo. Ao ser afetada pela paixão, a imaginação se fixa e devém natureza humana em um efeito simples. Por sua vez, quando a imaginação reflete essa afecção e as suas fixações, ela se conserva ainda como fantasia e produz o efeito complexo. Não podemos ignorar que a afecção passional opera, necessariamente, sobre as formas associativas. Ou seja, a reflexão da paixão não ocorre em qualquer imaginação, e sim naquela submetida aos princípios da associação. Deleuze pode, assim, afirmar que *a distinção entre a natureza e a cultura é exatamente aquela do efeito simples e do efeito complexo*⁴².

véritable instrument à percussion: les passions se réfléchissent dans l'imagination), idéia que havia surgido a partir de outra citação direta de Hume em ES, 127. Não seria este um dos primeiros casos de *literalidade* na obra deleuziana? Pensamos nas considerações de F. Zourabichvili sobre o tema no terceiro capítulo de *La littéralité et autres essais sur l'art*, 63 a 72.

⁴¹ Deleuze entrelaça a reflexão, a extensão e a correção em ES, 51 a 53.

⁴² ES, 53: *la distinction de la nature et de la culture est exactement celle de l'effet simple et de l'effet complexe*.

A segunda variação descritiva leva em conta a simpatia como uma afecção que pertence à natureza humana⁴³. O homem participa dos arranjos naturais da simpatia: a família, a amizade, a vizinhança *et cetera*. Não obstante, as simpatias são parciais e limitadas. Ainda que se abram à moralidade, elas são impotentes para constituir o mundo moral, não conseguem se totalizar naturalmente. Em vez disso, a sua pluralidade termina em contradição e violência. Ou bem as simpatias se estendem pelo artifício, ou bem se destroem mutuamente. Para que se constitua a sociedade, as simpatias precisam ser integradas, ultrapassando a sua parcialidade natural. É o artifício que permite à simpatia romper os seus próprios limites e se desenvolver em uma nova extensão.

Outra variação lança mão do conceito de tendência, sempre aproximado do sujeito e da qualificação do espírito: *a psicologia da natureza humana é uma psicologia das tendências*⁴⁴. Podemos falar em tendência dos princípios da associação e mesmo do hábito. O termo é usado na maioria das vezes, contudo, indicando uma parcialidade, equivalente à paixão. Deleuze salienta que a tendência se satisfaz através da instituição, mas não a explica. Isto é, não podemos explicar a instituição através da tendência, uma vez que a satisfação institucional ocorre de maneira oblíqua e refletida. O que explica a instituição é a própria reflexão da tendência na imaginação, o percurso de uma tendência que tanto afeta o espírito quanto nele se reflete.

Encontramos, ainda, a quarta e última variação do processo de reflexão⁴⁵. Como sabemos, a imaginação não contém um sujeito prévio. O sujeito se qualifica somente como efeito das afecções associativas e passionais: *o sujeito empírico é constituído no espírito pelo efeito de todos os princípios conjugados*⁴⁶. E, assim constituído, cada sujeito não deixa de ser parcial, característica que só pode ser ultrapassada pela subjetividade, aqui entendida como uma regra geral, a reflexão das afecções na imaginação, um acordo possível entre os sujeitos.

⁴³ Sobre a simpatia e a sociedade, ES, 23 a 34.

⁴⁴ ES, 9: *la psychologie de la nature humaine est une psychologie des tendances*. Para a relação entre a tendência e a instituição, ver *ibidem*, 7, 9, 15, 31 a 39, 65.

⁴⁵ Nas páginas ES, 5, 8, 12 a 15, 19 e 59.

⁴⁶ ES, 19: *le sujet empirique est bien constitué dans l'esprit par l'effet de tous les principes conjugués*.

A teoria do artifício

Natureza e instituição formam um complexo indissolúvel, ainda que sejam irreduzíveis entre si. Elas se cruzam, mas uma não se explica pela outra⁴⁷. Quando comenta a relação entre ambas, Deleuze se interessa pelo vínculo entre as afecções da paixão e os produtos da sua reflexão. Por isso, não podemos deixar de recuperar a chamada teoria do artifício, que, ao incidir sobre as conexões entre a natureza humana e a instituição, fornece um desenho geral para o conjunto dos processos reflexivos que acabamos de organizar⁴⁸.

A teoria do artifício destaca que as parcialidades não conseguem se totalizar naturalmente. E que, todavia, a própria natureza exige essa composição, pois ou bem elas se estendem pelo artifício, ou bem entram em conflito. A extensão pelo artifício implica em uma satisfação oblíqua, a única que pode ser constante e duradoura. Como movimento de reflexão da paixão, o artifício se encontra na origem das regras gerais institucionais. Não diremos que a instituição tem o papel de limitar, mas que ela libera as parcialidades dos seus limites naturais, garantindo que sejam alargadas. Estamos no âmbito da formação da sociedade, um domínio positivo e funcional que deve integrar as partes que se excluem na constituição de um todo, campo dos meios indiretos que permitem a satisfação cultural das parcialidades naturais. Assim posto, o problema da extensão e alargamento das paixões coloca Hume em oposição ao racionalismo que sempre as procurou reduzir.

Embora vários equivalentes sejam empregados por Deleuze, como o mundo moral, o sistema moral ou a razão prática, iremos abordar o conceito de *regra geral* por ser o que ganha um desenvolvimento minucioso. Através dele, observamos a separação de um poder e do seu exercício atual, assim como vemos que os comportamentos, no horizonte instaurado artificialmente, devem seguir o privilégio do mais distante sobre o mais próximo.

⁴⁷ A relação entre natureza humana e instituição está descrita em ES, 28, 31, 33, 34, 36, 37, 39.

⁴⁸ Sobre a teoria do artifício, ES, 31 a 33, LT, *Cours sur Hume*, 145, 152 a 158.

As regras gerais

Em uma palavra, *o que Hume chama de regra geral é uma instituição*⁴⁹. Mais precisamente, a regra geral é a reflexão da paixão no espírito e a extensão dessa paixão pela imaginação. A afecção passional repercute na imaginação, a paixão se estende uma vez refletida. Deleuze aponta vários casos de regras gerais. Mencionamos, acima, como a subjetividade pode ser considerada uma regra geral. Levando em conta a tendência da sexualidade, dizemos que ela se satisfaz na instituição do casamento, ainda que seja apenas uma forma de satisfação possível. Outros tipos são ainda elencados, como a regra de gosto, a regra de liberdade e a regra de interesse e de dever. Estas não recebem muita atenção, mas servem para registrar que o problema da regra geral se alastra para outras regiões, incluindo a estética. E um comentário sobre a regra de dever também interessa, por se referir ao casamento de outro ponto de vista: a incerteza do marido quanto à fidelidade da esposa se reflete na imaginação e se torna uma exigência cultural apelando para a decência feminina. Efetivamente, o mundo do artifício diz respeito às formas culturais, sejam elas do direito, da moral, dos costumes, das artes *et cetera*.

Deleuze se dedica em especial a três séries de regras gerais, a justiça, o governo e o comércio⁵⁰. Cada série contorna um obstáculo para a sociedade e envolve três dimensões: o estabelecimento, a determinação e a correção. No estabelecimento, reflexão e extensão ocorrem na mesma medida. As regras determinantes, por sua vez, são mais extensivas do que reflexivas, abrangendo diversos casos e se ocupando do geral. Enfim, as regras corretivas, mais reflexivas do que extensivas, permitem uma casuística ao levar em conta os acidentes e as exceções.

Ao obstáculo da instabilidade dos bens, a justiça responde estabelecendo a propriedade. Uma determinação subsequente vai detalhar os direitos referentes, como a posse, a ocupação e a sucessão. E a correção, por sua vez, lança mão de

⁴⁹ ES, 36: *ce que Hume appelle une règle générale est une institution.*

⁵⁰ Tais regras são apresentadas e tabeladas em ES, 40 a 49.

dois regramentos, a transferência para objetos presentes ou particulares e a promessa para objetos ausentes ou gerais. A justiça confere extensão e generalidade ao interesse. Através das suas regras gerais, a simpatia ganha extensão, constância e uniformidade.

Outro obstáculo seria o caráter abstrato do interesse geral, ao que a segunda série de regras gerais responde estabelecendo a lealdade ao governo⁵¹. Entre as suas determinações estão a conquista e a sucessão, enquanto a sua correção aponta para o direito à resistência e a legitimidade da revolução, se aqueles que governam submeterem a justiça a suas próprias paixões. O governo deve apoiar a justiça, dando presença e vivacidade ao interesse geral e à simpatia. Para os governantes, o mais distante se torna o mais próximo quando eles se aproximam do interesse geral; para os governados, o mais próximo se torna o mais distante quando eles se afastam da transgressão das leis.

Enfim, a terceira série de regras gerais estabelece a prosperidade do comércio para lidar com o obstáculo da raridade dos bens. Circulação monetária, capital, juros e exportação são as suas determinações, sendo corrigidas pelas taxas e serviços estatais. Se a propriedade traz condições favoráveis ao acúmulo, confirmando a raridade e gerando desigualdade, o comércio deveria atenuar essas decorrências, impedindo que qualquer um pereça ou se torne inútil.

Instituição ou contrato

Outra discussão retomada por Deleuze parte de uma contraposição entre o egoísmo e a parcialidade, afirmando que *o homem é muito menos egoísta do que parcial*⁵². Considerando a parcialidade como o traço essencial da paixão, diremos que o homem é mais simpatizante do que egoísta. Homem da família, homem dos amigos, homem da vizinhança. À primeira vista, essa distinção não traz maiores

⁵¹ No que se refere à segunda série de regras, observamos que governo (*gouvernement*), Estado (*État*), lealdade (*loyalisme*), apoio da justiça (*appui de la justice*) e soberania (*souveraineté*) são termos usados com fortes conexões ou mesmo como equivalentes.

⁵² ES, 24: *l'homme est beaucoup moins égoïste qu'il n'est partial*. Para o restante, ibidem, 24 a 27 e 34 a 36, LT, *Cours sur Hume*, 155 e 156.

consequências, uma vez que tanto a simpatia quanto o egoísmo se opõem à sociedade, cada um a sua maneira. Seremos levados, todavia, a concepções muito diferentes da formação social, pois ou bem os egoísmos precisam ser restringidos em um conjunto de limitações, ou bem as simpatias têm de ser compostas em um sistema de integração. O egoísmo apenas assume abstratamente que a tendência persegue a própria satisfação. A simpatia admite que não há satisfação constante da tendência que não seja oblíqua e jamais abstrata em relação aos meios organizados.

Esse embate se inscreve na oposição de Hume às teorias do contrato: *a essência da sociedade não é a lei, mas a instituição*⁵³. Para os contratualistas, a relação entre natureza e sociedade se traduz no vínculo entre os direitos e a lei. Os direitos naturais, previamente existentes, devem ser legalmente garantidos, enquanto a lei tem sua origem no contrato social e opera ao limitar as ações. Hume altera completamente esse quadro, propondo uma conexão entre as parcialidades e a instituição. Não há que se falar em garantir direitos naturais através da sociedade, pois o homem se torna social precisamente por não ter direitos prévios. A convenção na base da instituição não equivale ao contrato, assinalando somente que a integração precisa ser criada. E o que realmente importa para essa invenção é a utilidade que conecta o parcial ao institucional. Uma formação social como sistema de meios e modelo de ações. São esses os traços gerais que opõem uma concepção contratual negativa, que assume a lei como limitação, a uma concepção institucional positiva, que afirma a instituição como composição.

2.1.3 Os esquemas afetivos

Empirisme et subjectivité desenha um grande painel afetivo. As idéias em ações e reações na fantasia, a associação formando relações entre idéias, a paixão dando sentido a tais relações, a reflexão mudando a direção e estendendo os produtos das afecções. Recuperando o encadeamento conceitual realizado por

⁵³ ES, 35: *l'essence de la société n'est pas la loi, mais l'institution.*

Deleuze, o enunciado mais completo talvez seja o seguinte: *as instituições são determinadas pelas figuras que traçam as tendências, segundo as circunstâncias, quando se refletem na imaginação, em uma imaginação submetida aos princípios de associação*⁵⁴. Podemos adicionar outro vocábulo empregado na monografia e dizer que estamos diante de esquemas combinados sobre o fundo do espírito. Afetada pela associação, a imaginação se torna *schématisante*, assim como há *schématismes* próprios da razão teórica, um vinculado à lógica da matemática, outro à lógica da física. E o problema da sociedade remete, justamente, à invenção de um *schème*⁵⁵.

Gostaríamos ainda de fazer duas observações. Não podemos reduzir a monografia sobre Hume aos dois grandes movimentos entre a imaginação, a natureza humana e a instituição, pois elas funcionam sempre em um atravessamento, distintas e inseparáveis. Os seus arranjos estão interligados, a imaginação transbordando para os sistemas do conhecimento e da moral, continuando a operar nas regras gerais derivadas da paixão, o artifício podendo igualmente afetar a imaginação e assim por diante.

Além disso, seria importante atentar à variação dos graus de atividade de cada termo. Os princípios da natureza humana ativam a imaginação, ainda que esta conserve alguma passividade. Como efeito de tais princípios, a formação do sujeito ocorre em diversos momentos, indo do acúmulo de traços na espessura da imaginação até a conversão em uma máquina que opera sobre as relações e os sentidos, as associações e as paixões⁵⁶. Em relação à instituição, ora a natureza se apresenta como ativa, sendo ela mesma a se torcer e a se refletir, ora a natureza se deixa constringer, quando a instituição age sobre a paixão. E se consideramos a

⁵⁴ ES, 39: *les institutions sont déterminées par les figures que tracent les tendances, selon les circonstances, quand elles se réfléchissent dans l'imagination, dans une imagination soumise aux principes d'association*. Sobre o vínculo entre a noção de *circunstância* e a afetividade, *ibidem*, 116.

⁵⁵ Conferir ES, 60 e 63, além dos seguintes trechos sobre a sociedade: *o esquema é o princípio mesmo da sociedade* (*ibidem*, 22: *le schème est le principe même de la société*); *o problema moral é o do esquematismo, isto é, do ato pelo qual nós referimos os interesses naturais à categoria política do conjunto ou da totalidade* (*ibidem*, 28: *le problème moral est celui du schématisme, c'est-à-dire de l'acte par lequel on réfère les intérêts naturels à la catégorie politique de l'ensemble ou de la totalité*); a propriedade é a instauração de um esquema, a instituição de um conjunto simbólico ou de um todo (*ibidem*, 30: *...est l'instauration d'un schème, l'institution d'un ensemble symbolique ou d'un tout*); *no que se refere ao problema da justiça assim definido, as palavras esquema e totalidade se justificam* (*ibidem*, 40: *touchant le problème de la justice ainsi défini, les mots schème et totalité se justifient*).

⁵⁶ Sobre a subjetividade como processo de ativação, ES, 127.

conexão entre a imaginação e a instituição, vemos que o espírito às vezes apenas repercute paixão e às vezes se mostra capaz de refletir ele mesmo a afecção passional. Finalmente, no processo de formação institucional, podemos encontrar a imaginação em um alto grau de atividade, servindo à produção de modelos. O homem, com a instituição, libera a potência formadora da sua imaginação.

2.2

Segundo estudo

«Kant»

Os livros *contra* alguma coisa não servem para nada. Essa afirmação feita por Deleuze tem como exemplo notável o seu livro *La philosophie critique de Kant*⁵⁷. Apesar de ver na obra do filósofo alemão a encarnação da falsa crítica, Deleuze não escreve uma monografia de ataque. Ele adota o mesmo procedimento que dedica aos outros autores: *primeiro, é preciso saber admirar; recuperar os problemas que ele coloca, a sua maquinaria própria*⁵⁸. Nesse estudo, iremos nos restringir aos traços básicos dessa maquinaria, recuperando a leitura que Deleuze propõe do método transcendental e do conhecimento especulativo. Isso basta para elencar as principais definições a respeito das faculdades e expor o seu funcionamento na primeira crítica, o arranjo inicial a ser por nós considerado. Em seções oportunas, vamos introduzir as questões suscitadas pela segunda e pela terceira críticas, além de trabalhar sobre as noções kantianas que mais interessam a Deleuze⁵⁹.

2.2.1 O método transcendental

⁵⁷ Conferir ID, *Sur Nietzsche et l'image de la pensée*, 195, *À quoi reconnaît-on le structuralisme?*, 269.

⁵⁸ ID, *Sur Nietzsche et l'image de la pensée*, 192: *il faut d'abord savoir admirer; il faut retrouver les problèmes qu'il pose, sa machinerie à lui*. Ou ainda: *Se não se admira alguma coisa, se não se gosta de algo, não há razão alguma para escrever sobre isso* (ID, *Gilles Deleuze parle de la philosophie*, 199: *Si on n'admire pas quelque chose, si on n'aime pas quelque chose, on n'a aucune raison d'écrire là-dessus*).

⁵⁹ São elas o transcendental, a síntese e o esquema. Vejamos alguns trechos: *A descoberta e o desenvolvimento de um campo transcendental é a invenção de Kant. É por isso, antes de tudo, que eu fiz um livro sobre ele* (LT, *Lettre à Joseph Emmanuel Voeffray*, 89: *La découverte et le développement d'un champ transcendental est l'invention de Kant. C'est pour cela avant tout que j'ai fait un livre sur lui*); *O conceito de síntese está no centro do kantismo, ele é a sua descoberta própria* (NPh, 80: *Le concept de synthèse est au centre du kantisme, il est sa découverte propre*); *O que chamamos de drama se assemelha particularmente ao esquema kantiano* (ID, *La méthode de dramatisation*, 138: *Ce que nous appelons drame ressemble particulièrement au schème kantien*). Assim, «não devemos acreditar que os intercessores antipáticos sejam negativos ou que sejam ejetados do plano da filosofia de Deleuze [...] antes eles estão incluídos e têm uma função positiva» (B. dos Santos, *Do papel da história da filosofia no procedimento deleuziano*, 328).

Em seus traços mais simples, o método transcendental kantiano procura realizar uma crítica imanente apoiada em uma doutrina das faculdades que determina os interesses da razão⁶⁰. De início, dizemos que as faculdades se dividem em dois sentidos: as três faculdades que operam como fontes de representações, quais sejam, a imaginação, o entendimento e a razão, e as três faculdades que estabelecem relações a partir das representações: a faculdade de conhecer, a faculdade de desejar e o sentimento de prazer e de dor.

As faculdades como fontes de representação

A sensibilidade nos apresenta a diversidade pura *a priori* (o espaço e o tempo) e a diversidade empírica *a posteriori* (os fenômenos). Importa ressaltar que os fenômenos não são aparências nem produtos da nossa atividade, mas afecções, isto é, que eles nos afetam pela nossa faculdade passiva e receptiva chamada sensibilidade. Deve ser feita, por conseguinte, uma distinção entre o que se apresenta (*ce qui se présente*) e a representação. Imediatamente no espaço e no tempo, o que se nos apresenta são os fenômenos que vão ser submetidos a faculdades ativas produtoras de representações. A representação será a retomada ativa e unificadora da passividade e diversidade próprias daquilo que se apresenta. Ou ainda, ela vai consistir na síntese das aparições da sensibilidade.

O que conta, na representação, é o prefixo: re-presentação implica uma retomada ativa do que se apresenta, uma atividade e uma unidade que se distinguem da passividade e da diversidade próprias à sensibilidade como tal. Desse ponto de vista, não precisamos mais definir o conhecimento como uma síntese de representações. É a representação ela mesma que se define como conhecimento, é dizer, como a síntese do que se apresenta.⁶¹

⁶⁰ Sobre o método, conferir PCK, 7, 8, 13 e 17.

⁶¹ PCK, 15: *Ce qui compte dans la représentation, c'est le préfixe: re-présentation implique une reprise active de ce qui se présente, donc une activité et une unité qui se distinguent de la passivité et de la diversité propres à la sensibilité comme telle. De ce point de vue, nous n'avons plus besoin de définir la connaissance comme une synthèse de représentations. C'est la re-présentation elle-même qui se définit comme connaissance, c'est-à-dire comme la synthèse de ce qui se présente.*

Tal como descrita, a sensibilidade consiste em uma faculdade receptiva. E, além dela, nós somos constituídos por outras três faculdades ativas que operam sínteses e se tornam fontes de representações: a imaginação, o entendimento e a razão. Como veremos detalhadamente, a sensibilidade opera com apresentações *a priori* e *a posteriori*, também chamadas de puras intuições e de intuições empíricas; a imaginação sintetiza, primeiramente, as representações *a priori* e *a posteriori*; o entendimento sintetiza os conceitos *a priori* e os conceitos *a posteriori*, todos eles representações específicas; e a razão sintetiza as idéias, que podem ser consideradas um tipo de conceito ou uma representação específica⁶².

As faculdades como relações da representação

Deleuze nos diz que *toda representação está em relação com alguma outra coisa*, ocasião para que a palavra faculdade seja usada em outro sentido⁶³. Teremos uma faculdade do espírito para cada tipo de relação em que se engajam as representações. Quando a relação se dá entre uma representação e um objeto a partir da conformidade, lidamos com a faculdade de conhecer. Se a representação entra em uma relação de causalidade com o seu objeto, estamos tratando da faculdade de desejar. Estando em relação com o sujeito, afetando a sua força para mais ou para menos, a representação participa de uma terceira faculdade: o sentimento de prazer e de dor.

Essas faculdades existem em misturas de fato: o prazer com o desejo e ambos com o conhecimento. No entanto, essa não é a questão para Kant. Partindo das suas definições de direito, ele pretende saber se cada uma dessas faculdades seria capaz de uma forma superior. Uma faculdade assume a sua forma superior quando encontra nela mesma a lei de seu próprio exercício, sendo, portanto, autônoma. As perguntas são as seguintes:

⁶² As faculdades como fontes de representação são discutidas em PCK, 14, 15, 23, 24, 26 e 27.

⁶³ PCK, 8: *toute représentation est en rapport avec quelque chose d'autre*.

*A Crítica da Razão pura começa por se perguntar: há uma faculdade de conhecer superior? A Crítica da Razão prática: há uma faculdade de desejar superior? A Crítica do Julgamento: há uma forma superior do prazer e da dor?*⁶⁴

Deleuze introduz a definição de interesse da razão: *um interesse da razão se define por aquilo em que ela se interessa em função do estado superior de uma faculdade*⁶⁵. Ou seja, em sua forma superior, cada faculdade porta um interesse próprio. A faculdade de conhecer superior tem um interesse especulativo e a faculdade de desejar superior, um interesse prático. Essa tese de que há interesses da razão que diferem em natureza seria indispensável para a crítica kantiana. E tais interesses compõem um sistema plural e hierarquizado fundamental para o seu método⁶⁶.

A relação entre os dois sentidos da palavra faculdade

Deleuze nos lembra de que o kantismo aponta a diferença de natureza entre as faculdades. Essa diferença se dá tanto entre as faculdades como relações da representação quanto entre as faculdades como fontes de representação. Estas últimas sempre operam juntas no interior de cada faculdade como relação da representação. A imaginação, o entendimento e a razão estão presentes no conhecimento, no desejo e no sentimento de prazer e de dor, guardando em cada caso, todavia, uma conexão particular⁶⁷.

Como acabamos de ver, as faculdades como relações da representação possuem formas superiores. Tais formas são autônomas, legiferantes e a cada uma corresponde um interesse da razão. Não obstante, apenas as faculdades como fontes de representação são capazes de realizar tal interesse e de assegurar a tarefa legisladora. Assim, na faculdade de conhecer superior, quem legisferava é a

⁶⁴ PCK, 9: *La Critique de la Raison pure commence par demander: y a-t-il une faculté de connaître supérieure? La Critique de la Raison pratique: y a-t-il une faculté de désirer supérieure? La Critique du Jugement: y a-t-il une forme supérieure du plaisir et de la peine?*

⁶⁵ PCK, 11: *un intérêt de la raison se définit par ce à quoi la raison s'intéresse, en fonction de l'état supérieur d'une faculté.*

⁶⁶ As faculdades como relações da representação se encontram em PCK, 8, 9, 11 e 13.

⁶⁷ Relação entre as faculdades: PCK, 15 a 17 e 34.

faculdade do entendimento, assegurando a submissão do fenômeno ao conhecimento e realizando o interesse especulativo. Na faculdade de desejar superior, quem legifera é a própria faculdade da razão, realizando o seu interesse prático.

Em cada Crítica, o entendimento, a razão e a imaginação entrarão em relações diversas, sob a presidência de uma dessas faculdades. Há, portanto, variações sistemáticas na relação das faculdades a depender de qual interesse da razão estejamos considerando. Em resumo: a cada faculdade no primeiro sentido da palavra (faculdade de conhecer, faculdade de desejar, sentimento de prazer ou de dor) deve corresponder uma relação entre as faculdades no segundo sentido da palavra (imaginação, entendimento, razão).⁶⁸

As faculdades e o método transcendental

O método transcendental procura realizar uma crítica imanente da razão, determinando, igualmente, os seus interesses e o meio de realizá-los. Há uma pluralidade de interesses que dependem das formas superiores das faculdades como relações da representação (conhecimento, desejo, prazer e dor). A faculdade de conhecer superior tem um interesse especulativo e a faculdade de desejar superior, um interesse prático. O meio de realizar tais interesses são as faculdades como fontes de representação (imaginação, entendimento, razão), ou seja, a própria razão pode realizar o seu interesse ou uma outra faculdade pode fazê-lo. De maneira extremamente resumida, tal é a rede de faculdades constitutiva do método transcendental.

2.2.2 A faculdade de conhecer

⁶⁸ PCK, 17: *Suivant chaque Critique, l'entendement, la raison, l'imagination entreront dans des rapports divers, sous la présidence d'une de ces facultés. Il y a donc des variations systématiques dans le rapport des facultés, suivant que nous considérons tel ou tel intérêt de la raison. Bref: à telle faculté au premier sens du mot (faculté de connaître, faculté de désirer, sentiment de plaisir ou de peine), doit correspondre tel rapport entre facultés au second sens du mot (imagination, entendement, raison).*

Com essas noções esboçadas, podemos começar a remontar a exposição que Deleuze realiza sobre a faculdade de conhecer, determinando as apresentações, representações e sínteses *a posteriori* e *a priori*, a conexão entre o *a priori* e o transcendental, as atividades próprias de cada faculdade como fonte de representação, bem como as conexões entre tais faculdades a partir do interesse especulativo e do senso comum.

Questões de fato e de direito

A experiência nos fornece dados. Disso dependem as apresentações *a posteriori* e as representações *a posteriori* (por exemplo, respectivamente, a cor vermelha e o conceito de leão). Os dados empíricos não trazem nada que seja necessário ou universal. Com eles, podemos apenas constatar: a água entrou em ebulição, vimos o sol nascer mil vezes. O conhecimento se define, todavia, pelo ultrapassamento de tais dados. O *a priori* nos torna capazes dessa realização, por trazer como critérios o necessário e o universal. É nesse sentido que ele se define como independente da experiência: dela não deriva, ainda que a ela se aplique. Há apresentações *a priori* (o espaço e o tempo) e representações *a priori* (por exemplo, os conceitos *a priori*). Operando tais apresentações e representações, podemos julgar: sempre que a água atinge 100°, ela entra em ebulição; o sol nascerá amanhã. Pelo *a priori*, dizemos algo a mais do que nos conferem os dados da experiência: todos, sempre, necessariamente, amanhã.

Primeiro, fazemos uma pergunta *quid facti*: qual o fato do conhecimento? Como resposta, sabemos que nós temos apresentações e representações *a priori*, independentes da experiência, que nos permitem ultrapassar os dados empíricos e firmar o conhecimento. Na sequência, surge outra pergunta, *quid juris*: por que e como a experiência se submete ao *a priori*? E aqui aparece o transcendental, designando o princípio de submissão da experiência ao *a priori* e da aplicação necessária do *a priori* à experiência. Portanto, o *a priori* diz respeito a uma questão de fato: existem apresentações e representações independentes da

experiência. E o transcendental, a uma questão de direito: a experiência se submete ao *a priori*⁶⁹.

As sínteses a priori e a posteriori

Feitas as distinções entre apresentações e representações *a priori* e *a posteriori*, precisamos considerar que não basta uma representação para formar o conhecimento. Para que alguma coisa seja conhecida, temos de reconhecer certas representações em sua ligação: *o conhecimento é síntese de representação*⁷⁰. Também essa síntese pode se apresentar sob duas formas. A síntese *a posteriori* depende da experiência. Relacionando A e B, a parte B não é necessária nem universal. Por exemplo: esta linha reta é branca. Já a síntese *a priori* não deriva nem depende da experiência, ainda que se lhe aplique. Aqui, B é necessário e universal, uma representação *a priori*. Exemplos: a linha reta é o caminho mais curto; tudo que muda tem uma causa.

As sínteses *a posteriori*, sínteses empíricas, pertencem à forma inferior da faculdade de conhecer. Retirando sua lei da experiência, a faculdade se regra pelo objeto. O objeto dá uma lei para a faculdade. Por outro lado, as sínteses *a priori* definem a faculdade de conhecer em sua forma superior. Encontrando em si mesma a sua lei, a faculdade acaba regando o objeto e lhe atribui uma propriedade que não estava contida na sua representação. Ou ainda, a faculdade de conhecer superior legifera sobre os objetos do conhecimento.

Na faculdade de conhecer superior, a razão tem um interesse especulativo. Por quais objetos ela se interessa? Não pela coisa em si, mas a coisa tal como aparece, ou seja, o fenômeno. Veremos, a seguir, como essa forma superior se estabelece, atravessando a sensibilidade, as sínteses da imaginação, as categorias do entendimento e as idéias da razão.

⁶⁹ Sobre as questões de fato e de direito, PCK, 10, 19 a 22.

⁷⁰ PCK, 9: *la connaissance est donc synthèse de représentation*.

Sensibilidade e imaginação, diversidade e síntese

Sabemos que aquilo que se apresenta são o espaço e o tempo (diversidade pura *a priori*) e os fenômenos (diversidade empírica *a posteriori*). As afecções dos fenômenos nos chegam, imersas no espaço/tempo, através da sensibilidade passiva e receptiva. Não podemos dizer que os fenômenos estejam submetidos à temporalidade e à espacialidade, pois, a rigor, o tempo e o espaço trazem a condição de possibilidade dos fenômenos. Essas aparições se submetem, então, a outras faculdades, ditas ativas e produtoras de representações. A diversidade do que se apresenta atravessa uma síntese que produz a representação. É a imaginação, como faculdade ativa, que realiza a síntese dos elementos diversos. A síntese consiste, portanto, no ato da imaginação. O que se sintetiza e o que se representa é a diversidade do que se apresenta: são recortadas, em uma só operação, partes do espaço, do tempo e das afecções⁷¹.

Imaginação e entendimento, mediação e categoria

Como faculdade ativa, a imaginação realiza a síntese do que se apresenta em uma representação. Ao fazê-lo, ela acaba cumprindo uma função mediadora, porque remete os fenômenos ao entendimento, a única faculdade que atua como legisladora no conhecimento. Somente aí podemos dizer que os fenômenos se submetem, não ao espaço e ao tempo, mas às categorias do entendimento legislador, pela mediação das sínteses da imaginação⁷². As categorias dão unidade a estas sínteses por via da consciência e da objetivação formal. São, assim, equivalentes as categorias, os conceitos *a priori* e as unidades de síntese.

O entendimento dispõe de conceitos *a priori* que são chamados de categorias; se nos perguntamos sobre como as categorias se definem, vemos

⁷¹ Sensibilidade e imaginação, em PCK, 23, 24 e 27.

⁷² Mediação da imaginação: PCK, 27.

que elas são, ao mesmo tempo, *representações da unidade da consciência e predicados do objeto qualquer*.⁷³

É que não basta a síntese da imaginação para que possamos conhecer: a consciência e o objeto qualquer são dimensões do conhecimento que ultrapassam a imaginação e dizem respeito à faculdade do entendimento⁷⁴. O conhecimento precisa que as representações pertençam a uma mesma consciência (*je pense*) e que nessa consciência estejam elas ligadas entre si. Além disso, após o ato de síntese do diverso em uma representação, o conhecimento tem de relacionar esse mesmo diverso representado a um objeto, realizando a reconhecimento: isso é uma mesa, aquilo é uma maçã *et cetera*. A reconhecimento dos objetos qualificados não se dá, contudo, sem passar por um objeto qualquer (*l'objet quelconque*), ao qual voltaremos.

A imaginação mediando a sensibilidade e o entendimento. O entendimento unificando as sínteses da imaginação. E há ainda uma terceira relação entre essas duas faculdades. Quando o entendimento preside em favor do interesse especulativo, ele determina que a imaginação esquematize as suas próprias sínteses⁷⁵. A síntese da imaginação diz respeito a um certo espaço e a um certo tempo; o esquema, a todo espaço e a todo tempo, é dizer, a relações espaço-temporais. O esquema produzido pela imaginação serve, então, de condição para que o entendimento se aplique aos fenômenos e julgue a partir de seus conceitos. Ainda que sejam diferentes em natureza, o esquema da imaginação de certa maneira corresponde à categoria do entendimento: as relações espaço-temporais do esquema realizam e encarnam as relações propriamente conceituais.

O entendimento e a forma

Sabemos que os fenômenos são submetidos ao entendimento. Não obstante, Deleuze destaca muitas vezes que o entendimento legifera sobre os

⁷³ PCK, 26: *L'entendement dispose de concepts a priori qu'on appelle catégories; si l'on demande comment les catégories se définissent, on voit qu'elles sont à la fois des représentations de l'unité de la conscience et, comme telles, des prédicats de l'objet quelconque.*

⁷⁴ Para a consciência e o objeto qualquer, PCK, 24 a 27.

⁷⁵ Sobre o esquema, conferir PCK, 28 e 29.

fenômenos e que estes se submetem às categorias apenas do ponto de vista da forma⁷⁶.

Pensar o fenômeno do ponto de vista da forma implica em pensar a forma geral de um objeto qualquer. Isso remete não a objetos empíricos, qualificados, mas à necessidade da relação entre objetos: *não há objeto que não seja necessariamente substância, causa e efeito de outra coisa, em relação recíproca com outra coisa*⁷⁷. Os conceitos *a priori* do entendimento dizem respeito a essa forma geral de um objeto qualquer e por isso podem ser chamados de categorias de relação. Essas categorias se aplicam a todos os objetos da experiência possível e se colocam na unidade das representações na consciência. Além disso, apesar de não se confundirem com os objetos empíricos, as formas do entendimento precisam ser qualificadas pela diversidade sensível. O entendimento não deve perder a conexão com a imaginação, sob pena de cair em um uso ilegítimo.

Eis como o entendimento vai exercer a sua potência legisladora. Pelas suas categorias, somos os legisladores da natureza física, ainda que somente do ponto de vista da forma:

É nesse sentido que o entendimento é legislador: sem dúvida ele não nos diz as leis que tais ou quais fenômenos obedecem do ponto de vista da sua matéria, mas ele constitui as leis a que todos os fenômenos estão submetidos do ponto de vista da sua forma, de tal maneira que eles «formam» uma *Natureza sensível* em geral.⁷⁸

Entendimento e razão, conceito e idéia

⁷⁶ A forma e as categorias estão em PCK, 25, 26, 28, 30, 39 e 40.

⁷⁷ PCK, 26: *il n'y a pas d'objet qui ne soit nécessairement substance, cause et effet d'autre chose, en rapport réciproque avec autre chose*. Deleuze fala sobretudo em substância, causa e efeito. Por exemplo, a causa se define como *um conceito a priori pelo qual eu reconheço na experiência algo que ocorre* (PCK, 10: *un concept a priori par lequel je reconnais dans l'expérience quelque chose qui arrive*).

⁷⁸ PCK, 28: *C'est bien en ce sens que l'entendement est législateur: sans doute ne nous dit-il pas les lois auxquelles tels ou tels phénomènes obéissent du point de vue de leur matière, mais il constitue les lois auxquelles tous les phénomènes sont soumis du point de vue de leur forme, de telle manière qu'ils «forment» une Nature sensible en général*.

A razão raciocina a partir dos conceitos do entendimento de maneira silogística⁷⁹. Em um primeiro caso, o raciocínio envolve dois conceitos *a posteriori* e um objeto. Mais especificamente: um conceito, um objeto a que se atribui este conceito, um segundo conceito que serve de condição para essa atribuição. O exemplo dado por Deleuze traz o conceito de mortal, o objeto Caio e o conceito de homem: ser homem condiciona a atribuição de mortal a Caio.

conceito *a posteriori* > conceito *a posteriori* (condição) > um objeto
mortal > homem > Caio

Isso muda, no segundo caso, quando introduzimos no raciocínio um conceito *a priori*. É que um conceito *a posteriori* se aplica somente a alguns objetos. Ele se atribui a um objeto através de um outro conceito *a posteriori* que lhe serve de condição. O conceito *a priori* se aplica, todavia, a todos os objetos da experiência possível. E para se atribuir a todos os objetos, não basta um conceito *a posteriori*: a categoria precisa de uma idéia transcendental que ultrapasse a possibilidade da experiência e represente a totalidade das condições de sua atribuição. Tais idéias são formadas pela razão⁸⁰. São exemplos de idéias relacionadas a categorias: a alma (o sujeito absoluto) em relação com a categoria de substância; o mundo (a série completa) em relação com a categoria de causalidade; e deus (o todo da realidade) em relação à comunidade.

conceito *a priori* > idéia (totalidade das condições) > todos os objetos da experiência possível
causalidade > mundo > todos os objetos

As idéias da razão conferem às categorias do entendimento, sistematicamente, o máximo de unidade (convergência em focos ideais fora da experiência) e de extensão (formação de horizontes de conceitos). E, além disso, a

⁷⁹ Sobre os tipos de raciocínio, PCK, 29 e 30.

⁸⁰ No texto *Klossowski ou les corps-langage*, Deleuze volta a essa questão precisa: *Quando a razão encontra uma categoria, como é que ela poderá achar um outro conceito capaz em toda sua extensão de condicionar a atribuição da categoria a todos os objetos da experiência possível? Nesse ponto, a razão é forçada a inventar noções supra-condicionantes que serão chamadas de idéias* (LS, 342: *Quand la raison rencontre une catégorie, comment va-t-elle pouvoir trouver un autre concept capable dans toute son extension de conditionner l'attribution de la catégorie à tous les objets d'expérience possible? Là, la raison est maintenant forcée d'inventer des notions supra-conditionnantes, qu'on appellera Idées*).

razão dá conta de uma insuficiência⁸¹. É que o entendimento legifera sobre os fenômenos apenas do ponto de vista da sua forma. Eles são formalmente submetidos à unidade da síntese, mas guardam ainda sua diversidade radical enquanto matéria inacessível ao poder do entendimento. Por isso, dizemos que os fenômenos recebem dois tratamentos: do ponto de vista da sua forma, são submetidos à categorias do entendimento; do ponto de vista da sua matéria, eles simbolizam, entram em acordo e se harmonizam com as idéias da razão.

Representações específicas, interesse especulativo, senso comum

Vimos que a imaginação tem como atividade sintetizar o diverso em representações. Ao entendimento cabe sintetizar essas representações no sentido da sua unidade, produzindo, em especial, os conceitos *a priori*. Por sua vez, a razão sintetiza representações no sentido da sua totalidade, sendo fonte, em particular, das idéias. As sínteses da imaginação, os conceitos do entendimento e as idéias da razão são, portanto, representações específicas.

Considerada em sua atividade, a síntese remete à *imaginação*; em sua unidade, ao *entendimento*; em sua totalidade, à *razão*. Nós temos, portanto, três faculdade ativas que intervêm na síntese, mas que também são fontes de representações específicas quando consideramos uma em relação a outra: a imaginação, o entendimento, a razão.⁸²

Em função do interesse especulativo, as faculdades da imaginação, do entendimento e da razão entram em uma conexão determinada. Sistemáticamente, a imaginação sintetiza e esquematiza; o entendimento legifera (sob o ponto de vista da forma dos fenômenos) e julga (apoiado em esquemas que se aproximam de categorias); e a razão raciocina (formando idéias para dar conta do silogismo

⁸¹ Sobre as duas relações entre o entendimento e a razão, PCK, 30 a 32.

⁸² PCK, 15: *Prise dans son activité, la synthèse renvoie à l'imagination; dans son unité, à l'entendement; dans sa totalité, à la raison. Nous avons donc trois facultés actives qui interviennent dans la synthèse, mais qui sont aussi bien sources de représentations spécifiques, quand on considère l'une d'entre elles par rapport à une autre: l'imagination, l'entendement, la raison.*

com os conceitos *a priori*) e simboliza (sob o ponto de vista da matéria dos fenômenos).

As três faculdades ativas (imaginação, entendimento, razão) entram em uma certa relação que é função do interesse especulativo. É o entendimento que legisla e julga; mas, sob o entendimento, a imaginação sintetiza e esquematiza, a razão raciocina e simboliza, de tal maneira que o conhecimento tenha um máximo de unidade sistemática.⁸³

É possível, ainda, considerar que as faculdades da imaginação, do entendimento e da razão têm uma boa natureza que lhes permite formar proporções harmoniosas. Tal acordo *a priori* entre as faculdades pode ser chamado de senso comum⁸⁴. Pelo interesse especulativo da razão, elas entram em uma relação presidida e determinada pelo entendimento, produzindo o senso comum lógico: *nossas faculdades (inclusive a razão) são dotadas de uma boa natureza e entram em acordo umas com as outras no interesse especulativo*⁸⁵.

2.2.3 As camadas de síntese

A crítica imanente do método transcendental se apóia em uma rede de faculdades diferentes em natureza. Partindo daquilo que se apresenta à sensibilidade, a imaginação realiza a primeira camada sintética, complexificada pelas sínteses entre as próprias representações feitas pelo entendimento e pela razão. Nessa atividade de sínteses de aparições e sínteses de representações, os

⁸³ PCK, 33: *Les trois facultés actives (imagination, entendement, raison) entrent ainsi dans un certain rapport, qui est fonction de l'intérêt spéculatif. C'est l'entendement qui légifère et qui juge; mais, sous l'entendement, l'imagination synthétise et schématise, la raison raisonne et symbolise, de telle manière que la connaissance ait un maximum d'unité systématique* (PCK, 33).

⁸⁴ Sobre o senso comum, conferir PCK, 33 a 36. A questão do senso comum ainda ganhará desenvolvimentos. Do ponto de vista do interesse prático, as faculdades entram em uma relação presidida e determinada pela razão, formando o senso comum moral. No entanto, um problema fica em aberto. Não basta invocar os acordos harmoniosos das faculdades: a crítica kantiana exige um princípio do acordo, uma gênese do senso comum. Esse problema somente encontrará resposta no senso comum estético. A harmonia das faculdades deve esperar a *Crítica do julgamento*.

⁸⁵ PCK, 39: *nos facultés (y compris la raison) sont douées d'une bonne nature et s'accordent les unes avec les autres dans l'intérêt spéculatif*.

produtos são gerados com menor ou maior independência em relação à experiência. Seguindo uma linha empírica, por assim dizer, encontramos os fenômenos, as representações *a posteriori* e os conceitos *a posteriori*. E temos, na linha *a priori*, o espaço e o tempo, as representações *a priori*, a categoria (um tipo de conceito *a priori*) e a idéia. Em uma ordem de proximidade com os fenômenos, as representações da imaginação vêm em primeiro lugar, seguidas por aquelas sintetizadas pelo entendimento até chegarmos às representações da razão que ultrapassam a possibilidade da experiência.

2.3

Terceiro estudo

«Nietzsche»

Desde meados da década de 1950, Deleuze manifesta certo desconforto com o aparecimento, na academia francesa, de versões meramente teóricas da filosofia dos valores, a exemplo dos estudos em axiologia e hermenêutica que serviam a um tipo de conformismo espiritualista⁸⁶. Isso porque, em sua concepção nietzschiana, a filosofia dos valores era absolutamente inseparável de uma crítica radical, um elo ao qual seria preciso retornar. Deleuze considera que alguns autores estariam percorrendo esse caminho, como Georges Canguilhem e Raymond Polin, em uma espécie de segunda onda da filosofia dos valores na França. Essas são as notícias que temos do próprio Deleuze sobre as questões que o levam a publicar, em 1962, a monografia *Nietzsche et la philosophie*, dedicada em boa medida à recuperação da crítica dos valores na filosofia⁸⁷.

Esse livro inaugura, além disso, uma série de eventos que inserem Deleuze no horizonte dos estudos nietzschianos em solo francês ao longo da década de sessenta. Em julho de 1964, Martial Guérault preside um colóquio sobre Nietzsche na *Abbaye de Royaumont*, reunindo figuras como Karl Löwith, Jean Wahl, Michel Foucault, Gianni Vattimo e Pierre Klossowski. Os pesquisadores Giorgio Colli e Mazzino Montinari trazem informações sobre o seu trabalho em curso, nada menos do que o estabelecimento do texto completo dos fragmentos

⁸⁶ Conferir uma resenha publicada em 1955 (LT, *Trois lectures: Bréhier, Lavelle et Le Senne*, 111 e 112) e uma entrevista de 1968 que complementa o assunto (ID, *Sur Nietzsche et l'image de la pensée*, 188 e 189).

⁸⁷ Para além dessas indicações do ambiente intelectual, A. Beaulieu comenta sobre uma tensão mais específica entre Deleuze e as leituras heideggerianas de Nietzsche, que começam a ser traduzidas para o francês nos anos 1950. Em um texto intitulado *Sauver Nietzsche de l'interprétation heideggerienne*, vemos como Deleuze chega a um entendimento mais adequado da *vontade de potência* ao levar em conta as ressonâncias entre Spinoza e Nietzsche (apontadas, por exemplo, na carta de Nietzsche a Franz Overbeck datada de 30 de julho de 1881): «É portanto ilegítimo associar a potência nietzschiana, como o faz Heidegger, a um poder imperial e antropomórfico. Deleuze faz um ajuste ao conceber, mais precisamente, a vontade de potência nos termos de uma capacidade imanente e impessoal de afetabilidade» (A. Beaulieu, *Gilles Deleuze et ses contemporains*, 45: «Il est donc illégitime d'associer la puissance nietzschéenne, comme le fait Heidegger, à un pouvoir impérial et anthropomorphique. Deleuze remet, en quelque sorte, les pendules à l'heure en concevant plus justement la volonté de puissance dans les termes d'une capacité immanente et impersonnelle d'affectabilité»).

póstumos deixados por Nietzsche. Participando da organização do evento, Deleuze prepara um volume contendo as intervenções ali apresentadas, algumas discussões transcritas e um texto de sua autoria para o encerramento do colóquio⁸⁸. Um ano depois, ele publica outro livro sobre Nietzsche, agora no pequeno formato da coleção *Philosophes*, editora PUF, que recebe o título de *Nietzsche: sa vie, son œuvre, avec une exposé de sa philosophie*. A obra se divide em quatro seções, trazendo uma pequena biografia, um apanhado geral da filosofia nietzschiana, um dicionário dos seus personagens e um compilado de trechos selecionados.

Tem importância, ainda, o ano de 1967, quando se inicia a publicação de um grande projeto sob a responsabilidade de Deleuze e Foucault, a edição francesa das obras completas de Nietzsche. O primeiro volume a sair, *Le gai savoir*, guarda uma introdução geral, assinada por ambos, explicando a proposta editorial de oferecer ao público os fragmentos póstumos deixados por Nietzsche em sua integralidade e cronologicamente intercalados com os livros que ele mesmo havia publicado em vida⁸⁹. A intenção fundamental era inviabilizar recortes arbitrários sobre a massa dos textos inéditos, além de permitir, evidentemente, maior intimidade com os processos criativos do filósofo e o aprofundamento de certos conceitos. Klossowski traduziu *Le gai savoir*, além dos fragmentos póstumos dos anos 1881 e 1882, conforme estabelecidos por Colli e Montinari.

Mas voltemos um pouco. No colóquio de 1964, Deleuze lembra aos seus ouvintes que os conceitos de vontade de potência e de eterno retorno não puderam receber um tratamento definitivo de Nietzsche pelo interrompimento brusco da sua obra⁹⁰. O eterno retorno, em especial, teria sido apenas anunciado e aguardava

⁸⁸ O livro *Colloque de Royaumont: Nietzsche* foi publicado em 1967 pela editora *Les éditions de minuit*. Posteriormente recuperada em *L'île déserte*, a apresentação de Deleuze está nas páginas 275 a 287, sob o título *Conclusions – Sur la volonté de puissance et l'éternel retour*. Deleuze mesmo utiliza o compêndio em LS, *Klossowski ou les corps-langage*, 346.

⁸⁹ Consultar F. Nietzsche, *Le gai savoir. Fragments posthumes (1881-1882)*, editora Gallimard, 1967. Deleuze ainda participou de duas entrevistas sobre o acontecimento editorial, incluídas em *L'île déserte* com os títulos de *L'éclat de rire de Nietzsche* e *Sur Nietzsche et l'image de la pensée*.

⁹⁰ Nas palavras de Deleuze, *não devemos esquecer que os dois conceitos fundamentais de eterno retorno e de vontade de potência mal são introduzidos por Nietzsche, e ainda, temos o direito de considerar que a obra de Nietzsche é brutalmente interrompida pela doença antes que ele tenha escrito o que lhe parecia o essencial* (ID, *Sur la volonté de puissance et l'éternel retour*, 164: *nous ne devons pas oublier que les deux concepts fondamentaux d'éternel retour et de volonté de puissance sont à peine introduits par Nietzsche; nous sommes en droit de considérer que l'œuvre*

o seu pleno desenvolvimento. Comentários que não deixam de causar admiração ao leitor da monografia *Nietzsche et la philosophie*, na qual Deleuze se aventura nessa dimensão não bem explorada, nesse domínio de intensidades e flutuações, extraindo do emaranhado nietzschiano um desenho de coerência sistemática que envolve as forças, a vontade de potência, as composições formais e o eterno retorno⁹¹. Na páginas seguintes, tentaremos retomar esse esforço de exposição feito por Deleuze, um trabalho cheio de precisões e detalhes, procurando destacar alguns dos seus nós principais, como o lance de dados e os três aspectos da vontade de potência.

2.3.1 O lance de dados

Quando os dados são lançados, eles afirmam o acaso e o múltiplo. Temos a afirmação de todos os fragmentos do acaso de uma só vez. Ao caírem, os dados formam uma combinação que afirma a necessidade e o uno. Eis os dois tempos do lance de dados⁹². Não se trata de achar o uno atrás do múltiplo ou de abolir o acaso pela necessidade. Antes, a necessidade reúne os fragmentos do acaso em uma combinação, extraindo o uno do múltiplo. O uno se afirma no múltiplo e a necessidade se afirma no acaso. Deleuze escreve que *o número é o ser, o uno e a necessidade, mas o uno que se afirma no múltiplo enquanto tal, o ser que se afirma no devir enquanto tal, o destino que se afirma no acaso enquanto tal*⁹³. E veremos, ainda, um terceiro momento, quando o número fatal traz de volta o lance: *o eterno retorno é o segundo tempo, o resultado do lance de dados, a afirmação da necessidade, o número que reúne todos os membros do acaso, mas*

de Nietzsche est brutalement interrompue par la maladie, avant qu'il ait pu écrire ce qui lui paraissait l'essentiel). Ver também trechos das páginas 171 e 172.

⁹¹ Sobre o sistema de Nietzsche, NPh, primeira página, 12, 35, 82 e 102.

⁹² Encontramos o lance de dados em NPh, 39 a 47, 50 a 53.

⁹³ NPh, 46: *le nombre est l'être, l'un et la nécessité, mais l'un qui s'affirme du multiple en tant que tel, l'être qui s'affirme du devenir en tant que tel, le destin qui s'affirme du hasard en tant que tel*.

*também o retorno do primeiro tempo, a repetição do lance de dados, a reprodução e a reafirmação do acaso ele mesmo*⁹⁴.

O mau jogador espera uma combinação de dados. Ele conta com a repetição de muitos lances e quer a volta de um certo número pela quantidade de jogadas, consternando-se quando não tem êxito. Muito diferente, o bom jogador afirma o acaso e a necessidade sem almejar uma combinação. Ele lança os dados de uma vez e sabe que há apenas uma combinação do acaso, somente um número fatal que irá reunir todos os fragmentos pela maneira própria da necessidade. É um caso de *amor fati*. Zaratustra sabe jogar, ele esquentava os dados em suas mãos, afirmando o acaso e reunindo os seus fragmentos em um número fatal e necessário. Bom jogador, amigo do acaso, profeta do eterno retorno.

Cada lance de dados se apresenta como um ato irracional e absurdo. Não são apenas os dados arremessados contra a mesa. São os dados que, lançados no mar, tombam no céu da necessidade e formam a constelação numérica. O universo. A própria atividade de pensar se mostra como um lance de dados, o pensamento trágico por excelência.

Apresentamos o lance de dados agora, de início, porque ele nos aproxima de uma trama que percorre *Nietzsche et la philosophie*. A partir dos dados lançados e caídos, Deleuze nos diz que *há uma correlação de afirmações: acaso e necessidade, devir e ser, múltiplo e uno*⁹⁵. Correlações que se expressam em fórmulas semelhantes: a necessidade não suprime ou abole o acaso, a necessidade se afirma no acaso; o ser não suprime ou nega o devir, o ser se afirma no devir; o uno não suprime ou nega o múltiplo, o uno se afirma no múltiplo.

Essas correlações, logo em seguida, ganham um maior desenvolvimento⁹⁶. Teremos o caos das forças ao lado do acaso, do devir e do múltiplo, enquanto o ciclo das formas surge com a necessidade, o ser do devir e o uno. O caos e o ciclo não se opõem. Ambos são originais, eternos, um reaparecendo no outro. Não houve uma massa caótica de forças que foi aos poucos recebendo o movimento

⁹⁴ NPh, 43: *l'éternel retour est le second temps, le résultat du coup de dés, l'affirmation de la nécessité, le nombre qui réunit tous les membres du hasard, mais aussi le retour du premier temps, la répétition du coup de dés, la reproduction et la re-affirmation du hasard lui-même.*

⁹⁵ NPh, 41: *il y a une corrélation d'affirmations: hasard et nécessité, devenir et être, multiple et un.*

⁹⁶ Sobre as correlações, o caos e o ciclo: NPh, 36 a 45.

regular e circular das formas. Um subsiste no outro. E o eterno retorno se encontra mais próximo do ciclo da necessidade, embora seja, ao mesmo tempo, o que traz de volta o caos do acaso. *Retornar é o ser do que devém*⁹⁷, afinal, o que retorna é a própria diferença. Ciclo das formas, caos das forças, eterno retorno. Eis o desenho que será trabalhado detalhadamente por Deleuze, sobretudo com distinções minuciosas no meio das forças e a inclusão do conceito de vontade de potência.

2.3.2 Uma teoria das forças

Toda força está em relação com outra força. Seria absurdo pensar uma força no singular. E cada força tem uma quantidade que difere das outras. Uma são dominantes, outras dominadas. Se imaginamos duas forças iguais, estamos caindo em aproximações mais ou menos grosseiras. Qualquer maneira de estabelecer o indiferenciado compromete a teoria da força, seja pela identidade lógica, pela igualdade matemática ou pelo equilíbrio físico⁹⁸. A determinação quantitativa das forças não deve permitir que elas sejam anuladas ou compensadas. Deleuze nos lembra de que a essência da força é a sua diferença de quantidade em relação a outras forças e que tal diferença se exprime como uma qualidade respectiva. As forças dominantes são de qualidade ativa e as forças dominadas se dizem reativas⁹⁹. A gênese das qualidades supõe a gênese das quantidades e ambas são inseparáveis.

O acaso afirma a relação de todas as forças. Os encontros das forças diferenciadas são chamados de *as partes concretas do acaso*¹⁰⁰. Neles, cada força recebe a qualidade que corresponde a sua quantidade. As forças trazem potências que são efetuadas em cada encontro nas suas afecções. Força ativa é potência de

⁹⁷ NPh, 37: *revenir est l'être de ce qui devient*. E comentário em ID, *Sur la volonté de puissance et l'éternel retour*, 173.

⁹⁸ Para o indiferenciado, consultar NPh, 70 e 71.

⁹⁹ Sobre as quantidades e as qualidades, NPh, 62, 63, 67 a 70, 77 e 79.

¹⁰⁰ NPh, 69: *les parties concrètes du hasard*. Sobre o acaso, NPh, 62, 63, 69 e 70.

agir e a sua afecção se apropria de forças inferiores. Força reativa é potência de ser acionada, sendo apropriada por forças superiores¹⁰¹.

Eis uma aproximação da realidade pensada como quantidade de força, uma das noções mais complexas e que demandam maior cuidado em Nietzsche, *nada além de quantidades de força «em relação de tensão» umas com as outras*¹⁰². Multiplicidade de forças diferenciadas em relação instável, um universo no qual *o equilíbrio das forças não é possível*¹⁰³.

A vontade de potência

Enquanto se relaciona a uma outra, a força se chama vontade de potência. A vontade quer ser obedecida e somente outra vontade pode obedecer. Uma vontade se exerce sobre outra vontade. A relação está entre uma vontade que comanda e uma vontade que - mais ou menos - obedece. É onde uma vontade age sobre outra que os efeitos podem ser constatados. As forças entram em relação e afirmam a sua diferença, a vontade sempre quer afirmar a sua diferença. Não precisamos nos surpreender com a palavra *vontade*: a vontade de potência não tem nenhum traço antropomórfico em sua natureza, agindo mesmo no mundo inorgânico¹⁰⁴.

O princípio determinante

O conceito de força precisa ser complementado com o de vontade de potência. Força e vontade de potência são indissociáveis, sob o risco de se cair em abstração, mas não podem ser confundidas: a força pode, a vontade de potência

¹⁰¹ Deleuze se refere à potência e à afecção em NPh, 63, 69, 92 e 98.

¹⁰² NPh, 62: *rien que des quantités de force «en relation de tension» les unes avec les autres*. Breve menção em ID, *L'éclat de rire de Nietzsche*, 179.

¹⁰³ NPh, 73: *l'équilibre des forces n'est pas possible*.

¹⁰⁴ Conferir NPh, 10 a 13, 79 e 98.

quer. Sem a vontade de potência, as relações de forças permaneceriam indeterminadas¹⁰⁵. A vontade de potência determina as forças, ela opera como o seu elemento genealógico, um elemento interno da sua produção. Genealógico quer dizer tanto diferencial quanto genético, escreve Deleuze. Enquanto elemento diferencial das forças, a vontade de potência determina e produz a diferença de quantidade das forças em relação. Enquanto elemento genético, ela determina e produz a qualidade de cada uma dessas forças. Decorrem da vontade de potência, assim, a diferença de quantidade das forças em relação e a qualidade respectiva dessas mesmas forças. As forças são diferenciadas e qualificadas, exprimindo a diferença de quantidade por sua qualidade. De acordo com a sua diferença de quantidade, as forças são dominantes ou dominadas; segundo a sua qualidade, são ativas ou reativas. Deriva da vontade de potência a dupla gênese simultânea das forças: *gênese recíproca da sua diferença de quantidade, gênese absoluta da sua qualidade respectiva*¹⁰⁶. Se ignoramos a vontade de potência, corremos o risco de esquecer a diferença essencial das forças.

