



O DESEJO MAQUÍNICO EM GILLES DELEUZE

Miguel Ângelo Olival de Sande Lemos Correia Antunes

Tese apresentada à Universidade de Évora
para obtenção do Grau de Doutor em Filosofia

ORIENTADOR: Professor Doutor Olivier Feron

ÉVORA, JUNHO 2014



UNIVERSIDADE DE ÉVORA
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
DOUTORAMENTO EM FILOSOFIA

Miguel Ângelo Olival de Sande Lemos Correia Antunes

“O Desejo Maquínico em Gilles Deleuze”

Orientador: Professor Doutor Olivier Feron

ÉVORA, 12 JUNHO 2014

**Para o gato de Alice -
que está [projectado] em todo o lado desde que o desejemos**

ou

cada um é ele próprio o mundo inteiro

Schopenhauer

Agradecimentos

Um pensamento é sempre o resultado de um agenciamento colectivo, de uma multiplicidade. Ninguém pensa sozinho e por isso também esta dissertação é o resultado do encontro e colaboração de muitos. Saliento a ajuda e apoio gentil do orientador Professor Olivier Feron, pela sua objectividade e serenidade. O apoio de amigos que foram influenciando as minhas leituras e interesses ao longo dos últimos anos, dos quais saliento o Pedro Vitória pelas discussões acaloradas e pela transmissão da paixão do debate, o Carlos Carujo pelo exemplo de firmeza incondicional de princípios políticos e filosóficos, o José Caselas pelo apoio e por reintroduzir um certo intempestivo nas relações. Agradeço também ao Professor José Gil por ter feito despertar o interesse por Gilles Deleuze, à Irene Pardelha pela ajuda com os aspectos formais do trabalho, ao Professor Eduardo Pellejero e a Susana Guerra pelo apoio do outro lado do Atlântico. À minha mãe pelo amor incondicional e à minha querida esposa pelo apoio, paciência, dedicação e incentivo que me concede desde há muito.

Resumo:

Esta dissertação procura desenhar um percurso para a compreensão da construção do conceito de desejo em Gilles Deleuze. O trabalho parte da pergunta pela sua filiação epistemológica, pergunta essa que conduz à compreensão de um projecto filosófico perspectivista e termina numa filosofia política, na qual o desejo tem o papel de potência geradora de novas possibilidades de pensamento e de vida.

Dissertation's Title:

Machinic desire in Gilles Deleuze

Abstract:

This dissertation tries to draw a path to understanding the construction of the concept of desire in Gilles Deleuze. We start by searching for his epistemological filiation, discovering its perspectivist project that ends in a political philosophy, in which desire has the role of a power to generate new possibilities of thought and life.

ÍNDICE

Introdução	10
1. - Identidade e Diferença: o momento crítico	19
1. 1. A doxa e o problema da objectividade	19
1. 1. 2. Metafísica e o empirismo transcendental: da identidade ao paradoxo	23
1. 1. 3. Qual a relação entre a repetição e a diferença? A ética do Eterno Retorno	34
1. 2. O problema dos pressupostos ou o início da filosofia deleuziana	41
1. 2. 1. A filosofia e a máscara	41
1. 2. 2. Platão os simulacros e o problema da representação	50
1. 2. 3. A função <i>diferença</i>	60
1. 2. 4. O que é uma imagem do pensamento segundo Gilles Deleuze	65
1. 2. 4. 1. <i>Cogitatio natura universalis</i>	67
1. 2. 4. 2. O ideal do senso comum e o modelo da reconhecimento	69
1. 2. 4. 3. O elemento da representação	73
1. 2. 4. 3. 1. A identidade do conceito	73
1. 2. 4. 3. 2. A semelhança no objecto	75
1. 2. 4. 3. 3. A oposição na determinação do conceito	76
1. 2. 4. 3. 4. Analogia no juízo	78
1. 2. 4. 4. O "negativo" do erro	79
1. 2. 4. 5. O privilégio da designação	80
1. 2. 4. 6. A modalidade das soluções e o resultado do saber	83
2. - Deleuze e a modernidade, pontos de influência para um perspectivismo	91
2. 1. O problema do eu e do tempo ou consequências da diferença	91
2. 2. A objectividade kantiana para Deleuze	107
2. 3. O perspectivismo nietzschiano e a sua raiz kantiana e schopenhaueriana	116
2. 4. Do Mundo como Vontade à Vontade de Poder	153
2. 5. O problema da imagem	172
2. 6. David Hume – precursor do perspectivismo deleuziano	195
2. 7. O perspectivismo em Deleuze ou como se constrói a nova imagem do pensamento	201
2. 7. 1. O plano do pensamento	205
2. 7. 2. As personagens conceptuais	205

2. 7. 3.	Os conceitos	207
2. 7. 4.	Qual a relação entre o conceito e o plano?	212
2. 7. 5.	A relação do plano de imanência e o caos	217
2. 7. 6.	A imanência e o corpo sem órgãos	222
3. -	Da gênese à aplicação crítica do conceito de desejo	236
3. 1.	Da vontade de poder para o desejo	236
3. 2.	Capitalismo e desejo	247
3. 3.	Significante único	257
3. 4.	Desejo maquínico	269
3. 5.	Desejo, Estado e Terra	277
3. 6.	No campo político	287
3. 7.	Aliança entre política e psicanálise	321
3. 8.	Linhas de fuga, linhas de subjectivação ou desejo e imanência	328
3. 8. 1	Primeiro argumento – o duplo de cada perversão contém-na em si	331
3. 8. 2.	Segundo argumento – as sensações: a apatia sádica e o recalçamento da sensualidade masoquista	332
3. 8. 3.	Terceiro argumento – o triângulo edipiano: a diferença de papel do pai e da mãe nas duas perversões	333
3. 8. 4.	Quarto argumento – como resolver a pulsão mediante o fantasma? Instituição sádica ou contrato masoquista	335
3. 8. 5.	Quinto argumento – a relação prazer-dor. A suspensão masoquista ou a projecção sádica	336
3. 8. 6.	Sexto argumento – o humor masoquista ou a ironia sádica: a diferente relação com a lei	338
3. 9.	Linhas de fuga	341
	Conclusão	365
	Bibliografia	369

Abreviaturas das obras de Deleuze citadas

ES	Empirismo e Subjectividade
NF	Nietzsche e a Filosofia
CK	A Filosofia Crítica de Kant
N	Nietzsche
B	O Bergsonismo
PS	Proust e os Signos
SM	Sacher-Masoch
DR	Diferença e Repetição
LS	Lógica do Sentido
AE	Anti-Édipo
R	Rizoma
D	Diálogos
SPP	Superpositions
SFP	Espinosa: Filosofia Prática
MP	Mil Planaltos
FB	Francis Bacon: Lógica da Sensação
PP	Pourparlers (Conversações)
OQF	O que é a filosofia?
CC	Crítica e Clínica
ID	L'Île déserte et autres textes
DRF	Deux Régimes de Fous

Cronologia das principais obras de Gilles Deleuze

Empirismo e Subjectividade	1953
Nietzsche e a Filosofia	1962
A Filosofia Crítica de Kant	1963
Proust e os Signos	1964
Nietzsche	1965
O Bergsonismo	1966
Apresentação de Sacher-Masoch	1967
Diferença e Repetição	1968
Espinosa e o problema da expressão	1968
Lógica do Sentido	1969
O Antí-Édipo (em colaboração com Félix Guattari)	1972
Kafka - Para uma literatura menor (em colaboração com Félix Guattari)	1975
Rizoma (em colaboração com Félix Guattari)	1976
Diálogos	1977
Superpositions	1979
Mil Planaltos (em colaboração com Félix Guattari)	1980
Espinosa: Filosofia Prática	1981
Francis Bacon: Lógica da Sensação	1981
Cinema 1 - A Imagem-movimento	1983
Cinema 2 - A Imagem-tempo	1985
Foucault	1986
A Dobra	1988
Péricles e Verdi	1988
Conversações (Pourparlers)	1990
O que é a Filosofia? (em colaboração com Félix Guattari)	1991
Crítica e Clínica	1993
A Ilha Deserta e outros textos	2002
Dois Regimes de Loucos	2003

Introdução

Como começar? Começamos estrategicamente não por uma ideia mas por uma obra, *Diferença e Repetição*. Esta causa perplexidade a muitos dado que neste título se costuma projectar o desejo de um texto que abra caminho para um pensamento filosófico alternativo, um texto libertador e cheio de respostas sobre um novo pensamento a seguir. Muitos investigadores começam e acabam neste texto a partir do momento em que se apercebem que se trata de um tomo sobre metafísica, uma ontologia da diferença fortemente influenciado pela interpretação da noção de *Eterno Retorno* nietzschiano.

Começa-se a ler Deleuze também por esta obra porque é a primeira definitiva em que se destaca o pensamento deleuziano já não contido pela função de comentador de outros¹, e ainda não mesclado à parceria com Guattari. Com efeito, começamos por este texto por ser determinante para a compreensão da estrutura do seu pensamento e para traçar o esboço da ideia que pretendemos desenvolver relativa a uma interpretação da origem e papel do conceito de desejo no pensamento filosófico de Gilles Deleuze.

Procuramos na obra de Deleuze não a definição ou a totalidade do âmbito deste conceito mas os traços que podem ter dado origem à sua génese, o contexto ou o plano do pensamento, o plano de imanência que Deleuze criou para chegar até ele, os principais encontros, os agenciamentos que fez, as influências determinantes, ou na sua terminologia, as ressonâncias e mutações que foram sendo reverberadas até à génese da ideia de desejo. Fez-se portanto uma genealogia do perspectivismo em Deleuze e apontou-se a relevância deste percurso para a possibilidade de criação do conceito de desejo.

Ao longo deste percurso fomos encontrando aspectos centrais da maior influência no seu pensamento que é Friedrich Nietzsche, estes momentos estão assinalados com a notação: [N].

¹ O trabalho filosófico de Deleuze tem três fases, se for analisado do ponto de vista cronológico, uma primeira fase de comentário (de 1953 a 1968), a segunda de produção própria (de 1968 aproximadamente a 1981) e uma terceira que versa principalmente a arte, cinema, literatura (de 1981 a 1993). No entanto é possível criar outra divisão em três fases nas quais se distinguem uma primeira de comentário, a segunda de produção própria em que estabelece as pontes, parcerias e influências, resolvendo/revisitando problemas que considera fundamentais nas filosofias clássicas, uma fase em que ainda se sente preso a uma forma de pensar que não é inteiramente sua, e a terceira fase em que passa do campo da ontologia e dos problemas do conhecimento para a política e para uma nova proposta filosófica. Estas fases organizam-se pelos temas e pela dinâmica do pensamento e não tanto pela sequência de publicação ou de títulos que não parece tão coerente que permita a primeira catalogação com o maior rigor.

Deleuze começou por resolver para si um conjunto de problemas filosóficos de base, em diálogo com os autores que comentou e o inspiraram, os seus mestres, para lhe ser possível desenvolver e maturar o seu próprio pensamento, é aqui que se inscreve *Diferença e Repetição* que tem como fito a demonstração de uma ontologia ética que garanta um dos objectivos fundamentais da filosofia - a liberdade do pensamento -, porém este objectivo só foi possível, nos termos que para si próprio colocou, no final da sua obra. Tudo o que está entre estes dois pontos foi o processo, a procura, as experimentações próprios deste tipo de actividade.

Talvez o manual revolucionário que alguns esperaram tenha sido finalmente escrito apenas em *Anti-Édipo*, ou, por outro lado, pode dar-se o caso de que tenha ficado por escrever ou esteja ainda implícito, subterrâneo às suas obras.

Não estará aqui em análise se a filosofia deleuziana permite aplicar essa ontologia ética, se a supera ou abandona, nem se é inevitável que ela seja perspectivista, mas antes o percurso e a lógica interna que conduziu desta problematização até ao ponto de chegada no desejo.

Os traços gerais desta dissertação, que se divide em três capítulos, desenharam o percurso mencionado partindo do meio, tal como Deleuze propõe que sempre se comece a pensar, pois a cada momento que o pensamento se inicia já está lá, no meio, da cultura, da história, de outros pensamentos, no meio da crítica. A todo o momento estamos já no meio, no «entre»², o elemento que tem como função marcar o ritmo, a velocidade do pensamento³ e da imagem, os espaços entre uma e outra imagem, os espaços entre um e outro pensamento e, por fim, os espaços entre os electrões que gravitam em torno de um núcleo no átomo.

Começamos pelo meio do pensamento deleuziano e por uma perplexidade que se apresenta ao leitor que é o de encontrar uma ontologia ética no seu pensamento. O primeiro capítulo propõe que a questão da ontologia em Deleuze é usada como pretexto para questionar a possibilidade da filosofia clássica ter sido gerada na doxa, ou seja, em pressupostos pré-filosóficos. Serve também para se colocar o problema da objectividade, isto é, o problema de saber se é possível determinar objectivamente a perspectiva do sujeito e se depois desta delimitada pode ser superada ou modificada. Esta linha de

² Sobre o «entre-tempo» cf. Deleuze, G. e Guattari, F., **OQF**, Lisboa, Presença, 1992, p. 139.

³ “É que o meio (...) é pelo contrário, o lugar onde as coisas tomam velocidade. *Entre* as coisas não designa uma relação localizável que vá de uma à outra e reciprocamente, mas uma direcção perpendicular, um movimento transversal que as arrasta uma e outra, ribeiro sem princípio nem fim, que rói as duas margens e toma velocidade no meio.” Cf. Deleuze, G. e Guattari, F., **R**, Lisboa, Assírio & Alvim, 2006, p. 62.

argumentação tem como objectivo não só a crítica mas também uma proposta de solução: a identidade do ser, a visão monista do real, revela-se incompleta por isso propõe uma visão paradoxal como alternativa. A crítica visa criar abertura para uma proposta perspectivista.

A pergunta que se coloca a cada filósofo é se será possível reescrever a história da filosofia, se será possível começar de novo. Houve várias iniciativas de refundação da filosofia e quase todas aquelas que foram efectivamente marcantes foram também causadoras de uma viragem na estrutura e orientação do pensamento, contudo, será possível continuar a refazer esta ruptura? Se Deleuze se apresenta como um filósofo de clivagem, onde se situa o seu pensamento na tipologia das filosofias, na teoria do conhecimento como a entendemos? A sua proposta de criar um empirismo transcendental⁴ leva-nos a procurar os contornos dessa filosofia e os pontos de crítica a outros sistemas.

Estas perguntas têm como objectivo estratégico começar a identificar a questão do desejo: este conceito não se adivinha desde sempre no autor, não percorre toda a sua obra mas resulta do percurso que esta acaba por fazer. A primeira obra plenamente deleuziana começa com uma ontologia ética baseada na interpretação e apropriação de Nietzsche, na construção do personagem conceptual que é o Nietzsche deleuziano, a maturação deste pensamento, o desenvolvimento do mesmo, termina, no extremo oposto, com a mutação do conceito de Vontade de Poder em Desejo.

O pensamento deleuziano passa da ontologia metafísica para o perspectivismo, e deste para a política, perfazendo como ficção metodológica três fases para o percurso que desenhámos. Esta progressão não é linear ou expectável mas tem umnexo que será argumentado ao longo destes capítulos.

No primeiro capítulo, procura-se ainda perceber como se faz o pensamento da repetição em relação com as categorias tradicionais de identidade e sujeito, e as consequências ou objectivos que o autor pretende desta modificação que não é apenas uma modificação terminológica dos conceitos. A mudança dá-se no interior dos conceitos mas a um nível mais profundo do que o das suas determinações, dá-se na sua própria dinâmica, na lógica que lhes garante uma função que deixa de ser identitária para ser paradoxal. Esta mudança implica uma análise e uma crítica a Aristóteles e à ideia de metafísica que Deleuze lhe atribui.

⁴ “On parlera d’empirisme transcendantal, par opposition à tout ce qui fait le monde du sujet et de l’objet. Il y a quelque chose de sauvage et de puissant dans un tel empirisme transcendantal. Ce n’est certes pas l’élément de la sensation (empirisme simples), puisque la sensation n’est qu’une coupe dans le courant de conscience absolue. C’est plutôt, si proches que soient deux sensations, le passage de l’une à l’autre comme devenir, comme argumentation ou diminution de puissance (quantité virtuelle).” Cf. Deleuze, G., *L’Immanence, Une Vie*, Philosophie, numéro 47, Paris, Les Éditions de Minuit, 1995, p. 3.

Neste capítulo procura-se argumentar porque é que tal trajecto do pensamento, que se queria de ruptura, se apresentou com roupagens antigas, porque é que usou uma estrutura que parecia clássica, por outras palavras porque é que a filosofia deleuziana também usa o recurso da máscara (que ela própria crítica) para se apresentar à academia. Se Deleuze pretende apresentar uma refundação crítica importa que indique onde está o erro, se o pensamento labora sob axiomas incorrectos ou incompletos quais são; onde começou; ou com quem, segundo o método genealógico de Nietzsche, - com quem começou esse erro. A resposta deleuziana será dada com Nietzsche analisando o dualismo⁵ platónico atribuído a Sócrates como personagem conceptual, contudo uma investigação mais atenta mostra que o início dessa sequência no pensamento se deve à necessidade e recurso ao uso da máscara, ao simulacro. Para Deleuze a máscara colou-se ao rosto e assumiu a face do pensamento filosófico. O conceito de máscara funciona igualmente como uma primeira abordagem às ideias perspectivistas: a máscara e o simulacro são indicações do pluralismo perspectivista que Deleuze opõe à visão dualista, ao idealismo platónico.

Ainda neste capítulo problematiza-se a questão da representação em Deleuze e como esta serve de resposta ou se constitui em diálogo com Platão. Deleuze e Nietzsche estabeleceram uma relação de crítica com Platão dada a importância do dualismo, que vigorou séculos como imagem do pensamento. Dado que ambos procuram separar a história do pensamento em dois momentos, o do dualismo idealista e o do perspectivismo, ambos tiveram de regressar à fonte, a Platão.

Por fim, no primeiro capítulo, procura-se a solução de Deleuze para a sua transmutação de todos os valores filosóficos, a análise ou desconstrução que efectuou daquilo que considerava ser o conjunto dos pressupostos pré-filosóficos que impedem o pensamento de ser toda a sua potência de si, ou, posto de outra forma, encontrar aquilo pelo qual ainda não começámos a pensar, isto é, o que é uma imagem do pensamento filosófica e qual é aquela em que nos movemos.

Somente após esta crítica ao que é pensar, segundo o modelo daquilo que é por ele entendido como - a metafísica clássica - e após a construção do conceito de Diferença, parece ter sido possível a Deleuze iniciar o seu projecto filosófico.

A primeira parte do trabalho do autor enquanto comentador parece funcionar como um processo de análise e pesquisa fundamental para o desenvolvimento do seu projecto

⁵ Dualismo este que também Deleuze combateu na sua ontologia explicitando logo no trabalho sobre Bergson o problema: "Notre problème est maintenant celui-ci: passant du dualisme au monisme, de l'idée des différences de nature à l'idée des niveaux de détente et de contraction (...)" Cf. Deleuze, G., **B**, Paris, PUF, 2008, p. 92.

futuro. A este primeiro momento de análise e crítica segue-se um outro construtivo. Este movimento dá-se como se tivesse sido necessário passar em revista alguns dos autores mais importantes da História da Filosofia para com eles aprender a pensar, para deles retirar as peças (conceitos) que necessitava para construir a sua máquina de pensamento.

O percurso que leva a identificar a imagem do pensamento e os paradoxos pré-filosóficos que lhe assistiam assume-se como similar ao processo da dúvida metódica cartesiana lançou as bases para uma nova filosofia, racionalista por excelência. Identificar esses pressupostos poderá ter servido como uma forma de ultrapassar um modo de pensar e permitir-se, a partir daí, procurar outras formas, um processo pelo qual o perspectivismo como o entende em Nietzsche, ou como o constrói a partir daquele, se começa a tornar mais claro, uma via de saída, uma possibilidade para o surgimento da noção de desejo, um pensamento possivelmente inspirado pelo fulgor e urgência dos idos de Maio em França.

No segundo capítulo, pensam-se algumas das consequências da mudança no paradigma do pensamento, o que implica, por exemplo, com Kant, repensar o papel do sujeito transcendental no processo do conhecimento. Se Descartes lançou o modelo da racionalidade moderna no papel do sujeito como produtor do conhecimento, para Deleuze Kant encerrou essa etapa da filosofia na radicalização da sua análise crítica do papel do sujeito da revolução copernicana. O problema do sujeito manteve-se e graças a Kant adensou-se.

Procura-se, de igual modo, compreender algumas soluções de Deleuze quanto aos problemas da teoria do conhecimento, esta análise é feita também em diálogo com alguns temas de David Hume. Todo o capítulo visa identificar as bases para se poder mapear ou localizar a posição epistemológica de Deleuze como atitude perspectivista e propor uma hipótese de génese desse perspectivismo, do ponto de vista da história das ideias, quer seja na reflexão kantiana sobre o uso regulador e, portanto, ficcional da razão; no perspectivismo nietzschiano, ou mesmo na crítica e na dívida que este tem para com várias noções fundamentais do pensamento de Schopenhauer. Trata-se de uma reconstrução crítica da nossa parte porque desmistifica de alguma forma o chamado momento construtivo de um autor que apesar do seu desejo de criar livremente se apoia fortemente no trabalho dos grandes mestres. É fundamental ter-se noção que o diálogo de Deleuze, enquanto comentador, com estes autores, é um diálogo engajado: Deleuze, como comentador e como autor, constrói personagens conceptuais dos filósofos que analisa com objectivos próprios e programáticos. Assim foi-lhe necessário, por exemplo, reduzir a metafísica a uma visão de Aristóteles que não é o filósofo histórico mas uma personagem,

um interlocutor com o qual Deleuze filósofo irá dialogar; método este que será já uma aplicação ou interpretação daquilo que ele entende como o método de criação de conceitos por dramatização, método tipicamente nietzschiano.

Nesta teia crítica que se tece para se refazer um possível percurso do pensamento perspectivista em Deleuze compreende-se que só porque há perspectivismo em Deleuze é que é possível falar de desejo, daí a importância deste conceito na dissertação: é porque há um pluralismo na filosofia de Deleuze que é possível equacionar o desejo (e não mais a razão ou o sujeito, no sentido clássico) como o ou *um* elemento do pensamento e da constituição de um outro tipo de subjectividade, isto porque o pensamento para Deleuze deve fazer-se a partir do inconsciente - a força motriz do desejo. Esta nova imagem do pensamento e do que é pensar não seria possível num plano que não o do perspectivismo que rompe com os universais e com o sujeito como unidade das percepções que funda o seu pensamento no uso da razão.

Nesta possível genealogia do perspectivismo notam-se elementos constantes que perpassam os vários pensadores mencionados: a questão do *em si*, a questão da *Vontade de Poder*, a questão do *sujeito* analisado no problema da imagem e, na ciência, sob o ângulo paradoxal do princípio de incerteza da física quântica. As noções de física convocadas a este capítulo funcionam como uma nova proposta para encontrar as influências deleuzianas também no «fora» da Filosofia. O autor inspira-se, como homem do seu tempo, em hipóteses de interpretação, em imagens do mundo científicas (ainda que critique abundantemente a visão parcial da Ciência em *O que é a Filosofia?*), porém estas não servem, tal como a ideia de niilismo nietzschiano não serviu; nem a ideia do fim da história em Marx, para provar a argumentação segundo a qual a sua perspectiva não é apenas uma perspectiva mas antes um facto histórico. Esta impossibilidade deriva, desde logo, da própria lógica horizontal (e não hierárquica) de colocação das múltiplas perspectivas: nenhuma pode prevalecer.

O capítulo finda com uma sistematização do que é para Deleuze a sua nova imagem do pensamento que emerge desta consciência do perspectivismo. Deleuze, sendo nietzschiano como se afirma, considera-se determinado num momento do niilismo e do perspectivismo, não como estando numa corrente do pensamento mas como (já não o genealogista pois esse é o personagem nietzschiano) médico e sintomatologista da cultura moderna (como irá sugerir em *Crítica e Clínica* onde Deleuze propõe que a filosofia seja um trabalho de crítica à imagem do pensamento e que possa exercer uma clínica, não psicanalítica, uma terapêutica mediante a libertação do pensamento e do desejo.). A sua filosofia seria não uma repetição nem uma continuação do pensamento, mas antes

apresentaria o epifenómeno da imagem do pensamento moderno, como se, na sua época não se pudesse já pensar de outra forma, com os termos antigos, nos moldes clássicos. Este aspecto caracteriza o seu sentir, a sua intuição filosófica mas que acabará por não se espelhar num crivo argumentativo decisivo, isto é, não será o momento de crítica que levará Foucault a dizer que o século (XX) será deleuziano ou não será nada. Não consideramos a crítica como marcante de uma divisão na história da filosofia, não tanto como foi o pensamento kantiano nem o pensamento nietzschiano, mas antes é a sua proposta (momento construtivo) que levará à adesão marcante às ideias do filósofo na história recente, até porque a proposta perspectivista do empirismo transcendental, ainda que inspirada em elementos inovadores da física moderna, é, num primeiro momento, um desenvolvimento da imagem de pensamento nietzschiana.

O terceiro capítulo, procura concluir o trajecto que conduziu ao conceito de desejo desde a sua origem e evidenciar como esse conceito permite pensar o pensador, perspectivista e colectivo (político) em Deleuze.

A proposta por nós apresentada é que a Vontade de Poder nietzschiana, na forma como é entendida por Deleuze, é transformada naquilo que virá a ser o seu conceito de desejo. Há vários elementos apresentados para desenhar o argumento, entre eles, a dinâmica própria do conceito de Vontade de Poder que é, segundo Deleuze, na leitura que faz do «seu» Nietzsche, o elemento genético e diferencial das forças, o elemento criador. A Vontade de Poder ao apoderar-se das forças torna-se «aquilo» que quer no homem, torna-se aquilo que faz o homem desejar viver, a sua energia vital, o equivalente da libido como quantidade de energia produzida pelo inconsciente freudiano.

Deleuze, porém, não pode, nem quer, usar nenhum destes conceitos que considera importantes mas que não resolvem já os problemas que a sua ideia coloca. O conceito de sujeito, libido e, posteriormente, mesmo o conceito de Eterno Retorno tornam-se demasiado devedores de máscaras antigas: a da religião antiga, a da metafísica, a da ontologia, e, obviamente, tornam-no demasiado devedor de Nietzsche. Deleuze procura também evitar, e já não no campo da filosofia mas agora no da psicanálise (campo para onde migra parte do seu interesse filosófico-político) os conceitos de libido, ego, Édipo, etc., e irá construir com algumas das peças desses aparelhos de pensamento a sua própria imagem do pensamento, a sua máquina de pensar, o seu plano de imanência.

Será desta reflexão que surgem, por exemplo, a noção de desejo (e não mais Vontade de Poder), de intensidade (e não mais libido), e de singularidade, (e não mais de sujeito). Estes são alguns dos elementos que nascem de um longo processo de maturação

do pensamento e de diálogo com os seus percursores, conceito que é também reformulado a partir daquele que seria esperado usar - (predecessores).

Neste capítulo procura-se ainda esclarecer a noção de *desejo* como centrada num processo de produção do inconsciente que dá origem a um tipo de subjectivação diferente, ainda que este processo não termine na noção lógica de identidade do sujeito. Para pensar este conceito, Deleuze dirige a sua análise crítica aos mecanismos de poder modernos, já não o cristianismo, como Nietzsche fez, mas antes o capitalismo e a psicanálise. Esta análise compreende-se na medida em que o desejo deixou de ser construído, melhor, reprimido pela religião para ser adestrado pelo capitalismo que o ensina a desejar-se numa transcendência irrealizável (o consumo como falta) e não como processo de produção pura e imanente.

Apresenta-se neste ponto uma perspectiva que parte da reflexão deleuziana do humano mediante o conceito de Guattari de *máquina-desejante* e esclarece-se a forma pela qual o sujeito moderno é condenado ao regime de significante único (o capital) a ter um desejo maquínico empobrecido pela falta; desejo esse que se confunde com o, agora ausente, conceito de niilismo. Este sujeito edipianizado é contextualizado no Estado, logo na política, e numa relação social de servidão que deve ser interrompida.

A análise da situação histórica implica a compreensão dos mecanismos de dominação do homem e do alinhavar de uma série de propostas de solução, de alternativas, de linhas de fuga a este estado de coisas. A esta proposta vem juntar-se a compreensão de W. Reich de que o desejo é a ferramenta da sujeição mas igualmente a solução para a ruptura com esta.

Se o desejo for concebido como uma potência de construção de sentido, poderá constituir-se como o elemento que opera a transição (já não a transmutação) para um outro tipo de vida, um outro tipo de constituição do homem. A nosso ver, esta criação de um outro tipo de homem é sugerida por Deleuze e Guattari como sendo possível no campo da política, na medida em que o desejo é uma aventura, um agenciamento puramente colectivo.

“O desejo é um exílio, o desejo é um deserto que atravessa o corpo sem órgãos, e nos faz passar de uma das suas faces para a outra. Não é nunca um exílio individual, nem um deserto pessoal, mas um exílio e um deserto colectivos. É demasiado evidente que o destino da revolução está unicamente ligado ao interesse das massas exploradas e dominadas. Mas o problema está na natureza dessa ligação (...) Trata-se de saber como é que se realiza um potencial revolucionário, na sua relação com as massas exploradas ou os «elos mais frágeis» de um dado sistema.”⁶

⁶ Deleuze, G. e Guattari, F., **AE**, Lisboa, Assírio e Alvim, s.d., p. 396.

“(...) o Desejo, o desejo-deserto, o investimento de desejo revolucionário. E é esta dúvida que mina o capitalismo: donde virá a revolução? que forma tomará nas massas exploradas?”⁷

A título de exemplo, encontra-se neste capítulo a análise que Deleuze apresenta do devir-animal no caso de Sacher-Masoch, como um modelo de linha de fuga, de resistência ao padrão de subjectivação do capitalismo e do Édipo. Por fim, e num registo desejavelmente mais saudável, aborda-se o que seria uma linha de fuga criada em torno de afectos, de agenciamentos criativos que permitiriam mais do que resistir, produzir uma vida, uma imanência, logo uma proposta de humano diferente (não uma fórmula para copiar mas um modo de pensar isso).

⁷ Deleuze, G. e Guattari, F., **AE**, op cit, p. 397.

1. Identidade e Diferença: o momento crítico

1.1. A doxa e o problema da objectividade

O tema de uma ontologia ética diferencial (que é a tese central de *Diferença e Repetição*) tem a importância, no percurso da obra deleuziana, de ser uma chave de entrada para o objectivo do seu pensamento: a crítica ao pensamento clássico. Esta crítica sintetiza-se no seguinte: na metafísica clássica a repetição é uma figura da identidade e a diferença é uma figura da negação. Gilles Deleuze critica esta associação, esta ontologia da repetição-identidade focando-se na proposição ontológica do Ser unívoco⁸. O ser que é assim designado como comum diz-se num único e mesmo sentido de todos os designantes numericamente distintos. Na proposição ontológica, o ser é designado como sendo o mesmo para sentidos qualitativamente distintos, mas similarmente é o mesmo sob a figura da identidade, para os modos individuantes.

Na perspectiva deleuziana, o essencial da univocidade não é que o Ser se diga num único sentido, é antes que se diga num único sentido de todas as suas diferenças individuantes ou modalidades, de todos os entes. Portanto, se o Ser é o mesmo para todas as modalidades, estas não são as mesmas, não são iguais⁹. O Ser diz-se num único sentido de tudo aquilo de que se diz, ele diz-se único mesmo da diferença, está logicamente distribuído mesmo na diferença que (na visão clássica) jaz subalterna à identidade como figura primeira do real, perspectiva que, segundo o filósofo, está invertida¹⁰. À diferença é dado um estatuto negativo de caos, de indeterminação e só existe para balizar a identidade no conceito. O conceito lógico representa o real, e portanto a univocidade do ser. Ao determinar a sua essência está logicamente a distanciar-se a diferenciar-se de tudo o resto que não lhe é semelhante – as cópias, os simulacros; assim, a diferença é segunda e apenas produzida pela identidade como forma de limite lógico do conceito.

No seu entender, estas associações (repetição-identidade; diferença-negação) de imagens têm um fundamento no senso comum, na intuição pré-filosófica da doxa¹¹, e terão

⁸ Cf. Deleuze, G., **DR**, Lisboa, Relógio D'Água, 2000, p. 92.

⁹ A própria diferença não é idêntica a si mesma (graças ao movimento do Eterno Retorno): “ (...) la différence se répète en se différenciant, et pourtant ne se répète jamais à l'identique (...)” Cf. Zourabichvili, F., *Deleuze, Une Philosophie de L'Événement*, Paris, PUF, 1996, p.84.

¹⁰ Cf. Godinho, A., *Linhas do Estilo - Estética e Ontologia em Gilles Deleuze*, Lisboa, Relógio D'Água, 2007, p. 81.

¹¹ Sobre a «doxa» cf. Deleuze, G. e Guattari, F., **OQF**, *op cit*, p. 129.

bases empíricas que se constituíram na história do pensamento como axiomas, como evidências que serviram de base para muitas linhas de pensamento, quer seja ao nível da doxa, da filosofia, da ciência, da cultura, etc.

O objectivo de Deleuze no primeiro período autónomo da sua obra torna-se claro: mais do que argumentar sobre o ser, interessa-lhe identificar e reverter o papel da doxa no pensamento, a isto designa - a tarefa de eliminar os pressupostos pré-filosóficos e de reverter o platonismo. Esta deveria ser o suficiente para poder começar de novo, fundar o/um pensamento, fundar um deleuzianismo. Porém, Identificar a doxa não é ainda o suficiente para determinar tais pressupostos: a doxa foi, no seu entender, desde logo incorporada na própria filosofia como um conceito que se podia identificar com o do erro ou do dogma, apanágio dos sofistas¹².

Filosoficamente, o senso comum é uma primeira compreensão do mundo que resulta da herança cultural, do grupo social de inscrição e da aplicação desses modelos às experiências do ou dos indivíduos, na medida em que nos referimos a uma forma comum, logo colectiva, de pensar. Estes pressupostos refletem as crenças e proposições que são tidos como aceitáveis, que representam o veredito da massa - «toda a gente sabe que...»¹³. Porém há sempre uma dualidade no que toca à validade destes conhecimentos, pois embora acrílicos e construídos sem método fixaram-se pois produziram resultados práticos e, assim, acabaram sendo herdados pelos costumes independentemente de qualquer reflexão sobre os limites do conhecimento humano.

O estudo e a tentativa de expurgar a doxa do conhecimento foram amplamente investidos de teses, provavelmente desde a acusação de Platão aos Sofistas dada a sua postura relativamente ao conhecimento, o seu idealismo dualista. Talvez por isso a sofística tenha sido associada sempre à doxa que é tomada como «o lugar do sensível», isto é, do engano, onde não se pode ver as coisas como elas são, (o que supõe uma tese sobre a existência das coisas em si mesmas) mas somente como elas se apresentam aos sentidos limitados ao espaço e tempo.

¹² Nietzsche posiciona-se de forma semelhante nas notas da *Vontade de Poder*. “(...) **os Sofistas** participaram na primeira crítica à moral, no primeiro conhecimento da moral: - classificaram a maioria das valorações morais (...) - postularam a verdade primária de que não há tal coisa como uma «moral per se», um «bem per se», e que é loucura falar de «verdade» a este respeito. (...) - Os Sofistas são nada mais, nada menos do que realistas: elevaram todos os valores e práticas (...) têm a coragem, peculiar a todos os intelectos fortes, que consiste em conhecer a sua imoralidade.” Cf. Nietzsche, *Vontade de Poder*, Lisboa, Alfange, 2012, pp. 222-223.

¹³ Deleuze menciona que o representante usa esse artifício de unificar todas as singularidades numa só versão, mas há sempre uma singularidade que escapa que não é representada porque ela não é «o universal», para Deleuze isto representa a infelicidade não se falar mas de se falar pelos outros e tentar representar qualquer coisa. Cf. Deleuze, G., *DR, op cit*, p.116.

A pergunta a fazer a Deleuze, neste campo, é a seguinte: se de facto a filosofia se fundou na doxa e se for possível identificar nela todos os pressupostos pré-filosóficos que juncam a metafísica e o pensamento, surgirá realmente uma nova forma de pensar derivada do seu alfabeto do pensamento? Surgirá uma nova forma de fazer filosofia, ou dito de outra forma, será que *Diferença e Repetição* cumpre finalmente aquilo que Nietzsche pretendia¹⁴ quando diz que o seu pensamento marca a diferença dos que viveram e pensaram antes e de tudo aquilo que surgirá depois? Ou será que os progressos em filosofia não se podem medir ou colocar desta forma? A propósito da dificuldade de fazer o balanço sobre a sua própria obra Nietzsche escreve em *Assim Falava Zaratustra*:

“A minha palavra nunca transportou ainda montanhas, e o que eu disse não atingiu, de forma alguma os homens. (...) E doravante esta voz inarticulada diz-me: «Que sabes tu disso? O orvalho cai sobre a erva no mais profundo silêncio das noites.» (...) «As palavras mais silenciosas são aquelas que trazem a tempestade»”¹⁵.

Outra pergunta relevante é a de saber se um pensador pode realmente conseguir o que Descartes se propôs fazer (e que Deleuze também pretende), que é questionar a sua perspectiva e libertar-se dela ou se não se limita a justificar a mesma, mediante um complexo sistema lógico de enunciados encadeados numa estrutura racional, numa linguagem que é criada ao lado do real¹⁶ e não como correcção do erro de percepção do mesmo, porque esta lhe é intuitiva e não por ser mais adequada ao real¹⁷.

Posto de outra forma, trata-se do problema de que a verdade, filosófica ou científica se possa fundar na experiência antepredicativa, isto é, em pressupostos implícitos ou axiomas do pensamento, do sujeito e, assim, quando o filósofo coloca o problema de saber se o sujeito empírico percebe o próprio real, como é que ele pode evitar que nesse mesmo

¹⁴ “(...) A descoberta da moral cristã é um acontecimento que não tem equivalente, é uma autêntica catástrofe. Quem elucida a esse respeito é uma *force majeure*, é um destino — quebra a história da humanidade em duas partes. Vive-se *antes* dele, vive-se *depois* dele... O raio da verdade atingiu precisamente aquilo que, até então, se encontrava mais alto: quem compreender o *que* aí foi aniquilado, que veja se ainda tem mesmo alguma coisa nas mãos (...)” Cf. Nietzsche, F., *Ecce Homo*, Lisboa, Relógio D’Água, 2000, p. 241.

¹⁵ Nietzsche, F., *Assim Falava Zaratustra*, Lisboa, Relógio D’Água, 1998, p.170.

¹⁶ Nietzsche aborda este problema em *Para Além de Bem e de Mal*: “ (...) *tomam a atitude de quem descobriu e alcançou as suas verdadeiras opiniões através da auto-evolução de uma dialética fria, pura, divinamente imperturbada (em contraste com a mística de todas as classes, que são mais honestas e mais estúpidas do que eles - esses falam de «inspiração»): enquanto o que acontece no fundo é que um desejo do coração filtrado e tornado abstracto, é por eles defendido com razões procuradas após o acontecimento - todos eles são defensores que não querem ser considerados como tal, e na sua maioria não são mais do que hábeis litigantes dos seus preconceitos que baptizam de «verdades» - e estão muito longe de possuírem a coragem da consciência que admite este facto a si própria, muito longe de possuírem o bom gosto da coragem que publicita este facto (...)*” Cf. Nietzsche, F., *Para Além de Bem e de Mal*, Lisboa, Relógio D’Água, 1999, p.15.

¹⁷ Ou se tal forma de argumentação não constitui meramente um estilo no qual se criam personagens conceptuais como o *daimon* de Sócrates, o *deus enganador*, o *génio maligno* cartesiano, ou o *Zaratustra* nietzschiano, tal como Deleuze os analisa em *O que é a Filosofia?*

movimento se esteja a colocar como alguém que contempla e está de fora, instalado no alto de um saber absoluto que se furta ao seu próprio modo de ver, instalando-se fora da própria relação que a consciência mantém com o seu objecto supostamente para lhe poder denunciar as suas ilusões¹⁸? Parece que se está, quanto à objectividade e à percepção, situado no seu interior e por isso se torna especialmente difícil identificar os seus axiomas e os potenciais erros como se se fosse um espectador desinteressado. Por exemplo, Lyotard, ao comentar Husserl e a proposta da fenomenologia, identifica este mesmo problema: o risco do pensador ao ter a consciência de que está na caverna pressupor erradamente que já saiu dela¹⁹ ou nas palavras de Nietzsche dirigidas a Kant:

“486. - Precisaríamos de saber o que é o Ser para podermos decidir se isto ou aquilo é real (por exemplo, «os factos da consciência»); seria necessário saber o que é a certeza e o conhecimento, e por aí adiante. - Mas como não sabemos estas coisas, uma crítica da faculdade de conhecimento não faz sentido: como seria possível um instrumento criticar-se quando ele próprio exerce a faculdade que critica? Nem sequer é capaz de se definir!”²⁰

Husserl tem plena noção desta dificuldade mencionando *o problema de Descartes*, isto é, o problema de que qualquer prova e justificação da verdade e do ser se realizam inteiramente no próprio sujeito e o seu resultado constitui uma característica do cogitatum do seu cogito. Segundo Husserl, é aí que reside o grande problema, é compreensível que no domínio da consciência, no encadeamento de razões que determinam o sujeito se chegue a certezas e até a evidências constrangedoras. Como é que todo este jogo desenrolando-se na imanência da consciência poderá adquirir uma significação objectiva? Como é que a evidência poderá ser algo mais do que uma característica da consciência no sujeito? É aí que reside o problema cartesiano²¹.

¹⁸ O próprio Kant no prefácio à primeira edição da *Crítica da Razão Pura* menciona os limiares deste risco quando se refere à necessidade da razão humana se colocar questões, que pela sua própria natureza não pode responder porque a ultrapassam e nesse ponto se vê na necessidade de recorrer a princípios que vão para além da experiência possível, contudo parecem tão dignos de confiança que estão de acordo com o senso comum. O risco é o de identificar princípios superiores do conhecimento (que supostamente estariam o mais afastados possível deste) com o próprio senso comum, na medida em que deste permanecem muitos elementos que são o real fundamento da filosofia. O risco é confundir ou identificar o mais elevado com o mais intuitivo, isto é, com a doxa. O risco pode ser não evitar o evidente, o intuitivo, o dado ou, por outro lado, construir todo um edifício lógico, uma argumentação que tem como objectivo fundamentar/criar esse mesmo dado como se não o fizesse, como se o estivesse a descobrir, fundamentar inconscientemente a doxa como se de uma dedução lógica se tratasse. Esse é, igualmente, o teor de alguma crítica nietzschiana e o teor da crítica deleuziana à imagem do pensamento pré-filosófica da filosofia clássica, escrutinada especialmente tanto em *Diferença e Repetição* como em *O que é a Filosofia?*, obras nas quais Deleuze aborda a questão do problemático e de como na metafísica muitas vezes foi feita/construída a pergunta para se adequar logicamente à resposta previamente dada.

¹⁹ Lyotard, JF., *A Fenomenologia*, Lisboa, Edições 70, s.d., p. 58

²⁰ Nietzsche, F., *Vontade de Poder*, *op cit*, p. 253.