Precisamos também considerar as qualidades da vontade de potência, que não se confundem com as qualidades da força¹⁰⁷. Ativo e reativo são qualidades da força: agir e reagir exprimem a força. Afirmativo e negativo são as qualidades da vontade de potência: ela se exprime ao afirmar ou negar. Deleuze destaca a importância de tal distinção. Há uma profunda afinidade entre a ação e a afirmação, bem como entre a reação e a negação, mas nenhuma confusão. É que a afirmação e a negação transbordam a ação e a reação, pois são as qualidades do próprio devir: *a afirmação não é a ação, mas a potência de devir ativo, o devir ativo em pessoa; a negação não é a simples reação, mas um devir reativo*¹⁰⁸. A ação e a reação se encontram na trama de forças, enquanto a afirmação e a negação estão na corrente do devir.

¹⁰⁵ Sobre a determinação operada pela vontade de potência, NPh, 77, 79, 82 e 83.

¹⁰⁶ NPh, 79: *genèse réciproque de leur différence de quantité, genèse absolue de leur qualité respective*.

¹⁰⁷ Dois tipos de qualidade em NPh, 83 e 84, além de algumas considerações em ID, *Sur la volonté de puissance et l'éternel retour*, 167 a 169.

¹⁰⁸ NPh, 84: *l'affirmation n'est pas l'action, mais la puissance de devenir actif, le devenir actif en personne; la négation n'est pas la simple réaction, mais un devenir réactif*.

O poder determinado

A vontade de potência se manifesta na força como *um poder de ser afetado*¹⁰⁹. Esse poder se efetua, necessariamente, a cada instante, pelas forças que entram em relação. Ou seja, a relação de uma força com outras se determina na medida em que estas afetam aquela. Uma força pode ser afetada por outras forças inferiores ou superiores. Falamos em afecção quando uma força se faz obedecer por forças inferiores ou quando ela obedece a forças superiores: *as afecções de uma força são ativas na medida em que a força se apropria do que resiste a ela, na medida em que ela se faz obedecer por forças inferiores; inversamente, elas se submetem ou sofrem ações quando a força é afetada por forças superiores às quais ela obedece*¹¹⁰.

Ora, se as forças em relação determinam como uma força será afetada e efetuará o seu poder de ser afetada, estamos considerando uma dinâmica na qual a vontade de potência é determinada por essa mesma relação de forças. Deleuze nos apresenta, portanto, um duplo aspecto da vontade de potência. Enquanto elemento genealógico, ela é determinante; enquanto se manifesta na força como um poder de ser afetado, ela é determinada: *ela determina a relação das forças entre elas, do ponto de vista da sua gênese ou da sua produção; mas ela é determinada pelas forças em relação, do ponto de vista da sua própria manifestação*¹¹¹. Determinante e determinada a um só tempo, eis como se apresenta a vontade de potência.

Consideremos, ainda, que o poder de ser afetado não implica passividade, e sim afetividade, sensibilidade. A vontade de potência se manifesta como a sensibilidade da força. E esse poder de ser afetado não é efetuado sem que a força entre em um devir sensível. Por isso, *a vontade de potência se manifesta, em primeiro lugar, como sensibilidade das forças; e, em segundo lugar, como devir*

¹⁰⁹ NPh, 96: *un pouvoir d'être affecté.*

¹¹⁰ NPh, 98: *les affections d'une force sont actives dans la mesure où la force s'approprie ce qui lui résiste, dans la mesure où elle se fait obéir par des forces inférieures; elles sont subies, ou plutôt agies, lorsque la force est affectée par des forces supérieures auxquelles elle obéit.*

¹¹¹ NPh, 96: *elle détermine le rapport des forces entre elles, du point de vue de leur genèse ou de leur production; mais elle est déterminée par les forces en rapport, du point de vue de sa propre manifestation.* Sendo essa manifestação na força, como visto, o poder de ser afetado.

*sensível das forças*¹¹². Não podemos, assim, separar a sensibilidade e o devir: ser afetado implica em devir de alguma maneira. O estudo concreto das forças deve considerar um processo que envolve as quantidades de força, as suas qualidades e os seus devires sensíveis.

As composições

Partindo da realidade entendida como forças em tensão, o que seria uma coisa¹¹³? Um fenômeno humano, biológico ou físico, um signo, um objeto, um sintoma, uma palavra, um acontecimento, um pensamento. Todas as coisas são força, expressões e aparições de forças. E outras forças que as podem suceder travam a sua luta com as forças que ocupam a coisa. A força se apropria da coisa, a explora, nela se exprime, a domina, a percebe, essa é a sua atualidade. Nenhuma coisa é neutra, tendo sempre maior ou menor afinidade com as forças que chegam a ela, por ser ela própria expressão de força.

Outra maneira de falar sobre as composições das forças se inicia com a pergunta: o que é um corpo¹¹⁴? Não pode ser um campo de forças. Se o acaso está na relação da força com a força, o corpo se apresenta como o fruto do acaso. Todo corpo se faz como um produto arbitrário das forças que o compõem. O que constitui um corpo é a relação de forças e toda relação de forças constitui um corpo, seja químico, biológico, social, político. Duas forças quaisquer constituem um corpo assim que entram em relação. Um corpo é composto por uma pluralidade de forças desiguais e irreduzíveis: forças dominantes, ativas e superiores; forças dominadas, reativas e inferiores.

Deleuze encontra em Nietzsche uma inspiração spinozana. Como nos asseguram as suas descrições da vontade de potência, a toda quantidade de força corresponde um poder de ser afetado: *um corpo possui tanto mais força quanto*

¹¹² NPh, 99: *la volonté de puissance se manifeste, en premier lieu, comme sensibilité des forces; et, en second lieu, comme devenir sensible des forces.*

¹¹³ Sobre as coisas, NPh, 4 a 9, ID, *Sur la volonté de puissance et l'éternel retour*, 165.

¹¹⁴ Trecho a respeito do corpo em NPh, 61 a 65.

*maior o número de maneiras pelas quais ele pode ser afetado*¹¹⁵. Um poder que mede a força de um corpo, que exprime a sua potência, que se efetua a cada instante nas suas relações. Além disso, vemos outra aproximação com Spinoza quando Deleuze escreve que o corpo se revela muito mais surpreendente do que a consciência. Esta última consiste em uma expressão de forças reativas, ao passo que as forças ativas são necessariamente inconscientes. Como uma pequena região afetada pelo exterior, a consciência acaba por imaginar os corpos do ponto de vista da reação. Por isso, não saberemos o que pode um corpo, desconhecendo sempre a sua atividade subterrânea.

O eterno retorno

O eterno retorno deve ser pensado como uma síntese de forças em que nunca retorna o mesmo, sempre o diferente, exigindo, para isso, um princípio que repita a diferença. Nesse sentido, o eterno retorno se impõe como expressão da vontade de potência, novamente solicitada¹¹⁶. Razão da diferença e da sua repetição, a vontade de potência assegura que as diferenças das forças sejam repetidamente sintetizadas. E temos, ainda, a definição do eterno retorno como *síntese do diverso e de sua reprodução, síntese do devir e do ser que se afirma no devir, síntese da dupla afirmação*¹¹⁷. Sendo a síntese do ser e do devir, o eterno retorno constitui o ser que se afirma no devir, sintetizando a dupla afirmação que nos remete ao lance de dados. O eterno retorno dá conta da interação do caos das forças e do ciclo das formas como um movimento sintético.

Deleuze nos faz pensar a vontade de potência como inseparável das forças e como princípio para a coexistência das forças e das formas. Somos obrigados a concebê-la como um princípio interno à trama de forças que vai se expressar, amplamente, no eterno retorno, levando a reprodução da diferença a todo o

¹¹⁵ NPh, 97: *un corps avait d'autant plus de force qu'il pouvait être affecté d'un plus grand nombre de façons.*

¹¹⁶ Conferir NPh, 72, 76 e 78.

¹¹⁷ NPh, 76: *synthèse du divers et de sa reproduction, synthèse du devenir et de l'être qui s'affirme du devenir, synthèse de la double affirmation.*

sistema que envolve o caos e os ciclos. Em resumo, *Deleuze nos apresenta a vontade de potência sob três aspectos*. Enquanto elemento genealógico, ela é determinante; enquanto poder de ser afetada, ela é determinada; enquanto princípio para o eterno retorno, ela garante a reprodução da diferença em todas as forças e suas composições.

2.3.3 Interpretação e avaliação

Realizada a exposição da teoria das forças, podemos, agora, enfrentar o problema conexo da interpretação e da avaliação. Efetivamente, Deleuze inicia *Nietzsche et la philosophie* afirmando que o projeto mais geral de Nietzsche havia sido trazer os conceitos de sentido e de valor para a filosofia. O genealogista deve realizar duas tarefas, quais sejam, interpretar os sentidos e avaliar os valores. Somente com a interpretação e a avaliação pode a filosofia constituir a arte de pensar¹¹⁸.

O procedimento de mensura das forças não se exaure em uma determinação puramente quantitativa. Devemos interpretar e avaliar as qualidades. Deleuze nos diz que interpretar é *determinar a força que dá um sentido à coisa*, e avaliar, *determinar a vontade de potência que dá à coisa um valor*¹¹⁹. Precisamos definir a qualidade das forças (ativa ou reativa) e da vontade de potência (afirmativa ou negativa) que se exprimem na coisa e lhe dão, respectivamente, sentido e valor.

Existe, na origem, a diferença entre forças ativas e forças reativas. Uma coexistência entre ação e reação. Além disso, há uma cumplicidade entre as forças ativas e a afirmação, assim como entre as forças reativas e a negação. Aquilo que é nobre pode ser ora a força ativa, ora a vontade afirmativa. Aquilo que é vil pode ser ora a força reativa, ora a vontade negativa. O nobre, o alto e o senhor dizem *sim*, afirmando a diferença. O vil, o baixo e o escravo dizem *não* e negam a

¹¹⁸ Consultar NPh, 1, 9, 12, 49.

¹¹⁹ NPh, 85: *déterminer la force qui donne un sens à la chose; déterminer la volonté de puissance qui donne à la chose une valeur.*

diferença. Somos convidados a sentir e a pensar de certa maneira de acordo com os nossos valores. E será um genealogista quem manusear o elemento genealógico, descobrindo o baixo e o nobre, realizando a crítica radical dos valores correntes e se abrindo para a criação de novos valores.

Além de apresentar os traços gerais da interpretação e da avaliação¹²⁰, Deleuze ainda vai aguçar os procedimentos de mensura das forças e nos mostrar como essa arte de pensar leva em conta outras distinções sutis.

Tipos de força e graus de afinidade

As forças reativas são as que obedecem. Inferiores, dominadas, elas se exprimem sobretudo em regulações. Deleuze comenta que se costuma pensar o organismo a partir delas. E muitas são, de fato, as suas expressões orgânicas, como a adaptação, a nutrição, a conservação e a reprodução, além de outras funções tipicamente reativas, a exemplo da consciência, da memória e do hábito. Se o pensamento moderno tem um gosto imoderado pela reatividade, para Deleuze o problema está precisamente no outro lado, na descoberta das forças ativas, sem as quais, aliás, sequer poderíamos entender a reação como uma força em sua respectiva potência. Precisamos buscar as forças ativas que comandam, as superiores, as dominantes. Forças mais difíceis de caracterizar, uma vez que escapam à consciência: ao procurarmos as forças ativas, estamos lidando com a atividade do inconsciente necessário¹²¹. Deleuze nos fornece algumas pistas ao dizer que são forças espontâneas, agressivas, conquistadoras, que percorrem sempre novas direções. Forças plásticas, de metamorfose, que trazem uma potência de transformação. Enfim, podemos dizer que as forças ativas são aquelas que se apropriam, levando em conta a seguinte definição: *appropriar-se quer dizer impor formas, criar formas explorando as circunstâncias*¹²².

¹²⁰ Conforme NPh, 67, 85 a 87, ID, *Sur la volonté de puissance et l'éternel retour*, 165, *L'éclat de rire de Nietzsche*, 179 e 180.

¹²¹ Tema igualmente citado em ID, *Sur Nietzsche et l'image de la pensée*, 188.

¹²² NPh, 66: *s'approprier veut dire imposer des formes, créer des formes en exploitant les circonstances*.

Nessa distinção entre a atividade e a reatividade das forças, devemos sempre considerar que elas operam em conjunto, que nenhuma delas suprime a outra, que são dois tipos com potências próprias, duas maneiras de exercer a sua quantidade de força¹²³. A originalidade da concepção nietzschiana do organismo, por exemplo, não apenas admite uma pluralidade de forças constituintes, mas se atenta à distinção entre as forças ativas e as forças reativas que ocupam, simultaneamente, o corpo.

Devemos salientar, ainda, a afinidade entre a força e a vontade de potência, pois as forças mudam de nuance ao desenvolvê-la em maior ou menor grau¹²⁴. Para as forças ativas, determinar o grau de afinidade em relação à afirmação; para as reativas, o grau de afinidade em relação à negação. Diferentes nuances exprimem diferentes afecções, ao que voltaremos mais tarde. Há forças reativas que se tornam grandiosas ao seguir a vontade negativa, bem como há forças ativas que tombam por não seguir a vontade afirmativa.

Efetuação relativa

Deleuze chega a adicionar o seguinte enunciado a respeito da qualificação das forças: *a mensura das forças e sua qualificação não dependem em nada da quantidade absoluta, mas da efetuação relativa*¹²⁵, uma efetuação relativa àquilo que pode certa força. Trata-se de saber o quanto cada força efetua daquilo que ela pode. O mais fraco, assim, não será o menos forte, mas aquele que estiver separado do que pode, seja qual for a sua força. Se vai até o fim, o que se considera fraco é tão forte quanto o que se considera forte. Em outras palavras, ativa é a força que vai até o fim do seu poder.

¹²³ NPh, 63 a 67.

¹²⁴ Conferir NPh, 104 e 105.

¹²⁵ NPh, 95: *la mesure des forces et leur qualification ne dépendent en rien de la quantité absolue, mais de l'effectuation relative*. Ver também a página 91. Ao contrário da *efetuação relativa*, não nos parece evidente a expressão *quantidade absoluta*, até porque toda quantidade de uma força se vincula a outras forças. Talvez, pela sequência do texto, essa quantidade absoluta seja o cômputo da luta entre as forças, no sentido de não ser recomendável dizer quem é forte e quem é fraco apenas pelo sucesso ou o fracasso em um certo embate.

No entanto, mesmo esse critério depende da avaliação da vontade de potência¹²⁶. A esse respeito, Deleuze nos lembra de que há dois sentidos de *ir até o fim* ou *ir até as últimas consequências*. Uma força ativa desenvolve as suas últimas consequências em relação com a afirmação, ela vai até o fim afirmando sua própria diferença. O devir ativo é afirmativo e supõe a afinidade entre ação e afirmação. Por sua vez, uma força reativa desenvolve as suas últimas consequências em relação com a negação, ela vai até o fim negando o que difere. O devir reativo é niilista, ele supõe a afinidade entre reação e negação.

Funcionamento das forças

Sabemos que as forças ativas comandam, criam formas, vão até o fim do que podem e afirmam a sua diferença. Nessas operações, podemos encontrar a sua potência¹²⁷. Quanto às forças reativas, Deleuze nos apresenta algumas de suas nuances que mudam de acordo com o grau de afinidade entre elas e a negação¹²⁸. Teremos, de início, as forças que basicamente regulam e se adaptam. Forças que obedecem, mas não sem restringir a força ativa, provocando limitações parciais. Aumentando o grau de afinidade com a negação, não obstante, as forças reativas podem estabelecer o seu triunfo. Como procedem? Mesmo se unindo, elas não compõem uma força maior que se tornaria ativa. Quando vencem, as forças reativas não devêm ativas. Pelo contrário. O procedimento das forças reativas é a decomposição, elas separam a força ativa do que ela pode, subtraindo parcial ou totalmente o poder desta. Com isso, as forças ativas passam a devir reativas: *uma força ativa devêm reativa (em um novo sentido), quando forças reativas (no primeiro sentido) a separam do que ela pode*¹²⁹. A vitória das forças reativas não decorre de uma adição entre si, e sim da subtração que causam nas forças ativas. Vemos, na reatividade, a potência de cisão que as forças inferiores provocam nas

¹²⁶ Consultar NPh, 105 e 106.

¹²⁷ Sobre as forças ativas, NPh, 91, 95 e 98.

¹²⁸ As forças reativas e suas nuances, NPh, 89, 91, 95, 98, 99, 100 e 104.

¹²⁹ NPh, 89: *une force active devient réactive (en un nouveau sens), quand des forces réactives (au premier sens) la séparent de ce qu'elle peut*). Sendo o primeiro sentido: reativas desde a origem; e o novo sentido: reativas após o devir.

superiores. E, ao fazê-lo, as forças reativas entregam as de outra qualidade a um profundo devir reativo que traz uma outra nuance: separada do que pode, a força que era ativa acaba por se negar e devir reativa, uma potência de estar separado, segundo Deleuze.

Uma força reativa que, ao mesmo tempo, obedece e resiste; uma força reativa que separa a força ativa do que ela pode; uma força reativa que contamina a força ativa, que a conduz até o fim do devir reativo, na vontade de nada; uma força reativa que fora ativa, mas que veio reativa, separada de seu poder, depois conduzida ao abismo e se voltando contra si: eis diferentes nuances, diferentes afecções, diferentes tipos que o genealogista deve interpretar e que ninguém mais sabe fazê-lo.¹³⁰

Assim estão resumidas as duas hipóteses ruins sobre o funcionamento das forças reativas. Uma delas imagina que as forças inferiores triunfam por compor uma força maior, ao passo que, efetivamente, tudo que elas provocam é a decomposição da atividade alheia. E a outra hipótese sustenta que as forças reativas triunfam ao ir até o fim do que podem (isto é, ao separar a força ativa do que pode esta), agindo como uma força ativa. Na verdade, a força reativa não devém ativa indo até o fim do que pode em sua reatividade, porque cada qualidade de força (ação ou reação) se vincula à respectiva qualidade da vontade de potência (afirmação ou negação) e somente a efetuação afirmativa diz respeito à atividade da força.

Estado de fato e interpretação

Não podemos medir as forças, determinando a sua quantidade e a sua qualidade, a partir do estado de fato de um sistema. A mensura das forças deve se dar como *a arte de interpretar a diferença e a qualidade independentemente do*

¹³⁰ NPh, 104: *Une force réactive qui, à la fois, obéit et résiste; une force réactive qui sépare la force active de ce qu'elle peut; une force réactive qui contamine la force active, qui l'entraîne jusqu'au bout du devenir-réactif, dans la volonté de néant; une force réactive qui fut d'abord active, mais qui devint réactive, séparée de son pouvoir, puis entraînée dans l'abîme et se retournant contre soi: voilà des nuances différentes, des affections différentes, des types différentes, que le généalogiste doit interpréter et que personne d'autre ne sait interpréter.*

*estado de fato*¹³¹. Nesse domínio, não há fato, apenas interpretação. Por quê? Deleuze nos diz que não basta observar o resultado da luta entre as forças para distinguir entre as ativas e as reativas. As forças que vencem podem ser inferiores ou superiores, reativas ou ativas, ganhando enquanto dominadas ou dominantes. Certas forças, como notamos, podem triunfar sem deixar de ser inferiores em quantidade, reativas em qualidade, escravas a sua maneira. Mais um motivo que torna a interpretação uma arte tão difícil.

Quando o aludido estado de fato consiste em uma ordem social existente, o chamado *livre pensador* acaba se curvando ao que está dado, incapaz de interpretar a qualidade das forças: *inclinemo-nos diante do fato consumado*¹³². Desde que uma força humana apareça como fato, o livre pensador admira sua capacidade em conduzir o mundo, sem pôr em questão a sua origem e a sua qualidade. Ele não se pergunta se, afinal, a igreja, a moral e o estado não seriam forças de baixa extração. Para ele, a hierarquia indica o triunfo das forças reativas e a organização complexa que vem em seguida. O reino da lei e da virtude conduzido pelos fracos e pelos escravos.

Contra o livre pensador, Nietzsche defende o *espírito livre*, que interpreta as forças a partir de sua origem e de sua qualidade: *não há fatos, somente interpretações*¹³³. Ele sabe que não devemos julgar as forças tendo por base o resultado da sua luta, até porque a essência do *fato* é o próprio triunfo dos fracos. O problema da hierarquia, para o espírito livre, tem um sentido inverso, expressando sempre a diferença entre as forças e a superioridade das ativas sobre as reativas.

Ambivalências

¹³¹ NPh, 91: *l'art d'interpréter la différence et la qualité indépendamment de l'état de fait*. E também ID, *Sur la volonté de puissance et l'éternel retour*, 175.

¹³² NPh, 95: *inclinons-nous devant le fait accompli*.

¹³³ NPh, 94: *il n'y a pas de faits, rien que des interprétations*.

Isso tudo não impede que existam ambivalências a respeito das forças reativas¹³⁴. Muitas vezes, tais forças são consideradas fascinantes pela vontade de potência de que dão testemunho. Por exemplo, ainda que a doença seja uma força reativa que me separa daquilo que posso, ela pode me revelar uma nova vontade e me dotar de uma nova potência¹³⁵. É possível interpretar as nuances de um doente, seja como escravo do seu mal, seja com aquele que dele se serve como um meio para ser forte de outra maneira. Também no caso da religião, há fiéis que são cordeiros, mas também sacerdotes que se comportam como aves de rapina.

2.3.4 Tragédia ou dialética

Existem muitas expressões humanas das forças reativas e da negação¹³⁶. Ressentimento, má consciência e ideal ascético são as figuras do triunfo da reação e as formas principais do niilismo como um movimento de negação da vida e depreciação da existência. Tais expressões não se reduzem a traços psicológicos, a acontecimentos históricos, a correntes ideológicas, a estruturas metafísicas. Antes, são elas o pressuposto de muitas determinações da psicologia, da história, do pensamento e da moral, atuando como um motor nas suas manifestações. Enfim, são uma maneira de interpretar e avaliar a existência em geral.

A pergunta acerca do sentido da existência seria a mais alta questão filosófica, um dos grandes problemas para a interpretação e a avaliação. Deleuze nos mostra muitas respostas que submetem a vida ao trabalho do negativo. A invenção grega do crime titânico que torna a vida culpável, os diálogos de Sócrates julgando a vida a partir da idéia, a interpretação semítica e cristã do pecado original que torna a vida responsável, a passagem de Cristo reduzida a uma necessidade de justificação da vida¹³⁷. E tantas outras correntes modernas que interpretam com base nas forças reativas e avaliam segundo a vontade

¹³⁴ Conferir NPh, 103 a 105.

¹³⁵ Exemplo retomado em ID, *Sur la volonté de puissance et l'éternel retour*, 174.

¹³⁶ Verificar NPh, 33, 53, 54, 99 e 100.

¹³⁷ Sobre as respostas antigas: NPh, 19 a 22, 25, 28, 30 a 33.

negativa, detectáveis em alguns traços da ciência, do positivismo, do humanismo, do evolucionismo, do utilitarismo¹³⁸.

Precisamos destacar, não obstante, a dialética como uma forma particular do niilismo¹³⁹. Deleuze salienta os movimentos opostos à dialética na obra de Nietzsche e chega a dizer que os leitores devem evitar qualquer dialetização do seu pensamento. Trata-se não apenas da dialética hegeliana, mas de uma maneira de pensar com raízes cristãs e gregas. Onde o pensamento dialético estabelece uma antítese, o genealogista faz interpretações e avaliações mais delicadas. Assim resume Deleuze:

O «sim» de Nietzsche se opõe ao «não» dialético; a afirmação, à negação dialética; a diferença, à contradição dialética; a alegria, o deleite, ao trabalho dialético; a leveza, a dança, ao peso dialético; a bela irresponsabilidade, às responsabilidades dialéticas.¹⁴⁰

Nietzsche trava a sua luta contra o niilismo, o que implica em uma nova maneira de pensar, em um pensamento que expulse o negativo ao afirmar a vida¹⁴¹. Em vez de culpada, julgada, responsabilizada e justificada, conceber a vida como intrinsecamente inocente. Deleuze nos diz que a filosofia de Nietzsche está atravessada pelo trágico, por uma tragédia que nada tem a ver com sublimação, purgação, compensação, resignação. Um trágico da afirmação, *uma lógica da afirmação múltipla, ou seja, uma lógica da pura afirmação*¹⁴². Dionísio surge, então, como o deus inocente de uma vida apreciada, a divindade da afirmação múltipla, o único personagem trágico, aquele que lança os dados¹⁴³.

Trágico é a afirmação: porque ela afirma o acaso e, no acaso, a necessidade; porque ela afirma o devir e, no devir, o ser; porque ela afirma o múltiplo e, no múltiplo, o uno. Trágico é o lance de dados. Todo o resto é niilismo,

¹³⁸ Respostas modernas: NPh, 70, 71, 87, 88 e 94.

¹³⁹ Trechos sobre a dialética em NPh, 13 a 16, 23, 25, 28, 87, 88 e 94.

¹⁴⁰ NPh, 14: *Le «oui» de Nietzsche s'oppose au «non» dialectique; l'affirmation, à la négation dialectique; la différence, à la contradiction dialectique; la joie, la jouissance, au travail dialectique; la légèreté, la danse, à la pesanteur dialectique; la belle irresponsabilité, aux responsabilités dialectiques.*

¹⁴¹ A afirmação e o trágico, NPh, 13, 16, 25 a 27, 30, 34 a 36, 55 e 56.

¹⁴² NPh, 27: *une logique de l'affirmation multiple, donc une logique de la pure affirmation.*

¹⁴³ Sobre Dionísio, NPh, 18, 19, 24, 25, 28, 34, 47, 50, 51, ID, *Sur la volonté de puissance et l'éternel retour*, 167, 169 e 176.

pathos dialético e cristão, caricatura do trágico, comédia da má consciência.¹⁴⁴

2.3.5 Eterno retorno e niilismo

Abordamos o eterno retorno, anteriormente, como doutrina cosmológica e física, isto é, como a síntese do diverso e da sua reprodução, do devir e do ser que se afirma no devir. Estamos prontos, agora, para a introdução de outro aspecto, aquele de uma dupla seleção. No que se refere à força, o eterno retorno seleciona a atividade. No que se refere à vontade, a afirmação. Em outras palavras, ele opera a seleção que produz o devir ativo, tão difícil de ser sentido e conhecido.

As duas seleções

Enquanto pensamento ético, o eterno retorno dá uma regra prática à vontade: *o que tu quiseres, que seja de tal maneira que tu queiras também o seu eterno retorno*¹⁴⁵. Para tudo que se quer fazer, uma pergunta deve ser anteposta: é certo que eu queira fazê-lo um número infinito de vezes? O querer se faz, em consequência, qualquer coisa de inteiro e equivale a uma criação. Nessa primeira seleção, certos estados de forças reativas são afastados, inclusive o querer pela metade¹⁴⁶. Mas há forças reativas que resistem e parecem retornar eternamente. É preciso uma segunda seleção, muito diferente da primeira¹⁴⁷.

Sabemos que a vontade de nada tem uma aliança com as forças negativas. Ela nega a força ativa, conduz a força ativa a se negar, faz com que a força ativa

¹⁴⁴ NPh, 56: *Tragique est l'affirmation: parce qu'elle affirme le hasard et, du hasard, la nécessité; parce qu'elle affirme le devenir et, du devenir, l'être; parce qu'elle affirme le multiple et, du multiple, l'un. Tragique est le coup de dés. Tout le reste est nihilisme, pathos dialectique et chrétien, caricature du tragique, comédie de la mauvaise conscience.*

¹⁴⁵ NPh, 106: *ce que tu veux, veuille-le de telle manière que tu en veuilles aussi l'éternel retour.*

¹⁴⁶ A primeira seleção, NPh, 106 a 108, ID, *Sur la volonté de puissance et l'éternel retour*, 173 e 174.

¹⁴⁷ Sobre a segunda seleção: NPh, 108 a 110, ID, *Sur la volonté de puissance et l'éternel retour*, 174 e 175.

se vire contra si. Nesse caso, a vontade de nada opera como o devir reativo universal das forças. Tal vontade permite que seja fundada uma vida reativa que se conserva, triunfa e contagia. Negação e conservação da vida ao mesmo tempo: manter uma vida depreciada.

Eis onde Deleuze introduz uma distinção. Sem o eterno retorno, a vontade de nada faz sua aliança com as forças reativas e se mantém como devir reativo. Temos um niilismo incompleto que se exprime como vitória e conservação dos fracos. É um *voltar-se contra si*, processo reativo onde a força ativa devém reativa. Quando, no entanto, a vontade de nada se junta ao eterno retorno, algo notável se produz, pois ela quebra a sua aliança com as forças reativas e se torna um devir ativo. Encontraremos, por conseguinte, um niilismo completo que se exprime como destruição ou autodestruição dos fracos, um *destruir-se*, uma operação ativa onde a força reativa devém ativa: *a negação ativa, a destruição ativa, é o estado dos espíritos fortes que destroem o reativo neles mesmos, submetendo-o à prova do eterno retorno*¹⁴⁸. Ou seja, no niilismo completo a negação se torna negação das forças reativas, ela se transmuta em vontade afirmativa, exprimindo o devir ativo: *por e no eterno retorno, a negação como qualidade da vontade de potência se transmuta em afirmação, ela devém uma afirmação da negação ela mesma, ela devém uma potência de afirmar, uma potência afirmativa*¹⁴⁹.

Em linhas gerais e por conta desse aspecto seletivo, precisamos entender que nem tudo retorna. Deleuze escreve que *o eterno retorno tem por função separar as formas superiores das formas médias*¹⁵⁰, maneira pela qual ele se revela como instrumento e expressão da vontade de potência. As formas medianas são os estados moderados. A forma superior das coisas e dos acontecimentos, por sua vez, consiste na sua extrema potência. Separar umas das outras implica, mais profundamente, em excluir as formas medianas e criar as formas superiores. O

¹⁴⁸ NPh, 109: *la négation active, la destruction active, est l'état des esprits forts qui détruisent le réactif en eux, le soumettant à l'épreuve de l'éternel retour.*

¹⁴⁹ NPh, 110: *par et dans l'éternel retour, la négation comme qualité de la volonté de puissance se transmue en affirmation, elle devient une affirmation de la négation elle-même, elle devient une puissance d'affirmer, une puissance affirmative.* Além de ID, *Sur la volonté de puissance et l'éternel retour*, 167.

¹⁵⁰ ID, *Sur la volonté de puissance et l'éternel retour*, 174: *l'éternel retour a pour fonction de séparer les formes supérieures des formes moyennes.*

eterno retorno se inscreve, portanto, entre um fundo ontológico, uma profundidade caótica, e as formas, no limite do vivível¹⁵¹.

O mito de Ariane recebe um cuidado especial de Deleuze justamente por estar no cruzamento desses conceitos¹⁵². Amante de Teseu, espírito de negação, o homem pretensamente superior, portador de fardos, Ariane permanece uma alma reativa e a sua relação perfaz um niilismo incompleto. O abandono que ela sofre indica a quebra da aliança entre a vontade de negação e as forças de reação. Ariane quer se enforcar, mas logo se anuncia a transmutação do niilismo, a aproximação de Dionísio, espírito de afirmação, aquele que brinca e dança em vez de carregar a vida. Junto a ele, Ariane devém uma alma ativa. Dionísio e Ariane são o par do eterno retorno. Teseu não mais voltará, nem a tristeza da amante que ele abandonou. E dessa nova união poderá nascer a figura do superhomem.

A leitura deleuziana do eterno retorno, podemos resumir em conclusão, possui três aspectos inseparáveis. O eterno retorno se apresenta como *síntese cosmológica* das forças e formas, como *pensamento seletivo* que elimina do querer o que não resiste a uma regra prática, e como *ser seletivo*, isto é, um processo no qual a negação se atravessa e muda de natureza, devindo afirmação.

¹⁵¹ Conferir ID, *Sur la volonté de puissance et l'éternel retour*, 171 a 176.

¹⁵² Consultar CC, *Mystère d'Ariane selon Nietzsche* (ver nota nos *Comentários bibliográficos*), assim como o pequeno verbete sobre Ariane em N, 38.

2.4

Quarto estudo

«Bergson»

O segredo do bergsonismo, escreve Deleuze, consiste em pensar que *nem tudo está dado*¹⁵³. Algo escapa por entre as coisas, transborda a sua repetição material, antecede as suas determinações causais e foge à investigação científica da realidade espacial. Os dados empíricos supõem um processo de criação que não pode ser concebido a partir da sua própria imagem. Deve existir uma produtividade que remete apenas à realidade do tempo, uma imprevisibilidade que não se confunde com o acidental, a duração como aquilo que difere consigo mesmo e possui uma certa e todas as tensões, a diferença que se encontra no interior da coisa. Esses traços, ainda que apressados, apontam para o conceito de *virtual* como o desenvolvimento inevitável desse segredo. Para nós, aliás, toda a leitura deleuziana de Bergson nas décadas de 1950 e 1960 constitui um longo estudo sobre a virtualidade.

Deleuze expõe o virtual como a própria diferença que se exprime em três aspectos: enquanto natureza da diferença, o virtual se diz duração, enquanto consistência dos graus coexistentes da diferença, o virtual se diz memória, e enquanto diferenciação em linhas divergentes, em séries distintas que contêm tais e quais produtos, o virtual se diz *elã vital*¹⁵⁴. E como essas diferenciações vitais remetem aos graus respectivos que nelas se efetuam, Deleuze concebe um *elã vital* menos profundo do que a memória, assim como uma memória menos profunda do que a duração. Eis o desenho superficial do esquematismo que Deleuze retira do pensamento bergsoniano.

Em 1956, Deleuze publica dois textos sobre Bergson. Um verbete especial para uma obra coletiva dirigida por Maurice Merleau-Ponty, lançada à época com o título *Les philosophes célèbres*, além de um ensaio sobre a noção de diferença publicado na revista *Les études bergsoniennes*. Nesses dois escritos, encontramos

¹⁵³ Ver ID, *Bergson, 1859-1941*, 41.

¹⁵⁴ Conferir ID, *Bergson, 1859-1941*, 42, *La conception de la différence chez Bergson*, 61.

os grandes traços que serão retomados, dez anos mais tarde, na monografia *Le bergsonisme*, onde veremos, outra vez, o destaque da intuição como método, a descrição dos conceitos de duração, memória e *elã vital*, além das passagens entre dualismos e monismos interiores ao bergsonismo. No ano de 1957, Deleuze prepara o volume de Bergson na coleção *Les grands textes*, editora PUF, escolhendo trechos da sua obra para o grande público, uma seleção que anuncia, igualmente, os temas do livro de 1966¹⁵⁵. E nos deparamos, finalmente, com as suas anotações para um curso sobre o capítulo III de *L'évolution créatrice*, ministrado na *École normale supérieure de Saint-Cloud* em 1960¹⁵⁶.

Nosso esforço seguinte procura revisitar a monografia de 66 e expor as suas elaborações de acordo com o que Deleuze chama de os três *momentos do método*, quais sejam, o dualismo reflexivo, o monismo e o dualismo genético. Apesar da expressão, tal esquema não se baseia apenas nos escritos metodológicos de Bergson, sendo antes o resultado de uma ampla leitura da sua obra que leva em conta diversos resultados parciais e transformações conceituais¹⁵⁷. Tentamos, ainda, preservar as considerações feitas por Deleuze sobre o conjunto do bergsonismo e a sua evolução interna, notadamente, a importância crescente do virtual, a permanência da noção de multiplicidade na sucessão dos textos e o afastamento das interpretações psicológicas dos conceitos expostos¹⁵⁸.

2.4.1 O dualismo reflexivo

¹⁵⁵À ocasião, Deleuze distribuiu os fragmentos em quatro seções: I) *La durée et la méthode*, II) *La mémoire ou les degrés coexistants de la durée*, III) *La vie ou la différenciation de la durée* e IV) *Condition humaine et philosophie* (H. Bergson, *Mémoire et vie*, 1957).

¹⁵⁶ Reproduzido nos *Annales bergsoniennes II: Bergson, Deleuze, la phénoménologie*, 2004.

¹⁵⁷ O esquema referente aos momentos do método se encontra em B, 92 a 99, mas já se mostrava particularmente claro no texto *Bergson, 1859-1841*.

¹⁵⁸ Consultar B, 31, 36 e 37. As advertências contra a psicologização estão em B, 25 a 27, 50 a 52, 59, 76, ID, *Bergson, 1859-1941*, 30, 39 e 40, *La conception de différence chez Bergson*, 62. Ainda a esse respeito, mencionamos outra faceta da leitura deleuziana de Bergson. Em uma entrevista de 1969, interpelado sobre os aspectos conservadores desse pensamento, Deleuze responde que *me parece permitido extrair de uma filosofia conservadora em seu conjunto certas singularidades que não o são: assim com o bergsonismo e sua imagem da vida, da liberdade ou da doença mental* (ID, *Gilles Deleuze parle de la philosophie*, 200: *il me semble permis de dégager d'une philosophie conservatrice dans son ensemble certaines singularités qui ne le sont pas: ainsi pour le bergsonisme et son image de la vie, de la liberté ou de la maladie mentale*).

Em primeiro lugar, constatamos que a experiência nos entrega somente misturas. Um misto pode ser a coisa, o fato, o dado, a representação. Tudo se mistura *en fait*, segundo as suas articulações naturais. Nossa condição humana é viver em mistos que não estão analisados. Esse é o ponto de partida do método: precisamos dividir o misto em linhas que se prolongam além da experiência. Linhas que existem apenas *en droit* e que são diferentes em natureza. Via de regra, a divisão de um misto nos entrega linhas que formam dualismos: duração e espaço, qualidade e quantidade, heterogêneo e homogêneo, memória e matéria, lembrança e percepção, contração e distensão.

Essa primeira divisão consiste na decomposição de um misto impuro. Ela parte da experiência, onde tudo está dado. Desarticulando o real e impelindo as linhas em divergência, ultrapassamos a experiência para atingir as suas condições. Nesse momento, dizemos que *há diferença de natureza entre duas tendências*. É verdade que Deleuze se refere, eventualmente, a linhas de fato ou a tendências atuais. No entanto, são linhas de fato que ultrapassam a experiência, linhas de alguma maneira puras, assim como são tendências atuais que vão além da curvatura da experiência, tendências em estado puro. Nesse momento do método, reafirmamos, o traço essencial das linhas consiste na existência *en droit* das condições da experiência¹⁵⁹.

¹⁵⁹ Sobre as linhas de fato e as tendências atuais que ultrapassam a experiência e são puras, conferir B, 22, 47, 48, 93, 95 e 98. Pela importância desse traço essencial das linhas, colecionamos aqui alguns trechos: *ultrapassamos a experiência na direção das condições da experiência* (ibidem, 13: *on dépasse l'expérience vers des conditions de l'expérience*); *trata-se de dividir a representação em elementos que a condicionam, em puras presenças ou em tendências que diferem em natureza* (ibidem, 14: *il s'agit de diviser la représentation en éléments qui la conditionnent, en pures présences ou en tendances qui diffèrent en nature*); *apenas assim nós podíamos destacar todo um lado das condições da experiência* (ibidem, 16: *c'est seulement ainsi que nous pouvions dégager tout un côté des conditions de l'expérience*); *todos os nossos falsos problemas decorrem de não sabermos ultrapassar a experiência na direção das condições da experiência, na direção das articulações do real, encontrando o que difere em natureza nos mistos que nos são dados* (ibidem, 17: *tous nos faux problèmes viennent de ce que nous ne savons pas dépasser l'expérience vers les conditions de l'expérience, vers les articulations du réel, et retrouver ce qui diffère en nature dans les mixtes qui nous sont donnés*); *a intuição nos leva a ultrapassar o estado da experiência na direção das condições da experiência* (ibidem, 17: *l'intuition nous entraîne à dépasser l'état de l'expérience vers des conditions de l'expérience*); *nós impelimos cada linha para além da curva, até o ponto em que ela ultrapassa nossa experiência* (ibidem, 18: *nous poussons chaque ligne au-delà du tournant, jusqu'au point où elle dépasse notre expérience*); *quando aproveitamos, na experiência, um pequeno brilho que nos indica uma linha de articulação, só nos resta prolongá-la para fora da experiência* (ibidem, 18: *quand on a profité de l'expérience d'une petite lueur qui nous signale une ligne d'articulation, il reste à la prolonger jusqu'en dehors de l'expérience*); *seguimos as «linhas», cada uma, para além da curvatura da experiência* (B, 19: *nous avons suivi des «lignes», chacune au-delà du tournant de l'expérience*); *depois de ter seguido as linhas de divergência para além da curva, é preciso que*

Duração e espaço são os termos da principal divisão bergsoniana: *todas as outras divisões, todos os outros dualismos nisso se implicam, disso derivam ou a isso são conduzidos*¹⁶⁰. Não basta para a intuição, todavia, afirmar a diferença de natureza entre eles. A duração, enquanto variação qualitativa, comporta ela mesma as diferenças de natureza. Por sua vez, o espaço, uma homogeneidade quantitativa, traz somente diferenças de grau. Ao dividirmos uma coisa segundo as suas articulações naturais, obtemos dois lados em proporções variadas. Um lado que diz respeito ao espaço, pelo qual a coisa difere apenas em grau dela mesma (aumento ou diminuição) e das outras coisas. E outro lado, referente à duração, pelo qual a coisa difere em natureza dela mesma (alteração) e das outras coisas. Espacialmente, a coisa tende a apresentar diferenças de grau; pela duração, diferenças de natureza.

Após a divisão principal, por conseguinte, vemos que as diferenças de natureza se encontram apenas em uma das linhas. A formulação pura do dualismo reflexivo se mostra insuficiente. Precisamos, ainda, considerar que uma das tendências guarda todas as diferenças de natureza: a duração ou a memória como essencialmente diferença. E a outra tendência carrega, exclusivamente, as diferenças de grau: o espaço ou a matéria como essencialmente repetição. Não diremos que as duas tendências diferem em grau, mas que *há diferença entre duas tendências, uma que corresponde às diferenças de grau, outra às diferenças de natureza*. Chegamos a um dualismo compensado ou ajustado, a segunda formulação do dualismo reflexivo¹⁶¹.

essas linhas voltem a coincidir (ibidem, 20: après avoir suivi des lignes de divergence au-delà du tournant, il faut que ces lignes se recourent); em sua divergência, na desarticulação do real que elas operavam segundo as diferenças de natureza, elas já constituíam um empirismo superior, apto a colocar os problemas e a ultrapassar a experiência na direção das suas condições concretas (ibidem, 22: dans leur divergence, dans la désarticulation du réel qu'elles operaient suivant les différences de nature, elles constituaient déjà un empirisme supérieur, apte à poser les problèmes, et à dépasser l'expérience vers ses conditions concrètes); a duração não é somente experiência vivida, ela é também experiência alargada e mesmo ultrapassada, já uma condição da experiência (ibidem, 29: la durée n'est pas seulement expérience vécue, elle est aussi expérience élargie, et même dépassée, déjà condition de l'expérience); a duração pura é ela mesma o resultado de uma divisão de «direito» (ibidem, 46: la durée pure est elle-même le résultat d'une division de «droit»).

¹⁶⁰ B, 23: *toutes les autres divisions, tous les autres dualismes l'impliquent, en dérivent ou y aboutissent.*

¹⁶¹ As considerações principais sobre o dualismo puro estão em B, 11 a 19, 93, 94 e 98; sobre o dualismo compensado, em B, 23 a 28 e 94. Desenvolvimentos semelhantes se encontram em ID, Bergson, 1859-1941, 34 a 36, *La conception de la différence chez Bergson*, 46 a 53.

A memória ontológica

Um dos esquemas recuperados por Deleuze referente ao dualismo reflexivo consiste na divisão do misto da experiência em duas multiplicidades¹⁶². O espaço é uma multiplicidade atual, homogênea, com diferenciações quantitativas. Objetiva e numérica, ela se divide por diferenças de grau, sem mudar de natureza ao fazê-lo. Por sua vez, a duração é uma multiplicidade virtual, heterogênea, que envolve diferenciações qualitativas. Subjetiva e irreduzível ao número, sua divisão não ocorre sem uma mudança de natureza.

Essa mesma operação que divide a experiência em duas multiplicidades pode decompor o misto da representação em duas puras direções que o condicionam, quais sejam, a matéria e a memória. São duas linhas: uma objetiva, que traz apenas diferenças de grau com a matéria, sendo responsável pela percepção; outra subjetiva, diferindo em natureza da anterior e concernente à lembrança.

Deleuze coloca o presente junto da matéria e o passado ao lado da memória. O presente se põe como puro devir, ele *age* e a cada instante podemos dizer que ele *era*. Nele, o ser se consome. Já o passado se confunde com o ser em si, ele *é* eternamente. Nele, o ser se conserva. A psique pode alcançar apenas o presente, enquanto o passado não tem existência psicológica, dizendo respeito à ontologia¹⁶³. Podemos falar de um passado em geral, eterno, o ser em si, impassível, elemento ontológico, imemorial. Condição que torna possível todos os passados, bem como a passagem do presente, memória bergsoniana que não tem caráter psicológico.

Passado e presente não são momentos que se sucedem, mas elementos que coexistem. O presente que não cessa de passar e o passado que não cessa de ser. Ambos são contemporâneos e se constituem ao mesmo tempo. E ainda podemos formular essa coexistência em termos de condição: o passado estando suposto

¹⁶² Conferir B, 31 a 37.

¹⁶³ Da mesma maneira, Deleuze marca a diferença entre o inconsciente freudiano como realidade psicológica eficaz, situada além da consciência, e o inconsciente bergsoniano como realidade não-psicológica.

pelo presente, o passado pelo qual passa o presente, a condição pura da sua passagem, um fundamento ao desenrolar do tempo. É nesse sentido que Deleuze escreve sobre um passado em geral, um ser em si puro do passado, uma memória ontológica que não pertence ao domínio do vivido.

Como um se conserva, enquanto o outro passa, devemos ainda afirmar que todo o passado coexiste com cada presente. Uma coexistência em estado complexo, como nos ilustra o cone invertido. Determinando o seu vértice como o presente, acima dele se encontra o passado inteiro. Um passado atravessado por cortes virtuais que nele traçam níveis ou planos. Cada um desses níveis contém a totalidade repetida do passado. Os planos variam, não obstante, pelo grau de sua contração em relação ao vértice do presente. Quanto mais próximos do vértice, mais contraídos; quanto mais afastados, mais distendidos. É dessa maneira que a contração se inscreve na lembrança. Diremos, então, que a duração é coexistência virtual, *coexistência consigo de todos os níveis, de todas as tensões, de todos os graus de contração e distensão*¹⁶⁴. Na matéria, os elementos se repetem em um mesmo plano; na duração, os planos se repetem em contrações variadas, em uma repetição própria ao virtual.

Precisamos guardar o conceito de memória ontológica, o ser em si do passado, o virtual. Um inconsciente ontológico, sem realidade psicológica, que não diz respeito ao vivido. Ser impassível que se apresenta nas formas da lembrança e da contração. Lembranças puras e inativas que se encontram mais ou menos distendidas. E assim, conseqüentemente, a virtualidade da memória bergsoniana nos trará o problema da atualização. Teremos, em traços gerais, as lembranças puras e virtuais do inconsciente ontológico, as lembranças em vias de atualização no inconsciente psicológico e as lembranças ganhando existência psicológica, formando a consciência como produto dessa passagem do virtual ao atual. Vejamos os aspectos principais desse processo.

¹⁶⁴ B, 56: *coexistence avec soi de tous les niveaux, de toutes les tensions, de tous les degrés de contraction et de détente*. Apesar da imagem do cone, os planos não estão sobrepostos uns aos outros. A sua existência virtual não se fixa nessa figura. E o presente também não se reduz a um vértice, contendo planos de consciência. Conferir B, 61 e 62.

Operação da memória

Qual o trabalho do espírito que busca uma lembrança? A operação da memória se dá sempre a partir de um apelo do presente, de uma *atenção à vida*¹⁶⁵. O presente quer lembranças que lhe sirvam para algo, repelindo as inúteis ou perigosas. E o passado acaba sendo adaptado e utilizado em função das situações, necessidades e utilidades presentes. Tal apelo desencadeia essa busca por uma lembrança e se mantém ao longo do processo.

O ato *sui generis* que dá início à procura de uma lembrança pode ser definido como *o salto na ontologia*¹⁶⁶. Nós nos descolamos do presente e vamos nos instalar, de súbito, no passado em geral e, logo depois, em uma certa região do passado com um certo grau de contração e certas lembranças dominantes. Somente após esse salto é que a lembrança virtual ganha, aos poucos, uma existência psicológica, se condensando, passando do virtual ao atual. De acordo com o apelo do presente, nós saltamos em uma ou outra região do passado. Podemos errar algumas vezes antes de realizar o salto preciso em certo nível. E apesar de parecer uma manobra psicológica, Deleuze lhe nega esse caráter, afirmando que saltamos para fora do presente e do atual, saindo do psicológico. O salto diz respeito a nossa afinidade com o ser. Ele consiste em uma invocação da lembrança (*l'appel au souvenir*), quando nos colocamos na dimensão ontológica da memória, no virtual, onde se encontram, inclusive, as condições da própria consciência psicológica. Somente depois do salto é que operamos a evocação da imagem (*le rappel de l'image*), começando o processo de atualização pelo qual as lembranças puras ganham existência psicológica e se tornam imagens atuais. Que a operação da memória seja um movimento que vai do passado ao presente, e não o contrário, eis uma revolução bergsoniana apontada por Deleuze.

Tal atualização comporta ao menos quatro movimentos. Pela *translação*, o passado e o presente entram em coalescência. A lembrança pura e a sua região do passado se movimentam, inseparáveis, ao encontro do presente. Nessa etapa,

¹⁶⁵ Essa noção está dispersa entre as páginas B, 58 e 70.

¹⁶⁶ B, 52: *le saut dans l'ontologie*.

ocorre uma contração sem divisão¹⁶⁷. Um nível se contrai em uma representação indivisa que deixa de ser uma lembrança pura sem ainda se tornar, propriamente, uma imagem. Estas lembranças em vias de atualização se inserem umas nas outras. Deleuze afasta o contrassenso de que a lembrança passaria por níveis intermediários do passado, cada vez mais contraídos, em direção ao vértice do cone. Em vez disso, a atualização incide sobre certo nível do passado e o traz ao presente em uma via direta. Vincular a atualização a uma contração progressiva não faria sentido no dualismo reflexivo, pois até os níveis mais contraídos do cone são tão virtuais quanto as regiões mais distendidas do passado e mesmo quanto o passado em geral, preservando sempre a sua diferença de natureza em relação ao presente. Após a translação, o passado e o presente começam a entrar em circuito pelo movimento de *rotação*. Através de uma expansão com divisão, a representação indivisa acima referida começa a se dividir e a formar imagens distintas que correspondem às lembranças. Imagens das lembranças e imagens da percepção existem juntas na atualidade.

A translação e a rotação são os aspectos da atualização que dependem de uma atitude psíquica: o encontro do passado e do presente, seguido de uma transposição do virtual ao atual. E outros dois aspectos ainda complementam essa dimensão, estando vinculados a uma atitude do corpo. O *esquema dinâmico* garante uma combinação equilibrada entre a translação e a rotação, o que permite o funcionamento da memória representativa com o seu tipo particular de reconhecimento. As imagens das lembranças têm importância central e os seus movimentos restituem a integralidade de um objeto. Enfim, o *esquema motor* efetua uma memória de reconhecimento automático, quando as imagens das lembranças assumem papel acessório e seus movimentos decompõem um objeto em função das nossas necessidades¹⁶⁸. Deleuze indica também quais seriam as perturbações desses esquemas. Quando ocorre uma perturbação dinâmica, a própria atualização psíquica da lembrança fica comprometida. Há somente translação, ou a rotação se realiza de maneira imprópria: a pessoa não consegue se

¹⁶⁷ Estamos agora falando de uma *contração psicológica* que exprime um dos movimentos de atualização pelo qual a lembrança se torna imagem. Deleuze não a confunde com a *contração ontológica* que exprime a diferença entre os níveis que coexistem virtualmente.

¹⁶⁸ A *memória representativa* e a *memória motora* são os produtos finais da atualização das lembranças puras. Em nada se confundem com a *memória em si* e as suas duas formas, lembrança e contração.

expressar. Já na perturbação mecânica, a lembrança se conserva, perdendo somente o estágio corporal da sua atualização: a pessoa sofre desorientação¹⁶⁹.

Vejamos quatro aspectos da atualização: a translação e a rotação, que formam os momentos propriamente psíquicos; o movimento dinâmico, atitude do corpo necessária ao bom equilíbrio das duas determinações precedentes; enfim, o movimento mecânico, o esquema motor, que representa o último estágio da atualização. Trata-se, em tudo isso, da adaptação do passado ao presente, da utilização do passado em função do presente.¹⁷⁰

Queremos registrar uma observação sobre essa descrição da passagem do virtual ao atual. Ainda que as lembranças puras sejam descritas como impassíveis, elas parecem ser capazes de movimento pela descrição da translação e da rotação. O *movimento*, aliás, surge como o único traço comum entre a lembrança pura, a lembrança em vias de atualização e as imagens atuais das lembranças. Ele também está presente nas imagens atuais da percepção, que podem entrar em circuito com as imagens das lembranças, sendo as duas semelhantes. Ou seja, embora haja uma diferença de natureza entre a virtualidade do passado e a atualidade do presente, o movimento se mostra capaz de um atravessamento¹⁷¹.

Podemos, enfim, transcrever o resumo que Deleuze faz da teoria bergsoniana da memória em quatro paradoxos que se encadeiam e exigem uns aos outros:

1º nós nos colocamos de súbito, em um salto, no elemento ontológico do passado (paradoxo do salto); 2º há uma diferença de natureza entre o presente e o passado (paradoxo do ser); 3º o passado não sucede ao presente que ele foi, mas coexiste com ele (paradoxo da contemporaneidade); 4º o

¹⁶⁹ Pela gravidade de tais estados de perturbação, vemos que esse processo de atualização descrito não está muito distante da formação da consciência, sem se restringir ao simples esforço que fazemos quando tentamos nos lembrar de algo.

¹⁷⁰ B, 68: *Voilà donc quatre aspects de l'actualisation: la translation, et la rotation, qui forment les moments proprement psychiques; le mouvement dynamique, attitude du corps nécessaire au bon équilibre des deux déterminations précédentes; enfin le mouvement mécanique, le schème moteur, qui représente le dernier stade de l'actualisation. Il s'agit, en tout ceci, de l'adaptation du passé au présent, de l'utilisation du passé en fonction du présent.*

¹⁷¹ Essa afirmação que fazemos se baseia nos seguintes trechos: a memória ontológica responde ao apelo do presente pelos movimentos de translação e de rotação (cf. B, 60); o quadro comum entre a lembrança em vias de atualização e a imagem da percepção é o movimento (cf. ibidem, 64); há semelhança entre a imagem-lembrança e a imagem-percepção (ibidem, 65 e 66) e ambas podem entrar em circuito (ibidem, 63).

que coexiste com cada presente é todo o passado, integralmente, em níveis diversos de contração e distensão (paradoxo da repetição psíquica).¹⁷²

Aos paradoxos bergsonianos, Deleuze opõe algumas proposições que constituem as teorias ordinárias da memória, ainda excessivamente fisiológicas e psicológicas:

(1º) que nós podemos recompor o passado com o presente; (2º) que nós passamos gradualmente de um a outro; (3º) que um e outro se distinguem pelo antes e o depois; (4º) e que o trabalho do espírito se faz por adição de elementos (no lugar de se fazer por mudanças de níveis, verdadeiros pulos, remanejamento de sistemas).¹⁷³

2.4.2 O monismo virtual

Através do dualismo reflexivo, prolongamos a curvatura da experiência até a dualidade entre tendências ou direções. A duração ou a memória guardam as diferenças de natureza; o espaço ou a matéria, as diferenças de grau. E, agora, em outro momento, nós encontramos o ponto em que as linhas se reúnem, as direções se cruzam e as tendências novamente se amarram. Um ponto em que se engendra a coisa tal como a podemos conhecer. Rearticulando o real e operando a convergência das linhas, a condição se relaciona ao condicionado sem haver distância entre ambos. Nesse monismo virtual¹⁷⁴, poderemos afirmar que *a*

¹⁷² B, 57: *1º nous nous plaçons d'emblée, d'un saut, dans l'élément ontologique du passé (paradoxe du saut); 2º il y a une différence de nature entre le présent et le passé (paradoxe de l'Être); 3º le passé ne succède pas au présent qu'il a été, mais coexiste avec lui (paradoxe de la contemporanéité); 4º ce qui coexiste avec chaque présent, c'est tout le passé, intégralement, à des niveaux divers de contraction et de détente (paradoxe de la répétition psychique)*. A expressão *repetição psíquica* é usada apenas para marcar a diferença entre a repetição da duração e a *repetição física* da matéria, esta atual, aquela virtual.

¹⁷³ B, 57, com números inseridos por nós: *(1º) que nous pouvons recomposer le passé avec du présent; (2º) que nous passons graduellement de l'un à l'autre; (3º) que l'un et l'autre se distingue par l'avant et l'après; (4º) et que le travail de l'esprit se fait par adjonction d'éléments (au lieu de se faire par changements de niveaux, véritables bonds, remaniements de systèmes)*. A essas ilusões sobre a essência do tempo, Deleuze adiciona que as teorias ordinárias partem de um misto mal analisado, qual seja, a *imagem* como realidade psicológica, o que permitiria substituir a diferença de natureza entre a percepção e a lembrança pela diferença de grau entre as imagens da percepção e as imagens da lembrança (conferir *ibidem*, 53).

¹⁷⁴ Sobre o monismo virtual, conferir B, 19, 20, 94 e 95, ID, *Bergson, 1859-1941*, 36, *La conception de la différence chez Bergson*, 53 e 54.

natureza da diferença comporta todos os graus da diferença, desde as diferenças de grau até as diferenças de natureza.