²¹ Cf. Husserl, E., *Meditações Cartesianas*, Porto, Rés, s.d., p.108.

O problema é circunscrito com clareza interrogando se poderá seriamente perguntar-se como sair da ilha da sua consciência, como é que aquilo que, na consciência, é vivido como evidência, pode adquirir uma significação objectiva? A resposta que dá resolve o problema colocado: é necessário efectuar uma redução fenomenológica para chegar ao eu e à consciência susceptível de colocar questões transcendentais relativas à possibilidade do conhecimento; é necessário fixar-se na imanência e no idealismo transcendental.

Deleuze depara-se com este mesmo problema da objectividade e ao mesmo tempo com uma suspeita que sugere direcções: se afinal a filosofia de um indivíduo, é a sua forma pessoal de compreender o real com os mecanismos perceptivos e conceptuais de que dispõe, a sua imagem do mundo construída de acordo com o seu percurso intelectual, emocional, cultural, etc.²², se a filosofia é o que cada um *pode* criar, então o seu valor não pode ser universal e nem pode, esperar consenso generalizado quanto às suas conclusões²³. A filosofia portanto deve fazer-se de forma diferente. Neste trajecto Deleuze procura claramente um ponto para operar uma ruptura, uma cisão com a filosofia clássica.

1.1.2. Metafísica e o empirismo transcendental, da identidade ao paradoxo

“No, no, you're not thinking; you're just being logical”.

Niels Bohr

A questão da metafísica em Deleuze não surge pelo início surge no meio, como o próprio identifica. Começa-se sempre pelo meio, ou seja, começa-se a pensar já dentro de

²² Ainda Nietzsche em *Para Além de Bem e de Mal*: “Tem-se tornado gradualmente claro para mim o que cada grande filosofia tem sido até aqui: uma confissão por parte do seu autor e uma espécie de memória involuntária e inconsciente; mais, que as intenções morais (ou imorais) em cada filosofia têm a cada altura constituído a verdadeira semente da vida a partir da qual a planta se desenvolveu. Para explicar como de facto foram alcançadas as mais remotas afirmações metafísicas de um filósofo, é sempre bom (e aconselhável) perguntarmo-nos a nós próprios: que moralidade é que isto (e ele) visa? Consequentemente, eu não acredito que seja uma «necessidade de conhecimento» o pai da filosofia, mas sim que uma outra necessidade, neste como em qualquer outro campo, apenas utilizou o conhecimento como instrumento (...)” Cf. Nietzsche, F., *Para Além de Bem e de Mal*, *op cit*, pp.16-17. Claro que é uma apreciação da qual muitos filósofos têm consciência, contudo, em Nietzsche esta afirmação é levada a um extremo no sentido em que implica a necessidade de uma reavaliação dos resultados, alguns supostamente necessários e universais. Esta noção está também presente numa das principais influências do pensamento nietzschiano - Schopenhauer, que em *O Mundo como Vontade e Representação* escreve: “(...) a verdade de muitas proposições é apenas lógica, quero dizer, fundada sobre a sua dependência em relação a outras proposições, numa palavra apenas sobre o raciocínio, - que lhes serve ao mesmo tempo de prova. (...) Todavia, a verdade de qualquer proposição deduzida por via silogística é sempre, apenas, uma verdade condicional e, em última análise, não repousa sobre uma série de raciocínios mas sobre uma intuição.” Cf. Schopenhauer, A., *O Mundo como Vontade e Representação*, Porto, Rés, s.d., p. 95.

²³ Esta é uma crítica consensualmente apresentada ao perspectivismo que o próprio aceitará por imposição lógica, a teoria perspectivista sobre o real e sobre a verdade é apenas mais uma perspectiva sobre este problema e não a perspectiva das perspectivas. O critério terá de ser outro que não o da adequação ao real, terá de ser, por exemplo, o da razoabilidade, utilidade, valor ou interesse.

uma forma pré-estabelecida de pensamento, mesmo que seja para identificar os seus erros. Esta é uma dificuldade importante: como pensar contra um sistema situando-se dentro do próprio sistema? Como evitar não se limitar a usar o mesmo jogo lógico negando ou gerando conceitos opostos sem se libertar verdadeiramente do sistema criticado?²⁴

Deleuze começa o seu percurso filosófico por um ensaio de metafísica e isso obriga-nos a perguntar qual o objectivo que tem por trás desta argumentação? O projecto deleuziano propõe que a sua filosofia seja um *empirismo transcendental*, uma filosofia da imanência e, pelo facto de se rodear de conceitos e de pensadores que criticam abertamente a metafísica como modelo da filosofia, ocorre perguntar como funciona o seu sistema, e nele qual o estatuto do conhecimento, pois se há uma proposta que é a do *empirismo transcendental* isso levaria erradamente a pensar que é o sujeito que constrói o conhecimento, projectando no real a sua estrutura transcendental ou forma de conhecer, tendo como base a experiência real (e não a possível). Mas qual é o estatuto desse real?

Pela forma como Deleuze, em *Diferença e Repetição*, coloca a pergunta - o que é a repetição? - pode-se situar o seu plano de pensamento ora na Teoria do Conhecimento, ora na Lógica. A pergunta pela repetição é a pergunta pela identidade, ou pelo Ser, o que representa a pergunta metafísica por excelência.

Gilles Deleuze aborda a questão da Identidade a partir da noção de repetição, a repetição seria considerada do ponto de vista clássico um efeito, uma aplicação da categoria de identidade e uma via de investigação metafísica, ainda que indireta, deste universal. Contudo, para o filósofo a categoria foi erradamente definida pois a repetição é a manifestação da categoria de diferença e não da categoria de identidade. É a argumentação que sustenta esta nova perspectiva que esclarece de que forma Deleuze faz a passagem da filosofia metafísica e da ontologia para o *empirismo transcendental*.

A repetição vista por Deleuze, sob a inspiração nietzschiana²⁵, só é compreensível no conceito de *Eterno Retorno*, assumindo neste a forma do imediato, do universal e do singular reunidos e dissolvendo as mediações, fazendo perecer os particulares submetidos à lei.

²⁴ José Gil no prefácio à tradução portuguesa de *Diferença e Repetição* aborda este problema da filosofia de Gilles Deleuze não ser, como muitos acusaram, uma filosofia feita de meras oposições, mas antes uma filosofia que por meio da introdução de uma dinâmica nova à própria estrutura lógica dos conceitos, mediante a figura do *paradoxo*, *percursor sombrio* e outras permite criar uma nova imagem do pensamento, cf. Deleuze, G., **DR**, *op cit*, pp.12-13.

²⁵ Cf. Deleuze, G., **NF**, Porto, Rés, s.d., p. 72.

“Se a repetição é possível, é por ser mais da ordem do milagre que da lei. Ela é contra a lei: contra a forma semelhante e o conteúdo equivalente da lei (...) trabalha sob as leis (...) Sob todos os aspectos a repetição é a transgressão.”²⁶

Esta definição de repetição opõe-se à categoria de reminiscência e por isso opõe-se à categoria de identidade; é uma repetição que traz o irreconhecível e o novo de cada vez e não a identidade e o mesmo. Nesta repetição o esquecimento torna-se uma potência positiva, na qual tudo se reduz ao movimento e à potência²⁷. A potência representa aqui uma operação selectiva e ética para «(...) extrair a sua forma superior graças à operação selectiva do pensamento no eterno retorno, graças à singularidade da repetição no próprio eterno retorno (...)»²⁸, que é a forma superior de tudo o que é, portanto postula-se aqui a recusa da identidade como categoria fundamental e fundante do real que é substituída pela de devir²⁹, movimento de repetição do diferente.

Esta intuição do estatuto e papel da identidade e da diferença é inspirada em Nietzsche, não só no conceito-problema do eterno retorno, como na forma como Deleuze interpreta e sistematiza, por exemplo em *Nietzsche*³⁰ a questão do perspectivismo³¹ e da vontade de poder, onde indica que todos os fenómenos estão sujeitos a forças que se apropriam deles e lhes dão o seu sentido e valor, que tem de ser resgatado mediante a interpretação do *tipo* e do *movimento* dessas forças *activas* de conquista ou *reactivas*, que são passivas, secundárias e de adaptação.

²⁶ Deleuze, G., *DR, op cit*, pp. 43-44.

²⁷ Deleuze, G., *DR, op cit*, pp. 50-51.

²⁸ Cf. Deleuze, G., *DR, op cit*, p. 51.

²⁹ Esta noção de identidade como devir surge em oposição à forma como se entende o ser na metafísica clássica como algo que permanece por entre a aparência e a mudança: “Esta separação e contraposição encontram-se no princípio do questionamento do Ser. Continua a ser, ainda hoje, a mais corrente delimitação do Ser por outra coisa, já que ela se impõe directa e imediatamente por força de uma representação do Ser entretanto tão enraizada como se de uma evidência natural se tratasse. (...) Aquilo que, no sentido próprio, «é» resiste mesmo a todo e qualquer impacto do devir. (...) De tudo isso depreendemos: o Ser mostra-se a esse dizer como a própria solidez e pureza da consistência, reunida em si mesma, in-tacta, não atingida por qualquer inquietude ou transformação.” Cf. Heidegger, M., *Introdução à Metafísica*, Lisboa, Edição Instituto Piaget, s.d., pp.105-107.

³⁰ Deleuze, G., *N*, Lisboa, Edições 70, 1981, pp. 22-23.

³¹ A íntima relação do conceito de diferença como produzida num perspectivismo enraíza-se não só em Nietzsche mas também no pensamento da ciência moderna, na física e no modelo indeterminista. A diferença em Deleuze que se encontra gerada pelo movimento da repetição (ou Eterno Retorno), que é um movimento selectivo e ético é, analogamente, a diferença de interpretação que os físicos encontram ao analisar o átomo e a compreensão que é a mera observação das partículas atómicas por parte do cientista que faz com que estas se determinem como onda ou corpúsculo. A interpretação ou observação do sujeito, desta forma cria o real. O papel do sujeito moderno é o de criador do real ou de perspectivas sobre este, mas perspectivas que não competem pela adequação pois existem numa lógica de repetição e de multiplicidade, o sentido é isto E aquilo (o conceito de *paradoxo* em Deleuze designa esta ideia). O real é, por sua vez, na física, energia que assume uma forma, numa determinada faixa de tempo e por isso, na compreensão comum o real poder-se-ia designar, como Deleuze o faz, como indeterminado, sendo o sentido o momento em que o sujeito opera a determinação, o momento em que o sujeito mergulha no caos para seleccionar determinações, o momento em que pode dizer - isto é-. O sujeito moderno como demiurgo.

O movimento desta intuição pode ser vislumbrado, por exemplo, na compreensão do sentido que Deleuze dá às forças: as activas afirmam a sua própria diferença. A afirmação é primeira e a negação/destruição é entendida como uma consequência, algo secundário. As forças reactivas opõem-se ao que elas não são, limitam o seu próprio poder, a negação nelas é primeira, é pela negação que atingem uma aparência de afirmação.

“(...) a afirmação é primeira: ela afirma a diferença, a distância. A diferença é leve, aérea, afirmativa. Afirmar não é carregar, mas, ao contrário, descarregar, aliviar.”³²

“Eis-nos forçados a sentir e a pensar a diferença. Sentimos alguma coisa que é contrária às leis da natureza, pensamos alguma coisa que é contrária aos princípios do pensamento.”³³

Analisando os dois planos propostos podemos ver o movimento do pensamento que, de forma análoga, afirma que a noção de «força activa» tem o seu duplo na noção de «diferença» e a noção de «força reactiva» tem o seu duplo na noção clássica de «identidade lógica», porque a força activa afirma a vida e a sua multiplicidade, afirma o perspectivismo, logo afirma a diferença como a forma de ser daquilo que é. As forças reactivas, por outro lado, afirmam, através de uma manobra lógica, a identidade pela negação, ou seja, afirmam a identidade do ser pela negação de todos os diferentes que são excluídos dessa definição.

Pertence à afirmação ser múltipla e pluralista, e à negação ser una ou monista. A identidade é desta forma atingida pela negação e pelo limite, pela estratégia lógica de estabelecer um limite ou bloqueio conceptual.

Deleuze procura defender esta intuição filosófica usando vários argumentos dos quais destaco uma perspectiva lógica sobre o modo como a definição de conceitos, a operação lógica mediante a qual se gera um conceito labora em erro. Classicamente a definição é um enunciado que formula as características específicas, a essência de um ser ou objecto. A definição³⁴ é uma operação, ou o resultado de uma operação que consiste em analisar a compreensão de um conceito. Definir um conceito é circunscrevê-lo, ou seja, aumentar a

³² Deleuze, G., **DR**, *op cit*, p. 119.

³³ Deleuze, G., **DR**, *op cit*, p. 369.

³⁴ A definição faz-se pela identificação do género mais próximo e da diferença específica. Não é uma simples descrição mas a formulação das características específicas, que visa a essência, isto é, não comporta tudo o que constitui essa coisa mas tudo o que ela não pode deixar de ser, tudo o que é necessário. Consideram-se para esta tarefa quatro regras, afirmando a primeira que a definição deve convir a todo o definido, a segunda que a definição deve convir somente ao definido, a terceira que na definição não deve ser empregue o termo pelo qual é designada a ideia a definir e, por último, a quarta que a definição deve usar termos claros ou já definidos. Em resumo, a definição é o enunciado das características que permitem delimitar ou reconhecer um conjunto qualquer de coisas, de seres ou de qualidades. Uma definição «correcta» aplica-se a todos os objectos considerados, e não se aplica a não ser a estes casos; por fim, deve poder ser objecto de um enunciado único.

sua compreensão em determinações e diminuir a sua extensão ou número de casos a que se aplica.

O exemplo escolhido por Deleuze para indicar o erro na definição lógica do conceito de repetição diz respeito ao *bloqueio artificial* que se pode fazer a um conceito. No caso de um conceito versar sobre um particular existente, terá uma «compreensão infinita»³⁵ cuja extensão se reduzirá à unidade. O conceito³⁶ perfeito só servirá àquele particular que define. É porque os predicados atribuídos ao conceito se conservam nele que a rememoração e a recognição, o reconhecimento são possíveis.

Para Deleuze³⁷ o facto da compreensão infinita poder ser bloqueada artificialmente num conceito é um subterfúgio lógico para permitir a repetição sob a categoria da identidade ou do semelhante, pois se a representação é a relação entre o conceito e o seu objecto, esta tem de conter todas as determinações possíveis do objecto visado e, por cada coisa particular deve haver um conceito. Há apenas uma coisa por conceito dentro de uma estrutura de uso da representação como mediação entre o pensamento e o real. Contudo, «o conceito é aqui constituído de tal forma que a sua compreensão vai até ao infinito no seu uso real»³⁸, porém isso é feito mediante um bloqueio artificial, uma limitação lógica da compreensão que dota o conceito de uma extensão superior a um (uma unidade) que é de direito infinita, «dota-o, pois, de uma generalidade tal que nenhum sujeito existente *pode* corresponder-lhe hic et nunc (regra da relação inversa da compreensão e da extensão)»³⁹. Neste sentido, a repetição é uma figura lógica artificial que testemunha a impotência da Lógica ou o limite do conceito.

O exemplo que é apresentado por Deleuze, é o do átomo epicurista⁴⁰:

“A repetição é o facto puro de um conceito com compreensão finita, forçado a passar como tal à existência: conhecemos exemplos de tal passagem? O átomo epicurista seria um destes exemplos (...)”⁴¹

³⁵ Cf. Deleuze, G., **DR**, *op cit*, p. 56.

³⁶ O conceito só é possível pela permanência e pela repetição dos elementos que definem a essência disso que representa. Um conceito é qualquer representação mental, abstracta e geral que reúne os caracteres comuns a um conjunto de seres ou objectos da mesma categoria e os distingue dos seres constitutivos de outra diferente é uma unidade ou síntese significativa predicável de um ser ou conjunto de seres. É construído através da abstracção a partir da qual se isolam da realidade conjuntos estáveis de características ou determinações comuns a numerosos indivíduos, sendo analisados em termos de *extensão* e *compreensão*. A abstracção é uma apreensão que «verte» o objecto para a esfera imanente da consciência, como que o recria e confere uma nova existência - representativa. Considerado objectivamente, o conceito constitui um modo de ser ideal de um objecto, é o objecto pensado.

³⁷ Deleuze, G., **DR**, *op cit*, p. 56, 57.

³⁸ Cf. Deleuze, G., **DR**, *op cit*, p. 57.

³⁹ Cf. Deleuze, G., **DR**, *loc cit*.

⁴⁰ Cf. Deleuze, G., **DR**, *op cit*, p. 58.

⁴¹ Deleuze, G., **DR**, *loc cit*.

O bloqueio serve para colmatar a insuficiência cognitiva física e lógica da análise do átomo. O conceito de *átomo* é bloqueado na sua compreensão para que tenha um número de determinações tão vago e tão geral que permita que este se aplique a tudo o que existe. No entanto, o bloqueio artificial não corresponde àquilo que se sabe sobre o real portanto, não corresponde à adequação da representação com o real, mas a uma convicção ou crença na qual apesar de não se saber o que é o átomo, se postula que ele é o elemento mínimo de todo o real e por isso o conceito deve ser construído de acordo com a crença e não com o que efectivamente se sabe sobre o real.

“E é sempre a insuficiência do conceito e dos seus concomitantes representativos (...) que é tida como capaz de dar conta da repetição. É este, pois, o defeito de todo o argumento fundado na forma da identidade no conceito: estes argumentos só nos dão uma definição nominal e uma explicação negativa da repetição.”⁴²

Para Deleuze, na impotência de compreender o real, a Lógica constrói-o tendo em conta os seus pressupostos pré-filosóficos, argumento que lhe dará legitimidade para propor em *O que é a filosofia?* que fazer filosofia é criar conceitos, mas num modelo de puro construtivismo intelectual e não numa tarefa de adequação à realidade.

“Não nos falta comunicação, antes pelo contrário, temo-la em excesso, falta-nos criação. Falta-nos resistência ao presente. A criação de conceitos em si mesma apela a uma forma futura, a uma nova terra e a um povo que não existe ainda.”⁴³

«A repetição aparece, pois, como a diferença sem conceito, a diferença que se subtrai à diferença conceptual indefinidamente continuada»⁴⁴, assim, o erro do conceito lógico é que ele é a repetição de uma representação que funciona como uma lembrança, uma reconhecimento e não apela a um pensamento. O conceito não faz problema, repete um estado de coisas, um passado que já está pensado e reconhecido como tal e mais perigosamente, é um pressuposto que foi feito com base numa convicção sobre o real, foi construído do ponto de vista lógico com base em axiomas da doxa, axiomas pré-filosóficos.

Esta crítica aos axiomas pré-filosóficos é também reconduzível, a Schopenhauer, um dos filósofos que mais influenciou Nietzsche que por sua vez nos conduz a Deleuze. Na obra *Mundo como Vontade e Representação*⁴⁵, surge uma forte crítica ao conhecimento obtido por meio de axiomas na análise que o autor faz ao conhecimento científico, dado que a maior parte destas proposições são derivadas de princípios admitidos previamente.

⁴² Deleuze, G., **DR**, *op cit*, p. 63.

⁴³ Deleuze, G. e Guattari, F., **OQF**, *op cit*, p. 97.

⁴⁴ Cf. Deleuze, G., **DR**, *op cit*, p. 60.

⁴⁵ Schopenhauer, A., *O Mundo Como Vontade e Representação*, *op cit*, p. 90.

A seu ver, não existe nenhuma verdade que possa sair inteiramente dum silogismo na medida em que a lógica constitui uma linguagem incompleta que se refere ao mundo da representação e portanto ao fenómeno, segundo a distinção kantiana⁴⁶. O real foge às malhas largas dos conceitos, que são ferramentas imperfeitas (genéricas) para uma tarefa de precisão, visto que os cambiantes do objecto são tão ténues, que o conceito não pode descer até eles.

A restante crítica de Schopenhauer faculta, igualmente, pistas para a compreensão da solução de Deleuze quanto ao problema dos limites da lógica e da sua univocidade na designação do ser. O autor considera que o ter-se reduzido essas regras do pensamento e da discussão (consideradas como o método universal para pensar), a leis invariáveis da razão e a fórmulas tão abstractas, permitiu formar um código genérico que serve para qualquer discussão, código esse, ao qual, se devia perpetuamente referir e conformar anulando outras formas de pensamento possível.

Ao procurar assim erigir em leis conscientes e enunciar expressamente as regras que tinham sido até aí reconhecidas por uma espécie de acordo tácito e aplicadas por instinto, encontraram-se as fórmulas, mais ou menos exactas, dos princípios lógicos e deu-se origem a uma imagem do pensamento limitativa e de certa forma opressiva que vigorou durante séculos.

A possibilidade de criar uma legibilidade do real a partir da Lógica aristotélica foi, considerada por muitos, uma empresa genial cujos princípios vigoraram, até para a Matemática, durante séculos. A capacidade de conhecimento, e a tranquilidade que se depositou nela, teve por efeito tornar a realidade presente à inteligência, criando-se uma imagem do mundo. Esta construção conceptual do real só foi possível mediante a tarefa de

⁴⁶ Para Schopenhauer, os conceitos formam uma classe especial de representações inteiramente distintas das representações intuitivas; estas são abstractas e discursivas e apoiam-se na linguagem. A essência dos conceitos que forma a classe das representações abstractas consiste unicamente na relação com o princípio de razão que evidenciam, cf. Schopenhauer, A., *O Mundo Como Vontade e Representação*, op cit, pp. 56 a 58. O conceito apresenta, porém, enquanto construção lógica, um limite grave: o conceito é a representação de uma representação e deve todo o seu valor à relação que tem com essa outra representação, embora não se confunda com ela, visto que esta pertence quase sempre a uma outra classe. É na estrutura lógica, ou no seu funcionamento em rede referencial que forma uma linguagem ao lado do suposto real que reside a fraqueza e a margem para o erro. Todo o conceito que é uma representação abstracta e não intuitiva, por conseguinte sempre incompletamente determinada, possui, uma extensão ou esfera de aplicação, e isto mesmo no caso em que só exista um único objecto real correspondente a esse conceito. Ora, a esfera de cada conceito tem sempre qualquer coisa em comum com a de um outro, por outras palavras, é genérica. Pensa-se com a ajuda de um conceito, uma parte do que é pensado com a ajuda do segundo, e reciprocamente. No entanto, quando os dois conceitos diferem realmente, cada um, ou pelo menos um dos dois deve incluir um elemento não encerrado no outro: tal é a relação do sujeito com o predicado. Para Schopenhauer as esferas dos conceitos, penetrando umas nas outras, permitem passar arbitrariamente duma noção a qualquer outra. A generalidade vazia dos conceitos enquanto representações e o tipo de nexos lógicos que o princípio de razão suficiente (que reúne os princípios lógicos do pensamento) lhes confere, permite a utilização abusiva e pouco rigorosa da dedução e da lógica como ferramenta para fundamentar sistemas filosóficos baseados em erros e absurdos.

evidenciar os princípios do pensamento⁴⁷, e determinar a legitimidade das relações entre juízos. Estes princípios correspondem a uma forma de entender a realidade, são a tradução para regras lógicas da forma como se compreende a essência da realidade, estes princípios são pontos de partida sobre os quais o raciocínio assenta.

Esta arquitetónica lógica do real constituiu uma imagem do mundo que Deleuze não parece querer negar na totalidade, mas antes propor que durante todo este tempo poderia haver essa e outra imagem, uma disjunção inclusiva como é proposta na *lógica do paradoxo* em *Lógica do Sentido*. Aí vislumbra-se realmente um outro tipo de filosofia, um marco que curiosamente é repercutido na física atómica: o átomo não é uma onda *ou* um corpúsculo, é ambas as hipóteses e será analisado numa ou noutra perspetiva consoante a atitude que o investigador tome. O ser é isto e aquilo, uma disjunção inclusiva do sentido e este aspecto por mais silencioso que seja é muito relevante em termos de pensamento, marcando a forma de conceber o real e o pensamento⁴⁸.

Chamemos-lhe o átomo de Alice, ou o átomo paradoxal que é simultaneamente isto e aquilo, como a personagem Alice de *Alice no País das Maravilhas* de Lewis Carroll que simultaneamente cresce e encolhe. Para Deleuze a potência do pensamento é precisamente a potência do paradoxo do real.

⁴⁷ Princípio de identidade, contradição e terceiro excluído.

⁴⁸ Cf. http://www.if.ufrgs.br/tex/fis142/fismod/mod06/m_s05.html, onde é comentado o problema: “Desde Newton, a polémica sobre o carácter ondulatório ou corpuscular da radiação foi continuamente mantida, até que por volta de 1905 Einstein apresentou uma teoria estabelecendo os limites de validade de um e outro comportamento. Em suma, na segunda década deste século não havia razão para duvidar do carácter dualístico da radiação: ora ondulatório, ora corpuscular. Sob o ponto de vista moderno, depois de tudo que sabemos, parece natural imaginar que essa dualidade também seja verdadeira para a matéria. Todavia, o conhecimento científico da época não permitia essa generalização.” http://profs.cce.ms.pt/PauloPortugal/CFQ/Fsica_Moderna/Onda_Corpusculo.htm. “Até ao início do século XX a imagem do Universo assentava no conceito, tacitamente estabelecido e aceite, de que tudo se compunha de partículas e, à parte, existia a luz, que se propagava por ondas. Partículas e ondas eram as chaves com que era aberto o cofre dos segredos da Natureza. A descoberta do efeito fotoeléctrico veio pôr em xeque este conceito, uma vez que se tratava de uma interacção entre as radiações e a matéria. Einstein, apoiado na arrojada concepção dos *quanta* de Planck, propôs uma solução, sacrificando a imagem clássica da radiação, exclusivamente como uma onda, atribuindo-lhe, a par dessa imagem, uma outra, corpuscular, em que a radiação, de certo modo, se assemelhava à matéria. (...) A dualidade da natureza da luz, radiação electromagnética, é uma realidade. A natureza corpuscular, com o fóton, e a natureza ondulatória, com a onda, recordam as duas hipóteses postas desde o século XVII para interpretar a natureza da luz, sendo a natureza corpuscular defendida por Isaac Newton e a natureza ondulatória defendida por Christian Huyghens. Uma e outra eram consideradas incompatíveis mas agora admitimos que são complementares, escolhendo uma ou outra conforme conveniências de interpretação. A natureza da radiação electromagnética não fica definida e não podemos pensar que umas vezes seja corpúsculo e outras vezes onda. Trata-se de modelos que são válidos segundo as nossas conveniências na descrição dos fenómenos. Se estes resultam da interacção da radiação com a matéria, como é a emissão da luz pelos corpos ou o efeito fotoeléctrico, recorreremos ao modelo corpuscular; se não dependem dessa interacção, mas estão ligados à propagação da radiação como nos fenómenos de reflexão, de refacção ou de interferência, recorreremos ao modelo ondulatório.”

“A manifestação da filosofia não é o bom senso, mas o paradoxo. O paradoxo é o pathos ou a paixão da filosofia (...) o paradoxo quebra o exercício comum e leva cada faculdade diante do seu próprio limite, diante do seu incomparável, o pensamento diante do impensável que, todavia, só ele pode pensar (...)”⁴⁹

O paradoxo é um conceito fundamental na filosofia deleuziana na medida em que serve de função para libertar a potencialidade do pensamento de explorar novas combinações de conceitos, novos modelos de pensamento⁵⁰. A ideia desenvolvida desta forma foi, como outros conceitos centrais de Deleuze, sugerida por Nietzsche: [N1]

“516.- Não somos capazes de afirmar e negar uma e mesma coisa: é um dos princípios da experiência subjectiva - o que não é de todo «necessário», mas apenas sinal de incapacidade.

Se de acordo com Aristóteles, o princípio de não-contradição é o mais certo de todos os princípios, (...) Ou assume algo quanto à realidade e ao Ser, como se estes fossem conhecidos noutra esfera qualquer - quer dizer, como se fosse impossível imputar-lhes os atributos opostos; ou a proposição significa que os opostos não lhe devem ser imputados. (...)”⁵¹

“ (...) Nesta crença reina o preconceito sensual e ordinário de que as nossas sensações nos ensinam verdades em relação às coisas - que eu não posso dizer ao mesmo tempo duma e mesma coisa que seja dura e mole. (A prova instintiva, «Eu não posso ter duas sensações contrárias simultaneamente», é deveras ordinária e falsa.)”⁵²

“ (...) Que é que constitui a mediocridade do homem vulgar? Não perceber que as coisas têm necessariamente um outro lado; combater as condições perniciosas como se as pudesse dispensar; não aceitar as duas coisas; preferir obliterar e apagar o carácter específico duma coisa, duma circunstância, duma era, e duma pessoa, ao apelidar de boa apenas uma porção das suas qualidades, e suprimindo as restantes.”⁵³

Esta intuição fundamental do paradoxo sugere uma alteração à lógica aristotélica que tendo sido de tal modo interiorizada assumiu o papel de realidade e não de proposta ou teoria. Alguns filósofos assumiram que a lógica dual aristotélica (Identidade/Diferença, Ser/Não-Ser, Verdadeiro/Falso) era não só a representação intelectual correcta da realidade, como também a estrutura essencial do pensamento humano pelo que

⁴⁹ Deleuze, G., *DR, op cit*, p. 369.

⁵⁰ A particularidade de Deleuze ter usado o conceito de *paradoxo* e de que esta estrutura funcione segundo as características do problema da física quântica do princípio de incerteza, não é uma tentativa de provar uma teoria filosófica com métodos científicos mas antes apenas revela a posição eminentemente moderna do pensador como marcado pela mundividência do seu tempo. Da mesma forma a questão perspectivista e a dualidade de comportamento das partículas atómicas quando investigadas não são, respectivamente, teorias e provas das mesmas mas a repercussão ou reverberação de uma forma de pensamento no outro. A questão do paradoxo na lógica, na linguagem e portanto no pensamento marcam o pensamento de Deleuze como perspectivista. Há outros conceitos em Deleuze que revelam este seu interesse pela ciência como por exemplo o conceito de *percursor sombrio* ou atractor estranho que remete para a física e para a teoria do caos como mostramos adiante.

⁵¹ Nietzsche, F., *Vontade de Poder, op cit*, p.263.

⁵² Nietzsche, F., *Vontade de Poder, op cit*, p.264.

⁵³ Nietzsche, F., *Vontade de Poder, op cit*, p. 441.

representava a imagem do pensamento, o modelo daquilo que era pensar. Esta é a asserção que perturba Deleuze, na medida em que a seu ver, esta é apenas uma das formas possíveis de constituir o pensamento e o real.

“584. - As aberrações da filosofia são consequência do facto de que, em vez de se reconhecer na lógica e nas categorias da razão meramente um meio para o concerto do mundo com fins utilitários (quer dizer, «especialmente», uma falsificação útil), estas foram tomadas como critério de verdade - particularmente da realidade. (...) em suma em tornar absoluta uma coisa relativa.”⁵⁴

Deleuze deseja reivindicar a possibilidade de afirmar a diferença a partir de uma notação diferente: a Lógica clássica referia-se ao *Ou*, ou seja, à disjunção exclusiva, numa visão moderna o real refere-se ao *E*, isto é, à inclusão dos dois lados, das duas possibilidades (a realidade será isto *E* aquilo).

Esta concepção aristotélica de filosofia não serve a Deleuze na medida em que chocava com a sua própria definição de conhecimento. Em *O que é a Filosofia?* (1991) a definição de filosofia clássica - conhecimento através de puros conceitos - é inaceitável pois a sua perspectiva é inspirada na sua leitura de Nietzsche, segundo a qual a filosofia é um construtivismo [N2] no qual não se conhece nada por conceitos se antes não os tivermos criado⁵⁵, isto é, construído numa intuição que lhes é própria: um campo, um plano, um terreno que não se confunde com eles, mas que abriga os seus germes e as personagens que os cultivam. O construtivismo exige que toda a criação seja uma construção num plano que lhe dê uma existência autónoma e nunca estática.

Começa-se assim por uma ontologia para perceber que o objectivo da argumentação será uma afirmação do perspectivismo que resulta ele mesmo de uma interpretação da filosofia nietzschiana por parte de Deleuze. A procura pelo pensamento da diferença é um projecto de argumentação que, a longo prazo e no âmbito da ontologia, visa propor uma visão perspectivista do real e do pensamento.

Esta intuição da Diferença como fundamento do real será talvez tão legítima como a da Identidade do conceito em Aristóteles e Deleuze indica mesmo a origem ou descreve de forma quase fenomenológica o momento dessa intuição dizendo:

“A nossa vida moderna é tal que, quando nos encontramos diante das repetições mais mecânicas, mais estereotipadas, fora de nós e em nós, extraímos constantemente delas pequenas diferenças, variantes e modificações. Inversamente, repetições secretas, disfarçadas e ocultas, animadas pelo deslocamento perpétuo de uma diferença, restabelecem em nós e fora de nós repetições nuas, mecânicas e estereotipadas. No

⁵⁴ Nietzsche, F., *Vontade de Poder*, *op cit*, p. 297.

⁵⁵ Sobre a relação do conceito com o plano de imanência cf. Deleuze, G. e Guattari, F., **OQF**, *op cit*, p. 81.

simulacro, a repetição já incide sobre repetições e a diferença já incide sobre diferenças. São repetições que se repetem e é o diferenciante que se diferencia. A tarefa da vida é fazer com que coexistam todas as repetições num espaço em que se distribui a diferença.”⁵⁶

Neste sentido, Deleuze parece novamente inspirado em Nietzsche [N3], pois este considera que a Lógica tal como foi criada por Aristóteles é apenas uma linguagem possível do real, uma linguagem que foi necessária à sobrevivência humana. É artificial no sentido de que é uma mera ficção com os seus axiomas de base, porém é ou foi uma ficção necessária para que pudéssemos criar o real no qual vivemos, isto é, foi necessária para a vida de um *tipo* de homem existente segundo uma determinada *Vontade de Poder*.

É esta interpretação do conhecimento e do real que justifica a epígrafe que está no início da dissertação: tal como **o gato de Alice no País das Maravilhas**, tem um estatuto ontológico dúbio uma vez que aparece e desaparece sem que se possa perceber se é uma ilusão, uma projecção da imaginação da personagem Alice, também se pode conceber graças às críticas de Nietzsche, de Deleuze e de Schopenhauer que se projectou a Lógica no mundo para que se pudesse viver nele. O próprio Schopenhauer propõe que - cada um é ele próprio o mundo inteiro - porque o produz, em si. Cada um transporta os axiomas que projecta no mundo. Neste sentido o perspectivismo nietzschiano, como se verá no capítulo respectivo, é ainda de algum modo uma filosofia transcendental (um empirismo transcendental) porque o sujeito nietzschiano projecta a sua ficção no mundo.

Criámos o mundo onde vivemos, porém criámos apenas um possível e não um que tivesse sido livremente desejado. Essa parece ser a característica moderna, ou pelo menos aquela de que alguma modernidade quer reivindicar: que se possa escolher qual a realidade a projectar; que mundo criar como se cada um fosse um demiurgo, não um receptor de imagens mas um projector de cinema, um projector de ficções; cada um carregando os axiomas (no caso de Nietzsche, dos valores, da avaliação perspectiva) do mundo em que a cada momento pode e deseja viver.

Talvez por isso Nietzsche refira algumas vezes que cada povo tem aquilo que merece consoante a sua vontade de poder. Cada um interpreta consoante pode e vive à altura daquilo que pode conceber. Para um individuo grosseiro o mundo é tal como ele o vê projectando-se grosseiramente nele; para um indivíduo frágil o mundo que projecta reflete a sua vontade de poder.

⁵⁶ Deleuze, G., **DR**, *op cit*, p. 36.

“516.- (...) de acordo com Aristóteles, o princípio de não-contradição é o mais certo de todos os princípios, e a base de toda a demonstração; se os princípios de todos os outros axiomas estão nele contidos: devíamos analisá-lo mais rigorosamente, para descobrirmos como tantas assunções estão já contidas na sua raiz. (...) serão os axiomas da lógica adequados à realidade, ou serão medida e meio sem os quais não conseguiríamos criar realidades, ou o conceito de «realidade»?... (...) A proposição não contém por isso qualquer critério de verdade, mas um imperativo relativo àquilo que deve passar por verdade. (...)”⁵⁷

A diferença neste plano entre Nietzsche e Deleuze, é que o último aceita a ideia de que o conceito, a *imagem do pensamento* é uma ficção perspectivista, porém ou não a considera (tal como Nietzsche) necessária à vida, ou considera que pode ser ultrapassada e que novas imagens do pensamento devem ser criadas. A ideia de Deleuze sugere uma flexibilização, uma plasticidade quase estética na produção do pensamento.

A ideia é interessante porque é de certa forma libertadora e radical, contudo, traz dificuldades como o do nível de competências exigido aos seus destinatários que impede a sua ascensão a uma ideia colectiva, uma ideia de massa; outra dificuldade é a exequibilidade de tal modelo do pensar artístico e libertador que faz do paradoxo o seu axioma; por fim, esta ideia pode aproximar-se perigosamente da definição de loucura ou do caos de que Deleuze pretende afastar-se.

1.1.3. Qual a relação entre a repetição e a diferença? A ética do Eterno Retorno

Partindo da proposta de uma filosofia crítica que se assume como um empirismo transcendental, que entende o real como fundado na figura (i)lógica do paradoxo, urge agora perguntar como se articula a ontologia ética de inspiração nietzschiana para produzir uma imagem de pensamento, uma proposta nova e libertadora.

Se a repetição é forçada logicamente a justificar a identidade como pode permitir o diferente e; se o nosso pensamento foi formado nesse jogo como podemos vislumbrar uma alternativa à explicação única da constituição do real lógico?

Deleuze propõe a figura do «entre». Entre uma repetição nua (a repetição do mesmo, vazia, a repetição da identidade) e outra dá-se uma mudança imperceptível: aquilo que é repetido já não é absolutamente igual, é um semelhante, um simulacro que progressivamente se vai afastando do original, a cópia de cópia torna-se noutra coisa de forma tão progressiva que não se dá conta até já não haver original, apenas simulacros⁵⁸.

⁵⁷ Nietzsche, F., *Vontade de Poder*, op cit, p. 263.

⁵⁸ Vattimo menciona esta problematização deleuziana da seguinte forma: “Deleuze move-se com base nas mesmas premissas de Derrida, mas num sentido que pretende liquidar toda a possibilidade de um regresso equívoco às estruturas e à metafísica. Dos dois polos entre as quais a diferença derridiana se move, o da

“Eis que a própria diferença está entre duas repetições: entre a repetição superficial dos elementos exteriores idênticos e instantâneos que ela contrai e a repetição profunda das totalidades internas de um passado sempre variável da qual ela é o nível mais contraído.”⁵⁹

Dado que cada repetição segue não numa linha recta unidimensional de cópias mas em ramificações imprevisíveis de simulacros que se combinam e multiplicam como uma raiz (o pensamento em forma de raiz que será exposto em - *Rizoma* 1976) de tal maneira que já há tantos simulacros de simulacros que não se pode retroceder em linha recta até ao original. A repetição é assim diferença⁶⁰.

“(…) o simulacro implica grandes dimensões, profundidades e distâncias que o observador não pode dominar. É porque não as domina que ele experimenta uma impressão de semelhança. O simulacro inclui em si o ponto de vista diferencial; o observador faz parte do próprio simulacro, que se transforma e se deforma com o seu ponto de vista. Em suma, há no simulacro um devir-louco, um devir ilimitado como o de Filebo em que “o mais e o menos vão sempre à frente”, um devir sempre outro, um devir subversivo das profundidades, hábil a esquivar o igual, o limite, o Mesmo ou o Semelhante (…)”⁶¹

“O simulacro é o sistema em que o diferente se refere ao diferente por meio da própria diferença. Tais sistemas são intensivos; repousam, em profundidade, sobre a natureza das quantidades intensivas, que entram precisamente em comunicação através das suas diferenças.”⁶²

“(…) por simulacro não devemos entender uma simples imitação, mas sobretudo o acto pelo qual a própria ideia de um modelo ou de uma posição privilegiada é contestada, destruída. O simulacro é a instância que compreende uma diferença em si (…)”⁶³

arquiestrutura e do simulacro, Deleuze isola o segundo. A repetição não é a repetição de uma diferença originária, isto é, às sempre diversas diferenças dos simulacros. A princípio a diferença tem para Deleuze o mesmo sentido que tem para Derrida: significa que toda a pretensa imediatidade é sempre já duplicação, e duplicação de um original que não existe. (…). Cf. Vattimo, G., *As Aventuras da Diferença*, Lisboa, Edições 70, 1988, p. 79.

⁵⁹ Deleuze, G., *DR*, *op cit*, p. 453.

⁶⁰ Esta forma de explicar a diferença como resultado de um movimento selectivo de repetição afigura-se como uma tentativa de Deleuze de fugir à Dialéctica hegeliana, isto é, a noção de movimento produtor da diferença o movimento dialéctico que produz a superação ou o diferente. Não creio haver nesta estratégia de Deleuze uma inovação ou uma clara ultrapassagem do conceito hegeliano, saliento apenas que a origem desta renúncia terá talvez um propósito de afastar a ideia de metafísica; as noções de absoluto, de espírito, e de Deus. Deleuze mantém o movimento do pensamento, a ferramenta conceptual, porém retira-lhe o horizonte metafísico concedendo-lhe um horizonte humano, demasiado humano, talvez materialista dialéctico dada a sua inspiração em Marx e nos movimentos políticos e culturais que resultaram de Maio de 68. Em Hegel temos a relação de opostos da qual resulta a superação dialéctica, em Nietzsche-Deleuze temos a repetição de proposições existenciais que são filtradas, seleccionadas mediante o devir, mediante uma ideia de selecção ética dado o poder «centrífugo» do eterno retorno que afasta o vil, o baixo, os valores pesados. Porém este movimento de selecção que insere a diferença numa camada subterrânea da repetição nunca se vê bem esclarecida no seu mecanismo interno, aspecto que está, por oposição, bem resolvido na dialéctica hegeliana.

⁶¹ Deleuze, G., *LS*, *Logique du sens*, *Minuit*, Paris, 2002., p. 264.

⁶² Deleuze, G., *DR*, *op cit*, p. 440.

⁶³ Deleuze, G., *DR*, *op cit*, p. 140.

“(...) a repetição é simbólica na sua essência; o símbolo, o simulacro, é a letra da própria repetição. Pelo disfarce e pela ordem do símbolo, a diferença é compreendida na repetição.”⁶⁴

A repetição é verdadeiramente o que se disfarça ao constituir-se e o que só se constitui ao disfarçar-se. «Uma repetição material e nua (como repetição do Mesmo) só aparece no sentido em que uma outra repetição nela se disfarça, constituindo-a e constituindo-se a si própria ao disfarçar-se»⁶⁵.

“(...) o que há de mecânico na repetição, o elemento de acção aparentemente repetido, serve de cobertura para uma repetição mais profunda que se desenrola noutra dimensão”⁶⁶.