O tempo único

Como vimos na operação da memória, a diferença de natureza entre o passado e o presente tende a se apagar no processo de atualização. Efetivamente, entre a lembrança que se atualizou e a percepção há somente diferença de grau, sendo ambas imagens atuais. É a partir disso que *Le bergsonisme* começa a se encaminhar para o monismo. Deleuze introduz um enunciado importante: *se o passado coexiste com seu próprio presente, e se ele coexiste consigo em níveis de contração diversos, nós devemos reconhecer que o presente ele mesmo é somente o nível mais contraído do passado*¹⁷⁵. E se o presente é o nível mais contraído do passado, a contração se apresenta como a única diferença entre eles: eis a sua unidade ontológica. Passamos de um a outro em um movimento contínuo e podemos definir a qualidade como uma quantidade contraída. Ficam afastadas as dualidades entre a quantidade homogênea do espaço e a qualidade heterogênea da duração, entre o extenso e o inextenso, entre a matéria e a memória puras, entre a percepção e a lembrança puras, entre o presente e o passado puros. Estamos realizando a passagem entre *o dualismo das diferenças de natureza e o monismo dos graus de distensão*¹⁷⁶. Para aquele, o passado e o presente diferem em natureza, enquanto que, para este, o presente é o nível mais contraído do passado. A construção do monismo vai implicar, portanto, no estabelecimento de um tempo único¹⁷⁷.

¹⁷⁵ B, 72: *si le passé coexiste avec son propre présent, et s'il coexiste avec soi à des niveaux de contraction divers, nous devons reconnaître que le présent lui-même est seulement le niveau le plus contracté du passé.*

¹⁷⁶ B, 92: *le dualisme des différences de nature et le monisme des degrés de détente.*

¹⁷⁷ Sobre a duração como totalidade: existe um só tempo, uma só duração, de que tudo participaria, inclusive nossas consciências, inclusive os viventes, inclusive o todo do mundo material (B, 78: *...un seul temps, une seule durée, auquel tout participerait, y compris nos consciences, y compris les vivants, y compris le tout du monde matériel*); um só Tempo, uno, universal, impessoal (ibidem, 78: *un seul Temps, un, universel, impersonnel*); que a duração, isto é, o tempo, seja essencialmente multiplicidade, jamais Bergson renunciará a essa idéia (ibidem, 80: *que la durée, c'est-à-dire le temps, soit essentiellement multiplicité, jamais Bergson ne*

Existe apenas um tempo, a duração enquanto multiplicidade virtual e contínua. Tempo uno, impessoal, universal. Um só e mesmo tempo que se apresenta como a condição dos fluxos. Tal duração se afeta em variações de intensidade, onde podemos falar em níveis de tensão ou de fluxos que diferem em contração. Deleuze assim escreve que *o universo é feito de modificações, perturbações, mudanças de tensão e de energia, e nada mais*¹⁷⁸. Universo, a formidável memória de coexistência virtual dos níveis e fluxos. Dois fluxos coexistentes e simultâneos estão sempre contidos em um terceiro, ao infinito. A duração tem o poder de englobar durações inferiores e de se englobar em durações superiores. E, finalmente, temos de considerar que a duração possui uma maneira própria de se dividir. Ela o faz em elementos, em partes, ou ainda em fluxos que diferem em natureza e somente vão existir, atualmente, após a divisão efetuada. Serão os fluxos atuais, vividos ou ao menos experimentáveis, que anunciam o dualismo genético.

Em resumo, o tempo uno é uma multiplicidade virtual. Essa virtualidade tem níveis e fluxos coexistentes que diferem em contração. Em sua atualização, o virtual se divide em termos que diferem em natureza. Ou, simplesmente, *quando*

renoncera à cette idée); Bergson sustenta a existência de um só Tempo, universal e impessoal (ibidem, 80: Bergson soutient l'existence d'un seul Temps, universel et impersonnel); a duração se define como multiplicidade virtual ou contínua (ibidem, 81: multiplicité virtuelle ou continue); no virtual, é evidente que há só um tempo (ibidem, 82: il est évident qu'il n'y a qu'un seul temps); Bergson conclui que existe um Tempo e um só (ibidem, 82: il existe un Temps et un seul); há um só e mesmo tempo que é como a condição do fluxos (cf. ibidem, 83); somente a hipótese do tempo único dá conta da natureza das multiplicidades virtuais (cf. ibidem, 87); o Ser, ou o Tempo, é uma multiplicidade; mas, precisamente, ele não é «múltiplo», ele é Uno, conforme a seu tipo de multiplicidade, quer dizer, uma multiplicidade virtual (ibidem, 87: l'Être, ou le Temps, est une multiplicité; mais précisément il n'est pas «multiple», il est Un, conformément à son type de multiplicité). Sobre as variações da duração: a duração se dissipa em todas essas diferenças de grau, de intensidade, de distensão e de contração que a afetam (ibidem, 75: la durée se dissipe dans toutes ces différences de degré, d'intensité, de détente et de contraction qui l'affectent); o universo é feito de modificações, perturbações, mudanças de tensão e de energia, e nada mais (ibidem, 75: l'univers est fait de modifications, perturbations, changements de tension et d'énergie, et rien d'autre); a idéia de uma coexistência virtual de todos os níveis do passado, de todos os níveis de tensão, é então estendida ao conjunto do universo (ibidem, 76: l'idée d'une coexistence virtuelle de tous les niveaux du passé, de tous les niveaux de tension, est donc étendue à l'ensemble de l'univers); a duração é coexistência muito particular, simultaneidade de fluxo (ibidem, 81: coexistence très particulière, simultanéité de flux); a duração como coexistência virtual de todos os graus em um só e mesmo tempo (ibidem, 86: la durée comme coexistence virtuelle de tous les degrés en un seul et même temps). Sobre a atualização: a multiplicidade virtual de uma parte se divide em elementos que diferem em natureza, de outra, esses elementos ou essas partes só existem atualmente na medida em que a divisão é efetivamente feita (ibidem, 81-82: ...d'une part elle se divise en éléments qui diffèrent en nature, d'autre part ces éléments ou ces parties n'existent actuellement que pour autant que la division est effectivement faite).

¹⁷⁸ B, 75: *l'univers est fait de modifications, perturbations, changements de tension et d'énergie, et rien d'autre.*

*Bergson defende a unicidade do tempo, ele não renuncia em nada ao que havia dito, anteriormente, no que concerne à coexistência virtual dos diversos graus de distensão e de contração, bem como à diferença de natureza entre os fluxos ou os ritmos atuais*¹⁷⁹.

Variações sobre o cone

Após apresentar a solução do tempo único, o monismo precisa ainda dar conta do espaço. Ao longo de *Le bergsonisme*, Deleuze formula diversas vezes a diferença de natureza entre a matéria e a memória, as duas linhas que estão emaranhadas nos mistos não analisados da experiência, seguindo e desenvolvendo a distinção entre as multiplicidades do espaço e da duração. Ao lado da matéria, encontrávamos as imagens da percepção, as lembranças atualizadas, a psicologia e o presente; ao lado da memória, a lembrança virtual, a ontologia e o passado. Era o que estava contido em trechos como o seguinte: *entre a matéria e a memória, entre a percepção pura e a lembrança pura, entre o presente e o passado, deve haver uma diferença de natureza*¹⁸⁰. No dualismo reflexivo, o vértice do cone era o presente em sua atualidade, diferindo em natureza dos níveis mais ou menos contraídos que coexistiam na virtualidade do passado. Tanto que, em um dos movimentos de atualização, um determinado nível do passado deveria sofrer uma contração psicológica que o aproximava do vértice-presente.

Em seguida, na formulação do monismo, tal coexistência entre o presente e o passado deixou de repousar em uma diferença de natureza. Tínhamos o passado contendo níveis de contração diversos e o presente como o nível mais contraído do passado. Então, *é o presente puro e o passado puro, a percepção pura e a lembrança pura enquanto tais, a matéria e a memória puras que trazem somente diferenças de distensão e de contração, encontrando, assim, uma*

¹⁷⁹ B, 87: *quand Bergson défend l'unicité du temps, il ne renonce à rien de ce qu'il a dit précédemment, concernant la coexistence virtuelle des divers degrés de détente et de contraction, et la différence de nature entre les flux ou les rythmes actuels.*

¹⁸⁰ B, 49: *entre la matière et la mémoire, entre la perception pure et le souvenir pur, entre le présent et le passé, il doit y avoir une différence de nature.*

*unidade ontológica*¹⁸¹. Não teríamos dificuldade, assim, de afirmar que *o presente é apenas o grau mais contraído do passado, a matéria, o grau mais distendido do presente*¹⁸².

A figura do cone permanecia inteligível. Entretanto, na sequência da elaboração do monismo, Deleuze introduz uma idéia aparentemente estranha, retirando a matéria da proximidade do vértice do presente e a descrevendo como um passado infinitamente dilatado. Ela se encontraria no limite da distensão, como o grau menos contraído dos níveis coexistentes ou a duração infinitamente descontraída. Um relaxamento de tensão que estabelece a extensão. Matéria extensa capaz de se contrair e de se distender de inúmeras maneiras. Em um grau de distensão em que antes pensávamos repousar apenas o passado impassível, vemos surgir um aspecto típico do presente, qual seja, o de um *continuum* instantâneo que morre e renasce a cada momento. E o espaço, por sua vez, consistiria no esquema dessa matéria, o envelope de todas as suas extensões distintas e qualificadas de acordo com o tipo de contração. Prosseguindo o movimento de distensão para além da matéria, poderíamos atingir o espaço como um extremo que não se combina mais com a duração, um puro espaço. A matéria, contudo, guardaria sempre um grau mínimo de contração pelo qual ela participa da duração.

Chegamos ao desenho do monismo em que há sempre matéria na duração e vice-versa. A duração opera no interior da matéria, ela tensiona a extensão. A força da duração se insere na matéria em uma certa tensão e a domina. Veremos o cone de uma nova maneira: *retornemos à imagem do cone de cabeça para baixo: seu vértice (nosso presente) representa o ponto mais contraído de nossa duração; mas ele representa também nossa inserção no menos contraído, isto é, em uma matéria infinitamente distendida*¹⁸³.

¹⁸¹ B, 72: *c'est le présent pur et le passé pur, la perception pure et le souvenir pur en tant que tels, la matière et la mémoire pures, qui n'ont plus que des différences de détente et de contraction, et retrouvent ainsi une unité ontologique.*

¹⁸² B, 74: *le présent n'est que le degré le plus contracté du passé, la matière, le degré le plus détendu du présent.*

¹⁸³ B, 90: *revenons à l'image du cône, la tête en bas: son sommet (notre présent) représente le point le plus contracté de notre durée; mais il représente aussi notre insertion dans le moins contracté, c'est-à-dire dans une matière infiniment détendue.* As outras referências ao cone estão em *ibidem*, 55, 60 e 63. Certamente, Deleuze espalhou alguns anúncios desse esquema final, por exemplo, nas páginas 12 e 28.

Façamos uma retomada. Até agora, nós traçamos os seguintes momentos do método: o misto da experiência não analisada; a decomposição do misto em linhas puras condicionantes diferentes em natureza, quais sejam, a duração e a matéria; a duração guardando as diferenças de natureza, a matéria trazendo as diferenças de grau; a duração e a matéria inseparáveis, como graus diferentes que exprimem a natureza da própria diferença. E, na sequência, ao descrever a matéria como natureza naturada e a duração como natureza naturante, Deleuze sela definitivamente o monismo e prepara a emergência do dualismo genético.

A duração é como uma natureza naturante, e a matéria, uma natureza naturada. As diferenças de grau são o mais baixo grau da Diferença; as diferenças de natureza são a mais elevada natureza da Diferença. Não há mais qualquer dualismo entre a natureza e os graus. Todos os graus coexistem em uma mesma Natureza, que se exprime, de um lado, nas diferenças de natureza, de outro, nas diferenças de grau. Eis o momento do monismo: todos os graus coexistem em um só Tempo, que é a natureza nela mesma.¹⁸⁴

2.4.3 O dualismo genético

Na primeira divisão, aquela do dualismo reflexivo, procedíamos à decomposição de um misto impuro em linhas divergentes. Da experiência *en fait* - onde tudo estava dado - às linhas puras e condicionantes *en droit*. Via de regra, encontrávamos uma linha da atualidade e outra da virtualidade, ambas diferindo em natureza. O virtual era, então, frequentemente descrito como impassível, ainda que capaz de movimento quando solicitado¹⁸⁵. A partir da elaboração do monismo, no entanto, o esquema sofre quase uma inversão. Vamos partir de um virtual puro, onde nada está dado, uma pureza que não se confunde mais com o resultado de uma análise transcendental, uma virtualidade que assume a sua

¹⁸⁴ B, 94-95: *Mais aussi bien, la durée est comme une nature naturante, et la matière, une nature naturée. Les différences de degré sont le plus bas degré de la Différence; les différences de nature sont la plus haute nature de la Différence. Il n'y a plus aucun dualisme entre la nature et les degrés. Tous les degrés coexistent dans une même Nature, qui s'exprime d'un côté dans les différences de nature, de l'autre côté dans les différences de degré. Tel est le moment du monisme: tous les degrés coexistent en un seul Temps, qui est la nature en elle-même.*

¹⁸⁵ É o caso, sobretudo, da memória: as lembranças puras eram descritas como virtuais e inativas, ineficazes, impassíveis, imprecíveis (cf. B, 50, 59, 65, 67, 68 e 69).

atividade¹⁸⁶. Logo teremos um dualismo genético, onde o virtual se diferencia e se confunde com um movimento de produção¹⁸⁷. Iremos do *en droit* ao *en fait* por via da atualização¹⁸⁸.

Elã vital

A virtualidade existe, ela possui uma realidade. O virtual é uno, simples, puro, uma totalidade, o todo. Tempo único, unidade, retomamos a gigantesca memória, o cone universal, um real que se estende a todo o universo e consiste em níveis ou graus coexistentes de contração. Há no virtual uma eficácia, uma positividade criadora. Ele deve gerar, em atos positivos, a sua própria atualização. Dizemos que ele tem o poder para tanto, entrando em um movimento produtivo. O virtual se atualiza ao se diferenciar. Criação, atualização e diferenciação são termos equivalentes. E devem surgir, como seu resultado, os termos atuais, as formas, os planos da natureza, as linhas divergentes, as direções. Cada ramificação atualiza um determinado nível virtual e traz em si, sob certo aspecto, toda a virtualidade. Essas linhas encarnam o virtual, nelas a virtualidade persiste, ainda que a ela não se assemelhem. Entre si, as linhas são naturalmente diferentes, mesmo que sempre tenham algo em comum¹⁸⁹.

¹⁸⁶ Encontramos, em *La conception de la différence chez Bergson*, essa mesma relação entre inatividade e atividade interior ao conceito de virtual, quando Deleuze, ainda que afirmando a virtualidade como um modo absolutamente positivo, escreve que *sem dúvida o virtual é, em si, o modo do que não age, pois ele só agirá ao se diferenciar, cessando de ser em si ainda que guardando algo de sua origem* (ID, 62: *sans doute le virtuel est en soi le mode de ce qui n'agit pas, puisqu'il n'agira qu'en se différenciant, en cessant d'être en soi tout en gardant quelque chose de son origine*).

¹⁸⁷ A referência ao dualismo genético está em B, 99. Mais comentários podem ser achados em ID, *Bergson, 1859-1841*, 37, *La conception de la différence chez Bergson*, 54 a 61.

¹⁸⁸ O *en droit* do dualismo reflexivo indicava uma condição que ultrapassava a experiência, podendo ser virtual ou não. Já este *en droit* é puramente virtual, ainda que de outra qualidade: *de direito significa virtualmente* (B, 111: *en droit signifie virtuellement*).

¹⁸⁹ Deleuze encontra produtividade tanto no virtual quanto na atualização e nos atuais. No virtual: a duração como força interna (*force interne*) que se afirma e se prolonga ao se diferenciar (cf. B, 97); o virtual *deve criar suas próprias linhas de atualização em atos positivos* (ibidem, 100: *...doit créer ses propres lignes d'actualisation dans des actes positifs*); o uno *tem o poder de se diferenciar* (ibidem, 103: *...a le pouvoir de se différencier*); os níveis são *as partes em potência de um Todo ele mesmo virtual* (ibidem, 103: *les parties en puissance d'un Tout lui-même virtuel*); o todo se divide *passando ao ato* (ibidem, 108: *...en passant à l'acte*); há *uma eficácia, uma positividade do tempo, que coincide com uma «hesitação» das coisas e com a criação no mundo*

O principal exemplo do dualismo genético se encontra desenhado por Deleuze como um esquema sumário da diferenciação do virtual¹⁹⁰. Observamos a duração se dividir em matéria e vida; a matéria, em diversos mundos; a vida, em planta e animal; o animal, em instinto e inteligência; a inteligência, em dominação e intuição. Há uma unicidade do virtual e um pluralismo atual de mundos e de viventes. Falamos da atualização de um nível virtual em duas linhas divergentes, mas essas são apenas imagens simplificadas. Podemos pensar que os níveis virtuais não estão simplesmente superpostos, que os pares de linhas são antes feixes múltiplos e que as linhas, enfim, são planos da natureza¹⁹¹.

Apesar de vermos o esquema bifurcar a duração entre matéria e vida, como diferentes níveis virtuais que coexistem e se atualizam, a lógica dessa diferenciação instala a duração na matéria e caracteriza o elã vital como um dos movimentos desse arranjo. A duração se insere na matéria, contrai a extensão, atravessa a materialidade. Ela tem *uma força interna explosiva*¹⁹² pela qual se lança na diferenciação, afirmando-se e se prolongando em séries ramificadas. Em tal movimento, a duração se chama vida. O elã vital consiste nessa atualização que procede por divisão, a vida é produção de diferença.

A virtualidade não deixa de persistir nas ramificações. Cada linha traz o todo de alguma maneira e carrega, igualmente, algo da linha que seguiu em outra direção. Há um quê de animado nas plantas e um quê de vegetativo nos animais; um quê de instinto na inteligência e vice-versa. E importa salientar que essas linhas do processo de atualização nunca são puros atuais, isto é, o movimento não

(ibidem, 109: *il y a une efficacité, une positivité du temps, qui ne fait qu'un avec une «hésitation» des choses, et, par là, avec la création dans le monde*); é preciso que o Todo crie as linhas divergentes pelas quais ele se atualiza (ibidem, 111: *il faut que le Tout crée les lignes divergentes d'après lesquelles il s'actualise*); a afetividade tendia a se confundir com a duração em geral (ibidem, 116: *l'affectivité tendait à se confondre avec la durée en général*). Na atualização: equivalência entre atualização, criação e diferenciação (cf. ibidem, 97, 100, 105 e 110); a vida como movimento de produção (cf. ibidem, 96, 101, 105, 108, 110); a diferenciação do virtual como *um dualismo genético* (ibidem, 99: *un dualisme génétique*); o ato de criação que percorre as linhas (cf. ibidem, 111). Nos atuais: *também essas linhas de diferenciação são verdadeiramente criadoras: elas só se atualizam por invenção* (ibidem, 105: *aussi ces lignes de différenciation sont-elles véritablement créatrices: elles n'actualisent que par invention*); cada linha de atualização deve criar o seu desenvolvimento (cf. ibidem, 111).

¹⁹⁰ Conferir em B, 106. Para o que vem a seguir, sobre o elã vital, ibidem, 96 a 119.

¹⁹¹ Sobre essas variações de imagens explicativas, conferir as notas de rodapé das páginas B, 61, 96 e 104.

¹⁹² B, 97: *une force interne explosive*. Anteriormente, Deleuze havia escrito sobre *a força explosiva interna que a vida traz em si* (ID, *La conception de la différence chez Bergson*, 55: *la force explosive interne que la vie porte en elle*).

se encerra, embora chegue a soluções mais ou menos estáveis. Diremos, assim, que a matéria não se reduz a um meio exterior da vida, mas que, em função dela, *o vivente se fabrica um corpo, uma forma*; ou ainda, que *a vida como movimento se aliena na forma material que ela suscita*¹⁹³.

Ao pensar a evolução da vida, Deleuze recusa o que ele chama de preformismo. Seria como imaginar um bloco de todas as formas possíveis do universo, uma infinidade de preformados, anteriores ao real, que passam à existência a depender das condições dadas. Uma imagem da evolução percorrendo termos atuais em uma série unilinear homogênea, considerando as diferenças vitais como acidentes provocados por causalidade externa, a exemplo da influência do meio. Em vez disso, trata-se de conceber o movimento que vai de um virtual a uma série ramificada heterogênea, pensando as diferenças vitais a partir de uma causalidade interna e tendo nas formas o produto último, mas não definitivo, desse movimento.

Nas páginas finais de *Le bergsonisme*, Deleuze ainda comenta a particularidade da linha da humanidade. Nela, o atual se faz adequado ao virtual. Somos capazes de encontrar e mesmo embaralhar os níveis virtuais. Podemos ultrapassar o plano de natureza em que nos atualizamos e exprimir, de certa maneira, a natureza naturante. A origem desse privilégio seria humilde: um certo estado da matéria cerebral permite que compliquemos as excitações, que executemos movimentos cada vez mais potentes, que tenhamos uma consciência, uma memória e uma liberdade de fato¹⁹⁴.

Na sua diferenciação, a linha do instinto suscita um equivalente da inteligência, assim como a inteligência suscita um equivalente do instinto. Neste último caso, achamos um instinto virtual, a fabulação. Ter deuses ou ter obrigações, eis algo que se funda em uma exigência da natureza, em tal instinto virtual. Por sua vez, as obrigações particulares e os deuses específicos são

¹⁹³ B, 107: *le vivant se fabrique un corps, une forme; la vie comme mouvement s'aliène dans la forme matérielle qu'elle suscite*. No texto *La conception de la différence chez Bergson*, Deleuze evoca a noção de forma orgânica e se refere às formas viventes como expressões do virtual (ID, 54 e 55).

¹⁹⁴ Em *La conception de la différence chez Bergson* (ID, 56 e 57), há uma identidade de direito entre a diferença e a consciência da diferença. Somente com o homem, todavia, a consciência da diferença se põe de fato, sendo a *história* o ponto em que essa consciência se sobressai ao atravessar a matéria. Um processo que não deve ser exageradamente considerado, finaliza Deleuze.

convencionais ou contingentes, podendo beirar o absurdo. Não possuem qualquer fundamento racional. A função fabuladora persuade a inteligência a aceitar a obrigação social, de maneira que, se a sociabilidade humana começa com a inteligência e a ela se vincula (quando há compreensão das necessidades e organização das atividades), sobre ela não se funda e dela não deriva.

Deleuze não fala somente do intervalo intracerebral que torna possível a inteligência, mas de um intervalo de outro tipo, intercerebral, entre a inteligência e a sociedade. Ou ainda, entre a resistência individual da inteligência e a pressão social quase instintiva. O que se insere nesse intervalo? A emoção. Não a emoção atrelada a uma representação e dependente de tais resistências ou pressões. Uma emoção que difere em natureza da inteligência e do instinto, precedendo qualquer representação. Emoção criadora que se derrama por toda a natureza e exprime toda a criação. Uma memória cósmica que se incarna em emoções criadoras. Atualização de todos os níveis que libera o homem do seu plano específico, fazendo com que ele se faça adequado ao movimento de criação. Gênese da intuição na inteligência.

2.4.4 O problema e o possível

Não há como deixar de comentar sobre o problema e o possível, outras duas noções tão importantes para a leitura de Bergson. Assim como os conceitos de duração, memória e *elã vital*, elas possuem sentidos distintos de acordo com os momentos do método intuitivo.

Salientamos, de início, a afirmação de que *o problema tem sempre a solução que merece em função da maneira pela qual está posto, das condições sob as quais ele se determina enquanto problema, dos meios e dos termos de que se dispõe para o colocar*¹⁹⁵. Que um problema tenha a solução que merece nos faz pensar que há problemas bem colocados, tendendo à solução, e problemas mal

¹⁹⁵ B, 5: *le problème a toujours la solution qu'il mérite en fonction de la manière dont on le pose, des conditions sous lesquelles on le détermine en tant que problème, des moyens et des termes dont on dispose pour le poser.*

colocados, que se perdem em ilusões. Um dos méritos de Bergson teria sido apontar que pode um problema ser intrinsecamente falso pela sua própria constituição, independente de qualquer eventual resposta.

Estamos falando, inicialmente, da noção de problema junto ao dualismo reflexivo¹⁹⁶. Quando negligenciamos qualquer diferença de natureza entre termos, permanecemos em um misto não analisado. Essa mistura vai produzir idéias gerais e imprecisas a partir das quais formularemos um *problema mal colocado*. Se não faço a distinção entre duas ou mais ordens irreduzíveis, imagino uma ordem em geral. Incapaz de pensar em dois seres diferentes, adoto a idéia de um ser em geral. Se não dou conta da pluralidade dos existentes, concebo uma possibilidade em meio a eles.

A partir disso, os problemas mal colocados podem ainda ensejar *problemas inexistentes*, quando forjamos o negativo e utilizamos confusamente a diferença de grau. Partindo das idéias gerais, podemos imaginar as suas formas negativas, o não-ser, a desordem. Ou, simplesmente, estabelecer uma distinção de grau entre idéias gerais: o possível tem de se efetuar para se tornar real, como se fôssemos do menos ao mais. E nada nos impediria de combinar tudo isso, idéias gerais, formas negativas e distinções de grau: teríamos as coisas distribuídas em uma escala de degradação que vai da ordem à desordem.

Em resumo, não há limites para a formulação de falsos problemas. Um caso, não obstante, merece atenção pela sua incompatibilidade com o bergsonismo. A dialética seria um método de divisão insuficiente por trabalhar com idéias imprecisas, estabelecendo entre elas uma relação negativa de oposição a ser resolvida. Nada mais distante do método intuitivo, em que positividade e distinção precisa são os fatores mínimos para a colocação de um verdadeiro problema¹⁹⁷.

¹⁹⁶ Para o que segue, conferir B, 6 a 11, 13, 17, 21, 22, 37 a 42. Outros trechos sobre a noção de problema se encontram em ID, *Bergson, 1859-1941*, 28 e 32, *La conception de la différence chez Bergson*, 48 e 49.

¹⁹⁷ Apesar de indicar a diferença entre o bergsonismo e qualquer método dialético, Deleuze sugere que a maior distância se dá entre Bergson e Hegel. Em uma nota de rodapé, Marx é lembrado como um crítico da dialética hegeliana, junto com Kierkegaard, Feuerbach e Nietzsche. Também em *La conception de la différence chez Bergson*, Deleuze opõe o bergsonismo à dialética, notadamente em suas versões platônica e hegeliana (cf. ID, 53, 57 a 59).

A fonte dos falsos problemas, nessa formulação, está na ignorância das diferenças de natureza, quando não somos capazes de ultrapassar a experiência dos mistos não analisados para encontrar aquilo que difere em natureza e serve como condição da experiência mesma. Efetivamente, no momento da divergência das linhas, conseguimos pôr um verdadeiro problema que tenderá a se resolver na convergência posterior.

A noção de problema não se restringe ao dualismo reflexivo. A vida não deixa de ser a colocação e a solução de problemas em relação à matéria. Biologicamente, a construção do organismo pode ser pensada nesses termos: a luz coloca um problema solucionado pelo olho. E mesmo aí, em um dualismo genético, diremos que cada solução é um sucesso relativo às condições do meio e à maneira pela qual o problema foi posto. Existem, além disso, problemas teóricos e práticos atravessando a história dos homens. Permanecemos em um tipo de escravidão quando recebemos os problemas formulados, mas conquistamos a liberdade ao exercer o nosso poder constituinte na sua determinação¹⁹⁸.

Passando à noção de *possível*, vimos que ela surge no dualismo reflexivo como fonte de falsos problemas. Ora, assim como o possível não é *menos* do que o real (porque se trata de uma projeção do real «para trás»), o real não é *mais* do que o possível (não há que se falar em um processo de realização que se inicia em um possível anterior). Paralelamente, o dualismo genético descarta a noção de possível em favor do conceito de virtual. É o possível que se opõe ao real. Se imaginássemos um processo de realização, ele teria duas regras: nem todos os possíveis se realizam (alguns devem ser repelidos) e o real deve se assemelhar ao possível que nele se realizou. *Limitação* e *semelhança*, portanto, seriam as regras da realização. Por sua vez, o virtual se opõe apenas ao atual: ambos possuem realidade e se envolvem no processo de atualização. O virtual se atualiza criando linhas atuais que diferem entre si e não se assemelham à virtualidade. As regras desse processo, portanto, são a *criação* e a *diferença*¹⁹⁹.

¹⁹⁸ Conferir B, 3 a 6, 107 e 108. Deleuze utiliza a expressão *pouvoir constituant*.

¹⁹⁹ Consultar B, 99 a 101.

2.5

Quinto estudo

«Masoch e Sade»

No início da década de sessenta, mais precisamente em 1961, aparece na revista *Arguments* um pequeno artigo chamado *De Sacher-Masoch au masochisme*²⁰⁰. A razão do título se revela ainda nas primeiras linhas, quando Deleuze lembra ao público que Masoch não concebeu a sua obra como a descrição de um caso clínico, e sim como um tipo de história natural da humanidade. Que, em vida, Masoch não foi um autor maldito, antes festejado e condecorado. Foram necessários alguns anos para que os seus escritos e seu próprio nome passassem a indicar uma perversão, ao mesmo tempo em que sua obra caía em certo esquecimento. Grande parte do artigo, não obstante, esboça as linhas de interpretação que Deleuze levará adiante nos anos seguintes a respeito do masoquismo. Sintomatologia, definição formal, importância do contrato, *mater Natura*, humor, inversão da lei e recusa da entidade sadomasoquista, todos esses temas serão retomados e desenvolvidos²⁰¹.

Por uma carta endereçada a Clément Rosset, sabemos que um longo texto sobre Sacher-Masoch estava concluído desde o início de 1966 e que Deleuze não sabia que fim lhe dar²⁰². Um ano depois, o trabalho vem a ser publicado como a *Présentation de Sacher-Masoch*, acompanhado por uma tradução de *La Vénus à la fourrure*, o livro de Masoch, aliás, que havia sido escolhido para ilustrar os temas do artigo de 1961 e que Deleuze ainda considerava a melhor introdução a

²⁰⁰ ID, 169 a 181. Sobre as novidades desse texto no percurso deleuziano, realizando uma incursão detida na literatura e na psicanálise, consultar E. Alliez, *Présentation*, 16, H. Santiago, *Deleuze leitor de Masoch: da sintomatologia à ética*, 528 e 529.

²⁰¹ Uma linha que se mostra hesitante será mais tarde defendida com vigor, a saber, a coadjuvância da imagem do pai no masoquismo: *é provável que, no masoquismo, a figura do pai seja invasora apenas em aparência, simples meio para um fim mais profundo, simples etapa em uma regressão mais longínqua onde podemos ver todas as determinações paternas se converterem em proveito da Mãe* (ID, *De Sacher-Masoch au masochisme*, 175: *dans le masochisme il est probable que la figure du père n'est qu'apparement envahissante, simple moyen pour une fin plus profonde, simple étape dans une régression plus lointaine où l'on peut voir toutes les déterminations paternelles tourner au profit de la Mère.*

²⁰² Conferir LT, *Lettre à Clément Rosset*, 19. Em 27 de agosto, ele informa a Jean Piel que aumentara o texto durante as férias (LT, *Lettre à Jean Piel*, 31).

sua obra²⁰³. Essa monografia pretende desfazer certos mal entendidos criados em torno do sadismo e do masoquismo, sendo o maior deles a sua unidade forjada na imagem *sadomasoquista*. Trata-se de dissociar essa confusão em duas formações psíquicas que não são opostas, complementares nem passíveis de transição mútua²⁰⁴. Deleuze propõe um retorno aos textos de Sade e de Masoch, uma crítica literária que, ao ser combinada com outros instrumentos de leitura, permita uma clínica atenta à sintomatologia.

2.5.1 Dois naturalismos perversos

O primeiro bloco da *Présentation* retrata o sadismo e o masoquismo como processos de dobramento da linguagem²⁰⁵. Sade e Masoch não permaneceram em funções elementares, como a imperativa e a descritiva, que compõem o chamado elemento pessoal. Em vez disso, eles conduziram a linguagem por uma reflexão e um ultrapassamento em favor do elemento impessoal e suas mais altas funções. Sade atinge uma função demonstrativa, apta a desenvolver uma certa idéia, e Masoch articula a função persuasiva, capaz de inventar um ideal. Esse procedimento via linguagem guarda enorme importância nas duas perversões, mas logo percebemos que ele remete a uma espécie de naturalismo de base.

Em Sade, a chamada *natureza segunda* forma o mundo da experiência, onde reinam determinadas leis e o negativo se impõe apenas como processo parcial, sem nunca triunfar completamente sobre a positividade. A destruição sempre vem acompanhada de criações e transformações, a putrefação implica em novas composições de vida. Para além dela, não obstante, a *natureza primeira* é vislumbrada como a negação em estado puro, o sem fundo, caos primordial, elemento informal, potência original anárquica onde não impera qualquer lei e

²⁰³ Consultar LT, *De Sacher-Masoch au masochisme*, 171, ID, *Mystique et masochisme*, 185 e 186.

²⁰⁴ Sobre essa motivação, PSM, 13, 15, 51, 95, 133 e 114, além de LT, *De Sacher-Masoch au masochisme*, 170 e 179, ID, *Mystique et masochisme*, 182 e 184.

²⁰⁵ Ver PSM, 16 a 22. Em um texto de 1965, Deleuze fala no *caráter flexional da língua* (*caractère flexionnel de la langue*) e esboça considerações sobre Sade e a linguagem (LS, *Klossowski ou les corps-langage*, 332, 336 e 338).

nada está dado. O sádico não se contenta com o negativo parcial da natureza segunda e por isso lhe opõe a negação pura da natureza primeira²⁰⁶. No entanto, como essa negação não se dá na experiência, a natureza primeira se revela como uma idéia, um delírio da razão. Ela permite ao sádico negar toda a natureza empírica, inclusive a si próprio, ainda que só possa ser atingida pelo raciocínio. A natureza segunda restringe o crime do sádico a uma imagem tênue se comparado ao crime absoluto, universal e de efeitos infinitos que pode apenas ser concebido na idéia do mal.

O masoquista vive em uma *natureza grosseira*, desordenada, cheia de imperfeições, ódio e destruição. Todavia, ele não quer negar o seu mundo, procurando antes suspender o real e ascender para além dele, na direção do que não está dado, um fantasma que não se constitui sem a imagem feminina. A mulher carrasco remete a um elemento mais profundo, o ideal masoquista de uma natureza maternal que tem como segredos a frieza, a crueldade e a sentimentalidade. Essa *grande natureza*, como potência de resfriamento, estabelece uma ordem rigorosa, um novo mundo²⁰⁷.

Deleuze afirma que a distinção fundamental entre as perversões se dá entre a negação sádica e a denegação masoquista, as duas operações de reflexão para além da experiência²⁰⁸. A negação sádica faz a passagem entre o elemento pessoal, derivado e vivido da natureza segunda para o elemento impessoal, original e demonstrável da natureza primeira: ultrapassamento que pensa uma idéia. A denegação masoquista atravessa do elemento pessoal de uma natureza grosseira para o elemento impessoal e ordenado da grande natureza: ultrapassamento que imagina um ideal. O sadismo implica em uma apatia que despreza os sentimentos da natureza segunda, tendendo a uma sensualidade impessoal, à violência da idéia. O masoquismo instala uma frieza que afasta a sensualidade da natureza grosseira, escapando para uma sentimentalidade impessoal, a crueldade no ideal. Em termos de execução, o sádico deve se contentar em reiterar as violências possíveis na natureza segunda, enquanto pensa a natureza primeira. E o masoquista faz da natureza grosseira uma encenação,

²⁰⁶ Para a distinção entre duas naturezas no sadismo, PSM, 24 a 27, 75 a 77, 79. Há outros desenvolvimentos sobre a perversão sádica em *Michel Tournier et le monde sans autrui*, texto de 1967 (LS, 353, 354, 359, 370 a 373).

²⁰⁷ Conferir PSM, 28 a 32, 45 a 50, 77 a 79, LT, *De Sacher-Masoch au masochisme*, 172.

²⁰⁸ As comparações entre os naturalismos se encontram em PSM, 25 a 32, 46 a 49, 68.

inserindo a repetição em um sentido muito diferente, a serviço do suspense e do retardo, enquanto se imagina na grande natureza. O sadismo traz o prazer de negar e demonstrar, o masoquismo, o prazer de denegar e fantasiar.

Em um trecho muito importante, Deleuze escreve que *em Sade e em Masoch, há igualmente naturalismo e distinção de duas naturezas, mas essas naturezas não são, absolutamente, distribuídas da mesma maneira, e sobretudo a passagem de uma a outra não se faz do mesmo modo*²⁰⁹. Acima estão reconstituídos, portanto, os grandes traços desses naturalismos perversos, cujas diferenças marcam o essencial da distinção que Deleuze propõe entre o sadismo e o masoquismo. É a partir dessa base que poderemos acrescentar outros níveis ao esquema: se o ultrapassamento da natureza segunda requer do sadismo um esforço institucionalizante, tendo na imagem do pai um testemunho da natureza primeira, o contrato masoquista vai permitir o afastamento da natureza grosseira e o triunfo da imagem da mãe, a grande natureza²¹⁰.

2.5.2 A comicidade da lei

Juntamente com o naturalismo e dele participando, um dos temas centrais da *Présentation* concerne à noção de lei e a sua relação com o contrato e a instituição. Em sua imagem clássica, a lei flutuava entre duas margens. De um lado, remetia a um princípio que lhe servia de fundamento, o bem absoluto, ao mesmo tempo em que se oferecia, de outro, como o melhor relativo, próprio ao homem justo. Podemos resumir o seu funcionamento no enunciado *o melhor é*

²⁰⁹ PSM, 67-68: *chez Sade et Masoch, il y a également naturalisme, et distinction de deux natures, mais ces natures ne sont pas du tout distribuées de la même manière, et surtout le passage de l'une à l'autre ne se fait pas de la même façon*. Ou ainda: *em Masoch, como em Sade, há duas naturezas, mas diversamente repartidas* (ibidem, 49: *chez Masoch comme chez Sade, il y a deux natures, mais tout autrement réparties*).

²¹⁰ No texto de 1961, Deleuze recorre a Jung para recuperar a concepção de um inconsciente que encerra camadas de diferentes profundidades, origens e valores. Um inconsciente habitado por imagens que ultrapassam a experiência e constituem os seus únicos dados irredutíveis. Também chamadas de símbolos, essas imagens trazem certo poder de direcionamento, como a regra última de composição entre desejos e objetos. É nesse sentido que Deleuze fala em imagem materna, em oposição à tendência freudiana de dissolver as imagens para encontrar o acontecimento real e o inconsciente como simples desejo. Consultar LT, *De Sacher-Masoch au masochisme*, 174, 179, 180 e a longa nota de rodapé na página 181, que tem como assunto *Sur Freud et Jung*.

agir de acordo com a lei que se funda no bem. Deleuze não entra em detalhes sobre essa noção platônica e cristã, mas ela fornece os elementos básicos para a discussão sobre a imagem moderna da lei, que dividimos em três aspectos²¹¹.

Kant teria sido um dos primeiros a romper com a tradição. Se, antes, as leis não se sustentavam por si mesmas, vinculadas a princípios e a consequências, a lei kantiana vale como uma pura forma, independente de qualquer domínio superior e de quaisquer circunstâncias inferiores. Essa indeterminação material seria um aspecto da imagem moderna da lei. Ao comentá-lo, Deleuze resgata um tema psicanalítico: estabelecida sobre o desejo recalcado, a lei não pode determinar o seu conteúdo sem desfazer o próprio apoio. É a renúncia que engendra a consciência moral, não o contrário. E também o segundo aspecto, intimamente conexo, recorre à psicanálise. Não estando determinada, a lei instaura uma errância edipiana: ninguém a conhece e todos são culpados de antemão. Diremos que *a culpa se instala com a lei que vale por si*. Em vez de se tornar justo por seguir a lei, o homem passa a se fazer tanto mais culpado quanto mais a obedece. Por fim, Deleuze encontra o terceiro aspecto da lei moderna no mundo literário de Kafka. Apesar da indeterminação material e da errância edipiana, a lei se encarrega de sancionar o culpado com um castigo de extrema precisão.

Embora os enunciados que retiramos dessas imagens sejam bastante sérios, Deleuze considera que o pensamento sobre a lei não deixa de ser uma comédia do pensamento. A ironia seria um dos seus dois traços, um movimento para cima: *nós chamamos de ironia o movimento que consiste em ultrapassar a lei na direção de um princípio mais elevado, reconhecendo à lei apenas um poder secundário*²¹². E o humor, o segundo traço, um movimento para baixo: *nós chamamos de humor, não mais o movimento que vai da lei a um princípio mais elevado, mas aquele que desce da lei às consequências*²¹³. Se retomamos a imagem clássica, notamos que a comicidade estava atrelada à própria lei, que não podia ser concebida sem a ironia do bem absoluto e o humor do melhor relativo. Com o

²¹¹ Essa discussão, fartamente recuperada pelos comentadores, pode ser encontrada em PSM, 71 a 79. Para a comicidade em Masoch, ver ainda LT, *De Sacher-Masoch au masochisme*, 176, ID, *Mystique et masochisme*, 186.

²¹² PSM, 75: *nous appellons toujours ironie le mouvement qui consiste à dépasser la loi vers un plus haut principe, pour ne reconnaître à la loi qu'un pouvoir second.*

²¹³ PSM, 77: *nous appelons humour, non plus le mouvement qui remonte de la loi vers un plus haute principe, mais celui qui descend de la loi vers les conséquences.*

pensamento moderno, o aspecto cômico se desloca e assume uma postura de inversão radical: Sade faz uma nova ironia, Masoch traz um novo humor. Este, um lógico das consequências, aquele, um lógico dos princípios.

Todas as formas da lei pertencem à natureza segunda, sejam elas naturais, morais ou políticas. São elementos de um reino da conservação ou de um regime tirânico. Deleuze salienta como Sade entrelaça a lei e a tirania, odiando ambas. Os tiranos não nascem da anarquia, precisando de leis para selar a sua união com os fracos. A isso o sadismo responde, ironicamente, ultrapassando a lei para atingir um princípio mais alto, mas agora em uma versão moderna. Em vez de procurar o bem para fundar a lei, Sade encontra na idéia do mal absoluto o princípio da sua negação, as leis destruídas por um elemento informal. O modelo impessoal dessa natureza primeira, nas palavras de Deleuze, seriam as instituições anárquicas em perpétuo movimento e permanente revolução, ainda que essa pretensa longevidade se reduza a um curto momento espremido entre dois regimes de leis, um anterior e outro posterior.

Outra maneira de inverter a lei, muito diferente, consiste em lhe dar uma observação escrupulosa. O humor de Masoch leva esse procedimento em conta, sem a ele se reduzir. Se a lei pune o prazer proibido, o masoquismo obtém prazer utilizando a própria lei. Na relação masoquista, a punição gera a dor que serve de condição para a vinda do prazer²¹⁴. Vemos, assim, que a comicidade de Sade e Masoch não se resume a inventar novos princípios e consequências para a imagem clássica da lei. Eles tratam com igual escárnio a imagem moderna, Sade ao reintroduzir um princípio contra a pura forma sem determinação material, Masoch ao fulminar a culpabilidade e gozar a punição.

Contrato masoquista e instituição sádica

O processo essencial do masoquismo consiste na passagem entre a natureza grosseira e a grande natureza, o que se efetua pela via contratual. Um

²¹⁴ Sobre o tema da punição como condição do prazer, verificar também LT, *De Sacher-Masoch au masochisme*, 176 e 177.

contrato entre o masoquista e a mulher carrasco, gerando uma lei para ambos, um pequeno sistema de direitos e deveres vigente por tempo determinado. Aos poucos, não obstante, Deleuze nos mostra que o elemento feminino não se reduz a um mero papel na trama, lançando raízes no mundo perverso²¹⁵.

Em sua primeira explicação sobre a denegação masoquista, Deleuze recorre à psicanálise e ao caso do fetichismo. Ao fato de que a mulher não tem pênis, o fetiche se insere como a imagem que permite manter *en droit*, idealmente, a existência do órgão, como se não houvesse ocorrido a descoberta da ausência, inaugurando um horizonte que não está dado: suspender o real e se suspender ao ideal, um afastamento e uma elevação, a dupla suspensão do fetiche. Denegar implica em anular o pai e exaltar a mãe²¹⁶. O masoquismo transpõe a lei para a mãe, a nova portadora do falo. Teremos, no entanto, uma lei maternal, profundamente alterada. Se a lei paterna proíbe o incesto sob a ameaça da castração, na ordem simbólica da mãe a castração se torna a própria condição de sucesso do incesto, como veremos nos rituais de renascimento. Nessa trama, o contrato masoquista emerge como o instrumento que permite fundar a ordem simbólica materna e garantir a sua existência contra a grande ameaça exterior a esse mundo, a revanche da ordem do real quando o pai ressurgir de maneira alucinada. Sendo um ato racional que confere direitos a uma mulher ao longo de certo período, o contrato possibilita que o masoquista anule o pai e avance pelas imagens maternas, região mítica e eterna, onde pode nascer novamente.

É o contrato que torna possível a entrada em uma ritualística, assim como são os próprios ritos que assentam o fantasma masoquista sobre a realidade. A lei vem do contrato e lança o masoquista no rito. São os ritos de caça, os ritos agrícolas e os ritos de renascimento, que coexistem e se cruzam no interior do grande mito masoquista. Estes últimos ganham maior importância, pois através deles a mãe, senhora da lei, comanda o renascimento do filho, um segundo

²¹⁵ Para o que segue, retiramos material de diversos trechos: PSM, 28 a 30, 50 a 60, 66 a 70, 79 a 82, 86, 89, 97 e 108. A importância da relação contratual masoquista se verifica ainda em LT, *De Sacher-Masoch au masochisme*, 171, 172, 175 e 177, ID, *Mystique et masochisme*, 185.

²¹⁶ Deleuze distingue três mulheres em Masoch, a cortesã, a ideal e a sádica, que correspondem às mães uterina, oral e edipiana. No masoquismo, a centralidade recai sobre a mulher ideal, a mãe oral, que pendula entre as outras duas mulheres, assumindo e transformando a função heterista da mãe uterina e a função sádica da mãe edipiana, ou seja, a prostituição e o castigo. Conferir, PSM, 42 a 50, 54 a 56, 59 e 83.

nascimento independente do pai e de qualquer outra imagem de mulher²¹⁷. A expiação ritual do filho se dirige contra a imagem do pai que nele ainda vigora. Não é o filho a ser batido, mas o lugar do pai, a semelhança com o pai e a sexualidade do pai. A castração, figurada no amor interrompido, abole a genitalidade paterna em favor do prazer do renascimento, permitindo a união incestuosa com a imagem da mãe e o surgimento do novo homem.

Diferentemente, no caso do sadismo a mãe pertence ainda à natureza segunda, às leis de criação, conservação e reprodução, às moléculas brandas. Somente o pai dá testemunho de uma natureza primeira, acima das leis, com suas moléculas furiosas: *pater sive Natura prima*, escreve Deleuze. A passagem sádica de uma a outra implica em um esforço que pode ser dito instituinte. Uma instituição que não pertence à ordem legal, no sentido de que se faz superior às leis, podendo mesmo degenerá-las ou torná-las inúteis, buscando atingir longa duração, opondo-se a terceiros e constituindo um poder, um modelo dinâmico de ação.

Se admitimos que os contratos particulares e as instituições possuem características típicas que se referem aos envolvidos, ao tempo e aos efeitos vulgares, somos obrigados a notar que as suas respectivas versões perversas não prescindem de tais elementos. O masoquismo e o sadismo, contudo, são capazes de extrair efeitos extravagantes dessas formações. Eles forçam o ingresso no elemento impessoal, a passagem a outras naturezas que não estão dadas. São dois processos em tudo distintos, a via contratual utilizada para denegar a imagem do pai ou o esforço instituinte que nega a imagem da mãe. É nesse sentido refletido

²¹⁷ Outros trechos a respeito do segundo nascimento estão em LT, *De Sacher-Masoch au masochisme*, 174, 177, 179 e 181. Esse tema ecoa também no texto sobre Rousseau de 1962: *Sabe-se que o sonho amoroso de Rousseau é encontrar as figuras de uma Trindade perdida: seja que a mulher amada ame um outro, que será como um pai ou um grande irmão: seja que haja duas mulheres amadas, uma como uma mãe severa e que castiga, a outra como uma mãe muito doce que faz renascer. (Essa procura amorosa de duas mães, ou de um duplo nascimento, Rousseau já a persegue em um de seus amores de infância)* (ID, *Jean-Jacques Rousseau, précurseur de Kafka, de Céline et de Ponge*, 75: *On sait que le rêve amoureux de Rousseau est de retrouver les figures d'une Trinité perdue: soit que la femme aimée en aime un autre, qui sera comme un père ou un grand frère: soit qu'il y ait deux femmes aimées, l'une comme une mère sévère et qui châtie, l'autre comme une mère très douce qui fait renaître. (Cette recherche amoureuse de deux mères, ou d'une double naissance, Rousseau la poursuit déjà dans un de ses amours d'enfant).*

que devemos entender a frase *o sádico precisa de instituições, mas o masoquista, de relações contratuais*²¹⁸.

Notamos também que Deleuze se interessa pela maneira como essas formações são levadas até um ponto extremo, seja por Sade ou por Masoch, assumindo, talvez, outras modalidades do pensamento cômico. A evolução dos contratos masoquistas estabelece uma série de leis cada vez mais restritivas dos direitos da vítima instigadora, que termina por se oferecer como um escravo voluntário²¹⁹. Por sua vez, quando pensa sobre quais seriam as instituições puras, os modelos de ações livres em movimentos perpétuos, Sade chega a uma formulação anárquica, revolucionária e imoral. As instituições perfeitas, que diferem em natureza do contrato e da lei, seriam o ateísmo, a prostituição, o incesto e a sodomia.

2.5.3 Uma reflexão filosófica

Além do naturalismo e da comicidade da lei, queremos recuperar outra camada da *Présentation*. Deleuze nos diz que a reflexão filosófica deve distinguir, ao menos, entre o princípio empírico, aquele que rege um domínio, e o princípio transcendental, de segundo grau, que dá conta da submissão do domínio ao princípio empírico. Uma distinção que vai ser aplicada, então, na leitura de alguns conceitos de Freud²²⁰.

Por ser elegido o domínio da vida psíquica, não nos causa surpresa uma rápida menção a Hume logo de começo. Tanto ele quanto Freud teriam admitido que a vida psíquica comporta prazeres e dores em estado livre, esparsos, não ligados. Somente o prazer, no entanto, assume o valor de princípio, apenas ele reina nesse domínio. Buscar a si e evitar a dor é o que determina o prazer enquanto princípio, eis a forma do princípio de prazer.

²¹⁸ PSM, 20: *le sadique a besoin d'institutions, mais le masochiste, de relations contractuelles*.

²¹⁹ Também em LT, *De Sacher-Masoch au masochisme*, 172.

²²⁰ O pequeno sistema reconstruído nos parágrafos seguintes está em PSM, 96 a 115.

Em seguida, a reflexão vai além da empiria. Afinal, o que submete a vida psíquica ao prazer? Qual a fundação do princípio de prazer? Deleuze aponta a existência de um princípio transcendental, uma ligação que percorre as excitações e as torna sistematicamente descarregáveis em prazer. Estamos nos referindo a *eros*, a atividade constitutiva das ligações que tornam possível ao prazer assumir o valor de princípio. As duas figuras de *eros* são a ligação energética da excitação e a ligação biológica das células. Mas há algo além do fundo erótico, um sem fundo do qual ele emerge, *thanatos*, a outra instância transcendente. E não podemos mais avançar sem trazer a noção de repetição, que organiza o sistema desenhado por Deleuze. A potência da repetição ganha uma tripla imagem transcendental: *thanatos*, a repetição que apaga e constitui o passado, *eros*, a repetição que liga e constitui o presente, e uma terceira repetição, sem nome, que constitui o futuro. Essas três estruturas compõem a repetição enquanto síntese transcendental do tempo.

O resultado da pesquisa transcendental a partir de Freud enuncia que *eros* é o que torna possível a instauração do princípio empírico de prazer, mas que sempre, e necessariamente, traz *thanatos* consigo²²¹. O domínio transcendental inclui *thanatos*, o sem fundo de energia dispersiva, princípio silencioso e terrível, assim como *eros*, princípio ativo em um fundo de atividade que constitui ligação. Nem *thanatos*, a repetição que apaga, nem *eros*, a repetição que liga, são dados ou vividos na experiência. Na vida psíquica, encontramos somente combinações de *eros* e *thanatos*, bem como o princípio de prazer e uma quarta imagem da repetição, agora empírica, segundo a qual repetimos o vivido em função do prazer.

Deleuze guarda a palavra *instinto* para as instâncias transcendentais. *Eros*, instinto de vida, *thanatos*, instinto de morte²²². O termo *pulsão* se refere às combinações necessárias dos instintos presentes no *ça*, ou seja, às misturas que estão dadas no inconsciente como domínio empírico. E tal lógica de intrincação e desintrincação dos instintos persiste nos processos de formação do *moi* e do *surmoi*. Ambos se originam, cada um através de uma operação específica, pela

²²¹ PSM, 100: *Éros est ce qui rend possible l'instauration du principe empirique de plaisir, mais que toujours, et nécessairement, il entraîne Thanatos avec lui.*

²²² Sem dialogar explicitamente com Freud, Deleuze propõe outros desenvolvimentos sobre o *instinto de morte* em LS, *Zola et la fêlure*, 379 a 386.

neutralização de certa quantidade de *eros* que se torna energia deslocável no interior das combinações. Em relação ao princípio de prazer, essa dessexualização pode gerar neuroses ou sublimações, casos em que o ego e o superego mantêm sua funcionalidade complementar.

Todavia, quando a dessexualização se faz acompanhar de uma cisão entre o *moi* e o *surmoi*, as figuras da perversão se compõem e provocam uma ressexualização. Tanto no sadismo quanto no masoquismo, a repetição se instala como potência terrível. Por um lado, a dor se subordina à reiteração, seja na acumulação de Sade ou na suspensão de Masoch: *a dor só é valorizada em relação às formas de repetição que lhe condicionam o uso*²²³. Por outro, ainda que o prazer não deixe de operar como princípio empírico, a repetição deixa de lhe servir e se torna independente. É o prazer que passa a acompanhar a repetição.

Deleuze ainda fornece uma interpretação própria das perversões utilizando os conceitos psicanalíticos. Cada uma das estruturas perversas contaria a história de um triunfo: o *surmoi* no sadismo, o *moi* no masoquismo. O sádico nega o seu ego e expulsa a imagem da mãe, enquanto o masoquista denega o *surmoi* e abole a imagem do pai. No sadismo, o ego permanece somente nas vítimas, no masoquismo, o superego aparece apenas na mulher carrasco. A energia neutra e deslocável, acima aludida, ou bem se põe a serviço da negação como ato de pensamento, ultrapassando a natureza segunda pela idéia da negação pura (ambiente paterno sem ego), ou bem se emprega na denegação como reação da imaginação, ultrapassando a natureza grosseira para instaurar a grande natureza (ambiente materno sem superego). Eis o sentido do frio pensamento sádico e da imaginação glacial masoquista. Só então teremos a ressexualização por via de um *surmoi* sem ego - que tem prazer ao infligir dor ao ego das vítimas - ou de um *moi* sem superego - que pode ter prazer depois de renascido, pela dor, sem o superego que o interditava.

2.5.4 O método formal

²²³ PSM, 102: *la douleur n'est valorisée qu'en rapport avec des formes de répétition qui en conditionnent l'usage.*

O esforço condutor da *Présentation* busca superar a entidade sadomasoquista, um mal entendido de muitas facetas, responsável por imaginar que o sadismo e o masoquismo são elementos combináveis, funções ou tendências parciais, que seria possível a conversão de um no outro, que eles podem coexistir na mesma pessoa ou que o sádico e o masoquista seriam figuras complementares e passíveis de encontro *et cetera*. Para evitar essas misturas, Deleuze procura realizar um estudo formal das perversões²²⁴. A combinação entre a dor e o prazer deve ser remetida a determinadas formas concretas nas quais está inserida, ou, ainda, às condições formais da sua afetividade. É a abstração desses arranjos que permite supor tal relação como um tipo de matéria comum ao sadismo e ao masoquismo, abrindo caminho para todas as confusões.

O sadismo efetua a forma da *projeção*. O fantasma da imagem do pai irrompe violentamente em sua negação do real, um movimento agressivo de execução súbita. Mecanismo que se distancia absolutamente da experiência masoquista e sua forma da *espera*. A denegação do real suspende o masoquista ao interior do seu fanstasma, a imagem da mãe. Tudo demora e se atrasa, enquanto a dor não destrava a obtenção do prazer. Através da análise formal do masoquismo, Deleuze rejeita as definições que, embora se atenham aos dados, são incapazes de indicar sob que forma os elementos são vividos. Seria o caso de uma definição material, como acabamos de ver, que põe ênfase no corpo e nos sentidos, em especial no complexo dor e prazer, ignorando a sua forma masoquista específica. Ou o caso das definições morais, que salientam a alma e os sentimentos, apontando a importância da culpabilidade no drama masoquista, sem entender a sua forma particular: o filho não tem culpa em face do pai, ele sofre, antes, a culpa de trazer em si a imagem paterna diante da mãe. Somente uma abordagem formal estabelece as relações que permitem restituir o drama próprio ao masoquismo, aquele em que a mãe triunfa ao abolir a semelhança do pai e fazer renascer o seu filho como um novo homem. É dizer que *o masoquismo é, antes de tudo, formal e dramático, ou seja, ele só atinge uma combinação de dor e de prazer através de*

²²⁴ Sobre o estudo formal, indicamos as páginas PSM, 39 a 41, 62 a 66, 87, 88, 110, LT, *De Sacher-Masoch au masochisme*, 171 e 175.

*um formalismo particular, e só vive a culpabilidade através de uma história específica*²²⁵.

Sadismo e masoquismo são dois mundos, dois mecanismos de ultrapassamento, duas inversões da lei, duas formações psíquicas irreduzíveis, duas formas de afinidade com a dor. Ainda mais, eles constituem quadros clínicos específicos. Realizando um estudo preciso dos signos, a chamada sintomatologia pertence a uma zona neutra entre a medicina, a arte e a filosofia, por onde Deleuze se permite incursionar com uma boa dose de precaução²²⁶. O resultado de uma pesquisa desse tipo pode servir ao diagnóstico preciso e à terapêutica adequada. Os mal entendidos sintomatológicos, afinal, não têm consequência meramente teórica. Ilusão genética, conjunto arbitrário, preconceito transformista, nome mal fabricado, conceito indiferenciado, monstro semiológico: chegando ao final da *Présentation*, Deleuze não poupa advertências contra a pretensa entidade sadomasoquista.

²²⁵ PSM, 95: *le masochisme est d'abord formel et dramatique, c'est-à-dire n'atteint à une combinaison de douleur et de plaisir qu'à travers un formalisme particulier, et ne vit la culpabilité qu'à travers une histoire spécifique.*

²²⁶ Referências à sintomatologia em PSM, 12 a 15, 35 a 37, 51, 113 e 114, LT, *De Sacher-Masoch au masochisme*, 170, ID, *Mystique et masochisme*, 183 e 185, *Sur Nietzsche et l'image de la pensée*, 194.

2.6

Sexto estudo

«Proust»

Em seu livro sobre Proust, Deleuze elabora um estudo sobre os signos levando em conta dois movimentos cruzados. Um deles considera os signos do ponto de vista de uma aprendizagem, o relato de formação de um personagem. O herói de *À la recherche du temps perdu* vai se abrindo aos tipos de signos em que sua vida está imersa, visitando os seus domínios específicos entre avanços e retrocessos. Deleuze presta atenção em todos esses desenvolvimentos e deles extrai uma tipologia original, um sistema plural de signos. Apesar de não traçar uma progressão linear, o aprendiz se dirige, lentamente, a uma revelação, percorrendo as linhas que o aproximam da *essência*. E o segundo movimento do comentário, por outra via, irá considerar os signos do ponto de vista dessa mesma revelação: vamos entender como a essência se manifesta e integra os signos, permitindo o acabamento da sistematização e a sua explicação última²²⁷.

2.6.1 Os signos da vida e a aprendizagem

De que são feitos os signos? Que efeito nos causam? Qual faculdade interpreta o signo e busca o sentido? Como o signo se vincula ao sentido? Qual a relação entre o signo, o tempo e a verdade? *Proust et les signes* se ocupa dessas

²²⁷ As referências à *aprendizagem* são inúmeras e se espalham pelo texto de *Proust et les signes*. Anotamos somente as páginas que indicam essa destinação inconsciente do aprendiz: PS, 21, 22, 31, 36, 48, 50, 64, 69, 81, 103 e 111. Trechos sobre a diferença entre o ponto de vista da aprendizagem e o da essência se encontram nas páginas 36, 50, 64, 81 e 103. Nos *Comentários bibliográficos*, comentamos a respeito das diferentes versões dessa monografia e de qual parte dela nos ocupamos aqui.

perguntas, direcionadas, inicialmente, aos chamados signos da vida. Vamos coletar algumas das suas respostas para depois entrarmos em detalhes²²⁸.

Os signos da vida se dividem em três domínios ou círculos: a mundanidade, o amor e a sensibilidade. A materialidade é o seu traço comum. São todos eles materiais, antes de mais nada, por sua emissão. Os signos mundanos são produzidos em um certo meio social: *a saudação de um duque*; os signos amorosos dependem sempre de alguém: *o sorriso da mulher amada*; e os signos sensíveis, dizemos sem muita precisão, estão ligados a objetos: *o barulho de uma colher*. Nas palavras de Deleuze, os signos mundanos nos produzem uma exaltação nervosa; os signos amorosos, um sofrimento; e os signos sensíveis, uma alegria extraordinária. E, após o seu efeito, a faculdade da inteligência vem interpretá-los, à exceção dos signos sensíveis, que são explicados pela memória involuntária ou pela imaginação.

Os signos da mundanidade são vazios, eles não remetem a qualquer outra coisa. Pretendem valer por um sentido próprio e ritualístico. Os signos do amor nos enganam, exprimindo mundos desconhecidos. Seu sentido parece se esconder entre as ações e os pensamentos da outra pessoa. E os signos da sensibilidade, plenos e afirmativos, instigam a busca do seu sentido, logo veremos como. Além disso, apesar das diferenças, todos os signos da vida são materiais não apenas pela emissão, mas por sua explicação. Ou seja, nós sempre achamos o sentido de um signo da vida em alguma outra coisa igualmente material.

Os signos implicam um tempo próprio da sua interpretação e da sua verdade. Cada tipo de signo se encontra em uma linha de tempo específica. Os signos mundanos estão no *tempo que se perde*: somente o intérprete amadurece nesse desenvolvimento, uma vez que os signos vazios permanecem intactos ao cabo da interpretação. Os signos amorosos trazem o *tempo perdido*: o intérprete pode chegar a alguma verdade, mas somente quando o amor terminou e levou consigo o sentido buscado. E os signos sensíveis, enfim, apresentam o *tempo que se reencontra*: a imaginação ou a memória involuntária conseguem suscitar o próprio sentido. Essas estruturas temporais constituem séries diferentes e

²²⁸ A maior parte dos comentários que seguem foram retirados do capítulo *Le pluralisme dans le système des signes*, embora tenhamos recolhido elementos de outros trechos do *Proust* (sobretudo PS, 12 a 22, 35 a 37).

autônomas. Precisamos considerar, não obstante, que as linhas de tempo dos signos da vida podem interferir umas nas outras em múltiplas combinações.

Duas formas da generalidade

A noção de generalidade se mostra particularmente importante para os signos da vida. Deleuze nos diz que ela pode significar duas coisas, *ou bem a lei de uma série (ou de muitas séries) cujos termos diferem entre si; ou bem o caráter de um grupo cujos elementos são semelhantes*²²⁹. Série e grupo, portanto, são as duas formas principais da generalidade. Elas estão em oposição, mas são inseparáveis e complementares.

É bem verdade que a mundanidade é atravessada por forças sociais e políticas. Mas Deleuze afirma que os signos de tal domínio são emitidos no vazio. O que isso quer dizer? Estamos falando de um meio apropriado à emissão de signos em grande velocidade e ao estabelecimento de certas leis gerais. No caso dos signos mundanos, a generalidade assume o caráter grupal, ou seja, o de grupos com elementos semelhantes. É o domínio das mudanças, do esquecimento e da besteira²³⁰. E a noção de grupo importa, ademais, para os signos amorosos²³¹. O início de um amor se dá sempre com a extração de um dos componentes de um grupo ainda homogêneo. Tal componente passa, então, a ocupar uma posição na série amorosa. Inversamente, o fim do amor envia esse componente mais uma vez ao estado de grupo.

Apenas a inteligência pode interpretar os signos do amor e explicar tais séries. Trabalho que não se inicia por livre esforço, e sim a partir de um constrangimento, de uma força. É o próprio signo de um amor em particular que provoca a sensibilidade do amante: *então o sofrimento da nossa sensibilidade*

²²⁹ PS, 99: *ou bien la loi d'une série (ou de plusieurs séries) dont les termes diffèrent; ou bien le caractère d'un groupe dont les éléments se ressemblent.*

²³⁰ Para os signos mundanos, conferir PS, 99 a 102.

²³¹ O desenvolvimento sobre os signos amorosos que aqui retomamos está em PS, 83 a 100.

*força nossa inteligência a procurar o sentido do signo*²³². Deleuze nos diz que há algo de terrível nos fatos amorosos que se repetem. Eles nos trazem sofrimentos e tristezas particulares, sempre vinculados a uma pessoa ou outra. A operação da inteligência, nesse domínio, consiste em extrair alegria dessa repetição, em achar um traço de generalidade em tais episódios.

Se existem as leis gerais do vazio no domínio dos signos mundanos, os signos amorosos se organizam em outro tipo de lei. Os amantes mentem sem parar. Deleuze dá algum destaque ao fato de que escondemos segredos amorosos através de invenções, constantemente. As mentiras são os signos de verdades ocultas e buscam um tipo de interpretação. Essa tensão entre verdades e mentiras se insere em um sistema praticamente físico em que encontramos as leis gerais do engano: *há leis de contato, de atração e de repulsão, que formam uma verdadeira «física» da mentira*²³³. E devemos ainda considerar o que pode ser chamado de verdade homossexual, um centro em torno do qual orbitam as mentiras. Deleuze fala em um hermafroditismo original que produz a divergência da série amorosa em duas séries homossexuais, coexistentes em cada indivíduo, separando os sexos em um dupla verdade do amor.

Memória involuntária

Os signos mundanos e os signos do amor fazem um apelo à inteligência para que sejam interpretados. Um processo em que, eventualmente, a inteligência utiliza a memória em seu auxílio. Nesse caso, diremos que se trata de uma memória voluntária, indiretamente mobilizada pelos signos. Os signos sensíveis, por outro lado, podem solicitar a memória de maneira direta, caso em que teremos uma memória involuntária que intervém para nos entregar o sentido quando

²³² PS, 90: *alors la souffrance de notre sensibilité force notre intelligence à chercher le sens du signe.*

²³³ PS, 96: *il y a donc des lois de contact, d'attraction et de répulsion, qui forment une véritable «physique» du mensonge.*

somos forçados a buscá-lo: *nós apreendemos uma qualidade sensível como signo; sentimos um imperativo que nos força a procurar o seu sentido*²³⁴.

Deleuze se dedica ao comentário da memória involuntária. Imaginemos alguém experimentando um doce em um certo lugar: pela percepção, o doce e o lugar são exteriores um ao outro e estão em uma relação de contiguidade. Mais tarde, em uma eventual lembrança voluntária, tal exterioridade permanecerá intacta. Ou ainda, comendo o mesmo tipo de doce em outro momento, talvez a memória involuntária seja acionada. Diríamos, então, que tal mecanismo da reminiscência faz uso da associação: a partir de uma sensação presente, o sabor do doce, há uma semelhança com a sensação passada, além da contiguidade entre a sensação passada e a situação em que ocorreu, o lugar. Contudo, essas ligações associativas não resolvem toda a operação.

Há um processo específico da memória involuntária. Ela interioriza as diferenças entre os seus termos e os torna inseparáveis: o doce experimentado, o lugar e o doce novamente provado se envolvem uns nos outros. Para a memória involuntária, o essencial *é a diferença interiorizada, tornada imanente*²³⁵. Assim sendo, como a reminiscência nos aparece, como ressurgem aquele lugar? Não se trata mais do lugar tal como era, o lugar como fora vivido, em suas relações exteriores que cedem à percepção e à memória voluntária. Precisamos avançar na aprendizagem para responder essa questão.

Etapas da aprendizagem

Habitualmente, tentamos interpretar remetendo o signo ao objeto que o emite, como se este fosse capaz de revelar o segredo daquele. Pela percepção, observamos a realidade dos objetos sensíveis; pela inteligência, formulamos a verdade de significações objetivas. Reduzimos o signo à realidade exterior e suas propriedades. As ilusões da crença objetivista são encontradas em todos os

²³⁴ PS, 67: *nous appréhendons une qualité sensible comme signe; nous sentons un impératif qui nous force à en chercher le sens.*

²³⁵ PS, 75: *c'est la différence intériorisée, devenue immanente.*

domínios dos signos, não apenas nos da vida, mas também nos signos da arte: o nome de uma pessoa será justificado quando formos apresentados, a mulher amada traz em si as razões da paixão, o chá guarda o segredo do gosto, uma boa obra depende do talento descritivo do artista. E quando os objetos não nos entregam nenhum segredo, atingimos o primeiro momento da aprendizagem, a decepção objetiva.

Logo em seguida, em resposta, podemos tentar opor a esse impasse uma compensação subjetiva, confiando nas associações de idéias, mergulhando o sentido em estados interiores: a beleza de um gesto remete à fotografia de uma estátua antiga. O exercício das associações não tem limite e nele reside o segundo momento da aprendizagem.

É certo que o signo tem alguma ligação com o objeto, assim como o sentido se liga ao sujeito. No entanto, o signo e o sentido são mais profundos do que o objeto emissor e o sujeito intérprete. Precisamos ultrapassar a formulação objetiva e a associação subjetiva para atingir a última revelação da aprendizagem²³⁶. O caminho inconsciente do aprendiz o conduz até a arte, quando a essência surge entre tantas decepções e compensações. São as essências alógicas que trazem a unidade do signo e do sentido: um signo irreduzível ao objeto que o emite, um sentido que não se reduz ao sujeito que o elabora. Através dos signos mundanos, amorosos e sensíveis, podemos nos aproximar da essência, mas apenas os signos da arte permitem a sua revelação. A partir desse momento, somos capazes de avançar e afirmar não apenas que a obra de arte revela a essência: a própria essência se manifesta na obra de arte e nos outros círculos de signos.

2.6.2 Essência e signos da arte

²³⁶ Sobre essas etapas da aprendizagem, consultar PS, 37 a 50, 54, 56, 59 e 64.

Um mundo envolvido cuja qualidade se encontra na complicação, na luta de elementos, na interação de energias²³⁷. Estado complicado que traz duas potências inseparáveis, a diferença e a repetição. O tempo original, absoluto, eterno, em estado puro, ainda sem ter se desenrolado em ritmos específicos. Uma ininterrupta lógica criadora. Enfim, um universo expressivo com graus imanentes se desenvolvendo e se desdobrando em explicações. Eis alguns traços da *essência*, tal como Deleuze nos apresenta em diversos trechos do seu *Proust*²³⁸. Traços que sugerem a magnitude do conceito, mas que devem ser remetidos, nessa monografia, ao problema dos signos e da sua interpretação.

Ajustes essenciais

Essência e sujeito se distinguem, são ordens diferentes ou realidades independentes. A essência remete diretamente ao ser e não se confunde com qualquer estado psicológico. Precisamos considerar, não obstante, que a produtividade da essência proustiana se refere sobretudo à subjetivação. Ela se envolve e se implica no sujeito, tendo um caráter individualizante: *não é o sujeito que explica a essência, é antes a essência que se implica, se envolve, se enrola no sujeito; bem mais, ao se enrolar sobre si, é ela que constitui a subjetividade*²³⁹. Uma diferença interna absoluta que se expressa no mundo absolutamente diferente de cada um. E tal vínculo se mostra tão forte que o mundo exprimido em tal ponto de vista não existe fora do sujeito: a essência permanece em um tipo de cativeiro, um território desconhecido mantido como refém, como escreve Deleuze. *Se o eu absoluto da arte engloba todos os eus*²⁴⁰, é porque existe um eu artista que envolve todos os outros: o eu que amadurece no mundo, o eu que desaparece quando o amor termina, o eu que retorna suscitado pela sensibilidade.

²³⁷ Escolhemos o termo *envolvido* para indicar o estado *complicado* do mundo da essência. Ao pé da letra, Deleuze fala também em um mundo *envelopado* ou *enrolado* que pode se *desdobrar*, se *desenrolar*, se *distribuir*, se *desenvolver* (conferir PS, 57 a 59).

²³⁸ Conferir PS, 53 a 60.

²³⁹ PS, 53: *ce n'est pas le sujet qui explique l'essence, c'est plutôt l'essence qui s'implique, s'enveloppe, s'enroule dans le sujet; bien plus, en s'enroulant sur soi, c'est elle qui constitue la subjectivité.*

²⁴⁰ PS, 108: *le Moi absolu de l'art englobe tous les Moi.*

Além de agir individualizando e subjetivando, a essência proustiana se manifesta em meio aos signos. Uma vez revelada pela aprendizagem, entendemos, enfim, que ela se incarna não apenas nos signos da arte, mas em todos os demais tipos. Efetivamente, Deleuze nos permite realizar um movimento descendente, verificando a realização sucessiva da essência nos signos da vida. Realização que importa na diminuição do seu grau e no enfraquecimento da sua dupla potência, enquanto percorremos uma escala hierarquizada dos signos, de cima para baixo²⁴¹.

Uma das maneiras de entender essa realização da essência diz respeito aos efeitos que ela produz ou à determinação por ela operada. Não podemos confundir a essência com o signo ou o sentido: ela surge como um terceiro termo que determina a relação entre ambos. A essência *complica* o signo e o sentido, faz com que o sentido esteja *implicado* no signo e se confunda com uma *explicação*. É no domínio da arte que encontramos a ligação mais acentuada entre o signo e o sentido, um laço que se alarga à medida que descemos os graus de encarnação da essência nos signos sensíveis, amorosos e mundanos²⁴².

Escala dos signos

²⁴¹ Essa noção de *degradação* ou *descida* da essência, isto é, a sua diminuição de grau, está nos seguintes trechos: um universo expressivo *que se organiza segundo graus de complicações imanentes e uma ordem de explicações descendentes* (PS, 58: *...s'organisant suivant des degrés de complications immanentes et d'après un ordre d'explications descendantes*); a vida não tem as duas potências da arte, ela só as recebe provocando a sua degradação, e não reproduz a essência senão em seu nível mais baixo, em seu grau mais fraco (ibidem, 63-64: *la vie n'a pas les deux puissances de l'art, elle les reçoit seulement en les dégradant, et ne reproduit l'essence qu'au niveau le plus bas, au degré le plus faible*); ao se encarnar em meios opacos e signos materiais, a essência *perde algumas de suas características originais e ganha outras que exprimem a sua descida nessas matérias cada vez mais rebeldes* (ibidem, 65: *...perd certains de ses caractères originels, en prend d'autres, qui expriment la descente de l'essence dans ces matières de plus en plus rebelles*); uma vez encontrada a revelação da arte, nós descemos novamente os graus, nós os integramos na obra de arte ela mesma, nós reconhecemos a essência em suas realizações sucessivas, nós damos a cada grau de realização o lugar e o sentido que lhe cabem na obra (ibidem, 81-82: *...nous redescendons les degrés, nous les intégrons dans l'œuvre d'art elle-même, nous reconnaissons l'essence dans ses réalisations successives, nous donnons à chaque degré de réalisation la place et le sens qui lui reviennent dans l'œuvre*); à medida em que a essência se encarna cada vez mais frouxamente... (ibidem, 101: *à la mesure que l'essence s'incarne de plus en plus lâchement...*).

²⁴² Conferir PS, 108 e 109.

Ainda que os signos da arte possam se servir de uma impressão material, eles são capazes de escapar dela e nos conduzir a uma impressão *sine materia*. Se uma melodia, tocada ao piano, se decompõe materialmente em certas frequências, a execução de tais notas não deixa de ser o rito de uma aparição ou de fazer as vezes de uma encarnação. Apenas os signos da arte são ditos imateriais e nisso reside a sua superioridade²⁴³. Na arte, os meios físicos se desmaterializam e as matérias se tornam espirituais, eles se abrem a um movimento livre que percorre as cores, os sons, as palavras: uma matéria luminosa em um meio refringente, prontos ao atravessamento da essência. É o estilo do artista que permite esse tratamento da matéria, adequando o material à essência, levando o essencial à matéria. Os signos da arte nos causam uma pura alegria e a sua interpretação fica a cargo de um pensamento igualmente puro, uma faculdade das essências. Estamos na linha do *tempo reencontrado*, onde se unem o signo imaterial e o sentido espiritual, em perfeita adequação.

Esses traços dos signos da arte decorrem de um certo arranjo. No seu domínio, a essência se incarna determinando absolutamente as suas expressões, com os maiores graus de necessidade e individualidade, vinculando intimamente o signo e o sentido. Por outro lado, nos signos sensíveis, a encarnação da essência passa a depender de fatores externos e contingentes, admitindo um mínimo de generalidade. E, ainda mais nos signos amorosos e mundanos, as determinações extrínsecas ganham importância e a generalidade aumenta nas formas serial e grupal. Ou seja, dos signos amorosos aos signos mundanos, *a essência é levada a tomar uma forma cada vez mais geral, uma generalidade cada vez maior*²⁴⁴.

Em se tratando dos signos da vida, os signos sensíveis da imaginação são superiores aos outros tipos, pois operam em matérias mais espirituais, remetem a associações mais profundas e não dependem da experiência vivida²⁴⁵. Imediatamente abaixo deles, encontramos os signos sensíveis da memória involuntária. Quando se realiza na lembrança involuntária, a essência o faz em um grau mais baixo, em uma matéria mais opaca. A determinação essencial ocorre sob a influência de dados exteriores, quais sejam, a resistência física da matéria e

²⁴³ Sobre os signos da arte, PS, 51 a 53, 60 a 62, 64 e 65, 70, 76, 104 a 107.

²⁴⁴ PS, 83: *l'essence est amenée à prendre une forme de plus en plus générale, une généralité de plus en plus grande.*

²⁴⁵ Conferir PS, 76 a 81. Em seguida, para os signos amorosos, ibidem, 91 a 95, para os signos mundanos, 99 e 100.

a associação psicológica. Que o doce nos traga a reminiscência de um lugar específico e não de qualquer outro, isso se dá pelo conjunto de percepções, contiguidades e semelhanças estabelecidas a partir de uma primeira experiência, ainda que o lugar não ressurgja propriamente como fora vivido, mas em um esplendor, como uma imagem fugaz da eternidade.

Prosseguindo na hierarquia, encontramos os signos amorosos, onde a essência se manifesta na forma serial e como as leis gerais do engano. Nesse domínio, Deleuze fala em muitas essências que se incarnam ou que são eliminadas, introduzindo a noção de seleção. Se uma essência determina a série amorosa, isto é, se ela se incarna em uma forma serial, o acaso das nossas relações determina, por outro lado, qual essência será selecionada. É que, ainda mais do que os signos sensíveis, o amor depende de condições atreladas a fatores extrínsecos, como as ocasiões da vida, e a contingências subjetivas, como as associações de idéias. Uma vez estrangida, a inteligência nos aproxima da lei da série amorosa, até entendermos que a essência se manifestava desde os primeiros termos seriais, ainda que de maneira inconsciente.

Finalmente, encerrando o percurso da essência por entre os signos da vida, chegamos aos signos mundanos. A essência se incarna, nesse círculo, na forma grupal e nas leis gerais do vazio, atingindo o seu último e mais baixo grau, um nível de máximas generalidade e contingência. O fechamento dessa escala hierárquica, enfim, permite que consideremos a relação entre a essência e cada um dos tipos de signos como um critério fundamental do sistema exposto por Deleuze.

2.6.3 Imagem do pensamento

Uma boa vontade que dá início ao pensamento. A decisão de procurar os fatos e as verdades. O emprego de algum método para evitar qualquer desvio. Todo o trabalho dispendido para atingir as regiões claras e distintas. A elaboração de significações explícitas que podem ser comunicadas aos espíritos disponíveis. Esses são os traços principais de uma certa imagem do pensamento a que Deleuze

opõe a busca proustiana da verdade²⁴⁶. Oposição forte a ponto de nos sugerir algo belíssimo: o aprendiz não percorre outro caminho que não seja a própria aventura do involuntário.

As essências não dizem respeito ao esforço voluntário. Elas estão enroladas naquilo que nos força a pensar, assim como se desenrolam apenas quando somos forçados a tanto. Em outras palavras, a essência está envolvida no signo e se desenvolve no sentido. O signo é o que força o pensamento, ele nos violenta, vindo de fora. Há um encontro entre nós e o signo, uma contingência que desencadeia a necessidade do pensamento. Mas não podemos ignorar que as essências operam nos signos, obscuramente, como essa mesma força que nos determina a pensar²⁴⁷. A gênese do pensamento responde ao mesmo tempo à exterioridade dos signos, à violência das essências e à criação do sentido decorrente.

As mesmas faculdades podem ter um exercício voluntário ou involuntário²⁴⁸. Voluntariamente, elas funcionam no arbitrário, no contingente e no abstrato, formulando verdades meramente possíveis. Nada impede que entrem em harmonia e mesmo que sejam intercambiáveis: o que percebo pode ser lembrado, imaginado, concebido e assim alternadamente. Por outro lado, algo muito diferente ocorre quando o signo vem forçar o pensamento²⁴⁹. No exercício involuntário decorrente, as faculdades se mostram necessárias, manifestam potências insubstituíveis e atingem o seu limite. É o que Deleuze chama de exercício transcendente próprio ao pensamento involuntário. Ora, no sistema proustiano, a interpretação dos signos se vincula sempre a faculdades que se exercem involuntariamente. Os signos atravessam o extremo da percepção e ali

²⁴⁶ Trechos sobre a imagem voluntarista em PS, 24, 25, 40, 41, 115, 116, 119, 122.

²⁴⁷ Encontramos a relação entre as essências, as forças e as zonas obscuras em alguns trechos: *as zonas obscuras onde se elaboram as forças efetivas que agem sobre o pensamento, as determinações que nos forçam a pensar* (PS, 116: *les zones obscures où s'élaborent les forces effectives qui agissent sur la pensée, les déterminations qui nous forcent à penser*); no signo, a essência se mostra *em um estado envolvido ou enrolado, no estado obscuro do que força a pensar* (ibidem, 119: *à l'état enveloppé et enroulé, dans l'état obscur de ce qui force à penser*); *as essências vivem nas zonas obscuras* (ibidem, 122: *les essences vivent dans les zones obscures*); *as essências se enrolam no signo para nos forçar a pensar* (ibidem, 124: *...s'enroulent dans le signe pour nous forcer à penser*).

²⁴⁸ Sobre as faculdades (percepção, inteligência, memória, imaginação, pensamento puro), conferir PS, 119 a 122.

²⁴⁹ Ver também o pequeno comentário sobre Proust e a imagem do pensamento em ID, *Sur Nietzsche et l'image de la pensée*, 92. Esses enunciados ainda ecoam em um texto de 1965: *todo verdadeiro pensamento é uma agressão* (LS, *Klossowski ou les corps-langage*, 346: *toute vraie pensée est une agression*).

eles são capturados. Se mundanos ou amorosos, eles pressionam uma inteligência involuntária que vem somente depois, não se confundindo com um inteligir que de bom grado antecede a procura da verdade, confia em si e afasta o que lhe é externo. Da mesma maneira, os signos sensíveis nos fazem acionar uma memória ou uma imaginação involuntárias. E, enfim, os signos da arte nos impulsionam à faculdade das essências, ao pensamento puro forçado a entender a essência na unidade do signo e do sentido. Unidade essencial de uma força capaz de se enrolar e de se desenrolar, de uma potência que atravessa a materialidade dos círculos do mundo. Todas as faculdades são forçadas a pensar a essência a sua maneira, assim como todo pensamento involuntário não pode pensar senão a essência.

3

Segunda parte

Ensaio sobre multiplicidades

Deleuze nos leva a explorar a inconstância das idéias na imaginação, o caos das forças ativas e reativas, o fundo de matéria e duração, a natureza das perversões e a profusão de signos, buscando determinar a atividade imanente de cada dispersão, ou seja, os processos de subjetivação, os dobramentos de constituição social e mesmo as formações cósmicas. Esse mosaico que acabamos de montar nos sugere que o essencial desses «anos de formação» consiste em realizar uma série de *ensaios sobre multiplicidades*, uma impressão que precisa ainda ganhar consistência²⁵⁰.

O nosso esforço consistirá em desenhar as linhas que atravessam as monografias e os estudos que apresentamos em separado, adicionando outras multiplicidades visitadas por Deleuze, além de fragmentos e indícios coletados em textos esparsos. Esse procedimento transversal nos ajudará a ingressar, assim esperamos, nessa linguagem em que as singularidades transbordam os escritores, na dimensão intempestiva dos encontros propícios à criação, forjando essa estranha configuração do pensamento a um só tempo anônima e inteiramente deleuziana²⁵¹.

²⁵⁰ Falamos em *multiplicidades* sem medo de anacronismo. Como atestam as menções feitas em *Empirisme et subjectivité* (ES, 33, 39, 101, 114, 115 e 127) e os dois artigos escritos em 1956, a obra de Bergson era bastante familiar a Deleuze desde o início dos anos 1950, ainda que fizesse um uso discreto de seu vocabulário.

²⁵¹ Finalizando o colóquio sobre Nietzsche, em 1964, Deleuze diz que *nos era mostrado como um pensador podia encontrar outro, reunir-se com outro, em uma dimensão que não era aquela da cronologia nem da história (e tampouco, é verdade, aquela da eternidade; Nietzsche diria: a dimensão do intempestivo)* (ID, *Sur la volonté de puissance et l'éternel retour*, 176: *toujours, ce qui nous était montré, qu'il y eût influence ou non, c'était comment un penseur pouvait en rencontrer un autre, en rejoindre un autre, dans une dimension qui n'était plus tout à fait celle de la chronologie ni de l'histoire (pas davantage, il est vrai, celle de l'éternité; Nietzsche dirait: la dimension de l'intempestif)*). Perguntado sobre as suas monografias, de Hume a Masoch, Deleuze afirma que *ainda é preciso ser capaz de amar o insignificante, amar o que ultrapassa as pessoas e os indivíduos, ainda é preciso se abrir aos encontros e achar uma linguagem nas singularidades que transbordam os indivíduos, nas individuações que ultrapassam as pessoas* (ID, *Sur Nietzsche et l'image de la pensée*, 193: *encore faut-il être capable d'aimer l'insignifiant, d'aimer ce qui dépasse les personnes et les individus, encore faut-il s'ouvrir aux rencontres et trouver un langage*

Sem ofuscar a pluralidade de conexões presentes em nosso *corpus* textual, queremos propor quatro linhas importantes que atravessam essa nebulosa dos anos 1950 e 1960, a saber, o esboço de uma filosofia naturalista, as elaborações em torno do empirismo superior, as primeiras ocorrências das noções de diferença e repetição, bem como um emaranhado de temas políticos, jurídicos e éticos. Essas linhas se ramificam e se cruzam, passam de uma zona a outra, algumas presentes em dois, três, quatro sistemas, contornando uma região, desaparecendo para retornar lá adiante. Por isso, vamos reconstituir a ordem cronológica das publicações em algumas seções, facilitando a visualização da trajetória do pensamento ao longo dos anos.

dans les singularités qui débordent les individus, dans les individuations qui dépassent les personnes). F. Zourabichvili fala na «configuração nova e anônima que se afirma nessa obra indireta livre» (*Deleuze, une philosophie de l'événement*, 6: «la configuration nouvelle et anonyme qui s'affirme dans cette œuvre indirecte libre») e E. Alliez encontra nas monografias uma seleção de «puros estados intensivos da força anônima do pensamento» (*Deleuze, filosofia prática*, 71-72).

3.1

Um certo naturalismo

Desde muito cedo, as causas e razões das ilhas desertas testemunham a afinidade do pensamento deleuziano com as expressões da natureza²⁵². O mar que se aproveita de uma desarticulação da terra e forma as ilhas continentais, ou bem a própria terra a conjugar forças para romper a superfície, seja a força orgânica dos corais, seja a força inorgânica das erupções de magma, até produzir as ilhas oceânicas. Separação de um mundo e inevitável criação de outro, cada ilha deserta se anuncia como um ovo, figura que porta os dinamismos que ainda ouviremos ressoar tantas vezes. Começa a ser traçado um certo naturalismo que Deleuze irá elaborar ao longo do nosso período de estudo e para além dele: *creio que ando em torno de uma certa idéia da natureza*²⁵³.

3.1.1 Variações de energia e nada mais

Na monografia sobre Hume, a natureza *partes extra partes* aparece como objeto da lógica da física, uma fração da razão teórica que envolve os princípios da associação, supõe a experiência e repousa sobre a formação progressiva do hábito, possibilitando a criação das regras gerais próprias ao mundo do

²⁵² Ver ID, *Causes et raisons des îles désertes*, 11, 12 e 16.

²⁵³ LT, *Lettre à Arnaud Villani*, 77, redigida em 1980: *je crois que je tourne autour d'une certaine idée de la Nature*. O tema naturalista não costuma ser destacado na obra do primeiro Deleuze. Não fosse pelo artigo sobre Lucrecio, talvez ele ficasse ainda mais esquecido. A. Bouaniche é um dos poucos que lhe dedica algumas páginas (*Gilles Deleuze, une introduction*, 92 a 105) e A. Gualandi afirma que Deleuze, Simondon e Serres são os três autores que renovam a filosofia da natureza na França dos anos 1960 (*La renaissance des philosophies de la nature et la question de l'humain*, 60). A partir da tese sobre Spinoza e do trabalho com Guattari, essa linha se torna mais clara: *Guattari e eu, nós gostaríamos de retomar nosso trabalho em comum, um tipo de filosofia da Natureza* (Pp, 212: *Guattari et moi, nous voudrions reprendre notre travail en commun, une sorte de philosophie de la Nature*). Assim, D. Lapoujade pode escrever que «no fundo, o alicerce de *O anti-Édipo* é uma hipótese inteiramente naturalista» (*Deleuze, les mouvements aberrants*, 171: «dans le fond, le soubassement de *L'Anti-Édipe* est une hypothèse de part en part naturaliste») e J. Rosanvallon indicar um programa naturalista inaugurado em *L'Anti-Édipe* (conferir *Deleuze & Guattari à vitesse infinie*, 29).

conhecimento. É preciso que haja uma harmonia estabelecida previamente entre as naturezas humana e extensa²⁵⁴. Embora essa primeira abordagem não se insira, a rigor, no desenho que vamos reconstituir, Hume ainda vai oferecer, anos depois, um importante tema naturalista que concerne ao problema da existência - ou não - de um princípio ordenador inerente à matéria²⁵⁵.

Nos textos dos anos cinquenta, a influência mais evidente da linha naturalista tem procedência bergsoniana. Deleuze escreve, em 1956, sobre os dois movimentos da natureza, ou, ainda, os dois sentidos naturais de um só e mesmo movimento, um *em que o movimento tende a se imobilizar em seu produto, no resultado que o interrompe*, e o outro *que volta ao caminho, que retoma no produto o movimento de que ele resulta*²⁵⁶. Esse duplo sentido do movimento natural remete, sem dúvida, à distinção entre o atual e o virtual, um lado que corre o risco de se perder a cada pausa, o outro percorrendo o subterrâneo para retomar a tensão. Em outro trecho interessante, a diferença de natureza transita do estatuto metodológico ao ontológico, quando ela, em vez de estabelecer uma separação entre a duração e a matéria como duas tendências, passa a indicar a descrição de apenas um desses lados, a duração como aquilo que difere consigo: *a diferença de natureza se tornou ela mesma uma natureza*²⁵⁷. Importa registrar, além disso, que o leitor dos primeiros textos sobre Bergson se depara com fórmulas quase idênticas apontando para uma visão cosmológica da sua obra, em um enunciado que ainda se repetirá algumas vezes: *tudo é mudança de energia, de tensão, e nada mais*²⁵⁸ e *a filosofia de Bergson culmina em uma cosmologia onde tudo é mudança de tensão e de energia, e nada mais*²⁵⁹.

²⁵⁴ Sobre isso, conferir LT, *Cours sur Hume (1957-1958)*, 132 e 169, além de um trecho da monografia sobre Kant: *para explicar que os princípios da Natureza estivessem em acordo com aqueles da natureza humana, Hume era forçado a invocar explicitamente uma harmonia preestabelecida* (PCK, 22: *pour expliquer que les principes de la Nature fussent en accord avec ceux de la nature humaine, Hume était forcé d'invoquer explicitement une harmonie préétablie*).

²⁵⁵ LT, *Cours sur Hume (1957-1958)*, 163 e 164.

²⁵⁶ ID, *Bergson, 1859-1941*, 31: *l'un tel que le mouvement tend à se figer dans son produit, dans son résultat qui l'interrompt, l'autre qui rebrousse chemin, qui retrouve dans le produit le mouvement dont il résulte*.

²⁵⁷ ID, *La conception de la différence chez Bergson*, 53: *la différence de nature est devenue elle-même une nature*. Retomaremos essa relação entre problemas metodológicos e ontológicos adiante.

²⁵⁸ ID, *Bergson, 1859-1941*, 40: *tout est changement d'énergie, de tension, et rien d'autre*.

²⁵⁹ ID, *La conception de la différence chez Bergson*, 67: *la philosophie de Bergson s'achève dans une cosmologie où tout est changement de tension et d'énergie, et rien d'autre*.

Um primeiro eco da leitura de Bergson aparece na resenha de um livro de Ferdinand Alquié publicada no mesmo ano. Deleuze resgata a passagem de uma atividade científica para uma ordem filosófica na obra cartesiana. Em poucas palavras, *a natureza, sistema espacial, atual e mecânico, estava privada de sua espessura, de suas virtualidades, de suas qualidades, de sua espontaneidade; nesse sentido, a natureza não é o ser*²⁶⁰. É dizer que os aspectos espaciais e atuais da natureza não a esgotam e que podemos conceber o *ser* apenas filosoficamente, uma descoberta que seria o próprio impulso constituinte da metafísica para além dos objetos determinados e das verdades positivas.

Depois dessas indicações iniciais, somente no início da década seguinte o naturalismo irá surgir como um tema explicitamente caro a Deleuze, quando ele faz publicar um artigo elogioso sobre as obras de Epicuro e de Lucrécio. Vemos ser resgatada uma filosofia da natureza que inaugura a nobreza do pluralismo e reúne, ao menos, quatro traços²⁶¹. A natureza deve ser entendida como *produtiva*, expressando uma potência cujos produtos guardam irredutível *diversidade* em seus mundos inumeráveis, em suas espécies, em seus indivíduos e nas partes heterogêneas de sua composição. Natureza *distributiva* que gera, sem interrupção, uma dispersão não totalizável, além de *conjuntiva*, realizando uma soma infinita em vez de ceder a uma combinação possível de todos os elementos. Essa natureza não se confunde com o uno, com o todo ou com o ser, bem como não admite o idêntico ou o contraditório em seu interior.

Mais detalhadamente, os átomos existem em infinita adição, da mesma maneira que as séries causais dos seus movimentos não podem ser reunidas em um todo. Apesar de não haver infinitos tamanhos e figuras atômicas, para cada tipo há uma quantidade infinita de unidades. Quando se encontram ou se chocam, os átomos podem ou se combinar ou se repelir em função dessas mesmas características. Deleuze fala em alternâncias e entrelaçamentos, semelhanças e diferenças, atrações e distrações, cheios e vazios, composições e decomposições, conexões, densidades e movimentos pelos quais toda coisa se forma.

²⁶⁰ LT, Ferdinand Alquié, Descartes, l'homme et l'œuvre, 119: *la Nature, système spatial, actuel et mécanique, était privée de son épaisseur, de ses virtualités, de ses qualités, de sa spontanéité; en ce sens la Nature n'est pas l'Être.*

²⁶¹ O artigo *Lucrèce et le naturalisme*, publicado em 1961, será retomado, modificado e incluído como apêndice em *Logique du sens* sob o título *Lucrèce et le simulacre*. Para o que segue, LS, *Lucrèce et le simulacre*, 307 a 313.

Há ainda referência a uma bela e difícil teoria epicuriana²⁶². Os corpos deixam fluir de si elementos capazes de nos afetar e que nós apreendemos, à distância, como qualidade objetivas. São eles as emanações de profundidade, que determinam o som, o odor, o gosto e a temperatura, e os simulacros de superfície, responsáveis pela cor e pela forma. É preciso que os simulacros nos cheguem sucessivamente para que seja produzida uma imagem em um mínimo de tempo contínuo sensível. Existe um tipo especial de imagem que deriva dos simulacros, os chamados fantasmas, que se dividem em três variedades, a saber, a teológica (figuras desenhadas no céu), a onírica (imagens fantasiosas ou recuperadas em sonho) e a erótica (que remetem inconsistentemente a uma pessoa desejada). Nesses casos, as imagens são muito inconstantes e trazem grande independência dos corpos, podendo mesmo proceder de muitos deles ao mesmo tempo.

Em *Nietzsche et la philosophie*, no ano seguinte, a pluralidade de forças determinadas pela vontade de potência fornece o *princípio da filosofia da natureza em Nietzsche*²⁶³. Ao expor o lance de dados, Deleuze retoma e aprofunda a noção de acaso, que havia sido empregada para descrever a imaginação em Hume. O bom jogador sabe que *o universo não tem meta*²⁶⁴. Afirmar o acaso implica em afastar a finalidade, ainda que esta se lhe imponha eventualmente. O caos universal exclui qualquer atividade de caráter final. Um universo pensado como multiplicidade de forças sem equilíbrio possível, *nada além das quantidades de força «em relação de tensão» umas com as outras*²⁶⁵. Pensado como síntese cosmológica das forças e das formas, como observamos no *Terceiro estudo*, o eterno retorno nietzschiano não se confunde com duas vertentes antigas desse pensamento, seja a transformação cíclica dos elementos físicos, seja a influência exercida na terra pelo movimento circular dos corpos celestes²⁶⁶.

No mesmo ano do lançamento da monografia sobre Nietzsche, Deleuze resenha um livro de Robert Gérard e comenta sobre uma filosofia da natureza

²⁶² Em LS, *Lucrece et le simulacre*, 316 a 322.

²⁶³ NPh, 9: *le principe de la philosophie de la nature chez Nietzsche*.

²⁶⁴ NPh, 42: *l'univers n'a pas de but*.

²⁶⁵ NPh, 62: *rien que des quantités de force «en relation de tension» les unes avec les autres*. Enunciado que reaparecerá, a propósito de Nietzsche, em ID, *L'éclat de rire de Nietzsche*, 179.

²⁶⁶ Deleuze faz esse comentário em um texto escrito em 1964 (ID, *Sur la volonté de puissance et l'éternel retour*, 169), citando para tanto um livro de Charles Mugler intitulado *Deux thèmes de la cosmologie grecque: devenir cyclique et pluralité des mondes*. Este mesmo livro é mencionado em LS, *Platon et le simulacre*, 305.

montada sobre as noções de tendência e de repetição, aplicáveis do átomo à astronomia. Uma cosmologia não finalista capaz de atravessar o comportamento marítimo, o magnetismo, os raios luminosos e as galáxias²⁶⁷. Ainda, em outro momento, os estudos nietzschianos repercutem na análise do livro *Vers la pensée planétaire*:

Axelos instaure um diálogo irreduzível do fragmento e do todo. Nenhuma outra totalidade que não a de Dionísio, mas a de Dionísio desmembrado. Nesse novo pluralismo, o uno só pode se dizer do múltiplo e deve se dizer do múltiplo; o ser se diz somente do devir e do tempo; a necessidade, somente do acaso; e o todo, dos fragmentos.²⁶⁸

La philosophie critique de Kant, publicada em 1963, passa ao largo dessas elaborações naturalistas. Isso porque, em vez de expressar uma multiplicidade produtiva, a natureza é aí concebida a partir da atividade específica de certas faculdades mobilizadas pelo interesse do conhecimento. Através dos conceitos *a priori* do entendimento, supostamente aplicáveis a toda a experiência possível, nós nos tornamos legisladores da natureza sensível, mesmo que somente do ponto de vista da forma, isto é, da necessidade da relação entre os objetos²⁶⁹. Em complemento, a razão deve se harmonizar com os fenômenos do ponto de vista da matéria, assim como produzir as idéias transcendentais, para além da experiência, capazes de operar com as categorias mencionadas. Por exemplo, poderíamos nos

²⁶⁷ Consultar LT, Robert Gérard, Gravitation et liberté.

²⁶⁸ ID, *En créant la pataphysique Jarry a ouvert la voie à la phénoménologie*, 106: *Axelos instaure un dialogue irréductible du fragment et du tout. Pas d'autre totalité que celle de Dionysos, mais de Dionysos démembré. Dans ce nouveau pluralisme, l'Un ne peut se dire que du multiple et doit se dire du multiple; l'Être se dit seulement du devenir et du temps; la Nécessité, seulement du hasard; et le Tout, des fragments.* Como explica David Lapoujade em nota de rodapé, Kostas Axelos dirigia a coleção *Arguments*, das *Éditions de minuit*, na qual Deleuze viria a publicar a *Présentation de Sacher-Masoch* e *Spinoza et le problème de l'expression*. Em 1972, contudo, Axelos escreve um estranho texto sobre *L'Anti-Œdipe* e se encerra o vínculo entre ele e Deleuze.

²⁶⁹ Mais uma vez, citamos o seguinte trecho: *É nesse sentido que o entendimento é legislador: sem dúvida ele não nos diz as leis que tais ou quais fenômenos obedecem do ponto de vista da sua matéria, mas ele constitui as leis a que todos os fenômenos estão submetidos do ponto de vista da sua forma, de tal maneira que eles «formam» uma Natureza sensível em geral (PCK, 28: C'est bien en ce sens que l'entendement est législateur: sans doute ne nous dit-il pas les lois auxquelles tels ou tels phénomènes obéissent du point de vue de leur matière, mais il constitue les lois auxquelles tous les phénomènes sont soumis du point de vue de leur forme, de telle manière qu'ils «forment» une Nature sensible en général).*

referir à idéia racional de *mundo* que processa a categoria do entendimento de *causalidade* para se aplicar a todos os objetos da experiência possível²⁷⁰.

O fio será retomado logo em 1964, com a publicação da monografia sobre Proust, sobretudo em seu emprego da noção de *essência*. Algumas indicações aproximam esse conceito de um fundo cosmológico, luta de elementos, interação de energias, lógica criadora. Sua nuance consiste em um estado de complicação que se explica em graus imanentes, como um universo expressivo desdobrável sem interrupção. Mais uma vez, porém, sublinhamos que essa elaboração se aplica aos problemas da subjetivação e da interpretação dos signos, a partir dos quais indicamos outras ressonâncias abaixo.

Tanto Bergson quanto Proust concebem um passado que se conserva em si, um ser em si do passado, no qual nos instalamos de súbito. Isso, que Bergson chama de *virtual*, equivale aos estados descritos por Proust como *reais sem ser atuais, ideais sem ser abstratos*, uma formulação do conceito de essência. Nas leituras deleuzianas, efetivamente, as duas noções partilham de muitos aspectos, são realidades eternas que expressam a diferença, guardando um tempo puro capaz de se explicar em ritmos específicos. Elas não se confundem com estados psicológicos, mas podem operar a subjetivação²⁷¹. A respeito dos signos, enfim, o Proust retoma a distinção e o vínculo entre o acaso e a necessidade, tão marcante na monografia sobre Nietzsche. Lemos, agora, que *o signo é o objeto de um encontro; mas é precisamente a contingência do encontro que garante a necessidade do que ele faz pensar*²⁷². Deleuze concilia o acaso do encontro com um signo, a força desse signo que nos impele e a necessidade do pensamento assim forçado.

²⁷⁰ Há também o comentário sobre a analogia entre a natureza sensível (constituída pela lei teórica da faculdade de conhecer) e a natureza suprassensível (formada pela lei moral da faculdade de desejar): *são dois sentidos muito diferentes em que o sensível e o suprassensível formam, cada um, uma natureza* (PCK, 48: *c'est donc en deux sens très différents que le sensible et le suprasensible forment chacun une nature*). Voltaremos a esse tema.

²⁷¹ Deleuze indica, evidentemente, as nuances entre os dois autores. O problema de Proust seria entender como nós conservamos o passado em si, enquanto Bergson se interessaria pela atualização do passado. Ou ainda, somente Proust admitiria a possibilidade de vivenciar o passado puro. Essas e outras comparações são feitas em B, 55, 87, 99 e PS, 62, 74 e 75.

²⁷² PS, 118: *le signe est l'objet d'une rencontre; mais c'est précisément la contingence de la rencontre qui garantit la nécessité de ce qu'elle donne à penser*. E conferir ibidem, 23 a 25. Notamos que a complicação da essência afirma o múltiplo no uno e o uno no múltiplo, lembrando, igualmente, *Nietzsche et la philosophie* (ver PS, 58).

No texto sobre Klossowski, que teve a primeira versão publicada em 1965, nós encontramos a descrição de um sistema como multiplicidade intensiva, *complicatio* de intensidades puras que trazem a diferença em si, infinitas flutuações e modificações de singularidades múltiplas, relações de potência envolvidas em constante metamorfose, o esplendor do impessoal em que se dissolvem todas as identidades (deus, mundo, eu). Sistema cujas intensidades atravessam, ocupam e formam o ver e o falar, a luz e o som, abrindo o paralelismo entre corpo e linguagem que anima a obra klossowskiana²⁷³.

Em 1966, Deleuze consolida a sua leitura de Bergson em uma monografia que recolhe, elabora e dá acabamento aos estudos iniciados pelo menos uma década antes. Desde o chamado dualismo reflexivo, um momento do método, a duração apresenta um caráter ontológico. A diferença de natureza entre presente e passado, entre percepção e lembrança, remete à distinção entre a consciência psicológica e o inconsciente ontológico, essa grande memória bergsoniana que se confunde com o ser em si, o virtual, existindo para além do vivido. Depois, no monismo virtual, o passado e o presente são concebidos em coexistência, havendo entre eles apenas diferença de grau de contração, no que fica estabelecida a sua unidade ontológica: *todos os graus coexistem em uma mesma natureza, que se exprime, de um lado, nas diferenças de natureza, de outro, nas diferenças de grau*²⁷⁴. No dualismo genético, por fim, o virtual revela toda a sua positividade, sua eficácia, como um movimento produtivo que se atualiza, se diferencia e cria os termos atuais, as linhas divergentes, os planos da natureza.

Assim como faz com o acaso e o caos das forças de Nietzsche, Deleuze afasta qualquer sentido finalista do virtual. Se o finalismo supõe que tudo está dado e pode ser determinado em função de um programa, a virtualidade rompe absolutamente com essa imagem. Nada está dado no virtual e a sua atualização procede via criação ininterrupta: *há finalidade porque a vida não opera sem direções; mas não há «meta», porque essas direções não preexistem já feitas,*

²⁷³ Conferir, em especial, LS, *Klossowski ou les corps-langage*, 345 a 350. Esse paralelismo nos parece, aliás, um grande precedente da leitura que Deleuze fará de Foucault: *ao mesmo tempo em que o simulacro revoga a identidade, ao mesmo tempo em que ele fala e é falado, ele ocupa o ver e o falar, inspira a luz e o som* (ibidem, 346: *en même temps que le simulacre révoque l'identité, en même temps qu'il parle et est parlé, il occupe le voir et le parler, inspire la lumière et le son*). Sobre isso, remetemos ao *Breve posfácio*.

²⁷⁴ B, 95: *tous les degrés coexistent dans une même Nature, qui s'exprime d'un côté dans les différences de nature, de l'autre côté dans les différences de degré.*

sendo elas mesmas criadas «em consonância» com o ato que as percorre²⁷⁵. Não podemos deixar de anotar, finalmente, mais uma ocorrência do enunciado *o universo é feito de modificações, perturbações, mudanças de tensão e de energia, e nada mais*²⁷⁶.

No mesmo ano, 1966, Deleuze escreve uma resenha incontornável sobre parte da tese de doutorado de Gilbert Simondon, que havia sido publicada em 1964 com o título *L'individu et sa genèse physico-biologique*²⁷⁷. Sob muitos aspectos, esse texto nos parece sintonizado com os estudos deleuzianos dos anos sessenta. Muito brevemente, recuperemos os traços gerais dessa ontologia que envolve o pré-individual e o múltiplo individuado²⁷⁸.

O primeiro momento do ser traz apenas as singularidades de potenciais que se distribuem com pouca ou ainda sem interação. Estamos nos referindo à repartição da energia potencial, das quantidades intensivas que trazem a diferença em si. Tais singularidades estão em ordens de realidade, ao menos duas, que não se comunicam. Estado dissimétrico, estrutura do heterogêneo, o momento de uma dimensão pré-individual. E quando as singularidades se integram, a energia potencial se atualiza e as ordens díspares entram em comunicação, tem lugar a *individuação* que vai formar outra dimensão, um conjunto único de grau superior. É a resolução do problema colocado pelas disparidades, a síntese da estrutura. Teremos os individuados e os estados de unificação, de integração, de tensão, de oposição *et cetera*. Enfim, um novo momento do ser.

A individuação tem um princípio genético. Ela própria se confunde com um processo em que o individuado não surge como resultado, mas como o meio da atividade. A individuação física, a individuação vital e a individuação psíquica mobilizam diferentes cargas de realidade pré-individual. O ser pré-individual pode ser dito uma condição para a individuação, um estado suposto, um momento anterior, o que não eclipsa a existência das singularidades e das suas ordens

²⁷⁵ B, 111: *il y a de la finalité parce que la vie n'opère pas sans directions; mais il n'y a pas de «but», parce que ces directions ne préexistent pas toutes faites, et sont elles-mêmes créés «au fur et à mesure» de l'acte qui les parcourt.*

²⁷⁶ B, 75: *l'univers est fait de modifications, perturbations, changements de tension et d'énergie, et rien d'autre.*

²⁷⁷ Pierre-Maxime Schuhl solicita a Deleuze, em 1965, uma resenha sobre o livro de Simondon para a *Revue philosophique de la France et de l'étranger*. Em 1969, aproveitamos para registrar, o mesmo Schuhl participaria do júri de tese de Deleuze (LT, *Lettres à François Châtelet*, 28).

²⁷⁸ Para os parágrafos seguintes, ID, *Gilbert Simondon, L'individu et sa genèse physico-biologique*, 120 a 124.

dísparos. Podemos falar em um movimento que vai do pré-individual ao individual e mesmo ao trans-individual e seus níveis mais complexos, indicando uma *condição* plena de atividade.

Essa resenha sobre Simondon faz uso de um novo vocabulário, centrado na individuação, contendo algumas nuances inevitáveis. São exemplos disso que as singularidades pré-individuais possam ser concebidas em baixa interação, que a *tensão* remeta a um estado da individuação, ou que a noção de energia potencial seja preferida em relação à de campo de forças. Em termos gerais, no entanto, o leitor observa muitas ressonâncias com outros textos de Deleuze. Uma certa distribuição atravessada por um princípio genético ou por um movimento que produz estados compostos, a alusão a um fundo energético, a figura do ovo indicando o campo intensivo de individuação.

3.1.2 Cinco escritos de 1967

O ano de 1967 nos oferece ao menos cinco escritos importantes sobre o naturalismo. Um deles, a *Présentation de Sacher-Masoch* realiza uma manobra interessante ao inserir essa temática no domínio da subjetividade de uma maneira ainda mais explícita do que havia sido feito em *Proust et les signes*. Voltamos a destacar que *em Sade e em Masoch, há igualmente naturalismo e distinção de duas naturezas, mas essas naturezas não são, absolutamente, distribuídas da mesma maneira, e sobretudo a passagem de uma a outra não se faz do mesmo modo*²⁷⁹. Para o sádico, o mundo dos vivos não passa de uma natureza segunda que lhe cabe destruir para atingir a natureza primeira, o seu delírio de negação pura. Toca ao masoquista, por sua vez, abandonar a natureza grosseira e imperfeita em que vive para fantasiar o mundo ordenado da imagem materna, a grande natureza erigida a golpes. Negação sádica e denegação masoquista são as duas operações de ingresso em topologias afetivas para além da experiência inicialmente dada, arrastando consigo torções da linguagem e práticas específicas.

²⁷⁹ PSM, 67-68: *chez Sade et Masoch, il y a également naturalisme, et distinction de deux natures, mais ces natures ne sont pas du tout distribuées de la même manière, et surtout le passage de l'une à l'autre ne se fait pas de la même façon.*

Podemos afirmar, nesse sentido, que o estabelecimento dessas naturezas ditas perversas sedimenta a base sobre a qual se desenvolve toda a *Présentation*.

Importantíssimo, no mesmo ano aparece o artigo *Renverser le platonisme*, primeira versão de *Platon et le simulacre*, outro apêndice de *Logique du sens*. O argumento inicial sustenta que o método de divisão platônico serve a uma dialética, não da contradição, mas da rivalidade entre pretendentes²⁸⁰. A grande dualidade entre a *idéia* e as variadas *imagens* deve oferecer um critério para distinguir entre estas últimas. Se a *idéia* envolve as relações e proporções constitutivas de algo, a *cópia* se produz em harmonia com esse arranjo essencial. Pela semelhança com a *idéia*, ela se torna uma boa imagem, uma imitação bem fundada em sua pretensão. O *simulacro*, a seu turno, tem origem em uma simulação que não se conforma à *idéia*, mostrando a si, em sua disparidade, como um mau pretendente. Deleuze indica que entre a *cópia* e o *simulacro* não há apenas diferença de grau, como se este fosse uma degradação daquela, e sim uma verdadeira diferença de natureza. A *cópia* porta o igual, o mesmo, o limite, enquanto o *simulacro* expressa um devir louco, outro, ilimitado. Por conta disso, o platonismo se revela como um pensamento de caráter seletivo, dedicado a fazer a triagem dos pretendentes. Sua motivação, conclui Deleuze, consiste em ordenar os simulacros passíveis e rejeitar os mais rebeldes, submetendo o devir. Platão assenta a filosofia no domínio da representação, aquele que remete a um fundamento, seleciona os pretendentes e exclui as divergências²⁸¹.

Reverter o platonismo implica em afirmar o simulacro, fazê-lo emergir das profundezas de volta à superfície em vários desdobramentos²⁸². Em uma leitura do mundo a partir da *cópia*, a diferença vem em segundo lugar, referida a uma semelhança prévia. Quando lemos o mundo através do simulacro, a diferença surge como potência original e a semelhança se faz um mero produto de uma disparidade de fundo. A amplitude dessa inversão leva Deleuze não somente a

²⁸⁰ Para o que vem a seguir, sobre Platão, LS, *Platon et le simulacre*, 292 a 300.

²⁸¹ E muitos desenvolveram, depois de Platão, as potências da representação. Os exemplos de Deleuze são Aristóteles, na especificação finita, o cristianismo sobre o ilimitado, tanto o infinitamente grande, acima dos gêneros, quanto o infinitamente pequeno, abaixo das espécies. Também lançariam raízes no platonismo Leibniz e a convergência das séries, Hegel e o centramento dos círculos (em um interpretação althusseriana), além dos temas sobre a finalidade superior, a realidade essencial, o sentido da história...

²⁸² LS, *Platon et le simulacre*, 300 a 306.

indicar a diferença de natureza entre a cópia e o simulacro, mas a resgatar toda a positividade deste último.

Mais uma vez, voltamos ao caos informal, potência de afirmação de todos os elementos díspares e de todas as séries heterogêneas e divergentes que nele se encontram complicadas. Essas séries de base podem entrar em ressonância e induzir movimentos forçados que as transbordam. Restando exteriores umas às outras, as séries, assim comunicadas, expressam a diferença interna desse sistema²⁸³. E o fulgor do movimento que escapa, rompendo a superfície, pode ser uma qualidade física, uma manifestação psíquica, um signo, uma obra de arte.

Se essa máquina instaura, na palavras de Deleuze, um mundo de distribuições nômades e anarquias coroadas, onde os fundamentos se desfazem em um acontecimento sempre alegre, qual o sentido de se referir a ela como um *simulacro*? Ou melhor, em que sentido encontramos um simulacro nessa outra leitura do mundo? Tal palavra aponta que o sistema produz, necessariamente, certos efeitos que se constituem como a semelhança, o mesmo e a identidade²⁸⁴. Nem aparências nem ilusões, tais efeitos são máscaras e signos que podem encobrir a disparidade em que são engendrados.

Precisamos considerar, além disso, que o primeiro apêndice de *Logique du sens* se encadeia com os estudos nietzschianos dos anos 1960. Isso porque a tarefa de reverter o platonismo em favor de uma filosofia do porvir é um tema retirado de Nietzsche, da mesma maneira que o esboço da sua efetivação lança mão das noções nietzschianas sempre retomadas por Deleuze. Como uma máquina dionisíaca, o simulacro não pode ser pensado sem o eterno retorno. Inseparáveis, são eles que levam a cabo a subversão completa do mundo representacional. Somente em seu conteúdo manifesto o eterno retorno se apresenta como a organização do caos, a limitação do devir, a subordinação da imagem à semelhança, a volta do mesmo, como se estivesse de acordo com o platonismo em geral. Na sua verdade profunda, em seu conteúdo latente, o eterno retorno exprime o próprio caos e a potência de afirmá-lo. O que retorna são as séries

²⁸³ Belo momento, aliás, em que se fundem dois enunciados fundamentais do primeiro Deleuze: a exterioridade das relações e a interioridade da diferença (página 302 de *Logique du sens*).