“Uma destas é a repetição do mesmo e não tem diferença a não ser subtraída ou transvasada; a outra é repetição do Diferente e compreende a diferença. Uma tem termos e lugares fixos, enquanto a outra compreende essencialmente o deslocamento e o disfarce. Uma é negativa e por deficiência; a outra é positiva e por excesso. (...) Uma é repetição nua, que só pode ser mascarada por acréscimo e posteriormente; a outra é repetição vestida, cujas máscaras, deslocamentos e disfarces são os primeiros, os últimos e os únicos elementos.”⁶⁷

“Repete-se duas vezes simultaneamente, mas não se trata da mesma repetição: repete-se uma vez mecânica e materialmente, em comprimento, a outra vez simbolicamente, por simulacro, em profundidade; uma vez repetem-se partes, outra vez repete-se o todo do qual as partes dependem. Estas duas repetições não se fazem na mesma dimensão, mas coexistem; uma é repetição dos instantes e a outra é repetição do passado; uma é elementar, a outra é totalizante.”⁶⁸

Para Deleuze, «O verdadeiro sujeito da repetição é a máscara»⁶⁹.

“É porque a repetição difere por natureza da representação que o repetido não pode ser representado, mas deve sempre significado, mascarado por aquilo que o significa, ele próprio mascarando aquilo que significa.”⁷⁰

“A repetição no eterno retorno aparece sob todos estes aspectos como a potência própria da diferença; e o deslocamento e o disfarce do que se repete só fazem reproduzir a divergência e o descentramento do diferente num só movimento, que é a *diáphora* como transporte.”⁷¹

⁶⁴ Deleuze, G., **DR**, *op cit*, p. 65.

⁶⁵ Deleuze, G., **DR**, *op cit*, p. 71.

⁶⁶ Deleuze, G., **DR**, *op cit*, p. 65.

⁶⁷ Deleuze, G., **DR**, *op cit*, p. 454.

⁶⁸ Deleuze, G., **DR**, *op cit*, p. 458.

⁶⁹ Deleuze, G., **DR**, *op cit*, p. 66.

⁷⁰ Deleuze, G., **DR**, *op cit*, p. 66.

⁷¹ Deleuze, G., **DR**, *op cit*, p. 472.

Esta ressalva permite evitar a questão colocada no início sobre a objectividade do conhecimento: se não há representação não se coloca o problema da objectividade dado que o conceito criado como simulacro não deve representar nada, não se pretende adequar a nada mas criar um sentido do nada.

Para Deleuze a repetição não se deixa explicar pela forma da identidade no conceito ou na representação e exige, antes, um princípio positivo e superior. Deleuze propõe uma análise da repetição por extratos assim, assinala duas formas de repetição:

“(...) a repetição é a diferença sem conceito. Contudo, num caso, a repetição é a diferença posta somente como exterior ao conceito, diferença entre objectos representados sob o mesmo conceito (...) No outro caso a diferença é interior à Ideia; ela desenrola-se como puro movimento criador (...). A primeira repetição é repetição do mesmo e explica-se pela identidade do conceito ou da representação; a segunda é a que compreende a diferença (...) Uma é negativa por deficiência do conceito, a outra é afirmativa por excesso da Ideia. (...) Uma é repetição «nua» e a outra repetição vestida”⁷²

Neste movimento do pensamento, a repetição revela-se como a dinâmica que propicia a diferença e o aspecto ético surge na compreensão de que essa diferença «designa agora uma prova selectiva, que deve determinar que diferenças podem ser inscritas no conceito em geral e como o podem ser»⁷³.

A consequência lógica desta interpretação do papel ontológico da Identidade e da Diferença é a inversão da preponderância que estes conceitos têm na compreensão do real. Na perspectiva deleuziana, a identidade não é primeira e existe como segundo princípio, como algo que é tornado princípio e que gira em torno do Diferente, esta viragem age como uma espécie de revolução copernicana⁷⁴. Deleuze insiste na ideia de que o conceito de Eterno Retorno em Nietzsche não implica o regresso do mesmo, do Idêntico porque supõe o mundo da vontade de potência em que as identidades prévias são dissolvidas, apenas o retornar se repete, o Retornar é o ser do devir.

“Seria preciso que a própria substância fosse dita dos modos e somente dos modos. Tal condição só pode ser preenchida à custa de uma inversão categórica mais geral, segundo a qual o ser se diz do devir, a identidade se diz do diferente, o uno se diz do múltiplo, etc. Que a identidade não é primeira, que ela existe como princípio; que ela gira em torno do Diferente, tal é a natureza de uma revolução copernicana que abre à diferença a possibilidade do seu conceito próprio (...)”⁷⁵

“Não é o mesmo que retorna, não é o semelhante que retorna, mas o Mesmo é o retorno daquilo que retorna, isto é, do Diferente; o semelhante é o retornar daquilo que retorna, isto

⁷² Deleuze, G., **DR**, *op cit*, pp. 74-75.

⁷³ Deleuze, G., **DR**, *op cit*, p. 83.

⁷⁴ Deleuze, G., **DR**, *op cit*, p. 100.

⁷⁵ Deleuze, G., **DR**, *op cit*, pp. 99-100.

é, do *Dissimilar*. (...) Há aí uma subversão completa do mundo da representação e do sentido que tinham «idêntico» e «semelhante» nesse mundo.⁷⁶

O Eterno Retorno não faz o «mesmo» retornar, o retornar é o único «mesmo», a única identidade daquilo que devém [N4]. Esta identidade assume a forma de uma potência da diferença que passa no crivo da selecção, a questão ética do Eterno Retorno é esta: só retorna aquilo que é superior, que passou o crivo selectivo, tudo o que é baixo, reactivo, pesado não retorna, não se repete.

“A selecção faz-se entre repetições: aqueles que repetem negativamente, aqueles que repetem identicamente serão eliminados. Eles só repetem uma vez. (...) Não só o eterno retorno não faz com que tudo retorne, como faz com que pereçam aqueles que não suportam a prova (...) O Negativo não retorna. O idêntico não retorna. O Mesmo e o Semelhante, o Análogo e o Oposto não retornam. Só a afirmação retorna, isto é, o Diferente, o Dissimilar.”⁷⁷

É assim que é entendida a relação da repetição com a diferença: a repetição é a dinâmica de produção da diferença, a repetição é como que um lance de dados⁷⁸ em que (o universo ou o que se queira chamar, a totalidade da energia) a totalidade do ser, propõe sempre novos modelos de existência, sempre mais puros, mais elevados e a cada lance gera algo de diferente, contudo, é uma diferença subtil que se mascara no idêntico, no semelhante, no simulacro, e daí ter sido possível no passado cometer-se o erro de considerar que o que se repete é o idêntico e que a diferença é algo derivado deste. A diferença é servida discretamente entre duas repetições⁷⁹.

Com a inversão ou transmutação de valores erige-se uma perspectiva segundo a qual o múltiplo já não é justificável do Uno nem o devir do Ser. Agora o Uno diz-se do múltiplo

⁷⁶ Deleuze, G., *DR*, *op cit*, pp. 472-473.

⁷⁷ Deleuze, G., *DR*, *op cit*, p. 470.

⁷⁸ “Derrida reconhece explicitamente que a introdução da noção de diferença é um «lance de dados», um jogo, uma decisão arbitrária que não se legitima em relação a um estado de coisas incontornável como a sua verificação. O lance de dados não «corresponde» à diferença, antes a pratica.” Cf. Vattimo, G., *As Aventuras da Diferença*, *op cit*, p. 79. Discordamos da interpretação de Vattimo relativamente à expressão nietzschiana de «lance de dados» na medida em que o pretendem vincular à linguagem e não a uma perspectiva sobre o real. Derrida reconhece a diferença como algo conceptual e não dado fora do discurso. Esta diferença interna ao discurso e sediada no estilo de linguagem poético-filosófica de Nietzsche retira força e credibilidade a uma Filosofia maior, Deleuze e Nietzsche, por certo pretendiam visar uma filosofia que não se quedasse por meros problemas ou jogos de linguagem, talvez por isso muitas vezes Deleuze seja catalogado como um filósofo pós-estruturalista. A diferença não é algo de interno ao discurso em Deleuze ou em Nietzsche.

⁷⁹ A repetição poderá ser entendida com um exemplo: imagine-se um filme composto por milhares de fotografias. A cada fracção de segundo passam vários fotografias ao olho e ao cérebro que compõe estas imagens como se de facto de tratassem de imagens em movimento mas na verdade são *still's*, isto é, múltiplas imagens paradas. Se olharmos para uma sequência pequena de imagens seguidas elas são muito semelhantes, há pouco movimento, parece a mesma imagem, por exemplo se se filma um rosto durante minutos, os olhos piscam e a máquina não capta esse movimento do piscar de olhos, no filme parece que eles estiveram sempre abertos.

enquanto múltiplo e o Ser diz-se do devir; já não se pode opor o devir ao ser e o múltiplo ao uno porque se afirma o uno do múltiplo e o ser do devir, este é o jogo do eterno retorno⁸⁰.

Desta forma formou-se, segundo Deleuze, um erro de análise segundo o qual a repetição produzia e tinha como fundamento a categoria, o universal, da Identidade, quando na verdade se tratava da diferença discreta ao nosso ponto de vista. Por isso, o autor afirma que há dois níveis na repetição, um que traz os elementos da semelhança, os elementos da máscara e um nível mais profundo no qual nasce a diferença.

“A semelhança subsiste, mas é produzida como o efeito exterior do simulacro, na medida em que se constrói sobre as séries divergentes e faz com que ressoem. (...) Na reversão do platonismo, é a semelhança que se diz da diferença interiorizada, e a identidade do Diferente como potência primeira. O mesmo e o semelhante não têm mais por essência senão ser simulados, isto é, exprimir o funcionamento do simulacro.”⁸¹

Retornar é pois a única identidade, a identidade como potência segunda, a identidade da diferença e esta identidade é determinada como repetição. Ela opera uma selecção das diferenças segundo a sua capacidade de produzir, de suportar a prova do eterno retorno.

Esta «correção» da análise ontológica deleuziana permitiria compreender que o Ser se diz num só e mesmo sentido⁸² mas este não é o da Identidade genérica ou vaga do conceito, mas antes o do eterno retorno no qual ocorre (1) a produção da repetição a partir da diferença e (2) a selecção da diferença a partir da repetição. Esta é a relação entre ambos os conceitos:

“A «selecção que consiste em «estabelecer a diferença», nos pareceu ter um outro sentido: deixar que surjam e se desdobrem as formas extremas na presença de um Ser unívoco (...)”⁸³.

⁸⁰ Deleuze, G., **N**, *op cit*, p. 30.

⁸¹ Deleuze, G., **LS**, *op cit*, p. 268.

⁸² A noção de univocidade do ser, que ele seja dito num só sentido dos seus modos remete para Espinosa e para o estudo que Deleuze empreendeu da sua filosofia, estudo esse que lhe permitiu chegar a um início do conceito de desejo e, para o que me interessa agora analisar, interpretar o *Eterno Retorno* em Nietzsche de forma, algo criativa, ainda que o próprio Nietzsche tenha sugerido que tal movimento seria selectivo, não especificando, no entanto, como: “(...) Finalmente a insistência de Deleuze no que diz respeito a Espinosa vai, não no sentido de salientar o princípio de que existe uma única substância para todos os atributos, mas de que existe “uma única Natureza para todos os corpos, uma única Natureza para todos os indivíduos, uma Natureza variando de uma infinidade de maneiras”. Nesta perspectiva, o que estaria em relevo seria o que Deleuze denomina um plano comum de imanência ou consistência, por oposição a um plano teológico ou de organização transcendente, plano de consistência ou de imanência que “não tem senão um nome, Desejo”. (...) Seria preciso que a substância se dissesse ela própria dos modos, e apenas dos modos. Para que isso aconteça, é preciso engendrar uma concepção que destrone a primazia do idêntico e aceite afirmar que o ser se diz do devir, a identidade do diferente, ou o uno do múltiplo. Fundamentalmente, é preciso uma concepção que aceite dar primazia à Diferença. Ora essa foi, segundo Deleuze, a tarefa que Nietzsche conseguiu levar a cabo através da sua teoria do eterno retorno (...)”. Cf. Ferreira Santos, L., *Pensar o Desejo, Freud, Girard e Deleuze*, Braga, Edição Universidade do Minho, 1997, p. 230.

⁸³ Cf. Deleuze, G., **DR**, *op cit*, p. 102.

A filosofia que assume estas características é uma filosofia da diferença e rejeita a alternativa da representação infinita⁸⁴ que é indiferenciada.

“A representação infinita não é separável de uma lei que a torna possível: a forma do conceito como forma de identidade que constitui ora o em-si do representado (A é A), ora o para-si do representante (Eu = Eu). O prefixo RE-, na palavra representação, significa a forma conceptual do idêntico que subordina as diferenças.”⁸⁵

É desta forma que se explica a produção da diferença, conceito que simboliza a libertação do monismo e a preparação para uma imagem do pensamento perspectivista. Nietzsche explica em *Ecce Homo*⁸⁶ que o seu *Zarathustra* trata precisamente da apresentação da ideia do eterno retorno e do seu aspecto selectivo e ético, e nessa obra, no capítulo III, *O Convalescente*, menciona que o maior receio do profeta é o receio de que o homem mesquinho volte, regresse eternamente, pois esse seria o efeito do eterno retorno do mesmo tal como foi (mal) entendido por muitos. No entanto, em *A Vontade de Poder*⁸⁷, está patente o aspecto selectivo deste movimento de devir do eterno retorno: em todas as acções o agente deve perguntar-se se deseja repetir essa acção um número infinito de vezes. O critério ético da acção é este - viver de tal maneira que se queira reviver eternamente o mesmo, isso obriga a fazer a selecção do tipo de vida a escolher.

O eterno retorno é duplo, por um lado, incide sobre o pensamento e sobre a constituição das várias formas de vida, por outro lado, segundo Deleuze⁸⁸ não é só o pensamento selectivo mas também o Ser selectivo pois só volta a afirmação, só retorna aquilo que pode ser afirmado, todo o negativo é expulso pelo próprio movimento do devir que tem um poder centrífugo que expulsa todo o negativo.

É porque o Ser se afirma do devir que ele expulsa de si tudo o que contradiz a afirmação, todas as formas de niilismo. Esta consciência torna possível a ultrapassagem do medo ao personagem Zarathustra porque o eterno retorno não permite que as formas mais baixas em termos anímicos ou que as forças negativas retornem.

Esta noção de ontologia ética surge portanto como estratégia para argumentar, para deduzir o carácter (a intuição filosófica) paradoxal da realidade mediante a crítica da Lógica aristotélica. Toda esta démarche tem como fito, a longo trecho, experimentar a diferença,

⁸⁴ Sobre a representação infinita: “sob a influência do Cristianismo, não se procura mais somente fundar a representação, torna-la possível, nem especificá-la ou determiná-la como finita, mas torná-la infinita, fazer valer para ela uma pretensão sobre o ilimitado, fazê-la conquistar o infinitamente grande assim como o infinitamente pequeno, (...)”, Cf. Deleuze, G., **LS**, *op cit*, 2002, p. 265.

⁸⁵ Deleuze, G., **DR**, *op cit*, p. 122.

⁸⁶ “Quero contar agora a história de Zarathustra. A concepção fundamental da obra, a ideia do eterno retorno, esta fórmula suprema da afirmação.” Cf. Nietzsche, F., *Ecce Homo*, *op cit*, p.199.

⁸⁷ Nietzsche, F., *Vontade de Poder*, *op cit*, pp. 242-244.

⁸⁸ Deleuze, G., **N**, *op cit*, p.32.

treinar o desejo de uma imagem de pensamento diferente, um outro horizonte do pensamento, diferencial e ético. Deleuze parece procurar criar o campo no qual o seu pensamento florescerá, porém tornar-se-á claro que isso não será possível usando estes conceitos, a sua batalha e a sua criação terá de procurar outros cenários, outras linguagem, outros problemas. A pergunta subjacente é sempre como obter a liberdade (e uma confiança ética) para a diferença; como justificar a possibilidade da diferença, de outras formas de vida, de outros sujeitos.

1.2. O problema dos pressupostos ou o início da filosofia deleuziana

12.1. A Filosofia e a máscara

As perguntas a orientar este capítulo serão as seguintes: se a filosofia assenta em pressupostos pré-filosóficos (indesejáveis por pertencerem à doxa) como/porquê começou esse erro; quais são esses pressupostos (ou seja, qual é a imagem do pensamento)?

A ideia inspirada em Nietzsche de que os primeiros filósofos só puderam sobreviver mascarando-se dada a perigosa mensagem que traziam; a ideia de que tiveram de se fazer passar por sacerdotes, tendo para isso de seguir o caminho das apreciações morais da existência gerando uma filosofia moral que deprecia a vida em nome de valores como o *ideal ascético* tem raízes e ecos noutros autores; esta ideia é a fonte para Deleuze argumentar como começou o erro, como começou a doxa a dominar o pensamento.

Deleuze identifica em Nietzsche na *Genealogia da Moral* e no *Nascimento da Tragédia* a intuição de que a decadência da filosofia, isto é, a filosofia de tipo moral e metafísico, foi criada para justificar uma imagem do mundo centrada no ideal ascético e no ressentimento (conceitos mais antigos que aquela). Esta manipulação durou séculos e teve a sua origem, isto é, este *erro* teve a sua origem propriamente no recurso à máscara, devendo a sua compreensão à própria necessidade dessa mesma máscara [N5].

“É possível que os primeiros filósofos, e sobretudo Empédocles, tenham ainda o ar de sacerdotes ou até mesmo de reis. Pedem emprestada a máscara ao sábio e, segundo as palavras de Nietzsche, como é que teria sido possível à filosofia não se mascarar nos seus primórdios?”⁸⁹

Nietzsche menciona a necessidade dos primeiros filósofos se mascararem para poderem sobreviver em *O Nascimento da Tragédia*, na sequência da estética racionalista que passou a vigorar com a morte da arte trágica, morte essa cujo mentor foi Eurípedes, o

⁸⁹ Deleuze, G. e Guattari, F., **OQF**, *op cit*, p. 43.

poeta que subordinou a beleza à razão e com isso promoveu a expulsão da música do palco das tragédias⁹⁰.

Nietzsche caracteriza os primeiros filósofos como viajantes solitários em redondezas hostis, que abrem o seu caminho furtivamente ou aos empurrões e de punhos cerrados contudo, o filósofo quando surge entre os perigos e as tentações da vida secularizada apresenta-se com uma figura altiva, nobre e pura, mascara-se com os costumes do sacerdote vivendo isolado e puro para sobreviver às consequências do seu pensamento inovador racional e até certo ponto dessacralizado.

Esta interpretação da noção de máscara está presente na forma como Deleuze, ao ler Nietzsche, compreende o início ou o surgimento da própria Filosofia: em *Nietzsche e a Filosofia*, Deleuze propõe que a interpretação pode revelar a sua complexidade se se considerar que uma nova força só pode aparecer e apropriar-se de um objecto se usar, desde o início, a máscara das forças precedentes que já a ocupavam⁹¹.

A máscara ou a astúcia são leis da natureza, a vida, nos seus inícios, deve mimar a matéria para ser apenas possível. Uma força não sobreviveria, se em primeiro lugar não pedisse emprestado o rosto das forças precedentes contra as quais luta⁹². É assim que o filósofo apenas pode nascer e crescer, com algumas hipóteses de sobreviver, se tomar o ar contemplativo do padre, do homem ascético e religioso que dominava o mundo antes da sua aparição⁹³. Portanto era inevitável que a filosofia só se desenvolvesse na história

⁹⁰ Nietzsche chama esta passagem de «socratismo de Eurípedes», pois o poeta serviu apenas uma máscara dado que quem falava por si não eram Dionísio nem Apolo mas Sócrates que subordinava desta maneira o poeta ao homem teórico e a beleza à razão. Outra referência de Nietzsche a este tema está em *A Filosofia na Idade Trágica dos Gregos* onde menciona que enquanto os outros povos têm santos, os Gregos têm sábios.

⁹¹ O próprio Deleuze mascara-se de Nietzsche para desenvolver as suas ideias, a sua interpretação de Nietzsche, o «seu» Nietzsche não é exactamente idêntico ao filósofo. Habitualmente os comentadores reelaboram o pensamento de um autor que analisam de forma a lhe constituírem uma sistematização que não se encontrava nos textos originais e constroem desta forma um novo pensador dentro do autor comentado ou ao lado daquele. Esse é também o percurso de Deleuze, no que se refere aos autores que estudou e especificamente neste que é a referência que consideramos vital para a sua obra. Pode-se considerar que o Nietzsche como personagem deleuziano vá para além da construção habitual do comentador até porque Deleuze se tornou nietzschiano e isso influencia toda a matriz do seu pensamento, pelo menos até *Anti-Édipo* e talvez mesmo depois dessa obra mas já a um nível mais subtil, um nível de estilo, um certo dionisiaco no estilo.

⁹² Nietzsche, F., *Genealogia da Moral*, op cit, pp. 8-10.

⁹³ Também Platão pressentiu essa necessidade: “Sem dúvida Platão, depois do final trágico do seu mestre, toma consciência da necessidade de avançar dissimulado (d’avancer masqué) sob pena de partilhar o mesmo destino.” Cf. Feron, O., *O intervalo de contingência - Hans Blumenberg e outros modernos*, Lisboa, Edição do Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011, p. 29. Este aspecto está presente em Deleuze também na análise da diferença: “(...) a repetição não se oculta em outra coisa, mas forma-se disfarçando-se; não preexiste aos seus próprios disfarces e formando-se, constitui a repetição nua em que se envolve. (...) Quando nos encontramos em presença de uma repetição que avança mascarada ou que comporta deslocamentos (...) a própria palavra repetição parece-nos então ser empregada simbolicamente, como metáfora ou por analogia.” Cf. Deleuze, G., *DR*, op cit, pp. 75-76.

degenerando, voltando-se contra si num movimento que é o movimento descrito por Nietzsche como o do ressentimento⁹⁴.

O problema segundo Deleuze é que a filosofia deixou-se prender à sua máscara, em vez de criar e inspirar novos modos de vida, o filósofo deu-se a si próprio a tarefa de julgar a vida e de lhe opor valores pretensamente superiores (ideal ascético), de a medir e limitar, condenando-a e tornando o pensamento em algo negativo (ressentimento). Esta influência conduz a vida a se reduzir a formas doentias, visando com isto Nietzsche o seu conceito de nihilismo ou vontade de nada:

“ (...) É de cardeal importância que o mundo real seja suprimido. É a mais formidável inspiração de dúvida, e de depreciação de valores, relativamente ao mundo em que estamos: foi até agora o nosso mais perigoso atentado à vida da Vida.”⁹⁵

A filosofia, segundo o autor não retirou completamente a sua máscara ascética à medida que cresceu, ao longo dos séculos só pode conquistar a sua máscara, o seu simulacro próprio dando-lhe um novo sentido em que finalmente se exprima a verdadeira natureza da sua força anti-religiosa. Só quando o filósofo toma sobre si a tarefa de mudar, de criar novos valores (transmutação), de «aligeirar» a vida, tornando-a leve e tornando o filósofo no legislador-dançarino, é que a filosofia pode criar novas possibilidades de vida. Esta ideia como horizonte último da filosofia surge também em Nietzsche em *A Filosofia na Idade trágica dos gregos*, onde escreve:

“Há vidas em que as dificuldades tocam o prodígio; são as vidas dos pensadores. E é preciso ouvir aquilo que nos contam a seu respeito, porque descobrimos aí possibilidades de vida cuja simples narração já nos dá alegria e força e lança uma luz sobre a vida dos seus sucessores. Há aí tanta invenção, reflexão, audácia, desespero e esperança como nas viagens dos grandes navegadores; e para falar verdade, são também viagens de exploração nos domínios mais recuados e mais perigosos da vida.”⁹⁶

Assim entendido, o Filósofo é o inventor de possibilidades de vida e compreende-se que tenha sido preciso anteriormente gerar a possibilidade da diferença como conceito para criar o espaço para o surgimento desta personagem - é porque é possível uma diferença ontológica baseada na «selecção» do eterno retorno que é possível equacionar novas formas de vida. Esta ideia sem dúvida que reflectirá para Deleuze a necessidade de

⁹⁴ Também na obra de Deleuze, *Nietzsche*, está patente esta ideia segundo a qual a filosofia deve ser pensada como uma força e a lei das forças é que elas não podem aparecer sem se cobrirem com a máscara das forças pré-existentes, assim, também a filosofia na Grécia teve de se disfarçar das forças pre-existentes para sobreviver, foi preciso que o filósofo adquirisse o porte dessas forças e pusesse a máscara do sacerdote oriental.

⁹⁵ Nietzsche, F., *Vontade de Poder*, *op cit*, p. 296.

⁹⁶ Deleuze, G., *N*, *op cit*, p. 48-49.

pensar formas de vida não-fascistas dada a proximidade histórica dessas ideologias e das cicatrizes que deixaram na Europa e no pensamento (tal como Nietzsche identificou no cristianismo a fonte do niilismo e equacionou a transmutação de valores que permitiria a libertação de tal imagem do mundo). De certa forma, ainda que ilegitimamente, o fascismo terá sido associado a uma forma de pensar clássica e a liberdade moderna à diferença ao humanismo e ao pluralismo.

“É por isso que a selecção, que consiste em «estabelecer a diferença», nos pareceu ter um outro sentido: deixar que surjam e se desdobrem as formas extremas (...)”⁹⁷

Nietzsche em *Genealogia da Moral*, no terceiro ensaio, localiza a ligação entre uma forma de fazer filosofia e o *ideal ascético*, ou espírito metafísico, nos Gregos. A filosofia seria devedora do ideal ascético, com ele aprendeu a dar os primeiros passos por não ter coragem de ser o que é. Para poder subsistir o filósofo precisou de se disfarçar sob os tipos preestabelecidos do homem contemplativo, do sacerdote, do feiticeiro, do adivinho e portanto do homem religioso em geral. O filósofo teve de representar o ideal ascético para poder sobreviver, este implicou que o filósofo assumisse uma imagem detestável e ridícula, a imagem de negação do mundo, da hostilidade para com a vida, de cepticismo quanto aos sentidos, de apagamento da sensualidade, atitude esta que passou a valer como se fosse a de todos os filósofos, quando os valores que o filósofo deveria ter são os do orgulho, audácia, coragem, auto-convicção, vontade espiritual e liberdade da vontade⁹⁸.

Para Nietzsche, a ideia de uma vida ascética é uma auto-contradição onde reina um ressentimento profundo que quer exercer o seu poder sobre toda a vida e contra ela, contra toda a manifestação de força e de vitalidade; quando esta vontade do ressentimento chega à filosofia procurará inverter todos os valores tratando a verdade, como o instinto de vida a vê: como o erro por excelência.

Aos olhos de Nietzsche a degenerescência da filosofia aparece claramente com Sócrates na medida em que aquele define a metafísica como a distinção de dois mundos pela oposição entre essência e aparência, o verdadeiro e o falso, o inteligível e o sensível. Desta forma Sócrates, como figura platónica⁹⁹ ao criar a metafísica torna a vida algo que deve ser julgado, limitado, limite esse que se exerce em nome de valores superiores.

⁹⁷ Deleuze, G., *DR*, op cit, p. 102.

⁹⁸ Nietzsche, F., *Genealogia da Moral*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1997, p. 141.

⁹⁹ No texto 13 e 14 de *O Nascimento da Tragédia*, Nietzsche dá a entender que quando acusa Sócrates de ser o pai da degenerescência da filosofia e o «inventor» da metafísica, se refere a Sócrates como personagem da filosofia de Platão, até porque Nietzsche se refere a este como “Sócrates, o herói dialéctico do drama platónico (...)” Cf. Nietzsche, F., *O Nascimento da Tragédia*, Lisboa, Relógio D’Água, 1997, pp.95-104.

“Nietzsche duvidou desta orientação pelo alto e perguntou-se se, longe de representar a realização da filosofia, ela não era, ao contrário, a degenerescência e o desvio começado com Sócrates.”¹⁰⁰

O papel do filósofo também se alterou, este passou a ser o submisso - em vez de ser o legislador, ideia que sugere em alternativa a noção de filósofo como criador de sentido de um perspectivismo orientado pela noção de vontade de poder e da teoria das forças: Em vez disso, o filósofo passou a ser submisso e em vez de criticar os valores estabelecidos superiores à vida e em vez de criar novos valores, trata de conservar, trata de ser aquele que reconhece e repete os valores estabelecidos submetendo-se às supostas exigências da verdade e da razão (uma crítica a Kant) mantendo-se sob o domínio destas forças sob as quais muitas vezes se identificam forças agentes que não são de todo racionais, defendendo Estados, religiões e valores em curso.

A «verdade» de que o filósofo metafísico fala é, no seu entender, inócua verga-se perante os poderes estabelecidos procurando nunca afrontar nem causar embaraço a ninguém, disfarçando-se de ciência pura para desviar de si qualquer atenção, uma filosofia que se quer asséptica, lógica, esvaziada de vida, alienada e, por fim, niilista.

Nietzsche classifica mesmo este movimento de degenerescência como não estando limitado à filosofia mas exprimindo o devir mais geral (o niilismo), a categoria mais fundamental da história, não só como um facto histórico mas como o princípio de onde derivam a maior parte dos acontecimentos que determinaram o nosso pensamento e vida.

Deleuze, enquanto comentador de Nietzsche, espanta-se perante o fenómeno que considera o mais estranho e simultaneamente mais interessante da história, que é o do triunfo das forças reactivas e da negação¹⁰¹, consequência da degeneração do pensamento. Nietzsche chamar-lhe-ia niilismo ou triunfo dos escravos¹⁰², a vitória conjunta das forças reactivas e da vontade de negação e explica-a mediante a compreensão que chama, no seu sentido próprio, de psicológica: os fracos, os escravos vencem não pela soma da sua força mas por subtracção da força do outro, separam o forte daquilo que ele pode, triunfam não pela composição do seu poder mas pelo contágio. Afirmção que

¹⁰⁰ Deleuze, G., **LS**, S. Paulo, Perspectiva, 2003, p. 132.

¹⁰¹ Deleuze, G., **N**, *op cit*, p. 23.

¹⁰² Deleuze adverte para um erro comum a evitar enquanto leitor de Nietzsche que é o de cair no contrassenso de crer que os mais poderosos num regime social são por isso os «fortes». Cf. Deleuze, G., **N**, *op cit*, p. 43.

podemos decalcar no modelo civilizacional moderno dominado pelo capitalismo e pelo contágio da alienação no consumo¹⁰³.

É preciso compreender que os conceitos nietzschianos resultantes do método da dramatização envolvem a criação destes personagens conceptuais que servem para pensar os problemas de modo diferente das filosofias tradicionais e, mais que isso, pretendem ser categorias do inconsciente e do percurso do homem. A aceitação das mesmas e a influência que Nietzsche tem na filosofia de Deleuze levará a que este tenha querido construir uma filosofia intempestiva, uma filosofia de criação e de destruição dos velhos valores e métodos do pensar.

Em *A Vontade de Poder*¹⁰⁴, Nietzsche resume toda a história do niilismo: depois da morte de Deus e assumindo que o devir é o princípio e que este não tem um fim, um destino uno, a humanidade tenta escapar a esta verdade, condenando este mundo e inventando um mundo além que lhe dê o sentido, o chamado mundo verdadeiro ou metafísico na vontade de nada. Contudo, pelas várias peripécias da vida, o ser humano descobre que o mundo não está construído para satisfazer as suas necessidades psicológicas, não conseguindo resolver a questão da justiça, do mal ou do sofrimento nesta imagem do mundo. Então, vê-se que o niilismo deriva para a sua última forma, na qual nada mais lhe resta senão a negação do mundo metafísico e a descrença no mundo verdadeiro.

¹⁰³ Deleuze sintetiza as etapas do triunfo do niilismo nietzschiano em cinco passos: 1-*o ressentimento* que indica a atitude de acusação projectiva (é o teu erro), em que a vida reactiva se subtrai às forças activas, isto é, a vida é acusada e separada do seu poder. O sujeito torna-se meritório porque se reprime e se impede de fazer aquilo que podia (segundo Deleuze, Nietzsche considera que esta etapa corresponde à religião judaica, preparada pela filosofia grega); 2-*a má consciência*, o momento introjectivo (é o meu erro), no qual as forças reactivas se viram contra si mesmas e adquirem um poder contagioso de formar comunidades (correspondendo à filosofia cristã); 3-*o ideal ascético*, ou momento da sublimação, em que a vida fraca vale por ser uma negação da vida, uma vontade de nada que passa a julgar a vida de acordo com o critério dos valores ditos superiores, que a condenam e a tornam pesada e difícil de suportar; 4-*a morte de Deus*, o homem descobre que é ele próprio o assassino de Deus, quer carregar esse fardo e tornar-se ele próprio Deus, quer substituí-lo. Apesar disto o niilismo subsiste, mudando de forma passando da depreciação da vida, em nome de valores superiores, para depreciação dos valores superiores e substituição por valores humanos, demasiado humanos nos quais a técnica e o progresso substituem a religião. Nesta etapa os chamados homens superiores julgam ter encontrado a realidade porém é ainda o nada e a reacção que possuem; 5-na última etapa, a do *último homem* e do *homem que quer morrer*, decorre o momento final quando as forças reactivas julgam que podem passar sem a vontade, caindo cada vez mais no nada, num mundo desprovido de valores. Neste o *último homem* é aquele que afirma que tudo é vão, tudo é igual, tudo já foi feito. É preferível extinguirmo-nos passivamente, é preferível um nada de vontade a uma vontade de nada. A vontade de nada volta-se contra si própria e torna-se vontade de destruir as forças reactivas, torna-se no desejo do homem se destruir activamente, daí a figura do *homem que quer morrer*. Esta última etapa do triunfo do niilismo é, igualmente, aquela que prepara para a transmutação de todos os valores, o devir activo das forças e um triunfo da vontade de poder e da afirmação do devir. Aí a negação, a destruição é apenas um aspecto secundário da afirmação da força e da criação de novos valores e de novas formas de vida. Cf. Deleuze, G., **N**, *op cit*, pp. 24-28.

¹⁰⁴ Nietzsche, F., *Vontade de Poder*, *op cit*, p. 111.

Neste ponto, o homem aceita que a realidade do devir é a única, que não há um destino, nem um céu, contudo, não suporta este mundo e já nem sequer tem vontade de o negar (um nada de vontade). Este estágio representa, talvez, a época actual em que há um sentimento do não-valor da existência, dado que se compreende a impossibilidade de a interpretar com a ajuda do conceito de «fim» ou de «unidade», ou de «verdade». A unidade não está presente na pluralidade do devir e, segundo Nietzsche, a característica do ser não é ser verdade mas antes ser falso.

Não há portanto, em Nietzsche, qualquer razão esperar a existência de um mundo verdadeiro e por isso as categorias de «fim», «unidade» e «ser», graças às quais se tinha avaliado o mundo são retiradas pelo que o mundo parece ter perdido todo o valor. Podia acrescentar, com Deleuze em *Anti-Édipo* que esse valor foi substituído pelo significante único e vazio que é o capital e o consumo como forma de vida alienada e ainda niilista.

Com o niilismo dá-se a inversão total dos valores e das avaliações, tudo é visto do ponto de vista do escravo e das forças reactivas, do ponto de vista baixo e negador. O espírito elevado implica um carácter ético dado que o grau de verdade que um espírito suporta, a dose de verdade que consegue é a medida do valor de um pensador¹⁰⁵, de uma vida. O erro, para Nietzsche não é a cegueira mas antes a cobardia que visa alienar-se no mundo ideal ou no nada (no significante vazio por excelência, o capital).

Para Nietzsche, o conhecimento da realidade é para o forte uma necessidade tão grande como é, para o fraco, sob inspiração da fraqueza, do niilismo, a fuga diante da realidade, ou seja, o ideal. Os decadentes têm necessidade da mentira, esta é uma das suas condições de existência¹⁰⁶, não sendo, por esse motivo, livre de conhecer quem quer mas sim quem pode suportar essa prova ética e selectiva. Os fracos unem-se contra os fortes gerando uma ilusão depreciativa da força e da vida, um aturdimento narcótico contra o sofrimento.

Esta é para Nietzsche, a causa fisiológica do ressentimento e do espírito de vingança: o desejo do fraco de se atordoar contra a dor por meio da paixão¹⁰⁷. Este torpor, esta alienação é conseguida, para Deleuze, mediante o dinheiro, mediante a suposta cultura que os Estados patrocinam e vendem, é conseguido mediante a técnica, para que o fraco se esqueça de como é um escravo de pensamentos que não são seus, um escravo de rotinas, de uma vida desprovida de sentido, um ser submisso, banal, conformado, adequado, inserido na banalidade, numa cultura niilista e decadente.

¹⁰⁵ Nietzsche, F., *Ecce Homo*, *op cit*, pp. 2-3 e 121-25.

¹⁰⁶ Nietzsche, F., *Ecce Homo*, *op cit*, pp. 174-175.

¹⁰⁷ Nietzsche, F., *Genealogia da Moral*, *op cit*, p. 15.

O ideal ascético dava-lhe um sentido, porém, depois da morte de Deus é o capital que preenche essa função investindo a força negativa no dinheiro, no desejo desta forma constituída como falta¹⁰⁸.

Para Nietzsche, o peso era o sem-sentido da dor e não a própria dor que tem incomodado a Humanidade e, até então, o ideal ascético tinha servido pois foi o único sentido que se lhe deu e que fazia ver ao homem que o sofrimento era o castigo de uma falta. O ideal ascético deu uma direcção aos sentidos, um desejo de fugir da vida, da morte, até do desejo; deu ao homem uma vontade de nada que era preferível a um nada de vontade¹⁰⁹.

A Deleuze interessa compreender a arte de interpretar nietzschiana que deve ser também uma arte de penetrar nas máscaras, e descobrir quem se mascara e porquê, e com que fim se conserva uma máscara remodelando-a. A maior dificuldade desta arte, ou pelo menos a primeira, será que a diferença na origem não aparece desde a origem, a diferença entre a máscara e o seu simulacro não aparece desde a origem, excepto talvez para o olhar do genealogista. Segundo Deleuze, só quando a filosofia se torna adulta se pode captar a essência ou a genealogia, e distingui-la de tudo aquilo com que, no início, ela tinha muito interesse em confundir-se.

Coloca-se então a pergunta: onde fixar a origem da máscara da filosofia? Nietzsche enquanto filólogo tê-la-á procurado na filosofia da Antiguidade Clássica em Platão e no seu personagem conceptual - Sócrates.

“ (...) Platão foi culpado de outra audácia ainda em matéria de reviravoltas - mediu o grau de realidade consoante o grau de valor, e disse: Quanto mais há «ideia» mais há Ser. Virou o conceito de «realidade» de pernas para o ar e disse: «O que encarais como real é um erro, e quanto mais perto chegarmos da «ideia» mais perto chegamos da “verdade”. - Está entendido? Foi o maior de todos os rebaptismos: e porque o Cristianismo a adoptou, ficámos cegos perante os seus traços inacreditáveis. No fundo, Platão, como artista que era, colocou a aparência antes do Ser! E portanto as mentiras e a ficção antes da verdade! O irreal antes do existente! (...)”¹¹⁰

¹⁰⁸ Ainda que Deleuze insista na noção de que o desejo moderno é constituído como falta esta noção remonta a uma concepção antiga, por exemplo, Cornford em *Principium Sapientiae*, no terceiro capítulo, *O Vidente, o poeta e o filósofo*, referindo-se ao *Cármides* de Platão menciona que aí há já “A identificação de Eros, como o desejo que tem por objecto o belo, com o amor pelo conhecimento e pela sabedoria que é a filosofia fora já feita por Diotima. O desejo, argumentava ela, implica a ausência do seu objecto; a Eros portanto deve faltar beleza e bondade. (...)” Cf. Cornford, F.W., *Principium Sapientiae*, Lisboa, Calouste Gulbenkian, 1989, p. 132.

¹⁰⁹ Nietzsche, F., *Genealogia da Moral*, op cit, p. 28.

¹¹⁰ Nietzsche, F., *Vontade de Poder*, op cit, p. 291.

O filósofo começa com a imagem do sacerdote, inicia o seu percurso usando os seus métodos as suas perguntas, a suas máscaras¹¹¹. Esta estratégia é responsável pela degenerescência do pensamento e da vontade. Ao denunciar este movimento da história e ao propor a transmutação total dos valores, Nietzsche opera uma cisão no pensamento:

«Nietzsche é a passagem do capítulo preparador da época moderna - contado historicamente pelo período que medeia entre 1600 e 1900 - para o começo do acabar daquela época». O que estará em causa com Nietzsche é pois a finalização de uma época com uma historicidade de cerca de três séculos (...) ainda não se sabe quanto tempo vai demorar essa tarefa desconstrutiva começada por Nietzsche.¹¹²

A afirmação da «morte de Deus» e o projecto de uma filosofia da Vontade de Poder, constroem a nova imagem do pensamento. Esta estrutura de corte e de refundação é novamente tentada por Deleuze (repetida mas de uma forma diferente, uma repetição que produz uma diferença discreta, uma repetição selectiva) mediante dois movimentos: o da análise da imagem do pensamento pré-filosófica (a doxa da filosofia presente desde a antiguidade clássica), e pelo seu projecto de uma filosofia da diferença, do simulacro, da criação e do desejo. Com outras ferramentas Deleuze repete a tentativa de Nietzsche, mascara-se e avança.

¹¹¹ Também Cornford sugere que os médicos recorreram à máscara dos mágicos para desenvolverem o seu percurso, supõe-se que a teoria materialista do conhecimento analisada no modelo de Eurípedes foi formulada pela primeira vez por Alcmeon, surgindo numa altura em que os médicos começaram a sentir o desejo de se libertarem dos antecedentes mágicos da sua arte. Talvez tenha sido o mesmo desejo que levou os filósofos de Mileto a afastar a cosmogonia do fundamento mitológico e a procurar uma fundamentação racional. Muitas vezes os filósofos pré-socráticos foram, pelo teor das suas afirmações, comparados aos oráculos de Apolo e tal não será por acaso mas porque tomaram a sua máscara e o seu tom, não o seu método nem os seus objectivos. O filósofo foi claramente o herdeiro do poeta-vidente, usando a sua máscara e depois estabelecendo o conflito que o separaria e lhe permitiria criar a sua própria máscara de filósofo, conflito esse que segundo Cornford é firmado definitivamente em Platão que retoma o papel de profeta, embora indique que isso se trata de uma questão de método para proporcionar a crença e a persuasão necessárias a que a apresentação e argumentação racional possam servir a verdade, no que toca aos assuntos do conhecimento dos quais a verdade só pode ser adivinhada. As máscaras foram várias, a dos sacerdotes, funcionários encarregues de fazer as ofertas e sacrifícios aos deuses, os videntes que interpretavam os augúrios e as intenções dos deuses e os poetas que tinham a seu cargo a explicação da natureza e das origens do mundo. Foi este o primeiro elemento em comum com os filósofos e a primeira fonte de conflito uma vez firmados na máscara da poesia e à medida que as próprias transformações sociais iam sendo acompanhadas destas novas ideias, os filósofos puderam alterar, corrigir e expurgar a teologia homérica e perpetuar o seu papel enquanto profetas. Substituíram o cargo mediante a mediação da máscara, processo esse que se supõe ter sido desenvolvido ao mesmo tempo que o desenvolvimento das várias concepções filosóficas. Há, contudo, outro aspecto relevante relativo à máscara que é o elemento da crença e dos pressupostos pré-filosóficos que juncam a própria filosofia desde o seu começo. No estudo do autor, o próprio Platão, tinha para si que não se devia aceitar os mitos cosmogónicos à letra e que estes deviam ser interpretados, dado não constituírem registos de acontecimentos históricos mas antes mitos aprendidos pelo ensinamento materno. Exactamente por isso, Cornford sugere que por maior que seja o ímpeto racional, é de considerar que aqueles pensadores nunca tenham conseguido despojar-se inteiramente do peso da autoridade investida na linguagem dos poetas e nas narrativas míticas.