²⁸⁴ No texto sobre Lucrécio, conforme análise acima, o termo *simulacro* traz uma definição bem mais simples, consistindo nos elementos que fluem da superfície dos corpos e fornecem suas determinações visuais que podem ser de tipo objetual ou fantasmático (LS, *Lucrece et le simulacre*, 316 a 320).

divergentes e heterogêneas em uma complicação sem começo nem fim. Desse caos, o funcionamento dos simulacros lança movimentos forçados que produzem, inclusive, o semelhante e o mesmo como simples efeitos. E o que não volta, através do eterno retorno, seria justo aquilo que oferece o modelo, elogia a cópia, pretende ordenar o caos e supõe o mesmo e o semelhante. Podemos afirmar que o eterno retorno e simulacro operam juntos a reversão do platonismo quando invertem a predominância da semelhança sobre a diferença, *tanto em sua ordem produtiva quanto em sua eficácia seletiva*²⁸⁵.

Há também dois comentários literários interessantes na perspectiva do naturalismo. Um deles, sobre o livro de Michel Tournier, *Vendredi ou les limbes du pacifique*, orbita o conceito de *outrem* como uma estrutura de coesão: *outrem aparece como o que organiza os elementos em terra, a terra em corpo, os corpos em objetos, e que regula e mede, ao mesmo tempo, o objeto, a percepção e o desejo*²⁸⁶. Tal estrutura condiciona a formação de um campo perceptivo em que se espalham e se entrelaçam os *possíveis* que são exprimidos por cada pessoa, garantindo a circulação social do desejo. Mais ainda, *outrem* é o que funda a *terra* e sua profundidade, conformando um mundo habitável com seus corpos menores. De tal maneira que o tema do esfacelamento dessa estrutura faz da obra de Tournier um romance cósmico. Dissolver *outrem* implica em liberar o desejo e os elementos aprisionados no grande corpo terrestre, produzindo uma organização vertical na dispersão da superfície celeste.

No outro texto sobre literatura, Deleuze inscreve o naturalismo de Zola entre duas instâncias inseparáveis tanto quanto inconfundíveis. O *instinto* tem uma determinação histórica e tende a repetir o mesmo, ou melhor, os instintos se apresentam, no plural, como os modos de vida em uma certa sociedade. Por sua vez, a chamada *fenda* se alastra difusamente, por sob os instintos, em constante variação. Uma fenda que determina e que se atualiza, transcendendo as vidas

²⁸⁵ Sobre Nietzsche: LS, *Platon et le simulacre*, 292, 303 a 307. Outros temas ressurgem, como as referências a dois tipos de niilismo e às raras exposições sobre o eterno retorno na obra nietzschiana.

²⁸⁶ LS, *Michel Tournier et le monde sans autrui*, 370: *Autrui apparaît comme ce qui organise les Éléments en Terre, la terre en corps, les corps en objets, et qui règle et mesure à la fois l'objet, la perception et le désir.*

concretas, enquanto os instintos escapam de seu interior vazio, formigam em suas bordas e voltam ao seu silêncio²⁸⁷.

E merece atenção especial, por último, o texto *La méthode de dramatisation*, onde Deleuze retoma diversos escritos, torna explícitas conexões que estavam diluídas no seu trabalho pregresso, além de avançar sobre algumas dessas linhas. A novidade maior está no fato de que todo o acervo dos estudos é mobilizado, declaradamente, para sustentar o esboço de um método deleuziano. É um texto que adianta muitos traços de *Différence et répétition*, tese principal defendida no começo de 1969.

A *idéia* é pura virtualidade. Uma multiplicidade virtual que envolve os elementos e os acontecimentos ideais. Deleuze define os elementos ideais como aqueles que existem entre relações diferenciais, estando em determinação recíproca, sem forma nem função. Tais elementos são concomitantes aos acontecimentos ideais, ou seja, aos pontos e séries equivalentes às singularidades, noções que permitem uma determinação completa da *idéia*. Os elementos variam com as relações, os acontecimentos se distribuem e todos coexistem virtualmente.

Em sua atualização, a *idéia* se diferencia pelos seus dois aspectos virtuais. As relações diferenciais se incarnam em qualidades, enquanto as singularidades o fazem em quantidades, em partes extensas. Entre as relações e as qualidades, assim como entre as singularidades e as quantidades, não há qualquer semelhança. De maneira que, uma vez realizado o processo de atualização, as coisas se apresentam em duas metades: *uma metade ideal, mergulhando no virtual e constituída, ao mesmo tempo, pelas relações diferenciais e pelas singularidades*

²⁸⁷ Conferir: *se é verdade que os instintos não se formam e não encontram seu objeto senão às bordas da fenda, a fenda, inversamente, não segue seu caminho, não estende a sua tela, não muda de direção, não se atualiza em cada corpo senão em relação com os instintos que lhe abrem a via* (LS, 378: *s'il est vraie que les instincts ne se forment et ne trouvent leur objet qu'au bord de la fêlure, la fêlure inversement ne poursuit son chemin, n'étend sa toile, ne change de direction, ne s'actualise dans chaque corps qu'en rapport avec les instincts qui lui ouvrent la voie*); *as duas ordens se encaixam estreitamente, um anel dentro do outro, mas nunca se confundem* (ibidem, 378: *les deux ordres s'épousent étroitement, anneau dans un plus grand anneau, mais jamais ne se confondent*); *a civilização é avaliada a partir de duas perspectivas, do ponto de vista dos instintos que ela determina, do ponto de vista da fenda que a determina* (ibidem, 385: *la civilisation est évaluée de deux points, du point de vue des instincts qu'elle détermine, du point de vue de la fêlure qui la détermine elle-même*).

*concomitantes; uma metade atual, constituída, ao mesmo tempo, pelas qualidades que encarnam essas relações e as partes que encarnam essas singularidades*²⁸⁸.

Deleuze inventa o verbo *différentier* para se referir à existência virtual da idéia e marcar a diferença intrínseca à virtualidade. Em si mesma, precisamente por envolver as relações diferenciais e as singularidades, a idéia se apresenta *différentiée*. Já o verbo *différencier* remete ao processo de atualização e à existência da idéia uma vez atualizada: ela se atualiza pela *différenciation*, assumindo qualidades e quantidades ao se tornar *différenciée*.

A diferenciação exprime a natureza de um fundo pré-individual que de modo algum se reduz a um universal abstrato, mas que comporta relações e singularidades que caracterizam as multiplicidades virtuais ou Idéias. A diferenciação exprime a atualização dessas relações e singularidades em qualidades e extensos, espécies e partes como objetos da representação.²⁸⁹

Ocorre que parece faltar, ao conceito de *différen^tiation*, um terceiro componente, aquele que determina a idéia a se atualizar, operando a passagem entre as diferenciações virtual e atual. Eis por que Deleuze se interessa pelos chamados *dinamismos*, que cumprem esse papel distribuídos em uma topologia transcendental. E se o drama consiste na atividade de tais dinamismos, somos levados a concluir que o chamado método de dramatização busca se aprofundar, justamente, nos movimentos entre a virtualidade e a atualidade.

Deleuze escreve que *a intensidade é apenas a potência da diferença ou do desigual em si, e cada intensidade já é diferença*²⁹⁰. Tais puras intensidades se

²⁸⁸ ID, *La méthode de dramatisation*, 140: *une moitié idéale, plongeant dans le virtuel, et constituée à la fois par des rapports différentiels et des singularités concomitantes; une moitié actuelle, constituée à la fois par les qualités incarnant ces rapports, et les parties incarnant ces singularités.*

²⁸⁹ Adotamos integralmente, nessa citação, a solução de tradução proposta por L. Orlandi para distinguir entre a *différenciation* do virtual (diferenciação) e a *différenciation* do atual (diferençação). Conferir a edição brasileira de *A ilha deserta*, São Paulo, Iluminuras, 2006, página 129. ID, *La méthode de dramatisation*, 141: *La différenciation exprime la nature d'un fond pré-individuel, qui ne se réduit nullement à un universel abstrait, mais qui comporte des rapports et des singularités caractérisant les multiplicités virtuelles ou Idées. La différenciation exprime l'actualisation de ces rapports et singularités dans des qualités et des étendues, des espèces et des parties comme objets de la représentation.*

²⁹⁰ ID, *La méthode de dramatisation*, 135: *l'intensité n'est que la puissance de la différence ou de l'inégal en soi, et chaque intensité est déjà différence.*

distribuem na profundidade de um campo, um meio de individuação ou um puro *spatium* que precede a experiência e lhe serve de condição. As diferenças de intensidade podem se dispor em séries que geram acoplamentos, ressonâncias e movimentos forçados quando entram em comunicação. É nesse campo intensivo e sob tais condições que se distribuem, ainda subrepresentativos, os dinamismos espaço-temporais.

Os dinamismos são *agitações de espaço, cavidades de tempo, puras sínteses de velocidades, direções e ritmos*²⁹¹. Através deles, as coisas são geradas, como vimos, em uma dupla síntese, a própria diferenciação atual que traz dois aspectos inseparáveis e sob os quais a representação se torna possível. As singularidades ideais se vinculam ao espaço dinâmico que produz as extensões na atualidade, as partes numéricas que entram em composição e organização. Por sua vez, as relações diferenciais da idéia remetem ao tempo dinâmico que resulta em qualidades atuais, cuja descrição sugere a sua maior permeabilidade à intensidade do campo: *uma qualidade é sempre um signo ou um acontecimento que sai das profundezas, que fulgura entre intensidades diferentes, e que dura todo o tempo necessário à anulação de sua diferença constitutiva*²⁹².

As diferenciações virtuais e atuais, juntamente com os dinamismos, enunciam as categorias de todo sistema em geral, seja físico, biológico ou psíquico. Subjaz a cada sistema um dinamismo próprio, uma certa vitalidade. Um dinamismo de pensamento para a filosofia, um dinamismo biológico para os órgãos, um dinamismo psíquico dos animais. Em um arco para os anos cinquenta, Deleuze ainda se refere a um dinamismo geográfico das ilhas e à figura do ovo como exemplo de todas essas dinâmicas, extensível ao mundo inteiro.

É bastante evidente que *La méthode de dramatisation* nos oferece uma sedimentação do fio naturalista que corre a obra deleuziana ao longo dos anos cinquenta e sessenta. Especificamente, Deleuze faz a *idéia* do método de dramatização entrar em ressonância explícita com o fundo dionisíaco, a

²⁹¹ ID, *La méthode de dramatisation*, 134: *des agitations d'espace, des creusées de temps, de pures synthèses de vitesses, de directions et de rythmes.*

²⁹² ID, *La méthode de dramatisation*, 136: *une qualité est toujours un signe ou un événement qui sort des profondeurs, qui fulgure entre intensités différentes, et qui dure tout le temps nécessaire à l'annulation de sa différence constitutive.*

multiplicidade virtual e a essência proustiana²⁹³. E a tais noções se adicionam outros temas recorrentes, como o alcance cosmológico dos conceitos, o uno e o múltiplo, a recusa da contradição, a crítica do possível, o problema do inconsciente, a atualização criativa e a produção das quantidades e qualidades atuais. Pela sua envergadura, voltaremos a esse texto algumas vezes, explorando seu denso tecido a partir de outras linhas.

²⁹³ Em especial, ID, *La méthode de dramatisation*, 140 e 141.

3.2

Empirismo superior

O tema naturalista se desdobra, ganha nuances e contornos mais claros nas inúmeras incursões empiristas realizadas ao longo do nosso período de estudo. Tendo iniciado essa trajetória com *Empirisme et subjectivité*, Deleuze ainda estará dizendo, em 1968, que a filosofia carece de empirismo²⁹⁴. Retracemos, pois, essa outra linha dos anos de formação, atentando menos à cronologia do que a três adensamentos na malha dos textos. Hume e Kant fornecem a tensão inicial e uma espécie de origem fictícia dos problemas, seguidos pela atração não declarada entre Nietzsche e Bergson e por um pequeno mapa das torções realizadas por Deleuze sobre a noção de transcendental.

3.2.1 Empirismo puro e fundação do transcendental

Não basta indicar qual é o problema que move um pensamento. Devemos nos atentar, sobretudo, à maneira pela qual ele está colocado. Segundo a leitura deleuziana de Hume, o empirismo elege a subjetividade como problema e o inscreve em um fundo que está dado na experiência. Como visto no *Primeiro estudo*, são as idéias em conjunto, a imaginação, o espírito ou uma coleção não submetida a nenhuma organização ou lei. Tal empreitada não pode se debruçar, todavia, sobre qualquer fluxo ou movimento. Ao determinar a consistência da imaginação empírica, Deleuze afirma que as idéias devem ser analisadas enquanto

²⁹⁴ ID, *Sur Nietzsche et l'image de la pensée*, 196.

elementos indivisíveis e diferentes²⁹⁵. O domínio se torna acessível ao trabalho do empirista apenas como uma distribuição de pontos que atingem o limite da divisão, sendo ainda discerníveis uns dos outros.

Assim inscrito, o problema se abre ao famoso enunciado que valeria para todos os empirismos. Que as relações sejam exteriores aos termos, isso significa que as idéias da imaginação não dão conta das operações que se realizam sobre elas e as ultrapassam em movimentos constituintes²⁹⁶. É preciso que certos princípios venham produzir determinadas relações entre as idéias para que sejam formados os esquemas que diferem, qualitativamente, do espírito. Os processos empíricos de individuação resultam em uma subjetividade prática e normativa. Prática, pois as suas formas nunca se descolam da afetividade em que são constituídas, e normativa, uma vez que cria regras gerais ao traçar o duplo movimento de crer nos poderes da natureza *partes extra partes* e de inventar os poderes da instituição²⁹⁷.

Ainda em *Empirisme et subjectivité*, Deleuze faz uma distinção entre dois tipos de exame das estruturas da consciência, dois planos de análise ou duas maneiras de se colocar tal problema. A crítica transcendental se pergunta *como algo pode se dar ao sujeito*. Ela insere, entre o sujeito e o dado, uma lógica de construção: seria preciso entender como pode existir o que está dado, como ele se dá ao sujeito, ou mesmo como o sujeito dá algo a si próprio. Inversamente, a crítica empírica desenvolve uma lógica de constituição entre o dado e o sujeito, investigando *como o sujeito se constitui no dado*. Deleuze considera um mérito de Hume a condução de um estudo empírico em estado puro, afastando o transcendental²⁹⁸. Ele teria se preocupado exclusivamente com o fato. *Quid facti?* Qual o fato do conhecimento? Como averiguamos, é o ultrapassamento da imaginação e dos seus dados mínimos que possibilita a formação do sujeito. De

²⁹⁵ Trecho sobre a *consistência* do espírito em ES, 93 a 100.

²⁹⁶ O enunciado *les relations sont extérieures à leurs termes* recebe desenvolvimento em ES, 109 a 112.

²⁹⁷ Sobre a normatividade, consultar ES, 90 e 91, sobre a individuação e a prática, ibidem, 116 e 117.

²⁹⁸ No fundo empírico, nada é transcendental, mas há diversas variações de *transcender* utilizadas para indicar o ultrapassamento dos dados da experiência na constituição da subjetividade. Por exemplo, os princípios que agem sobre o espírito são ditos transcendentais; o empirismo tem interesse pelo fato de se ultrapassar o que está dado, uma operação chamada de transcendência; a subjetividade se constitui pela transcendência... Conferir ES, 5, 11, 15 e 91.

tal maneira que o próprio *dépassement* pode ser considerado um dado, ainda que em outro sentido, como o resultado de uma afecção ou uma prática²⁹⁹.

Que o conhecimento seja produzido quando os dados empíricos são ultrapassados, dependendo do concurso de certos princípios, eis uma afirmação geral que poderia ser atribuída a Kant. No entanto, a obra kantiana monta um sistema em que o funcionamento dessa operação se altera completamente. *Quid facti?* O fato do conhecimento se torna a existência do *a priori*, ou seja, das apresentações e representações que não derivam da experiência e nos permitem atingir o necessário e o universal. E se a questão de fato apenas constata o *a priori*, Kant precisa lançar mão de uma questão de direito. *Quid juris?* Como a experiência se submete ao *a priori*? O transcendental surge, assim, como o princípio de submissão da empiria ao *a priori*, bem como da aplicação necessária do *a priori* aos dados da experiência³⁰⁰.

A enorme distância entre essas duas concepções está bem marcada no comentário feito por Deleuze³⁰¹. De um lado, a subjetividade empírica se constitui através dos princípios da natureza humana e repousa em uma harmonia estabelecida entre o sujeito e a natureza *partes extra partes*. De outro, Kant investe em uma subjetividade transcendental construída a partir de um princípio de submissão necessária do objeto ao sujeito, fazendo do homem o próprio legislador da natureza, ou ao menos de como ele a pode conhecer. Essa diferença por certo ressoa em facetas mais amplas. Se o empirismo concebe fins que são os da natureza, mobilizando a razão como faculdade de meios para a sua realização, Kant vai invocar os fins próprios da razão, uma faculdade de fins que persegue os seus interesses em vez de servir a quaisquer outros³⁰².

Entendemos que a distinção entre as críticas empírica e transcendental, acima comentada, remete a uma formulação mais profunda com que o leitor se depara em um ensaio dedicado ao tema kantiano do acordo *a priori* entre as

²⁹⁹ A distinção entre crítica empírica e crítica transcendental se encontra em ES, 92. Sobre a pergunta *quid facti*: ibidem, 11.

³⁰⁰ Para as questões kantianas, PCK, 19 e 21. Em *La philosophie critique de Kant*, também achamos diferentes usos de *transcender*. Para além do método e do princípio transcendentais, há casos *negativos*, por assim dizer, a exemplo do uso transcendental e ilegítimo do entendimento (que se afasta do uso experimental) e do uso transcendente e ilegítimo da razão (oposto ao uso imanente). Consultar ibidem, 5, 22, 37 e 38.

³⁰¹ Em PCK, 20 a 23.

³⁰² O problema dos fins entre o empirismo e o kantismo está em PCK, 5 a 7.

faculdades³⁰³. Nas duas primeiras críticas de Kant, tanto as faculdades se mostram formadas de início quanto a possibilidade de harmonia entre elas está pressuposta. Os acordos resultantes operam em função de certo interesse e são determinados por uma faculdade predominante. De uma maneira muito reduzida, podemos dizer que, na primeira crítica, a faculdade do entendimento determina os funcionamentos da imaginação e da razão em favor do interesse especulativo, permitindo a submissão do fenômeno. Na segunda, a faculdade da razão se torna legisladora sobre as demais, agindo pelo interesse prático e submetendo a coisa em si. Em ambos os casos, as harmonizações são proporcionadas, constrangidas e determinadas por uma faculdade que legisla sobre as outras³⁰⁴.

Somente na terceira crítica é que veremos as faculdades entrarem, por elas mesmas, espontâneas, em um outro tipo de acordo, sem proporção fixa, livre e indeterminado. Um arranjo independente de interesses, sem faculdade dominante, onde os objetos sensíveis não se encontram submetidos. Na leitura deleuziana de Kant, esse desenvolvimento recebe grande destaque por ser um momento decisivo para todo o projeto da crítica, quando ela se depara, enfim, com o fundo da alma, o acordo mais profundo, o fundamento e a condição dos demais. Acordo que, por sua importância, não pode estar apenas suposto, devendo ter a sua harmonia demonstrada.

Se os acordos definem tipos de senso comum, na sequência das três críticas iremos encontrar um senso comum lógico, um senso comum moral e um senso comum estético. Na lógica e na moral, a condição dos fatos reside em acordos de faculdades que manifestam a sua destinação formal em relações determinadas e harmonia suposta. O senso comum estético, por sua vez, traz consigo o problema do engendramento do acordo entre as faculdades em seu livre exercício. Só nele vislumbramos a unidade das faculdades para além do sensível, em um ponto focal, um núcleo, a própria alma de onde as faculdades retiram sua força e vivacidade³⁰⁵.

³⁰³ Para o que segue, conferir o artigo publicado em 1963, ID, *L'idée de genèse dans l'esthétique de Kant*, sobretudo de 79 a 86 e de 97 a 101.

³⁰⁴ Ainda veremos o caso da segunda crítica nas *Discussões políticas*. Por ora, basta guardar esse desenho geral partilhado com a crítica anterior.

³⁰⁵ Talvez por isso L. Orlandi nos lembre de que o pensamento deleuziano «se sente bem consigo mesmo» na presença da terceira crítica kantiana (*Linhas de ação da diferença*, 50).

Em seu interesse pelo movimento integral da crítica kantiana, Deleuze vê, em sua terceira parte, a passagem de um simples *condicionamento* para uma verdadeira *gênese transcendental*. A noção de gênese permite avançar na sustentação do projeto de Kant, mostrando a ordenação de um fundo que condiciona os acordos determinados entre faculdades que desempenham funções específicas. De certa maneira, a gênese transcendental fornece a condição para os próprios condicionamentos que vigoram no senso comum lógico e no senso comum moral.

Notamos que a gênese recuperada por Deleuze na estética kantiana se refere a um acordo *a priori* entre as faculdades. Um acordo diferente, por certo, o mais profundo entre eles, onde as faculdades se permitem um livre exercício. Em nenhum momento, entretanto, a gênese dá conta da produção das faculdades elas mesmas. A imaginação, o entendimento e a razão continuam a existir de início. Esse registro nos parece fundamental porque marca outra distância entre Hume e Kant, que poderíamos apontar como a distinção entre uma formação empírica e a gênese transcendental³⁰⁶. Na sua leitura de Hume, Deleuze refaz o processo que vai de uma dispersão do espírito até a constituição da natureza humana como faculdade, isto é, a superfície formal da consciência, sempre instável e nunca abstraída de uma turbulência afetiva primeira. O problema inicial se coloca na pergunta *como a imaginação se torna uma faculdade?*³⁰⁷ Ora, em Kant, o caminho que Deleuze traça acaba sendo, forçosamente, o inverso. Ele se interessa pelo encadeamento das críticas e por como, em sua parte final, Kant precisou ir além dos acordos formados para atingir uma espécie de revelação da alma em sua atividade de fundo.

Ainda que ambas as críticas, empírica e transcendental, sejam ditas *imanentes*, o termo recebe sentidos diversos³⁰⁸. Quando afirma que Hume se instala em um ponto de vista puramente imanente, Deleuze se refere à produtividade inerente a tal sistema filosófico, que concebe a imaginação como um cenário afetivo em que ocorrem diversos processos de formação subjetiva e social. Já no caso de Kant, a imanência da crítica diz respeito à recusa de qualquer

³⁰⁶ Deleuze escreve: *trata-se de uma gênese transcendental, não de uma formação empírica* (ID, *L'idée de genèse dans l'esthétique de Kant*, 89: *il s'agit d'une genèse transcendante, non pas d'une formation empirique*).

³⁰⁷ ES, 3: *comment l'imagination devient-elle une faculté?*

³⁰⁸ Sobre a imanência em Hume, ES, 92, em Kant, PCK, 7.

elemento não racional na determinação do sistema. Seria preciso afastar não apenas o empirismo e os seus fins naturais, mas o racionalismo dogmático cujos fins racionais são apreendidos em instâncias superiores à razão: um ser, um bem, um valor. A razão toma a si mesma como fim, ela tem os seus próprios interesses. Nada de fora pode vir a julgar a razão, eis o que parece indicar a imanência do sistema kantiano³⁰⁹.

Por fim, existe uma variação de leitura a respeito de Kant que nos parece importante registrar. Deleuze escreve que a definição do empirismo traz consigo um dualismo indispensável e que um pensamento empirista precisa desenvolver essa dualidade em algum sentido: *a dualidade empírica se dá entre os termos e as relações, ou, mais exatamente, entre as causas das percepções e as causas das relações, entre os poderes encobertos da natureza e os princípios da natureza humana*³¹⁰. Uma teoria pertencente ao empirismo afirma que *as relações são exteriores aos próprios termos*, enquanto teorias de outro tipo consideram que *as relações decorrem da natureza das coisas*³¹¹.

No empirismo de Hume, o sujeito entra em acordo com o dado, a natureza humana com a natureza extensa, permanecendo distintas e exteriores. Por sua vez, em Kant, o dado está submetido ao sujeito, não havendo exterioridade entre ambos: o trabalho *a priori* fornece regras para as representações, *bem como* para os fenômenos eles mesmos. Deleuze considera que os princípios não derivam da experiência em nenhum desses autores, mas que somente em Hume eles pertencem *apenas* à natureza humana. A crítica kantiana não poderia ser dita

³⁰⁹ A defesa da imanência da razão no método transcendental consiste, além disso, em denunciar os seus eventuais maus usos *internos ao sistema*, como quando ela pretende assumir uma função que não lhe cabe ou quando se deixa misturar com o empírico: *a Crítica da Razão pura* denuncia o uso transcendente de uma razão especulativa que pretende legislar por ela mesma [em vez de ceder o papel inteiramente ao entendimento] (PCK, 54: *la Critique de la Raison pure* dénonce donc l'usage transcendant d'une raison spéculative qui prétend légiférer par elle-même); *a Crítica da Razão prática* denuncia o uso transcendente de uma razão prática que, no lugar de legislar por ela mesma, se deixa condicionar empiricamente (ibidem, 54: *la Critique de la Raison pratique* dénonce l'usage transcendant d'une raison pratique qui, au lieu de légiférer par elle-même, se laisse conditionner empiriquement). Abordaremos, mais adiante, o caso da razão prática.

³¹⁰ ES, 122: *la dualité empirique est entre les termes et le relations, ou plus exactement entre les causes des perceptions et les causes des relations, entre les pouvoirs cachés de la Nature et les principes de la nature humaine*.

³¹¹ Na interpretação de L. Orlandi, «é preciso que o *ou/ou* das disjunções exclusivas, aquelas que operam fundadas num centro de referência, sofra o assédio da potência de um *e* já liberto do predomínio identitário do *é*, um *e*, portanto, capaz de operar como veículo da exterioridade das relações, exterioridade que leva a relação a liberar-se do fundamentalismo identitário dos termos relacionados» (*Elogio ao pensamento necessário*, 15-16)

empírica porque, *em Kant, as relações dependem da natureza das coisas no sentido em que, como fenômenos, as coisas supõem uma síntese cuja fonte é a mesma que a das relações*³¹². Se as coisas, enquanto fenômenos, são determinadas por uma atividade humana, as relações estabelecidas a partir delas só podem decorrer da sua própria natureza, ou seja, da maneira pela qual são concebidas por aquela mesma atividade.

Mas em *La philosophie critique de Kant*, dez anos depois, o uso da noção de *afecção* altera essa interpretação. Deleuze considera que a submissão do objeto ao sujeito não implica em um idealismo subjetivo: haveria um realismo empírico característico da filosofia crítica, pois não estaríamos lidando, a rigor, com as coisas em si, e sim com os fenômenos, sendo que *os fenômenos não são aparências nem produtos da nossa atividade*³¹³. É ao descrever a relação entre o fenômeno e o sujeito que Deleuze introduz o termo *afecção*. Os fenômenos nos afetam pela nossa faculdade passiva e receptiva chamada sensibilidade, ao mesmo tempo em que essas afecções se submetem a faculdades ativas³¹⁴.

3.2.2 Duas elaborações do empirismo superior

Subsiste em Hume uma inspiração atomista. O termo *átomo* equivale às idéias entendidas como os elementos mínimos e indivisíveis cuja distribuição funda a consistência do espírito. Como seria impossível, no entanto, realizar um

³¹² ES, 125: *chez Kant, les relations dépendent de la nature des choses en ce sens que, comme phénomènes, les choses supposent une synthèse dont la source est la même que celle des relations.*

³¹³ PCK, 23: *les phénomènes ne sont pas des apparences, mais ne sont pas davantage des produits de notre activité.*

³¹⁴ Aproveitamos para indicar que os cursos de 1957-1958 e de agregação dão outros testemunhos dessa balança em que Deleuze coloca as obras de Hume e Kant. Pequenas comparações, traços comuns, influências de Hume em Kant e críticas de Kant a Hume estão em: LT, *Cours sur Hume (1957-1958)*, 125, 132, 134, 149, 162, 166 e 168, *Cours d'agrégation: les Dialogues sur la religion naturelle de Hume*, 190 e 191. A respeito do tema dessa seção, que ainda desenvolveremos, P. Pelbart fala no empirismo transcendental como um «conceito impossível», «misto de Hume e Kant» (*Um mundo no qual acreditar*, 61), e S. Fornazari afirma que «Deleuze contrapõe o sujeito prático decorrente do empirismo humiano à subjetividade transcendental kantiana, apontando para os limites de ambas as filosofias e para a necessidade de uma nova compreensão das faculdades humanas que dê conta de pensar a singularidade da experiência, ou a diferença como elemento intensivo» (*Deleuze e a singularidade da experiência real: entre Hume e Kant*, 127).

estudo com base apenas nesse estado da imaginação, Hume adiciona ao sistema uma inspiração associacionista que permite o desenvolvimento de uma psicologia das afecções do espírito, aliás, a única psicologia viável. A noção de átomo se conserva, à condição de ser aplicada ao espírito e ressalvada a sua insuficiência para a elaboração de uma ciência do homem³¹⁵.

Na leitura deleuziana, Nietzsche procede igualmente a uma crítica do atomismo, indicando que ele não pode dar conta da *relação*. Que os átomos sejam o único objeto entre si e que possam somente se relacionar uns com os outros, tal enunciado parece acertado, desde que o átomo seja substituído pela *força*, noção que se abre ao verdadeiro dinamismo. E à objeção de que essa crítica nietzschiana se dirige ao próprio atomismo físico, não ao átomo como elemento do espírito, qualquer leitor responderia dizendo que a filosofia da natureza que ela instaura ecoa nas formações psíquicas e também afasta qualquer atomismo nesse domínio³¹⁶.

Quando afirma que a obra de Nietzsche se insere na linhagem empirista, Deleuze quer dizer que ela adere ao pluralismo da diferença. Há uma pluralidade de coisas, das forças que nelas se exprimem, assim como dos sentidos das coisas de acordo com as forças que com elas entram em relação. Entre si, as forças expressam a sua diferença em uma afirmação prática, ou seja, elas afirmam a diferença que participa da sua essência e constitui a sua existência³¹⁷. Mas a noção de força não basta para descrever o empirismo nietzschiano: no sistema montado por Deleuze, a *vontade de potência* se mostra como o conceito mais importante, aquele que possibilita uma nova crítica e um novo empirismo.

Ao acaso das forças em relação a vontade de potência vem se juntar, necessariamente, como o princípio determinante que produz a diferença de quantidade e as respectivas qualidades. Inseparável das forças em que opera, a vontade de potência não se apresenta como superior às suas determinações nem como uma condição mais ampla do que o condicionado. Um princípio plástico e capaz de metamorfose. São esses os traços descritos por Deleuze ao sustentar que

³¹⁵ Ver ES, 9 e 10.

³¹⁶ Crítica ao atomismo, em NPh, 9 a 11.

³¹⁷ Sobre o empirismo em Nietzsche, NPh 5, 13 e 14. Observamos que Deleuze havia sugerido uma afinidade entre o pluralismo e o empirismo em ES, 109.

a vontade de potência faz com que o empirismo se reconcilie com os princípios, constituindo um empirismo superior³¹⁸.

Vejam algumas objeções ao uso dos princípios anotadas por Deleuze nas suas leituras sobre Hume e Kant. No caso da associação, ainda que tornem possíveis as relações em geral, sendo comum a todos os espíritos, os seus princípios não nos explicam o particular³¹⁹. Para que ocorra a individuação e a produção de tramas singulares, o sistema precisa recorrer aos princípios da paixão, que dão sentido às relações e desenvolvem interesses, mesmo sendo igualmente universais e constantes. Ou seja, precisamos levar em conta que nenhum processo de formação pode se abstrair da distribuição afetiva em que se insere. Sem isso, não alcançamos o desenho básico das composições que fazem da subjetividade empírica uma prática e uma casuística, nunca restrita à forma necessária conferida ao sujeito pela associação. Quanto a Kant, ademais, lembramos que o seu princípio transcendental, ao submeter a experiência ao *a priori*, exemplifica todas as características do que Deleuze considera um princípio insuficiente, sendo anterior, exterior e superior ao condicionado³²⁰.

Não apenas a um empirismo superior: a vontade de potência serve ao desenvolvimento da verdadeira crítica. Oferecendo ao genealogista as ferramentas da interpretação e da avaliação, ela lhe permite a criação de outras maneiras de existir, tendo como fim uma nova sensibilidade, um devir não propriamente humano. Kant teria falhado em sua empreitada crítica por não colocar o problema dessa perspectiva, permanecendo incapaz de entrever as forças reativas que se expressam na razão, na moral, na religião *et cetera*. Em vez de lançar o

³¹⁸ Transcrevemos a parte fundamental: *Se a vontade de potência é um bom princípio, se ela reconcilia o empirismo com os princípios, se ela constitui um empirismo superior, é porque ela é um princípio essencialmente plástico, que não é mais largo do que o que condiciona, que sofre metamorfose com o condicionado, que se determina em cada caso com o que ele determina* (NPh, 78: *Si la volonté de puissance au contraire est un bon principe, si elle réconcilie l'empirisme avec les principes, si elle constitue un empirisme supérieur, c'est parce qu'elle est un principe essentiellement plastique, qui n'est pas plus large que ce qu'il conditionne, qui se métamorphose avec le conditionné, qui se détermine dans chaque cas avec ce qu'il détermine*).

³¹⁹ As objeções à associação se encontram em ES, 113 a 117. Em especial: *se é verdade que a associação é necessária para tornar possível toda relação em geral, cada relação em particular não é explicada pela associação* (ibidem, 115: *s'il est vrai que l'association est nécessaire pour rendre possible toute relation en général, chaque relation en particulier n'est nullement expliquée par l'association*).

³²⁰ NPh, 78, 141, 142 e 143.

pensamento contra a razão e seus fins racionais, sua inspiração judiciária preferiu alçar a razão ao cargo de juiz de si mesma³²¹.

Ao considerarmos a tensão entre domínios e princípios, observamos que a leitura deleuziana encontra uma boa solução em Nietzsche, um arranjo suficiente em Hume e uma dificuldade em Kant. A esse respeito, podemos comparar as variações da noção de *síntese* nos sistemas montados por Deleuze³²². Na monografia sobre Hume, devemos entender o átomo como o elemento do espírito, a estrutura como a distribuição de tais elementos e a síntese como o efeito dos princípios. A imaginação se apresenta como um fundo de partículas diferentes e indivisíveis cuja síntese produz as relações aptas a compor uma faculdade. Em *La philosophie critique de Kant*, por sua vez, a imaginação se deixa reger por um princípio condicionante e opera, de largada, como uma faculdade, sintetizando os elementos diversos da sensibilidade em uma representação. E, enfim, Nietzsche reinventa a noção, adotando o princípio de gênese interna para uma síntese de forças que reproduz a diferença nela mesma. Encontramos, portanto, ao menos três usos da noção de síntese, variando entre uma *composição do diferente*, uma *unificação do diverso* e uma *produção da diferença*.

Certa passagem de *Le bergsonisme* nos sugere que Bergson afasta a noção de síntese kantiana na faculdade de conhecer. Sem haver diferença de natureza entre a matéria e a percepção, o cérebro procede ao recolhimento de excitações que são complicadas em movimentos ramificados, em vez de desempenhar uma fabricação de representações³²³. Queremos nos acerrar de Bergson, contudo, não por essa discussão específica, mas pelas referências que o incluem na sequência dos empirismos críticos.

³²¹ Para as diferenças marcantes entre as críticas de Kant e Nietzsche, consultar NPh, 1 a 4, 136 a 147. Em um texto posterior, Deleuze diz que há dois tipos de críticas, uma que se dirige aos *falsos conteúdos* (o caso kantiano a respeito do falso conhecimento, da falsa moral, da falsa religião, mantendo as suas formas intactas) e outra que vai diretamente às *verdadeiras formas* (do conhecimento, da moral, da religião...), procurando instaurar, para além delas, uma nova imagem do pensamento: *essa outra família de filósofos, é Lucrécio, é Spinoza, é Nietzsche, uma linhagem prodigiosa na filosofia, uma linha fraturada, explosiva, inteiramente vulcânica* (ID, *Sur Nietzsche et l'image de la pensée*, 191-192: *cette autre famille de philosophes, c'est Lucrèce, c'est Spinoza, c'est Nietzsche, une lignée prodigieuse en philosophie, une ligne brisée, explosive, tout à fait volcanique*).

³²² Algumas considerações sobre a síntese estão em ES, 100, PCK, 24, NPh, 80 e 81.

³²³ Conferir B, 14 e 15.

Mais uma vez e não a última, precisamos recuperar os *momentos do método* que resumimos no *Quarto estudo*. Através do dualismo reflexivo, as misturas *en fait* daquilo que está dado são desarticuladas em linhas que vão além da empiria, revelando as direções *en droit* que se põem como as próprias condições da experiência. Esse momento do método intuitivo mostra a tendência crítica do bergsonismo, aquela que encontra as diferenças de natureza sob as diferenças de grau, evitando os falsos problemas decorrentes da sua eventual indistinção. A negligência das diferenças de natureza nos lança em mistos não analisados a partir dos quais formulamos problemas mal colocados ou inexistentes.

Na medida em que a diferença das linhas se coloca *en droit* e que a intuição nos leva até às condições da experiência, o momento reflexivo também aproxima o método de Bergson de uma análise transcendental que Deleuze logo procura afastar de Kant, das condições de toda experiência possível e de qualquer condição geral e abstrata, mais larga do que o condicionado, uma vez que o bergsonismo procura somente as condições da experiência real, a condição concreta que leva em conta as particularidades. Tanto é assim que o momento subsequente do método opera, precisamente, a convergência das linhas desarticuladas, engendrando a coisa tal como a podemos conhecer e mantendo inseparáveis condição e condicionado. Quando atribui a Bergson um empirismo superior, Deleuze se refere à capacidade de ultrapassar a experiência para determinar as suas condições e apontar as diferenças de natureza, desde que a condição seja reconduzida ao condicionado e que o problema seja bem colocado e tenda à resolução³²⁴.

³²⁴ Sobre a divergência das linhas no dualismo reflexivo e sua convergência no monismo virtual: *Em sua divergência, na desarticulação do real que elas operavam segundo as diferenças de natureza, elas já constituíam um empirismo superior, apto a colocar os problemas, e a ultrapassar a experiência na direção das suas condições concretas. Em sua convergência, no reagrupamento do real a que procedem, elas definem agora um probabilismo superior, apto a resolver os problemas, e a remeter a condição ao condicionado, de maneira que não reste nenhuma distância* (B, 22: *Dans leur divergence, dans la désarticulation du réel qu'elles opéraient suivant les différences de nature, elles constituaient déjà un empirisme supérieur, apte à poser les problèmes, et à dépasser l'expérience vers ses conditions concrètes. Dans leur convergence, dans le recoupement du réel auquel elles procèdent, elles définissent maintenant un probabilisme supérieur, apte à résoudre les problèmes, et à rapporter la condition sur le conditionné, si bien que nulle distance ne demeure*). Desde 1956, esse empirismo superior anuncia a necessidade de se talhar um conceito apropriado ao objeto e aplicável unicamente à coisa em questão, um pensamento que fosse capaz de capturar as existências individuais (LT, Bergson, 1958-1941, 32 e 33).

Lentamente, começamos a entender que Nietzsche e Bergson cruzam o universo deleuziano em constante ressonância, avançando sobre as mesmas zonas, atacando os mesmos problemas, ainda que a uma distância respeitosa³²⁵. Esse cuidado em não descolar a condição e o condicionado, além de outros paralelos, como a pluralidade que se expressa na noção de multiplicidade e na correlação afirmativa entre o uno e o múltiplo; os contrassensos a respeito da passagem do tempo que são afastados em favor de uma coexistência do passado e do presente; as críticas à dialética que evitam a imagem do negativo, sem pressupor uma relação contraditória entre os termos, buscando, antes, traçar distinções mais finas em um plano de afirmação e positividade; ou ainda, o fato de termos a verdade que merecemos de acordo com os sentidos e valores que se exprimem em nós, da mesma maneira que os nossos problemas encontram a solução que merecem de acordo com a maneira pela qual estão colocados³²⁶.

Em detalhe, talvez o mais interessante seja indicar certa afinidade entre a *vontade de potência* e a *duração* nas leituras deleuzianas. Assim como a vontade de potência opera no interior das forças e produz as suas diferenças de quantidade e de qualidade, a duração atravessa a matéria lançando as suas ramificações diferenciadas. Como uma tensão imanente, ambos os conceitos inserem a diferenciação nos seus respectivos domínios empíricos, seja o campo de forças ou o plano material, instalando o problema da gênese no interior dos seus sistemas

³²⁵ F. Zourabichvili aponta que Bergson e Nietzsche são abordados da mesma perspectiva, como interessados por um empirismo superior em que as condições não sejam mais largas do que o condicionado, de onde a importância e a necessidade de conceitos como a duração e a vontade de potência (conferir *Le vocabulaire de Deleuze*, 33 a 36). Com Nietzsche e Bergson, Deleuze define «um empirismo superior ou radical, que também poderia ser dito inferior, para indicar que ele trabalha sob as formas atualmente dadas» (F. de Laclós, *La métaphysique des forces et les formes du psychisme: Deleuze, Sartre et les autres*, 149: «un empirisme supérieur ou radical, qu'aussi bien on pourrait dire inférieur, pour indiquer qu'il travaille sous les formes actuellement données»). M. Antonioli fala em uma inesperada cumplicidade entre as visões sobre o tempo de Nietzsche e de Bergson: «a arte da leitura filosófica de Deleuze consiste em fazer ressoar pensamentos aparentemente distanciados, para extrair conceitos novos da sua colisão» (*Deleuze et l'histoire de la philosophie*, 39: «l'art de la lecture philosophique de Deleuze consiste aussi à faire résonner ensemble des pensées apparemment éloignées, pour tirer de leur télescope des concepts nouveaux»). E. Alliez se refere a uma «pequena identidade Bergson-Nietzsche que forma a base do triângulo vitalista» que terá Spinoza em seu vértice superior (*Sobre o bergsonismo de Deleuze*, 247). G. Lebrun menciona rapidamente: «O quê? Bergson e Nietzsche transformados em interessados do transcendental autêntico? Sim.» (*O transcendental e sua imagem*, 233).

³²⁶ Sobre a pluralidade, NPh, 40 a 43 e B, 31 e 37, sobre o tempo, NPh, 75 e B, 53 e 54, sobre a dialética, NPh, 23 e B, 40, sobre o “merecimento”, B, 5 e ID, *Sur Nietzsche et l'image de la pensée*, 188.

filosóficos³²⁷. São eles que se deixam reconduzir ao condicionado e que permitem a elaboração de variações do empirismo superior, enquanto forçam o pensamento a alcançar o inumano e o cósmico³²⁸.

Seria curioso, finalmente, retomar os comentários que Deleuze faz aos *Dialogues concerning natural religion*, texto póstumo de Hume muito elogiado em sua originalidade e em seu estilo³²⁹. O leitor ali se depara com um tema importante para o pensamento deleuziano entre os anos cinquenta e sessenta. Um dos personagens argumenta que o mundo depende da existência divina, tal como uma máquina supõe um ser inteligente que a tenha inventado. A forma dependeria da inteligência, pois a matéria carece de um princípio ordenador: quando lançamos peças de madeira para cima, elas nunca tombam no formato de uma casa. Algumas questões são levantadas, então, em contraponto a esse raciocínio.

Não basta indicar a inteligência como causa da forma da ordem, sendo preciso explicar a ordem intrínseca à inteligência. Existem, além disso, muitas formas de ordem que não a racional: uma aranha tece a sua rede mais a partir do ventre do que da mente. É quando Deleuze introduz uma pergunta: *seria verdade que a matéria não contém nela mesma um princípio?*³³⁰ Ou bem nada nos assegura de que a forma da ordem não tenha causa na própria matéria, ou bem um sistema material capaz de ordenação não pode ser considerado menos explicável do que outro sistema que tenha sido supostamente concebido. Ora, não nos parece exagero, por conta dessas considerações, pensar que a vontade de potência e a duração, conforme reinventadas por Deleuze, venham ao encontro desses temas que são ditos vitalistas e naturalistas, exprimindo certa cumplicidade entre o empirismo e o materialismo.

³²⁷ Entre outros trechos, sobre a inserção dos conceitos nos seus domínios empíricos, conferir NPh, 77 (*quelque chose d'interne*) e B, 97 (*force interne explosive*, mesma expressão utilizada em ID, *La conception de la différence chez Bergson*, 55), sobre o problema da gênese, NPh, 79 e B, 91, sobre a diferenciação, NPh, 92 e B, 82, sobre a condição e o condicionado, NPh, 78 e B, 21 e 22, sobre a potência de afetar e de ser afetado, NPh, 96 (*double aspect*) e ID, *La conception de la différence chez Bergson*, 63 (*une impression bizarre*), sobre a liberação em face do antropomórfico e do psicológico, NPh, 79 e B, 25.

³²⁸ Além da circunscrição da monografia sobre Hume ao problema da subjetividade, Deleuze afirma, desde 1954, que *Kant ultrapassa o psicológico e o empírico, mas permanece no antropológico* (ID, *Jean Hyppolite*, *Logique et existence*, 19: *Kant dépasse le psychologique et l'empirique, mais en restant dans l'anthropologique*). E ainda vemos, em *La philosophie critique de Kant*, o método kantiano tender a uma interiorização (consultar PCK, 24).

³²⁹ Estamos nos referindo sobretudo ao curso sobre Hume de 1957-1958, mas todos esses assuntos são retomados, uma década depois, no curso de agregação.

³³⁰ LT, *Cours sur Hume (1957-1958)*, 164: *est-il vrai que la matière ne contient pas en elle de principe?* Reaparição em LT, *Cours d'agrégation*, 188 e 189.

3.2.3 A liberação do transcendental

Lançando um rápido olhar para o conjunto das monografias entre 1953 e 1967, temos a impressão de que algumas descrevem os seus domínios empíricos e produções afetivas de um ponto de vista estritamente imanente. Assim ocorre quando Deleuze aborda a imaginação humana e os processos de formação subjetiva e institucional, a pluralidade de forças e as operações da vontade de potência, as experiências do sádico e do masoquista e a passagem às naturezas perversas. Nos demais estudos, por outro lado, nós encontramos um movimento diverso que testemunha o esforço de conduzir a noção de transcendental à imanência³³¹.

Se o *a priori* pode ser definido como aquilo que não depende e não deriva da experiência, o transcendental kantiano consiste no princípio que estabelece a submissão da experiência ao *a priori*. Deleuze o resume ao escrever que «*transcendental*» qualifica o princípio de uma submissão necessária dos dados da experiência a nossas representações *a priori*, e, correlativamente, de uma aplicação necessária das representações *a priori* à experiência³³². Pela resposta à pergunta *quid facti*, o fato do conhecimento repousa na existência das apresentações e representações *a priori*, que possibilitam o ultrapassamento dos dados empíricos. E sabemos, pela questão *quid juris*, que a experiência se submete ao *a priori*, conforme determina o princípio transcendental.

³³¹ Propomos apenas um dos possíveis caminhos para entender essa questão. Há muitos enfoques diferentes. Por exemplo, G. Sibertin-Blanc dedica algumas páginas de sua tese às modificações do transcendental operadas por Deleuze privilegiando os estudos sobre Kant e Nietzsche, com diversas referências a *Différence et répétition* (conferir *Politique et clinique: recherche sur la philosophie pratique de Gilles Deleuze*, 5 a 18). O resultado seria «a redefinição deleuziana do transcendental por condições reais-singulares (e não por condições de possibilidade de uma experiência em geral), condições não derivadas do condicionado mas que lhe são imanentes, nunca mais largas do que ele» (ibidem, 58: «la redéfinition deleuzienne du transcendental par des conditions réelles-singulières (et non par des conditions de possibilité d'une expérience en général), conditions non dérivées du conditionné mais qui lui sont immanentes, pas plus larges que lui»).

³³² PCK, 22: «*transcendental*» qualifie le principe d'une soumission nécessaire des données de l'expérience à nos représentations *a priori*, et corrélativement d'une application nécessaire des représentations *a priori* à l'expérience. Embora Deleuze fale apenas de representações *a priori*, ao longo da sua explicação ele se refere também às apresentações *a priori*, ou seja, ao espaço e ao tempo.

Como lemos em uma carta a Joseph Emmanuel Voeffray, o motivo principal da redação de *La philosophie critique de Kant* teria sido o interesse sobre a invenção kantiana de um campo transcendental³³³. Um interesse não apenas descritivo, mas que faz parte de uma elaboração maior, dispendida por Deleuze, em instaurar a imanência completa entre o transcendental e o empírico. Não por acaso, os outros dois autores citados nessa carta são Bergson e Proust, trazendo o tema da realidade virtual e de sua efetuação. Vamos seguir esse fio e adicionar algumas nuances.

Nas páginas iniciais de *Le bergsonisme*, o misto impuro dado *en fait* é decomposto em linhas puras *en droit* que exprimem as condições da experiência, o que permite afirmar que *a intuição como método de divisão não deixa de ter alguma semelhança com uma análise transcendental*³³⁴. Como visto logo acima, essa semelhança não permite uma aproximação entre Kant e Bergson, pois este se restringe às condições da experiência real, enquanto aquele pretende abarcar as condições de toda a experiência possível. Ao começar pela desarticulação da experiência, além disso, a intuição em nada nos lembra a suposição de condições *a priori* que participam de operações sintéticas.

Mais profundamente, devemos indicar que, entre o espaço atual e a duração virtual, situados para além da experiência, Deleuze vai se ocupar sobretudo da virtualidade como um problema bergsoniano. Quando tanto ressaltamos os pormenores de cada momento do método da intuição, queríamos marcar *a travessia conceitual em que se faz a torção de um virtual como mera condição em uma virtualidade produtiva*. No dualismo reflexivo puro, há uma diferença de natureza entre o atual e o virtual, ambos condições da experiência. Em sua versão compensada, o atual remete às diferenças de grau enquanto o virtual guarda as diferenças de natureza. A seguir, o monismo passa a conceber uma diferença de grau de contração entre o atual e o virtual. E, por último, no

³³³ No começo dos anos oitenta, Voeffray, à época mestrando, envia uma carta a Deleuze com algumas questões sobre o empirismo transcendental. O primeiro item da resposta que recebeu é o seguinte: *A descoberta e o desenvolvimento de um campo transcendental é a invenção de Kant. É por isso, antes de tudo, que eu fiz um livro sobre ele* (LT, *Lettre à Joseph Emmanuel Voeffray*, 89: 1) *La découverte et le développement d'un champ transcendantal est l'invention de Kant. C'est pour cela avant tout que j'ai fait un livre sur lui*).

³³⁴ B, 13: *l'intuition comme méthode de division n'est pas sans ressemblance encore avec une analyse transcendental*. A referência à divisão do misto empírico pela intuição como sendo uma análise transcendental está presente, igualmente, em um dos textos de 1956 (ID, *La conception de la différence chez Bergson*, 49).

dualismo genético, o virtual se revela um movimento criador que se atualiza pela diferenciação.

Sem nos estendermos mais uma vez sobre o tema, sabemos que algo muito similar ocorre com a essência proustiana, descrita tanto como o passado, um tempo em estado puro, original, eterno, quanto como lógica criadora, mundo envolvido e seus desdobramentos, universo expressivo, estados reais que se atualizam em realizações sucessivas nos signos da vida, individualizando e produzindo subjetividade³³⁵.

Em sua resenha de 1966 sobre *Les mots et les choses*, anotamos à parte, Deleuze encontra no livro de Foucault um uso ressoante da noção de transcendental, ali utilizada no domínio das formações sociais. Quais condições permitem que um saber se realize em tal momento? Qual o solo em que se formam os conceitos? Quais os acontecimentos transcendentais que determinam o saber em tal época? O transcendental determina o saber, embora não se confunda com as causalidades históricas. É a mutação dessa base que permite a passagem entre uma metafísica do infinito e uma analítica do finito, entre a imagem clássica e a imagem moderna do pensamento, que tem como estruturas transcendentais a vida, o trabalho e a linguagem³³⁶. Publicada no mesmo ano, também a resenha sobre Simondon expõe, ainda que em outro domínio, a noção de uma condição ativa, a dimensão pré-individual como momento do ser onde se distribuem cargas de realidade que geram as multiplicidades individuadas.

³³⁵ Nesse sentido, conferir alguns trechos sobre a essência: *o mundo envolvido da essência é sempre um começo do Mundo em geral, um começo do universo, um começo radical absoluto* (PS, 57: *le monde enveloppé de l'essence est toujours un commencement du Monde en général, un commencement de l'univers, un commencement radical absolu*); *a complicação, que envolve o múltiplo no Uno e afirma o Uno no múltiplo* (ibidem, 58: *la complication, qui enveloppe le multiple dans l'Un et affirme l'Un du multiple*); *a complicação original, a luta e troca dos elementos primordiais* (ibidem, 62: *la complication originelle, la lutte et l'échange des éléments primordiaux*); e sobre a sua atualização: *envolvendo-se sobre si mesma, é ela que constitui a subjetividade* (ibidem, 56: *en s'enroulant sur soi, c'est elle qui constitue la subjectivité*); *a essência não é somente particular, individual, mas individualizante* (ibidem, 62: *l'essence n'est pas seulement particulière, individuelle, mais individualisante*); *há leis de transformação da essência em relação às determinações da vida* (ibidem, 65: *il y a des lois de transformation de l'essence en rapport avec les déterminations de la vie*); *nós reconhecemos a essência nessas realizações sucessivas* (ibidem, 81: *nous reconnaissons l'essence dans ses réalisations successives*).

³³⁶ Consultar ID, *L'homme, une existence douteuse*.

Seguindo a ordem dos textos, registramos outro desenvolvimento interessante na *Présentation de Sacher-Masoch*, onde a primeira descrição do transcendental não parece estar muito distante da versão kantiana:

Em primeiro lugar, princípio é aquilo que rege um domínio. Trata-se, então, de um princípio empírico ou lei. Mas é uma outra questão a de saber o que submete o domínio ao princípio. É preciso um outro tipo de princípio, um princípio de segundo grau que dê conta da submissão necessária do domínio ao princípio empírico. É esse outro princípio que se chama transcendental.³³⁷

Rapidamente se nota, entretanto, que *esse* transcendental, apesar de manter a função, vai submeter o domínio a um princípio ele mesmo empírico, ao invés de subordinar a experiência ao *a priori*. E, não apenas, logo em seguida observamos o transcendental ser dividido em dois princípios, *eros* e *thanatos*, os instintos de vida e de morte, um ativo, o outro silencioso, ambos pertencendo a uma espécie de fundo energético. Há energia de *eros*, energia de *thanatos*, bem como deslocamento de carga energética entre ambos³³⁸. Mais uma vez, o transcendental como princípio de segundo grau acaba sofrendo uma conversão que o transforma em campo de distribuição imanente.

Em *La méthode de dramatisation*, todos os sistemas, sejam físicos ou psíquicos, envolvem determinações transcendentais e dados empíricos. Campo intensivo, meio de individuação, dinamismos, séries diferenciais, acoplamento, ressonância e movimento forçado são descrições que fazem parte de uma dimensão transcendental, enquanto pertencem à dimensão empírica os aspectos da diferenciação atual, as intensidades desenvolvidas em qualidades e quantidades.

³³⁷ PSM, 97: *On appelle en premier lieu principe ce qui régit un domaine; il s'agit alors d'un principe empirique ou loi. Mais c'est une tout autre question, de savoir ce qui soumet le domaine au principe. Il faut une autre sorte de principe, un principe de second degré, qui rende compte de la soumission nécessaire du domaine au principe empirique. C'est cet autre principe qu'on appelle transcendental.*

³³⁸ Em especial, nunca há transformação direta de um instinto ao outro, mas «deslocamento de uma carga energética» (PSM, 96: *il n'y a donc jamais transformation directe d'un instinct à l'autre, mais «déplacement d'une charge énergétique»*); só estão dadas na experiência combinações dos dois - o papel de *Éros* sendo o de ligar a energia de *Thanatos* e de submeter essas combinações ao princípio de prazer no *Ça* (ibidem, 100: *seules sont données dans l'expérience des combinaisons des deux - le rôle d'Éros étant de lier l'énergie de Thanatos et de soumettre ces combinaisons au principe de plaisir dans le Ça*).

Um procedimento em sintonia com o método de dramatização precisa seguir os movimentos que não se esgotam no plano atual. A proposta deleuziana consiste, precisamente, em romper a atualidade e penetrar nos dinamismos de atualização e no próprio virtual. Em duas palavras, estamos diante do esforço de estabelecer o empirismo transcendental.

3.3

Repetir a diferença

Desde a metade dos anos cinquenta, Deleuze afirma que *fazer filosofia é justamente começar pela diferença*³³⁹. Alguns anos depois, ao final de uma entrevista concedida em 1968, as noções de diferença e de repetição são apontadas como o seu tema involuntário. E lemos, ainda mais, que Deleuze as teria procurado, *sem fazê-lo intencionalmente, em todos os autores que admirava*³⁴⁰. Essa linha esteve presente, sem dúvida, em tudo que escrevemos sobre esses anos de formação, mas queremos retomar a sua integralidade e refazer a trajetória desse par de noções e das variações da sua relação ao longo do período estudado.

3.3.1 Primeiras ocorrências

Duas resenhas publicadas em 1954 mencionam o tema da diferença. Não incluída em *L'île déserte*, uma delas faz breves elogios ao livro *Philosophie de la volonté*, de André Darbon, destacando um par de idéias importantes, a saber, que

³³⁹ ID, *La conception de la différence chez Bergson*, 71: *faire de la philosophie, c'est justement commencer par la différence.*

³⁴⁰ ID, *Sur Nietzsche et l'image de la pensée*, 196: *c'est ce que j'ai cherché, sans le faire exprès, chez tous les auteurs que j'amaïis.*

o estudo da vontade seja realizado em relação às estruturas do involuntário e que a busca do idêntico nas ciências empíricas dê lugar a uma pesquisa das diferenças³⁴¹. A segunda resenha, mais substancial, retrança algumas discussões do livro *Logique et existence*, trazendo um decisivo comentário final. Hyppolite teria concebido, hegelianamente, a contradição como o absoluto da diferença, o que leva o seu antigo aluno a interpor uma simples pergunta: *não podemos fazer uma ontologia da diferença que não tenha de ir até a contradição, porque a contradição seria menos do que a diferença e não mais?*³⁴² Por ser apenas um *compte rendu*, as poucas linhas que sobram para a resposta não trazem grandes desenvolvimentos. Ali encontramos, não obstante, a indicação do esforço de pensar a diferença para além de qualquer negatividade, mais profunda do que os seus aspectos fenomênicos e antropológicos. O leitor vê Deleuze enunciar, desde muito cedo, a necessidade de uma ontologia da pura diferença aliada a uma teoria da expressão.