¹¹² Marques, A., *Perspectivismo e Modernidade*, Lisboa, Vega, 1993, p. 22.

1.2.2. Platão os simulacros e o problema da representação

A questão do simulacro é claramente a génese da questão do perspectivismo em Deleuze (o seu início ou ensaio): se não há uma identidade e só há cópias que não representam, que não se referem à ideia, então só há perspectivas sobre o real. Esta é uma formulação, ainda desadequada e insatisfatória para Deleuze (a do simulacro), ainda assim uma primeira formulação da possibilidade das múltiplas perspectivas.

Vimos que o aspecto selectivo e ético do Eterno Retorno permite a produção da diferença que se «esconde» na semelhança da repetição que na verdade produz simulacros e não cópias.

“A simulação assim compreendida não é separável do eterno retorno; pois é no eterno retorno que se decidem a reversão dos ícones ou a subversão do mundo representativo. Aí, tudo se passa como se um conteúdo latente se opusesse ao conteúdo manifesto. O conteúdo manifesto do eterno retorno pode ser determinado conforme ao platonismo em geral: ele representa então a maneira pela qual o caos é organizado sob a acção do demiurgo e sobre o modelo da Ideia que lhe impõe o mesmo e o semelhante. O eterno retorno, neste sentido, é o devir-louco controlado, monocentrado, determinado a copiar o eterno. (...) Ele instaura a cópia na imagem, subordina a imagem à semelhança.”¹¹³

“E que, entre o eterno retorno e o simulacro, há um laço tão profundo, que um não pode ser compreendido senão pelo outro. O que retorna são as séries divergentes enquanto divergentes, isto é, cada qual enquanto desloca a sua diferença com todas as outras e todas enquanto complicam a sua diferença no caos sem começo nem fim.”¹¹⁴

Todavia o que significam estes simulacros numa ontologia da Diferença e não mais da Identidade lógica? Pensar-se-ia que falar de simulacro implicaria, antes de tudo, referir o que seria o seu oposto, o real, contudo não é esse o caso na medida em que não é essa a natureza do conceito de simulacro, este constitui uma realidade diferente daquela que simula.

O simulacro é um signo que só se refere a si mesmo, falar de simulacro é precisamente falar daquilo que não remete a um modelo original. A noção de simulacro deve ser entendida como uma construção destituída de um modelo original. O simulacro é uma diferença de diferenças, como uma ramificação, uma improvisação, talvez semelhante às características da Natureza que não produz duas gotas de água iguais. Por simulacro, não devemos entender uma simples imitação mas o acto pelo qual a ideia de modelo é revertida.

¹¹³ Deleuze, G., **LS**, *op cit*, p. 269.

¹¹⁴ Deleuze, G., **LS**, *op cit*, p. 270.

“Os simulacros são os sistemas em que o diferente se refere ao diferente pela própria diferença. O essencial é que não encontramos nesses sistemas qualquer *identidade prévia*, qualquer *semelhança interior*. Tudo é diferença nas séries e diferença de diferença na comunicação das séries. O que se desloca e se disfarça nas séries não pode e não deve ser identificado, mas existe, age como o diferenciador da diferença.”¹¹⁵

Ao inverter o papel da categoria de Identidade e de Diferença, Deleuze simbolicamente tentou operar a passagem para uma nova forma de pensar, criando uma nova *imagem do pensamento*. Esta subtil correcção ontológica permitiu-lhe realizar aquilo que pretendia assim como finalizar um projecto nietzschiano, o da inversão do platonismo¹¹⁶. O projecto de transmutação dos valores de Nietzsche inverte o platonismo ao negar a existência do mundo ideal e ao propor o mundo “sensível”, dos simulacros, na terminologia deleuziana, como único meio para conhecer, e justificar a realidade:

“ (...) (3) O oposto deste mundo fenomenal não é o «mundo real», mas o mundo amorfo e inajustável que consiste no caos das sensações - quer dizer, outro género de mundo fenomenal, um mundo que nos é «incognoscível» ”.¹¹⁷

“O ser e a aparência, encarados psicologicamente, não admitem qualquer «Ser-em-si», nenhum critério de «realidade», mas apenas graus de aparência, medidos segundo a força da simpatia que sentimos pela aparência.”¹¹⁸

O processo de inversão consiste em identificar e actualizar dois conceitos: *niilismo* e *vontade de poder*. Identificar a causa da decadência da humanidade no niilismo e negar os valores propostos por Platão, mediante a actualização do conceito de *vontade de poder* que possibilita a criação de novos valores. Nietzsche opõe-se aos juízos morais tradicionais, por entender que as suas regras reduzem a capacidade humana de conhecer o mundo, esta negação é fundamentada no facto do pensamento nietzschiano se opor fundamentalmente a uma redução das perspectivas que a vida oferece. Porém, no entender dos críticos, Nietzsche pretende inverter a metafísica platónica promovendo o

¹¹⁵ Deleuze, G., **DR**, *op cit*, p. 471.

¹¹⁶ Em *Nietzsche* um trabalho de comentário à Filosofia, Deleuze indica que a relevância do pensamento de Nietzsche é ter criado uma nova imagem do pensador e do pensamento ao estabelecer o elemento da filosofia no eixo do sentido e do valor. Nietzsche integrou na filosofia, dois meios de expressão que são o aforismo e o poema que inauguram uma nova forma de filosofia, que parece assistemático e caótico, mas que na realidade operam mudanças radicais. Ao ideal do conhecimento e à descoberta do verdadeiro e das essências, Nietzsche opõe a interpretação e a avaliação (ferramentas que serão a base de um tipo de perspectivismo). A interpretação fixa o sentido, parcial e fragmentário de um fenómeno que é dominado por forças e a avaliação determina o valor hierárquico dessa interpretação, desse sentido, totalizando os fragmentos sem suprimir a sua pluralidade. O filósofo é o intérprete e o fisiólogo, é o médico que analisa os fenómenos enquanto sintomas das forças (activas ou reactivas) que se apoderam deles e lhes conferem uma tonalidade, um caminho. Enquanto avaliador, o filósofo é o artista que considera e cria perspectivas, o filósofo é o legislador. Desta forma Nietzsche, recupera a velha imagem grega do pensador pré-socrático, fisiólogo que é o artista, intérprete e avaliador do mundo.

¹¹⁷ Nietzsche, F., *Vontade de Poder*, *op cit*, p. 290.

¹¹⁸ Nietzsche, F., *Vontade de Poder*, *op cit*, p. 305.

ente sensível, o mundo da vida e do devir, à posição do ente verdadeiro, e deprecia o ser ao nível da pura ilusão, do erro, do que não tem qualquer efetividade. Todavia, nesta inversão, Nietzsche continua determinado por aquilo que inverte, isto é, pela metafísica e pelo platonismo, pois mantém os conceitos operativos. A reviravolta do platonismo, no sentido conferido por Nietzsche, de que o sensível passa a constituir o mundo verdadeiro e o supra-sensível o não verdadeiro, permanece no interior da metafísica, ainda que Nietzsche pretendesse anular o sentido que a filosofia tomou a partir de Sócrates¹¹⁹, o sentido do niilismo e do ressentimento. Aceitando ou não esta crítica, Deleuze pretende com a noção de simulacro ultrapassar a prisão lógica dos conceitos metafísicos.

O tema do simulacro remete, naturalmente, a Platão, filósofo que estruturou o conceito de mimesis como imitação da natureza e para o dualismo e a sua fundacional oposição insuperável entre o mundo sensível e o mundo das Ideias. É conhecida a perseguição de Platão aos poetas no texto da República, exactamente devido a esta convicção no dualismo e no erro da função do sensível no conhecimento, Platão acusou os poetas dado que a arte produziria apenas imitação da imitação, aliás, toda a arte seria um desvio em relação à essência, uma mentira, que apontaria para o mero simulacro.

O que Deleuze propõe, questionando o modelo platónico da mimesis e do simulacro, é uma “reversão do platonismo”, promovendo o triunfo do simulacro, cuja natureza nega tanto o original quanto a cópia¹²⁰. Porém o simulacro não permaneceria preso à lógica dualista metafísica, mas partiria para uma nova forma de pensamento pois não se fundaria na inadequação entre o simulacro e a representação; o simulacro não tem o seu fundamento na adequação do conceito a um dado puro uma vez que esse dado pode nem existir fora do pensamento que o concebe.

“O decisivo aqui é que Nietzsche com o nome de perspectivismo descobre o verdadeiro carácter escondido de todo o conhecer representacional”¹²¹

“A representação deixa escapar o mundo afirmado da diferença. A representação tem apenas um centro, uma perspectiva única e fugidia e, portanto, uma falsa profundidade;

¹¹⁹ Cf. Nietzsche, F., *O Nascimento da Tragédia*, op cit, p. 104, Nietzsche afirma que Sócrates ao desvalorizar a vida constitui um vortex de viragem da História Universal, sendo pois absolutamente necessário operar a reversão deste modelo de pensamento, uma reapreciação-transmutação total dos valores.

¹²⁰ Parte do interesse de Nietzsche, partilhado por Deleuze, de eliminar o dualismo se prende com uma vontade de verdade diferente daquela atitude que representa o real mediante a Ideia. Conceber um mundo perfeito é para Nietzsche uma forma de fuga criando um mundo glorioso que afaste o pensamento do presente e do real duro, assim, é uma forma de niilismo que pretende diminuir com esse movimento simbólico a tensão de viver no presente: “a temática do mimentismo como prática poiética leva-nos a considerá-la como uma resposta adaptada à resolução de tensões via um mecanismo de mediação necessariamente simbólico que retira o organismo deste estado de presente permanente que caracteriza a angústia.” Cf. Feron, O., *O intervalo de contingência - Hans Blumenberg e outros modernos*, op cit, 2011, p. 26.

¹²¹ Marques, A., *Perspectivismo e Modernidade*, op cit, p. 24.

mediatiza tudo, mas não mobiliza nem move nada. O movimento implica, por sua vez, uma pluralidade de centros, uma superposição de perspectivas, uma imbricação de pontos de vista (...)¹²²

Assim, não é o afastamento da realidade que perverte a semelhança do simulacro com a ideia e sua fidelidade ao modelo, mas é a sua natureza, dado que o simulacro não é cópia de absolutamente nada¹²³.

Sabendo que o simulacro surge do movimento selectivo e ético do eterno retorno e portanto da diferença, este torna-se numa diferença em si, toda a semelhança é abolida, sem que se possa indicar um original e uma cópia.

“É preciso que cada termo de uma série, sendo já diferença, seja colocado numa relação variável com outros termos e constitua, assim, outras séries desprovidas de centro e de convergência. É preciso afirmar a divergência e o descentramento na própria série. Cada coisa, cada ser deve ver a sua própria identidade absorvida na diferença, cada qual sendo apenas uma diferença entre as diferenças. É preciso mostrar a diferença *diferindo*.”¹²⁴

É neste movimento do pensamento do simulacro que Deleuze procura as condições da experiência real e de um *empirismo transcendental*,¹²⁵ que no seu entender:

“De modo algum o empirismo é uma reacção contra os conceitos, nem um simples apelo à experiência vivida. Pelo contrário, empreende a mais louca criação de conceitos, uma criação jamais vista ou ouvida. O empirismo (...) trata o conceito como o objecto de um encontro, como um aqui-agora, ou melhor, como um Erehwon de onde saem, inesgotáveis, os «aqui» e os «agora» sempre novos diversamente distribuídos. Só o empirista pode dizer: os conceitos são as próprias coisas, mas as coisas em estado livre e selvagem (...) Eu faço, refaço e desfaço os meus conceitos a partir de um horizonte móvel, de um centro sempre descentrado, de uma periferia sempre deslocada que os repete e os diferencia.”¹²⁶

Nesta perspectiva o empirista faz e desfaz os seus conceitos mediante um encontro entre diferentes¹²⁷, um horizonte móvel que é a imagem do pensamento que cria nesse pensar.

¹²² Deleuze, G., **DR**, *op cit*, p. 121.

¹²³ Conclusão semelhante à deleuziana tem Vattimo: “Para o niilista completo, nem a liquidação dos valores supremos é o estabelecimento ou restabelecimento de uma situação de “valor”, no sentido forte; não é uma reapropriação porque o que se tornou supérfluo é exactamente o “próprio” (mesmo no sentido semântico do termo). “O mundo verdadeiro tornou-se fábula”- escreve Nietzsche no *Crepúsculo dos Deuses*. Não é porém o “pretensão” mundo verdadeiro, mas o mundo verdadeiro *tout court*. E se Nietzsche acrescenta que, assim, a fábula já não o é porque não existe nenhuma verdade que a revele como aparência e ilusão, a noção de fábula não perde todo o seu sentido. Ela proíbe, de facto, o atribuir às aparências que a compõem a força coerciva que pertencia ao *ontos on* metafísico.” Cf. Vattimo, G., *O fim da Modernidade - Niilismo e Hermenêutica na Cultura Pós-Moderna*, Lisboa, Editorial Presença, 1987, p. 25.

¹²⁴ Deleuze, G., **DR**, *op cit*, p. 122.

¹²⁵ Cf. Deleuze, G., **DR**, *op cit*, p. 37.

¹²⁶ Deleuze, G., **DR**, *op cit*, pp. 37-38.

¹²⁷ Sobre a noção de «encontro»: “Une rencontre est un affect, autrement dit un signe qui fait communiquer les points de vue et les rend sensibles en tant que points de vue.” Cf. Zourabichvili, F., *Deleuze, Une*

Em Deleuze o empirismo torna-se transcendental quando:

“(...) apreendemos directamente no sensível o que só pode ser sentido, o próprio ser *do* sensível: a diferença, a diferença de potencial, a diferença de intensidade como razão do diverso qualitativo. É na diferença que o fenómeno fulgura, que se explica como signo, e é nela que o movimento se produz como «efeito»”¹²⁸.

“Qual é o ser do sensível? De acordo com as condições desta questão, a resposta deve designar a existência paradoxal de «alguma coisa» que não pode ser sentida (do ponto de vista do exercício empírico) e que, ao mesmo tempo, só pode ser sentida (do ponto de vista do exercício transcendente).”¹²⁹

“É a intensidade, é a diferença na intensidade que constitui o limite próprio de sensibilidade. Ela possui também o carácter paradoxal deste limite: ela é o que só pode ser sentido, aquilo que define o exercício transcendente da sensibilidade, na medida em que ela faz sentir e, por isso desperta a memória e força o pensamento.”¹³⁰

Nesta forma de pensar e criar encontra-se a realidade vivida num domínio sub-representativo. Esta noção de um *empirismo transcendental* e de um imanentismo do sentido e do perspectivismo é uma fortíssima inspiração nietzschiana:

“Não temos categorias que nos permitam separar um «mundo como coisa em si» dum «mundo de aparência». Todas as nossas categorias racionais têm uma origem sensual: são deduções do mundo empírico. «A alma», «o ego» - a história destes conceitos revela que também aqui a mais velha distinção («spiritus», «vida») prevalece... Se não há nada de material, tão-pouco pode haver algo de imaterial. O conceito já não significa nada.”¹³¹

Abordar a questão da representação¹³² é perceber a mecânica da reversão do platonismo que para alguns filósofos constituiu a tarefa da filosofia moderna, mesmo

Philosophie de L'Événement, Paris, PUF, 1996, p. 43-44. Esta noção surge claramente na obra sobre Proust: “Ce qui force à penser, c’est le signe. Le signe est l’object d’une rencontre ; mais c’est la contingence de la rencontre qui garanti la nécessité de ce qu’elle donne à penser.” Cf. Deleuze, G., **PS**, Paris, PUF, 2003, p. 118.

¹²⁸ Deleuze, G., **DR**, *op cit*, p. 123.

¹²⁹ Deleuze, G., **DR**, *op cit*, p. 382.

¹³⁰ Deleuze, G., **DR**, *op cit*, p. 383.

¹³¹ Nietzsche, F., *Vontade de Poder*, *op cit*, p. 254.

¹³² A abordagem ao problema da representação começou numa obra inicial de comentário em que Deleuze apresenta a sua interpretação da filosofia de Hume: *Empirismo e Subjectividade*. A noção de representação segundo o empirismo de Hume devia ser analisada à luz da impossibilidade de haver uma representação como apresentação num conceito de um objecto exterior, muito simplesmente porque o entendimento não tem legitimidade para tomar decisões sobre a existência do dado. Este problema do exterior ou de se saber como o dado é dado (na percepção) é o fundamental para se compreender o empirismo: “Hume não faz uma crítica das relações, mas uma crítica das representações, justamente porque estas não podem apresentar as relações. Fazendo da representação um critério, colocando a ideia na razão, o racionalismo colocou na ideia aquilo que não se deixa constituir no primeiro sentido da experiência, aquilo que não se deixa dar sem contradição numa ideia, a generalidade da própria ideia e a existência do objecto (...) ele transferiu a determinação do espírito aos objectos exteriores, suprimindo, para a filosofia, o sentido e a compreensão da prática e do sujeito. De facto, o espírito não é razão; esta é que é afecção do espírito. Nesse sentido, a razão será chamada instinto, hábito, natureza.” Cf. Deleuze, G., **ES**, São Paulo, Editora 34, 2004, p. 22.

conservando muitas características platónicas. Em Nietzsche, tal feito seria mediante uma filosofia do sentido e do valor e em Deleuze através do movimento da repetição que gera o diferente: «Então a mais exacta repetição, a mais rigorosa repetição, tem, como correlato, o máximo de diferença (...)»¹³³

Na análise de Deleuze, a Ideia platónica funciona como uma presença que só pode ser evocada no mundo em função do que não é representável nas coisas, e é esta a sua força, pois é pela divisão ou participação nos objectos sensíveis que reúne toda a potência dialéctica em proveito de uma verdadeira filosofia da diferença e que mede, simultaneamente, o platonismo e a possibilidade de o reverter, porque as cópias imperfeitas ou simulacros são exactamente aquilo que é verdadeiro e não a ilusão abstracta da Ideia que os originaria. Platão assinalou que o objectivo supremo da dialéctica seria o estabelecer a diferença e, por sua vez, Deleuze precisa que a diferença não está entre a coisa e o simulacro. O simulacro é a forma superior e o difícil é atingir o seu próprio simulacro, o seu estado de signo na coerência do eterno retorno¹³⁴.

“O eterno retorno é, pois, efectivamente o Mesmo e o Semelhante, mas enquanto simulados, produzidos pela simulação, pelo funcionamento do simulacro (vontade de potência). É neste sentido que ele subverte a representação, que destrói os ícones: ele não pressupõe o Mesmo e o Semelhante, mas, ao contrário, constitui o único Mesmo daquilo que difere, a única semelhança do desemparelhado. Ele é o fantasma único para todos os simulacros (o ser para todos os entes). (...) Pois o Mesmo e o Semelhante tornam-se simples ilusões, precisamente a partir do momento em que deixam de ser simulados.”¹³⁵

Se todo o platonismo é dominado pela ideia de uma distinção a ser feita entre a coisa em si mesma e os simulacros, subordinando a diferença em si mesma, relacionando-a com um fundamento, então reverter o platonismo significa «recusar o primado do original sobre a cópia, de um modelo sobre a imagem»¹³⁶. Ora, se não há um modelo com base numa categoria metafísica de identidade, não há a possibilidade de reconhecer/representar o original e a sua predominância sobre a cópia, logo não faz sentido a figura da representação porque não há original nem cópias, apenas simulacros¹³⁷.

¹³³ Deleuze, G., **DR**, *op cit*, p. 39.

¹³⁴ Deleuze, G., **DR**, *op cit*, p. 137.

¹³⁵ Deleuze, G., **LS**, *op cit*, p. 270.

¹³⁶ Deleuze, G., **DR**, *op cit*, p. 136.

¹³⁷ A crítica à noção de representação não é propriamente uma novidade na filosofia, podemos recuar até ao sofista Górgias e ao seu escrito *Sobre o não-ser, ou Sobre a natureza* do qual se tem dois registos, um do Sexto Empírico e outro do pseudo-Aristóteles, Cf. Romeyer-Dherbey, G., *Os Sofistas*, Lisboa, Edições 70, 1986, p. 38. O tratado do Não-ser põe em questão a ontologia de Parménides não pretendendo demonstrar um niilismo radical mas antes a inutilidade da ideia de Ser parmenidiano, a inutilidade da ideia de unidade.

A leitura de *Diferença e Repetição* pode suscitar neste ponto uma perplexidade no que toca à proposta deleuziana de pensar sem recorrer a representações, porém a sua filosofia não é uma mera oposição à metafísica clássica: se atentarmos que Deleuze chama *representação* à relação entre o conceito e o seu objecto e que quando critica a ideia de representação está a designar o tipo de movimento do pensamento de uma filosofia que ele pretende rebater (a filosofia da identidade que tem origem na filosofia platónica e no conceito platónico de Ideia), podemos perceber que a natureza do conceito de simulacro evita a crítica.

O simulacro é a única noção que pode funcionar numa filosofia construtivista pois sugere que não havendo uma identidade, um sentido objectivo único do real mas apenas tentativas, construções de conceitos por pensadores mais interessantes¹³⁸, mais apaixonados, mais democráticos, nenhum serve decisivamente como referência para a identidade ou para uma verdade fixa que teria mais uma função moral e domesticadora do

Para isso Górgias, desenvolve uma série de antinomias da ontologia que se estruturam com base em três teses: 1 Nada existe. 2 Mesmo que o ser exista é incognoscível. 3 Se porventura o ser é cognoscível então é dado num modo de conhecimento que é incomunicável a outrem (e portanto, depreende-se, é inútil tanto tentar obtê-lo como trará pouca utilidade a quem o possuir). O relevante aqui situa-se na segunda tese que diz respeito precisamente à representação, esta pretende que se um tal Ser (Uno) existisse, seria incognoscível, dado que, argumenta Górgias, as coisas que vemos e ouvimos são existentes apenas porque as representamos em imagens, nomes e ideias, portanto existem porque são representadas, porém a própria representação não garante a realidade daquilo que representa, não é um espelho ou uma cópia traduzida para a linguagem ou para o pensamento do que é o real. Górgias dá o exemplo de se poder representar mesmo aquilo que não existe tal como um combate de carros (puxados por cavalos, entenda-se) em pleno mar, logo a representação do ser não proporciona o ser, e o conhecimento é assim impossível. Segundo a teoria do conhecimento de Górgias, o que temos disponível é-nos dado na percepção que só garante uma certa dimensão das coisas e não aquilo que elas são. Pensa-se que esta ideia segue a teoria de Empédocles dos eflúvios, cada coisa irradia eflúvios e cada sentido disso que é emanado constitui uma certa dimensão da coisa. O mecanismo assim explicado justifica que haja uma grande diversidade de mensagens sensoriais sobre uma mesma coisa que produz diferentes sentidos. O facto de a alma captar estes eflúvios da coisa e não a própria coisa, remete para a impossibilidade de se construir um conhecimento adequado da natureza. A percepção é portanto fantasmática, de certa forma subjectivista e produtora de simulacros. Na terceira tese, continua a crítica à ideia de representação mas situando-se no plano da linguagem, segundo esta tese, mesmo se o ser fosse cognoscível, seria incomunicável a outrem, isto deve-se a o facto, argumenta Górgias, de que adquirimos o conhecimento pela percepção e comunicamo-lo pela linguagem mediante a criação de conceitos, mas percepção e linguagem são heterogéneos, têm uma natureza diferente. Segundo Górgias, uma manifestação da percepção não pode articular-se adequadamente na linguagem e não há verdadeiramente passagem do eflúvio à frase (falar não é ver). Em Górgias, o resultado da crítica a Parménides é a reabilitação da aparência e a afirmação de uma identidade entre o real e a aparência, não ao modo de um realismo ingénuo mas sob as reservas que se apresentaram anteriormente. Górgias tem noção de que a realidade comporta contradições e por isso que a aparência é modificável, tal como a noção de identidade de um ser ou de um objecto já que deles temos apenas «partes» ou apresentações parciais. Para Górgias, o princípio de identidade postulado por Parménides apenas originava uma ontologia lógica que depressa se contradizia em si mesma.

¹³⁸ “A Filosofia não consiste em saber e não é a verdade que a inspira, mas sim categorias como Interessante, Notável, ou Importante que decidem sobre o seu sucesso ou fracasso.” Cf. Deleuze, G. e Guattari, F., **OQF**, *op cit*, p. 75.

humano do que libertadora ou criadora da possibilidade de finalmente se começar a pensar¹³⁹.

Só se cairá no equívoco se não se der atenção à perspectiva deleuziana da representação: Deleuze não pretende que se possa doravante pensar sem fazer uso de conceitos ou sem imagens mentais ou sem abstrações, aposta apenas numa convicção sobre a natureza do real, uma convicção ontológica segundo a qual não há um real ideal ao qual o conhecimento, o conceito se tenha logicamente de adequar mediante uma representação. Recusar o pensamento mediante a representação é recusar o primado da Ideia sobre os simulacros. Para Deleuze não há nada ao que o conhecimento se tenha de adequar, mas pelo contrário há muitas possibilidades de criar mundos possíveis, mais interessantes, criativos, mais éticos, mais humanos.

Quando Deleuze propõe para a filosofia e para o pensamento uma “imagem de pensamento sem imagem” não quer apenas negar uma concepção do pensamento, não visa dizer que o pensamento seja feito sem imagem e sem representações intelectuais como as dos conceitos que comportam determinações lógicas e imagens. Se tal fosse o caso Deleuze nunca escreveria em *O que é a Filosofia?* que a tarefa da filosofia é a criação de conceitos. O que se pretende ao dizer-se que o pensamento deve ser feito sem a figura da representação é que o pensamento deve ser fundado num modelo construtivista e não de reconhecimento, isto é, que o pensar deve ser gerado no próprio pensamento e não consiste em memorizar e repetir ou encadear e deduzir logicamente conceitos já criados.

A noção de representação a que Deleuze se refere e pretende evitar não é a de representação mental qualquer que ela seja que é inevitável ao pensamento, mas antes a figura da representação que designa a relação ou mediação a uma identidade fixa tomada como a ideia, a essência ou a verdade objectiva e pré-determinada. Na perspectiva de Deleuze, o prefixo «re» em representar indica uma repetição vazia, isto é, uma re-apresentação das determinações fixas no conceito indeterminado de ser. Pensar sem a figura clássica da representação é esse exercício livre e criativo de pensar ou re-pensar os conceitos e não se limitar a repeti-los porque se referem ou representam a verdade¹⁴⁰.

¹³⁹ O problema do simulacro, encarado desta forma é por assim dizer um sintoma do pensamento moderno que é inevitável: “Sempre já embarcada num meio que a envolve a consciência não pode tomar como referência para a sua determinação nenhum original tendo em vista a sua sobrevivência enquanto unidade aperceptiva.” Cf. Feron, O., *O intervalo de contingência - Hans Blumenberg e outros modernos, op cit*, p. 26. O que é inovador em Deleuze não é a pergunta mas a forma como propõe uma resolução para a questão, ou a forma como mediante o perspectivismo tenta quebrar o *double bind* que liga a Ideia e a cópia.

¹⁴⁰ Numa outra abordagem deve-se ler o problema da representação à luz do contexto político da época de Deleuze, *Diferença e Repetição* é publicado no ano dos movimentos de Maio de 68 em Paris e a simpatia de Deleuze pelo marxismo leva a compreender o problema da representação à luz de uma preocupação e um envolvimento político que está subjacente a esta obra e se manifestará posteriormente. A aversão à representação está patente também em Marx como um sintoma das sociedades liberais. Neste caso trata-se

O que Deleuze critica nesta concepção é a função que é dada à representação enquanto reconhecimento ou reminiscência de uma verdade única pré-estabelecida, não se dá o caso da sua ser uma proposta delirante ou poética de pensar sem mediações intelectuais.

“O representante diz: «Toda a gente sabe que...», mas há sempre uma singularidade, não representada, que não reconhece, porque precisamente ela não é toda a gente ou não é o universal. (...) A infelicidade de se falar não está em falar, mas em falar pelos outros ou representar alguma coisa.”¹⁴¹

Uma imagem de pensamento sem imagem não é uma mera negação por oposição de um conceito, um sonho negro ou um vazio, é uma forma de dizer que o pensamento deve, a cada vez que se faz, refundar-se e não repetir-se. O fundamento do pensamento deve

da representação política, é Giuseppe Bedeschi que salienta e cita este ponto na sua análise de Marx: “Ser representado é, em geral, qualquer coisa de mesquinho; só aquilo que é material, sem espiritualidade, heterónimo, inseguro, tem necessidade de representação (...)” Cf. Bedeschi, G., *Marx*, Lisboa, Edições 70, 1989, p.29. A representação política apenas surge como necessária nos Estados liberais porque há separação entre sociedade civil e Estado dado que os cidadãos não podem participar todos no poder legislativo, provavelmente nem numa democracia directa. Porém, se todos fossem legisladores a sociedade civil reclamaria para si a passividade à qual se vota graças à representatividade própria da democracia, nesta o cidadão faz parte de uma sociedade não política que delega a responsabilidade de decidir pela representação. Se todos os cidadãos fossem políticos, nesta hipótese marxiana, a própria separação entre sociedade civil e Estado desapareceria dado que ela é mediada pela representação que seria extinta. O ideal seria que a esfera social fosse sociedade política real - ser é ser-se político, ideia que está patente nos textos de Deleuze (por exemplo em *Dialogues*) onde identifica o conceito de socius com o de política, toda a existência é uma existência política, o próprio processo de individuação é determinado politicamente, ideia amplamente desenvolvida em *Anti-Édipo*. Se a esfera social fosse activamente política não faria sentido eleger representantes, desapareceria essa forma de poder e as funções políticas seriam desempenhadas de igual forma por todos os homens. O fim desta cisão acarretaria também, segundo Bedeschi, o fim de uma certa noção de política pois esta noção remete-nos sempre para um campo separado da esfera social e ambas não se distinguem nas ideias do comunismo. Marx tem em mente uma sociedade em que a vida social é uma vida política em que todo o cidadão toma decisões autonomamente de forma solidária e harmoniosa, não existem partidos e não há distinção entre governantes e governados, remetendo para o ideal da *Polis* em que cada qual é um momento de todo o *demos*: “(...) o sapateiro é meu representante enquanto satisfaz uma necessidade social; como qualquer determinada actividade social, enquanto actividade genérica, representa simplesmente o género, isto é, uma determinação da minha própria existência, como todo o homem é representante de outro homem” Cf. Bedeschi, G., *Marx, op cit*, p.30. Deleuze, tal como muitos intelectuais do seu tempo, não parece apoiante do Comunismo mas antes interessado na potencialidade das ideias de Marx no que se refere a encontrar uma alternativa, uma possibilidade de criar novas formas de vida, de organização social e portanto política, por isso, as suas palavras apontam mais para um socialismo democrático que parte de conceitos base do marxismo como o de representação; autonomia; produção; luta de classes; poder, etc. Vários foram os intelectuais que manifestaram esta atitude talvez pelo descrédito que é atribuído ao papel do Partido Comunista Francês aquando do movimento de 68 e das decisões políticas que este tomou ao negociar com o Poder (como designavam na época), chegando mesmo a ser apontado como responsável pela falha do Maio de 68 por Jean Paul Sartre e Daniel Cohn-Bendit. Em suma, a questão da representação quer seja na política, quer no pensamento filosófico reveste-se de grande importância para Deleuze na medida em que se trata da possibilidade de pensar por si próprio ou, no inverso, de se deixar representar e aceitar os universais, o conhecimento, os valores estabelecidos, daí que esta luta contra a representação seja empenhada pois o próprio projecto filosófico deleuziano assenta na possibilidade, perspectivista, de pensar de forma livre e criativa, longe de um conformismo que ele identifica com a atitude clássica e que nos termos marxianos é uma atitude própria da alienação das sociedades burguesas liberais e modernas.

¹⁴¹ Deleuze, G., *DR, op cit*, p. 116.

ser repensado e recriado para cada problema que o determina e o processo não deve percorrer o sentido inverso. Pensar implica gerar o seu próprio fundamento e não aplicar um desde já dado, pois isso gera um ciclo vicioso lógico que gera a repetição nua, uma repetição sem valor.

A ideia de repetição que gera a diferença, traz-nos de volta ao eterno retorno como lei e como princípio da vida que tem a função de estabelecer uma diferença de natureza entre as formas médias e superiores, aquelas que não merecem retornar e aquelas que retornam diferentes.

“Com o eterno retorno, Nietzsche não queria dizer outra coisa. O eterno retorno não pode significar o retorno do Idêntico, pois ele supõe, ao contrário, um mundo (o da vontade de potência) em que todas as identidades prévias são abolidas e dissolvidas. Retornar é o ser, mas somente o ser do devir. O eterno retorno não faz o «mesmo» retornar, mas o retornar constitui o único Mesmo do que devém. (...) Retornar é, pois, a única identidade, mas a identidade como potência segunda, a identidade da diferença (...)”¹⁴²

“Cabe ao eterno retorno operar a verdadeira selecção, porque ele, pelo contrário, elimina as formas médias e extrai «a forma superior de tudo o que é». O extremo não é a identidade dos contrários, mas, antes, o eterno informal do próprio eterno retorno através das metamorfoses e das transformações. O eterno retorno «estabelece» a diferença, porque cria a forma superior. (...) o génio do eterno retorno não está na memória mas no desperdício, no esquecimento tornado activo.”¹⁴³

Na ontologia deleuziana da diferença, o que é ou retorna não tem qualquer identidade prévia constituída: a coisa é reduzida à diferença, e é neste sentido que o simulacro interioriza as condições da sua própria repetição. O simulacro apreendeu uma disparidade constituinte na coisa que ele destitui do lugar de modelo. Afirmado em toda a sua potência, o eterno retorno não permite qualquer instauração de uma fundação-fundamento, ao contrário, «ele destrói, engole todo o fundamento como instância que colocaria a diferença entre o originário e o derivado, a coisa e os simulacros»¹⁴⁴.

Por fim, o que Deleuze censura à representação é esta permanecer na forma da identidade sob a dupla relação da coisa vista e do sujeito que vê. A identidade é conservada tanto em cada representação componente quanto no todo da representação infinita como tal. No seu entender, não basta multiplicar as perspectivas para fazer perspectivismo, é mesmo preciso que a cada perspectiva ou ponto de vista corresponda

¹⁴² Deleuze, G., **DR**, *op cit*, p. 100.

¹⁴³ Deleuze, G., **DR**, *op cit*, p. 120.

¹⁴⁴ Deleuze, G., **DR**, *op cit*, p. 137.

uma obra autónoma, dotada de um sentido suficiente. Estas condições estão já reunidas na arte mas talvez ainda não na filosofia¹⁴⁵.

“ (...) Tudo se tornou simulacro. Com efeito, por simulacro não devemos entender uma simples imitação, mas sobretudo o acto pelo qual a própria ideia de um modelo ou de uma posição privilegiada é contestada, revertida. O simulacro é a instância que compreende uma diferença em si, como duas séries divergentes (pelo menos) sobre as quais ele actua, toda a semelhança tendo sido abolida, sem que se possa, por conseguinte, indicar a existência de um original e de uma cópia. (...)”¹⁴⁶

“ (...) 6. O mundo verdadeiro foi por nós destruído: que mundo resta? Talvez o aparente?... Mas não! *Com o mundo verdadeiro destruimos igualmente o aparente!*

(Meio-dia; momento da sombra mais curta; fim do mais longo erro; culminação da humanidade; INCIPIT ZARATUSTRA.) (...)”¹⁴⁷

1.2.3. A função diferença

How wonderful that we have met with a paradox. Now we have some hope of making progress.
Niels Bohr

Na ontologia deleuziana, marcada pelas ideias da física que ressoam na filosofia perspectivista, a identidade do real é a diferença, a divergência entre perspectivas. Vimos pela análise da ontologia do Eterno Retorno que a Diferença surge como o *entre* duas repetições. A diferença surge como resultante do movimento selectivo do Eterno Retorno, do Devir que selecciona o activo, o que é elevado. Contudo, esta definição não diz muito sobre a própria diferença, mas antes sobre o mecanismo que a produz. É em *Diferença e Repetição* (no capítulo *A diferença em si mesma*) que podemos ter mais indicações sobre este elemento fundamental da filosofia deleuziana. Fundamental porque parece que todo o seu percurso foi construído para permitir a sua existência como elemento primeiro e fundante do pensamento.

Tem de existir a diferença para que possa haver pensamento. Para Deleuze, «A diferença é este estado em que se pode falar DA determinação»¹⁴⁸. A diferença entre duas coisas não é o caso pois esta é apenas empírica e resulta da percepção e da comparação. A diferença não é algo que se distingue (graças às suas propriedades) de outra coisa. É

¹⁴⁵ “ (...) Quando a obra de arte moderna, ao contrário, desenvolve as suas séries permutantes e as suas estruturas circulares, ela indica à Filosofia um caminho que conduz ao abandono da representação. (...) Sabe-se como estas condições já estão efectuadas em obras como o *Livre*, de Mallarmé, ou *Finnegans Wake*, de Joyce: elas são por natureza, obras problemáticas. Nelas, a identidade da coisa lida dissolve-se realmente nas séries divergentes definidas pelas palavras esotéricas, assim como a identidade do sujeito que lê se dissolve nos círculos descentrados da multileitura possível.(...)”, Deleuze, G., *DR*, *op cit*, p. 139.

¹⁴⁶ Deleuze, G., *DR*, *op cit*, p. 140.

¹⁴⁷ Nietzsche, F., *Crepúsculo dos Ídolos*, Lisboa, Edições 70, 1988, p. 36.

¹⁴⁸ Deleuze, G., *DR*, *op cit*, p. 81.

antes o caso em que «algo se distingue, - e, todavia, *aquilo de que* ele se distingue não se distingue dele»¹⁴⁹.

“O relâmpago, por exemplo, distingue-se do céu negro, mas deve acompanhá-lo, como se se distinguísse daquilo que não se distingue. Dir-se-ia que o fundo sobe à superfície sem deixar de ser fundo.”¹⁵⁰

Isto é, acompanha-o, como se o fundo indeterminado (o caos, a ignorância, o vazio) subisse à superfície (ganhasse uma forma, um sentido, um nome) sem ainda assim deixar de ser fundo¹⁵¹. Deleuze salienta que «há algo de cruel neste adversário inapreensível, luta em que aquilo que se distingue se opõe a algo que não pode distinguir-se dele e que continua a desposar o que dele se divorcia»¹⁵².

A diferença é, portanto, este estado de determinação como distinção unilateral.

“Para dizer a verdade, são todas as formas que se dissipam quando se reflectem neste fundo que sobe. Ele próprio deixou de ser o puro indeterminado que permanece no fundo, mas também as formas deixaram de ser determinações coexistentes ou complementares. O fundo que sobe adquire uma existência autónoma; a forma que se reflecte neste fundo não é já uma forma mas uma linha abstracta que actua directamente sobre a alma.”¹⁵³

“Quando o fundo sobe à superfície, o rosto humano decompõe-se neste espelho em que tanto o indeterminado como as determinações vêm confundir-se numa só determinação que «faz» a diferença.”¹⁵⁴

O que faz a diferença é o pensamento.

Há uma analogia possível, uma imagem que ajuda a trazer à mente este obscuro conceito: o pensamento do *paradoxo* em Deleuze e também da diferença (ambos são um só), inspiram-se na sua formulação no princípio de incerteza do físico Werner Heisenberg, pelo menos na formulação leiga desse princípio.

¹⁴⁹ Deleuze, G., **DR**, *loc cit.*

¹⁵⁰ Deleuze, G., **DR**, *loc cit.*

¹⁵¹ Como já havíamos mencionado, a questão da determinação inspira-se no modelo da física: o conceito de diferença em Deleuze remete para a diferença de resultados que os físicos encontram ao analisar o átomo e a compreensão de que é a mera observação das partículas atómicas por parte do cientista que faz com que estas se determinem como onda ou corpúsculo. A interpretação do sujeito cria o real. O papel do sujeito moderno é o de criador do real ou de perspectivas sobre este, mas perspectivas que não competem pela adequação pois existem numa lógica de repetição e de multiplicidade, o sentido é isto e aquilo. O real é, na física, energia que assume uma forma, numa determinada faixa de tempo e por isso, na compreensão comum o real poder-se-ia designar, como Deleuze o faz, como o indeterminado, sendo o sentido o momento em que o sujeito opera a determinação, o momento em que o sujeito mergulha no caos para seleccionar determinações, o momento em que pode dizer - isto é-.

¹⁵² Deleuze, G., **DR**, *op cit*, p. 81.

¹⁵³ Deleuze, G., **DR**, *op cit* p. 82.

¹⁵⁴ Deleuze, G., **DR**, *loc cit.*

Usando uma analogia: o pensamento que produz a diferença tem o papel análogo ao do observador do átomo que produz uma alteração, no mesmo pelo acto de o observar, do qual resultará um desfecho imprevisível ou incerto. Julgamos que esta ideia de que o pensamento produz o real que está patente no aspecto chocante da física quântica é o movimento do pensamento que Deleuze quer atribuir ao conceito de diferença.

A diferença (tal como as partículas atómicas), é um fundo que sobe à superfície, isto é, à consciência, no momento de ser determinado (como partícula ou onda). A diferença, (tal como o átomo e o real que ele funda) não se distingue do fundo, do caos de determinações possíveis que existem antes de se gerar sentido, ou seja, antes de se gerar real, e quando sobe, ou quando o sentido é criado, ele dissolve a forma, isto é, dissolve o senso comum e os conhecimentos pré-concebidos.

O átomo pode ser estudado, separado mas ele não se distingue do fundo, de toda a energia e segundo a física quântica o átomo não está num local, ele é energia a vibrar numa determinada velocidade mas está espalhado, os seus componentes não circulam em órbitas tais como nos modelos dos manuais de física, o núcleo pode ter os seus electrões a milhas de distância pois trata-se de energia e não de matéria como a vemos, a energia não está determinada pelo tempo como julgamos pela análise empírica. Assim, ao analisar o átomo este sobe à superfície, à escala macro, à consciência sem ainda assim deixar de ser algo obscuro do qual não se sabe realmente quase nada, sabe-se que é incerto, que é paradoxal que pode ser onda ou partícula, contudo o aspecto aleatório pelo qual se apresenta ao investigador confere-lhe uma confiança quase nula sobre o que acabou de testemunhar, quer dizer, sobre o que acabou de criar.

O conceito de *diferença* parece permanecer indeterminado, até quando se apresenta como resultado do movimento do Eterno Retorno. Neste, o único elemento que pode ser considerado «Ser» é a repetição, o movimento selectivo, diferenciante eterno. A diferença, no mecanismo do Eterno Retorno é movimento de diferenciação, movimento de distinguir repetidamente. É realmente algo que se distingue sem que se perceba aquilo de que se distingue, na medida em que o movimento limpa todo o momento empírico de comparação possível. A diferença é aqui um acto de escolher, logo a diferença é movimento. No caso do átomo, a diferença é constituída pelo acto do sujeito do conhecimento que determina (escolhe fixar) um momento de entre a eternidade do movimento do átomo, um momento no tempo daquilo que ele é enquanto pura energia.

O artifício/argumento apresentado por Deleuze para identificarmos a diferença, já que ela como fundo (que permite o pensamento e é nele gerado) não se distingue daquilo de que difere, é o de procurar a intensidade. A intensidade (e já não o conceito nietzschiano

de força) «é a forma da diferença como razão do sensível»¹⁵⁵. Toda a intensidade é diferencial.