Esse impulso ganha corpo, ainda nos anos cinquenta, sobretudo pelos estudos da obra de Bergson. Eles possibilitam um avanço a passos largos no campo de uma filosofia da diferença, como mostram os dois artigos publicados em 1956³⁴³. Deleuze nos diz que o bergsonismo transita entre o problema metodológico de encontrar as diferenças de natureza e o problema ontológico de entender a natureza da diferença. Afastando a abstração, o finalismo e o negativo,

³⁴¹ G. Deleuze, *Darbois - Philosophie de la volonté*, 283. Em: *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, volume CXLIV, nº 4 a 6, abril a junho de 1954.

³⁴² ID, *Jean Hyppolite*, *Logique et existence*, 23: *ne peut-on faire une ontologie de la différence qui n'aurait pas à aller jusqu'à la contradiction, parce que la contradiction serait moins que la différence et non plus*. Sobre essa resenha, consultar L. Orlandi, *Deleuze e Hegel: variações a respeito da necessidade da arte*, 559 a 561.

³⁴³ Mais especificamente, Deleuze inclui Bergson na linhagem filosófica que pensou a diferença *sem contradição*, indicando Platão como um participante remoto e Gabriel Tarde como um contemporâneo. Comparações entre Platão e Bergson são realizadas em diversos momentos. Entre as *teorias da diferença*, a mais distante do bergsonismo seria a dialética da contradição hegeliana. Platão, com a sua dialética da alteridade, não vai até a contradição, mas permanece no negativo, como se vê com mais clareza no texto *Platon et le simulacre*. Por sua vez, Bergson evita a dialética e toda negatividade, atingindo o pensamento da pura diferença. Para essas discussões, consultar, ao menos, ID, *Bergson, 1859-1941*, 33, *La conception de la différence chez Bergson*, 53, 57 a 60. Na resenha sobre o livro de Hyppolite, Deleuze havia escrito que *a Platão e a Leibniz, Hegel reclamará não terem ido até a contradição, permanecendo um na simples alteridade, o outro na pura diferença* (ID, *Jean Hyppolite*, *Logique et existence*, 22: *À Platon comme à Leibniz, Hegel reprochera de ne pas être allée jusqu'à la contradiction, d'en être resté l'un à la simple altérité, l'autre à la pure différence*).

em especial o que implica contradição, logo surge o esboço de uma diferença interna à própria coisa, expressiva e repleta de nuances³⁴⁴.

A elaboração do pensamento da diferença se dá em torno da noção de virtualidade. Efetivamente, o *virtual* se torna o próprio conceito da diferença, que ganha maior precisão em seus três aspectos. Falamos da duração como aquilo que difere consigo, da memória como a consistência que torna possível a atualização e do *elã vital* como a efetivação em produtos. Em resumo, *a duração é a diferença consigo; a memória é a coexistência dos graus da diferença; o elã vital é a diferenciação da diferença*³⁴⁵. Como já descrevemos essas facetas em seções anteriores, vamos acrescentar alguns detalhes e indicar, especialmente, de que maneira a repetição se insere nesse esquematismo, completando a sua exposição.

A título de curiosidade, gostaríamos de comentar o momento em que Deleuze *relê* um procedimento relatado na monografia sobre Hume e nele introduz a noção de diferença. Para que seja constituída a lógica da física, são dois os princípios da natureza humana que devem ser solicitados, afora a associação. O princípio da *experiência* dá conta da repetição de casos semelhantes no passado, o que não gera, por si, uma progressão: *a repetição dos casos semelhantes não nos permite avançar, pois o segundo caso não difere do primeiro senão por vir depois, sem descobrir uma nova idéia*³⁴⁶. Somente outro princípio, o *hábito*, permite que se forme tal idéia no espírito, ao ultrapassar a experiência prévia e inferir sobre conjunções no porvir, instalando a crença. Pouco tempo depois, em um dos artigos sobre Bergson, essa *nova idéia* passa a ser chamada de diferença, ou melhor, *esse «algo novo», a espera à milésima vez, aí está a diferença*³⁴⁷. Aliada ao princípio do hábito, a repetição vem produzir a diferença, esse algo de novo no espírito que contempla os casos semelhantes da experiência.

³⁴⁴ Para a intuição como método da diferença, conferir ID, *Bergson, 1859-1941*, 28, 29 e 34, *La conception de la différence chez Bergson*, 45. Sobre a negatividade, ID, *La conception de la différence chez Bergson*, 57, 59 e 62, sobre a abstração, ibidem, 53 e 59, sobre a finalidade, 50 e 58, sobre a externalidade, 44 a 47, 50 a 52 e 65.

³⁴⁵ ID, *La conception de la différence chez Bergson*, 61: *la durée est la différence avec soi; la mémoire est la coexistence des degrés de la différence; l'élan vital est la différenciation de la différence*.

³⁴⁶ ES, 64: *la répétition des cas semblables ne nous avance pas, puisque le second cas n'a pas d'autre différence avec le premier que celle de venir après, sans découvrir une idée nouvelle*. A discussão completa está entre as páginas 59 e 71.

³⁴⁷ ID, *La conception de la différence chez Bergson*, 64: *ce «quelque chose de nouveau», l'attente à la millième fois, voilà la différence*.

No que se refere, propriamente, à discussão de Bergson, o primeiro nó entre diferença e repetição surge em paralelo nos artigos dos anos cinquenta. Ultrapassando a simples diferença de grau entre as coisas, o bergsonismo estabelece uma diferença de natureza entre as tendências que se desarticulam a partir do misto empírico. Em seguida, a diferença passa a ser entendida como presente somente em um dos lados da divisão, qual seja, a duração como tendência que difere consigo, em contraposição à matéria como tendência que se repete:

E se atingimos a dualidade da matéria e da duração, bem vemos que a duração nos apresenta a natureza mesma da diferença, a diferença de si consigo, enquanto a matéria é somente o indiferente, o que se repete ou o simples grau, aquilo que não pode mais mudar de natureza.³⁴⁸

Com feito, o que é a duração? Tudo o que Bergson diz sobre isso retorna ao seguinte: a duração é o que difere consigo. A matéria, ao contrário, é o que não difere consigo, o que se repete.³⁴⁹

Sabemos que, entre a duração e a matéria, enquanto tendências respectivas de contração e distensão, persiste uma irreduzível oposição ou mesmo inversão. Deleuze chega a estender essa tensão para a relação entre a diferença e a repetição, dizendo que *o que se opõe à contração é a repetição pura ou a matéria; a contração designa, ao contrário, a diferença, porque na sua essência ela torna impossível uma repetição, porque ela destrói a condição mesma de toda repetição possível*³⁵⁰. A linha de pensamento mais contundente, todavia, consiste em levar a duração e a matéria a um tipo de envolvimento, juntamente com a diferença e a repetição. Por ser aquilo que difere consigo, não podemos conceber uma diferença exterior à duração. E se o que difere da duração ainda deve ser

³⁴⁸ ID, *Bergson, 1859-1941*, 35: *Et si l'on élève jusqu'à la dualité de la matière et de la durée, on voit bien que la durée nous présente la nature même de la différence, la différence de soi avec soi, tandis que la matière est seulement l'indifférent, ce qui se répète ou le simple degré, ce qui ne peut plus changer de nature.*

³⁴⁹ ID, *La conception de la différence chez Bergson*, 51: *En effet qu'est-ce que la durée? Tout ce que Bergson en dit revient toujours à ceci: la durée, c'est ce qui diffère avec soi. La matière, au contraire, ce qui ne diffère pas avec soi, ce qui se répète.*

³⁵⁰ ID, *La conception de la différence chez Bergson*, 64: *ce qui s'oppose à la contraction, c'est la répétition pure ou la matière; la contraction désigne au contraire la différence, parce que dans son essence elle rend impossible une répétition, parce qu'elle détruit la condition même de toute répétition possible.* Sobre a oposição das tendências, conferir 51 e 71.

duração de alguma maneira ou em alguma medida, Deleuze precisa afirmar que *a diferença ainda é uma repetição e a repetição, já uma diferença*³⁵¹. Na matéria, encontramos as diferenças de oscilação e a subsistência das diferenças externas entre as coisas, assim como, na duração, as repetições do cone que formam a consistência da memória.

O problema reaparece, no texto sobre Lucrecio, com o desdobramento da causalidade em duas potências, *potência do diverso e de sua produção, mas também potência de reprodução do diverso*³⁵². Na dispersão da natureza, o princípio de causalidade precisa dar conta tanto da produção quanto da reprodução dos mundos e dos corpos menores. Não apenas os compostos diversos são produzidos na pluralidade dos elementos finitos em tipo e infinitos em quantidade, como devem eles estar inseridos em um meio apto a sua conservação e reprodução, nas constantes perdas e ganhos de partículas. A potência de reprodução opera como derivada em relação à potência original e produtiva: *um corpo não nasce somente de elementos determinados, que são como sementes que o produzem, mas também em um meio determinado, que é como uma mãe apta a reproduzi-lo*³⁵³.

Na monografia sobre Nietzsche, a ressonância se manifesta sobretudo entre a vontade de potência e o eterno retorno. Deleuze escreve que *não podemos compreender o eterno retorno senão como a expressão de um princípio que é a razão do diverso e de sua produção, da diferença e de sua repetição*³⁵⁴. Anteriormente, descrevemos a vontade de potência como um princípio determinante, aquele que produz a diferença de quantidade entre as forças em relação, bem como a sua respectiva diferença de qualidade, determinando seja as dominantes e ativas, seja as dominadas e reativas. Enquanto elemento genético, a vontade de potência insere a diferença no plano das forças e afasta qualquer tipo

³⁵¹ ID, *La conception de la différence chez Bergson*, 65: *la différence est encore une répétition, et la répétition déjà une différence*. Para a complicação da duração e da matéria, consultar as páginas 50 a 54, 70 a 72.

³⁵² LS, *Lucrece et le simulacre*, 313-314: *puissance du divers et de sa production, mais aussi puissance de reproduction du divers*.

³⁵³ LS, *Lucrece et le simulacre*, 314: *un corps ne naît pas seulement d'éléments déterminés, qui sont comme des semences qui le produisent, mais aussi dans un milieu déterminé, qui est comme une mère apte à le reproduire*.

³⁵⁴ NPh, 76: *nous ne pouvons pas comprendre l'éternel retour lui-même que comme l'expression d'un principe qui est la raison du divers et de sa reproduction, de la différence et de sa répétition*. Igualmente, *ce principe est celui de la reproduction du divers en tant que tel, celui de la répétition de la différence*.

de indiferenciado ou de indeterminação. Mas isso não a esgota, uma vez que *a vontade de potência é ao mesmo tempo o elemento genético da força e o princípio da síntese das forças*³⁵⁵. A vontade de potência opera também como um princípio de síntese das forças, ou seja, o princípio que se exprime no eterno retorno: *o eterno retorno é a síntese de que a vontade de potência é o princípio*³⁵⁶. Lançada no domínio das produções sintéticas, a vontade de potência se torna um princípio tanto da diferença quanto da repetição. Na sua fusão conceitual, a vontade de potência leva a diferença ao eterno retorno, contra as figuras do ser e do mesmo, enquanto o eterno retorno expressa a repetição da diferença, fazendo com que o *retornar* se transmute em devir, onde tudo o que difere se encontra em uma incessante passagem³⁵⁷.

No ano seguinte, 1963, uma pequena resenha vem a público, a primeira dedicada a um livro de Foucault. Por uma nota de rodapé, sabemos que Deleuze vem acompanhando as suas pesquisas desde *Maladie mentale et psychologie*, publicado em 1954, em um interesse pela totalidade da obra foucaultiana que persistirá até fins dos anos oitenta. O livro sobre Raymond Roussel concebe a repetição de uma maneira poética e libertadora, permitindo que se abra, no interior das palavras e das coisas, um vazio em que se revelam as suas diferenças de sentido. Foucault teria realizado, assim, *um entrelaçamento da diferença e da repetição*³⁵⁸.

Retornamos a *Proust et les signes* para encontrar mais um eco do bergsonismo³⁵⁹. No *Sexto estudo*, acompanhamos como a essência vai ser definida como uma diferença última e absoluta, qualitativa e interna, para além das comparações extrínsecas entre as coisas e das chamadas dimensões empíricas do tempo. Envolvendo o múltiplo, o uno e todas as séries temporais, essa complicação essencial se expressa em desdobramentos ou explicações imanentes. Devemos considerar, não obstante, que, *na verdade, diferença e repetição são as*

³⁵⁵ NPh, 80: *la volonté de puissance est à la fois l'élément génétique de la force et le principe de la synthèse des forces.*

³⁵⁶ NPh, 78: *l'éternel retour est la synthèse dont la volonté de puissance est le principe.*

³⁵⁷ As relações entre a vontade de potência e o eterno retorno estão em NPh, 72 e 73, 75 a 77, 78, 80 e 81.

³⁵⁸ ID, *Raymond Roussel ou l'hourreur du vide*, 104: *un enlacement de la différence et de la répétition.*

³⁵⁹ Ver, em especial, o capítulo *Les signes de l'art et l'Essence*, em PS, 51 a 65.

*duas potências da essência, inseparáveis e correlativas*³⁶⁰. Uma se afirma na outra, não havendo oposição entre diferença e repetição. No caso da produção artística, abordada na monografia sobre Proust, o perigo surge somente quando as diferenças se desaceleram na matéria e as repetições se tornam mecânicas e exteriores.

Finalmente, em um texto de 1965 sobre Klossowski, Deleuze formula a seguinte pergunta: *não seria preciso imaginar dois tipos de repetição, uma falsa e outra verdadeira, uma desesperada e outra salutar, uma que acorrenta e outra que liberta?*³⁶¹ Uma falsa repetição que faz adoecer quando pretende reproduzir o mesmo que por ela está suposto, em oposição à verdadeira repetição, aquela que nos cura ao afirmar o retorno do *diferente*. É a economia mercantil da troca, sustentando a equivalência dos produtos, que serve como exemplo da falsa repetição, contraposta às singularidades insubstituíveis e a uma espécie de economia donativa.

3.3.2 Reverter o platonismo

Grande parte de *Le bergsonisme* se dedica ao problema da diferença e isso nos faz sempre retornar aos seus desenvolvimentos. Na primeira parte da tese, retomamos a análise que distingue uma *diferença de natureza* entre tendências contidas no misto empírico, juntamente com a formulação da memória ontológica e as operações do espírito no seu esforço de lembrança. Em seguida, acompanhamos a enunciação da própria *natureza da diferença*, contendo nuances desde as diferenças de grau até as diferenças de natureza, quando Deleuze discute o monismo e a questão do tempo único. E chegamos, enfim, ao processo em que o virtual se atualiza por *diferenciação*, a exemplo do *elã vital* e de sua evolução criadora.

³⁶⁰ PS, 63: *en vérité, différence et répétition sont les deux puissances de l'essence, inséparables et correlatives.*

³⁶¹ LS, *Klossowski ou les corps-langage*, 333: *ne faut-il pas imaginer deux sortes de répétition, une fausse et une vraie, une désespérée et une salutaire, une enchaînant et une libératrice?*

A noção de repetição emerge, por sua vez, nos mesmos nós dos artigos publicados em 1956. Ao escrever sobre o dualismo reflexivo compensado, Deleuze resume que *a memória é essencialmente diferença, a matéria, essencialmente repetição*³⁶², um enunciado que remete, paralelamente, às diferenciações qualitativas das multiplicidades virtuais e às diferenciações quantitativas das multiplicidades atuais. Ainda mais, por conta da coexistência virtual que forma a consistência da memória, precisamos *reintroduzir a repetição na duração*³⁶³, isto é, além da repetição atual dos elementos em um mesmo plano material, existe a repetição virtual dos planos em contrações variadas no cone invertido, cada um deles contendo a totalidade do passado em um estado puro³⁶⁴.

Outros tantos ecos do nosso período de estudo estão presentes no comentário que Deleuze dedica a *L'individu et sa genèse physico-biologique*. A começar pela inscrição de Simondon em um horizonte de pensamento que evita o negativo e concebe a diferença como mais profunda do que a oposição, um movimento que vinha sendo traçado, pelo menos, desde a resenha sobre Hyppolite. Mais precisamente, quando nos acercamos do pré-individual condicionante, o dito primeiro momento do ser, vemos como nele se implica *uma diferença fundamental, como um estado de dissimetria*³⁶⁵. Há uma distribuição de singularidades, ou seja, de quantidades intensivas que trazem a diferença em si, cargas de realidade que podem se repartir em ordens heterogêneas, em escalas díspares, em níveis incomunicados. A individuação consiste no processo de interação desses existentes, de integração dessas singularidades, quando as suas linhas diferenciais ressoam internamente e geram outra dimensão, o momento do ser que se compõe pelos individuados e seus estados próprios³⁶⁶. Observamos, ainda, que a influência de Bergson emerge em toda a resenha. Deleuze descreve o pré-individual como *singular sem ser individual*³⁶⁷, uma variação da fórmula sobre a essência e o virtual que havia sido empregada na monografia sobre Proust,

³⁶² B, 94: *la mémoire est essentiellement différence, la matière, essentiellement répétition*.

³⁶³ B, 56: *reintroduire la répétition dans la durée*.

³⁶⁴ Há um trecho interessante em ID, *La conception de la différence chez Bergson*, 66, onde Deleuze comenta a repetição inserida nos cortes do cone.

³⁶⁵ ID, *Gilbert Simondon, L'individu et sa genèse physico-biologique*, 121: *une différence fondamentale, comme un état de dissymétrie*.

³⁶⁶ A repetição aparece bastante tímida nesse texto, exemplificada pela individuação física do cristal.

³⁶⁷ ID, *Gilbert Simondon, L'individu et sa genèse physico-biologique*, 121: *singulier sans être individuel*.

um *real sem ser atual*³⁶⁸. A individuação pode ser entendida como uma atualização ou uma resolução dos problemas colocados ao nível das quantidades intensivas.

Mais tarde, encontramos um desenho explicado somente pela repetição, quando Deleuze aplica uma reflexão filosófica ao trabalho de Freud. Na dimensão transcendental, a potência da repetição se divide em três estruturas, quais sejam, *thanatos*, o antes, a repetição que apaga, *eros*, o durante, a repetição que liga, e uma terceira, inominada, o depois, a repetição que salva (ou não). A síntese transcendental do tempo envolve esses três ritmos, *à repetição que liga e que constitui o presente, à repetição que apaga e que constitui o passado, vem se juntar, em certas combinações, uma repetição que salva... ou que não o faz*³⁶⁹. Essas repetições transcendentais tornam possível que o prazer não tenha apenas ocorrências erráticas, funcionando como o princípio empírico que rege toda a vida psíquica. O princípio do prazer chega a subordinar a repetição, no sentido de que nós repetimos a experiência em função do prazer a ser obtido. No caso das perversões, não obstante, a terrível potência da repetição volta a preponderar, curvando o prazer a certos tratamentos de experimentação da dor. Por isso, Deleuze nos diz que *a dor só é valorizada em relação às formas de repetição que lhe condicionam o uso*³⁷⁰, ou bem a forma de acumulação do sadismo, ou bem a forma de suspensão do masoquismo.

Contemporâneo da *Présentation*, o conceito de *simulacro* procura afirmar, como visto, a diferença que existe no interior dos sistemas em geral, sejam eles literários, psíquicos ou físicos. Arranjos cuja razão se encontra *em uma dissimetria, em uma diferença, em uma desigualdade constitutivas*³⁷¹. Não se trata de fazer a diferença ocupar o lugar de um *fondement* qualquer, mas de conceber um *universel effondrement*, uma dispersão como acontecimento positivo. Devemos pensar a diferença como potência original, assim como o caos informal e a complicação são potências de afirmação da diferença em seus elementos e

³⁶⁸ Conferir PS, 76.

³⁶⁹ PSM, 99: *à la répétition qui lie, et qui constitue le présent, à la répétition qui gomme, et qui constitue le passé, se joint, d'après leurs combinaisons, une répétition qui sauve... ou qui ne sauve pas.*

³⁷⁰ PSM, 103: *la douleur n'est valorisée qu'en rapport avec des formes de répétition qui en conditionnent l'usage.*

³⁷¹ LS, *Platon et le simulacre*, 302: *dans une dissymétrie, dans une différence, une inégalité constitutives.*

séries. A produção dos signos vem de tal dimensão, quando entre os elementos díspares ou as séries divergentes se dá uma ressonância interna capaz de produzir um movimento forçado³⁷².

O eterno retorno, novamente solicitado, vem compor um par indissolúvel com o simulacro. Deleuze escreve que *o que retorna são as séries divergentes enquanto divergentes, é dizer, cada uma enquanto desloca sua diferença com todas as outras e todas enquanto complicam sua diferença no caos sem começo nem fim*³⁷³. O simulacro tem seu funcionamento atrelado à vontade de potência e o eterno retorno se apresenta como a potência de afirmar a diferença. O mesmo, o semelhante e o idêntico são meros efeitos dessa máquina, precisamente aqueles que não vingam na seleção do eterno retorno, os que não devem retornar, ainda que possam ter uma longa sobrevida.

Reverter o platonismo implica em afirmar o simulacro em face da cópia, é dizer, em pensar a diferença antes da semelhança. Anunciada em sessenta e seis, essa tarefa tem, ao menos, uma antecipação curiosa e um prolongamento imediato. Sabemos que a essência proustiana se exprime em cada sujeito como um ponto de vista ou um mundo próprio. Mas por que Deleuze escreve que tal enquadramento não deveria restringir essa noção a uma questão meramente subjetiva, pois *isso seria negligenciar os textos onde Proust trata as essências como idéias platônicas e lhes confere uma realidade independente*³⁷⁴? Entendemos que essa referência serve apenas para indicar e reforçar, pontualmente, que a essência participa de uma ordem distinta que não se restringe ao sujeito, já que, logo em seguida, qualquer filiação platônica resta afastada quando Deleuze descreve a mesma essência como uma diferença individualizante, capaz de operar a constituição da subjetividade³⁷⁵.

³⁷² Aliás, Deleuze acaba de afirmar, nessa época, que *nós acreditamos que Simondon teve êxito em fazer da «ressonância interna» um conceito filosófico extremamente rico, disponível a todo tipo de aplicação* (ID, Gilbert Simondon, L'individu et sa genèse physico-biologique, 122: *nous croyons que Simondon a réussi à faire de la «résonance interne» un concept philosophique extrêmement riche, susceptible de toutes sortes d'applications*).

³⁷³ LS, *Platon et le simulacre*, 305-306: *ce qui revient, ce sont les séries divergentes en tant que divergentes, c'est-à-dire chacune en tant qu'elle déplace sa différence avec toutes les autres, et toutes en tant qu'elles compliquent leur différence dans le chaos sans commencement ni fin*.

³⁷⁴ PS, 55: *ce serait négliger les textes où Proust traite les essences comme des Idées platoniciennes et leur confère une réalité indépendante*.

³⁷⁵ Ao comentar os primeiros livros escritos por Deleuze, C. Rosset diz que «há um livro sobre Proust que propõe uma interpretação herética (antiplatônica) da essência proustiana» (*Fait divers*,

Já quanto ao prolongamento, estamos nos referindo ao início de *La méthode de dramatisation*, onde vemos ser rejeitada, não apenas a concepção platônica da idéia, mas o privilégio que o platonismo confere à questão «o que é?». Como uma multiplicidade, a idéia pode ser mais bem determinada por questões ditas *menores*, capazes de traçar uma topologia ou uma casuística transcendentais: *quem? como? quanto? onde? quando? em que caso?*³⁷⁶ Em sua natureza, repetimos, a idéia é uma multiplicidade virtual em que coexistem os elementos e os acontecimentos ideais. Os elementos se determinam reciprocamente, dispersos em relações diferenciais, enquanto os acontecimentos, chamados de singularidades, participam do engendramento das séries. A idéia deve ser concebida, portanto, em dois sentidos, *do ponto de vista da variação das relações diferenciais e do ponto de vista da repartição das singularidades que corresponde a certos valores dessas relações*³⁷⁷. Tanto a consistência da realidade virtual quanto a sua determinação repousam em tais relações e singularidades, e, na sua atualização, os elementos se incarnam em qualidades e os acontecimentos se tornam extensão. De tal maneira que todas as *coisas* estão mergulhadas em dois lados, um virtual de relações e singularidades, outro atual com sua forma individuada, ainda que não haja semelhança entre essas duas metades.

O problema que interpela Deleuze, por conseguinte, habita a passagem entre o virtual e o atual, um papel que será desempenhado pelos chamados dinamismos, sejam eles embrionários, psíquicos, sociais, geográficos ou do pensamento: *são os dinamismos espaço-temporais em meio aos campos de individuação que determinam as idéias a se atualizarem nos aspectos diferenciados do objeto*³⁷⁸. Os dinamismos se espalham em um campo intensivo, sendo que *a intensidade é apenas a potência da diferença ou do desigual em si, e cada intensidade já é diferença*³⁷⁹. Esse campo funciona como meio de

219: «il y a un livre sur Proust, qui propose une interprétation hérétique (antiplatonicienne) de l'essence proustienne»).

³⁷⁶ Consultar ID, *La méthode de dramatisation*, 131 a 134. Voltaremos a esse tema nas *Discussões políticas*.

³⁷⁷ ID, *La méthode de dramatisation*, 139: *du point de vue de la variation des rapports différentiels, et du point de vue de la répartition des singularités qui correspond à certaines valeurs de ces rapports*.

³⁷⁸ ID, *La méthode de dramatisation*, 143: *ce sont les dynamismes spatio-temporels au sein des champs d'individuation, qui déterminent les Idées à s'actualiser dans les aspects différenciés de l'objet*.

³⁷⁹ ID, *La méthode de dramatisation*, 135, voltamos a citar: *l'intensité n'est que la puissance de la différence ou de l'inégal en soi, et chaque intensité est déjà différence*.

individuação, condição da experiência, dimensão prévia ao desenvolvimento de qualidades e extensões. São linhas abstratas que saem de uma profundidade informal e não podem ser captadas pela representação. Somente nos dinamismos as séries entram em ressonâncias internas e lançam os seus movimentos forçados.

A noção completa de *indi-différen^tiation* guarda a diferença em todas as facetas da cosmologia deleuziana. Temos a *Idée différentielle* em suas relações e singularidades, acompanhada pelos *champs intensifs d'individuation* em que as intensidades se distribuem e permitem que a idéia se atualize pela *différenciation*, assumindo os seus aspectos atuais em qualidade e extensão.

3.4

Discussões políticas

Quando realizamos os estudos individuais das monografias do nosso período, muitas discussões de temas sociais e jurídicos surgiram e ficaram isoladas umas das outras. É hora de retomar esse trabalho, enriquecido com os desenvolvimentos posteriores da segunda parte da tese, de maneira que possamos observar a integração entre os temas naturalistas e políticos através de três fios principais, quais sejam, a instituição, a lei e os problemas éticos³⁸⁰.

De início, queremos comentar o sentido de algumas declarações feitas por Deleuze a respeito do seu interesse pelo *direito* em seus primeiros anos de produção. Perguntado sobre o motivo de ter escrito uma monografia sobre Hume, ele diz que havia sido por causa do direito, sua vocação juntamente com a filosofia³⁸¹. No *L'abécédaire*, Deleuze comenta que, se não tivesse estudado

³⁸⁰ A respeito dessas conexões, J. Gastaldi escreve que «todos os autores aos quais Deleuze se dedicou em seus trabalhos de história da filosofia (à exceção evidente e notável de Kant) são filósofos que tentaram dissolver a distância entre a Natureza e a Moral, entre a necessidade e a liberdade» (*La politique avant l'être: Deleuze, ontologie et politique*, 65: «tous les auteurs sur lesquels Deleuze s'est penché dans ses travaux d'histoire de la philosophie (à l'exception aussi évidente que remarquable de Kant) sont des philosophes qui ont essayé de dissoudre la distance entre la Nature et la Morale, entre la nécessité et la liberté»).

³⁸¹ Relato de Dominique Séglard a F. Dosse (*Gilles Deleuze & Félix Guattari: biographie croisée*, 141).

filosofia, teria estudado direito³⁸². Igualmente, em um trecho de conversa com Antonio Negri, encontramos a seguinte afirmação:

O que me interessava eram as criações coletivas mais do que as representações. Nas «instituições» existe todo um movimento que se distingue ao mesmo tempo das leis e dos contratos. O que eu encontrava em Hume era uma concepção muito criadora da instituição e do direito. No começo, eu me interessava mais pelo direito do que pela política.³⁸³

Ora, se a *vocação* se traduz na afinidade em relação a *certos* signos, não podemos afirmar que o primeiro Deleuze se interessa por *qualquer* aspecto do direito³⁸⁴. Quais signos jurídicos, por assim dizer, estão em questão? Certamente, não aqueles provenientes de aspectos da cultura jurídica que Deleuze critica em diversos momentos, como as teorias do contrato social, os tribunais e julgamentos de qualquer tipo e as imagens da lei como limitação de ações ou como triunfo da reação em um estado de fato. Nas formações sociais, Deleuze pensa o direito através de outra perspectiva, como a invenção de condições para a vida em comunidade e a criação de modelos institucionais de atividade, o que deve estar associado a um trabalho de casuística, a capacidade de especificação em casos particulares, detalhando a topologia social. Na sequência, vejamos esses assuntos em detalhes³⁸⁵.

3.4.1 Em torno da instituição

Retomemos uma das discussões suscitadas por Deleuze em *Empirisme et subjectivité*, a crítica de Hume às teorias do contrato. O início da divergência está

³⁸² Trecho da letra *G comme gauche*.

³⁸³ Pp, 229: *Ce qui m'intéressait, c'était les créations collectives plutôt que les représentations. Dans les «institutions», il y a tout un mouvement qui se distingue à la fois des lois et des contrats. Ce que je trouvais chez Hume, c'était une conception très créatrice de l'institution et du droit. Au début, je m'intéressais plus au droit qu'à la politique.*

³⁸⁴ *La vocation est toujours prédestination par rapport à des signes* (PS, 10).

³⁸⁵ E verifiquemos por que «ao fazer filosofia, ele nunca deixou, no fundo, de fazer direito, quer dizer, jurisprudência» (L. de Sutter, *Deleuze: la pratique du droit*, 15: «en faisant de la philosophie, il n'a au fond jamais arrêté de faire du droit, c'est-à-dire de la jurisprudence»).

na recusa em aceitar o egoísmo como a característica preponderante do homem. Antes de agirem como egoístas, as pessoas manifestam a sua parcialidade e são capazes de simpatizar com a família, com os amigos, com a vizinhança *et cetera*. Uma simples distinção que aparenta ser irrelevante, pois tanto o homem egoísta quanto o homem do clã se opõem à sociedade. Do ponto de vista das soluções e consequências, no entanto, iremos nos deparar com duas imagens sociais muito diferentes³⁸⁶.

Se as partículas egoístas precisam ser limitadas entre si, o contrato social vem instaurar a lei que deve restringir as ações, permitindo que os direitos naturais previamente existentes sejam assegurados. Inversamente, as simpatias demandam somente integração. Uma convenção terá de ser inventada e produzirá uma instituição apta a criar meios e a fazer confluir as atividades. Os homens entram em sociedade justamente porque não têm direito algum fora dela³⁸⁷. Essa cisão entre egoísmo e simpatia, contrato e convenção, limitação e integração, lei e instituição, acaba por exprimir a separação entre concepções negativas e positivas da sociedade. É o que Deleuze aponta ao escrever que *Hume critica as teorias do contrato precisamente porque nos apresentam uma imagem abstrata e falsa da sociedade, definindo a sociedade de maneira apenas negativa, vendo nela um conjunto de limitações dos egoísmos e dos interesses, no lugar de compreendê-la como um sistema positivo de empresas inventadas*³⁸⁸.

³⁸⁶ Sobre o tema, consultar ES, 21 a 27, 34 a 36, LT, *Cours sur Hume (1957-1958)*, 155 e 156.

³⁸⁷ No caso, um direito positivado e eficaz: *Para Hume, o estado de natureza é o estado da necessidade. Só há, então, direito positivo, civil* (LT, *Cours sur Hume (1957-1958)*, 156: *Pour Hume, l'état de nature, c'est l'état du besoin. Il n'y a donc de droit que positif, civil*).

³⁸⁸ ES, 26: *ce que Hume reproche précisément aux théories du contrat, c'est de nous présenter une image abstraite et fautive de la société, de définir la société de façon seulement négative, de voir en elle un ensemble de limitations des égoïsmes et des intérêts, au lieu de la comprendre comme un système positif d'entreprises inventées*. No mesmo sentido, o erro das teorias contratuais é nos apresentar uma sociedade cuja essência é a lei, que não tem outro objeto senão o de garantir certos direitos preexistentes, que não tem outra origem que o contrato: o positivo é colocado fora do social e o social é colocado de um outro lado, no negativo, na limitação, na alienação (ibidem, 35: *le tort des théories contractuelles est de nous présenter une société dont l'essence est la loi, qui n'a pas d'autre objet que de garantir certains droits naturels préexistants, pas d'autre origine que le contrat: le positif est mis hors du social, le social est mis d'un autre côté, dans le négatif, dans la limitation, dans l'aliénation*); *contrariamente às teorias da lei que colocam o positivo fora do social (direitos naturais) e o social no negativo (limitação contratual), a teoria da instituição coloca o negativo fora do social (necessidades) para apresentar a sociedade como essencialmente positiva, inventiva (meios originais de satisfação)* (ID, *Instincts et institutions*, 25: *contrairement aux théories de la loi qui mettent le positif hors du social (droit naturels), et le social dans le négatif (limitation contractuelle), la théorie de l'institution met le négatif hors du social (besoins), pour présenter la société comme essentiellement positive, inventive (moyens originaux de satisfaction)*).

Pensar as maneiras de composição das parcialidades em um todo mais ou menos harmônico, eis a questão propriamente moral e social³⁸⁹. Nas palavras de Deleuze, *o problema moral é o do esquematismo, ou seja, o do ato pelo qual nós referimos os interesses naturais à categoria política do conjunto ou da totalidade*³⁹⁰. Acontece que as parcialidades e as suas tensões são incapazes de se compor naturalmente, precisando de algum sistema que destrave a sua restrição original. Como salientamos no estudo sobre Hume, Deleuze emprega diversos equivalentes para se referir às parcialidades e cada um deles põe ênfase em certo aspecto da experiência. As tendências demandam meios de satisfação, as paixões fazem parte dos princípios da natureza humana e as simpatias evidenciam a coletividade dos afetos. O processo de formação social tem de superar essas parcialidades, indo para além da natureza humana. É a chamada teoria do artifício que permite descrever essa curvatura, quando as tendências se satisfazem obliquamente, as paixões se refletem e as simpatias se compõem em sistemas artificiais.

Servindo de base a uma famosa distinção, as tendências carregam uma importância especial. Lemos, na monografia, que *essa é a diferença entre o instinto e a instituição: há instituição quando os meios pelos quais uma tendência se satisfaz não são determinados pela tendência ela mesma*³⁹¹. Ora, essa diferença não deve servir para enfatizar uma separação entre o humano e o animal. Antes, ela vem apontar que as tendências, embora gerais, não são capazes de explicar as instituições em suas particularidades. Uma instituição pode ser entendida somente na relação entre a tendência e a dimensão afetiva em que está imersa. Por isso,

³⁸⁹ E, como verificaremos abaixo, essa questão também remete ao direito: *Hume se opõe ao contrato. Ele quer substituir ao conceito de contrato o de convenção e de artifício. A diferença é enorme: porque o problema do Direito, a partir disso, não é mais um problema de restrição, mas de extensão, de alargamento de uma generosidade naturalmente limitada* (LT, *Cours sur Hume (1957-1958)*, 155: *Hume, lui, est contre le contrat. Il veut substituer au concept de contrat celui de convention et d'artifice. La différence est énorme: car le problème du Droit, dès lors, n'est plus un problème de restriction, mais d'extension, d'élargissement d'une générosité naturellement limitée*).

³⁹⁰ ES, 28: *le problème moral est celui du schématisme, c'est-à-dire de l'acte par lequel on réfère les intérêts naturels à la catégorie politique de l'ensemble ou de la totalité*.

³⁹¹ ES, 37: *telle est la différence entre l'instinct et l'institution: il y a institution quand les moyens par lesquels une tendance se satisfait ne sont pas déterminés par la tendance elle-même. Igualmente: Assim, a satisfação das tendências no homem se dá na medida, não da tendência ela mesma, mas da tendência refletida. Esse é o sentido da instituição, em sua diferença com o instinto* (ibidem, 39: *Ainsi, la satisfaction des tendances chez l'homme est à la mesure, non de la tendance elle-même, mais de la tendance réfléchie. Tel est le sens de l'institution, dans sa différence avec l'instinct*).

voltamos a citar, *as instituições são determinadas pelas figuras que traçam as tendências, segundo as circunstâncias, quando se refletem na imaginação, em uma imaginação submetida aos princípios de associação*³⁹².

Um texto publicado em 1955 traz alguns desdobramentos. A noção de tendência ganha maior descrição, sendo aproximada de fatores internos aos indivíduos e de necessidades que buscam satisfação (sede, fome, sexualidade, sono, avidez), o que permite que a distinção receba o seu contorno final: *o instinto e a instituição são as duas formas organizadas de uma satisfação possível*³⁹³. Cada uma dessas formas organiza um arranjo particular entre a tendência, a espécie e o meio exterior. O instinto satisfaz a tendência de uma maneira direta, ao passo que a instituição o faz, indiretamente, através de meios inventados e artificiais. Somente em sociedade a sexualidade se realiza em diversas formas de união e a fome pode ser causa da reivindicação do pão. *Instincts et institutions* também reforça outros aspectos sugeridos na monografia sobre Hume. Ainda que sejam gerais, nunca sociais, as próprias tendências estão sujeitas, não apenas a constrangimentos, mas a transformações em meio à sociedade³⁹⁴. E o trabalho institucional remete a uma atividade social que não se restringe à consciência, nem ao tempo de vida de uma geração, reforçando o alcance coletivo da noção de *imaginação* na leitura deleuziana, a dispersão afetiva onde podem ser traçadas essas figuras institucionais³⁹⁵.

Não obstante, bem sabemos, a *instituição* extrapola esse tipo de relação imediata com as tendências e assume grande complexidade. Efetivamente, sendo

³⁹² ES, 39: *les institutions sont déterminées par les figures que tracent les tendances, selon les circonstances, quand elles se réfléchissent dans l'imagination, dans une imagination soumise aux principes d'association.*

³⁹³ ID, *Instincts et institution*, 24: *l'instinct et l'institution sont les deux formes organisées d'une satisfaction possible.*

³⁹⁴ No artigo *Zola et la fêlure*, de 1967, Deleuze seguirá um tratamento mais sofisticado da noção de *instinto*, para além de uma entidade psíquica e fisiológica: *as instituições designam, em geral, condições de vida e de sobrevivência, condições de conservação de um tipo de vida determinado em um meio histórico e social* (LS, 374: *les instincts désignent en général des conditions de vie et de survie, des conditions de conservation d'un genre de vie déterminé dans un milieu historique et social*); *a formação do instinto não é separável de condições históricas e sociais* (ibidem, 378: *la formation de l'instinct n'est pas séparable de conditions historiques et sociales*). Não se trata de um meio para a satisfação de algo, mas o próprio esforço de um modo de vida, seja para sua conservação ou destruição.

³⁹⁵ O que traz outra diferença em relação às teorias do contrato: *a noção de contrato só pode ser pensada em referência às vontades*, enquanto que, para Hume, *é estranha a idéia de uma vontade que renunciaria a algo de si* (LT, *Cours sur Hume*, 156: *la notion de contrat ne peut être pensée qu'en référence à des volontés; l'idée d'une volonté qui renoncerait à quelque chose de soi lui est étrangère*).

um processo de formação social, existem movimentos instituintes que atravessam domínios culturais, jurídicos, morais e governamentais. Em algumas páginas de *Empirisme et subjectivité*, Deleuze se debruça sobre três grandes regras gerais, sinônimos de instituição. Cada uma delas possui as dimensões do próprio estabelecimento, da sua determinação em traços gerais e dos mecanismos de correção para casos específicos. Assim, a *justiça* estabelece a propriedade, determina as suas modalidades jurídicas e elenca as possibilidades de transmissão dos bens; o *governo* estabelece a lealdade política, determina as suas formas de instauração e resguarda o direito à resistência; e a *economia* estabelece o trânsito comercial, determinando os meios de circulação monetária e as correções de excessos por via de impostos e serviços estatais³⁹⁶.

Ainda que Hume tenha visto como a propriedade tende a favorecer a desigualdade, Deleuze anota que a sua economia política não chega a observar a separação entre os interesses dos capitalistas e dos trabalhadores, talvez por ter sido pensada em uma época *às vésperas do desenvolvimento do capitalismo*³⁹⁷. Também em *Instincts et institutions*, vemos que a distância entre as tendências e as instituições não pode ser explicada somente por uma referência superficial à imaginação e aos procedimentos de reflexão, devendo ser investigadas mediações mais precisas, como a divisão em classes sociais ou a operação do poder burocrático³⁹⁸.

Enunciados derivados

Queremos destacar algumas questões que se ramificam a partir dos estudos deleuzianos sobre Hume. Em primeiro lugar, apontamos que a oposição central entre a lei e a instituição ecoa em dois momentos principais. *Instincts et institutions* retoma a diferença entre a lei como limitação e a instituição como um modelo das ações, extraindo disso, como novidade, um critério político: *a tirania é um regime onde há muitas leis e poucas instituições, a democracia, um regime*

³⁹⁶ Conferir ES, 40 a 46.

³⁹⁷ ES, 45: *à la veille du développement du capitalisme*.

³⁹⁸ Consultar ID, *Instincts et institutions*, 25 e 26.

onde há muitas instituições e pouquíssimas leis³⁹⁹. Um regime de opressão dispõe de muitas leis que incidem diretamente sobre o cidadão em vez de regularem as instituições que devem lhe dar garantia.

Mais de uma década depois, tal critério reaparece na *Présentation de Sacher-Masoch*. Deleuze comenta o ódio de Sade pela lei e pelo contrato, bem como a convergência do seu pensamento com Saint-Just e o elogio de uma fundação institucional da república. É a partir dessa observação que a seguinte frase ingressa no texto: *Saint-Just bem marcava a relação inversa: tanto mais leis quanto há menos instituições (monarquia e despotismo), tanto mais instituições quanto há menos leis (república)*⁴⁰⁰. Interessante observar quando Deleuze comenta, logo em seguida, que os temas da oposição entre instituição e contrato, tais como discutidos à época da revolução francesa, vão perdendo a sua vivacidade e acabam por se tornar um lugar comum do espírito jurídico positivista.

Verificamos outras conexões entre a *Présentation* e os temas levantados na monografia sobre Hume. Já destacamos o caráter topológico da *reflexão* em *Empirisme et subjectivité*, como se ela fosse uma curvatura dos afetos, uma ondulação no plano da imaginação, da associação e da paixão, um dobramento capaz de instaurar o social⁴⁰¹. Ora, ao descrever o sadismo e o masoquismo, Deleuze recorre outra vez a essa noção, ainda que retorcida para se adequar a

³⁹⁹ ID, *Instincts et institutions*, 25: *la tyrannie est un régime où il y a beaucoup de lois et peu d'institutions, la démocratie, un régime où il y a beaucoup d'institutions, très peu de lois*. Com o texto *Instincts et institutions* e a monografia *Empirisme et subjectivité*, Deleuze teria esboçado uma teoria da instituição onde podem ser reconhecidas, ainda que de maneira latente, «uma poderosa noção de constituição e a visada sugestiva de uma teoria radicalmente democrática» (M. Hardt, *Gilles Deleuze: um aprendizado em filosofia*, 19). Uma linha que não seria desenvolvida de imediato, precisando antes realizar um desvio ontológico por Bergson, Nietzsche e Spinoza, pois «Deleuze exige uma ontologia positiva a fim de estabelecer uma teoria positiva da ética e da organização social» (ibidem, 20).

⁴⁰⁰ PSM, 69: *Saint-Just marquait bien le rapport inverse: d'autant plus de lois qu'il y a peu d'institutions (monarchie et despotisme), d'autant plus d'institutions qu'il y a moins de lois (république)*.

⁴⁰¹ Remetemos à nota de rodapé número 40 do *Primeiro estudo*. E outros ecos da monografia sobre Hume podem ser ouvidos no texto *Michel Tournier et le monde sans autrui*. Para fundar a coesão social, a estrutura chamada *outrem* deve permitir que sejam realizadas transições confortáveis entre idéias, instalando a suavidade das contiguidades e semelhanças. Além disso, há um vínculo entre a forma da instituição e o *desvio* que faz o desejo passar através de certo objeto, ao passo que um *encurtamento* ou uma *retificação* levariam o desejo de volta a uma causa pura e elementar. Consultar LS, 355, 369 e 370.

outro domínio⁴⁰². A natureza segunda do sádico e a natureza grosseira do masoquista são os elementos pessoais que devem ser ultrapassados à medida que os processos reflexivos de negação e denegação operam o ingresso na natureza primeira e na grande natureza, ambas refletidas. Essa potência da reflexão afetiva como produtora de mundos humanos pode compor, portanto, desde estruturas psíquicas específicas até uma grande formação social.

Sabemos que Deleuze remete aos temas jurídicos que participam dessas ultrapassagens. O masoquismo precisa da via contratual para ingressar em sua natureza dominada pela imagem da mãe, enquanto o sadismo lança mão de um movimento instituinte para atingir a natureza paterna.

É conhecida a distinção jurídica entre o contrato e a instituição: aquele supõe, em princípio, a vontade dos contratantes, define entre eles um sistema de direitos e de deveres, não é oponível a terceiros e vale por uma duração limitada; esta tende a definir um estatuto de longa duração, involuntário e intransferível, constitutivo de um poder, de uma potência cujo efeito é oponível a terceiros.⁴⁰³

Evidentemente, há muitas diferenças em relação ao uso dessas noções em *Empirisme et subjectivité*. A primeira e mais óbvia delas está no fato de o contrato masoquista ser um instrumento entre dois particulares, não um suposto acordo em que se funda a sociedade. Não apenas, o uso perverso desses temas reduz o seu alcance a formações psicológicas individuais, além de extrair efeitos extravagantes dos seus traços jurídicos básicos: a sucessão dos contratos masoquistas tende a suprimir os direitos da parte instigante, assim como as instituições ideais do sadismo se aproximam do ateísmo, da prostituição, do incesto e da sodomia⁴⁰⁴.

⁴⁰² Partindo de PSM, 22 (*é preciso que o elemento pessoal se reflita e passe ao impessoal / il faut que l'élément personnel se réfléchisse et passe dans l'impersonnel*), essa linha pode ser refeita através das páginas 25, 32, 49 e 68. Ver também o tópico *Dois naturalismos perversos* do *Quinto estudo*.

⁴⁰³ PSM, 68: *On connaît la distinction juridique entre le contrat et l'institution: celui-là en principe suppose la volonté des contractants, définit entre eux un système de droits et de devoirs, n'est pas opposable aux tiers et vaut pour une durée limitée; celle-ci tend à définir un statut de longue durée, involontaire et incessible, constitutif d'un pouvoir, d'une puissance, dont l'effet est opposable aux tiers.*

⁴⁰⁴ Essa degradação paulatina da relação contratual masoquista, aliás, tende a aproximá-la dos efeitos esperados de um contrato social: *O masoquista transpõe o movimento pelo qual o contrato,*

Existe um aspecto que se mantém intocado, todavia, entre as leituras feitas sobre Hume, Sade e Masoch, qual seja, os tipos de relação que se estabelecem entre o contrato e a instituição com a *lei*. Deleuze afirma que *o contrato é verdadeiramente gerador de uma lei, mesmo se essa lei vier a transbordar e desmentir as condições que lhe deram causa; ao contrário, a instituição se apresenta como algo de uma ordem muito diferente, como algo que torna as leis inúteis, substituindo ao sistema dos direitos e dos deveres um modelo dinâmico de ação, de poder e de potência*⁴⁰⁵.

Além dessa oposição entre contrato e instituição, a monografia sobre Hume contém outro enunciado que vai ecoar em nosso período. Ao explicar o entrelaçamento das instituições na formação social, Deleuze expõe o que seria o princípio de uma filosofia política séria. A verdadeira moral não se ocupa das crianças em família, mas dos adultos no âmbito estatal. Uma moral que *não consiste em mudar a natureza humana, mas em inventar as condições artificiais objetivais tais que os maus aspectos dessa natureza não possam triunfar*⁴⁰⁶. Cinco anos mais tarde, Deleuze repete essa idéia em uma anotação para o seu curso sobre Hume, agora reformulada como uma questão do direito:

Todo o século 18 considerou que a verdadeira moral é o Direito, que a moral é, em primeiro lugar, um problema de organização da sociedade civil. Se a moral é algo sério, ela é o Direito. Pois não se trata de mudar a natureza humana, mas de instaurar condições objetivas tais que os piores lados da natureza humana não possam triunfar (p. 658/III.147). O

quando se supõe fundar uma sociedade viril, evolui no tempo. Pois todo contrato, no sentido preciso da palavra, exige a limitação temporal, a não intervenção de terceiros, a exclusão de algumas propriedades inalienáveis (por exemplo, a vida). Mas não há sociedade que possa se conservar sem postular sua própria eternidade, sem fazer valer sua empresa sobre terceiros que não contrataram, e sem se dar um direito de morte sobre os seus sujeitos. Esse movimento se encontra e se acentua no contrato masoquista com a mulher (LT, De Sacher-Masoch au masochisme, 171: D'autant plus que le masochiste transpose aussi le mouvement par lequel le contrat, quand il est supposé fonder une société virile, évolue dans le temps. Car tout contrat, au sens précis du mot, exige la limitation temporelle, la non-intervention des tiers, l'exclusion de certaines propriétés inaliénables (par exemple la vie). Mais il n'y a pas de société qui puisse se conserver sans postuler sa propre éternité, sans faire valoir son emprise sur des tiers qui n'ont pas passé contrat, et sans se donner un droit de mort sur ses sujets. Ce mouvement se retrouve et s'accroît dans le contrat masochiste avec la femme).

⁴⁰⁵ PSM, 68: *le contrat est vraiment générateur d'une loi, même si cette loi vient déborder et démentir les conditions qui lui donnent naissance; au contraire l'institution se présente comme étant d'un ordre très différent de celui de la loi, comme rendant les lois inutiles, et substituant au système des droits et des devoirs un modèle dynamique d'action, de pouvoir et de puissance.*

⁴⁰⁶ ES, 41: *...ne consiste pas à changer la nature humaine, mais à inventer des conditions artificielles objectives telles que les mauvais aspects de cette nature ne puissent pas triompher.*

Direito coloca um problema de situação e de condições objetivas.⁴⁰⁷

Enfim, no pequeno texto publicado por ocasião do aniversário de nascimento de Rousseau, em 1962, destacamos um breve comentário sobre o *Contrat social* e a figura do cidadão. Deleuze nos diz que *instaurar uma situação objetiva atual onde a justiça e o interesse estejam reconciliados parece a Rousseau a tarefa propriamente política*⁴⁰⁸. Uma vez presentes tais condições, o cidadão será aquele que tem interesse em se portar de acordo com a virtude pública, uma situação muito próxima aos governantes e governados que devem agir, na monografia sobre Hume, em harmonia com o interesse geral tornado vívido pela instituição política.

No outro extremo da discussão, em complemento, a tese rousseuniana da bondade humana em estado de natureza seria um *manifesto lógico preciso*, simplesmente por se tratar de uma hipótese em que não estão dadas as condições objetivas que tornam possível a maldade. Engels viria renovar esse princípio ao sustentar, nas palavras de Deleuze, que *a violência ou a opressão não formam um fato primeiro, mas supõem um estado civil, situações sociais, determinações econômicas*⁴⁰⁹.

Casuística jurídica

A crítica de Hume às teorias do contrato teria provocado uma reconfiguração dos embates sobre o direito e grande influência em juristas

⁴⁰⁷ LT, *Cours sur Hume (1957-1958)*, 156: *Tout de 18^e siècle a considéré que la vraie morale, c'est le Droit, que la morale, c'est d'abord un problème d'organisation de la société civile. Si la morale est quelque chose de sérieux, elle est le Droit. Car il ne s'agit pas de changer la nature humaine, mais d'instaurer des conditions objectives telles que les mauvais côtés de la nature humaine ne puissent pas triompher (p. 658/III.147). Le Droit pose un problème de situation et de conditions objectives.*

⁴⁰⁸ ID, *Jean-Jacques Rousseau, précurseur de Kafka, de Céline et de Ponge*, 78: *...instaurer une situation objective actuelle où la justice et l'intérêt sont réconciliés, semble à Rousseau la tâche proprement politique.*

⁴⁰⁹ ID, *Jean-Jacques Rousseau, précurseur de Kafka, de Céline et de Ponge*, 74: *la violence ou l'oppression ne forment pas un fait premier, mais supposent un état civil, des situations sociales, des déterminations économiques.*

opositores ao direito natural: *socialmente, a lei não é primeira; ela supõe uma instituição a ser limitada; assim como o legislador não é quem legisla, mas aquele que institui*⁴¹⁰. Mas Deleuze não se contenta com esse enunciado abrangente e faz uma exposição mais detida sobre a dimensão jurídica nesse ambiente institucional, sobretudo nos parágrafos de *Empirisme et subjectivité* que são dedicados à *justiça*, ou seja, à instituição da propriedade⁴¹¹.

Na série da justiça, a propriedade se estabelece e demanda uma elaboração jurídica para ser garantida. Vem daí a afirmação de que *o direito inteiro é associacionista*⁴¹² e que *a associação de idéias encontra no direito o seu terreno de eleição*⁴¹³. São as atividades associativas no interior da imaginação que permitem ao direito operar a determinação e a correção da propriedade. *Determinar* quer dizer detalhar as hipóteses de exercício através de enunciados sobre situações possíveis: posse imediata, ocupação, prescrição, acessão e sucessão. E *corrigir* implica em lidar com a inadequação entre tais hipóteses e os pretendentes em litígio, dispondo de recursos como a transferência para objetos presentes ou particulares e a promessa para objetos ausentes ou gerais.

Tanto o jurista e a teoria do direito quanto o juiz e a aplicação do direito devem utilizar a associação de idéias para dizer com quem e com o quê uma coisa está em relação, definindo a sua propriedade. Um dos exemplos recuperados por Deleuze: basta a existência de um estuário para que o mar pertença, como acessão, ao proprietário do continente? E como a imaginação não deixa de se fazer presente, inseparável das operações associativas, os processos jurídicos podem ser intermináveis. Todo esse trabalho interior ao direito constitui o que Deleuze chama de *casuística*.

A indissociabilidade entre topologia da justiça e casuística jurídica ganha ainda uma curiosa versão metafísica em *La méthode de dramatisation*. Deleuze sustenta que a idéia só pode ser determinada *em função de uma tipologia, de uma*

⁴¹⁰ ES, 36: *la loi, socialement, n'est donc pas première; elle suppose une institution qu'elle limite; aussi bien le législateur n'est-il pas celui qui légifère, mais d'abord celui qui institue.*

⁴¹¹ Para a discussão completa, conferir ES, 40, 43, 46, 54 a 57, LT, *Cours sur Hume (1957-1958)*, 122, 156 a 160. O que não impede que o direito esteja presente nas séries do governo e do comércio, ao menos nas suas possibilidades de correção que são o direito à resistência e a atuação estatal na economia.

⁴¹² ES, 54: *le Droit tout entier est associationniste.*

⁴¹³ LT, *Cours sur Hume (1957-1958)*, 159: *l'association des idées trouve son terrain d'élection dans le Droit.*

*topologia, de uma posologia, de uma casuística transcendentais*⁴¹⁴. É dizer que as questões menores (onde? quando? como? quanto? quem? em que caso?), frequentemente manejadas pelo direito, são as mais efetivas para alcançar tal determinação, desde que adaptadas e radicalmente transpostas para o âmbito da virtualidade⁴¹⁵.

3.4.2 À margem da lei

A noção de *lei* protagoniza duas grandes discussões em nosso período estudado. Acabamos de retomar a primeira, baseada na distinção entre lei e instituição, uma que deve instaurar limite entre os indivíduos, restringindo as suas ações, a outra que vai integrar os grupos e fornecer modelos de atividade. Nas leituras sobre Hume e em suas linhas conexas, a lei vem sempre em segundo lugar, assumindo uma posição inferior aos meios institucionais. Já no segundo debate que vamos recuperar, Kant se impõe como figura central, o que nos leva a visitar os comentários feitos por Deleuze à segunda crítica kantiana, um enfrentamento que havia ficado em suspenso.

Em nosso *Segundo estudo*, refizemos, ainda que muito superficialmente, o desenho geral do acordo entre a sensibilidade, a imaginação, o entendimento e a razão no interior da faculdade de conhecer. Observamos como o seu funcionamento, vinculado ao interesse especulativo, permite que concebamos a

⁴¹⁴ ID, *La méthode de dramatisation*, 133: *en fonction d'une typologie, d'une topologie, d'une posologie, d'une casuistique transcendentales*. Ainda em referência a tais questões, Deleuze explica que há em Leibniz *toda uma tipologia, toda uma casuística que se exprime notadamente em seu interesse pelo direito* (ibidem, 149: *toute une topologie, toute une casuistique qui s'exprime notamment dans son intérêt pour le droit*).

⁴¹⁵ Além da crítica de Hume às teorias do contrato e dos comentários revolucionários de Sade e de Saint-Just, podemos adicionar duas outras influências ao pensamento deleuziano sobre a *instituição* nesse período. Com base nos textos selecionados para o compêndio que Deleuze introduz com o texto *Instincts et institutions*, G. Sibertin-Blanc menciona a crítica de Lévi-Strauss ao funcionalismo de Malinowski, recusando que a singularidade das instituições possa ser entendida pela função genérica de satisfazer tendências gerais, assim como a obra do juspublicista Maurice Hauriou, parte da escola institucionalista francesa que pensava sobre o fundamento e os limites da crescente intervenção estatal, na virada do XIX ao XX, em campos tais como saúde, ensino, energia e comunicação (G. Sibertin-Blanc, *Politique et clinique: recherche sur la philosophie de Gilles Deleuze*, 52 a 71).

natureza extensa. Ora, por maior que seja o resultado dessa primeira crítica, Deleuze o considera menos importante do que as operações do interesse prático:

A revolução copernicana de Kant na *Crítica da razão pura* consistia em fazer os objetos do conhecimento orbitarem o sujeito; mas a revolução da *Razão prática*, que consiste em fazer o Bem orbitar a Lei, é sem dúvida muito mais importante.⁴¹⁶

Mais do que isso, o interesse especulativo está subordinado ao interesse prático. Pela lei moral, o ser racional se torna não apenas um fim em si mesmo, mas o fim último da própria natureza sensível. O interesse que a especulação dedica à natureza dos fenômenos perderia o sentido e permaneceria incompleto se o mundo sensível não se apresentasse como o lugar de realização da moralidade. As idéias da razão especulativa, além disso, ganham sua determinação apenas em função do interesse prático. É assim para a liberdade, a alma e deus: *as três grandes idéias da razão especulativa podem ser colocadas sobre o mesmo plano, sendo problemáticas e indeterminadas do ponto de vista da especulação, mas recebendo da lei moral uma determinação prática*⁴¹⁷. Somente através da razão prática a nossa vontade se torna livre, a alma se engaja no exercício progressivo da virtude e deus pode ser considerado o autor moral do mundo suprassensível. Na esfera prática, estão combinadas a idéia cosmológica de liberdade, a idéia psicológica de alma e a idéia teológica de um ser supremo⁴¹⁸.

Na faculdade de conhecer, pelo interesse especulativo da razão, o entendimento legifera sobre os fenômenos relativos à natureza sensível. Com a submissão do objeto à razão, nós assumimos a posição de legisladores da natureza e dos fenômenos que se encadeiam por causalidade natural. Já no caso da faculdade de desejar, em seu interesse prático, a razão legifera sobre as coisas em

⁴¹⁶ PSM, 72-73: *La révolution copernicienne de Kant dans la Critique de la raison pure consistait à faire tourner les objets de la connaissance autour du sujet; mais celle de la Raison pratique, qui consiste à faire tourner le Bien autour de la Loi, est sans doute beaucoup plus importante.*

⁴¹⁷ PCK, 61: *les trois grandes Idées de la raison spéculative peuvent être mises sur le même plan, ayant en commun d'être problématiques et indéterminées du point de vue de la spéculation, mais de recevoir de la loi morale une détermination pratique.*

⁴¹⁸ Para as questões referentes à subordinação do interesse especulativo, conferir PCK, 43, 44, 46, 61, 62, 64 a 66.

si, os númenos aptos a participar de uma natureza suprassensível⁴¹⁹. Nesse domínio, a razão prática encontra a identidade entre o sujeito e o legislador, pois os númenos são os próprios seres racionais que ingressam nessa outra natureza, podendo desencadear estados a partir de si mesmos e por sua causalidade inteligível, *o ser livre como causa produtora originária*⁴²⁰. Pelo nosso livre arbítrio, escolhemos ou bem permanecer como legisladores nesse todo sistemático, ainda que sem a garantia de que outros o façam, ou bem optar contra a lei moral e deixar de ser membros dessa comunidade.

A razão assume o papel legiferante na faculdade de desejar. Somente ela irá produzir uma representação independente da sensibilidade e do sentimento, exclusivamente racional, sem qualquer condicionamento empírico e capaz de determinar o funcionamento do querer em seu tipo superior. Tal representação consiste em uma pura forma, a lei moral que deve submeter a nossa conduta, sendo conforme a ela *uma ação que resiste a essa prova lógica, ou seja, uma ação cuja máxima pode ser pensada sem contradição como lei universal*⁴²¹. Uma vez determinada pela simples forma da lei, a vontade pode se dizer livre e autônoma.

Se há uma independência entre as naturezas sensível e suprassensível, cada uma delas constituindo um domínio próprio, ambas não deixam de se inscrever no terreno comum da experiência. Nós somos, ao mesmo tempo, *fenômenos*, submetidos à causalidade natural, e *númenos*, fontes da livre causalidade moral. Por isso, as nossas ações se engendram como efeito tanto de causas naturais como de causas morais e se exprimem como efeitos sensíveis. Deleuze resume ao dizer que *se é verdade que a razão prática legisla somente sobre o mundo suprassensível e sobre a causalidade livre dos seres que a compõem, não é menos verdade que toda essa legislação faz desse mundo*

⁴¹⁹ Deleuze escreve que não precisamos estranhar o papel secundário da sensibilidade e da imaginação na crítica da razão prática, *porque a lei moral, em seu princípio como em sua aplicação típica, é independente de todo esquema e de toda condição da sensibilidade; porque os seres e a causalidade livres não são objeto de qualquer intuição; porque a natureza suprassensível e a natureza sensível estão separadas por um abismo* (PCK, 57: *puisque la loi morale, dans son principe comme dans son application typique, est indépendante de tout schème et de toute condition de la sensibilité; puisque les êtres et la causalité libres ne sont l'objet d'aucune intuition; puisque la Nature suprasensible et la nature sensible sont séparées par un abîme*).

⁴²⁰ PCK, 51: *l'être libre comme cause productrice originnaire*.

⁴²¹ PCK, 42: *une action qui résiste à cette épreuve logique, c'est-à-dire une action dont la maxime peut être pensée sans contradiction comme loi universelle*.

*suprassensível algo que deve ser «realizado» no sensível, e dessa causalidade livre algo que deve ter efeitos sensíveis que exprimem a lei moral*⁴²².

Perversões e adversários

Em sua imagem clássica, a lei se encontra atrelada a princípios e a consequências. Tanto retira o seu fundamento de um bem absoluto quanto se oferece como o melhor relativo entre as ações possíveis⁴²³. Resumimos o funcionamento dessa noção platônica e cristã, no *Quinto estudo*, dizendo que *o melhor é agir de acordo com a lei que se funda no bem*. Na leitura deleuziana, Kant aparece como um personagem decisivo ao romper com essa tradição e contribuir para o traçado de uma imagem moderna. Pensada como *pura forma*, a lei ganha sustentação em si mesma, independente de domínios superiores e de circunstâncias inferiores: *a lei moral é a representação de uma pura forma, independente de um conteúdo e de um objeto, de um domínio e de circunstâncias*⁴²⁴. A seguir, queremos prolongar essa linha um pouco mais, revisitando os três momentos em que Deleuze indica tensões ou rupturas para além da noção kantiana de lei.

Assim como a razão especulativa no projeto das críticas, a razão teórica de Hume também se subordina à razão prática. Deleuze pontua que *a associação das idéias não define um sujeito conhecedor, mas ao contrário um conjunto de meios possíveis para um sujeito prático cujos fins reais são todos de ordem passional*,

⁴²² PCK, 60: *s'il est vrai que la raison pratique ne légifère que sur le monde suprasensible et sur la causalité libre des êtres qui le composent, il n'en reste pas moins que toute cette législation fait de ce monde suprasensible quelque chose qui doit être «réalisé» dans le sensible, et de cette causalité libre quelque chose qui doit avoir des effets sensibles exprimant la loi morale.*

⁴²³ No comentário de L. de Sutter: «A sátira é o cômico próprio a um mundo em que os princípios e as consequências, as profundidades e as superfícies ainda não estão distinguidas. Se não achamos nenhuma menção a ela na *Présentation de Sacher-Masoch*, talvez seja porque a lei é, por excelência, o fenômeno que nasce dessa distinção. É por ser preciso distinguir a profundidade da superfície, os princípios das consequências, que algo como uma lei é inventado» (*La pratique du droit*, 39: «La satire est le comique propre à un monde dans lequel les principes et les conséquences, les profondeurs et les surfaces ne sont pas encore distingués. Si on n'en trouve pas mention dans *Présentation de Sacher-Masoch*, c'est peut-être parce que la loi est, par excellence, le phénomène né de cette distinction. C'est parce qu'il faut distinguer la profondeur de la surface, les principes des conséquences, que quelque chose comme une loi est inventée»).

⁴²⁴ PSM, 72: *la loi morale est la représentation d'une pure forme, indépendante d'un contenu et d'un objet, d'un domaine et de circonstances.*

*moral, política, econômica*⁴²⁵. Estamos nos referindo, contudo, a duas práticas distintas que assumem relações muito diferentes com a posição da racionalidade no interior dos seus respectivos sistemas. Na leitura deleuziana de Hume, o problema moral remete a uma *forma topológica*, ou seja, ao desenho de grandes esquemas na dispersão da afetividade social. São os processos instituintes que realizam a moralidade ao fornecer as condições artificiais e os modelos de ação, um trabalho de longa duração que se espalha pelo tecido coletivo. Os princípios da associação produzem, como efeito, uma rede de canais que ligam as idéias entre si na imaginação, produzindo uma constância racional. Tais *relações* tornam possível a ação humana, mas não bastam para desencadeá-la, sendo preciso que os princípios da paixão organizem centros de fixação na malha associativa que lhe conferem *sentido* e a conectam à vida prática⁴²⁶.

Quando afirma que a noção de representação não pode dar conta das relações associativas em seu engajamento com a atividade humana, ou, ainda, quando diz que a moral não deriva da razão, Deleuze parece fazer de Hume um contraponto involuntário à obra de Kant⁴²⁷. A moral kantiana depende de uma *forma representacional*, uma representação específica que a razão produz em seu funcionamento interno à faculdade de desejar. Sua realização ocorre através da submissão que faz da vontade de cada um livre e autônoma. E como essa norma se impõe a todos os seres racionais, a união sistemática das vontades autônomas pode vir a compor a chamada natureza suprassensível, ainda que nada garanta a uma pessoa que o livre arbítrio dos outros irá determinar uma ação em conformidade com a lei moral⁴²⁸.

Depois de Hume, o sadismo oferece a Deleuze um caso de erosão da lei kantiana. Se a imagem clássica da lei reverencia um princípio que lhe dá sustentação, a idéia do bem, Kant concebe uma imagem moderna independente desse recurso, uma pura forma que vale por si. Por isso mesmo, quando Sade faz a

⁴²⁵ ES, 138: *l'association des idées ne définit pas un sujet connaissant, mais au contraire un ensemble de moyens possibles pour un sujet pratique dont toutes les fins réelles sont d'ordre passionnel, moral, politique, économique.*

⁴²⁶ Conferir ES, 136 a 140.

⁴²⁷ ES, 138 (Hume nos mostra que a representação *não pode ser um critério para as relações / ne peut pas être un critère pour les relations elles-mêmes*) e 139 (*a moral não deriva da razão / la morale ne dérive pas de la raison*).

⁴²⁸ Sobre a incerta realização da moralidade na constituição de uma natureza suprassensível, consultar PCK, 46 a 49, 57, 58, 60, 63 e 64.

lei se referir à idéia do mal, ele consegue perverter as duas imagens ao mesmo tempo, pois tanto reintroduz um princípio sobre a lei quanto elege uma idéia que deve ter o efeito de provocar a sua destruição: *partindo da idéia de que a lei não pode ser fundada pelo bem, mas deve repousar sobre sua própria forma, o herói sádico inventa uma nova maneira de remontar da lei a um princípio superior; mas esse princípio é o elemento informal de uma natureza primeira destruidora das leis*⁴²⁹.

Interessante destacar como essa série de enunciados nos oferece um caso adicional de reversão do platonismo no campo da sua imagem da lei. Primeiro, a inversão da dependência entre os termos operada por Kant (*a lei não depende mais do bem, mas, ao contrário, o bem da lei*⁴³⁰), seguida pela eleição da idéia do mal em Sade, promovendo, mais uma vez, *reversão do platonismo e reversão da própria lei*⁴³¹.

E o terceiro momento de erosão da lei kantiana, finalmente, elege Nietzsche como um adversário declarado. De acordo com a leitura proposta em *La philosophie critique de Kant*, a síntese remete a uma atividade própria das faculdades humanas, regida pelo transcendental enquanto princípio que submete a experiência ao *a priori*. As representações são os produtos sintetizados resultantes desse processo, tendendo à reprodução e à unificação progressiva. Ora, Deleuze comenta a profunda reinvenção nietzschiana sobre a noção de síntese:

Ele fez da síntese uma síntese de forças; porque quando não vemos que a síntese é uma síntese de forças, nós ignoramos o seu sentido, a sua natureza e o seu conteúdo. Ele compreendeu a síntese de forças como o eterno retorno e encontrou, assim, no coração da síntese, a reprodução do diverso. Ele indicou o princípio da síntese, a vontade de potência, determinando esta última como o elemento diferencial e genético das forças presentes.⁴³²

⁴²⁹ PSM, 79: *partant de l'idée que la loi ne peut pas être fondée par le Bien, mais doit reposer sur sa forme, le héros sadique invente une nouvelle manière de remonter de la loi à un principe supérieur; mais ce principe est l'élément informel d'une nature première destructrice des lois.*

⁴³⁰ PSM, 72: *la loi n'y dépend plus du Bien, mais au contraire le Bien de la loi.*

⁴³¹ PSM, 76: *renversement du platonisme, et renversement de la loi même.*

⁴³² NPh, 81: *Il fit de la synthèse une synthèse de forces; car, faute de voir que la synthèse était une synthèse de forces, on en méconnaissait le sens, la nature et le contenu. Il comprit la synthèse des forces comme l'éternel retour, il trouva donc au cœur de la synthèse la reproduction du divers. Il*

O eterno retorno, como uma expressão sintética, encontra na vontade de potência o princípio para a determinação das forças em suas diferenças de quantidade e de qualidade. No processo de síntese, as forças se diferenciam repetidamente, expressando o *ser* como o retornar daquilo que difere⁴³³. Um pensamento que deve atingir, profundamente, os resultados da crítica kantiana. Em seu aspecto físico e cosmológico, o eterno retorno reformula a síntese especulativa, ou seja, a concepção da natureza sensível a partir da faculdade de conhecer. Ademais, em seu aspecto seletivo e ético, ele permite que se proponha algo para além da síntese prática *a priori*.

Tal síntese kantiana permite o exercício superior da faculdade de desejar através da ligação entre a liberdade, uma idéia da razão especulativa, e a lei moral, uma representação da razão prática. Determinada pela lei moral como pura forma, como vimos, a vontade se torna livre e autônoma. Ou seja, *na autonomia da vontade, nós encontramos uma síntese a priori que dá ao conceito de liberdade uma realidade objetiva determinada, ligando-o necessariamente à razão prática*⁴³⁴. Em contraponto, o eterno retorno oferece à vontade humana uma regra enunciada da seguinte maneira: *o que tu quiseses, que seja de tal maneira que tu queiras também o seu eterno retorno*⁴³⁵. Não se trata de submeter o querer a uma forma pura da razão, mas de fazer do querer uma criação, a invenção de formas extremas de vida.

Essa reformulação da síntese prática de Kant consiste apenas em um *pensamento seletivo* que elimina alguns estados reativos da existência humana⁴³⁶. Em seu sentido geral, o eterno retorno seleciona a atividade da força e a afirmação da vontade de potência, expressando o devir ativo. Há um *ser seletivo*, um

assigna le principe de la synthèse, la volonté de puissance, et détermine celle-ci comme l'élément différentiel et génétique des forces en présence.

⁴³³ Para a relação entre o eterno retorno e a síntese, NPh, 72 a 78.

⁴³⁴ PCK, 44: *dans l'autonomie de la volonté, nous trouvons donc une synthèse a priori qui donne au concept de la liberté une réalité objective déterminée, en le reliant nécessairement à celui de la raison pratique.*

⁴³⁵ NPh, 106: *ce que tu veux, veuille-le de telle manière que tu en veuilles aussi l'éternel retour.*

⁴³⁶ Sobre a regra do eterno retorno e a criação de formas de vida, conferir NPh, 106 e 107, ID, *Sur la volonté de puissance et l'éternel retour*, 173 e 174. Deleuze se refere a tal regra, seja como uma *reformulação* (monografia de 1962), seja como uma *paródia* (*Sur la volonté de puissance...*, texto escrito em 1964) da síntese prática kantiana.

movimento amplo que atravessa todas as potências, eliminando ou transformando as expressões da negação⁴³⁷.

Domínios e afastamento

Muitas discussões retomadas por Deleuze a respeito da *lei* estão instaladas em um âmbito político e jurídico, como a descrição da sua imagem clássica, a crítica às teorias do contrato social a partir de Hume e a relação inversa entre o peso da legislação e o valor da instituição⁴³⁸. O leitor se depara, todavia, com várias ocorrências que não se restringem a essa inscrição, onde a noção de lei atravessa outros domínios, transbordando ou invadindo as escalas típicas de uma ordem legal estatal⁴³⁹.

Na monografia sobre Nietzsche, encontramos a menção a um diálogo platônico em que Sócrates defende a ausência de distinção entre a natureza e a lei. Para ele, esta última sempre exprime a vitória dos mais fortes. Quando se unem para vencer, os mais fracos compõem uma força superior, motivo pelo qual a sua lei triunfa do ponto de vista da própria natureza. Cálicles, o seu adversário, faz uma leitura inversa, em afinidade com o pensamento nietzschiano.

⁴³⁷ Trechos sobre essa *ontologia seletiva* estão em NPh, 107 a 112, ID, *Sur la volonté de puissance et l'éternel retour*, 174 e 175.

⁴³⁸ Os dois exemplos citados sobre a imagem clássica da lei são o julgamento de Sócrates e a figura do homem justo que se submete à ordem legal do país em que nasceu ou em que vive (PSM, 71 e 72); o pensamento institucional de Hume faz oposição às teorias do contrato social e à concepção das leis que dele se originam (ES, 34 a 36); em uma rápida menção ao *Contrat social*, Deleuze escreve que *a análise do conceito de lei, tal como ela aparece em Rousseau, dominou por muito tempo a reflexão filosófica e ainda a domina* (ID, *Jean-Jacques Rousseau, précurseur de Kafka, de Céline et de Ponge*, 78: *l'analyse du concept de loi, telle qu'elle apparaît chez Rousseau, dominera longtemps la réflexion philosophique, et la domine encore*); a relação inversa entre as leis e a instituição se faz presente em dois textos (ID, *Instincts et institutions*, 25 e PSM, 68 a 70); enfim, a precisão do castigo como um aspecto da lei moderna é descrita na obra de Kafka (PSM, 73 e 75).

⁴³⁹ Mencionamos, outra vez, a leitura da segunda crítica de Kant, caso extremo em que a lei se desprende de qualquer domínio. Na expressão «lei moral», *a palavra moral designa somente a determinação do que resta absolutamente indeterminado: a lei moral é a representação de uma pura forma, independente de um conteúdo e de um objeto, de um domínio e de circunstâncias* (PSM, 72: *le mot morale désigne seulement la détermination de ce qui reste absolument indéterminé: la loi morale est la représentation d'une pure forme, indépendante d'un contenu et d'un objet, d'un domaine et de circonstances*).

Cálicles se esforça para distinguir a natureza e a lei. Ele chama de lei tudo que separa uma força daquilo que ela pode; a lei, nesse sentido, exprime o triunfo da reação sobre a ação. É reativo, com efeito, tudo que separa uma força; é reativo ainda o estado de uma força separada do que ela pode. É ativa, ao contrário, toda força que vai até o fim de seu poder. E que uma força vá até o fim, isso não é uma lei, é mesmo o contrário da lei.⁴⁴⁰

A questão de fundo, recuperada no *Terceiro estudo*, está no cuidado de não interpretarmos as forças tomando por base o estado de fato. Na maioria das vezes, as forças reativas vencem sem deixar de ser inferiores. Ao distinguir entre a natureza e a lei, Cálicles tenta preservar as forças ativas de uma interpretação equivocada. Ativas são as forças que vão, naturalmente, até as últimas consequências *em sua afirmação*. A lei surge apenas como a expressão do triunfo dos mais fracos, a estabilidade de um estado de fato onde as forças estão separadas daquilo que podem.

Tal precaução interpretativa tem um aspecto evidentemente político, em especial no enunciado *as forças inferiores podem vencer sendo escravas a sua maneira*. Essa questão aparece, não obstante, em qualquer sistema de forças e, por isso, Deleuze escolhe algumas citações em que Nietzsche aponta como o resultado do evolucionismo darwiniano se mostra hostil às exceções privilegiadas, ou em que ele afasta o emprego da noção de lei na química, uma vez que nesse domínio os corpos efetuam a sua potência até o limite⁴⁴¹.

⁴⁴⁰ NPh, 91: *Calliclès s'efforce de distinguer la nature et la loi. Il appelle loi tout ce qui sépare une force de ce qu'elle peut; la loi, en ce sens, exprime le triomphe de la réaction sur l'action. Est réactif, en effet, tout ce qui sépare une force; est réactif encore l'état d'une force séparée de ce qu'elle peut. Est active, au contraire, toute force qui va jusqu'au bout de son pouvoir. Qu'une force aille jusqu'au bout, cela n'est pas une loi, c'est même le contraire de la loi.* Essa discussão permite a Deleuze distinguir, igualmente, o desejo (ao lado da potência) e o prazer (ao lado da reatividade): *Não devemos comparar as forças abstratamente; a força concreta, do ponto de vista da natureza, é aquela que vai até as consequências últimas, até o fim da potência ou do desejo* (NPh, 92: *On ne doit pas comparer les forces abstraitement; la force concrète, du point de vue de la nature, est celle qui va jusqu'aux conséquences dernières, jusqu'au bout de la puissance ou du désir*); *Como explicar a Sócrates que o desejo não é a associação de um prazer e de uma dor, dor de o provar, prazer de o satisfazer? Que o prazer e a dor são somente reações, propriedades das forças reativas, constatações de adaptação ou de inadaptação?* (ibidem, 92: *Comment expliquer à Socrate que le désir n'est pas l'association d'un plaisir et d'une douleur, douleur de l'éprouver, plaisir de le satisfaire? Que le plaisir et la douleur sont seulement des réactions, des propriétés des forces réactives, des constats d'adaptation ou d'inadaptation?*).

⁴⁴¹ Conferir a seção *Problème de la mesure des forces*, NPh, 90 a 92. E também: *hierarquia designa também o triunfo das forças reativas, o contágio das forças reativas e a organização complexa que disso se segue, onde os fracos venceram, onde os fortes estão contaminados, onde o*

Essa polêmica retirada de um diálogo de Platão evidencia que nem mesmo a imagem clássica da lei, tal como descrita por Deleuze, está restrita a uma esfera política e jurídica. E o que dizer, então, a respeito da imagem moderna, cujos paradoxos são explicados por referências à psicanálise? Que a lei seja uma pura forma sem determinação objetual, isso se evidencia pelo fato de que, fundada na repressão, *ela não poderia determinar seu objeto ou se definir por um conteúdo sem entrar em contradição, sem retirar o recalque sobre o qual repousa*⁴⁴². Quanto ao segundo paradoxo, a severidade crescente da lei sobre quem mais se submete a ela, lemos que *quanto mais o recalque é forte e rigoroso, mais a consciência moral, herdeira das pulsões, é forte e se exerce com rigor*⁴⁴³.

A seu turno, os dois casos de inversão radical da imagem moderna são explicados com base em definições jurídicas, em problemas do direito que acabam sendo extrapolados e pervertidos⁴⁴⁴. No sadismo, o tema inicial estabelece a superioridade da instituição sobre o aparato das leis. Sade fala na anarquia como movimento instituinte entre dois regimes legais e manifesta um ódio específico contra as leis políticas que permitem a emergência de uma tirania⁴⁴⁵. Mas as suas instituições ideais de revolução permanente não pertencem exatamente ao âmbito político (ateísmo, prostituição, incesto, sodomia *et cetera*), assim como a sua

escravo que não cessou de ser escravo arrasta o senhor que deixou de sê-lo: o reino da lei e da virtude (NPh, 94: hiérarchie désigne aussi le triomphe des forces réactives, la contagion des forces réactives et l'organisation complexe qui s'ensuit, où les faibles ont vaincu, où les forts sont contaminés, où l'esclave qui n'a pas cessé d'être esclave l'emporte sur un maître qui a cessé de l'être: le règne de la loi et de la vertu). Sobre o evolucionismo: Nietzsche critica Darwin porque este interpreta a evolução, e mesmo o acaso na evolução, de uma maneira inteiramente reativa (NPh, 66: Nietzsche critique Darwin, parce que celui-ci interprète l'évolution, et même le hasard dans l'évolution, d'une manière toute reactive).

⁴⁴² PSM, 74: *elle ne pourrait pas sans contradiction déterminer son objet ou se définir par un contenu sans lever le refoulement sur lequel elle repose.*

⁴⁴³ PSM, 74: *plus le renoncement est fort et rigoureux, plus la conscience morale, héritière des pulsions, est forte et s'exerce avec rigueur.*

⁴⁴⁴ Detalhes de tal perversão se encontram em PSM, 67 a 71, 75 a 77, para o sadismo, 66, 67, 70, 71, 77 a 83, para o masoquismo. Em referência à Sade, verificar: *As leis vinculam as ações; elas as imobilizam e moralizam. Instituições puras, sem leis, seriam, por natureza, modelos de ações livres, anárquicas, em movimento perpétuo, em revolução permanente, em estado de imoralidade constante (PSM, 69: Les lois lient les actions; elles les immobilisent, et les moralisent. De pures institutions sans lois seraient par nature des modèles d'actions libres, anarchiques, en mouvement perpétuel, en révolution permanente, en état d'immoralité constante); a lei, sob todas as suas formas (natural, moral, política), é a regra de uma natureza segunda, sempre ligada a exigências de conservação, e que usurpa a verdadeira soberania (ibidem, 76: la loi sous toutes ses formes (naturelle, morale, politique) est la règle d'une nature seconde, toujours liée à des exigences de conservation, et qui usurpe la véritable souveraineté); a lei torna o tirano possível (ibidem, 76: la loi rend le tyran possible).*

⁴⁴⁵ Registramos também que o tema do triunfo dos fracos e a sua lei decorrente surge de maneira semelhante nas leituras sobre Sade e Nietzsche. Verificar em NPh, 91 a 94, PSM, 76.

aversão se dirige à noção de lei *em geral*, inclusive em suas formas natural e moral. Quanto ao masoquismo, Deleuze enfatiza o aspecto jurídico, indispensável, que se manifesta no emprego do contrato. Os efeitos da relação contratual acordada, no entanto, escapam aos olhos de qualquer jurista, com a degradação progressiva da condição do instigante, a transferência do poder simbólico da lei para a imagem materna, a entrada em uma ritualística e a efetivação de um processo que faz da punição a condição do prazer⁴⁴⁶.

Esse apanhado geral indica que devemos reconhecer tanto as discussões e os domínios específicos quanto a transversalidade eventual do uso que Deleuze faz da noção de *lei* em nosso período de estudos. O que parece ser comum a todas as suas aproximações, todavia, consiste em um tipo de afastamento, em uma permanente desconfiança em face dela. Na leitura de Hume, a lei se revela como o produto de uma concepção negativa da sociedade, um instrumento para limitar ações; diretos ou indiretos, a lei moral kantiana recebe ataques feitos a partir da forma topológica como verdadeiro problema moral, dos movimentos instituintes no sadismo e do eterno retorno como reformulação da síntese prática; na monografia sobre Nietzsche, vemos a lei exprimir o triunfo da reação e a constituição de um estado de fato; até mesmo no *Proust*, a noção de lei está inserida apenas nos círculos de signos onde a essência se manifesta em menor grau; em Sade, a lei é o que torna possível o surgimento da tirania; nas referências à psicanálise, a lei alimenta a culpabilidade.

3.4.3 Os problemas éticos

Acabamos de ver, nas discussões travadas a partir de Hume e de Kant, como a subordinação da especulação à prática atravessa as noções de instituição e

⁴⁴⁶ Quanto ao uso masoquista do contrato, «não se trata somente de arguir que a forma jurídica dissimula relações de força, mas de considerar o uso que é feito da própria forma quando ela é inserida em um dispositivo original de escrita e de vida, de afeto, de fantasma e de comportamento» (G. Sibertin-Blanc, *Politique et clinique: recherche sur la philosophie pratique de Gilles Deleuze*, 63: «il ne s'agit pas seulement d'arguer que la forme juridique dissimule des rapports de forces, mais de considérer l'usage qui est fait de la forme elle-même lorsqu'elle est insérée dans un dispositif original d'écriture et de vie, d'affect, de fantôme et de comportement»).

de lei. Pois bem, ainda nos resta o caso derradeiro, a monografia de Nietzsche, que se faz acompanhar pelo texto sobre Lucrecio, não somente pela data próxima entre as publicações, mas pelo sentido ético comum. Vejamos do que se trata quando Deleuze escreve que *de Lucrecio a Nietzsche, o mesmo motivo é perseguido e atingido*⁴⁴⁷.

Uma antiga via prática

A filosofia de Epicuro e Lucrecio elege o naturalismo como objeto tanto do ponto de vista físico e especulativo quanto do ponto de vista ético e prático, o que pode ser entendido por dois caminhos. Em um deles, precisamos considerar que um dos problemas fundamentais do naturalismo consiste em determinar o verdadeiro infinito. Especulativamente, são infinitos o vazio, o número de átomos de mesma figura e tamanho, a soma dos átomos, o número de combinações e de mundos, sendo finitos os tipos de átomo, cada uma das combinações e cada um dos mundos.

Deleuze considera, então, que tal determinação física do infinito serve e se subordina à ética, uma vez que as ilusões sobre esse tema estão na origem de muitas perturbações da humanidade⁴⁴⁸. Ele faz menção à dupla ilusão da infinita capacidade de prazeres do corpo e da infinita duração da alma, que gera no homem o temor da punição eterna após a sua morte em consequência daquilo que provou em vida. É a concepção religiosa do infinito que produz a figura do homem religioso, ao mesmo tempo cúvido e culpável. Deleuze nos apresenta os elos dessa formação, dizendo que os simulacros, especialmente os chamados fantasmas, produzem imagens que podem servir à miragem de um falso infinito, a partir do que derivam as ilusões acima mencionadas e as perturbações dos

⁴⁴⁷ LS, *Lucrece et le naturalisme*, 323: *de Lucrece à Nietzsche, le même but est poursuivi et atteint*.

⁴⁴⁸ Lemos que a física revela sua subordinação em face da prática ou da ética e que nós devemos nos perguntar por que a determinação apodicta do verdadeiro e do falso infinito, especulativamente, é o meio necessário da ética ou da prática (LS, *Lucrece et le simulacre*, 315: *sa subordination à l'égard de la pratique ou de l'éthique; nous devons donc demander pourquoi la détermination apodictique du vrai et du faux infini, spéculativement, est le moyen nécessaire de l'éthique ou de la pratique*).

homens. Por sua vez, o naturalismo lida somente com a positividade e a perfeição, seja da finitude dos corpos, seja do verdadeiro infinito objeto do pensamento. Para o homem livre, os «fantasmas» são apenas efeitos interessantes, rápidos e leves, simples motivo de diversão que não fornece material algum para ilusões.

O outro caminho para que possamos nos acercar da ética naturalista põe a distinção e mesmo a oposição entre natureza e mito. Embora esse tema não ganhe maior desenvolvimento, Deleuze declara que a natureza não se opõe ao costume, à convenção ou à invenção, mas apenas ao mito. As aflições do homem não decorrem da linguagem, do uso do fogo, do controle dos metais, do direito, da arte ou de qualquer outra indústria. Elas têm origem nos traços míticos que o homem mistura a suas criações, tais como a crença nos deuses, a propriedade, o luxo e as motivações para a guerra.

Chegamos, assim, ao entendimento do naturalismo como um pensamento que denuncia todas as forças que lançam suas bases no falso infinito, na perturbação dos homens e nos mitos, todo poder que se exerce a partir da tristeza, toda potência do negativo, tudo aquilo que nega o múltiplo e o diverso. Os traços do naturalismo perpassam *a positividade da natureza, o naturalismo como filosofia da afirmação, o pluralismo ligado à afirmação múltipla, o sensualismo ligado à alegria do diverso, a crítica prática de todas as mistificações*⁴⁴⁹.

Por tudo que escrevemos sobre a leitura deleuziana de Nietzsche, notamos os traços que a aproximam desse estudo sobre Lucrecio. As implicações éticas de cada um desses naturalismos são muito parecidas, a saber, o horizonte pluralista, o elogio da alegria, a afirmação do múltiplo e do diverso, a expulsão do negativo e a crítica das forças que precisam da tristeza para que possam se arranjar como um poder em exercício.

O manual cartográfico

⁴⁴⁹ LS, *Lucrece et le naturalisme*, 324: *la positivité de la Nature, le Naturalisme comme philosophie de l'affirmation, le pluralisme lié à l'affirmation multiple, le sensualisme lié à la joie du divers, la critique pratique de toutes les mystifications.*

Na monografia sobre Nietzsche, os problemas de interpretação e de avaliação que decorrem da teoria das forças são inteiramente políticos. Interpretar e avaliar não se reduzem a um mero exercício teórico, sendo antes questão de vida. Qual o impulso que atravessa toda a filosofia de Nietzsche? Uma lógica e uma ética: *uma lógica da afirmação múltipla, portanto uma lógica da pura afirmação e uma ética da alegria que lhe corresponde*⁴⁵⁰.

O empenho em descrever as forças em suas diferenças de quantidade e de qualidade. Superiores, dominantes e ativas. Inferiores, dominadas e reativas. A exposição da vontade de potência como princípio determinante das forças em suas quantidades e qualidades. As qualidades da própria vontade de potência como afirmação ou negação, duas maneiras opostas do devir. Uma série de nuances e sutilezas na arte de mensurar as forças, com os graus de afinidade entre a força e a vontade de potência, a efetuação relativa ao que pode cada força, a decomposição da atividade apontada como o procedimento das forças reativas, o cuidado em realizar a interpretação e a avaliação independentemente do estado de fato de um sistema de forças⁴⁵¹. Ao que nos parece, todo esse esforço tem o sentido de aprofundar o grande problema ético que se espalha pelo livro sobre Nietzsche e que resumimos na pergunta: *como podemos encontrar as forças ativas e o devir ativo?*

Não se trata, absolutamente, de suprimir a reatividade da força. Isso seria absurdo. Reagir consiste em uma qualidade, em uma das potências da força. No domínio da vida, as forças reativas são responsáveis por funções úteis, como a regulação, a adaptação e mesmo a consciência. O perigo está em reduzir a vida a essa perspectiva, sem levar em conta que as forças responsáveis por essas

⁴⁵⁰ NPh, 27: *une logique de l'affirmation multiple, donc une logique de la pure affirmation, et une éthique de la joi qui lui correspond*. Não que fosse preciso, mas Deleuze destaca a dimensão política da interpretação e da avaliação na entrevista publicada como *L'éclat de rire de Nietzsche*, ID, 179 a 181.

⁴⁵¹ Esse tema ressoa em *Proust et les signes: Nós erramos ao acreditar nos fatos, há apenas signos. Erramos ao acreditar na verdade, há somente interpretações. O signo é um sentido sempre equívoco, implícito e implicado* (PS, 112: *Nous avons tort de croire aux faits, il n'y a que des signes. Nous avons tort de croire à la vérité, il n'y a que des interprétations. Le signe est un sens toujours équivoque, implicite et impliqué*). Curiosamente, nessa mesma página emerge a noção de corpo: *Não existem coisas nem espíritos, há somente corpos: corpos astrais, corpos vegetais... A biologia teria razão, se ela soubesse que os corpos, neles mesmos, já são linguagem. Os linguistas teriam razão se eles soubessem que a linguagem é sempre aquela dos corpos (Il n'existe pas de choses ni d'esprits, il n'y a que des corps: corps astraux, corps végétaux... La biologie aurait raison, si elle savait que les corps en eux-mêmes sont déjà langage. Les linguistes auraient raison s'ils savaient que le langage est toujours celui des corps)*. E que os corpos sejam linguagem, Deleuze o repetirá no texto *Klossowski ou les corps-langage* (conferir LS, 337).

operações devem ser consideradas inferiores, estando sempre em tensão com outras, dominantes.

Se avançamos sobre o plano da subjetivação e da cartografia social, no entanto, o problema se complica um pouco. Nos fracos e escravos, a vontade de potência se manifesta, em seu mais baixo grau, como um *querer o poder* de acordo com os valores sociais estabelecidos, em busca de posição, dinheiro, reputação, comando. Constituindo um estado de fato, a reatividade se exprime em grandes arranjos religiosos, morais e políticos, territórios privilegiados para as forças reativas atuarem na decomposição e conversão da atividade da força. Nesse âmbito, portanto, as tarefas são mais exigentes. Precisamos expulsar o negativo que submete a vida no que sentimos, no que pensamos, em como vivemos. Combater tudo que mantém a vida depreciada.

Esse impulso ético e político deve entender como as forças ativas se expressam nas subjetividades, nos encontros e nas comunidades. Quais os signos dessas forças que afirmam a diferença, criadoras de formas impensadas, essencialmente plásticas, em transformação? Um impulso que está em sintonia com o enunciado de que há somente o devir ativo das forças, uma vez que o eterno retorno não elimina apenas o fraco querer e as potências moderadas, mas afasta o próprio *ser* de qualquer devir reativo⁴⁵².

Ser contemporâneo da própria criação

⁴⁵² Sobre a dificuldade de acessar as forças ativas, conferir trechos como: *sem dúvida, é mais difícil de caracterizar essas forças ativas* (NPh, 64: *sans doute est-il plus difficile de caractériser ces forces actives*) e *o verdadeiro problema é a descoberta das forças ativas* (ibidem, 65: *le vrai problème est la découverte des forces actives*). Para a exclusividade do devir ativo: *O eterno retorno tem, portanto, um duplo aspecto: ele é o ser universal do devir, mas o ser universal do devir se diz de um só devir. Só o devir ativo tem um ser, que é o ser do devir inteiro* (ibidem, 112: *L'éternel retour a donc un double aspect: il est l'être universel du devenir, mais l'être universel du devenir se dit d'un seul devenir. Seul le devenir-actif a un être, qui est l'être du devenir tout entier*). Sobre a dimensão ética do eterno retorno, para além do conhecimento e da moral: *E eis que o labirinto é o anel, a orelha, o eterno retorno ele mesmo que se diz do que é ativo ou afirmativo. O labirinto não é mais o caminho onde alguém se perde, mas o caminho que retorna. O labirinto não é mais aquele do conhecimento e da moral, mas aquele da vida e do ser como vivente* (CC, *Mystère d'Ariane selon Nietzsche*, 134: *Voilà que le labyrinthe est l'anneau, l'oreille, l'Éternel retour lui-même qui se dit de ce qui est actif ou affirmatif. Le labyrinthe n'est plus le chemin où l'on se perd, mais le chemin qui revient. Le labyrinthe n'est plus celui de la connaissance et de la morale, mais celui de la vie et de l'Être comme vivant*).

Quais são as figuras dessa ética? O *espírito livre* e o *genealogista* entram em cena como aqueles que se atentam à origem das forças e de suas composições. Realizar uma genealogia implica em interpretar e avaliar, determinando os sentidos e os valores que se exprimem nas coisas, isto é, a qualidade tanto das forças quanto da vontade de potência. Tal atividade permite a crítica dos valores estabelecidos e favorece a criação de outros. Pensamos também em *Zaratustra*, profeta dionisíaco que, ao destruir os valores correntes e evitar qualquer negação, acaba criando as condições para o surgimento de um novo personagem, o *super-homem* como produto do eterno retorno, da união entre *Ariane* e o próprio *Dionísio*, espírito de afirmação⁴⁵³.

Essa ética nos faz traçar, portanto, a diferença de natureza entre formas médias e formas superiores, entre potências moderadas e potências extremas, entre a reconhecimento de valores e a criação de valores. Mas o que são esses valores que podem ser inventados, essas novas maneiras de afirmar a vida?

Há valores eternamente novos, eternamente intempestivos, sempre contemporâneos de sua criação, e que, mesmo quando parecem reconhecidos, assimilados em aparência por uma sociedade, remetem de fato a outras forças e solicitam nessa mesma sociedade potências anárquicas de uma outra natureza. Somente esses valores novos são trans-históricos, supra-históricos, dando testemunho de um caos genial, desordem criadora irredutível a qualquer ordem. É esse caos que Nietzsche dizia não ser o contrário do eterno retorno, mas o eterno retorno em pessoa. Desse fundo supra-histórico, desse caos «intempestivo», partem as grandes criações, no limite do que é vivível.⁴⁵⁴

⁴⁵³ Na leitura deleuziana, a noção de super-homem indica, simplesmente, o modo de uma vida afirmada, essas *outras* maneiras de sentir, pensar e existir, o arranjo que leva as coisas até a sua forma e sua potência mais elevadas. Consultar NPh, 111; CC, *Mystère d'Ariane selon Nietzsche*, 134; ID, *Sur la volonté de puissance et l'éternel retour*, 175; e N, 38, 42 e 43.

⁴⁵⁴ ID, *Sur la volonté de puissance et l'éternel retour*, 175: *Il y a des valeurs éternellement nouvelles, éternellement intempestives, toujours contemporaines de leur création, et qui, même quand elles semblent reconnues, assimilées en apparence par une société, s'adressent en fait à d'autres forces et sollicitent dans cette société même des puissances anarchiques d'une autre nature. Seules ces valeurs nouvelles sont trans-historiques, supra-historiques, témoignent d'un chaos génial, désordre créateur irréductible à tout ordre. C'est ce chaos dont Nietzsche disait qu'il n'était pas le contraire de l'éternel retour, mais l'éternel retour en personne. De ce fond supra-historique, de ce chaos «intempestif», partent les grandes créations, à la limite de ce qui est vivable.*

Ser contemporâneo da própria criação exprime uma ética que deve enviar, tanto quanto possível, as formas vivíveis às potências dispersas de um fundo caótico, de uma afetividade primeira, de uma desordem criativa incapturável. Esse problema ecoa, ao final de *Le bergsonisme*, quando Deleuze menciona que há, para além do instinto e da inteligência, uma espécie de emoção criadora, uma liberação de espíritos privilegiados que pode se espalhar em uma sociedade de criadores: *e o que é essa emoção criadora, senão precisamente uma memória cósmica que atualiza ao mesmo tempo todos os níveis, que libera o homem do plano ou do nível que lhe é próprio, para fazer dele um criador, adequado a todo o movimento da criação?*⁴⁵⁵. Lembramos ainda um trecho em que Deleuze encontra um sentido ético no esquema retirado de Simondon: *a ética percorre, portanto, um tipo de movimento que vai do pré-individual ao trans-individual pela individuação*, em vez de cortar o indivíduo da sua realidade pré-individual⁴⁵⁶.

Existe um desafio ético que cruza o nosso período de estudo. As ilhas desertas não colocam em questão apenas as expressões geológicas e biológicas da natureza. Deleuze nos sugere que a ocupação humana vem contrariar as próprias ilhas em seu movimento de produção. Os homens e as mulheres não conseguem se separar por inteiro do seu velho mundo, como ensinam as ilhas que se desarticulam da massa continental, nem criar um mundo novo, a exemplo das ilhas originárias formadas sobre magma ou material orgânico. Seria preciso qualquer coisa de outra dimensão que fosse capaz de entrar em ressonância com o elã da ilha deserta, *um homem pouco comum, um homem absolutamente separado, absolutamente criador, em uma palavra, uma idéia de homem, um protótipo, um homem que seria quase um deus, uma mulher que seria uma deusa, um grande amnésico, um puro artista, consciência da terra e do oceano, um enorme ciclone, uma bela feiticeira, uma estátua da ilha de Páscoa*⁴⁵⁷.

⁴⁵⁵ B, 117: *et qu'est-ce que cette émotion créatrice, sinon précisément une Mémoire cosmique, qui actualise à la fois tous les niveaux, qui libère l'homme du plan ou du niveau qui lui est propre, pour en faire un créateur, adéquat à tout le mouvement de la création?*

⁴⁵⁶ ID, Gilbert Simondon, *L'individu et sa genèse physico-biologique*, 124: *l'éthique parcourt donc une sorte de mouvement qui va du pré-individuel au trans-individuel par l'individuation.*

⁴⁵⁷ ID, *Causes et raisons des îles désertes*, 13: *un homme peu commun, un homme absolument séparé, absolument créateur, bref une Idée d'homme, un prototype, un homme qui serait presque un dieu, une femme qui serait une déesse, un grand Amnésique, un pur Artiste, conscience de la Terre et de l'Océan, un énorme cyclone, une belle sorcière, une statue de l'Île de Pâques.* As figuras da ética que Deleuze concebe a partir de Nietzsche não respondem a esse chamado das

Essa idéia retorna intocada em dois textos de 1967. O naufrago do romance de Michel Tournier experimenta diversas metamorfoses até se fazer adequado à ilha e consagrar o seu estado desértico⁴⁵⁸. Robinson sofre um desesperado momento neurótico quando *outrem*, enquanto estrutura de sociabilidade, ainda opera no vazio, sem ninguém para efetua-la e ocupar os seus lugares. Em seguida, o personagem enfrenta a psicose conjugando o trabalho de uma produção frenética de objetos e a involução de se alojar em uma gruta como se fosse uma larva⁴⁵⁹. Depois dessas profundezas, no entanto, Robinson chega à superfície e encontra uma grande saúde. Os duplos aéreos se destacam da superfície da ilha e os elementos se fazem puros e livres na superfície celeste. Robinson desgasta a sua forma humana e se torna cósmico: *estranho spinozismo onde falta oxigênio em benefício de uma energia mais elementar e de um ar mais rarefeito*⁴⁶⁰. Enfim, em *La méthode de dramatisation*, lemos que *o dinamismo geográfico da ilha (ilha por ruptura do continente e ilha por surgimento fora das*

ilhas desertas? Há um trecho de *Causes et raisons...*, aliás, muito parecido com o que viria a ser escrito em *Nietzsche et la philosophie* sobre o eterno retorno: *Não basta que tudo comece, é preciso que tudo se repita, uma vez atingido o ciclo das combinações possíveis. O segundo momento não é aquele que sucede ao primeiro, mas a reaparição do primeiro quando o ciclo dos outros momentos se completou. A segunda origem é, portanto, mais essencial do que a primeira, porque ela nos dá a lei da série, a lei da repetição de que a primeira nos dava somente os momentos* (ID, 16-17: *Il ne suffit pas que tout commence, il faut qui tout se répète, une foi achevé le cycle des combinaisons possibles. Le second moment n'est pas celui qui succède au premier, mais la réapparition du premier quand le cycle des autres moments s'est achevé. La seconde origine est donc plus essentielle que la première, parce qu'elle nous donne la loi de la série, la loi de la répétition dont la première nous donnait seulement les moments*).

⁴⁵⁸ *A ilha muda de figura no curso de uma série de desdobramentos, não menos que Robinson muda ele mesmo de forma no curso de uma série de metamorfoses. A série subjetiva de Robinson é inseparável da série dos estados da ilha. O termo final é Robinson que se tornou elementar em sua ilha entregue ela mesma aos elementos: um Robinson de sol em uma ilha devinda solar, uraniano em Urano* (LS, *Michel Tournier et le monde sans autrui*, 351: *L'île change de figure au cours d'une série de dédoublements, non moins que Robinson change lui-même de forme au cours d'une série de métamorphoses. La série subjective de Robinson est inséparable de la série des états de l'île. Le terme final, c'est Robinson devenu élémentaire dans son île rendue elle-même aux éléments: un Robinson de soleil dans l'île devenue solaire, uranien dans Uranus*); *O naufrago, se ele é único, se ele perdeu a estrutura outrem, não rompe em nada o deserto da ilha, ele antes o consagra* (ibidem, 362: *Le naufragé, s'il est unique, s'il a perdu la structure-autrui, ne rompt en rien le désert de l'île, il le consacre plutôt*).

⁴⁵⁹ *Enquanto o trabalho conservava a forma de objetos como vestígios acumulados, a involução renuncia a todo objeto formado em benefício de um interior da terra e de um princípio de refúgio. Mas temos a impressão de que as duas condutas, tão diferentes, são singularmente complementares* (LS, *Michel Tournier et le monde sans autrui*, 365: *Tandis que le travail conservait la forme d'objets comme autant de vestiges accumulés, l'involution renonce à tout objet formé au profit d'un intérieur de la Terre et d'un principe d'enfouissement. Mais on a l'impression que les deux conduites si différentes sont singulièrement complémentaires*).

⁴⁶⁰ LS, *Michel Tournier et le monde sans autrui*, 372-373: *étrange spinozisme où l'oxygène manque, au profit d'une énergie plus élémentaire et d'un air raréfié*.

*águas) é retomado no dinamismo mítico do homem sobre a ilha deserta (ruptura derivada e recomeço original)*⁴⁶¹.

4

Conclusão

O problema da forma

A grande beleza do pensamento deleuziano se revela quando ele enuncia as *dispersões* em que imerge, descrevendo a consistência de cada uma delas. É assim com a natureza distributiva e conjuntiva em Lucrecio, onde os elementos entram em uma soma infinita, havendo uma infinidade quantitativa para cada uma das figuras atômicas. No estudo sobre Hume, encontramos a profusão de termos na imaginação, que deve ser analisada como uma distribuição de pontos diferentes e mínimos, ao limite do que pode ser discernido. Pensamos na pluralidade nietzschiana de forças e na vontade de potência que garante a diferenciação quantitativa e qualitativa em um regime generalizado de afecções, sem equilíbrio possível, em ininterrupto devir. Ou ainda, na coexistência virtual das multiplicidades bergsonianas e nas distribuições nômades do simulacro, potência de afirmação de todos os termos díspares e de todas as séries divergentes complicadas em si. E uma vez determinadas em sua consistência, Deleuze se ocupa da *produtividade* imanente de cada dispersão.

- (i) A natureza realiza a produção e a reprodução do diverso, expressando a potência de existir de cada uma das coisas. Nela se produz a irreduzível diversidade das combinações de elementos e

⁴⁶¹ ID, *La méthode de dramatisation*, 137: *le dynamisme géographique de l'île (île par rupture avec le continent et île par surgissement hors des eaux) est repris dans le dynamisme mythique de l'homme sur l'île déserte (rupture dérivée et recommencement originel)*.

composições de corpos, formando mundos, espécies, indivíduos e partes heterogêneas.⁴⁶²

(ii) Precisamos ler com atenção quando Deleuze localiza o nó do problema, em *Empirisme et subjectivité*, na dualidade entre a imaginação e os processos de formação da natureza humana e da cultura. Como o espírito se torna sujeito? Os princípios da associação fixam as idéias em certas formas, estabelecendo relações com o mínimo de constância e uniformidade, enquanto os princípios da paixão dão um sentido prático a esses arranjos. E como se formam as instituições? Deleuze trata a constituição das regras gerais de uma maneira topológica, uma mudança de direção pela reflexão, a extensão decorrente, a satisfação oblíqua. Cada instituição se define pelas figuras traçadas na distribuição da imaginação coletiva, fornecendo modelos de ação.⁴⁶³

(iii) Desde a apresentação do lance de dados em *Nietzsche et la philosophie*, acompanhamos o caos das forças se ligar ao acaso, ao devir e ao múltiplo, ao passo que o ciclo das formas se vincula à necessidade, ao ser e ao uno. No campo das forças, a vontade de potência assegura que a sua gênese seja atravessada pela diferença. Por sua diferença qualitativa, as forças ativas são criadoras e impõem formas, as forças reativas são reguladoras e formadas. Na disposição das formas, encontramos as composições de força nos corpos e nas coisas. Há um amplo leque de constituição formal: os compostos químicos, os seres biológicos, os fenômenos físicos, as formações políticas, a palavra e o pensamento. Corpos e coisas que expressam sentidos de acordo com as suas forças e valores segundo a vontade de potência.⁴⁶⁴

⁴⁶² Consultar LS, *Lucrece et le simulacre*, 307 a 314.

⁴⁶³ Para conferência, o nó do problema está em ES, 57, a dualidade em 32. Fazendo o registro em conjunto, o problema das formações aparece vinculado à natureza humana (ibidem, 2 a 15, 19 e 20, 32, 52, 60 e 63) e à instituição (22, 27 a 32, 37, 39 a 41, 52 e 54).

⁴⁶⁴ O lance de dados se encontra em NPh, 28, 39 a 51. Além disso, os trechos referentes à coisa (ibidem, 4 a 9 e 85) e ao corpo (61 a 67 e 97) são fundamentais para o desenvolvimento da noção de forma.

(iv) Em *Le bergsonisme*, a positividade criadora do virtual se manifesta na atualização diferenciante. Equivalem, pois, os verbos criar, atualizar e diferenciar. Como resultado, esses processos geram as linhas divergentes, os planos da natureza, os termos atuais, ou, simplesmente, as formas. O grande exemplo desse aspecto genético é o *elã vital*, a vida entendida como produção de diferença. Nas palavras de Deleuze, o vivente se fabrica um corpo, o movimento da vida se aliena em uma forma determinada.⁴⁶⁵

(v) Máquina dionisiaca do caos informal, o simulacro expressa a potência de uma disparidade de fundo. Em seu interior, as distintas séries de base entram em ressonância para emitir movimentos forçados como os signos físicos e do pensamento.⁴⁶⁶

Esses casos nos permitem indicar a elaboração difusa que o primeiro Deleuze dedica ao problema da forma. Não se trata de um emprego ordinário da noção, como aquilo que difere do conteúdo, seja em oposição ou complemento, nem de um uso imaginário, como algo prévio ou meramente possível. O esforço está em pensar a forma como um efeito, um produto, uma composição, uma relação mais ou menos estável que se estabelece entre os termos de um fundo dispersivo, sejam eles os átomos, as idéias, as forças ou as séries. Mais ainda, a forma deve ser entendida como um momento determinado de qualquer processo de formação, a expressão inacabada de uma afetividade incessante, o trânsito de um movimento constituinte, o vislumbre da criação em curso.

Os dois estudos literários do nosso período flertam com essa dispersão de fundo no sentido que acabamos de ilustrar. A essência proustiana chega a ser descrita como diferença irreduzível, estado de complicação e interação de energias, assim como a natureza sádica remete a um turbilhão informal. Há particularidades evidentes, como a degradação progressiva da essência em sua realização e o fato de que o caos do sadismo resulta de uma decomposição

⁴⁶⁵ A noção de forma remete às discussões sobre o misto da experiência e às operações da memória, mas o fundamental está nas páginas B, 96 a 111, quando Deleuze fornece precisões sobre o virtual e descreve o *elã vital*. Ver ainda o problema das formas viventes, orgânicas, vitais, em ID, *La conception de la différence chez Bergson*, 54 a 56 e 61.

⁴⁶⁶ Em LS, *Platon et le simulacre*, 300 a 304.

generalizada. Nos dois casos, todavia, persiste a importância dos processos de formação, aplicados sobretudo ao domínio da subjetividade.

(vi) Os procedimentos de reflexão perversos constituem dois tipos de dobramentos afetivos que permitem o ingresso em outras naturezas, em produções psíquicas específicas. A denegação masoquista vai de uma natureza grosseira e desordenada à grande natureza materna, gerando uma nova lei pela via contratual. Por sua vez, o sadismo efetua um processo curioso, indo de uma natureza empírica a um tipo de elemento informal, a natureza primeira da imagem do pai, onde o conceito de instituição se alarga ao paroxismo. Deleuze ressalta, na *Présentation de Sacher-Masoch*, que em cada natureza perversa a relação entre dor e prazer assume uma forma concreta. As condições formais da afetividade indicam o arranjo pelo qual os elementos são vividos e permitem uma distinção precisa entre o sadismo e o masoquismo.⁴⁶⁷

(vii) Central em *Proust et les signes*, o conceito de essência se mostra como uma lógica criadora da subjetivação. Forçar é o verbo fundamental da busca proustiana a partir da leitura de Deleuze. Podemos dizer que, enquanto força envolvida, a essência participa do signo, e enquanto força desenvolvida, ela se faz sentido, atravessa a materialidade e determina as formas da sua encarnação. Na arte, essa determinação parece absoluta. O estilo do artista transmuta a matéria em um envolvimento de energias, fazendo com que as coisas expressem uma qualidade comum que as torna permutáveis. Aptidão à metamorfose e máximas necessidade e individualidade presentes na expressão essencial. Depois, ao percorrer outros domínios, a capacidade determinante da essência passa a concorrer com fatores extrínsecos, produzindo formas cada vez mais contingentes e gerais. Nos signos amorosos, a essência se incarna sob a forma serial, assim como a entrada de uma pessoa na série amorosa constitui uma

⁴⁶⁷ Para a distinção entre as naturezas de cada perversão, PSM, 25 a 32, 46 a 49, 68; para as particularidades do ultrapassamento pelo contrato masoquista ou pela instituição sádica, *ibidem*, 20, 28 a 30, 66 a 70, 79 a 82, 86, 89, 108; para detalhes sobre o método formal, *ibidem*, 39 a 41, 62 a 66, 87, 88, 110, LT, *De Sacher-Masoch au masochisme*, 171 e 175.

formação do amor. Entre a sensibilidade e a mundanidade, a essência se degrada, ou melhor, a sua força perde intensidade à medida que penetra meios opacos⁴⁶⁸.

No caso de Kant, não encontramos o fundo dispersivo, a produtividade e a diversidade dos produtos. A noção de forma que emerge da sua leitura nos parece o inverso daquela que se insinua nos outros estudos. Uma acepção que tende a unificar as diferenças em composições psicológicas, submetendo a experiência a condições pretensamente gerais.

(viii) Nas duas primeiras críticas, como lemos em *La philosophie critique de Kant*, as faculdades humanas entram em acordos determinados e produzem tanto a lei teórica como forma da natureza sensível quanto a lei moral como forma da natureza suprassensível. Deleuze se interessa por esse encadeamento das críticas e por como, em sua terceira parte, Kant vai além dos acordos formais para atingir um espécie de revelação da alma em sua atividade de fundo, onde podemos encontrar três gêneses. Do ponto de vista do espectador, o belo se manifesta quando a imaginação consegue retrair a forma do objeto natural, ao passo que, no caso do sublime, a imaginação não tem capacidade de fazê-lo ao se deparar com o informe da natureza em sua imensidade e potência. Enfim, do ponto de vista do artista, o gênio se manifesta na criação das formas de uma outra natureza.⁴⁶⁹

Considerando a noção de forma, outros dois textos são importantes como marco final do nosso estudo. Um deles nos mostra o acabamento que Deleuze dá ao problema, um esboço da sua metafísica assinada em nome próprio, enquanto o segundo texto nos permite observar como ele projeta esse mesmo arranjo quando escreve sobre os critérios para a determinação do estruturalismo, atravessando o pensamento de muito autores que se dedicam a domínios variados.

⁴⁶⁸ Sobre as realizações da essência, PS, 51 a 53, 60 a 70, 76, 81 a 83, 86 e 87, 93 a 95, 99, 100, 108 e 109.

⁴⁶⁹ Em especial, PCK, 8 a 13, 24 a 28, 42 a 49, ID, *L'idée de genèse dans l'esthétique de Kant*, 87 a 101.