“Não é a oposição qualitativa no sensível, mas um elemento que é em si mesmo diferença e cria, ao mesmo tempo, a qualidade no sensível e o exercício transcendente na sensibilidade: este elemento é a intensidade, como pura diferença em si (...)”¹⁵⁶

Um outro aspecto da diferença é que esta não é o diverso mas aquilo que permite que haja diverso, é como que uma matriz, uma condição de possibilidade, ao modo kantiano, de pensar o diverso. A diferença também não é o indeterminado nem o sem fundo ou o que Deleuze chama de caos ou abismo indeterminado. Isso é o real, a soma de todas as determinações possíveis, sentimentos, sentidos criados, pré-conceitos, etc. A diferença permite que se crie um sentido ao mergulharmos no caos para lhe extrairmos um sentido, para criarmos um sentido que difere disso, difere do caos. A diferença é realmente o que está entre um momento de caos e uma determinação, o que está entre um silêncio e uma palavra, um nada e um pensamento.

A diferença é um plano «entre» que gera a possibilidade de haver determinações, de outra forma em termos de pensamento tudo estaria ligado num mar de determinações esparsas, soltas num diálogo, num livro, numa escrita, numa corrente de consciência interminável sem cortes, sem sentido, como no momento anterior ao *big bang* onde toda a energia estava, pensa-se, condensada num ponto do tamanho de uma ervilha, todo/s o/s universos/s ligados sem princípio nem fim.

A diferença é esse poder de separar e de criar, não é esse o papel do Ser nem da identidade como sua qualidade. O conceito de identidade é o de uma parcela, é um conceito empírico elevado a metafísico. O que produz o real é a diferença como plano da determinação, como o espaço entre duas palavras que nos permite ler, como o espaço/tempo entre duas sinapses que permite pensar. Na descrição de universo, alguns físicos usam a imagem de uma elevada quantidade de energia a vibrar numa determinada velocidade (de modo que julgamos serem partículas ou objectos/corpos materiais) entrecortada por vazio. Analogamente esse espaço vazio, esse fundo que não se distingue do que ele distingue é que permite o real, permite *A determinação* como designa Deleuze.

A diferença é igualmente definida como o absolutamente diferente do pensamento que todavia faz pensar, encontramos assim a característica do paradoxo como elemento da diferença. Para Deleuze, a diferença é contrária ao pensamento e por isso é, por definição, inexplicável e inapreensível e por isso mesmo é que a diferença implica o pensamento em

¹⁵⁵ Deleuze, G., **DR**, *op cit*, p. 362.

¹⁵⁶ Deleuze, G., **DR**, *op cit*, p. 247.

si mesma¹⁵⁷. Como movimento e como elemento diferenciante, a diferença, quando é explicada anula-se nessa explicação, nesse sistema porque se tentou fixá-la numa identidade, num conceito que a define. Nesse momento, a diferença já não é isso que se definiu, e este é mais um dos seus aspectos paradoxais. O conceito de diferença em Deleuze é apenas iluminado quando se traz à reflexão o *princípio de incerteza* da física quântica. A definição da dualidade paradoxal dos elementos subatômicos harmoniza-se na perfeição como se um tivesse servido de modelo ao pensamento do outro. Este conceito será abordado com mais atenção num capítulo mais adiante.

A diferença como aspecto intensivo e como campo de possibilidade Da determinação, do entre, permite, induz a individuação, permite que os indivíduos se diferenciem em sistemas intensivos que são as vidas que criam¹⁵⁸.

“O processo essencial das quantidades intensivas é a individuação. A intensidade é individuante, as quantidades intensivas são factores individuanes. Os indivíduos são sistemas sinal-signo. Toda a individualidade é intensiva: logo, em cascata, represante, comunicante, compreendendo e afirmando em si a diferença nas intensidades que a constituem.”¹⁵⁹

“A individuação surge como o acto de solução de um tal problema ou, o que dá na mesma, como a actualização do potencial e o estabelecimento de comunicação entre os díspares. O acto de individuação não consiste em suprimir o problema, mas em integrar os elementos da disparação num estado de acoplamento que lhe assegura a ressonância interna. O indivíduo encontra-se, pois, reunido a uma metade pré-individual, que não é o impessoal, mas antes o reservatório das suas singularidades. Sob todos estes aspectos, acreditamos que a individuação é essencialmente intensidade que o campo pré-individual é ideal virtual ou feito de relações virtuais. É a individuação que responde à questão *Quem?*, assim como a Ideia respondia às questões *quanto? Como? Quem?* É sempre uma intensidade. A individuação é o acto da intensidade que determina as relações diferenciais a actualizarem-se, se acordo com linhas de diferenciação, nas qualidades e nas extensões que ela cria.”¹⁶⁰

O conceito de diferença tem portanto a função de ser um campo que permite que haja o real, e que haja o pensamento, ocupa um lugar semelhante ao de Identidade e de Ser na metafísica clássica em termos de imagem mental, mas a sua estrutura no movimento do Eterno Retorno, conceito que Deleuze adapta de Nietzsche [N6] sem reservas e o toma como se fosse seu, é completamente diferente.

¹⁵⁷ Deleuze, G., **DR**, *op cit*, pp. 369-370.

¹⁵⁸ Deleuze, G., **DR**, *op cit*, p. 397.

¹⁵⁹ Deleuze, G., **DR**, *loc cit*.

¹⁶⁰ Deleuze, G., **DR**, *op cit*, pp. 397-398.

1.2.4. O que é uma imagem do pensamento segundo Gilles Deleuze

Aceitar que a filosofia foi feita segundo um conjunto de pressupostos pré-filosófico que é necessário eliminar para se poder começar finalmente a pensar (proposta de Deleuze) exige que se faça o levantamento desses pressupostos e da imagem do pensamento que os alberga.

“O problema do começo em filosofia foi sempre considerado, com razão, como muito delicado, pois começar significa eliminar todos os pressupostos.”¹⁶¹

A questão da Imagem do Pensamento surge da tentativa de pensar a diferença e a repetição¹⁶². Deleuze procura o lugar e o funcionamento destes conceitos na tradição filosófica chegando à construção do conceito de Imagem do Pensamento. Este conceito que identifica o conjunto dos pressupostos implícitos no pensamento da tradição filosófica (pressupostos sobre os quais se construíram as várias filosofias), serve para pensar a estrutura do pensamento, não como uma fórmula que se aplica de modo universal mas como o plano que permite que este circule: o impensado do pensamento.

A Imagem do Pensamento é a imagem daquilo que significa pensar filosoficamente. O primeiro problema nesta análise é o do próprio começo: pensar exige que se eliminem todos os pressupostos¹⁶³ antes de se começar. Os pressupostos apresentam-se na filosofia sob a forma da representação em fórmulas como «toda a gente sabe que...». Supõe-se portanto que todos saibam - sem conceito - o que significa - *eu*, - *pensar*, e - *ser*.¹⁶⁴

“Procuremos melhor o que é um pressuposto subjectivo ou implícito: ele tem a forma de «toda a gente sabe que...». Toda a gente sabe, antes do conceito e de um modo pré-filosófico... toda a gente sabe o que significa pensar e ser... de modo que, quando o

¹⁶¹ Deleuze, G., **DR**, *op cit*, p. 226.

¹⁶² “(...) Há duas direcções de pesquisa neste livro: uma concerne ao conceito de diferença sem negação, precisamente porque a diferença, não sendo subordinada ao idêntico, não iria ou “não teria de ir” até à oposição e a contradição; a outra concerne a um conceito de repetição tal que as repetições físicas, mecânicas ou nuas (repetição do Mesmo) encontrariam a sua razão nas estruturas mais profundas de uma repetição oculta, em que se disfarça e se desloca um “diferencial”. Estas duas direcções de pesquisa juntaram-se espontaneamente, pois, em todas as ocasiões, estes conceitos de uma diferença pura e de uma repetição complexa pareciam reunir-se e confundir-se. À divergência e ao descentramento perpétuos da diferença correspondem rigorosamente um deslocamento e um disfarce na repetição. (...)” Cf. Deleuze, G., **DR**, *op cit*, p. 36.

¹⁶³ Os pressupostos objectivos são os conceitos e os subjectivos os sentimentos, os afectos que os envolvem.

¹⁶⁴ Deleuze refere-se aqui aos pressupostos implícitos da filosofia de Descartes. O plano cartesiano consiste em recusar qualquer pressuposto objectivo explícito, em que cada conceito remetesse para outros conceitos (por exemplo, o homem animal-racional). Apenas se reclama de uma compreensão pré-filosófica, isto é, de pressupostos implícitos e subjectivos: toda a gente sabe o que quer dizer pensar, existir, eu.

filósofo diz «Eu penso, logo sou», ele pode supor que esteja implicitamente compreendido o universal das suas premissas, o que ser e pensar querem dizer... e ninguém pode negar que duvidar seja pensar e, pensar, ser... *Toda a gente sabe, ninguém pode negar*, é a forma da representação e o discurso representante.¹⁶⁵

O pressuposto subjectivo que mina o esforço de começar a pensar sem entraves assume então a forma pré-filosófica da representação. A principal dificuldade da luta contra a representação é que esta deixa escapar o mundo da diferença. A representação tem apenas um centro uma perspectiva única, ela mediatiza tudo, mas imobiliza os conceitos. O movimento do pensamento e da diferença implica uma pluralidade de centros, uma sobreposição de perspectivas, uma conjugação de pontos de vista, uma coexistência de momentos que deformam essencialmente a representação.

«*Toda gente sabe que...*» é a forma da representação; há pois um pressuposto pré-filosófico implícito que representa todos, que abarca e limita o universo das possibilidades de pensar e que na realidade constitui um preconceito. Um fundamento e um preconceito, uma base de apoio e o princípio da impossibilidade de pensar.

Deleuze cria o elenco de oito postulados sobre os quais assenta a imagem do pensamento da metafísica clássica. Estes elementos servem de guia a partir dos quais se permitirá criticar e abandonar um modelo de pensamento que não convém à sua intuição filosófica. Esta argumentação não esmiuça exhaustivamente o pensamento clássico ocidental mas enuncia simbolicamente conceitos-problema que são criados como personagens conceptuais que servirão de alavanca para um trabalho posterior, são mediadores, instrumentos para outra coisa. Tal como Deleuze entende que Nietzsche criou personagens conceptuais (conceitos) para pensar o niilismo (o ressentimento, a má consciência, o ideal ascético, etc.) e dessa forma conceber a sua ultrapassagem, também aqui vemos conceitos que servem aparentemente uma finalidade crítica transitória.

Segundo este elenco a imagem do pensamento dogmática tem oito postulados ou características, a saber: 1 *cogitatio natura universalis*; 2 o ideal do senso comum; 3 o modelo da reconhecimento; 4 o elemento da representação; 5 o “negativo” do erro ou o problema da estupidez / disparate; 6 o privilégio da designação; 7 a modalidade das soluções; 8 o resultado do saber.

¹⁶⁵ Deleuze, G., **DR**, *op cit*, p. 226.

1.2.4.1. *Cogitatio natura universalis*¹⁶⁶

O primeiro postulado apresenta-se sob a forma do princípio da **Cogitatio natura universalis**, no qual o pensamento, enquanto exercício natural de uma faculdade tem uma afinidade natural com o verdadeiro. O princípio revela-se sob um duplo aspecto: há uma boa vontade do pensador (o pensador quer a verdade) e uma natureza recta do pensamento (o pensamento dirige-se naturalmente para a verdade)¹⁶⁷.

“Este elemento consiste somente na posição do pensamento como exercício natural de uma faculdade, no pressuposto de um pensamento natural, dotado para o verdadeiro, em afinidade com o verdadeiro, sob o duplo aspecto; aspecto de uma *boa vontade do pensador* e de uma *natureza recta do pensamento*. (...) A forma mais geral da representação está, pois, no elemento de um senso comum como *cogitatio natura universalis*, a partir do qual a filosofia tem o seu ponto de partida.”¹⁶⁸

É porque todos pensam naturalmente que se presume que todos saibam o que significa pensar. Este pressuposto pertence ao senso comum que representa todos os pensadores sob o princípio da natureza recta e da boa vontade, permitindo assim o ponto de partida da filosofia.

A crítica de Deleuze revela os postulados como temas que permanecem implícitos e que sendo entendidos de forma pré-filosófica permitem construir uma imagem do pensamento pré-filosófica e natural fundada no mais puro elemento do senso comum. A partir desta imagem do pensamento têm-se estabelecido as várias filosofias.

¹⁶⁶ Deleuze, G., **DR**, *op cit*, p. 228.

¹⁶⁷ Esta suspeita de Deleuze sobre a relação do pensador com a verdade, a ilusão de que o pensador quer a verdade independentemente das suas consequências é uma suspeita que foi introduzida por Nietzsche [N 7] em vários pontos do seu trabalho quando procura derivar a suposta vontade de verdade da apropriação que a Vontade de Poder faz das forças reactivas do niilismo. Segundo aquele, o homem dominado pelo niilismo, o fraco não suporta a verdade dura do real pelo que tem de criar um mundo falso, um além para que a sua passagem pela vida seja suportável, essa é a verdade que é escondida por essa «suposta» vontade de verdade que aposta na metafísica. A Vontade de Poder num momento niilista, fraco leva o homem a interpretar o seu esforço de conhecer como um desejo de verdade, isto porque a Vontade de Poder visa crescer, ampliar o seu poder e isso não poderia ser feito mediante um tipo de humano que não quer ou não suporta viver. Além desta reflexão que está no seu trabalho *Vontade de Poder*, que analisaremos à frente, esta suspeita sobre a vontade de verdade surge significativamente em *Para Além de Bem e de Mal*: “**A vontade de verdade**, que ainda nos irá atrair a inúmeras e arriscadas iniciativas; essa célebre veracidade da qual até hoje todos os filósofos têm falado com veneração (...) O que será que verdadeiramente em nós deseja a «verdade»?- detivemo-nos, de facto muito tempo perante a pergunta sobre a origem desta vontade - até que acabarmos finalmente por parar por completo diante de uma pergunta ainda mais fundamental. Interrogamo-nos sobre o valor desta vontade. É certo que queremos a verdade: porque não antes a inverdade? E a incerteza? Até mesmo a ignorância? - (...) por fim quase acabou por nos parecer que este problema nunca foi colocado - que fomos os primeiros a vê-lo, a fixar o nosso olhar nele, a arriscarmo-nos face a ele? Pois contém um risco e talvez não exista risco maior.” Cf. Nietzsche, F., *Para Além de Bem e de Mal*, *op cit*, p. 11.

¹⁶⁸ Deleuze, G., **DR**, *op cit*, p. 228.

“Os postulados em Filosofia (...) temas de proposições que permanecem implícitos e que são entendidos de um modo pré-filosófico. Neste sentido, o pensamento conceptual filosófico tem como pressuposto implícito uma Imagem do pensamento pré-filosófica e natural, tirada do elemento do puro senso comum. Segundo esta imagem, o pensamento está em afinidade com o verdadeiro, possui formalmente o verdadeiro e quer materialmente o verdadeiro. E é *sobre* esta imagem que cada um sabe, que se presume que cada um saiba o que significa pensar.”¹⁶⁹

A Imagem do Pensamento varia ao longo dos séculos segundo as filosofias, pois cada filósofo procura acrescentar-lhe um traço esperando ver-se livre dela, contudo ela resiste no implícito, é desta forma que Deleuze justifica não ter apresentado esta ou aquela imagem, mas uma só Imagem geral que constitui o pressuposto subjectivo da filosofia no seu conjunto.

“Eis porque não falamos desta ou daquela imagem do pensamento, variável segundo as filosofias, mas de uma só Imagem em geral, que constitui o pressuposto subjectivo da filosofia no seu conjunto. Quando Nietzsche se interroga sobre os pressupostos mais gerais da filosofia, diz serem eles essencialmente morais, pois só a Moral é capaz de nos persuadir de que o pensamento tem uma boa natureza, o pensador, uma boa vontade, e só o Bem pode fundar a suposta afinidade do pensamento com o Verdadeiro.”¹⁷⁰

A Imagem do Pensamento é uma imagem dogmática ou ortodoxa, uma imagem moral pois só a moral pode persuadir que o pensamento tem uma boa natureza; o pensador tem uma boa vontade; e só mesmo o Bem pode fundar a afinidade do pensamento com o Verdadeiro; é uma crítica puramente nietzschiana [N 8]:

“471.-A hipótese de que, no fundo, as coisas procedem de modo tão moral que a razão humana só pode estar correcta é apenas fruto da bonacheirona e simplória credulidade (...)”¹⁷¹

“Com Platão éramos como os ex-habitantes dum mundo inteligível de bondade, ainda na posse dum legado dos tempos antigos (...) Até Descartes tinha a noção de que, segundo uma fundamentação Cristã e moral, que incluiria a crença num bom Deus como Criador de todas as coisas, o Deus verídico garantia do juízo dos nossos sentidos. Mas para esta sanção religiosa e garantia dos nossos sentidos e da nossa razão, onde fomos desencantar o direito de confiar na existência? Que pensar tenha de ser medida da realidade - que aquilo que não poder ser matéria de pensamento não existe (...) A «verdade» é portanto mais fatal do que o erro e a ignorância porque paralisa as forças que levam ao esclarecimento e ao conhecimento. (...) é mais fácil obedecer do que examinar; é mais gratificante pensar «Eu possuo a verdade» do que ver escuridão em todas as direcções; «Paz espiritual», uma «consciência tranquila» - estas coisas são invenções

¹⁶⁹ Deleuze, G., **DR**, *op cit*, p. 228.

¹⁷⁰ Deleuze, G., **DR**, *op cit*, p. 229.

¹⁷¹ Nietzsche, F., *Vontade de Poder*, *op cit*, p 247.

apenas possíveis desde que a «Verdade tenha sido encontrada». (...) O processo continua: toda a bondade e todo o sucesso são creditados à «verdade».¹⁷²

É no contexto da crítica em *Diferença e Repetição* que surgem as primeiras condições de uma filosofia sem pressupostos: a necessidade de uma identificação e crítica radical de todos os pressupostos; uma luta com a imagem moral do pensamento (exemplo da luta que Nietzsche travou contra o cristianismo) e a procura de um pensamento sem imagem que teria como aliado o paradoxo e não o senso comum ou a representação. Há pensadores que escapam a essa estrutura identificada, que escapam à Imagem do Pensamento da doxa da filosofia na medida em que construíram a sua própria Imagem do Pensamento filosófica, dado que um novo plano de pensamento, é isso que interessa a Deleuze mostrar.

1.2.4.2. O ideal do senso comum¹⁷³ e o modelo da reconhecimento¹⁷⁴

O segundo postulado é o do ideal do senso comum, sendo o bom senso ou o senso comum a determinação do pensamento puro operando uma repartição do empírico e do transcendental. Esta repartição das faculdades, segundo a medida do senso comum, segue um modelo: o da reconhecimento que se define pelo exercício concordante de todas as faculdades sobre um objecto produzindo-o como se fosse sempre o mesmo ao longo das várias impressões sensíveis que captamos.

“Na medida em que vale de direito, esta imagem pressupõe uma determinada repartição do empírico e do transcendental; e o que é preciso julgar é esta repartição, este modelo transcendental implicado na imagem.”¹⁷⁵

Um objecto é reconhecido quando todas as faculdades referem o dado e se referem a si mesmas uma forma de identidade do objecto. Assim, a reconhecimento exige simultaneamente o principio subjectivo da colaboração das faculdades para “toda a gente”, isto é, um senso comum como concórdia das faculdades. E para o filósofo, a forma de identidade do objecto exige um fundamento na unidade de um sujeito pensante.

¹⁷² Nietzsche, F., *Vontade de Poder*, *op cit*, p. 229.

¹⁷³ Deleuze, G., *DR*, *op cit*, p. 230.

¹⁷⁴ Deleuze, G., *DR*, *op cit*, p. 231.

¹⁷⁵ Deleuze, G., *DR*, *loc cit*.

“(...) existe um modelo: o da reconhecimento. A reconhecimento define-se pelo exercício concordante de todas as faculdades sobre um objecto suposto como sendo o mesmo: é o mesmo objecto que pode ser visto, tocado, lembrado, imaginado, concebido.”¹⁷⁶

“O «mesmo» da Ideia platónica como modelo, garantido pelo Bem, deu lugar à Identidade do conceito originário fundado no sujeito pensante. O sujeito pensante dá ao conceito os seus concomitantes subjectivos, memória, reconhecimento, consciência de si. Mas é a visão moral do mundo que assim se prolonga e se representa nesta identidade subjectiva afirmada como *senso comum (cogitatio natura universalis)*.”¹⁷⁷

O Cogito é o começo pois exprime a possibilidade de todas as faculdades se referirem a uma forma de objecto que reflecte a identidade subjectiva dando um conceito ao senso comum, permitindo ao senso comum ser tornado filosófico. É o Cogito ou o *Eu Penso* de Descartes que funda a concordância das faculdades num objecto que se supõe ser o mesmo. É o Cogito que dá o conceito ao pressuposto subjectivo do senso comum de que existe uma universal colaboração das faculdades¹⁷⁸ no sentido do pensamento se dirigir ao verdadeiro (que toda a gente sabe que é...); é o Cogito que permite a reconhecimento. Deste modo, o pensamento é naturalmente recto pois não é uma faculdade como as outras mas sendo referido a um sujeito, é a unidade de todas as faculdades e orienta-as sob a forma do Mesmo neste modelo da reconhecimento.

“(...) um objecto é reconhecido quando uma faculdade o visa como idêntico ao de uma outra ou, antes, quando todas as faculdades em conjunto referem o seu dado e referem a si mesmas a uma forma de identidade do objecto.”

“No senso (sentido) comum, “sentido” não se diz mais de uma direcção, mas de um órgão. Nós o dizemos comum porque é um órgão, uma função, uma faculdade de identificação, que relaciona uma diversidade qualquer à forma do Mesmo. (...) Subjectivamente, o senso comum subsume faculdades diversas da alma ou órgãos diferenciados do corpo e refere-os a uma unidade capaz de dizer Eu: é um só e mesmo eu que percebe, imagina, lembra-se, sabe, etc.; e que respira, que dorme, que anda, que come... A linguagem não parece possível fora de um tal sujeito que se exprime ou se manifesta nela e que diz o que ela faz. Objectivamente, o senso comum subsume a diversidade dada e refere-a à unidade de uma forma particular de objecto ou de uma forma individualizada de mundo: é o mesmo objecto que eu vejo, cheiro, saboreio, toco, o mesmo que percebo, imagino e do qual me lembro... (...)”¹⁷⁹

¹⁷⁶ Deleuze, G., **DR**, *loc cit.*

¹⁷⁷ Deleuze, G., **DR**, *op cit*, p. 424.

¹⁷⁸ Face a esta crítica Deleuze irá propor na sua teoria do sentido a produção do mesmo mediante o «paradoxo» que é o resultado de um desacordo das faculdades, pensar desta forma seria uma «aventura do involuntário»: “ L’aventure de l’involontaire se retrouve au niveau de chaque faculté. De deux façons différents, les signes mondains et les signes amoureux son interprétés par l’intelligence. (...) Volontaire et involontaire ne désignent pas des facultés différents, mais plutôt un exercice différent des mêmes facultés.” Cf. Deleuze, G., **PS**, *op cit*, p. 120.

¹⁷⁹ Deleuze, G., **LS**, *op cit*, p. 80.

Este postulado aponta a crítica à noção de sujeito, noção fundadora da filosofia e portanto da imagem de pensamento moderna, sugerindo que este é uma construção (aspecto que é aceite e até certo ponto consensual) que nunca sai da doxa, portanto uma construção que acaba apenas por justificar uma imagem do mundo, uma interpretação moral (cristianismo, fascismo, capitalismo, etc.) da existência. A crítica não é essencialmente sobre o aspecto ficcional mas antes sobre a visão única deste aspecto que se impõe. Esta crítica apesar de se apresentar como genérica implica claramente Descartes e Kant como autores dos conceitos aqui envolvidos.

“ Em Kant, assim como em Descartes, é a identidade do Eu no Eu penso que funda a concordância de todas as faculdades e o seu acordo na forma de um objecto suposto como sendo o Mesmo.”¹⁸⁰

“(…) a reconhecimento exige, pois, o princípio subjectivo da colaboração das faculdades para «todos», isto é, um senso comum como concordia facultatum; e, para o filósofo, a forma de identidade do objecto exige um fundamento na unidade de um sujeito pensante do qual todas as outras faculdades devem ser modos. É este o sentido do Cogito como começo: ele exprime a unidade de todas as faculdades no sujeito; exprime pois, a possibilidade de todas as faculdades se referirem a uma forma de objecto que reflita a identidade subjectiva; ele dá assim, um conceito filosófico ao pressuposto do senso comum (...)”¹⁸¹

O senso comum e o bom senso completam-se na Imagem do Pensamento de forma diferente: «o *senso comum* é a norma da identidade do ponto de vista do Eu puro»¹⁸² (traz a forma do Mesmo), «o *bom senso* é a norma de partilha do ponto de vista dos eus empíricos e dos objectos»¹⁸³ (determina a contribuição das faculdades na reconhecimento); constituem as duas partes da doxa. Ou de outra forma, o senso comum permite a concordância das faculdades e o bom senso

“O bom senso é a afirmação de que, em todas as coisas há um sentido determinável; mas o paradoxo é a afirmação dos dois sentidos ao mesmo tempo.”¹⁸⁴

A repartição que garante essa concórdia. O exercício natural da intuição e da dedução sob o bom senso manifesta o poder de julgar bem, quer dizer, de distinguir o verdadeiro do falso, este é o poder do bom senso ou razão que o espírito tem por natureza¹⁸⁵.

¹⁸⁰ Deleuze, G., **DR**, *op cit*, p. 232.

¹⁸¹ Deleuze, G., **DR**, *op cit*, p. 231.

¹⁸² Deleuze, G., **DR**, *op cit*, p. 232.

¹⁸³ Deleuze, G., **DR**, *loc cit*.

¹⁸⁴ Deleuze, G., **LS**, *op cit*, p. 1.

¹⁸⁵ Cf. Beyssade, M. *Descartes*, Lisboa, Edições 70, 1991, p.26.

Até aqui Deleuze caracterizou a Imagem do Pensamento como uma ortodoxia porque supondo um pensamento naturalmente recto, um senso comum natural e uma reconhecimento como modelo transcendental, não pode realizar o projecto de romper com a doxa. A filosofia não pode romper com a doxa dado que mantém dela o senso comum e o modelo da reconhecimento que garante a concordância das faculdades fundada no sujeito pensante que é considerado como universal.

“(...) um pensamento naturalmente recto, de um senso comum natural, de direito, de uma reconhecimento como modelo transcendental, só pode constituir um ideal de ortodoxia.”¹⁸⁶

“A imagem do pensamento não passa da figura sob a qual universalizamos a doxa, quando apenas se faz abstracção do seu conteúdo empírico, mantendo-se o uso das faculdades que lhe correspondem e que retêm implicitamente o conteúdo.”¹⁸⁷

Assim, a Imagem do Pensamento é a forma pela qual se universaliza a doxa e se eleva a doxa a filosofia racionalizando-a¹⁸⁸.

A Imagem do Pensamento abstrai de todo o conteúdo empírico da doxa, abstrai de todas as proposições particulares do senso comum e do bom senso mas conserva o uso das faculdades que lhe correspondem e que retêm o essencial do conteúdo.

O ideal do senso comum funciona segundo o modelo da reconhecimento pois a reconhecimento instiga todas as faculdades a se exercerem sobre um objecto supostamente o mesmo. Deste modo, a forma da reconhecimento serve o reconhecível e o reconhecido, contudo neste processo diário de reconhecer não há pensamento¹⁸⁹.

Por outro lado, é importante salientar que a reconhecimento é um modelo do pensar perigoso pois serve os valores estabelecidos. O que é reconhecido são objectos, mas igualmente valores sobre os objectos que intervêm nas distribuições operadas pelo bom senso.

“Os caracteres sistemáticos do bom senso são pois: a afirmação de uma só direcção; a determinação desta direcção como indo do mais diferenciado ao menos diferenciado, do singular ao regular, do notável ao ordinário; a orientação da flecha do tempo, do passado ao futuro, de acordo com esta determinação; o papel director do presente nesta orientação;

¹⁸⁶ Deleuze, G., **DR**, *op cit*, pp. 232-233.

¹⁸⁷ Deleuze, G., **DR**, *op cit*, p. 233.

¹⁸⁸ Por exemplo, quando nas *Regras para a Direcção do Espírito*, na regra IV, se propõe que o segredo do método é o de ser capaz de escolher, entre todas as coisas, as que são mais absolutas, apreendendo-o por intuição e daí deduzindo os conhecimentos mais complexos, ligados aos mais simples por uma série de relações apreendidas igualmente por intuição está-se a partir da doxa para uma universalização da mesma na forma da intuição, da crença.

¹⁸⁹ “(...) justamente o que é preciso criticar nesta imagem de pensamento é ter fundado o seu suposto direito na (...) Reconhecimento, como se o pensamento não devesse procurar os seus modelos em aventuras mais estranhas ou mais comprometedoras (...)” Cf. Deleuze, G., **DR**, *op cit*, p. 234.

a função de previsão que assim se torna possível; o tipo de distribuição sedentária, em que todos os caracteres precedentes se reúnem.”¹⁹⁰

Esta imagem do pensamento dirige-se naturalmente para a verdade, encontra a sua finalidade prática nos valores estabelecidos produzindo uma interminável complacência¹⁹¹ quando a diferença deveria provocar no pensamento forças que não são as da reconhecimento, mas sim potências de um modelo distinto. Sob a reconhecimento «Só há luta sob um senso comum e em torno de valores estabelecidos, luta para obter ou atribuir valores em curso (honras, riqueza, poder)»¹⁹², ou seja, só há lutas pelo estabelecido, pela manutenção de um estado de mesmidade, luta pela conservação, a estagnação.

1.2.4.3. O elemento da representação¹⁹³

O elemento da representação é definido por quatro aspectos, a saber: 1 a identidade no conceito, 2 a oposição na determinação do conceito; 3 a analogia no juízo e, 4 a semelhança no objecto.

A representação agindo por meio destes quatro aspectos no conceito impede a possibilidade de se pensar a diferença em si mesma, logo a possibilidade de pensar *tout court*. Como tal, deste princípio da representação emanam quatro aspectos que conduzem à ortodoxia do pensamento e à manutenção de uma Imagem do Pensamento «indulgente», reprodutora do mesmo, alienante da diferença, ou seja, da possibilidade de um verdadeiro começo.

Além da exposição dos quatro aspectos da representação pretende-se também aqui clarificar o modo pelo qual a imagem do pensamento da filosofia, investe no *Eu penso* como princípio da representação, especificamente no que se refere ao seu quarto postulado: o elemento da representação, e quais as consequências desse movimento.

1.2.4.3.1. A identidade do conceito

O primeiro elemento da representação - a identidade do conceito - surge nesta obra no decorrer da análise do papel do conceito de repetição e de diferença na imagem do

¹⁹⁰ Deleuze, G., **LS**, *op cit*, p. 79.

¹⁹¹ “Que é um pensamento que não faz mal a ninguém, nem àquele que pensa, nem aos outros? O signo da reconhecimento celebra esponsais monstruosos em que o pensamento reencontra o “Estado”, reencontra a “Igreja”, reencontra todos os valores (...)” Cf. Deleuze, G., **DR**, *op cit*, p. 234.

¹⁹² Deleuze, G., **DR**, *op cit*, p. 235.

¹⁹³ Cf. Deleuze, G., **DR**, *op cit*, p.237.

pensamento da tradição filosófica. Deleuze mostra como a repetição se distingue da generalidade de três formas distintas, entre elas, o ponto de vista do conceito. A exposição dos quatro aspectos da representação está dentro de um movimento mais geral de pensar a relação da repetição com a diferença, daí que se tenha de os procurar dentro desse movimento, não se apresentando de forma directa.

A característica do conceito já mencionada da possibilidade de uma compreensão infinita, tem uma função perigosa: permite a instauração da reconhecimento, do reconhecimento. A fixação de características de um objecto tomado como o mesmo num conceito universal permite o seu reconhecimento por meio da representação que esse conceito produz. Perigosa para o pensamento pois reconhecer não implica o pensar, há mesmo na percepção algo que não convida o pensamento a um exame, porque a percepção chega para determinar os objectos através do reconhecimento¹⁹⁴.

«A compreensão infinita é o correlato de uma extensão = 1»¹⁹⁵. Uma das características dos conceitos é poder aceitar um número infinito de determinações, desse modo, na lógica um conceito com compreensão infinita, com predicados infinitos a actualizarem-se continuamente tem uma extensão = a 1, ou seja, só se aplica, só representa um objecto. Aí a diferença (conceptual) atinge o seu grau máximo.

É sob esta condição que os predicados, como momentos do conceito, se conservam e têm um efeito no sujeito a que são atribuídos. Como tal, a compreensão infinita torna possível a rememoração e a reconhecimento, a memória e a consciência de si.

Através da representação do objecto em predicados é possível a construção do conceito. A identidade lógica do conceito permite a permanência dos predicados e, desta forma, “fixa” o objecto a ser reconhecido nessa representação conceptual. A representação é, por isso, base para a reconhecimento, para o reconhecimento de um objecto sob concordância das faculdades como sendo o mesmo. O conceito permite que haja essa unidade à qual o sujeito regressa, que o sujeito reconhece como sendo o mesmo uma vez que é a representação do objecto.

Chama-se representação à relação entre o conceito e o seu objecto, tal como se encontra efectuada nesta memória e nesta consciência de si. Representação é o acto pelo qual o espírito torna presentes os seus objectos, é a relação entre o objecto e o conceito. O conceito identifica o objecto e está em vez dele, representa-o mentalmente, uma vez concluído o processo de abstracção. Representar consiste em, simultaneamente, «assegurar a presença de» e «substituir» qualquer coisa ou alguém ausente. A

¹⁹⁴ Cf. Deleuze, G., **DR**, *op cit*, p. 61.

¹⁹⁵ Cf. Deleuze, G., **DR**, *op cit*, p. 56.

representação designa, portanto, a formação pelo espírito de imagens de qualquer natureza que provocam ou acompanham os pensamentos e estas próprias imagens.

A diferença conceptual é uma das formas pela qual a Diferença surge no pensamento filosófico. Podemos simplificar a compreensão por etapas:

1º-o conhecimento faz-se por conceitos;

2º-os conceitos são construídos por determinações que representam o objecto apreendido;

3º-cada conceito representa apenas um objecto e a determinação lógica deste implica a diferença de todos os outros conceitos;

4º-compreende-se a Diferença através da representação conceptual, contudo esta serve apenas a construção da identidade lógica. É porque têm determinações diferentes que os conceitos diferem, assim, a diferença entre os conceitos permite o estabelecimento da figura lógica da identidade e a identidade deste conceito resulta das diferentes determinações que alberga.

Como a etimologia indica (do latim *terminus*, acção de estabelecer um limite), a determinação é a operação lógica pela qual suspendemos o curso do pensamento, referindo-o a um objecto preciso; toda a determinação é negação, isto é, opera-se apenas por corte do que não constitui o seu objecto, é o princípio de exclusão que constrói a identidade no conceito. Assim pensada a Diferença tem uma natureza segunda em relação à identidade, à identidade do conceito que é pois o primeiro aspecto no qual a representação se manifesta.

1.2.4.3.2. A semelhança no objecto

A compreensão do conceito e o fenómeno do “bloqueio” são determinantes para a análise da diferença, dado que esta mostra-se relacionada com a repetição de forma inesperada. O bloqueio conceptual é uma das formas de explicar a repetição e este pode ser artificial ou natural.

O bloqueio artificial do conceito produz a generalidade, ou seja, produz a possibilidade de se constituir uma ordem de semelhança no pensamento (ainda não se trata de repetição). Como? Se se limitar artificialmente a quantidade de determinações de um conceito este passa a ter uma extensão superior a 1, passa a ser geral, de tal forma que nenhum sujeito lhe corresponde todavia serve para muitos semelhantes. Isto acontece, por exemplo, se se tem um conceito de compreensão pobre e é-se obrigado a utilizá-lo em

circunstâncias diferentes, o que só é possível graças à generalidade em que se mantêm os predicados. A repetição é então definida como um conceito com compreensão finita.

“A repetição não é a generalidade. (...) a generalidade exprime um ponto de vista segundo o qual um termo pode ser trocado por outro, substituído por outro.”¹⁹⁶

“Nós, pelo contrário, vemos bem que a repetição é uma conduta necessária e fundada apenas em relação ao que não pode ser substituído. Como conduta e como ponto de vista, a repetição diz respeito a uma singularidade não permutável, insubstituível.”¹⁹⁷

Contudo, há outras circunstâncias: o chamado bloqueio natural do conceito, em que existem diferenças não conceptuais entre objectos, isto é, diferenças que não são apreendidas pelo conceito o que obriga o conceito a repetir-se para indivíduos diferentes. É assim que a repetição é entendida como a diferença sem conceito. A diferença continua a servir a identidade, a diferença é segunda à identidade pois é função de fazer identidade e a repetição é função de reproduzir o mesmo.

Este fenómeno lógico de bloqueio do conceito permite aferir a identidade entre o conceito de repetição e o de identidade: a repetição é o resultado de um processo lógico de construção da identidade do conceito. Há repetição quando não é possível representar as diferenças entre os objectos, logo quando não se pode construir correctamente a identidade do conceito, donde a repetição é a diferença sem conceito.

Em resumo, Deleuze mostra como a diferença é fundamental para a construção da identidade do conceito pois ao agir negativamente, selecciona os predicados determinando o conceito. A identidade do conceito é, então, constituída pela diferença conceptual.

1.2.4.3.3. A oposição na determinação do conceito

A repetição não se pode explicar somente como diferença sem conceito, como resultado da imperfeição da conceptualização. Enquanto a diferença estiver subjugada à identidade do conceito, existindo negativamente e através da representação e a repetição for entendida como diferença exterior, isto é, diferença empírica entre objectos diferentes representados por defeito por um mesmo conceito, a explicação é ainda insuficiente para Deleuze.

“(…) Mas porque pressentimos que o problema não está bem situado enquanto procuramos nos factos o critério de um principium individuationis? É que uma diferença

¹⁹⁶ Deleuze, G., *DR*, *op cit*, p. 41.

¹⁹⁷ Deleuze, G., *DR*, *op cit*, pp. 41-42.

pode ser interna e não conceptual. Há diferenças internas que dramatizam uma Ideia antes de representar um objecto. A diferença, aqui é interior a uma Ideia, se bem que seja exterior ao conceito como representação de objecto. (...)”¹⁹⁸

A diferença pode ser pensada como princípio interno e primeiro e existindo fora do domínio da representação, para isso, Deleuze começa a introduzir a possibilidade de pensar a diferença como gerada de uma repetição contínua, a repetição como elemento diferencial¹⁹⁹ (que é o Eterno Retorno), porém insiste que o conceito da diferença não se reduz a uma diferença conceptual, assim como a essência positiva da repetição não se reduz a uma diferença sem conceito.

“Talvez o engano da filosofia da diferença, de Aristóteles a Hegel passando por Leibniz, tenha sido o de confundir o conceito da diferença com uma diferença simplesmente conceptual, contentando-se com inscrever a diferença no conceito em geral. Na realidade, quando se inscreve a diferença no conceito em geral, não se tem nenhuma ideia singular da diferença, permanecendo-se apenas no elemento de uma diferença já mediatizada pela representação. Encontramo-nos, pois, diante de duas questões: qual é o conceito da diferença - que não se reduz à simples diferença conceptual, mas que exige uma Ideia própria, como uma singularidade na Ideia? Qual é, por outro lado, a essência da repetição - que não se reduz a uma diferença sem conceito, que não se confunde com o carácter aparente dos objectos representados sob um mesmo conceito, mas que, por sua vez, dá testemunho da singularidade como potência da Ideia?”²⁰⁰

É somente no capítulo *A Diferença em si mesma*²⁰¹ que Deleuze introduz a possibilidade de se pensar a diferença *por si mesma* e não numa relação de construção da identidade²⁰². A característica da oposição desenha-se aqui. No «feliz momento grego, aquele em que a diferença é reconciliada com o conceito»²⁰³, a diferença passa a princípio selectivo das determinações e determina quais as diferenças que devem ser inscritas no conceito. A diferença designa um processo de selecção a partir do princípio do grande e do pequeno, essa selecção é feita pela oposição no conceito.

Na lógica aristotélica dois termos diferem e, neste sentido, *há diferença* quando dois termos convêm não por si mas por outra coisa (a diferença não por si mesma mas pela identidade); dois termos convêm em género para as diferenças de espécie e dois termos são segundo a analogia para as diferenças de género.

¹⁹⁸ Deleuze, G., **DR**, *op cit*, p. 78.

¹⁹⁹ “Ora, em Leibniz, a afinidade das diferenças extrínsecas com as diferenças conceptuais intrínsecas já exigia o processo interno de uma contínua repetição, processo fundado num elemento diferencial intensivo que opera a síntese do contínuo no ponto para engendrar o espaço por dentro.” Cf. Deleuze, G., **DR**, *op cit*, p. 79.

²⁰⁰ Deleuze, G., **DR**, *loc cit*.

²⁰¹ Deleuze, G., **DR**, *op cit*, p. 78.

²⁰² “Tirar a diferença do seu estado de maldição parece ser, assim, a tarefa da filosofia da diferença. Não poderia a diferença tornar-se um organismo harmonioso e relacionar a determinação com outras determinações numa forma, isto é, no elemento coerente de uma representação orgânica?” Cf. Deleuze, G., **DR**, *op cit*, p. 83.

²⁰³ Deleuze, G., **DR**, *loc cit*.

“Aristóteles diz: há uma diferença que é, ao mesmo tempo, a maior e a mais perfeita (...). A diferença em geral distingue-se da diversidade ou da alteridade, pois dois termos diferem quando são outros, não por si mesmos, mas por alguma coisa; portanto, eles diferem quando convêm também em outra coisa, quando convêm em género, para as diferenças de espécie, ou mesmo em espécie, para as diferenças de número, ou ainda “em ser segundo a analogia”, para as diferenças de género. - Qual é, nestas condições, a maior diferença? A maior diferença é sempre a oposição.”²⁰⁴

A diferença é aqui operada pela oposição que é um dos quatro aspectos de submissão da diferença à representação porque a oposição é o momento de maior diferença na Lógica aristotélica, porém esta diferença serve a identidade, serve para operar a distinção de conceitos.

“Mas, de todas as formas de oposição, qual é a mais perfeita, a mais completa, aquela que melhor “convêm”? (...) Só a contrariedade representa a potência que faz com que o sujeito, ao receber opostos, permaneça substancialmente o mesmo (pela matéria ou pelo género). (...) Portanto, só uma contrariedade na essência ou na forma nos dá o conceito de uma diferença que seja ela mesma essencial. Os contrários, então, são modificações que afectam um sujeito considerado no seu género. Na essência, com efeito, é próprio do género ser dividido em diferenças, tais como “pedestre” e “alado”, que se coordenam como contrárias. Numa palavra, a diferença perfeita e máxima é a contrariedade no género e a contrariedade no género é a diferença específica.”²⁰⁵

A diferença está subordinada à oposição, porque nesta tem a função de estabelecer a identidade conceptual por selecção, por oposição dos predicados contidos nos conceitos. A diferença específica é determinada pelos predicados contidos no conceito, pela compreensão do conceito. Desta forma e segundo o poder da representação operando no conceito, a diferença continua submetida à identidade no conceito tendo um carácter negativo de limite, de oposição lógica de predicados.

1.2.4.3.4. Analogia no juízo

Pela via da abstracção que separa a identidade da diversidade, a unidade da pluralidade, o que é comum a muitos seres das diferenças que os distinguem, nunca se chega a uma unidade totalizante que contenha toda a realidade. Deixar-se-ia sempre fora do conceito comum e unívoco algumas diferenças. Assim, a unidade suprema que engloba toda a realidade deverá, ao mesmo tempo, significar o comum e o diverso, a unidade e a pluralidade, a identidade e a diferença.

²⁰⁴ Deleuze, G., **DR**, *op cit*, p. 84.

²⁰⁵ Deleuze, G., **DR**, *op cit*, p. 85.

Essa unidade é o conceito análogo de ser. Revela-se então a estrutura dialéctica deste conceito que pela sua generalidade é o mais abstracto e indeterminado dos conceitos e, ao mesmo tempo, o mais concreto pois significa a realidade singular com todas as diferenças individuantes. O conceito de ser é a analogia fundamental e última que sustenta todas as outras. A suprema unidade analógica é, simultaneamente, a condição de possibilidade da pluralidade de conceitos unívocos.

Todo o dado particular é referido a um primeiro termo, pois todos os entes finitos são afirmados com relação necessária a ele. Tem-se assim uma verdadeira unidade de ordem em que subsiste à pluralidade. Esta espécie de analogia em que uma propriedade se diz de um ser, por referência a um outro do qual depende chama-se analogia de atribuição. A propriedade significada pelo termo realiza-se na sua plenitude formal no ser de que os outros dependem.

“Ora se se pergunta qual é a instância capaz de proporcionar o conceito aos termos ou aos sujeitos de que é afirmado, é evidente que tal instância é o juízo, pois este tem, precisamente, duas e apenas duas funções essenciais: a distribuição, que assegura com a partilha do conceito, e a hierarquização, que assegura pela medida dos sujeitos. A uma corresponde a faculdade que, no juízo, se chama senso comum; à outra, corresponde a faculdade que se chama bom senso (ou sentido primeiro). As duas constituem a justa medida (...)”²⁰⁶

1.2.4.4. O “negativo” do erro²⁰⁷

A Imagem dogmática do Pensamento reconhece o erro como o seu maior inimigo. O erro é assim o “negativo” do pensamento decorrente de mecanismos externos. O erro e não a estupidez.

A única forma da boa vontade do pensador e da boa natureza do pensamento serem ludibriadas é pelo erro de tomar o falso pelo verdadeiro. O erro, operado por uma falsa reconhecimento, confunde o objecto de uma faculdade com o objecto de outra. O erro define-se na Imagem do Pensamento dogmática como uma falsa repartição dos elementos da representação e uma falsa avaliação da oposição, da analogia, da semelhança e da identidade. Segundo Deleuze, o erro rende homenagem à “verdade”, na medida em que, não tendo forma, dá ao falso a forma do verdadeiro.

A possibilidade do erro é constituída pelo segundo postulado, do senso comum ou da reconhecimento, pois este modelo instiga as faculdades a se exercerem sobre um objecto,

²⁰⁶ Deleuze, G., *DR*, *op cit*, p. 89.

²⁰⁷ Deleuze, G., *DR*, *op cit*, p. 252.

supostamente o mesmo, contudo, na repartição pode ocorrer um erro: quando uma faculdade confunde um dos seus objectos com outro objecto de uma outra faculdade.

O negativo do erro, a questão do erro na Imagem dogmática serve de cobertura e de arma para deter o pensamento de chegar a se efectuar, arma contra o pensamento, arma contra a diferença.

Ao identificar o erro como o negativo do pensamento, condiciona-se a análise a um caminho que é o caminho da identidade. Simplifica-se a questão do pensamento reduzindo-a ao absurdo do correlato empírico que toda a compreensão. Como se o pior a suceder ao pensador fosse a concupiscência dos sentidos e os erros infantis da distribuição da recognição, que levam a determinar uma maçã como sendo uma pêra.

“Quem diz «bom dia Teodoro», quando Teeteto passa, quem diz «são três horas», quando são três e meia, quem diz que $7+5=13$? O míope, o distraído, a criança na escola. São exemplos efectivos de erros, mas que remetem, como a maior parte dos «factos», para situações perfeitamente artificiais ou pueris e que dão uma imagem grotesca do pensamento, porque o referem a interrogações muito simples que podem ou devem ser respondidas por proposições independentes.”²⁰⁸

Para Deleuze o verdadeiro problema do pensamento não é o do erro como seu limite mas o da estupidez como resultado de um tipo de processo de individuação, processo esse que é essencial identificar, criticar e reverter. Esta tarefa será feita ao longo de toda a sua obra mas de modo mais significativo em *Antí-Édipo*.

“A covardia, a crueldade, a baixeza, a estupidez não são simplesmente potências do corpo ou factos de carácter e de sociedade, mas estruturas do pensamento como tal. A paisagem do transcendental anima-se; deve-se introduzir aí o lugar do tirano, do escarvo e do imbecil - sem que o lugar se assemelhe àquele que o ocupa e sem que o transcendental seja decalcado sobre as figuras empíricas que ele torna possíveis.”²⁰⁹

“(…) a estupidez nunca é a de outrem, mas, sim, o objecto de uma questão propriamente transcendental: como é que a estupidez (e não o erro) é possível? Ela é possível em virtude do liame do pensamento com a individuação.”²¹⁰

1.2.4.5. O privilégio da designação²¹¹

O quinto postulado da imagem do pensamento ortodoxa, pode-se designar por postulado da função lógica ou da proposição: o privilégio da designação. Segundo este é a relação lógica de designação que detém na proposição o verdadeiro e o falso, constituindo

²⁰⁸ Deleuze, G., *DR*, *op cit*, p. 255.

²⁰⁹ Deleuze, G., *DR*, *op cit*, p. 257.

²¹⁰ Deleuze, G., *DR*, *loc cit*.

²¹¹ Deleuze, G., *DR*, *op cit*, p. 261.

a forma lógica da reconhecimento. A relação de designação indica a forma e as consequências do modo como o sentido, ou seja, a condição do verdadeiro existe numa proposição.

Aponta-se aqui, a indiferença que a forma lógica da proposição deixa naquilo que funda enquanto proposição, isto é, tendo a proposição *expressão* (dimensão do sentido) e *designação* (dimensão do verdadeiro e do falso a que se aplica a proposição), na proposição o sentido não funda a verdade do objecto que indica.

O sentido é remetido a um domínio lógico que não se sobrepõe como fundamento ao fundado, permitindo corroborar modos de pensar, justificando conclusões já formadas. Isto porque se a condição do verdadeiro é haver sentido na proposição, então uma proposição falsa não deixa de ter sentido, e daí a indiferença entre o sentido como condição, como fundante que deveria ter uma maior extensão, e o verdadeiro ou falso da designação que não são alterados.

Supõe-se que o verdadeiro e o falso continuem a existir no mesmo estado que antes, independentemente da condição ou valor que se lhes atribui, assim, há um privilégio da designação sobre a expressão na proposição. A designação é tomada como o lugar da verdade, sendo o sentido apenas o duplo neutralizado da proposição.

O que se pretende através da crítica à noção lógica de sentido²¹² é mostrar que a verdade é um “caso”, uma questão de produção, de criação e não de adequação a uma realidade.

“(…) a condição deve ser condição da experiência real e não da experiência possível. Ela forma uma génese intrínseca, não um condicionamento intrínseco. A verdade, sob todos os aspectos, é caso de produção, não de adequação. Caso de genitalidade, não de inatismo nem de reminiscência.”²¹³

Como tal, é impossível que o verdadeiro e o falso permaneçam os mesmos depois, não é possível que o fundado permaneça tendo atravessado o fundamento, uma vez que fundar é metamorfosear. Esta crítica visa abrir o caminho para uma teoria do sentido que substituirá o verdadeiro (adequação) pelo acontecimento (criação).

O verdadeiro e o falso não são problemas meramente da designação tornados possíveis pelo sentido e forma lógica indiferente da proposição. O sentido ao modo

²¹² Deleuze caracteriza o sentido como um esforço ineficaz da Lógica, porque está envolto em paradoxos que se desdobram, neutralizando-se e encontrando a sua expressão última na imagem de Lewis Carroll do sorriso sem gato.

²¹³ Deleuze, G., **DR**, *op cit*, p. 261.

perspectivista é «é a gênese ou a produção do verdadeiro, e a verdade é tão-somente o resultado empírico do sentido.»²¹⁴

A proposição deve, então, ser recolocada no contexto de um pensamento vivo, contudo os paradoxos do sentido originam a impossibilidade de «formular ao mesmo tempo uma proposição e o seu sentido»²¹⁵. O sentido não pode ser dito no uso empírico, a única palavra que pode dizer o sentido a si própria é a palavra não-senso (não-sentido) ou sem sentido.

Por outro lado, nada se ganharia em exprimir o sentido como uma interrogação, pois toda a interrogação é concebida como uma resposta formulada ao inverso, um eco que se pode ler do avesso.

“A interrogação, por sua vez, exprime, portanto, a maneira pela qual um problema é desmembrado, cunhado, traído na experiência e pela consciência, de acordo com os seus casos de solução apreendidos como diversos”²¹⁶

Deleuze, afirma que a interrogação implica um senso comum e um bom senso, uma distribuição do saber e do dado em relação às consciências empíricas de acordo com as suas competências.

A interrogação exprime a forma pela qual um problema parece desmembrado, contudo apenas para ser reconstituído de acordo com as proposições já achadas da consciência comum empírica, de acordo com a verosimilhança da doxa. Este sentido é um duplo decalcado sobre o tipo de proposições que ele subsume, sobre um elemento que se presume comum a todas as proposições. Decalca-se, portanto, os problemas sobre as proposições.

“(...) o sentido é somente duplo ineficaz, calcado sobre o tipo das proposições que ele subsume, ou mesmo sobre um elemento que se presume ser comum a toda a proposição (a tese indicativa). (...)”²¹⁷

É talvez o maior erro da imagem do pensamento dogmática decalcar o empírico sobre o transcendental, ou seja, retirar o elemento empírico e sobrepor o fundado ao fundante. Entendido desta forma, o problema constitui apenas a neutralização de uma proposição.

²¹⁴ Deleuze, G., **DR**, *op cit*, p. 262.

²¹⁵ Deleuze, G., **DR**, *loc cit*.

²¹⁶ Deleuze, G., **DR**, *op cit*, p. 265.

²¹⁷ Deleuze, G., **DR**, *op cit*, p. 266.

“E claro, assim que Kant decalca as estruturas ditas transcendentais sobre os actos empíricos de uma consciência psicológica: a síntese transcendental da apreensão é directamente induzida de uma apreensão empírica e etc.”²¹⁸

No entanto, o sentido estará efectivamente no problema²¹⁹: é constituído no conjunto de problemas e de questões que estão em relação com proposições, que devem construir elementos de resposta e casos de solução. O sentido ou o problema é «extraproposicional»²²⁰, diferindo por natureza de qualquer proposição. Nesta formulação, perde-se a possibilidade de engendrar o acto de pensar, do uso das faculdades num trilho já percorrido.

1.2.4.6. A modalidade das soluções²²¹ e o resultado do saber

O postulado das respostas e soluções indica que o verdadeiro e o falso só começam com as soluções ou quando qualificam as respostas. Na imagem do pensamento dogmática, os problemas aparecem como já feitos²²², desaparecendo nas respostas, na solução apresentada. Desta forma, a actividade de pensar, o verdadeiro e o falso do pensar, só começa com a procura de soluções.

“Fazem-nos acreditar, ao mesmo tempo, que os problemas são dados já feitos e que eles desaparecem nas respostas ou na solução; sob este duplo aspecto, eles seriam apenas quimeras. Fazem-nos acreditar que a actividade, só começa com a procura de soluções, só diz respeito às soluções.”²²³

“A ilusão natural (que consiste em decalcar os problemas sobre as proposições) prolonga-se, com efeito, numa ilusão filosófica. (...) mantém-se a ideia de que a verdade de um problema reside tão-somente na possibilidade dele receber uma solução.”²²⁴

O pensamento é apenas a procura de soluções, pensar é resolver um problema cuja solução é de alguma forma dada ou subentendida nas premissas. Gera-se assim a ideia de que a verdade de um problema reside na possibilidade de ter uma solução, modela-se a forma dos problemas sobre as formas de solução, as formas de possibilidade lógica das

²¹⁸ Deleuze, G., **DR**, *op cit*, p. 234.

²¹⁹ O conceito é uma solução do problema filosófico cujas condições estão no plano de imanência que ele supõe. Por exemplo, um conceito como o de conhecimento só tem sentido, diz Deleuze, em relação a uma imagem do pensamento a que ele remete e a uma personagem conceptual de quem necessita. Uma solução não tem sentido fora de um problema que determine as suas condições e as suas incógnitas, porém, estas também não têm sentido independentemente das soluções que se determinam como conceitos. Cf. Deleuze, G. e Guattari, F., **OQF**, *op cit*, p. 73.

²²⁰ Deleuze, G., **DR**, *op cit*, p. 266.

²²¹ Cf. Deleuze, G., **DR**, *op cit*, p. 268.

²²² Sobre o papel das «soluções» no pensamento cf. Deleuze, G. e Guattari, F., **OQF**, *op cit*, p. 73.

²²³ Deleuze, G., **DR**, *op cit*, p. 267.

²²⁴ Deleuze, G., **DR**, *op cit*, p. 269.

proposições do senso comum. De outra forma, os problemas são materialmente decalcados sobre as proposições ou formalmente definidos pela possibilidade de serem resolvidos.

“A interrogação não é senão a sombra do problema projectado ou antes reconstituído a partir das proposições empíricas; mas o problema em si mesmo é a realidade do elemento genético, o tema a complexo que não se deixa reduzir a nenhuma tese de proposição. É uma só e mesma ilusão que, sob um aspecto empírico, decalca o problema nas proposições que lhe servem de “respostas” e que, sob um aspecto filosófico e científico, define o problema pela forma de possibilidade das proposições “correspondentes”.²²⁵

“Jamais o problema se parece às proposições que ele subsume, nem às relações que o exprimem.”²²⁶

Esta forma de conceber o pensamento é um preconceito visando manter o pensador como uma criança que se consola por ter resolvido o jogo. Daí que a imagem dogmática se apoie sempre em exemplos simples e socialmente reaccionários²²⁷.

Os problemas, tal como o sentido, não são dados, devem ser constituídos e investidos em campos simbólicos que lhes são próprios, pois o verdadeiro e o falso não dizem respeito às soluções mas aos problemas e à sua constituição, é isto que é preciso reverter. É nos problemas que se faz a génese da verdade no pensamento.

“O essencial é que, no seio dos problemas, se faz uma génese da verdade, uma produção do verdadeiro no pensamento. O problema é o elemento diferencial no pensamento, o elemento genético no verdadeiro.”²²⁸

O problema funciona como o elemento diferencial no pensamento que impulsiona o pensamento, logo «os problemas são as próprias Ideias»²²⁹. E uma Ideia é uma multiplicidade, um conjunto de problemas cujo maior perigo é serem criados segundo as soluções possíveis.

Resolver o problema é sempre engendrar as discontinuidades sobre o fundo de uma continuidade que é o problema que funciona como Ideia. Só ele é universal, as proposições são sempre particulares na medida em que são uma resposta que faz esquecer o problema. As Ideias problemáticas são multiplicidades de relações e de singularidades. Se

²²⁵ Deleuze, G., **LS**, S. Paulo, Perspectiva, 2003, p. 126.

²²⁶ Deleuze, G., **LS**, *op cit*, p. 127.

²²⁷ Como o exemplo do erro, Deleuze pergunta-se quem é que troca Teeteto por outro? Quem é que diz bom dia Teodoro a Teeteto? Só o míope. Este é o exemplo do erro? Como pode ser este o inimigo do pensamento?

²²⁸ Deleuze, G., **DR**, *op cit*, p. 272.

²²⁹ Deleuze, G., **DR**, *op cit*, p. 273.

bem que um problema não exista fora das suas soluções, não deve desaparecer sob estas, «insiste e persiste nas soluções que o recobrem»²³⁰.

Por fim, o problema sustém duas instâncias: é transcendente pois «consiste num sistema de ligações ideais ou de relações diferenciais entre elementos genéticos»²³¹; e «imaneente porque estas ligações ou relações encarnam-se nas correlações actuais que não se assemelham a elas e são definidas pelo campo de solução»²³².

Esta última característica ou postulado da Imagem do Pensamento é como que a apresentação do resultado, do encadear dos anteriores, o resultado da aplicação da Imagem do Pensamento gera um *tipo de saber e um tipo de aprender*.

A crítica indica a subordinação do aprender ao saber e da cultura ao método. Segundo a imagem do pensamento dogmática aprender é um acto subjectivo operado face ao problema, enquanto que saber designa a posse antecipada, implícita em pressupostos impensados, em axiomas, da regra das soluções.

Para Deleuze aprender e pensar não passa por aplicar fórmulas nem por reconhecer os mesmos problemas e suas respectivas soluções canónicas. «Aprender é penetrar no universal das relações que constituem a Ideia e nas singularidades que lhes correspondem»²³³.

Por outra ordem, os problemas estão em relação com os signos, são os signos que originam o problema desenvolvendo-se num campo simbólico. Por sua vez, as faculdades no seu uso paradoxal remetem às Ideias que percorrem todas as faculdades, despertando-as, e oferecendo o sentido à linguagem. Assim, aquele que aprende eleva as suas faculdades ao exercício transcendente, procurando fazer nascer na sensibilidade a possibilidade de apreender aquilo que só pode ser sentido.

Estes postulados formam a imagem dogmática do pensamento. Impedem o pensamento e, dessa forma, impedem a diferença e a repetição. A possibilidade de outra via seria a de um pensamento que nasce no próprio pensamento, esse pensamento é o pensamento sem imagem (isto é, sem pressupostos da doxa): o pensamento perspectivista. Esta análise que por resumir o modelo do pensamento em poucos postulados parece parodiar a sua própria complexidade serve de meio, de base para preparar uma resposta própria, a sua resposta ao que seria pensar.

²³⁰ Deleuze, G., **DR**, *op cit*, p. 275.

²³¹ Deleuze, G., **DR**, *loc cit*.

²³² Deleuze, G., **DR**, *loc cit*.

²³³ Deleuze, G., **DR**, *op cit*, p. 277.

“(…) uma filosofia isenta de pressupostos de qualquer espécie em vez de se apoiar na Imagem moral do pensamento, ela tomaria como ponto de partida uma crítica radical da Imagem e dos «postulados» que ela implica. Ela encontraria a sua diferença ou o seu verdadeiro começo não num acordo com a Imagem *pré-filosófica*, mas numa luta rigorosa contra a Imagem, denunciada como *não-filosofia*.”²³⁴

O que é pensar?

O postulado da reconhecimento é apenas o primeiro passo na direcção do postulado muito mais amplo que é o da representação porque o *Eu penso* é o princípio mais geral da representação, isto é, a fonte destes quatro elementos que definem a representação e é a unidade das faculdades. Esta estrutura do pensar sujeito à representação, que funciona como reconhecimento obtida pelo acordo das faculdades e apresentada na organização conceptual da realidade construída pela forma da identidade no elemento da representação, é tida por Deleuze como impossibilitante do pensar. Esta crítica permite vislumbrar já a futura proposta de descentramento da figura do sujeito que o perspectivismo vai exigir. Esta crítica leva-nos também a perguntar o que será para Deleuze pensar.

O pensamento necessita de uma estranheza, de uma violência original de forma a ser empurrado para fora do seu estado natural. O pensamento tem portanto uma outra natureza, que tem origem no «arrombamento, do fortuito»²³⁵ e na contingência de um encontro com aquilo que o força a pensar. Desta forma, as condições da criação são a destruição da imagem do pensamento que se pressupõe a si própria e a génese do acto de pensar no próprio pensamento, nunca no elemento da representação.

A forma do senso comum mantém as faculdades num exercício convergente de reconhecimento, todavia a violência que força a pensar quebra a forma que mantém o pensamento no elemento empírico da doxa, elevando o exercício das faculdades à sua enésima potência, ao elemento do paradoxo no seu exercício transcendente e não mais da representação. O paradoxo é portanto o modelo do pensar, o modelo do sentido e, antes de tudo, o modelo do real. O paradoxo é um movimento do sem sentido, do caos para a criação de um novo sentido. É a «máquina de guerra» contra a doxa²³⁶ do senso comum. Indica uma direcção única para o pensamento, a boa direcção, uma via única de colaboração das faculdades.

²³⁴ Deleuze, G., **DR**, *op cit*, p. 229.

²³⁵ Deleuze, G., **DR**, *op cit*, p. 240.

²³⁶ Viu-se que um dos postulados (o segundo) da imagem de pensamento clássica da doxa da filosofia é o do senso comum que consiste numa boa repartição, numa determinação do pensamento através duma repartição do empírico e do transcendental. Esta repartição das faculdades segundo a medida do senso comum segue o modelo da reconhecimento que se define pelo exercício concordante de todas as faculdades sobre um objecto como sendo o mesmo.

“Não é de surpreender que o paradoxo seja a potência do inconsciente: ele passa-se sempre no entre-dois das consciências, contra o bom senso ou às costas da consciência, contra o senso comum.”²³⁷

Porém, o paradoxo forma-se num pensamento que vai nas duas direcções em simultâneo (referência ao princípio de incerteza da física moderna). É uma máquina que permite afirmar destruindo, na medida em que implica um caos que é uma destruição de sentido e, a própria anulação do sentido é produtora de um novo sentido, remetendo para um plano, que não é o plano empírico dos conceitos de origem, imprime um outro movimento ao conceito (remete à dobra nietzschiana onde a afirmação de uma vontade tem um poder paradoxal porque o seu afirmar é a destruição de outra vontade, de outra força)

O paradoxo obriga o pensamento a ir nos dois sentidos, ao mesmo tempo, criando um sentido paradoxal em que cada uma das vertentes ou dimensões cria um novo sentido, ou seja, estes múltiplos criam séries de diferenças, séries diferenciais de sentido.

“De tal forma que a potência do paradoxo não consiste absolutamente em seguir a outra direcção mas em mostrar que o sentido toma sempre os dois sentidos ao mesmo tempo, as duas direcções ao mesmo tempo. O contrário do bom senso não é o outro sentido (...)”²³⁸

O paradoxo gera séries diferenciais que são postas num acordo discordante pelo *percursor sombrio*²³⁹.

²³⁷ Deleuze, G., **LS**, *op cit*, p. 82.

²³⁸ Deleuze, G., **LS**, *op cit*, p. 79.

²³⁹ O conceito de percursor sombrio ou atrator estranho é inspirado na física, especificamente na teoria do caos. Esta teoria, de modo simplificado, trata de sistemas complexos e dinâmicos deterministas que apresentam um fenómeno fundamental de instabilidade chamado *sensibilidade às condições iniciais* que, os torna imprevisíveis a longo prazo. A consequência desta instabilidade dos resultados é que mesmo sistemas determinísticos (os quais tem resultados determinados por leis de evolução bem definidas) apresentem uma grande sensibilidade a perturbações e erros, o que leva a resultados que são, na prática, imprevisíveis ou aleatórios, ocorrendo ao acaso. Mesmo em sistemas nos quais não há ruído, erros microscópicos na determinação do estado inicial e actual do sistema podem ser amplificados pela não-linearidade ou pelo grande número de interações entre os componentes, levando a um resultado aleatório. É o que se chama Caos Determinístico. Daí se gerou a expressão que postula: «o bater de asas de uma borboleta em Tóquio pode desencadear um furacão em Nova York». Um conjunto de objetos estudados que se inter-relacionem é um sistema, entre os sistemas consideram-se duas categorias: lineares e não-lineares, que divergem entre si na sua relação de causa e efeito. Na primeira, a resposta a um distúrbio é diretamente proporcional à intensidade deste. Já na segunda, a resposta não é necessariamente proporcional à intensidade do distúrbio, e é esta a categoria de sistemas que servem de objeto à teoria do caos, mais conhecidos como sistemas dinâmicos não-lineares. Esta teoria estuda o comportamento aleatório e imprevisível dos sistemas, mostrando uma faceta em que podem ocorrer irregularidades na uniformidade da natureza como um todo. Isto ocorre a partir de pequenas alterações que aparentemente nada têm a ver com o evento futuro, alterando toda uma previsão física dita precisa. Uma das ideias centrais desta teoria, é que os comportamentos casuais (aleatórios) também são governados por leis e que estas podem predizer dois resultados para uma entrada de dados. O primeiro é uma resposta ordenada e lisa, sendo que o futuro dos eventos ocorre dentro de margens estatísticas de erros previsíveis. O segundo é uma resposta também ordenada, onde porém a

“E, em primeiro lugar, qual é este agente, esta força que assegura a comunicação? O raio fulgura entre intensidades diferentes mas é precedido por um precursor sombrio, invisível, insensível, que lhe determina, de antemão, o caminho revertido, como no vazio. Do mesmo modo todo o sistema contém o seu precursor sombrio, que assegura a comunicação das séries que o debruam.”²⁴⁰

“Ao contrário, é o fortuito ou a contingência do encontro que garante a necessidade daquilo que ela força a pensar. Não é uma *amizade* como a do semelhante com o Mesmo, ou ainda unindo opostos, que liga a sensibilidade ao *sentendum*. Basta o precursor sombrio, que faz com que o diferente como tal se comunique e o faz comunicar-se com a diferença: o sombrio precursor não é um amigo.”²⁴¹

Há uma Discordância das faculdades, no ponto em que há uma tripla violência sobre cada faculdade, inicialmente daquilo que a força a exceder-se, depois daquilo que ela é forçada a apreender e, finalmente, daquilo que só ela pode apreender - o inapreensível no exercício empírico do senso comum. Esta violência que leva as faculdades à sua enésima potência é uma intensificação: vai-se do intensivo ao pensamento. Este encontro só pode ser produzido com base num acordo discordante das faculdades, portanto, o uso transcendente das faculdades é um uso intensivo e paradoxal.

“É uma cadeia forçada e quebrada que percorre tanto os pedaços de um eu dissolvido como as bordas de um *Eu* fendido. O uso transcendente das faculdades é, propriamente falando, um uso paradoxal, que se opõe a que o seu exercício se dê sob a regra de um senso comum. Além disso, o acordo das faculdades só pode ser produzido como um acordo discordante, pois cada uma só comunica à outra a violência, que a coloca na presença da sua diferença e da sua divergência com todas.”²⁴²

Nestas condições é possível reverter os efeitos da submissão do pensamento ao elemento da representação, sendo que os quatro elementos da representação (a identidade no conceito, a oposição na determinação do conceito, a analogia no juízo e a semelhança no objecto) são entendidos agora como efeitos produzidos por uma forma de

resultante futura dos eventos é de superfície é áspera, caótica, ou seja, ocorre uma contradição neste ponto onde é previsível que os resultados de um determinado sistema serão caóticos. Novamente se nota a influência da ciência no pensamento deleuziano pois esta referência aos fenómenos determinísticos e caóticos associada à metáfora de *liso/estriado* é por ele usada em *Mil Planaltos* (espaço liso/espaço estriado). Quando o conjunto limite positivo de várias trajetórias for o mesmo, esse conjunto limite designa-se atrator. As trajetórias caóticas não têm nenhum conjunto limite, mas costumam aparecer na proximidade de um conjunto de pontos de equilíbrio (ou ciclo) atrativos e repulsivos, designados atrator estranho. A conjugação de atração e repulsão dá origem ao comportamento caótico. Um atrator é um ponto (ou o conjunto dos pontos atratores, dependendo o contexto) para o qual toda órbita que passar por um ponto suficientemente próximo converge para o ponto, isto é, fica indefinidamente próximo bastando para isso esperar um tempo suficiente. Por exemplo, uma bola rolando por uma superfície plana com atrito pára. O atrator desse sistema dinâmico é o conjunto dos pontos (ou estados) em que a bola está parada. Analogamente o atrator estranho ou precursor sombrio em Deleuze é o elemento que serve de ligação entre as várias linhas do pensamento, aquilo que as coloca em ligação, que as faz ressoar, que as convoca a construir um sentido.

²⁴⁰ Deleuze, G., **DR**, *op cit*, p. 210.

²⁴¹ Deleuze, G., **DR**, *op cit*, p. 249.

²⁴² Deleuze, G., **DR**, *loc cit*.

apresentação da diferença e não as condições reais que subordinam a diferença fazendo dela uma figura do representado.

Da sensibilidade à imaginação, da imaginação à memória, da memória ao pensamento - quando cada faculdade disjunta comunica à outra a violência que a leva ao seu limite próprio - é de cada vez uma livre figura da diferença que desperta a faculdade, e a desperta como o diferente desta diferença. Tem-se assim a diferença na intensidade, o diferencial no pensamento.

O meio do pensamento (*le milieu*) não é o da reconhecimento onde voluntariamente funcionam as faculdades, mas é o involuntário que garante a necessidade daquilo que força a pensar. É o fortuito que origina o encontro e não o amigo do saber.

O personagem conceptual que permite o encontro é o precursor sombrio²⁴³, que permite que o diferente, como tal, se comunique com a diferença. O precursor sombrio pré-existe ao pensar e é independente dele, tem um estatuto transcendental, (o mesmo estatuto do esquema da imaginação em Kant) o poder de pensar contra a doxa depende desta condição pré-existente ao pensamento.

“(...) porque o invisível precursor se dissimularia a si próprio e ao seu funcionamento e, ao mesmo tempo, dissimularia o em-si como a verdadeira natureza da diferença. Dadas duas séries heterogêneas, duas séries de diferenças, o precursor age como o diferenciante destas diferenças. É assim que ele as coloca em relação imediatamente, por sua própria potência: ele é o em-si da diferença ou o «diferencialmente diferente» (...)”²⁴⁴

As séries divergentes originadas pelo paradoxo, circulam num plano ou em vários planos, contudo, é preciso que não divirjam demasiado sob pena de não ser possível o encontro produtor de sentido. É necessário afirmar que as séries apenas produzem sentido, pois divergem e porque divergem em si mesmas, são séries de diferenças e produzem diferenças em si mesmas, contudo, se estão demasiado afastadas é impossível ao precursor sombrio operar. É uma questão claramente deleuziana: Como manter a consistência sem largar o infinito? Como manter a divergência sem esta ser demasiada?

O precursor sombrio descreve o percurso inverso ao das séries que divergem e divergem de si mesmas, percorre o percurso inverso, invisível, insensível fazendo rebentar o raio que repercute as séries e forma uma relação de não-relação entre uma diferença e outra. O precursor sombrio é o diferenciante das diferenças.

O paradoxo cria o movimento da diferença proliferante. Cada série de diferenças faz ecos sobre outras fazendo-as divergir mais (proliferação de simulacros e de perspectivas),

²⁴³ Deleuze, G., **DR**, *op cit*, p. 249.

²⁴⁴ Deleuze, G., **DR**, *op cit*, p. 210.

o que faz divergir é que uma diferença no outro convenha com uma diferença na diferença. Desta forma, a identidade entre séries, entre conceitos, é apenas segunda, é apenas um efeito da diferença entre elas.

É, assim, que, por fim, o pensamento é concebido como criação e não como resultado da aplicação de um método. Evocando a correspondência de Antonin Artaud com Jacques Rivière, Deleuze apresenta o problema de Artaud²⁴⁵: não é orientar o pensamento, nem dar acabamento à expressão do que se pensa, nem adquirir aplicação e método, mas, chegar, sem mais, a pensar alguma coisa. Esta é a maior obra. O pensar não é inato mas deve ser criado, engendrado no pensamento e a filosofia é a teoria das multiplicidades pois é produtora de diferença, cada anel de diferenças remete e reenvia para outros tornando a diferença proliferante - eis a imagem de um perspectivismo segundo Deleuze.

“(...) pensar não é inato, mas deve ser engendrado no pensamento. Sabe que o problema não é dirigir, nem aplicar metodicamente um pensamento preexistente por natureza e de direito, mas fazer com que nasça aquilo que ainda não existe (...). Pensar é criar, não há outra criação, mas criar é, antes de tudo, engendrar, «pensar» no pensamento.”²⁴⁶

²⁴⁵ A referência a Artaud, que é feita por Deleuze e por Derrida, não é concordante. Em *L'écriture et la différence*, Derrida dedica o capítulo *Le Théâtre de la cruauté et la clôture de la représentation*, a Artaud, cf. Derrida, J., *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1979, p. 341. Por sua vez, Deleuze em *Diferença e Repetição* de alguma forma surge com outra perspectiva no seu capítulo intitulado *Le vrai mouvement, le théâtre et la représentation*, cf. Deleuze, G., *Différence et Répétition*, Paris, PUF, 2000, p.13. Neste contexto Artaud e o modelo do esquizofrénico servem de exemplo, ao que é uma forma de constituição do pensar fora do Édipo e uma forma de exemplificar o que é a vontade de verdade numa personagem moderna. O teatro da crueldade é uma forma de teatro intempestiva, onde se dá a afirmação de algo terrível que é a vida, a afirmação destruidora (dos velhos valores) e activa que é plenamente Diferença: “Neste sentido, o processo esquizofrénico surge-nos como o potencial da revolução ou, como se dirá noutro lado, processo de desterritorialização. O esquizo é portanto aquele que sabe partir em busca de “novas terras” (expressão várias vezes utilizada pelos autores), mesmo que numa viagem imóvel, viagem em Intensidade.” Cf. Ferreira Santos, L., *Pensar o Desejo, Freud, Girard e Deleuze, op cit*, p. 252, cf. também Artaud, A., *O Teatro e o Seu Duplo*, Lisboa, Fenda, 1996, p. 111.

²⁴⁶ Deleuze, G., *DR, op cit*, p. 252.

2. Deleuze e a modernidade, pontos de influência para um perspectivismo

2.1. O problema do *eu* e do tempo ou consequências da diferença

Não é contrário à razão preferir a destruição do mundo a uma arranhadela no meu dedo.

David Hume - Tratado da Natureza Humana

A diferença é ela própria afirmação e diferença, «e como diz Nietzsche, o caos e o eterno retorno não são duas coisas diferentes»²⁴⁷, são uma mesma afirmação. O eterno retorno é o ser unívoco que se diz da diferença, nele o caos opõe-se à imagem da representação, que exclui a coerência de um sujeito que se representa e a de um objecto representado. Compreende-se que o interesse na ontologia da diferença conduz Deleuze à figura do sujeito, a figura eminentemente moderna. Propor uma nova imagem o pensamento ou uma nova filosofia implicaria portanto alterar o personagem conceptual central da filosofia moderna que é o sujeito, ou, neste caso, retirar consequências da argumentação a favor de uma ontologia descentrada, uma ontologia do simulacro, da diferença.

Esta imagem do pensamento traz consigo um conjunto de consequências como a da desagregação da unidade necessária do sujeito que permite reunir as determinações e vertê-las para um conhecimento, um conceito. Para Deleuze, na história das ideias, «Nietzsche parece ser de facto o primeiro a ver que a morte de Deus só se torna efectiva com a dissolução do Eu.»²⁴⁸ que mantinha a imagem do pensamento da metafísica clássica a funcionar.

Se o ser que se diz da diferença que não está na substância nem no sujeito, a hipótese do eterno retorno [N 9], exclui necessariamente a coerência de um sujeito pensante, de um mundo pensado e de um Deus, garantia do real, como tinha proposto Descartes. Isto implica repensar o sujeito moderno e a forma do pensamento, daí a proposta de uma nova imagem do pensamento.

A importância e a origem deste momento é identificada por Deleuze, primeiramente em Kant quando este «introduz, no mesmo lance, uma espécie de desequilíbrio, de fissura ou de fenda, uma alienação de direito, insuperável de direito, no Eu puro do Eu penso: o sujeito só se pode representar a sua própria espontaneidade como sendo a de um Outro»²⁴⁹. Para Deleuze, Kant apresenta um eu dissolvido na sua unidade, dado que na

²⁴⁷ Deleuze, G., **DR**, *op cit*, p. 138.

²⁴⁸ Deleuze, G., **DR**, *op cit*, p. 125.

²⁴⁹ Deleuze, G., **DR**, *op cit*, p. 126.

sua essência está uma receptividade da intuição em relação à qual, Eu é um outro²⁵⁰. Este momento é de uma certa esquizofrenia do pensamento abrindo o ser à diferença para lá de todas as reconciliações do conceito²⁵¹.

Deleuze refere-se ao momento da *Estética Transcendental* da Crítica kantiana,²⁵² no qual Kant propõe que o pensamento só pode intuir-se a si mesmo sob a forma de uma representação e de uma relação, porém, esta intuição não representa nada (nenhum objecto) apenas a maneira pela qual o espírito é afectado pela sua própria actividade, por si mesmo na medida em que o “eu” é um sentido interno, logo é tratado como um fenómeno e representado para si próprio.

Tudo o que é representado é sempre por intermédio de um fenómeno e não como se fosse um dado em si. A esta intuição de si mesmo Kant chama apercepção ou representação simples do eu. A consciência é o resultado de uma percepção interna que permite descobrir o que está no espírito por ser afectado por ele e, é precisamente a forma desta intuição, que determina na representação do tempo e a maneira como o diverso, neste caso, o eu, está reunido no espírito, tendo em conta que Kant considera o tempo como uma forma do conhecimento mas nesta condição é-o enquanto condição subjectiva da intuição humana e nada é em si fora do sujeito²⁵³.

A intuição que o espírito tem de si mesmo representa-o (enquanto objecto de si mesmo) da mesma forma que representa os objectos que afectam os nossos sentidos (esta intuição não é sensível mas um acto de espontaneidade e por isso chama-se *apercepção pura*), enquanto aparência e, portanto, como fenómeno.

Na segunda secção da *Analítica dos Conceitos*, Kant apresenta um pouco mais do papel do eu como elemento de ligação entre o conceito, o diverso e a sua síntese revela-se a necessidade de uma outra ligação, de uma unidade sintética do diverso,²⁵⁴ cuja representação não pode surgir da ligação pois precede todos os conceitos de ligação. Esta

²⁵⁰ Deleuze evoca esta configuração do pensamento também na poesia de Rimbaud quando ele propõe que “Je est un autre”, a ideia é proficuamente desenvolvida por inúmeros pensadores modernos e numa formulação simples se pode colocar da seguinte forma: “(...) Quand Rimbaud (1854-1891), dans une lettre à Paul Demeny du 15 mai 1871 s'exclame «je est un autre» il professe une conception originale de la création artistique: le poète ne maîtrise pas ce qui s'exprime en lui, pas plus que le musicien, l'œuvre s'engendre en profondeur... Rimbaud poursuit: «J'assiste à l'éclosion de ma pensée : je la regarde, je l'écoute...» Maurice Blanchot parle d'impouvoir; au-delà du registre esthétique c'est peut-être toute la conception classique du sujet comme pôle d'identité et de maîtrise de soi qui ainsi peut être remise en cause. C'est d'ailleurs le sens de la critique que Nietzsche (1844-1900) opère à la même époque. Mais si «je est un autre», s'il n'y a pas en réalité de pôle d'identité stable, d'où vient l'illusion qui nous pousse à le croire et comment alors penser nos relations aux autres? (...)”, Cf. http://www.philophil.com/dissertation/autrui/Je_est_un_autre.htm .

²⁵¹ Cf. Deleuze, G., *DR*, *op cit*, p. 126.

²⁵² Kant, I., *Crítica da Razão Pura*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1989, p. 84.

²⁵³ Kant, I., *Crítica da Razão Pura*, *op cit*, p.74.

²⁵⁴ Kant, I., *Crítica da Razão Pura*, *op cit*, p. 130.

unidade é qualitativa e é o fundamento da unidade de conceitos diversos e da possibilidade do uso do entendimento.

Esta estruturação do eu penso no tempo e enquanto unidade básica do conhecimento terá sido fundada para Deleuze na reflexão de Descartes, ao considerar que o conhecimento da sua própria existência se precisa como conhecimento da existência como coisa pensante. A certeza da existência foi apreendida do exercício da forma de pensamento que é a dúvida que tornou possível o *cogito*. O pensamento não pode ser desligado do eu, deve ser reconhecido como uma propriedade ou um atributo do próprio ser, sou uma coisa que pensa²⁵⁵. A reformulação desta estrutura operada por Kant originou o *cogito* como unidade mínima do pensamento, fundamento e base do processo cognitivo e da moderna Filosofia do sujeito. Portanto, o cogito como fundamento e base do processo cognitivo e da Filosofia moderna do sujeito, só poderia ser sustentado no tempo na medida em que Descartes propõe que só existe enquanto pensa, logo enquanto repete a reflexão sobre si mesmo num movimento de repetição. Sustêm-se, a sua existência subsiste enquanto/no tempo e enquanto pensar que pensa, ou nos termos de Kant, enquanto se afecta a si mesmo com a intuição de si como fenómeno. Contudo, é precisamente nesta cisão, que cria o sujeito reflexivo, que Deleuze vê a fissura que permite contra argumentar a favor da limitação da imposição lógica de um sujeito de identidades, sejam elas de síntese ou de soma de determinações.

Em Kant, o *eu penso* deve poder acompanhar todas as representações do sujeito²⁵⁶ pois de outra forma seriam possíveis ilusões (percepções sem objecto, por exemplo), com as quais Descartes já lutara para afastar do pensamento, ou seja, seria possível representar-se para si mesmo algo que não poderia ser pensado. É, assim, a autoconsciência que produz a representação *eu penso* e que tem de poder acompanhar todas as representações, nomeada por Kant de *unidade transcendental da autoconsciência* e que possibilita o conhecimento *a priori*, dado que as representações têm de poder ser reunidas na sua totalidade numa autoconsciência geral que opere a sua síntese.

Esta unidade sintética das intuições é dada *a priori* e funciona como o princípio de identidade da apercepção,²⁵⁷ permitindo a função de ligação a priori dos dados das representações e servindo de fundamento ao processo de conhecimento. É a unidade da consciência no *eu penso* que constitui a relação das representações a um objecto e

²⁵⁵ Beyssade, M., *Descartes, op cit*, p. 36.

²⁵⁶ Kant, I., *Crítica da Razão Pura, op cit*, p. 131.

²⁵⁷ Kant, I., *Crítica da Razão Pura, op cit*, p. 134.

permite o funcionamento do entendimento, que é, por seu turno, uma condição objectiva de todo o conhecimento²⁵⁸.

Para Deleuze²⁵⁹, a razão é forçada a inventar noções supracondicionantes, a que irá chamar Ideias, chamar-se-á Ideia a uma noção que, considerada em toda a sua extensão, condiciona a atribuição de uma categoria de relação (a ideia de substância, por exemplo) a todos os objectos da experiência possível. A viragem, segundo Deleuze está no seguinte: Kant num golpe de génio mostrou que o «eu» é a Ideia que corresponde à categoria de substância e, assim, o eu condiciona não apenas a atribuição desta categoria aos fenómenos do sentido interno, mas igualmente aos do sentido externo, dado que são igualmente imediatos. O eu é descoberto como o princípio universal do silogismo categórico, na medida em que este relaciona um fenómeno determinado como predicado com um sujeito determinado como substância, eliminando teoricamente o papel de Deus como fundamento²⁶⁰.