(ix) O conceito de *différen^tciation* insere a diferença tanto na virtualidade, com suas relações e singularidades, quanto na dimensão atual, em seus aspectos de qualidade e extensão. Os dinamismos de *La méthode de dramatisation* são concebidos para dar conta, precisamente, da atividade de diferenciação em campos intensivos onde se processam os movimentos entre o virtual e o atual. Nas palavras de Deleuze, eles se apresentam como um envolvimento de linhas abstratas que partem de uma profundidade informal. Um sujeito larvar consiste nesse esboço sem forma, ainda não qualificado nem quantificado, capaz de suportar os movimentos forçados. Deleuze o exemplifica pelas figuras do embrião e de certos estados do sono e do pensamento. O sujeito larvar está para os dinamismos assim como o sujeito formado está para a representação e a empiria.⁴⁷⁰

(x) O texto *À quoi reconnaît-on le structuralisme?* recebe intacto o conceito de *différen^tciation*. Em vez da *Idée différenciée*, a noção de *estrutura* passa a ocupar o lugar da virtualidade, participando do mesmo processo de atualização ao se diferenciar em formas atuais. Os elementos da estrutura entram em relações diferenciais e se repartem em singularidades e entre séries. Desprovidos de forma, eles se efetuam em formações que recobrem a estrutura de efeitos e produtos atuais, a sua expressão e ruído, único material de que dispomos para iniciar a sua leitura.⁴⁷¹

Quando apontamos a forma como um problema incontornável do nosso período de estudos, devemos adicionar um par de advertências para evitar mal

⁴⁷⁰ ID, *La méthode de dramatisation*, 138 a 144.

⁴⁷¹ ID, *À quoi reconnaît-on le structuralisme?*, 246 a 255. P. Maniglier considera que esse artigo se apresenta, ao mesmo tempo, como «uma exposição do método estrutural e o programa de *Logique du sens* e de *Différence et répétition*» (*Un métaphysique dans le siècle*, 27: «une exposé de la méthode structurale et le programme de *Logique du sens* et de *Différence et répétition*»). Gostaríamos de pontuar, não obstante, que os elementos e as relações de base do texto sobre o estruturalismo pertencem à ordem simbólica e participam apenas da gênese de produtos humanos e sociais, isto é, linguísticos, inconscientes, sexuais, econômicos *et cetera*. Por conta da linha naturalista que acompanhamos ao longo dos escritos do primeiro Deleuze, não podemos transportar esses *recortes* para o texto *La méthode de dramatisation*.

entendidos em torno dessa afirmação. *Deleuze não julga antecipadamente a noção de forma*, nunca lhe dirige um elogio ou uma repulsa. A depender do caso, ela pode ser uma simples expressão da natureza, como as composições em Lucrécio, o mais importante a ser descrito, como a natureza humana e a instituição em Hume, o alvo de uma crítica, como a representação em Kant e os efeitos do mesmo que escapam do simulacro, aquilo que precisa ser atacado e desfeito, como os estados reativos em Nietzsche, a atualização em curso da virtualidade, como a vida em Bergson, ou o instrumento para traçar as distinções necessárias em uma confusão de signos e de sintomas, como em Sade, Masoch e Proust. A *forma* consiste somente em uma maneira adequada de entender determinados produtos, estabelecendo os termos particulares, as relações e os efeitos, assim como a *dispersão* nos fornece, em paralelo, uma maneira adequada de entender determinadas produtividades, afastando o recurso à finalidade, as imagens de uma pretensa unificação e as incursões do negativo.

Segunda advertência: *Deleuze não isola a forma*, nem como o produto de um movimento unidirecional de formação, nem como noção oposta à dispersão que lhe dá causa. Não se trata de entender apenas a gênese de uma forma qualquer, mas a sua interação com a dispersão e os seus processos de metamorfose e decomposição. Os átomos se distraem, se chocam, realizam disjunções. As formas da natureza humana e da instituição não se abstraem do fundo imaginativo, sendo esquemas atravessados uns pelos outros. Há repetição no virtual e diferença na atualidade, assim como a virtualidade persiste nas suas ramificações, não havendo um atual puro ou um cessar do movimento. A essência envolve a diferença e a repetição, duas potências inseparáveis e correlativas. O caos das forças e o ciclo das formas coexistem e se afirmam reciprocamente, enquanto o eterno retorno relança umas nas outras, função que se repete no simulacro, máquina dionisíaca em que retornam as séries divergentes e heterogêneas.

Evidentemente, não é estranho aos comentadores que estivesse em jogo, desde *Empirisme et subjectivité*, um ensaio das noções que viriam a ser o campo transcendental e o plano de imanência. Vejamos alguns exemplos coletados ao acaso: «*Empirisme et subjectivité* não é um livro acidental. Faz o encontro de Deleuze com o caos, com a velocidade infinita que define o caos; e com a

evidência do plano de imanência ou de consistência, que manifesta a peça essencial da filosofia - o conceito»⁴⁷². Luiz Orlandi sugere uma aproximação entre a noção de imaginação na leitura deleuziana de Hume e o que viria a ser o virtual em sua obra⁴⁷³. Comentando o texto *L'immanence: une vie...*, Bento Prado Júnior diz que essas páginas luminosas apagam a distinção entre a história da filosofia e a própria filosofia, exemplificando com a monografia sobre Hume: «Lá, o que encontramos é uma dedução do entendimento a partir de um campo prévio, anônimo e selvagem, que é o plano da imaginação desregrada; Deleuze dizia 'a loucura é o fundo do espírito'. Já está aí definida a idéia de plano de imanência, de campo transcendental sem sujeito etc. A filosofia de Hume já era apresentada como esse 'empirismo transcendental' que Deleuze, na maturidade, propunha a seus leitores»⁴⁷⁴.

Tampouco deixam os comentadores de indicar ou sugerir o problema da forma na obra deleuziana. Em sua explicação do conceito de *corps sans organes*, por exemplo, François Zourabichvili escreve que a grande questão do pensamento de Deleuze seria «como, para além de Bergson, articular as duas dinâmicas inversas e, no entanto, complementares da existência, a atualização de formas, de uma parte, a involução que oferece o mundo a redistribuições incessantes, de outra»⁴⁷⁵. A esse respeito, Zourabichvili ainda remete a um comentário de Alain Badiou presente no texto *L'ontologie vitaliste de Deleuze*: «é preciso pensar o intervalo movente como movimento do próprio ser, o qual não é nem virtualização nem atualização, mas o meio indiscernível dos dois, o movimento dos dois movimentos, a eternidade móvel onde se enlaçam dois tempos que divergem»⁴⁷⁶. No mesmo sentido, Manola Antonioli: «existe um duplo percurso que nos leva do atual ao virtual e do virtual ao atual, em um movimento de troca,

⁴⁷² C. Ulpiano, *Gilles Deleuze: a grande aventura do pensamento*, 55.

⁴⁷³ Conferir L. Orlandi, *Linhas de ação da diferença*, 56 a 59.

⁴⁷⁴ B. Prado Júnior, *A generosidade do pensamento*, 78.

⁴⁷⁵ F. Zourabichvili, *Le vocabulaire de Deleuze*, 16: «comment, au-delà de Bergson, articuler les deux dynamiques inverses et pourtant complémentaires de l'existence, l'actualisation de formes d'une part, l'involution qui voue le monde à des redistributions incessantes d'autre part».

⁴⁷⁶ A. Badiou, *Court traité d'ontologie transitoire*, 64: «il faut penser l'écart mouvant comme mouvement de l'être même, lequel n'est ni virtualisation ni actualisation, mais le milieu indiscernable des deux, le mouvement des deux mouvements, l'éternité mobile où se nouent deux temps qui divergent».

de oscilação perpétua»⁴⁷⁷. E os exemplos se acumulam. Éric Alliez, tomando a noção de forma apenas em um sentido pejorativo, considera que a filosofia deleuziana «investe o plano de imanência ou de univocidade como campo de experiência radical de uma metafísica livre de toda Forma, crítica de todas as formas essenciais, substanciais ou funcionais pela qual haverá passado toda a história da filosofia em sua colocação em variação contínua»⁴⁷⁸. Anunciando uma falsa alternativa entre a forma individuada ou o caos indiferenciado, Gérard Lebrun resume: «Corramos o risco da ênfase para sermos breves: seria tão exagerado dizer que a obra de Deleuze é destinada a tornar essa alternativa inaceitável? Não é esse precisamente o objeto de sua investigação?»⁴⁷⁹. Frédéric de Laclós o diz sem rodeios: «Gilles Deleuze é o autor de uma profunda metafísica das forças. A profundidade em questão deve ser entendida literalmente: as forças trabalham sob as formas»⁴⁸⁰. Enfim, em um texto recente sobre a nova imagem do pensamento nos anos 1960, Jean-Christophe Goddard conclui que «o seu próprio surgimento é sustentado pela tensão de dois movimentos opostos de dissipação e de concentração que nunca vão a seu termo», gerando «essa figura de um pensamento que, ao mesmo tempo, registra as variações intensivas que resultam do conflito dos dois movimentos opostos por sua própria solidariedade e que devem todas essas variações»⁴⁸¹.

Essa tensão entre as dispersões e as formas, aliás, permanece crucial até o último texto publicado por Deleuze. O campo transcendental e o plano de imanência envolvem os acontecimentos, as singularidades, as multiplicidades e as virtualidades cuja realidade se move em correntes, passagens, devires. Apesar de indefinido e irrevelável, esse campo possui uma determinação imanente e a potência de se atualizar e de atravessar o empírico. O sujeito e o objeto se

⁴⁷⁷ M. Antonioli, *Deleuze et l'histoire de la philosophie*, 65: «il existe un double parcours qui nous mène de l'actuel au virtuel, et du virtuel à l'actuel, en un mouvement d'échange, d'oscillation perpétuelle».

⁴⁷⁸ E. Alliez, *Deleuze, filosofia prática*, 75.

⁴⁷⁹ G. Lebrun, *O transcendental e sua imagem*, 232.

⁴⁸⁰ F. de Laclós, *La métaphysique des forces et les formes du psychisme*, 149: «Gilles Deleuze est l'auteur d'une profonde métaphysique des forces. La profondeur en question doit s'entendre littéralement: les forces travaillent sous les formes».

⁴⁸¹ J.-C. Goddard, *Deleuze dans le moment 1960: une nouvelle image de la pensée?*, 347 e 348: «son propre surgissement est soutenu par la tension de deux mouvements opposés de dissipation et de concentration qui ne vont jamais à leur terme»; «cette figure d'une pensée qui à la fois enregistre les variations intensives qui résultent du conflit des deux mouvements opposés du fait même de leur solidarité, et qui devient toutes ces variations».

constituem sobre o plano, são produzidos em sua atividade e se mostram como estados atuais do vivido e do fato. Deleuze insiste em distinguir o *transcendental* do campo e o *transcendente* daquilo que nele emerge, assim finalizando o escrito: *há uma grande diferença entre os virtuais que definem a imanência do campo transcendental e as formas possíveis que os atualizam e que os transformam em algo transcendente*⁴⁸².

Todavia, os comentadores não costumam refazer a sequência das dispersões que cruzam todas as monografias e muitos textos esparsos *depois* de *Empirisme et subjectivité*, nem indicar a longa elaboração em torno dos processos de formação que ocorre *desde* os textos iniciais do primeiro Deleuze. Foi a esse estudo transversal que nos dedicamos, pondo em relevo o naturalismo, o empirismo superior e as discussões políticas como grandes linhas de força que atravessam a nebulosa do nosso *corpus* textual dando sentido a esses problemas.

⁴⁸² DRF, *L'immanence: une vie...*, 362: *Il y a une grande différence entre les virtuels qui définissent l'immanence du champ transcendental et les formes possibles qui les actualisent et qui les transforment en quelque chose de transcendant*. Em mais um afastamento do kantismo, Deleuze considera que o transcendental *se desnatura* quando esses produtos transcendentais - ainda participantes da individuação - são abordados como sujeito universal ou objeto qualquer.

5

Breve posfácio

A grande véspera

Alguns romances de formação terminam à véspera de eventos grandiosos, uma revolução que se avizinha, a terrível guerra que irá varrer um continente. *Wilhelm Meister*, *A montanha mágica*, *Demian* e assim também essa nossa estranha versão sobre os anos de aprendizado do primeiro Deleuze. Em meados dos anos 1960, os franceses vivem uma ordem moral conformista, a despeito de algumas novidades intelectuais (*o novo romance*, *os livros de Gombrowicz*, *os relatos de Klossowski*, *a sociologia de Lévi-Strauss*, *o teatro de Genet et de Gatti*, *a filosofia da «desrazão» que Foucault elabora*⁴⁸³). Em abril de 1967, o tom começa a mudar e Deleuze fala em pequenos acontecimentos silenciosos que permitem a formação de novos mundos: *Na França mesmo, quase não temos acontecimentos barulhentos. Eles estão longe e são terríveis no Vietnam. Mas nos*

⁴⁸³ ID, «*Il a été mon maître*», 111, texto publicado em novembro de 1964: *le nouveau roman, les livres de Gombrowicz, les récits de Klossowski, la sociologie de Lévi-Strauss, le théâtre de Genet et de Gatti, la philosophie de la «déraison» que Foucault élabore*.

restam pequenos acontecimentos imperceptíveis que anunciam, talvez, uma saída do deserto atual⁴⁸⁴. No começo de 1968, Deleuze declara, um tanto profeticamente: *A vitalidade filosófica está muito próxima de nós, a vitalidade política também. Nós estamos próximos de muitas coisas e de muitas repetições decisivas e de muitas mudanças*⁴⁸⁵. E vem o mês de maio...

Não seria este, aliás, um momento oportuno para fazermos um desagravo ao bergsonismo? Apesar de ter aparecido timidamente nas *Discussões políticas*, sua importância na política deleuziana nos parece incontornável⁴⁸⁶. Considerado da perspectiva de sua virtualidade, um acontecimento político rompe uma formação histórica escapando às suas leis e determinações. Não é o possível que encontra uma brecha para se realizar através do acontecimento, e sim o acontecimento ele mesmo que permite a abertura do possível⁴⁸⁷. E, uma vez aberto, esse possível tem de se efetuar em um movimento de criação, pela invenção de modos de existência e novas subjetividades⁴⁸⁸.

Abrindo parênteses, anotamos que o bergsonismo não ajuda Deleuze a pensar somente o acontecimento político, sendo mobilizado, igualmente, para a descrição de cartografias sociais. A monografia sobre Foucault será exemplar nesse sentido e tanto mais interessante porque nela se conjugam algumas linhas que remontam ao primeiro Deleuze. Enquanto multiplicidade de forças, o *diagrama* se atualiza em duas formas heterogêneas cujo funcionamento mais ou

⁴⁸⁴ ID, *L'éclat de rire de Nietzsche*, 181: *En France même, nous n'avons guère d'événements bruyants. Ils sont loin, et terribles au Viêtname. Mais il nous reste de petits événements imperceptibles, qui annoncent peut-être une sortie hors du désert actuel.*

⁴⁸⁵ ID, *Sur Nietzsche et l'image de la pensée*, 197: *La vitalité philosophique est très proche de nous, la vitalité politique aussi. Nous sommes proches de beaucoup de choses et de beaucoup de répétitions décisives et de beaucoup de changements.* Entrevista publicada em março de 1968 na revista *Les lettres françaises*, fundada em 1942 por membros da resistência.

⁴⁸⁶ Apenas um comentário que resume a questão: «Vemos, assim, que as noções que definem as relações entre o atual e o virtual são centrais no pensamento deleuziano, notadamente no que concerne a uma filosofia política» (J. Gastaldi, *La politique avant l'être: Deleuze, ontologie et politique*, 69: «On voit ainsi que les notions qui définissent les relations entre l'actuel et le virtuel sont centrales dans la pensée deleuzienne, notamment en ce qui concerne une philosophie politique»).

⁴⁸⁷ DRF, *Mai 68 n'a pas eu lieu*, 213. Texto de 1984 assinado com Félix Guattari.

⁴⁸⁸ Solicitamos, mais uma vez, o comentário de F. Zourabichvili: «Eis a inspiração bergsoniana do pensamento político de Deleuze. Realizar um projeto não produz nada de novo no mundo, uma vez que não há diferença conceitual entre o possível como projeto e sua realização: apenas o salto para a existência. E aqueles que pretendem transformar o real à imagem do que antes conceberam não levam em conta a própria transformação. Há uma diferença de estatuto entre o possível que se realiza e o possível que se cria. O acontecimento não abre um novo campo do realizável, e o “campo dos possíveis” não se confunde com a delimitação do realizável em uma dada sociedade (mesmo se ele indica ou incita seu redimensionamento)» (*Deleuze e o possível (sobre o involuntarismo na política)*, 337, grifo nosso).

menos conjunto opera como um *dispositivo*. Forma do conteúdo (o visível) e forma da expressão (o dizível) são os componentes encontrados nesses agenciamentos biformes que podem compor desde uma instituição específica até uma estratificação social por inteiro⁴⁸⁹.

Além de maio, o devir puro que irrompe na história, o ano de 1968 marca a conclusão e a publicação das teses principal e secundária escritas por Deleuze. Como indica a exposição pública relatada em *La méthode de dramatisation*, partes importantes de *Différence et répétition* se dedicam ao movimento entre o virtual e o atual, procurando se acercar do *drama* intensificado pelos dinamismos, esses agentes atualizantes e diferenciadores, presentes em todo domínio com sua potência determinante⁴⁹⁰. De certa maneira, a preocupação com a *dramatização* faz par com o tema de *Spinoza et le problème de l'expression*, no sentido de que ambas, *dramatização* e *expressão*, testemunham o quão longe Deleuze leva o problema da forma. Voltemos um pouco ao naturalismo que aparece, plenamente, nas monografias sobre Nietzsche e Bergson. Ali, Spinoza aparece como um intercessor de fundo, não apenas quando Deleuze expulsa qualquer finalismo e negatividade dos sistemas recriados, mas nos momentos em que a duração bergsoniana se equipara à *natureza naturante* e a composição das forças e da

⁴⁸⁹ Uma mistura, portanto, das leituras de Nietzsche (exposição das forças), Bergson (atualização divergente) e Hume (tema institucional) atravessadas pelo problema da forma: *O diagrama age como uma causa imanente não unificante, coextensiva a todo o campo social: a máquina abstrata é como a causa dos agenciamentos concretos que efetuam as suas relações; e essas relações de forças passam «não por cima», mas pelo tecido mesmo dos agenciamentos que elas produzem. O que quer dizer, aqui, causa imanente? É uma causa que se atualiza em seu efeito, que se integra em seu efeito, que se diferencia em seu efeito. Ou melhor, a causa imanente é aquela cujo efeito a atualiza, a integra e a diferencia* (F, 44: *Il n'en reste pas moins que le diagramme agit comme une cause immanente non-unifiante, coextensive à toute le champ social: la machine abstraite est comme la cause des agencements concrets qui en effectuent les rapports; et ces rapports de forces passent «non pas au-dessus» mais dans le tissu même des agencements qu'ils produisent. Que veut dire ici cause immanente? C'est une cause qui s'actualise dans son effet, qui s'intègre dans son effet, qui se différencie dans son effet. Ou plutôt la cause immanente est celle dont l'effet l'actualise, l'intègre et la différencie*); *É aí que divergem ou se diferenciam duas formas de atualização, forma de expressão e forma de conteúdo, formas discursiva e não discursiva, forma do visível e forma do enunciável* (ibidem, 45: *Mais, plus encore, c'est là que divergent ou se différencient deux formes d'actualisation, forme d'expression et forme de contenu, formes discursive et non-discursive, forme du visible et forme de l'énonçable*); *As máquinas concretas são os agenciamentos, os dispositivos biformes; máquina abstrata é o diagrama informal* (ibidem, 47: *Les machines concrètes, ce sont les agencements, les dispositifs biformes; machine abstraite, c'est le diagramme informel*); *A instituição é biforme, biface* (ibidem, 83: *L'institution est biforme, biface*).

⁴⁹⁰ Pensamos, sobretudo, nos capítulos IV, V e na conclusão.

vontade de potência acaba descrita com uma referência ao *corpo* spinozano⁴⁹¹. Ora, a idéia de expressão atravessa a substância, os atributos e seus modos, entre a natureza naturante e a produção das coisas, permitindo a restauração de uma filosofia da natureza. E ela ainda faz ressoar outros temas caros ao primeiro Deleuze, como a *complicatio* e as explicações e implicações entre o uno e o múltiplo⁴⁹².

Em 1969, as passagens continuam acontecendo. Deleuze defende a sua tese, sofre uma toracoplastia para erradicar a tuberculose e encontra, *finalmente*, Félix Guattari. No ano seguinte, com o apoio de Foucault, ele será nomeado como professor na recém criada *Université de Vincennes*, onde vai trabalhar e oferecer os seus cursos até 1986, ano de sua aposentadoria.

6

Comentários bibliográficos

Nem todos os textos que Deleuze escreveu entre 1953 e 1967 estão disponíveis nas coletâneas *L'île déserte* e *Lettres et autres textes*. Há artigos dessa época que sofreram modificações, às vezes ao longo de muitos anos. Uma das monografias ganhou edições aumentadas nos anos 1970. Ninguém sabe, com precisão, quando foi escrito um texto datado de 1967. Existem informações sobre trabalhos editoriais e atividades universitárias realizadas por Deleuze que não circulam com facilidade. Por esses motivos, resolvemos preparar uma seção dedicada apenas aos comentários bibliográficos, embora alguns deles tenham sido adiantados no curso da tese.

6.1 As resenhas perdidas

⁴⁹¹ Sobre o finalismo, conferir NPh, 42 e B, 111. O corpo e a natureza naturante, respectivamente, em NPh, 61 e 97, B, 94 e 112.

⁴⁹² Estamos nos referindo apenas à introdução da tese secundária, *Rôle et importance de l'expression*, SPE, 9 a 18.

Das dezesseis resenhas escritas por Deleuze em nosso período, nove não estão incluídas em *L'île déserte et autres textes*. Todas foram publicadas na seção *Analyses et comptes rendus* da *Revue philosophique de la France et de l'étranger*. São textos pequenos, quase todos sem maior importância, salvo para questões muito específicas, como a presença de Heidegger em duas resenhas ou a de Sartre em outras três. O mais interessante nos parece a resenha positiva sobre um livro de André Darbon, *Philosophie de la volonté* (1951), uma publicação que seria útil, excelente e necessária. Por uma bela página dos seus *Études spinozistes* (1946), Darbon reaparecerá em *Spinoza et le problème de l'expression*⁴⁹³.

6.2 Organização de livros

Para a coleção *Textes et documents philosophiques*, editora Hachette, sob a direção de Georges Canguilhem, Deleuze escreve a introdução e escolhe os textos presentes em *Instincts et institutions*, volume publicado em 1955. Dois anos mais tarde, ele seleciona os textos para a edição dedicada a Bergson na coleção *Les grands textes*, editora PUF, que vem a público sob o título *Bergson: mémoire et vie*. São 77 fragmentos dos livros de Bergson organizados por temas, sem nenhum comentário adicional do organizador.

Reunindo as intervenções do colóquio internacional sobre Nietzsche ocorrido em julho de 1964, a obra coletiva *Colloque de Royaumont: Nietzsche é* lançada em 1967. O seu texto de conclusão fica a cargo de Deleuze, *Sur la volonté de puissance et l'éternel retour*, um comentário sobre as discussões travadas no evento. No mesmo ano, Deleuze e Foucault assinam a *Introduction générale* ao primeiro volume publicado como resultado de um grande projeto editorial de tradução para o francês da integralidade da obra de Nietzsche, incluindo os seus fragmentos póstumos. Essa introdução, não recuperada em *L'île déserte*, consta do primeiro volume de *Dits et écrits*.

⁴⁹³ SPE, 15.

6.3 Dois artigos preparatórios

Dois textos do nosso período foram publicados em revistas e eram indicados por Deleuze como a exposição de temas que estavam sendo desenvolvidos para livros futuros: *Sens et valeur* (*Arguments*, 1959), retomado três anos mais tarde em *Nietzsche et la philosophie*, e *Unité de «À la recherche du temps perdu»* (*Revue de métaphysique et de morale*, 1963), reaproveitado no ano seguinte em *Proust et les signes*. Entre os artigos e os livros, muitos trechos se conservam intactos, Deleuze faz pequenos cortes e acrescenta bastante material. Uma comparação minuciosa entre os escritos não parece se justificar em face da proposta do nosso trabalho. Pesquisas dedicadas a Nietzsche e a Proust, entretanto, poderiam encontrar elementos interessantes em uma consulta demorada. Vejamos dois breves exemplos a esse respeito.

Sabemos da importância que Deleuze confere à filosofia da natureza em Nietzsche. Em *Sens et valeur*, encontramos a seguinte frase: *Uma pluralidade de forças agindo à distância, a distância sendo o elemento diferencial em cada força e pelo qual cada uma se relaciona com as outras: tal é o princípio da filosofia da natureza em Nietzsche, apoiada em Boscovitch e derivada de Leibniz*⁴⁹⁴. Na sua monografia sobre Nietzsche, o trecho se mantém intacto, salvo a referência a Boscovitch e a Leibniz. Essa supressão se explica, ao menos no caso deste último, por outro trecho excluído da mesma página do artigo de 1959, em que a comparação com Leibniz perde sua força: *E sem dúvida um dos aspectos mais profundos do pensamento de Nietzsche é a sua concepção de uma filosofia da vontade onde passamos da força à vontade de uma maneira original, pouco comparável àquela pela qual Leibniz passa da força à mônada*⁴⁹⁵.

⁴⁹⁴ G. Deleuze, *Sens et valeur*, 22: *Une pluralité de forces agissant à distance, la distance étant l'élément différentiel compris dans chaque force et par lequel chacune se rapporte à d'autres: tel est le principe de la philosophie de la nature chez Nietzsche, se réclamant de Boscovitch et dérivant de Leibniz*. Comparar com NPh, 9.

⁴⁹⁵ *Et sans doute est-ce un des aspects les plus profonds de la pensée de Nietzsche que sa conception d'une philosophie de la volonté, où l'on passe de la force à la volonté d'une manière originale, à peine comparable à celle dont Leibniz passe de la force à la monade*.

Lemos no artigo sobre Proust: *Alguns textos de Proust têm uma ressonância platônica, outros, uma ressonância leibniziana. E sem dúvida Proust conhecia suficientemente esses autores para ser consciente disso. Mas ele sabia também da sua própria originalidade. A arte lhe parece essencialmente revelar uma diversidade que nós buscamos em vão na vida: diferença interna que faz com que existam tantos mundos quanto há de artistas originais, diferença qualitativa que, «se não fosse pela arte, permaneceria como o eterno segredo de cada um». A essência é, portanto, um «ponto de vista»: ponto de vista radicalmente novo a partir do qual um mundo se exprime*⁴⁹⁶. Na passagem para a versão final do livro, esse trecho se expande para aproximar a essência de Proust à mônada leibniziana e à idéia de Platão. O que se perdeu foi essa referência a uma *originalidade* de Proust, que indica o momento exato em que Deleuze torce essa ressonância grega e insere na essência proustiana uma diferença interna e expressiva. Essa operação parece mais um exercício prévio da tarefa de reverter o platonismo, anunciada em um artigo de 1966.

6.4 Anotações de curso

Deleuze exerceu o magistério por quase 40 anos. Com a obtenção da *agrégation*, em 1948, ele se torna professor de filosofia nos liceus de Amiens (1948 a 1952), Orléans (1952 a 1955) e Paris (1955 a 1957). Entre os anos de 1957 e 1960, com o apoio de Jean Hyppolite, ocupa a vaga de professor assistente de história da filosofia na Sorbonne. Há uma interrupção da atividade em sala de aula somente entre 1960 e 1964, beneficiado com uma licença de pesquisador junto ao *Centre national de la recherche scientifique*. Em seguida, Deleuze volta a dar aulas na universidade de Lyon como *chargé d'enseignement* (professor

⁴⁹⁶ G. Deleuze, *Unité de «À la recherche du temps perdu»*, 440: *Certains textes de Proust ont une résonance platonicienne, d'autres, une résonance leibnizienne. Et sans doute Proust connaissait-il assez ces auteurs pour en être conscient. Mais il savait aussi sa propre originalité. L'art lui paraît essentiellement révéler une diversité que nous cherchons en vain dans la vie: différence interne, qui fait qu'il existe autant de mondes qu'il y a d'artistes originaux, différence qualitative qui, «s'il n'y avait pas l'art, resterait le secret éternel de chacune». L'essence est donc un «point de vue»: point de vue radicalement nouveau à partir duquel on exprime un monde.* Trecho desenvolvido em PS, 53 a 57.

titular sem doutorado) de 1964 a 1969, antes de ingressar na *Université de Vincennes*.

No que se refere ao nosso período de pesquisa, temos as seguintes informações sobre anotações de cursos: a) em seu *Projet de bibliographie*, o próprio Deleuze menciona um *Cours inédit de 1955* a respeito de Hume⁴⁹⁷; b) *Lettres et autres textes* reproduz um *Cours sur Hume (1957-1958)*, sem nenhuma contextualização⁴⁹⁸; c) os *Annales bergsoniennes II* trazem um *Cours inédit de Gilles Deleuze sur le chapitre III de L'évolution créatrice*, oferecido na *École normale supérieure de Saint-Cloud* em 1960⁴⁹⁹; d) segundo Anne Sauvagnargues, a biblioteca da ENS-LSH de Lyon possui material de cursos sobre Rousseau (1959-1960, Sorbonne), sobre o capítulo III de *L'évolution créatrice* de Bergson (1960, *École normale supérieure de Saint-Cloud*, como mencionado) e sobre *Les opuscules* de Leibniz (sem maiores informações)⁵⁰⁰; e) David Lapoujade indica a existência de um curso sobre Rousseau com as mesmas características (1959-1960, Sorbonne), citando apenas o *Centre de documentation universitaire de la Sorbonne*⁵⁰¹; f) por sua vez, François Dosse afirma que na mesma biblioteca da ENS-LSH de Lyon se encontram cursos sobre Bergson (19 páginas), sobre Rousseau (27 páginas), sobre Kant (24 páginas) e sobre Hume (38 páginas)⁵⁰².

6.5 30 anos de mistério

Publicado em março de 1963, no *Bulletin de la société française d'études nietzschéennes*, o texto *Mystère d'Ariane* reaparece, trinta anos depois, no livro *Critique et clinique*⁵⁰³. Quase a totalidade da primeira versão se conserva, com pequenas retiradas e modificações irrelevantes para o conjunto. Reproduzimos apenas um fragmento inicial, não incluído na última versão, que explicava, de

⁴⁹⁷ LT, 11.

⁴⁹⁸ LT, 121 a 168. D. Lapoujade afirma que seria esse o curso de 1955 indicado por Deleuze (LT, 8).

⁴⁹⁹ Páginas 166 a 188.

⁵⁰⁰ A. Sauvagnargues, *Deleuze avec Bergson: le cours de 1960 sur L'évolution créatrice*, 151.

⁵⁰¹ ID, 8 e 73.

⁵⁰² F. Dosse, *Gilles Deleuze & Félix Guattari: biographie croisée*, 145.

⁵⁰³ Após ter sido modificado e retomado em *Philosophie* (número 17, ano 1987) e em *Magazine littéraire* (número 298, ano 1992).

entrada, a importância da personagem: *Ariane desempenha um papel essencial na filosofia de Nietzsche, não somente porque ela é a mulher ou a alma, mas porque ela se encontra no cruzamento dos principais conceitos dessa filosofia*⁵⁰⁴.

6.6 Versões do Proust

Em nosso estudo, trabalhamos apenas com o texto da primeira edição de *Proust et les signes*, lançada em 1964. É o conjunto de sete capítulos que se encerra com o texto *L'image de la pensée*. A parte intitulada *La machine littéraire* seria acrescentada em 1970, na segunda edição. Hoje em dia, a versão disponível se baseia na terceira edição (1976) e conta com a inclusão de um artigo de 1973, *Présence et fonction de la folie*.

Por conta dessas adições entre 1964, 1970 e 1976, Anne Sauvagnargues vê, em *Proust et les signes*, um indicador privilegiado de transformações importantes no pensamento deleuziano. A primeira edição da monografia traria indícios de uma breve aproximação entre Deleuze e um *formalismo estrutural*. Influenciado pelo *air du temps* dos procedimentos estruturalistas, Deleuze lê a obra proustiana como um sistema de signos e favorece a análise do *sentido* como um efeito de posição em um jogo de relações, afastando a sua busca pelas vias subjetiva (através de um ato mental consciente) ou objetiva (pela representação do real). Mas uma inspiração nietzschiana e spinozana, que leva à abordagem dos signos pela experiência do encontro com a sua pluralidade, não permite que o *Proust* seja mero tributário do estruturalismo. Sauvagnargues ainda indica que, após o encontro com Guattari, as edições de 1970 e 1976 dão testemunho de uma passagem do formalismo estrutural ao *formalismo maquinal*, quando o regime de interpretação (discursivo, fechado, tipológico) dá lugar a um regime de experimentação (pragmático, aberto, transversal): «isso decide pelo abandono da

⁵⁰⁴ *Bulletin de la société française d'études nietzschéennes*, ano 1963, página 12: *Ariane joue un rôle essentiel dans la philosophie de Nietzsche, non seulement parce qu'elle est la femme ou l'Anima, mais parce qu'elle est au croisement des concepts principaux de cette philosophie.*

estrutura em favor do conceito de máquina para explicar a produção do sentido: o estatuto do formalismo se modificou»⁵⁰⁵.

6.7 Os textos de *Lógica do sentido*

Como indica o prefácio de *Logique du sens* (1969), cinco textos avulsos de nosso período foram retomados, modificados e incluídos como apêndice dessa obra, a saber, *Lucrece et le naturalisme* (1961), *Klossowski et les corps-langage* (1965), *Renverser le platonisme* (1967), *Une théorie d'autrui* (1967) e *Introduction à La bête humaine de Zola* (1967). Como Deleuze não costumava alterar o conteúdo dos textos republicados, nós os encaixamos, nas linhas cronológicas da tese, respeitando a data de sua publicação inédita. Eles estão citados, não obstante, com os novos títulos de 1969: *Lucrece et le simulacre*, *Klossowski ou les corps-langage*, *Platon et le simulacre*, *Michel Tournier et le monde sans autrui* e *Zola et la fêlure*.

6.8 Um caso policial

Deleuze publica, em 1966, um texto em comemoração ao número mil da *Série noir*, coleção de romances policiais que havia sido iniciada em 1945. O que havia de novo em seus livros era o afastamento de uma certa imagem da atividade policial como pesquisa da verdade. Tudo se fazia com informantes, relatórios, torturas e armadilhas. No jogo entre a polícia e o crime, não ocorria descoberta alguma, mas sacrifícios mútuos, troca de serviços, acordos e traições. Esse artigo deve explicar uma inesperada inserção em meio à trama descritiva da *idéia* em *La méthode de dramatisation*. Repentinamente, a respeito da determinação do

⁵⁰⁵ A. Sauvagnargues, *Proust selon Deleuze: une écologie de la littérature*, 166: «cela décide de l'abandon de la structure, au profit du concept de machine, pour expliquer la production du sens: le statut du formalisme a changé».

conceito de verdade, Deleuze escreve que encontramos *os dinamismos da inquisição ou da confissão, da acusação ou do inquérito, que trabalham em silêncio e dramaticamente*⁵⁰⁶. Esse gosto pela literatura policial ainda aparece na sua tese principal: *Um livro de filosofia deve ser, de um lado, uma espécie bem particular de romance policial, de outro, um tipo de ficção científica. Por romance policial queremos dizer que os conceitos devem intervir, com uma zona de presença, para resolver uma situação local. Eles mudam com os problemas. Eles têm esferas de influências onde se exercem, nós o veremos, vinculados a «dramas» e pelas vias de uma certa «crueldade»*⁵⁰⁷. E numa entrevista concedida em 1968: *Na filosofia, os conceitos devem ser apresentados como em um romance policial superior: eles devem ter uma zona de presença, resolver uma situação local, estar vinculados com os «dramas», trazer uma certa crueldade. Eles devem ter uma coerência, mas receber a sua coerência de outro lugar*⁵⁰⁸.

6.9 1967-1972

No oitavo tomo da *Histoire de la philosophie*, organizado e publicado por François Châtelet em 1972, o leitor pode folhear o famoso texto de Deleuze sobre o estruturalismo⁵⁰⁹. Nas suas primeiras linhas, no entanto, ele vai se deparar com um enfático *Estamos em 1967*. Muitas coisas se passam entre essas datas e os comentadores nem sempre aceitam que o artigo tenha sido concluído em 1967. Após a publicação de algumas cartas em *Lettres et autres textes* (2015), sabemos que, no outono de 1968, Deleuze oferece a Châtelet *algo simples* a respeito do

⁵⁰⁶ ID, *La méthode de dramatisation*, 138: *les dynamismes de l'inquisition ou de l'aveu, de l'accusation ou de l'enquête, qui travaillent en silence et dramatiquement.*

⁵⁰⁷ DR, 3: *Un livre de philosophie doit être pour une part une espèce très particulière de roman policier, pour une autre part une sorte de science-fiction. Par roman policier, nous voulons dire que les concepts doivent intervenir, avec une zone de présence, pour résoudre une situation locale. Ils changent eux-mêmes avec les problèmes. Ils ont des sphères d'influence, où ils s'exercent, nous le verrons, en rapport avec des «dramas» et par les voies d'une certaine «cruauté».*

⁵⁰⁸ ID, *Sur Nietzsche et l'image de la pensée*, 196: *Les concepts en philosophie, doivent être présentés comme dans un roman policier supérieur: ils doivent avoir une zone de présence, résoudre une situation locale, être en rapport avec les «dramas», porter une certaine cruauté. Ils doivent avoir une cohérence mais recevoir leur cohérence d'ailleurs.*

⁵⁰⁹ Reproduzido em ID, *À quoi reconnaît-on le structuralisme?*, 238 a 269.

estruturalismo, mas não há indicação de que o material estivesse pronto, em andamento ou somente projetado⁵¹⁰.

Em nossa opinião, não há obstáculo algum para que o texto estivesse bastante adiantado em 1967, tendo sido submetido a pequenos acréscimos nos cinco anos seguintes. Deleuze menciona o «estruturalismo» em duas entrevistas daquele ano: na metade dos anos 1960, diz ele, *parece haver atualmente um recuo do pensamento dialético em favor do estruturalismo, por exemplo, e também de outros sistemas de pensamento*⁵¹¹; ou ainda, *é uma idéia essencial do estruturalismo, e que une autores tão diferentes como Lévi-Strauss, Lacan, Foucault, Althusser, essa idéia do sentido como efeito produzido por uma certa maquinaria, como efeito psíquico, óptico, sonoro, etc. (o que não quer dizer absolutamente uma aparência)*⁵¹². Há também o artigo sobre o livro de Michel Tournier, *Vendredi ou les limbes du pacifique* (1967), que Deleuze interpreta como um romance experimental indutivo que pretende determinar os efeitos de *outrem* em nosso mundo cotidiano ao explorar, inversamente, quais seriam os efeitos da ausência desse mesmo *outrem* em uma ilha deserta. Mas esse *outrem* é *ninguém*, uma estrutura *a priori*, condicionante, a ser efetuada pelos *outros* que se apresentam como os seus termos reais e atuais, assumindo determinadas posições estruturais (eu, você *et cetera*): *devemos atribuir a maior importância à concepção de outrem como estrutura*⁵¹³. A esse respeito, Deleuze reconhece ecos sartrianos na obra de Tournier (considerando que *Sartre é aqui o precursor do estruturalismo, porque ele foi o primeiro a considerar outrem como estrutura própria ou especificidade irreduzível ao objeto e ao sujeito*⁵¹⁴) e dialoga com algumas pesquisas *fundadas sobre o estruturalismo de Lacan*⁵¹⁵ quanto à oposição entre a estrutura *outrem* e a estrutura *perversa*.

⁵¹⁰ LT, *Lettre à François Châtelet*, 28.

⁵¹¹ ID, *L'éclat de rire de Nietzsche*, 179: *il semble qu'il y ait actuellement un reflux de la pensée dialectique en faveur du structuralisme, par exemple, et aussi d'autres systèmes de pensée.*

⁵¹² ID, *Sur Nietzsche et l'image de la pensée*, 190: *c'est une idée essentielle du structuralisme, et qui unit des auteurs aussi différents que Lévi-Strauss, Lacan, Foucault, Althusser, l'idée du sens comme effet produit par une certaine machinerie, comme effet physique, optique, sonore, etc. (ce qui ne veut pas dire du tout une apparence).*

⁵¹³ LS, *Michel Tournier et le monde sans autrui*, 369: *nous devons attacher la plus grande importance à la conception d'autrui comme structure.*

⁵¹⁴ LS, *Michel Tournier et le monde sans autrui*, 360: *Sartre est ici le précurseur du structuralisme, car il est le premier à avoir considéré autrui comme structure propre ou spécificité irréductible à l'objet et au sujet.*

⁵¹⁵ LS, *Michel Tournier et le monde sans autrui*, 372: *fondées sur le structuralisme de Lacan.*

Como apontamos na *Conclusão*, existem muitas ressonâncias entre *La méthode de dramatisation* e *À quoi reconnaît-on le structuralisme*, ambos de 1967. A maior novidade deste último está no critério da *casa vazia*, o ponto de convergência entre as séries da estrutura, cujo deslocamento ininterrupto gera a mudança de lugar dos elementos e a variação das relações na topologia, agindo como um diferenciante da própria diferença. Esse vazio nada tem a ver com uma noção negativa e se mostra como *o ser positivo do «problemático», o ser objetivo de um problema e de uma questão*⁵¹⁶. E mesmo essa novidade vai se aproximar, em suas consequências éticas, daquilo que comentamos sobre o primeiro Deleuze. A intersubjetividade se apresenta como um instância que acompanha a casa vazia: *o estruturalismo não é absolutamente um pensamento que suprime o sujeito, mas um pensamento que o esfacela e o distribui sistematicamente, que contesta a identidade do sujeito, que o dissipa e o faz passar de lugar em lugar, sujeito sempre nômade, feito de individuações, mas impessoais, ou de singularidades, mas pré-individuais*⁵¹⁷. Os dois casos de *doença* da estrutura ocorrem quando o sujeito deixa de acompanhar a casa vazia e esta se torna uma falta, ou na medida em que o sujeito ocupa a casa vazia e retira a sua mobilidade. Um sujeito que não a abandona nem a ocupa, eis o que seria a figura do *héros structuraliste*, em movimento por entre os fluxos não formalizados, resistente e criador de uma *praxis* de mutação e de revolução permanentes. Mais uma subordinação da especulação à prática? *O estruturalismo não é inseparável apenas das obras que cria, mas também de uma prática em relação aos produtos que ele interpreta*⁵¹⁸.

⁵¹⁶ ID, *À quoi reconnaît-on le structuralisme?*, 266: *l'être positif du «problématique», l'être objectif d'un problème et d'une question.*

⁵¹⁷ ID, *À quoi reconnaît-on le structuralisme?*, 267: *le structuralisme n'est pas du tout une pensée qui supprime le sujet, mais une pensée qui l'émiette et le distribue systématiquement, qui conteste l'identité du sujet, qui le dissipe et le fait passer de place en place, sujet toujours nomade, fait d'individuations, mais impersonnelles, ou de singularités, mais pré-individuelles.*

⁵¹⁸ ID, *À quoi reconnaît-on le structuralisme?*, 269: *Le structuralisme n'est pas seulement inséparable des œuvres qu'il crée, mais aussi d'une pratique par rapport aux produits qu'il interprète.*

Bibliografia

ALLIEZ, Éric. *Deleuze, filosofia prática*. Em: *Cadernos de subjetividade*, número especial, junho de 1996.

_____. *Sobre o bergsonismo de Deleuze*. Em: *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. São Paulo: Editora 34, 2000.

_____. *Présentation*. Em: *Multitudes*, número 25 (*Deleuze / Masoch*), ano 2006.

_____. *Deleuze avec Masoch*. Em: *Deleuze et les écrivains: littérature et philosophie*. Nantes: Éditions Cécile Defaut, 2007.

ANTONINI, Antoine. *Proust et Deleuze*. Em: *Commentaire*, número 154, ano 2016 (reprodução de um artigo de 1971).

ANTONIOLI, Manola. *Deleuze et l'histoire de la philosophie (ou de la philosophie comme science-fiction)*. Paris: Éditions Kimé, 1999.

BADIOU, Alain. *Court traité d'ontologie transitoire*. Paris: Éditions du Seuil, 1998.

BARRETO, Constantino Lucena. *A idéia de gênese: entre Deleuze e Kant*. Em: *Deleuze hoje*. São Paulo: Editora Fap-Unifesp, 2014.

BEAULIEU, Alain. *Gilles Deleuze et ses contemporains*. Paris: L'Harmattan, 2016.

_____. *Deleuze/Heidegger: de la «grammaire» et de la «logique»*. Em: *Deleuze et les écrivains: littérature et philosophie*. Nantes: Éditions Cécile Defaut, 2007.

BECKMAN, Frida. *Gilles Deleuze*. Londres: Reaktion Books, 2017.

BOUANICHE, Arnaud. *Gilles Deleuze: une introduction*. Paris: Pocket, 2007.

CHAUDIER, Stéphane. *Proust aux éclats*. Em: *Deleuze et les écrivains: littérature et philosophie*. Nantes: Éditions Cécile Defaut, 2007.

CHAUÍ, Marilena. *A filosofia como vocação para a liberdade*. Em: *Estudos avançados*, número 49, ano 2003.

_____. *Intensivo e extensivo na Ética de Espinosa: a interpretação dos modos finitos por Deleuze*. Em: *Deleuze hoje*. São Paulo: Editora Fap-Unifesp, 2014.

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

DANOWSKI, Déborah. *Deleuze sobre Hume*. Em: *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. São Paulo: Editora 34, 2000.

DELEUZE, Gilles. *Empirisme et subjectivité: essai sur la nature humaine selon Hume*. Paris: PUF, 1953.

_____. *Régis Jolivet – Le problème de la mort chez M. Heidegger et J.-P. Sartre*. Em: *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, volume 143, ano 1953.

_____. *K.E. Lögstrup – Kierkegaard und Heideggers Existenzanalyse und ihr Verhältnis zur Verkündigung*. Em: *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, volume 143, ano 1953.

_____. *Helmut Kuhn – Encounter with Nothingness / Begegnung mit dem Nichts*. Em: *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, volume 143, ano 1953.

_____. *Bertrand Russel – Macht und Persönlichkeit*. Em: *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, volume 143, ano 1953.

_____. *Carl Jorgensen – Two commandments*. Em: *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, volume 143, ano 1953.

_____. *Darbon – Philosophie de la volonté*. Em: *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, volume 144, ano 1954.

_____. *Emile Leonard – L'illuminisme dans un protestantisme de constitution récente (Brésil)*. Em: *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, volume 145, ano 1955.

_____. *J.-P. Sartre – Materialismus und Revolution*. Em: *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, volume 145, ano 1955.

_____ (org.); BERGSON, Henri. *Mémoire et vie*. Paris: PUF, 1957.

_____. *Michel Bernard – La philosophie religieuse de Gabriel Marcel (étude critique)*. Em: *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, volume 147, ano 1957.

_____. *Sens et valeur*. Em: *Arguments*, número 15, ano 1959.

_____. *Cours inédit de Gilles Deleuze sur le chapitre III de L'évolution créatrice (École normale supérieure de Saint-Cloud, 1960)*. Em: *Annales bergsoniennes II: Bergson, Deleuze, la phénoménologie*. Paris: PUF, 2004.

- _____. *Nietzsche et la philosophie*. Paris: PUF, 1962.
- _____. *Mistère d'Ariane*. Em: *Bulletin de la société française d'études nietzschéennes*, ano 1963.
- _____. *Unité de «À la recherche du temps perdu»*. Em: *Revue de métaphysique et de morale*, número 4, ano 1963.
- _____. *La philosophie critique de Kant*. Paris: PUF, 1963.
- _____. *Proust et les signes*. Paris: PUF, 1964.
- _____. *Nietzsche*. Paris: PUF, 1965.
- _____. *Le bergsonisme*. Paris: PUF, 1966.
- _____. *Présentation de Sacher-Masoch: le froid et le cruel*. Paris: Les éditions de minuit, 1967.
- _____. (org.). *Colloque de Royaumont: Nietzsche*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1967.
- _____; FOUCAULT, Michel. *Introduction générale*. Em: NIETZSCHE, Friedrich. *Le gai savoir. Fragments posthumes (1881-1882)*. Paris: Gallimard, 1967.
- _____. *Différence et répétition*. Paris: PUF, 1968.
- _____. *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris: Les éditions de minuit, 1968.
- _____. *Logique du sens*. Paris: Les éditions de minuit, 1969.
- _____. *Foucault*. Paris: Les éditions de minuit, 1986.
- _____; PARNET, Claire. *L'abécédaire de Gilles Deleuze*. Documentário. Realização: Pierre-André Boutang. Ano de filmagem: 1988.
- _____. *Pourparlers: 1972-1990*. Paris: Les éditions de minuit, 1990.
- _____. *Critique et clinique*. Paris: Les éditions de minuit, 1993.
- _____; PARNET, Claire. *Dialogues*. Paris: Flammarion, 1996.
- _____. *L'île déserte: textes et entretiens 1953-1974*. Paris: Les éditions de minuit, 2002.
- _____. *Deux régimes de fous: textes et entretiens 1975-1995*. Paris: Les éditions de minuit, 2003.
- _____. *Lettres et autres textes*. Paris: Les éditions de minuit, 2015.

DOSSE, François. *Gilles Deleuze & Félix Guattari: biographie croisée*. Paris: Éditions la découverte, 2007.

FORNAZARI, Sandro Kobol. *Deleuze e a singularidade da experiência real: entre Hume e Kant*. Em: *Deleuze hoje*. São Paulo: Editora Fap-Unifesp, 2014.

FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits. Tome 1: 1954-1969*. Paris: Éditions Gallimard, 1994.

GASTALDI, Juan Luis. *La politique avant l'être: Deleuze, ontologie et politique*. Em: *Cités*, número 40, ano 2009.

GIL, José. *Uma reviravolta no pensamento de Deleuze*. Em: *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. São Paulo: Editora 34, 2000.

GODDARD, Jean-Christophe. *Deleuze dans le moment 1960: une nouvelle image de la pensée?* Em: *Le moment philosophique des années 1960 en France*. Paris: PUF, 2011.

GOETHE, Johann Wolfgang von. *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister*. São Paulo: Editora 34, 2009.

GROS, Frédéric. *Le Foucault de Deleuze: une fiction métaphysique*. Em: *Philosophie*, número 47, ano 1995.

GUALANDI, Alberto. *La renaissance des philosophies de la nature et la question de l'humain*. Em: *Le moment philosophique des années 1960 en France*. Paris: PUF, 2011.

HARDT, Michael. *Gilles Deleuze: um aprendizado em filosofia*. São Paulo: Editora 34, 1996.

HESSE, Hermann. *Demian: história da juventude de Emil Sinclair*. Rio de Janeiro: Record, 2016.

JOYCE, James. *Um retrato do artista quando jovem*. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2016.

JÚNIOR, Bento Prado. *A generosidade do pensamento*. Em: *Cadernos de subjetividade*, número especial, junho de 1996.

_____. *A idéia de "plano de imanência"*. Em: *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. São Paulo: Editora 34, 2000.

KRTOLICA, Igor. *Gilles Deleuze*. Paris: PUF, 2015.

LACLOS, Frédéric Fruteau de. *La métaphysique des forces et les formes du psychisme: Deleuze, Sartre et les autres*. Em: *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, tomo 140, ano 2015.

LAPOUJADE, David. *Présentation*. Em: DELEUZE, Gilles. *L'île déserte: textes et entretiens 1953-1974*. Paris: Les éditions de minuit, 2002.

_____. *Deleuze, les mouvements aberrants*. Paris: Les éditions de minuit, 2014.

LEBRUN, Gérard. *O transcendental e sua imagem*. Em: *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. São Paulo: Editora 34, 2000.

LECLERCQ, Stéfan (org.). *Aux sources de la pensée de Gilles Deleuze 1*. Paris: Sils Maria, 2005.

_____. *Deleuze lecteur de Sade ou le devenir-spinoziste de la littérature*. Em: *Deleuze et les écrivains: littérature et philosophie*. Nantes: Éditions Cécile Defaut, 2007.

LISPECTOR, Clarice. *Perto do coração selvagem*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

MACHADO, Roberto. *Deleuze sem hermetismos*. Em: *Cadernos de subjetividade*, número especial, junho de 1996.

_____. *Deleuze, a arte e a filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2010.

MAIA, Leonardo. *A interpretação deleuziana de Proust: aprendizado e subjetividade*. Em: *Deleuze hoje*. São Paulo: Editora Fap-Unifesp, 2014.

MANIGLIER, Patrice. *Un métaphysicien dans le siècle*. Em: *Le Magazine Littéraire*, volume 406, número 2, ano 2002.

_____. *Les années 1960 aujourd'hui*. Em: *Le moment philosophique des années 1960 en France*. Paris: PUF, 2011.

MANN, Thomas. *A montanha mágica*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

MARRATI, Paola. *Le nouveau en train de se faire: sur le bergsonisme de Deleuze*. Em: *Revue internationale de philosophie*, número 241, ano 2007.

MARTON, Scarlett. *Deleuze e sua sombra*. Em: *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. São Paulo: Editora 34, 2000.

MAZZARI, Marcus Vinicius. *Labirintos da aprendizagem: pacto fáustico, romance de formação e outros temas de literatura comparada*. São Paulo: Editora 34, 2010.

ORLANDI, Luiz B. L. *Por uma ontologia transsedentária*. Em: *Cadernos de subjetividade*, número especial, junho de 1996.

_____. *Linhas de ação da diferença*. Em: *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. São Paulo: Editora 34, 2000.

_____. *Nota sobre a tradução deste livro*. Em: DELEUZE, Gilles. *A ilha deserta e outros textos*. São Paulo: Iluminuras, 2006.

_____. *Deleuze e Hegel: variações a respeito da necessidade da arte*. Em: *Deleuze hoje*. São Paulo: Editora Fap-Unifesp, 2014.

_____. *Elogio ao pensamento necessário*. Em: ZOURABICHVILI, François. *Deleuze: uma filosofia do acontecimento*. São Paulo: Editora 34, 2016.

PELBART, Peter Pál. *Tempos de Deleuze*. Em: *Cadernos de subjetividade*, número especial, junho de 1996.

_____. *Um mundo no qual acreditar*. Em: *Cadernos de subjetividade*, número especial, junho de 1996.

ROLNIK, Suely. *Despedir-se do absoluto*. Em: *Cadernos de subjetividade*, número especial, junho de 1996.

RAMOS, Silvana de Souza. *Gilles Deleuze, leitor d'A evolução criadora de Henri Bergson*. Em: *Deleuze hoje*. São Paulo: Editora Fap-Unifesp, 2014.

ROSANVALLON, Jérôme; PRETESEILLE, Benoît. *Deleuze & Guattari à vitesse infinie: de la vitesse infinie de l'être*. Paris: Ollendorff & Desseins, 2009.

ROSSET, Clément. *Faits divers*. Paris: PUF, 2013.

SANCHES, Aline. *A importância de pensar o além do princípio de prazer na filosofia transcendental: diálogos entre Deleuze e Freud*. Em: *Deleuze hoje*. São Paulo: Editora Fap-Unifesp, 2014.

SANTAYA, Gonzalo; NAMARA, Rafael Mc (org.). *Deleuze y las fuentes de su filosofía V*. Buenos Aires: RAGIF Ediciones, 2017.

SANTOS, Bernardo Tavares dos. *Do papel da história da filosofia no procedimento deleuziano*. Em: *Deleuze hoje*. São Paulo: Editora Fap-Unifesp, 2014.

SANTIAGO, Homero. *Deleuze leitor de Masoch: da sintomatologia à ética*. Em: *Deleuze hoje*. São Paulo: Editora Fap-Unifesp, 2014.

SANTOS, Laymert Garcia dos. *A filosofia como art brut*. Em: *Cadernos de subjetividade*, número especial, junho de 1996.

SAUVAGNARGUES, Anne. *Deleuze avec Bergson: le cours de 1960 sur L'évolution créatrice*. Em: *Annales bergsoniennes II: Bergson, Deleuze, la phénoménologie*. Paris: PUF, 2004.

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

_____. *Proust selon Deleuze: une écologie de la littérature*. Em: *Les temps modernes*, número 676, ano 2013.

SIBERTIN-BLANC, Guillaume. *Politique et clinique: recherche sur la philosophie pratique de Gilles Deleuze*. Tese de doutorado. Paris, Université Charles de Gaulle Lille 3, ano 2006.

SUTTER, Laurent de. *Deleuze: la pratique du droit*. Paris: Éditions Michalon, 2009

ULPIANO, Claudio. *Dardo através das eras*. Em: *Cadernos de subjetividade*, número especial, junho de 1996.

_____. *Gilles Deleuze: a grande aventura do pensamento*. Rio de Janeiro: Funemac Livros, 2013.

VILLANI, Arnaud. *Deleuze e a anomalia metafísica*. Em: *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. São Paulo: Editora 34, 2000.

ZOURABICHVILI, François. *Deleuze: une philosophie de l'événement*. Paris: PUF, 1994.

_____. *Deleuze e o possível (sobre o involuntarismo na política)*. Em: *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. São Paulo: Editora 34, 2000.

_____. *Le vocabulaire de Deleuze*. Paris: Ellipses, 2003.

_____. *Kant avec Masoch*. Em: *Multitudes*, número 25 (*Deleuze / Masoch*), ano 2006.

_____. *La question de la littéralité*. Em: *Deleuze et les écrivains: littérature et philosophie*. Nantes: Éditions Cécile Defaut, 2007.

_____. *La littéralité et autres essais sur l'art*. Paris: PUF, 2011.

7.1 Sobre as traduções

Quando iniciamos a preparação da versão final da tese, não tínhamos em mãos os livros traduzidos em língua portuguesa e alguns deles ainda estavam no prelo. Começamos a traduzir as citações diretas por nossa conta e avançamos muito nessa ausência. Ao final, decidimos manter essas traduções porque elas se harmonizam com os vocábulos e as soluções em português que incorporamos ao nosso texto, lentamente, nos anos de estudo em companhia dos originais. Pela nossa falta de experiência em traduzir, entretanto, pedimos desculpas aos leitores e deixamos registradas algumas edições disponíveis:

Empirismo e subjetividade: ensaio sobre a natureza humana segundo Hume. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2012.

A filosofia crítica de Kant. Tradução de Germiniano Franco. Lisboa: Edições 70, 2012.

Nietzsche e a filosofia. Tradução de Mariana de Toledo Barbosa e Ovídio de Abreu Filho. São Paulo: n-1 edições, 2018.

Nietzsche. Tradução de Alberto Campos. Lisboa: Edições 70, 2014.

Bergsonismo. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2012.

Sacher-Masoch: o frio e o cruel. Tradução de Jorge Bastos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

A ilha deserta e outros textos. Organização da edição brasileira e revisão técnica de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Iluminuras, 2006.

Cartas e outros textos. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: n-1 edições, 2018.