²⁵⁸ De notar que para Deleuze não restam dúvidas que o papel do sujeito é legislador (no sentido construtivista) sobre a natureza, porém de forma ainda moderada: “A tese kantiana: os fenómenos estão necessariamente submetidos às categorias, de tal modo que, pelas categorias, somos os verdadeiros legisladores da Natureza (...) «A razão pura abandona tudo ao entendimento, o qual se aplica imediatamente aos objectos da intuição ou, antes, à síntese destes objectos na imaginação»” Cf. Deleuze, G., **CK**, Lisboa, Edições 70, 1994, p. 24-25.

²⁵⁹ Há outros autores a que Deleuze se refere sobre este problema mas cuja abordagem diverge, por exemplo, Pierre Klossowski identificou este momento de cisão para o pensamento e para a noção de sujeito, ainda que determine o ponto de viragem noutro elemento que não o da introdução do tempo. Para Klossowski, a questão é da ordem da religião e, dessa forma, assinala o momento de viragem na reflexão sobre *a morte de Deus*. No seu entender, a viragem determinante na concepção do eu seria com Kant e nas três ideias - Deus, Mundo e Eu, pois enquanto se conservava a identidade formal do eu, definido por Descartes, ele permanecia submetido a uma ordem divina, a um Deus único que o funda porque Deus é o único garante da identidade do eu e da sua base substancial. Não se conserva o eu sem se conservar igualmente Deus, por isso a morte de Deus significa essencialmente a dissolução do eu. Para Klossowski, o mundo em que o eu se dissolveu como identidade, é um mundo fascinante que reverte em proveito de uma multiplicidade intensa e de um poder de metamorfose, em que se jogam relações de poder. O eu dissolvido, por fazer com que surja uma intensidade que desde logo compreende a diferença em si, o desigual em si, e que penetra todas as outras, abre-se a uma série de papéis por intermédio e nos próprios corpos múltiplos. Esta morte teórica de Deus, é feita por Kant, ao atribuir ao sujeito na *apercepção transcendental* o fundamento de poder construir os juízos categóricos; o poder de poder pensar pois passa a ser o eu penso o construtor das suas representações, o seu fundador lógico e já não Deus como garante. Klossowski desenvolve a sua argumentação procurando mostrar como é a propósito de uma tese de Kant sobre a teologia, que o problema do silogismo disjuntivo ganha todo o seu alcance, assim, Deus é apresentado como o princípio ou o mestre, do *silogismo disjuntivo*. Para Kant, inicialmente a razão não é definida por noções especiais, as Ideias. É definida, primeiramente, por uma função que usa os conceitos do entendimento: dado um conceito, a razão vai procurar um outro que, considerado na totalidade da sua extensão, condiciona a atribuição do primeiro ao objecto a que se refere. Essa é a natureza do silogismo, atribuído o conceito de mortal a Sócrates, é procurado o conceito que, considerado em toda a sua extensão, condiciona a atribuição (todos os homens). Porém, tendo em conta o uso da razão, debate-se com o problema das categorias do entendimento que se atribuem a todos os conceitos da experiência possível. Quando a razão encontra uma categoria, como é que vai poder encontrar um outro conceito, capaz de em toda a sua extensão condicionar a atribuição de categorias a todos os objectos da experiência possível? Cf. Deleuze, G., *O Mistério de Ariana*, - *Klossowski ou o corpo-linguagem*, Porto, Vega, 1996, pp. 33-38.

²⁶⁰ Para Klossowski, a consequência imediata dessa morte teórica é a morte da ideia de *eu*, dado que nada havia a sustentar tal ideia lógica senão a de Deus.

Deleuze terá ficado desiludido por Kant não ter ido mais longe com a revolução que se tinha proposto fazer²⁶¹ e menciona esse momento como um momento furtivo, no qual Kant introduz, no mesmo lance, uma fissura, uma alienação de direito insuperável no Eu puro do Eu penso. O sujeito só pode representar a sua própria espontaneidade como sendo a de um Outro, este movimento abre directamente o Ser à diferença, ignorando todas as reconciliações do conceito.

Deleuze explora este tema partindo de uma frase de Rimbaud - *Je est une autre*,²⁶² expõe o momento kantiano relevante para o seu percurso filosófico e especulativo relativo à geração de uma filosofia da diferença. Kant explica que o Eu (Moi) está no tempo, estando por isso em constante mudança, um Eu passivo, ou antes receptivo, que sofre alterações no tempo. Por outro lado, “Eu” (Je) é um acto que opera uma síntese do tempo e do que se passa no tempo, que a cada instante distribui o presente, o passado e o futuro. O “Eu” (Je) e o Eu (Moi) estão separados pela linha do tempo²⁶³ que os liga, mas com uma diferença fundamental: a existência própria não pode ser determinada como a de um ser activo e espontâneo, isto é, não podemos dizer como Descartes: “Penso, logo existo”, pois se é verdade que o Penso é uma determinação, a esse título implica uma existência indeterminada (Existo), porém nada informa sob que forma esta existência é determinável no tempo, sob a forma do tempo, logo como existência de um eu fenoménico, receptivo e sujeito à mudança.

“Toda a crítica kantiana consiste em objectar, contra Descartes que é impossível fazer com que a determinação incida directamente sobre o indeterminado. A determinação «*eu penso*» implica evidentemente algo de indeterminado («*eu sou*»), mas nada nos diz ainda como este indeterminado é determinável pelo *eu penso*. (...) Kant acrescenta, pois, um terceiro valor lógico: o determinável, ou antes, a forma sob a qual o indeterminado é determinável (pela determinação). Este terceiro valor basta para fazer da lógica uma instância transcendental. Ele constitui a descoberta da Diferença, não mais como diferença

²⁶¹ Análise que já tinha sido feita por Nietzsche, veja-se a passagem do artigo de Viriato Soromenho Marques: “(...) Com efeito, para o criador de Zarathustra, reintroduzir Deus, mesmo de modo não ostensivo, no delicado terreno axiológico da autonomia dos fins, equivalia a recuar perante todo o caminho antes percorrido. Depois de ter concedido ao homem a maior das dignidades, tanto enquanto ordenador do mundo físico, como na condição de criador dos seus próprios valores, Kant, na perspectiva de Nietzsche, claudicou na remoção dos últimos destroços da tradição do niilismo metafísico. Depois de ter retirado Deus dos campos abertos da ontologia, Kant recusava a fazê-lo nos recônditos abrigos da moral. O diagnóstico de Nietzsche não poderia ser mais claro: ao renunciar à tarefa de levar até ao termo a morte teórica de Deus, Kant reintegrava-se na tradição do dualismo filosófico niilista, tremendo os perigos e abismos de uma dessacralização radical da existência. A raposa regressava à sua jaula (...)”. Cf. Marques, A. (org.) “Nietzsche e Kant: em torno do niilismo”, Soromenho Marques, V., in, *Friedrich Nietzsche: Cem Anos após o Projecto «Vontade de poder-Transmutação de todos os Valores*, Lisboa, Vega, 1989, p. 81.

²⁶² Cf. Deleuze, G., *O Mistério de Ariana, - Sobre quatro fórmulas poéticas que poderiam resumir a filosofia kantiana*, op cit, pp. 50-59.

²⁶³ Cf. Deleuze, G., *CC*, Lisboa, Século XXI, 2000, pp. 44-48.

empírica entre duas determinações, mas Diferença transcendental entre A determinação e o que ela determina (...)"²⁶⁴

Não podemos constituir-nos como um sujeito único e activo, senão como um Eu passivo que para si próprio representa a actividade do seu pensamento, isto é, "Eu", somente como um Outro que o afecta, estamos separados de nós próprios pela forma do tempo, somos porém um, porque o "Eu" ao operar uma síntese afecta necessariamente essa forma e o Eu é, por esse motivo, necessariamente afectado como conteúdo nessa forma. A forma do determinável faz com que o Eu determinado represente para si a determinação como de um Outro. Há um desvio do "Eu" e do Eu que se dá no tempo e que os liga um ao outro.

"Deste modo, a espontaneidade, da qual tenho consciência no Eu penso, não pode ser compreendida como o atributo de um ser substancial e espontâneo, mas somente como a afeição de um eu passivo que sente o seu próprio pensamento, a sua própria inteligência, aquilo pelo qual ele diz EU, exercer-se nele e sobre ele, mas não por ele. Começa, então, uma longa história, inesgotável: Eu é um outro ou o paradoxo do sentido íntimo."²⁶⁵

"Ao «Eu penso» e o «Eu sou» é preciso acrescentar um eu como posição passiva (o que Kant denomina receptividade de intuição); à determinação e ao indeterminado é preciso acrescentar a forma do determinável, isto é, o tempo."²⁶⁶

Segundo Deleuze, em Kant, é a forma do tempo em geral, que distingue o acto "Eu" e o Eu ao qual esse acto é atribuído, o tempo é a forma com que "Eu" afecta o Eu, quer dizer, a maneira como o espírito se afecta a si mesmo²⁶⁷. É neste sentido, que o tempo como forma imutável que não pode ser já definido como a simples sucessão, surge como a forma de interioridade (sentido íntimo) e o espaço, que não pode ser definido pela coexistência -

²⁶⁴ Deleuze, G., **DR**, *op cit*, p. 164.

²⁶⁵ Deleuze, G., **DR**, *op cit*, p. 165.

²⁶⁶ Deleuze, G., **DR**, *loc cit*.

²⁶⁷ "(...) Tudo o que é representado por um sentido é sempre, nesta medida, um fenómeno; e, portanto, ou não se deveria admitir um sentido interno, ou então o sujeito, que é o seu objecto, só poderia ser representado por seu intermédio como fenómeno e não como ele se julgaria a si mesmo se a sua intuição fosse simples espontaneidade, quer dizer, intuição intelectual. Toda a dificuldade consiste aqui em saber como se pode um sujeito intuir a si mesmo interiormente; mas esta dificuldade é comum a toda a teoria. A consciência de si mesmo a apercepção é a representação simples do eu e se, por ela só, nos fosse dada, espontaneamente, todo o diverso que se encontra no sujeito, a intuição interna seria então intelectual. No homem, esta consciência exige uma percepção interna do diverso, que é previamente dada no sujeito, e a maneira como é dado no espírito, sem espontaneidade, deve, em virtude dessa diferença, chamar-se sensibilidade. Se a faculdade de ter consciência de si mesmo deve descobrir (apreender) o que está no espírito, é preciso que este seja afectado por ela e só assim podemos ter uma intuição de nós próprios; a forma desta intuição, porém, previamente subjacente ao espírito, determina na representação do tempo a maneira como o diverso está reunido no espírito. Este, com efeito, intui-se a si próprio, não como se representaria imediatamente e em virtude da sua espontaneidade, mas segundo a maneira pela qual é afectado interiormente; por conseguinte, tal como aparece em si mesmo e não tal como é. (...)” Cf. Kant, I., *Crítica da Razão Pura*, *op cit*, p. 84.

surge por seu lado como a forma da exterioridade²⁶⁸. Segundo Deleuze, dizer que o tempo é uma forma de interioridade não significa somente que o tempo nos é interior, mas que a interioridade não nos cessa de cindir²⁶⁹.

Esta abordagem à questão do tempo em Kant, por parte de Deleuze, não representa uma crítica mas antes um reconhecimento. Em traços largos, pode-se afirmar que Deleuze tem um movimento propriamente tradicional na filosofia que se revela na tentativa de começar de novo, pretende identificar os pressupostos que fundam o pensamento, que permitem a existência da imagem filosófica do pensamento, dado que, uma vez reconhecidos, seria possível eliminar os preconceitos implícitos que toldam o pensamento, prendendo-o à doxa. E, onde se insere Kant, neste processo? Ao elaborar esta análise do que é a filosofia, Deleuze depara-se com a importância de Kant na construção da imagem de pensamento filosófica.

Em *Diferença e Repetição* foi efectuada uma identificação do conjunto de pressupostos sobre os quais assenta o pensamento e, nesta análise que já apresentámos, Deleuze registou no pensamento oito postulados ou preconceitos naturalmente implícitos ao próprio pensamento que determinam a forma/fórmula assim como os resultados da aplicação da mesma. Contudo, o problema não é identificar os pressupostos objectivos, mas os subjectivos que estão envolvidos num sentimento e não num conceito. Uma vez que os postulados foram identificados, importa agora perceber de que forma eles se podem aplicar ao pensamento; como é que estes pressupostos estão presentes em Kant pois isso permite a Deleuze olhar o projecto crítico de outra forma.

Se considerarmos que, no percurso kantiano, a essência da verdade não assenta na relação do conteúdo do pensamento com algo que se encontra perante o nosso pensamento, algo que lhe é transcendente, porém com algo que reside dentro do próprio pensamento; se considerarmos que a verdade (lógica) é a concordância do pensamento

²⁶⁸ Cf. Deleuze, G., *O Mistério de Ariana, - Sobre quatro fórmulas poéticas que poderiam resumir a filosofia kantiana*, op cit, pp. 50-59.

²⁶⁹ A desconstrução da relação entre a noção de tempo e de identidade foi iniciada há muito por Górgias, no já mencionado *Tratado do Não-ser*, na análise feita por Romeyer-Dherbey. A concepção lógica do mundo, o princípio de identidade e de não contradição repousavam no postulado de um tempo contínuo que dura e que permite, pela sua duração, a recognição, logo permite comparar os instantes uns com os outros. Para Parménides, o que é deve estar num tempo contínuo e alinhado, isto é, deve ser idêntico a si mesmo ao longo da duração. Górgias, por seu lado, concebe um tempo descontínuo feito de contra-tempos um tempo partido que não se deixa perspectivar como um horizonte de continuidade e, desse modo, um ser, uma ideia ou um pensamento não se deve julgar pela sua perdurabilidade. A realidade é contraditória, não permite tomar uma posição unilateral quanto ao seu sentido, contudo, por oposição à proposta deleuziana, Górgias sugere que se escolha um dos contrários, não porque este seja o único mas por uma questão prática, por ser aquele que se revela o mais oportuno, ambos são ontologicamente verdadeiros e válidos, porém não nas mesmas circunstâncias práticas e políticas. Cf. Romeyer-Dherbey, G., *Os Sofistas*, op cit, p. 48.

consigo mesmo e que um juízo é verdadeiro quando está formado em relação com as leis e as normas do pensamento, sendo a verdade algo puramente formal, coincidindo com a correcção lógica; se considerarmos que a verdade do conhecimento só pode consistir na produção correcta – conforme às leis do pensamento – do objecto, então, entender as normas formais do pensamento como tolhidas de representações sensíveis e pré-conceptuais não analisadas; ou entender as normas formais do pensamento como sendo um decalque baseado nessas mesmas representações sensíveis, é lançar uma dúvida imparável neste critério de verdade.

Quais são os postulados da imagem do pensamento relevantes para esta proximidade a Kant? No princípio da *Cogitatio natura universalis*²⁷⁰ (primeiro postulado) o pensador assume implicitamente que o pensamento natural está em afinidade com o verdadeiro sob um duplo aspecto: há uma boa vontade do pensador e uma natureza recta do pensamento. Isto é, «é porque toda a gente pensa naturalmente que se presume que todos saibam implicitamente o quer dizer pensar e ser»²⁷¹. Assim, a representação na sua forma mais geral enquanto elemento fundamental da imagem do pensamento filosófica manifesta-se no elemento de um senso comum²⁷² que é uma natureza recta e uma boa vontade do pensador²⁷³. Este (segundo postulado) *ideal do senso comum*²⁷⁴ assume que a imagem do pensamento pressupõe uma determinada repartição do empírico e do transcendental, repartição essa que se aplica na imagem do pensamento através do modelo da recognição. A recognição²⁷⁵ (terceiro postulado) define-se pelo exercício concordante de todas as faculdades sobre um objecto suposto como sendo o mesmo (o pedaço de cera em Descartes). Um objecto é reconhecido quando todas as faculdades em conjunto referem o seu dado e se referem a si mesmas a uma forma de identidade do objecto. Assim, a recognição como modelo do conhecimento exige o princípio subjectivo ou melhor, o pressuposto implícito de existência de uma colaboração das faculdades para “todos”. Por outro lado, para o filósofo, a forma da identidade do objecto exige o

²⁷⁰ Deleuze, G., **DR**, *op cit*, p. 228.

²⁷¹ Deleuze, G., **DR**, *loc cit*.

²⁷² “Ora todo o acordo das faculdades entre si define aquilo a que se pode chamar um *senso comum*. (...) Deste ponto de vista, o senso comum aparece, não como um dado psicológico, mas como a condição subjectiva de toda a «comunicabilidade».” Cf. Deleuze, G., **CK**, *op cit*, p. 20

²⁷³ Neste sentido a filosofia assenta em postulados propriamente pré-filosóficos: “(...) Os postulados em filosofia não são proposições que o filósofo pede que se lhe conceda, mas, ao contrário, temas de proposições que permanecem implícitos e que são entendidos de um modo pré-filosófico. Neste sentido, o pensamento conceptual filosófico tem como pressuposto implícito uma Imagem do pensamento pré-filosófica e natural, tirada do elemento puro do senso comum. Segundo esta imagem, o pensamento está em afinidade com o verdadeiro, possui formalmente o verdadeiro e quer materialmente o verdadeiro. E é sobre esta imagem que cada um sabe, que se presume que cada um saiba o que significa pensar. (...)”. Cf. Deleuze, G., **DR**, *op cit*, p. 228.

²⁷⁴ Deleuze, G., **DR**, *op cit*, p. 231.

²⁷⁵ Deleuze, G., **DR**, *loc cit*.

pressuposto implícito de que há uma unidade no sujeito pensante do qual todas as faculdades devem ser modos.

Há no modelo da reconhecimento como modelo de conhecimento filosófico duas instâncias complementares: *o senso comum* como norma da identidade do ponto de vista do Eu puro e da forma como qualquer objecto lhe corresponde; e o *bom senso* que é a norma de partilha que determina a contribuição das faculdades em cada caso. O senso comum constrói a identidade do eu e dos objectos nele; o bom senso determina como devem colaborar as faculdades na produção desses mesmos objectos.

Este modelo de concordância das faculdades fundada no sujeito pensante tido como universal e exercendo-se sobre o objecto permite afinal universalizar a doxa elevando-a ao nível racional. Faz-se a abstracção do conteúdo da doxa mantendo-se o uso das faculdades que lhes correspondem retendo o essencial. Para Deleuze, Kant tendo operado uma revolução significativa na filosofia não ousou ir mais além do que o reconhecido. Este perigo no pensamento kantiano é o resultado da actuação do princípio da *cogitatio natura universalis*. Isto é, Kant equivoca-se ao presumir que há uma boa vontade do pensador e uma natureza recta do pensamento e por isso Kant determina as estruturas transcendentais do pensamento a partir de um decalque feito sobre os actos empíricos da consciência²⁷⁶.

“O que aparecia já tão claramente em Kant vale também para Husserl: a impotência desta filosofia em romper com a forma do senso comum. Que dizer, então, de uma filosofia que sente muito bem que não seria filosofia se não rompesse pelo menos provisoriamente com os conteúdos particulares e as modalidades da doxa, mas que dela conserva o essencial, isto é, a forma, e que se contenta com elevar ao transcendental um exercício apenas empírico em uma imagem do pensamento apresentada como “originária”? Não é somente a dimensão da significação que se dá já pronta no sentido concebido como predicado geral; e não é somente, também, a dimensão de designação, que se dá na relação suposta do sentido com um objecto qualquer determinável ou individualizável; é ainda toda a dimensão de manifestação, no posicionamento de um sujeito transcendental que conserva a forma da pessoa, da consciência pessoal e da identidade subjectiva e que se contenta em decalcar o transcendental a partir dos caracteres do empírico.”²⁷⁷

²⁷⁶ “Deleuze crê mesmo que Kant fez um decalque d’ “as ditas estruturas transcendentais sobre os actos empíricos de uma consciência psicológica: a síntese transcendental de apreensão é directamente induzida de uma apreensão empírica, etc. É para esconder este procedimento tão evidente que Kant suprime este texto na segunda edição (da Crítica da Razão Pura)” (...) Nesta tentativa de evitar decalcar o campo transcendental sobre o campo empírico, a via apontada é a de um denominado empirismo superior ou transcendental. Mas note-se desde já que a atracção de Deleuze pelo empirismo (...) não se enquadra na visão habitual que a história da filosofia nos dá desse mesmo empirismo (...) No empirismo - e não se esqueça que o primeiro livro de Deleuze lhe foi consagrado -, o que privilegia é a defesa de que as relações são exteriores aos seus termos, e que uma relação pode mudar sem que os termos mudem. Trata-se de toda uma geografia das relações que Deleuze crê ser capaz de destituir o verbo ser, libertando pelo contrário as conjunções: “e” em vez de “é”, esse seria o segredo do empirismo.” Cf. Ferreira Santos, L., *Pensar o Desejo, Freud, Girard e Deleuze, op cit*, p. 234.

²⁷⁷ Deleuze, G., **LS**, *op cit*, pp. 100-101.

“O erro de todas as determinações do transcendental como consciência é de conceber o transcendental à imagem e à semelhança daquilo que está incumbido de fundar.”²⁷⁸

Assim, por exemplo, a síntese transcendental da apreensão é directamente induzida de uma apreensão empírica tornando o modelo especulativo insuficiente. Esta crítica é, a nosso ver, inspirada ou retirada na crítica de Nietzsche a Kant [N 10]:

“460. - Todos estes valores são empíricos e condicionados. Mas aquele que acredita neles e os honra, recusa-se a reconhecer este seu aspecto. Todos os filósofos acreditam nestes valores, e numa das formas que a sua reverência forma é o esforço de criar verdades a priori a partir deles. A natureza falsificante da reverência...”²⁷⁹

Deleuze considera que o único caso no qual Kant apresenta uma faculdade liberta e para a qual é descoberto um exercício legítimo, verdadeiramente transcendente é no sublime, no qual a imaginação é forçada, coagida a enfrentar o seu limite próprio, o seu máximo. Esta faculdade transmite a sua coerção ao pensamento que por sua vez é forçado a pensar o supra-sensível como fundamento da natureza e da faculdade de pensar. Neste ponto o pensamento e a imaginação entram numa discordância essencial, numa violência recíproca que condiciona um novo tipo de acordo, um acordo discordante que gera um pensamento totalmente diferente, um pensamento da diferença, da criação e não mais da reconhecimento, do mesmo.

Nota-se na crítica de Deleuze um certo desapontamento por considerar que Kant poderia ter revertido a imagem do pensamento na sua formulação ortodoxa tendo-se, no entanto, detido por não renunciar ao pressuposto implícito da *cogitatio natura universalis*. Kant que tinha substituído o conceito de erro como “inimigo do pensamento” pelo conceito de ilusão, as ilusões internas, interiores à razão em vez de erros vindos de fora que seriam apenas o efeito de uma causalidade do corpo; Kant que tinha substituído o eu substancial pelo eu fendido pela linha do tempo acabou por manter o pensamento preso a um senso comum, a uma natureza recta do pensar.

Esta crítica compreende-se melhor se se tiver presente que Deleuze associa a reconhecimento e o seu modelo a uma análise moral do pensamento. Desta forma, o pensamento que se contenta em reconhecer uma verdade pressuposta ou limitada à boa vontade do pensador é visto como um pensamento conformista que mantém os sentidos e os valores estabelecidos.

²⁷⁸ Deleuze, G., **LS**, *op cit*, p. 108.

²⁷⁹ Nietzsche, F., *Vontade de Poder*, *op cit*, p. 240.

Deleuze compreende o papel do reconhecimento na percepção contudo considera que o pensamento não se joga no reconhecer mas no criar. Há portanto

“(...) duas espécies de coisas: as que deixam o pensamento tranquilo e (Platão o dirá mais adiante) aquelas que forçam a pensar. As primeiras são os objectos de recognição. O pensamento e todas as suas faculdades podem encontrar aí um pleno emprego; o pensamento pode aí ocupar-se, mas esta ocupação e este emprego não têm nada a ver com pensar.”²⁸⁰

O pensamento é preenchido, numa recognição, por uma imagem de si mesmo em que ele se reconhece e em que reconhece as coisas, mas isto não faz pensar. Aliás nem o que é claro nem o que é duvidoso força a pensar porque em ambos os casos a verdade existe enquanto proposição que está implícita na questão, trata-se de um jogo lógico seguro. O que falta para que o pensamento nasça no acto de pensar é uma marca singular, um encontro, uma violência feita ao pensamento que o tire do seu entorpecimento natural. Desta forma propõe-se o encontro e não a recognição como aquilo que marca o pensamento, e igualmente propõe-se uma discordância das faculdades em que cada uma saia dos seus eixos em vez de convergirem para reproduzirem a forma do senso comum na representação imagética, no objecto. Esta divergência das faculdades permitiria portanto fazer o pensamento sair do elemento empírico da doxa, uma vez que cada faculdade, inclusive o pensamento, não têm outra aventura a não ser a do involuntário porque o uso voluntário permanece afundado no empírico.

“(...) só há pensamento involuntário, suscitado, coagido no pensamento, com mais forte razão é absolutamente necessário que ele nasça, por arrombamento, do fortuito no mundo. O que é primeiro no pensamento é o arrombamento, a violência, é o inimigo, e nada supõe a filosofia; tudo parte de uma misosofia.”²⁸¹

Existe, por meio deste encontro involuntário que força a pensar, um encadeamento das faculdades e uma ordem neste encadeamento. Mas nem a ordem nem o encadeamento implicam uma colaboração sobre uma forma de objecto supostamente o mesmo ou uma unidade subjectiva na natureza do Eu penso. O uso transcendente das faculdades deve ser um uso paradoxal que se opõe a que o seu exercício se dê sob a regra do senso comum. Desta forma, o acordo produzido só pode ser um acordo discordante pois cada faculdade só comunica à outra a violência que a coloca na presença da sua diferença, da sua divergência com as outras.

²⁸⁰ Deleuze, G., **DR**, *op cit*, p. 239.

²⁸¹ Deleuze, G., **DR**, *op cit*, p. 240.

Surge neste ponto novamente a referência de Deleuze a Kant, uma vez que, foi este o primeiro a mostrar, a dar um exemplo de como tal forma de pensar pode ser criada. Kant foi pois o primeiro a mostrar o exemplo de um tal acordo discordante com o caso, já referido, da relação da imaginação e do pensamento tal como eles se exercem no sublime. Há aqui alguma coisa que se comunica de uma faculdade a outra, mas isso que se comunica metamorfoseia-se e não se forma um senso comum.

“Há no mundo alguma coisa que força a pensar. Este algo é o objecto de um *encontro* fundamental e não de uma reconhecimento. (...) na sua primeira característica ele só pode ser sentido. É a este respeito que ele se opõe à reconhecimento (...)”²⁸²

Esta proposta de um novo modelo para o pensar não se trata de uma mera oposição, não se trata de opor à imagem chamada dogmática do pensamento uma outra imagem, trata-se de lembrar que a possibilidade do pensamento tem de ser construída, tem de ser engendrada no próprio pensamento e não no reconhecimento.

Visto do ponto de vista designado por Deleuze como clássico, o conhecimento pode definir-se como uma determinação do sujeito, na qual o determinado ou o construído é a imagem do objecto no sujeito. Esta imagem, sendo distinta do objecto, encontra-se de certo modo entre o sujeito e o objecto, constitui o instrumento pelo qual a consciência apreende o seu objecto, o modo pelo qual o sujeito determina ou constrói o objecto. Em Kant conhecer é forjar uma imagem do objecto; todo o conhecimento da realidade funda-se nas formas e funções *a priori* do entendimento, as categorias que aplicamos aos fenómenos não representam, por conseguinte, propriedades objectivas das coisas porque são formas lógicas subjectivas do entendimento. Não podemos conhecer o mundo em si mas a coisa como se nos apresenta: o fenómeno. Segundo o apriorismo na relação entre a experiência e o pensamento o conhecimento apresenta elementos a priori, independentes da experiência de natureza formal: temos formas do conhecimento que recebem o seu conteúdo da experiência; estes elementos derivam da Razão que imprime formas a priori na matéria empírica e constitui assim os objectos do conhecimento.

O conhecimento é construído por uma representação ou imagem cuja matéria são as sensações que carecem de regra. O pensamento cria a ordem nesse caos relacionando-as entre si, relacionando o conteúdo das sensações mediante as formas da intuição que são o espaço e o tempo, e através das formas do pensamento que são as categorias introduz-se uma nova conexão entre os conteúdos da percepção, estabelecendo, por exemplo, entre eles uma conexão causal.

²⁸² Deleuze, G., **DR**, *op cit*, p. 240.

Contudo, Deleuze entende que o sentido não deve ser condição da experiência possível, não deve ser apenas aplicação de uma fórmula lógica de produção de um representante, de uma imagem comum. O sentido deve ser antes condição efectiva da experiência real porque esta forma uma génese intrínseca. Isto é, a verdade é um caso de produção e não de condicionamento ou de adequação. O verdadeiro e o falso não podem permanecer como casos da designação, casos de condições formais que se limitam em tornar possível a priori o sentido permanecendo-lhe algo indiferente. Assim a relação da proposição com o objecto que ela designa deve ser estabelecida no próprio sentido que se ultrapassa em direcção ao objecto designado. Esta teoria do sentido, influenciada pelo estruturalismo, concebe o sentido como um acto de produção e não mais um processo de adequação ou de construção de representações, uma teoria do sentido perspectivista.

Por fim, a referência a Kant é expressa no sétimo postulado – a modalidade das soluções²⁸³, este postulado relaciona-se com o anteriormente analisado (o privilégio da designação) uma vez que diz respeito ainda ao problema da produção do conhecimento, da produção de verdade e mesmo da forma como esta é produzida na imagem do pensamento que é atravessada pela doxa, por uma doxa propriamente filosófica.

A relação da proposição com o objecto que ela designa deve ser estabelecida no próprio sentido que se ultrapassa em direcção ao objecto designado, gerando-se assim, o sentido no próprio problema. Esta era a exigência apresentada por Deleuze no intuito de abrir a possibilidade a outra forma de resolver o problema da construção do sentido. Contudo, isto implica que a verdade gerada não pode ser dependente da pergunta, das modalidades de soluções que se propõem implicitamente na formulação inicial. Este sétimo postulado identifica o preconceito filosófico segundo o qual o verdadeiro e o falso só começam com as soluções ou quando qualificam as respostas.

É neste ponto que Deleuze volta a Kant porque mais do que qualquer outro Kant exigia que a prova do verdadeiro e do falso fosse levada aos problemas e questões. Contudo, e procurando ir mais longe, Deleuze considera que Kant por se ter mantido ainda preso, na sua crítica, à imagem dogmática do pensamento, ainda define a verdade de um problema pela possibilidade deste receber uma solução. Trata-se de uma forma, de um tipo de possibilidade transcendental que age em conformidade com o uso legítimo das faculdades tal como ele é determinado em cada caso mas determinado pelo modelo da recognição que determina a boa e justa repartição do empírico e do transcendental. Encontram-se aqui dois aspectos de ilusão: a ilusão natural que consiste em decalcar os

²⁸³ Deleuze, G., **DR**, *op cit*, p. 268.

problemas sobre proposições que se supõem preexistentes; e a ilusão filosófica que consiste em avaliar os problemas segundo a sua resolubilidade.

Para Deleuze o essencial é que no seio dos problemas se faça uma gênese da verdade, uma produção do verdadeiro no pensamento e já aqui se avança com uma pista para a compreensão da sua proposta de filosofia como empirismo transcendental. O elemento diferencial do pensamento que força a pensar é efectivamente o problema, elemento diferencial e genético. Para isto sugere que se renuncie a copiar os problemas sobre proposições possíveis, e que se renuncie a definir a verdade dos problemas pela possibilidade deles receberem uma solução. Esta possibilidade de solução, pelo contrário, é que deve depender da característica interna de ser determinada pelas condições do problema, da mesma forma que as soluções devem ser engendradas pelo e no problema²⁸⁴. Para Deleuze esta seria a realização final da viragem copernicana que Kant iniciou.

“(...) o empirismo transcendental é o único meio de não decalcar o transcendental sobre as figuras do empirismo. O nosso tema não é aqui o estabelecimento de uma tal doutrina das faculdades. Procuramos apenas determinar a natureza das suas exigências.”²⁸⁵

Em suma, esse momento furtivo em que Kant introduz, no mesmo lance, uma fissura, uma alienação de direito, insuperável no Eu puro do Eu penso: esse momento em que o sujeito só se pode representar a sua própria espontaneidade como sendo a de um Outro, abre directamente o Ser à diferença, desprezando todas as reconciliações do conceito. Este «momento» do eu penso é separado por Deleuze em três elementos nesta análise: o indeterminado, a determinação e o determinável. Por oposição a Descartes, Kant explica na sua Crítica que é impossível fazer com que a determinação incida directamente sobre o indeterminado, a determinação “eu penso” implica algo de indeterminado, o “eu sou”, e nada diz sobre como este indeterminado é determinável pelo *eu penso*²⁸⁶.

Ao acrescentar o terceiro valor lógico, o do determinável, Kant descobre a Diferença tal como Deleuze a lê: trata-se não de uma diferença empírica mas da diferença transcendental entre duas determinações, ou nos seus moldes, a diferença entre A determinação e o que ela determina, uma diferença interna, que relaciona o ser ao

²⁸⁴ “(...) Um problema não existe fora das suas soluções. Mas em vez de desaparecer, ele insiste e persiste nas soluções que o recobrem. Um problema determina-se ao mesmo tempo que é resolvido; mas a sua determinação não se confunde com a solução: os dois elementos diferem por natureza, e a determinação é como que a gênese da solução concomitante. (...)”. Cf. Deleuze, G., **DR**, *op cit*, p. 275.

²⁸⁵ Deleuze, G., **DR**, *op cit*, p. 246.

²⁸⁶ “(...) Na consciência que tenho de mim mesmo com o puro pensamento, sou o próprio ser; é verdade que desta maneira nada deste ser me é ainda dado a pensar (...)”. Cf. Deleuze, G., **DR**, *op cit*, p. 164.

pensamento de forma pura ou a priori. Este valor lógico é uma função do eu penso na medida em que é a forma pela qual o indeterminado que eu sou é determinável pela determinação “Eu”. Em *Diferença e Repetição* esta é propriamente a definição de Diferença: este estado em que se pode falar DA determinação; não se trata da diferença entre duas coisas que é meramente empírica e as suas determinações são extrínsecas. Em vez de uma coisa que se distingue de outra, Deleuze define-a como algo que se distingue - e, todavia, aquilo de que ela se distingue não se distingue dela: «Dir-se-ia que o fundo sobe à superfície sem deixar de ser fundo.»²⁸⁷.

Esta forma sob a qual a existência indeterminada é determinável pelo Eu penso é a forma do tempo o que traz consequências lógicas que interessam à pesquisa de Deleuze: se a existência indeterminada só pode ser determinada no tempo, como um fenómeno, que é dado a um sujeito fenoménico, passivo ou receptivo, então, a espontaneidade, da qual temos consciência no Eu penso, não pode ser compreendida como atributo de um ser substancial, mas somente como a afecção de um eu passivo que sente o seu próprio pensamento. Esta ideia do eu é estranha porque o sujeito vivencia-se como um Outro nele próprio. Mediante a forma do determinável, ou seja, o tempo, o Eu é atravessado por uma fissura.

Descartes apenas conseguiu salvar o eu e o real à força de reduzir o *Cogito* ao instante e de expulsar o tempo, de o confiar a Deus numa operação da criação contínua, a identidade suposta do Eu só tem como garantia a unidade do próprio Deus, é este o modo pelo qual a morte especulativa de Deus acarreta uma fissura do Eu.

“(…) a maior iniciativa da filosofia transcendental consiste em introduzir a forma do tempo no pensamento como tal, esta forma, por sua vez, como forma pura e vazia, significa, indissolavelmente, Deus morto, o Eu rachado e o eu passivo.”²⁸⁸

Esta iniciativa permite que se realize o Eu sem necessitar de uma instância exterior, sem necessitar de se fundar em Deus.

“O tempo fora dos eixos significa, ao contrário, o tempo enlouquecido, saído da curvatura que um deus lhe dava, liberado da sua figura circular muito simples, libertado dos acontecimentos que compunham o seu conteúdo, revertendo a sua relação com o movimento, descobrindo-se, em suma, como forma vazia e pura.”²⁸⁹

“É a cesura, e o antes e o depois que ela ordena uma vez por todas, que constituem a brecha do Eu (a cesura é exactamente o ponto de nascimento da brecha). (...) Tal símbolo

²⁸⁷ Deleuze, G., **DR**, *op cit*, p. 81.

²⁸⁸ Deleuze, G., **DR**, *op cit*, p. 166.

²⁸⁹ Deleuze, G., **DR**, *op cit*, p. 168.

adequado ao conjunto do tempo, exprime-se de muitas maneiras: tirar o tempo dos eixos, despedaçar o Sol, precipitar-se no vulcão, matar Deus ou o pai.”²⁹⁰

O tempo permite o determinável como conceito operatório que é condição de possibilidade da determinação em geral no que se trata da síntese da consciência. O eu determinando-se a si mesmo, construindo-se a si mesmo é um momento radical que não se detém aí, este momento não pára, continua sobre o próprio sujeito que tal como é agora pensado não pode ser considerado da mesma forma que era anteriormente como soma de determinações e estados, como conceito na unidade. Se o sujeito se constrói a si mesmo, que é que ele pode? Esta será uma das principais questões de Deleuze, o que pode um sujeito assim pensado construir; e como pode construir-se?

“(…) aquilo a que o eu é igualado é o desigual em si. É assim que o Eu rachado segundo a ordem do tempo e o Eu dividido segundo a série do tempo se correspondem e encontram uma saída comum: no homem sem nome, sem família, sem qualidades, sem eu, nem Eu, o «plebeu» detentor de um segredo, já super-homem com os seus membros esparsos gravitando em torno da imagem sublime.”²⁹¹

O percurso deleuziano é o do perspectivismo, e por isso o caminho de uma filosofia é o de criar real, criar formas de vida novas; porém não é um perspectivismo niilista; numa primeira fase da sua filosofia tem um fundo metafísico na explicação do eterno retorno; e também não é transcendental, no sentido clássico, na medida em que não apoia a ideia de que o sujeito impõe a sua perspectiva ao modo de ver o fenómeno condicionando uma aproximação a este, pois isso seria uma forma moderna da teoria da participação platónica (e a tarefa da filosofia moderna seria a reversão do platonismo). Em Deleuze, o real deve ser criado (fundação do sujeito e da sua forma de vida - o social e político) e recriado de outras formas que a lógica formal não abarca, sobretudo criado pelo crivo da força/vontade de poder e por fim, do desejo.

Deleuze escolhe o trabalho de Kant sobre o sujeito (assumindo que o seu objectivo era mostrar que tal coisa como o “sujeito” não existe, seguindo a crítica nietzschiana) porque por um lado a sua perspectiva não é tão radical como a de Nietzsche nem céptica como a de Hume; há algo da análise kantiana que Deleuze procura reter, a saber, o transcendental. Este campo, ou plano, como lhe vai chamar, que é um plano de imanência será essencial para poder desenhar a sua noção de sujeito e para afirmar a sua filosofia final, liberta, supostamente, da doxa da filosofia clássica e nela o problema do sujeito será

²⁹⁰ Deleuze, G., **DR**, *op cit*, p. 169.

²⁹¹ Deleuze, G., **DR**, *op cit*, p. 170.

uma peça fundamental da máquina criadora no empirismo transcendental, quer este se refira à arte, à política, à filosofia ou à própria vida.

Pensamos que o transcendental que interessa a Deleuze não será totalmente o da noção que se refere a raciocínios que transcendem os limites da procura empírica, que não são revelados na investigação empírica; não se refere a raciocínios que estabelecem as condições *a priori* da experiência possível mas antes as condições daquilo que ele designa por uma experiência real. Por outro lado, Deleuze mantém uma parte da reflexão kantiana também porque, como veremos adiante, esta permitiu a génese de uma forma de pensamento perspectivista moderno que é crucial para fazer o tipo de filosofia que Deleuze pretende, necessário para gerar uma nova imagem do pensamento filosófica.

2.2. A objectividade kantiana para Deleuze

Aquilo a que na vida quotidiana, a nível empírico, chamamos «realidade» desvanecia-se enquanto entidade a nível crítico e filosófico. Quer se reparasse nisso ou não, a Crítica oferecia o frutífero paradoxo de que o «realmente verdadeiro» não é o «verdadeiramente real.

Oswaldo Market, Recepção da Crítica da Razão Pura

Kant pretendeu restituir toda a força à metafísica teísta e reabilitá-la das críticas e descrédito em que se viu no século XVIII; foi o autor cuja filosofia pretendia responder à questão «Que pode legitimamente a nossa razão?», uma intenção e um percurso que porventura resultou num caminho inverso ao programa desejado.²⁹²

Na perspectiva de Jean Lacroix, à época as ideias de Newton tinham chegado a um estado de direito, mas a metafísica, por oposição, permaneceu num estado de facto em que as opiniões se opunham sem convencer ninguém. Esta seria uma das críticas de Kant ao racionalismo tradicional que teria enfraquecido a razão teórica, tornando-a numa espécie de jogo intelectual em que tudo poderia ser dito e sustentado sem que acarretasse nenhum compromisso.²⁹³

Kant na sua investigação não procura nenhum carácter psicológico nem explicar como as representações aparecem ou desaparecem na consciência, mas antes qual o valor que possuem quanto à verdade. Como tal, o problema não é o da causa mas o do

²⁹² “Adverte-se que parte muito importante da obra de Kant não é sequer metafísica, no sentido em que não explora o ser e seus atributos essenciais, mas é, por ele próprio, instituída como uma «crítica transcendental», já que não tem como objectivo a extensão dos conhecimentos eles mesmos, mas somente a sua rectificação.” Cf. Marques, A., *O Essencial sobre Metafísica*, Lisboa, INCM, 1987, p. 43.

²⁹³ Cf. Lacroix, J., *Kant*, Lisboa, Edições 70, s.d., p. 15.

fundamento dos juízos lógicos e saber quais os factores de qualquer conhecimento possível, não se pretende estudar o particular mas a possibilidade da razão ter um objecto e o seu limite. Esta noção de limite, é para Lacroix²⁹⁴ não uma demarcação exterior, mas uma função lógica da validade interna da teoria que Kant desenvolveu - a coisa em si - seria este limite teórico e representaria os limites do espírito humano.²⁹⁵

Este limite permite distinguir pensamento e conhecimento: o pensar é mais vasto que o conhecer, podemos apenas pensar na coisa em si enquanto Incondicionado pois representa o limite de qualquer saber objectivo e de qualquer conhecimento fenoménico. Kant opera no domínio lógico e, segundo Lacroix,²⁹⁶ desloca o problema da metafísica para um outro plano, na medida em que se conhecer é conhecer objectivamente um objecto, então essa não é a tarefa da filosofia, será talvez a da ciência pois a filosofia não conhece objectos²⁹⁷ e, por isso mesmo, a própria metafísica não deve permanecer teórica e abstracta como puro saber objectivo. Desse modo, as ideias metafísicas da razão pura não constituem propriamente um saber porém são reguladoras do pensamento e da acção; argumentação usada para salvar a metafísica do tribunal da crítica às metafísicas dogmáticas consideradas impossíveis.

Ainda na perspectiva do autor, Kant pretendeu fundar, com um novo método, a antiga metafísica pelo movimento de encontrar no conhecimento prático dados que forneceriam um conteúdo à ideia racional do incondicionado, dessa forma, confirmava a legitimidade das pretensões da metafísica contudo limitava-a ao mundo fenomenal, esta seria a sua salvação. Porém, a *Crítica da Razão Pura*, descobriria pela análise do mundo fenomenal os fundamentos da metafísica e poderia deste modo definir rigorosamente *a priori* a metamorfose que a metafísica deveria sofrer para se constituir em verdade.²⁹⁸ Aos olhos de Deleuze²⁹⁹, este movimento para salvar a metafísica operou por uma simples oposição lógica ilegítima, fez um decalque do empírico para fundamentar o transcendental. Foi aos limites encontrados no fenoménico e por inversão ou oposição lógica deduziu os fundamentos do que seria o numérico.

²⁹⁴ Cf. Lacroix, J., *Kant, op cit*, p. 17.

²⁹⁵ Lacroix lê Kant de forma a pensar o ser humano enquanto receptor dos seus pensamentos sobre a realidade e não produtor da realidade dos mesmos, por oposição a um ser dotado de uma intuição originária e criadora que daria a si mesmo o que recebe, conduzindo esta interpretação para o campo da moral.

²⁹⁶ Cf. Lacroix, J., *Kant, op cit*, p. 20.

²⁹⁷ Ainda que segundo Lacroix, Kant proponha indicações várias sobre o em si, surge o argumento lógico de que a própria existência do sujeito prova a existência de objectos no espaço e fora do sujeito, isto porque esta consciência da sua própria existência exige alguma coisa de permanente nas suas percepções que seja distinta das suas representações, a saber, a existência das coisas fora de si, argumento este amplamente criticado.

²⁹⁸ Cf. Lacroix, J., *Kant, op cit*, p. 22.

²⁹⁹ Cf. Deleuze, G., *L'Immanence, Une Vie*, *op cit*, pp. 3-7.

Esta crítica terá sido formada inicialmente por Nietzsche [N 11], grande inspirador de Deleuze, numa passagem de cadernos compilados por Peter Gast, que acabou por se intitular *Vontade de Poder*:

“460. - Todos estes valores são empíricos e condicionados. Mas aquele que acredita neles e os honra, recusa-se a reconhecer este seu aspecto. Todos os filósofos acreditam nestes valores, e numa das formas que a sua reverência forma é o esforço de criar verdades *a priori* a partir deles. A natureza falsificante da reverência...”³⁰⁰

“507.- (...) Postulámos as nossas condições de existência como os atributos do ser no geral. Devido ao facto de, de maneira a prosperarmos, termos de ter estável a nossa crença, desenvolvemos a ideia de que o mundo real não era nem mutante nem evolutivo (...)”³⁰¹

“579. - Da psicologia da metafísica. - Este mundo é apenas aparente: portanto tem de haver um mundo real; - este mundo é condicionado: consequentemente tem de haver um mundo incondicionado; - este mundo é contraditório: consequentemente há um mundo livre de contradição; - este mundo está em evolução: consequentemente existe em algum lado um mundo estático: - uma carrada de falsas conclusões (fé cega na razão: se A existe, então o seu oposto B terá também de existir.) (...)”³⁰²

É Nietzsche que referindo-se à relação entre a verdade e a moral (outro aspecto que Deleuze pilhou do seu mestre), e especificamente ao critério de verdade da metafísica tradicional (que aquele associava a uma avaliação moral da realidade), que sugere que Kant pretende criar verdades *a priori* a partir de grupos de valores, isto é, de categorias do pensamento como a substância, a identidade, etc., tendo como base dos axiomas e dos princípios do pensamento, valores puramente empíricos que, depois de esvaziados do seu carácter contingente seriam apresentados, como que invertidos, como se fossem puros.

Para Deleuze, o transcendental na sua imagem tradicional em Kant é determinado como o campo de uma consciência, de uma subjectividade, um *eu*. O transcendental dá-se no eu como plano de um puro sujeito de reflexão, como princípio sintético da realidade objectiva ou unidade do campo ontológico como campo da experiência possível.

A crítica de Deleuze pode resumir-se a considerar uma traição à imanência³⁰³ pensá-la como imanente a algo, como atributo de. Ser constituída por um movimento de um

³⁰⁰ Nietzsche, F., *Vontade de Poder*, *op cit*, p. 240.

³⁰¹ Nietzsche, F., *Vontade de Poder*, *op cit*, p. 260.

³⁰² Nietzsche, F., *Vontade de Poder*, *op cit*, p. 293.

³⁰³ A ideia de imanência em Deleuze é inspirada em Espinosa que a resume por «*Deus sive Natura*» (Deus é natureza). Esta defende que não há transcendência, principio ou causa externa para o mundo e que o processo da produção da vida está contida na própria vida, um desenvolvimento muito diferente daquele que se aplica ao idealismo, no qual o mundo não teria nenhuma causa externa além da mente. Em Deleuze, a imanência é contextualizada num empirismo transcendental em que a filosofia, a vida, o pensamento são imanentes no sentido em que não têm nenhuma causa ou princípio externo, um fundamento divino ou ideal. O pensamento deve ser produzido no próprio pensar e no perspectivismo que este implica.

sujeito que por reflexão se representa a si próprio como sujeito dessa atribuição . O Ser é subtraído à sua transcendência para ser atribuído a um sujeito. A ideia é a de que se produz um erro lógico ao operar-se o decalque do transcendental sobre o empírico modelando as condições (de constituição) pelo próprio condicionado, isto é, atribuindo a imanência a entidades transcendentais como o Sujeito.

O movimento de deduzir ou decalcar o ilimitado (em si) pelos limites do conhecimento empírico (fenoménico), implica modelar, criar as condições do conhecimento ou da metafísica a partir daquilo que é condicionado por elas, para de uma forma mais simples, tentar atingir o universal a partir das limitações que um caso particular de objecto em estudo forneceria por inversão lógica: - se este particular é finito, o universal será infinito - e assim por diante. Tal como Kant pretende salvar a metafísica conduzindo-a a outro plano, Deleuze procura salvar a imanência retirando-a do sujeito.

Um dos aspectos, quanto ao problema da objectividade, a salientar da solução kantiana será o facto de que em Kant, sendo a sensibilidade a única forma de intuição, isso implica que não poderemos conhecer senão objectos sensíveis ou fenómenos, que são apreendidos tal como nos aparecem, como são dados às formas puras *a priori* do espaço e do tempo, contudo, salienta, não apareceriam se não existissem.³⁰⁴ Reforçar esta ligação de causalidade entre o fenómeno enquanto dado, e a sua representação na consciência não é um forte argumento lógico para provar a existência do mundo ou do real, porém isso não significa que Kant chegue dos fenómenos aos númenos em virtude de uma espécie de raciocínio causal que os implique como causa e efeito: visto que há fenómenos é necessário que eles tenham uma causa, a saber, as coisas em si.

Para Lacroix,³⁰⁵ Kant condenou o uso transcendental do princípio de causalidade, tendo distinguido neste problema dois planos: no primeiro refere que pelo facto de existir causalidade no mundo não se infere que haja uma causalidade do mundo e que a correlação entre fenómeno e númeno não pode ser dada pela causalidade entendida desta forma pois isso seria ir ao encontro da crítica da causalidade de Hume.³⁰⁶

³⁰⁴ Cf. Lacroix, J., *Kant, op cit*, p. 40.

³⁰⁵ Cf. Lacroix, J., *Kant, op cit*, p. 41.

³⁰⁶ Hume considera que o facto de aceitarmos o real exterior como existente deriva da forma como estamos habituados a pensar. Ao pensarmos num objecto costumamos atribuir-lhe o atributo de existente, embora o facto de lhe atribuirmos ou não essa qualidade, nada mude nas nossas conclusões ou na possibilidade de o pensarmos. Aparentemente Hume entende este aspecto como uma espécie de vício do pensamento ou da forma como aprendemos a pensar: “Assim, ainda que toda a impressão e ideia de que nos lembramos se considere existente, a ideia de existência não deriva de nenhuma impressão particular. A ideia de existência identifica-se pois exactamente com a ideia daquilo que concebemos como existente. Reflectir simplesmente sobre uma coisa qualquer não difere em nada de reflectir nela como existente. Essa ideia quando conjugada com a ideia de qualquer objecto, nada lhe acrescenta.” Cf. Hume, D., *Tratado da Natureza Humana*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2012, pp. 100-101. Aliás, a qualidade de existente é, para Hume, o resultado

Mediante a separação fenómeno-númeno, um tipo de argumentação que parece desde logo platónica,³⁰⁷ resolve-se de certa forma o problema da metafísica sem se recorrer ao argumento cartesiano de Deus para fundamentar a existência do mundo, do real exterior ao sujeito, porém a objectividade embora existente é *construída* aplicando-se a um sensível previamente recebido.³⁰⁸ Sendo o real construído pela mediação do entendimento e da imaginação, os cépticos retornam com a possibilidade de uma ilusão sempre presente nesta construção do mundo a que temos acesso - o fenoménico -, até porque os conceitos da razão afiguram-se difíceis de justificar e explicar como se aplicam aos objectos sensíveis. À medida que se aprofunda esta noção de construção do real, mesmo que apenas fenoménico, pelo modo da mediação da imaginação, ou seja, pelo

claro de qualquer espécie de programação interna: “Por consequência, uma vez que os objectos exteriores, tal como aparecem aos sentidos, não nos fornecem nenhuma ideia do poder ou conexão necessária, pela sua operação em casos particulares, vejamos se esta ideia deriva da reflexão sobre as operações das nossas próprias mentes e é copiada de qualquer impressão interna.” Cf. Hume, D., *Investigação sobre o Entendimento Humano*, Lisboa, Edições 70, 1989, pp.66-67.

³⁰⁷ Lacroix rejeita esta aproximação de Kant a Platão mencionando que a diferença entre a coisa em si e o fenómeno é apenas subjectiva, isto é, implica uma diferença de relação da representação com o objecto de tal forma que o númeno apenas corresponde à ideia de intuição intelectual de entendimento intuitivo e não a um mundo separado como é lido em Platão, devolvendo Kant ao idealismo, cf. Lacroix, J., *Kant, op cit*, p. 42. Schopenhauer analisou, igualmente, esta possível aproximação entre Kant e Platão, concluindo pela não identificação dos autores mas aceitando uma proximidade que é a que pretendo referir nesta passagem da minha argumentação. Em *O Mundo como Vontade e Representação*, (Livro III, §31), Schopenhauer ao analisar as características do seu conceito de *Vontade* identifica-a com a coisa em si e indica que a ideia platónica não é mais do que a *objectividade* imediata da vontade, objectividade realizada num grau determinado. Daí conclui que a coisa em si de Kant e a ideia de Platão não são idênticas mas estão ligadas por um estreito parentesco: elas diferem uma da outra apenas por um único traço: embora seja evidente que o sentido profundo das duas doutrinas é exactamente o mesmo, isto é, que ambas consideravam o mundo sensível como uma aparência que em si não tem valor e só tem significação, realidade escondida, em virtude daquilo que se exprime através dele - as ideias, para Platão, a coisa em si para Kant. Porém, em Schopenhauer, apesar do acordo profundo de Kant e de Platão, e da concepção do mundo sobre a qual se guiava e dirigia a sua filosofia, a *ideia* e a *coisa em si* não são, contudo, completamente idênticas, a ideia é a objectividade mais adequada possível da coisa em si; é a coisa em si submetida à forma da representação. Para Schopenhauer, a ideia é a interpretação mais adequada daquilo que será a coisa em si, ou seja, a *Vontade*, na medida em que esta se manifesta no mundo e embora ela não seja a objectividade nem o mundo fenoménico mas aquilo que lhes subjaz. É aqui que descobrimos a razão desse acordo entre Platão e Kant, ainda que, com todo o rigor, aquilo de que eles falam não seja absolutamente idêntico.

³⁰⁸ Através desta solução ultrapassa ou põe de parte, provisoriamente o problema que se coloca entre David Hume e Kant: “Vemos assim em que ponto se realiza a ruptura entre Kant e Hume. Hume tinha visto muito bem que o conhecimento implica princípios subjectivos, pelos quais superamos o dado. Mas estes princípios pareciam-lhe apenas princípios da natureza humana, princípios psicológicos de associação concernentes às nossas próprias representações. Kant transforma o problema: o que se nos apresenta de maneira a formar uma Natureza deve necessariamente obedecer a princípios do mesmo género (mais ainda, aos mesmos princípios) que aqueles que regulam o curso das nossas representações.” Cf. Deleuze, G., **CK**, *op cit*, p. 20. A hipótese de que as representações e o real são de uma mesma natureza facilitaria sem dúvida o problema, hipótese que é apresentada na generalidade de um «como se», porém Kant não se manteve na argumentação clássica: “No racionalismo dogmático, a teoria do conhecimento fundava-se na ideia de uma correspondência entre o sujeito e o objecto, de um acordo entre a ordem das ideias e a ordem das coisas. (...) A ideia fundamental do que Kant denomina a sua «revolução copernicana» consiste no seguinte: substituir a ideia de uma harmonia entre o sujeito e o objecto (acordo final) pelo princípio de uma submissão necessária do objecto ao sujeito. A descoberta essencial é que a faculdade de conhecer é legisladora ou, mais precisamente, que há algo de legislador na faculdade de conhecer.” Cf. Deleuze, G., **CK**, *op cit*, pp. 21-22.

tema do esquematismo e da síntese que é operada para se unificarem os dados e se construírem os objectos, maior é a dificuldade de afastar o espectro da ilusão.

Em Kant, esta noção de possível ilusão deixa mesmo de ser um perigo a evitar mas uma parte da natureza do conhecimento, pois a razão que procura constituir um conhecimento objectivo com base nas Ideias tem consciência de que estas são apenas símbolos, centros imaginários para gerar uma unidade aparente. As ideias são hipóteses com um papel especulativo para que a razão reconduza regras do entendimento à unidade mediante certos princípios, contudo estes têm uma função meramente reguladora e não constitutiva. A ilusão da razão é constitutiva e inevitável e esse é o trabalho da crítica, identificar os limites da razão e ao identificá-los salvar a metafísica conduzindo-a ao campo da razão prática - já não se tratava de constituir um ser objectivo mas de cumprir um dever-ser.

Para Lacroix, Kant responde à pergunta sobre o que é o conhecimento de forma criativa, conhecer é imaginar, construir esquemas que se inserem na realidade para a compreender ou modificar, fazer esboços aproximativos que vão progressivamente encerrando o objecto a conhecer.³⁰⁹ Assim, o esquematismo é uma mediação entre o espírito e o mundo, o processo necessário para fazer corresponder a um conceito uma intuição que o determina. Parece haver um duplo movimento na argumentação kantiana, na medida em que constituir a objectividade com a noção de espaço, só faz sentido porque existe um tal real com essa característica e, por outro lado, a percepção de algo como situado no espaço é uma condição de conhecimento do próprio sujeito que a projecta sobre o que entende ser o real. Este movimento duplo fecha a argumentação do ponto de vista lógico, por um lado, e por outro, será alimentado com o próprio desejo de que tudo exista para que a vida mundana possa continuar.

Em Kant, a objectivação do objecto é feita mediante a espacialização, na qual a multiplicidade sentida adquire uma primeira objectividade ao ser unificada no espaço. O espaço é uma condição de objectividade, conhecer um objecto é conhecê-lo no espaço que não é uma substância, nem um acidente mas a maneira como o sentido apreende os fenómenos.

De que forma é que esta abordagem difere da deleuziana que propõe que se procure extrair o sentir da sensação?

Kant não é um subjectivista e, apesar de considerar que o uso da razão não tem sempre por fim a determinação do objecto e o conhecimento mas a determinação do

³⁰⁹ Cf. Lacroix, J., *Kant, op cit*, p. 34.

sujeito e do seu querer,³¹⁰ considera que o plano da realidade a que temos acesso é caracterizado como uma distribuição de representações segundo uma ordem rigorosamente determinada. O objecto é um tipo ideal de organização, a que nos devemos conformar de cada vez que pretendemos construir representações objectivas, aspecto que sugere o afastamento não só do subjectivismo como de um perspectivismo ao apostar na universalidade do transcendental ou, pelo menos, dos seus resultados. O mesmo não podemos dizer para já da proposta deleuziana de criação de um plano de imanência para o pensamento como forma de concretizar o processo de individuação.³¹¹

Com Kant temos como garantido que a sua teoria não elimina a existência do mundo exterior,³¹² simplesmente não apreendemos essa realidade tal qual ela é, apenas como se apresenta na estrutura da sensibilidade, como fenómeno. Não temos nenhuma intuição das coisas em si, apenas possuímos no ponto de partida, um dado que nos afecta, sendo que o homem não é o criador da matéria do conhecimento. Se o espírito humano é apenas capaz de intuição sensível e não tem nenhum conhecimento determinado do númeno, ainda assim esse conceito não deixa de ser legítimo e necessário, trata-se contudo de um conceito que é colocado como problemático ou negativo, nos termos de Kant: um conceito limitativo que impede a sensibilidade de considerar como absolutos os objectos da intuição.

Um movimento do pensamento semelhante ocorre no que toca à ideia de infinito, este não pode ser representado como uma acumulação de finito pois é a totalidade de ser. Desse modo, para que possa servir de fundamento à possibilidade de todas as coisas é necessário pensá-lo mais a título de princípio que de conjunto.³¹³ Em Kant, segundo Lacroix, o que é próprio da ideia é esta incarnar-se num modelo individual, num protótipo a que se chama ideal³¹⁴, este ideal no pensamento é responsável pela noção de fundamento de toda a realidade, todavia, esta necessidade interna subjectiva não produz qualquer consequência objectiva, o ideal tem um valor prático e não criador. Esta abordagem lógica recoloca Kant no idealismo embora desvie, como foi dito a metafísica do plano do conhecimento para o plano prático da moral que se afasta do interesse que nos trouxe aqui.

³¹⁰ Cf. Lacroix, J., *Kant, op cit*, p. 44.

³¹¹ O conceito de «plano de imanência» será determinante para desenhar o problema da individuação principalmente na medida em que este plano permite estabelecer uma ponte ou um «crivo» no caos das determinações gerando a identidade do pensador como diferença imanente a si mesmo (e não a uma instituição, por exemplo, como a Família, Escola, etc.), cf. Deleuze, G. e Guattari, F., **OQF**, *op cit*, p. 42.

³¹² Cf. Vancourt, R. *Kant*, Lisboa, Edições 70, 1991, p. 22.

³¹³ Cf. Lacroix, J., *Kant, op cit*, p. 61.

³¹⁴ Roger Scruton, a propósito deste problema menciona que "(...) a coisa em si não é uma entidade mas um termo que funciona como procuração para o ideal irrealizável do conhecimento sem perspectiva. (...)". Cf. Scruton, R., *Kant*, Lisboa, D. Quixote, 1983, p. 80.

Quanto ao problema da objectividade do conhecimento, ao colocar-se no âmbito do idealismo, o criticismo não ultrapassa a crítica deleuziana de evitar resolver o problema da doxa ou dos pressupostos pré-filosóficos inerentes à filosofia clássica, isto porque, mediante a revolução copernicana a atribuição do transcendental à estrutura do sujeito apenas o coloca como estando numa perspectiva face ao em si, numa perspectiva que é a do fenomenalismo, porém mostrar que é um ponto de vista limitado ou uma mera perspectiva não é o mesmo que fazer uma crítica dos pressupostos, lógicos ou de outro tipo, que se exigiria ao uso legítimo da razão.

Eis-nos portanto num caminho de dois sentidos, como o da Lógica paradoxal deleuziana, considerar que o real existe em si e simultaneamente considerar oposto, como *Alice*, personagem de Lewis Carroll que simultaneamente cresce e diminui. Observamos esta dualidade em Kant, nos *Prolegómenos a Toda a Metafísica Futura*, de 1783, dois anos após a *Crítica da Razão Pura*:

“Depois das provas muito claras que acima fornecemos, seria um absurdo se esperássemos conhecer de um objecto qualquer mais do que o que pertence à experiência possível do mesmo, ou se pretendêssemos o menor conhecimento de uma coisa, acerca da qual admitimos que ela não é um objecto de experiência possível, para a determinar segundo a sua constituição, tal como é em si mesma (...) Mas, por outro lado, seria um absurdo ainda maior se não admitíssemos nenhuma coisa em si, ou se quiséssemos fazer passar a nossa experiência pelo único modo de conhecimento possível das coisas, por conseguinte (...) os princípios da possibilidade da experiência pelas condições universais das coisas em si.”³¹⁵

O problema da objectividade é paradoxal, ainda que por vezes Kant sugira mediante o conceito de transcendental que há uma harmonia de carácter especial entre as capacidades do sujeito que conhece e a natureza do que é conhecido e por causa desta mesma harmonia o conhecimento *a priori* é possível.³¹⁶ Esta ideia parece, segundo Scruton, inspirada na de harmonia pré-estabelecida das mónadas leibnizianas, ainda que aquele pensador não considerasse a existência de um ponto de vista. Graças a esta harmonia as formas de pensamento que governam o conhecimento e a realidade estão em correspondência entre si, de tal forma que se pode dizer que o mundo é como nós o pensamos e que o pensamos tal qual é.³¹⁷

Os objectos empíricos seriam portanto reais e os objectos transcendentais seriam ideais, não pertencendo ao mundo do espaço, tempo nem causalidade mas como meras ideias na mente de quem os concebe, porém entre estes dois «mundos» haveria uma

³¹⁵ Cf. Kant, I., *Prolegómenos a Toda a Metafísica Futura*, Lisboa, Edições 70, 1988, pp 143-144.

³¹⁶ Cf. Scruton, R., *Kant, op cit*, p. 50.

³¹⁷ Cf. Scruton, R., *Kant, op cit*, p. 50.

misteriosa harmonia. Scruton refere-se a uma correspondência no âmbito do fenómeno, isto é, sugere que em Kant há correspondência entre o fenómeno e a representação que fazemos dele, até porque Kant insiste que a perspectiva é um ponto de vista sobre o mundo objectivo e não um acesso total pois mesmo as categorias que a razão possui para aplicar, para pensar o real podem não ter validade apesar de sermos levados a pensar assim.³¹⁸

Na interpretação daquele autor Kant procurou fundamentar a sua resposta, relativamente à possibilidade de conhecimentos *a priori*, ao demonstrar que se fundam na existência de categorias que são naturais ao eu, isto é, que a dedução objectiva das categorias deve começar na autoconsciência.³¹⁹ De uma forma semelhante a Descartes, Kant teria fundamentado a sua perspectiva na evidência absoluta do *eu*: eu posso conhecer de forma *a priori* mediante as categorias, estas pertencem ao sujeito; o sujeito é a primeira evidência inquestionável, logo, as categorias são tão evidentes ou tão verdadeiras quanto o eu.

O conceito aqui não é o *cogito* mas a *unidade transcendental de apercepção*,³²⁰ termo que Scruton faz recuar até à metafísica de Leibniz, designando a experiência da autoconsciência. Como tal, a unidade da apercepção significa experiência da autoconsciência que é transcendental dado que não deriva da experiência, o eu não resulta da soma de sentimentos ou vivências conscientes. Contudo este conceito é desenhado como sendo apenas possível numa espécie de mundo objectivo em que as coisas possam ser diferentes do que parecem. Por isso, a noção de aparência deve ser tomada com cautela pois dizer que uma aparência é aparência de alguma coisa é logicamente incoerente pois pressupõe o acesso ao em si, à «alguma coisa», campo sobre o qual não podemos, segundo Kant, dizer nada de significativo. Para Deleuze esta seria já uma abertura de Kant ao campo do pensamento perspectivista, embora só pareça à partida legítimo deduzir a presença do aspecto dual da filosofia transcendental de Kant que se refere a *perspectiva*, enquanto *ponto de vista* na medida em que se refere ao mundo fenomenal.

Scruton coloca a dificuldade e o paradoxo de forma estratégica: «O facto de possuímos um ponto de vista do mundo cria a «ideia» de um mundo visto de nenhum

³¹⁸ Cf. Scruton, R., *Kant, op cit*, p. 57.

³¹⁹ Cf. Scruton, R., *Kant, op cit*, p. 63.

³²⁰ «As minhas representações são minhas enquanto estão ligadas na unidade de uma consciência, de tal sorte que o «Eu penso» as acompanha. Ora, as representações não estão assim unidas numa consciência sem que o diverso que sintetizam esteja no mesmo passo referido a um objecto qualquer.» Cf. Deleuze, G., *CK, op cit*, p. 23.

ponto de vista»,³²¹ todavia, é quando o autor se refere à autoconsciência que a tendência perspectivista de Kant melhor se insinua pois Scruton propõe que seguindo a argumentação quer da *Crítica da Razão Pura*, quer dos *Prolegómenos da Metafísica Futura*, chegamos ao ponto em que a unidade da autoconsciência nem sequer assegura que haja qualquer coisa no mundo empírico à qual o termo «eu» se aplique, pois as características da autoconsciência contidas no conceito da unidade transcendental de apercepção são apenas características de um ponto de vista acerca do mundo.

Neste conceito, o «eu» não é parte do mundo mas uma perspectiva sobre ele ou um modo de aparência das coisas. O «eu» seria para Kant apenas a expressão da própria perspectiva sem que houvesse nenhuma possibilidade de fazer do «eu» o objecto da consciência. O próprio «eu» é sugerido como uma ficção metodológica necessária à compreensão da perspectiva, tal como o conceito de *em si* ou *númeno* que refere apenas o limite lógico do conhecimento e não uma entidade exterior a ele. Tentaremos no próximo capítulo ver a pertinência desta hipótese de interpretação e o modo como determina o pensamento deleuziano.

2. 3. O perspectivismo nietzschiano e a sua raiz kantiana e schopenhaueriana

All we see or seem is but a dream within a dream.

Edgar Allen Poe

Seguimos agora a análise de António Marques relativamente à filiação do perspectivismo nietzschiano na problemática da racionalidade moderna de auto-afirmação do sujeito cuja matriz, como já foi referido, se poderá localizar na crítica kantiana. A tese de Marques é a de que a teoria nietzschiana do conhecimento, tal como ela se exprime no perspectivismo, encontra a sua matriz no sujeito auto-afirmativo da modernidade filosófica e que este resulta da radicalização das aquisições mais importantes daquela matriz, da tradição racionalista (Marques, SP, 1989, 11).

“De facto ao teorizar o seu perspectivismo, Nietzsche não desenvolveu uma filosofia com uma genealogia diferente do fenomenalismo e subjectivismo modernos, como se poderá mesmo dizer que radicalizou direcções já claramente traçadas pelos maiores autores filosóficos da modernidade: David Hume e Kant.”³²²

³²¹ Cf. Scruton, R., *Kant, op cit*, p. 88.

³²² Marques, A., *Perspectivismo e Modernidade, op cit*, p 10-11.

Neste ponto, aquilo que se compreende por auto-afirmação do sujeito pode entender-se na filosofia kantiana pela proposta de que a razão não pode compreender senão aquilo que ela própria produz, segundo o seu projecto de modo a antecipar os princípios que determinam e justificam os seus juízos conforme leis constantes para responder às suas questões. Esta é uma das mais importantes afirmações da modernidade filosófica porque a autonomia do sujeito implica um sujeito formal que se rege por leis universais, que se torna o espaço em que se organizam e se sistematizam essas leis (espaço este que Deleuze irá converter, em *Diferença e Repetição*, no seu *plano de imanência* ou plano do pensamento).³²³ O sujeito, já desindividuado mediante o seu *corpo sem órgãos*,³²⁴ poderá projectar o seu pensamento de forma plenamente autónoma dando, mediante a imanência do pensamento, o passo que Kant não quis dar mantendo o sujeito na sua estrutura transcendente.

Para Marques, o sujeito auto-afirmativo de Kant é o culminar de um processo em que a razão se compreende a si mesma constituída por antinomias que devem ser resolvidas e daí a razão se objectivar para fazer a sua autocrítica, para se colocar a si mesma como objecto. Desta crítica resultará que a razão não é mais do que uma operação de dominação do representado pela representação (as condicionantes impostas pelo sujeito, na revolução copernicana, ao objecto) que é a forma pela qual, na modernidade, o ser aparece ao sujeito auto-afirmativo³²⁵.

Aquilo que parece um retrocesso para a metafísica é, no entanto, um progresso para Kant, dado que o processo de auto-afirmação do sujeito que resulta numa racionalidade autocrítica e antinómica, que impõe restrições da razão a si mesma permite, pelo menos, conhecer a simples forma pela qual conhecemos os objectos como fenómenos. No esforço

³²³ Para Deleuze o «plano de imanência» não é um conceito pensado nem pensável, ele constitui a própria «imagem do pensamento», cf. Deleuze, G. e Guattari, F., **OQF**, *op cit*, p.37.

³²⁴ A noção de «corpo sem órgãos» é inspirada em Antonin Artaud e tem a função de substituir a proposta do sujeito transcendental kantiano; o corpo sem órgãos (CSO) seria igualmente uma forma de evitar a questão do sujeito como unidade transcendental da apercepção e, portanto unidade básica para a construção do conhecimento do âmbito fenoménico. Todos estes conceitos, devem ser abandonados ou transformados, trata-se de passar para um novo paradigma do pensamento, uma nova imagem do pensamento. A característica fundamental do CSO não seria já as estruturas *a priori* que permitem todo o esquematismo mas um modelo dinâmico que trata de intensidades e não de conceitos pré-estabelecidos (ainda que estas permitam a construção daqueles). A noção de CSO permite simultaneamente propor uma alternativa ao modelo do inconsciente freudiano cuja economia energética ou libidinal que funcionaria num ciclo binário (tensão-descarga). O CSO permitiria pensar o planalto, um campo de intensidades contínuas: «Au-delà de l'organisme, mais aussi comme limite du corps vécu, il y a ce qu'Artaud a découvert et nommé : corps sans organes. «Le corps est le corps Il est seul Et n'a pas besoin d'organes Le corps n'est jamais un organisme Les organismes sont les ennemis du corps.» Le corps sans organes s'oppose moins aux organes qu'à cette organisation des organes qu'on appelle organisme. C'est un corps intense, intensif. Il est parcouru d'une onde qui trace dans les corps des niveaux ou des seuils d'après les variations de son amplitude. Le corps n'a donc pas de organes, mais des seuils ou des niveaux.» Cf. Deleuze, G., **FB**, Paris, Seuil, 2002, p.47.

³²⁵ Cf. Marques, A. (introdução e notas) *Sujeito e perspectivismo, Selecção de textos de Nietzsche sobre teoria do conhecimento*, Lisboa, Dom Quixote, 1989, p. 12.

da razão para superar as suas próprias ilusões e excessos, a racionalidade moderna percebe-se a si mesma como uma novidade que está em ruptura com a teleologia do substancialismo aristotélico.

Nesta análise da crítica kantiana, encontram-se à saída duas alternativas, ou a descrença na validade da razão ou a manutenção nessa crença mas sem um *cogito*. Isto porque a perda de formas substanciais tem como consequência o emergir da possibilidade do niilismo como resposta a uma ausência de tais figuras dado que muito pouco resta do mundo como era entendido depois da crítica ao dogmatismo ter sido efectuada, daí que a raiz da matriz perspectivista de Nietzsche esteja na filosofia de Kant.

Na análise de Marques, a estratégia de colocar a razão a analisar-se é uma dramaticidade própria de que a crítica kantiana é a encenação³²⁶, nela a racionalidade desenvolve-se interiormente em antinomias mas de tal forma que é essa racionalidade que se coloca em posição que transcende o seu próprio plano conflitual. Este é o lugar ou a figura de uma perspectiva própria do juiz que pesa os prós e contras das posições, todavia este lugar que só existe mediante a crítica que permite salientar os poderes do sujeito e o seu lugar no mundo, implica que a razão deva reconhecer as suas tendências mais profundas e saiba identificar os seus interesses e a forma como eles se impõem nas categorizações que o sujeito aplica do mundo. É a própria figura ou nos termos deleuzianos, a personagem conceptual do juiz da razão que abre o caminho ao perspectivismo.

A própria crítica é a configuração, o palco ou o plano de imanência criado por Kant para pensar uma filosofia perspectivista que tem no sujeito auto-afirmativo o seu personagem principal. E à medida que se avança, o plano perspectivista adensa-se, por exemplo, ainda na questão da auto-crítica da razão surge o desafio de saber como questionar a razão sem para isso ter de construir paradigmas racionais ou de outro tipo para poder pensar a própria razão como se estivesse fora de si mesma, isto é, a dificuldade de pensar o próprio pensamento criando outros pressupostos ou outras matrizes sem que isso seja um perspectivismo. Se por um lado a ideia de um sujeito que representa e que de certa forma cria o mundo, é a imagem que associamos ao pensamento ou racionalidade moderna, por outro, esta auto-afirmação implica em Kant, não só o perspectivismo mas também, uma recusa do teleologismo, e a sua desistência em resolver o problema metafísico da ontologia ao estabelecer a célebre distinção entre fenómeno e númeno confirma-o.

³²⁶ Cf. Marques, A. (introdução e notas) *Sujeito e perspectivismo, Selecção de textos de Nietzsche sobre teoria do conhecimento, op cit*, p. 14.

Obviamente este processo começou anteriormente, Marques refere o trabalho de Descartes em distinguir duas espécies de substâncias como heterogeneidades radicais, o *ex libris* da racionalidade moderna, ou seja, o facto do sujeito que representa se colocar face ao mundo como Deus se colocaria no momento da criação face a um espírito informe como num processo em que informamos a matéria consoante as nossas medidas; o facto de ser o sujeito que assegura ou impõe a ordem às coisas naquilo que é um bissubstancialismo dá a Descartes o privilégio de ser o primeiro metafísico da razão moderna.

É este carácter de sujeito da representação do cogito resultante da heterogeneidade entre ser pensante e mundo que permite na modernidade instituir uma ordem, um sentido ao mundo.³²⁷ O culminar deste processo e o desenvolvimento das suas consequências darão lugar ao perspectivismo na forma acabada da filosofia nietzschiana.

Em Kant, o problema de instaurar o sujeito auto-afirmativo constitui outro que é o da exterioridade, que se tem colocado nesta dissertação: o da relação entre a representação intelectual e o objecto. Para o autor, o problema da auto-afirmação do sujeito e da tese perspectivista que encerra poderia implicar uma perda total do sentido, pois tornar-se-ia como o quadro onde a contingência teria lugar. Desse modo, o sujeito transcendental tem uma duplicidade na qual incorpora ou domina a exterioridade nas formas a priori que carrega e a crítica deveria limitar o uso dessas formas às condições de possibilidade da experiência possível, salvaguardando assim o sentido. Para Marques, uma das condições indispensáveis da utilização da razão é a introdução do princípio regulador *como se*. O sujeito julga e investiga a natureza como se ela fosse assim, este princípio não rejeita o perspectivismo todavia mantêm-no num âmbito controlado, devolvendo sempre ao sujeito o papel preponderante.

A passagem para o perspectivismo efectua-se portanto no movimento de criar uma teleologia fraca³²⁸ que está dentro dos limites do sujeito auto-afirmativo que reduziu as formas da realidade às suas próprias formas.³²⁹ É esta transformação do valor das categorias gerado por Kant, para um sentido puramente regulador que o sujeito impõe, que

³²⁷ Marques, A. (introdução e notas) *Sujeito e perspectivismo, Selecção de textos de Nietzsche sobre teoria do conhecimento, op cit*, p. 22.

³²⁸ A quebra da noção de teleologia como pilar da construção do conhecimento, tornou-se um elemento característico da racionalidade moderna: “Face à impossibilidade de reduzir as intenções divinas que presidem à criação, este paradigma insuperável da produção sem qualquer modelo e cuja radicalidade supera toda a representação, a razão vê-se obrigada a abrir mão de toda a participação nessa mesma produção. Salvo se ela reivindica para si mesma esta capacidade inaugural de começo sem antecedente, fora do tempo. (...) A recusa de uma qualquer anterioridade que justifique a razão leva-a a estabelecer-se a si mesma segundo o modelo da criação do mundo, retirando-se, no mesmo gesto, de qualquer encadeamento temporal.” Cf. Feron, O., *O intervalo de contingência - Hans Blumenberg e outros modernos, op cit*, p. 37.

³²⁹ Cf. Marques, A., *Perspectivismo e Modernidade, op cit*, p. 29.

faz emergir a contingência e a relatividade no pensamento, características bem perspectivistas nas quais podemos ver posteriormente a filosofia nietzschiana, em que conhecer e representar são o mesmo pois ocupam apenas um ponto de vista possível entre outros, são uma perspectiva possível numa multiplicidade de perspectivas.

“O representar já deixou de ser mesmo um comportamento cognitivo puro e a seu respeito perdeu já o homem ocidental qualquer ilusão como matéria para uma *episteme*. A razão está nesse deslocamento do conhecer para o esquema (...)”³³⁰

A questão do sentido e da relação com a exterioridade volta a colocar-se pois este processo de auto-afirmação é contraditório com a interioridade substancial, com os predicados que definem o conceito de sujeito. Como tal, se o uso da razão conduz a um perspectivismo do conhecimento, torna-se necessário que haja uma abertura, uma ligação, um exterior, pois de outra forma não só não há conhecimento, como não há sentido nas perspectivas, isto é, implode-se uma imagem do pensamento.

A exterioridade é fundamental para a libertação da teleologia e da metafísica clássica, todavia representa perigo, na medida em que o exterior identificado com o real é apenas a forma que o sujeito consciencializa, através da qual a experiência é possível, e isto é um equilíbrio difícil. Kant, na análise de Marques, mantém uma teleologia fraca que garante a possibilidade do conhecimento e do sentido, embora esse princípio esteja enfraquecido dado que as leis gerais do ser conhecido são identificadas com as próprias leis ou categorias do sujeito. A teleologia manteve a sua importância dado que num sistema de conhecimento, este só é considerado possível se o ser for entendido como organizado e tendo um fim, sendo o conceito de fim identificado com a representação das partes, que dependem do todo para ter a sua forma e existência. Porém, esta representação funciona apenas como um esquema e não possui o estatuto de substância - é uma teleologia fraca.

A questão da teleologia, curiosamente, conduz-nos a Nietzsche mediante um dos filósofos que mais o influenciou, Schopenhauer, que deu a este conceito uma utilização que radicalizou o afastamento da objectividade e reforço do papel do subjectivismo. Schopenhauer, em *O Mundo como Vontade e Representação* e na análise de Marques, a qual seguimos por ora, substancializa a vontade dizendo que a possibilidade do conhecimento depende daquela, pois cada acto da vontade individual é uma objectivação da vontade como coisa-em-si. Desse modo, Schopenhauer radicaliza o subjectivismo do idealismo transcendental kantiano retirando mais substancialidade às categorias

³³⁰ Cf. Marques, A., *Perspectivismo e Modernidade*, op cit, p. 27.

possibilitadoras da objectividade, contudo restaura a teleologia e o finalismo da substância determinando a vontade como *coisa em si*.

A passagem para Nietzsche, que se arrisca aqui, é que esta noção de *Vontade* de Schopenhauer é tomada por Nietzsche e transformada em *Vontade de Poder* que representa a essência do Devir, isto, é o ser na ontologia nietzschiana, hipótese que se argumenta no capítulo seguinte.

Schopenhauer desoculta a essência volitiva do ser e do sujeito, o que em princípio iria no sentido da auto-afirmação do sujeito, todavia anula esse mesmo movimento por supor uma vontade universal, logo uma teleologia, movimento que Nietzsche não aceita. Schopenhauer, na obra citada, inicia a sua argumentação sugerindo uma postura de corte com a filosofia clássica, afirmando com Kant que o mundo é representação³³¹ e, portanto, tudo o que existe, existe para o pensamento. O universo inteiro é apenas objecto em relação a um sujeito, é apenas percepção em relação a um espírito que percebe, numa palavra, é pura representação. Esta matriz kantiana que o próprio reconhece leva-o a afirmar que tudo o que o mundo encerra ou pode encerrar está na dependência necessária do sujeito, e apenas existe para o sujeito. A sua proposta inicialmente parece seguir a de Kant ao distinguir dois níveis de realidade, num primeiro ponto de vista o mundo que apenas existe absolutamente como representação, noutra ponto de vista existe apenas como vontade e como tal, tudo o que existe, existe apenas para o sujeito e como qualquer objecto da intuição, está submetido às condições formais do pensamento, o tempo e o espaço. O mundo considerado como representação compreende duas metades essenciais, a primeira é o objecto que tem por forma o espaço e o tempo e a segunda é o sujeito.

O princípio de razão suficiente é a expressão geral de todas estas condições formais do objecto conhecidas como *a priori*, todo o conhecimento *a priori* se resume ao conteúdo deste princípio, o que significa que um objecto qualquer está necessariamente ligado a outros, sendo determinado por eles e determinando-os por sua vez, tal como o jogo lógico dos conceitos que os representam.

Esta lei é tão verdadeira para nós, que toda a realidade dos objectos enquanto objectos ou simples representações consiste unicamente nesta relação de determinação necessária e recíproca. Esta realidade é puramente relativa ao sujeito e não há absolutamente nenhum objecto sem um sujeito. A sua hipótese radica, primeiramente, num idealismo transcendental afirmando que dizer que o tempo, o espaço e a causalidade pertencem, não à coisa em si, mas ao fenómeno de que são a forma, o que pode traduzir-

³³¹ Cf. Schopenhauer, A., *O Mundo Como Vontade e Representação*, *op cit*, p. 7.

se em que o mundo objecto, ou o mundo como representação, não é a única face do universo, é por assim dizer, a sua superfície. Existe, além disso, a sua face interna, a da coisa em si, absolutamente diferente da primeira, que é a essência e núcleo do mundo e que o filósofo designa por *Vontade*, sendo a vontade a objectivação mais imediata do mundo.

Em Schopenhauer o princípio de razão é a lei da causalidade e regula o conteúdo das formas, que estabelece a ligação entre o tempo e o espaço, assim, tudo o que existe ao mesmo tempo no espaço e no tempo, tudo o que tem uma causa ou um fim possui apenas uma realidade puramente relativa: a coisa apenas existe em virtude duma outra da mesma natureza que a ela é submetida em seguida, tendo por isso a mesma relatividade. Todo o mundo objectivo permanece representação, por outras palavras, o universo tem uma idealidade transcendental, uma série de representações cujo vínculo comum é o princípio de causalidade.

No entanto, essa realidade serve apenas ao sujeito que a representa, nas suas palavras, essa realidade é o véu de Maya, é o véu da ilusão, que, ao cobrir os olhos dos mortais, lhes faz ver um mundo que não se pode dizer se existe ou não existe, um mundo que se assemelha ao sonho,³³² retirando, por um lado, ao sujeito o papel de regulador parecendo agir como uma marioneta num cenário que não entende. Por outro lado, no Livro Quarto - *O Mundo como Vontade e Representação* leva a cabo uma destruição liminar de categorias da metafísica clássica necessárias para pensar o ser, afirma que falamos com grande seriedade de «absoluto», de «infinito», de «supra-sensível», e toda a série de negações puras desse tipo, porém, não se trata de mais do que «a cidade dos cucos, nas nuvens».³³³

Assim concebidos, o objecto e a representação são uma só coisa – aparência. O dogmatismo realista ao considerar a representação como um efeito do objecto, tem a pretensão de separar aquilo que constitui um só, isto é, a representação e o objecto, admite uma causa absolutamente distinta da representação, um objecto em si, independente do sujeito, isto é, algo para Schopenhauer absolutamente inconcebível pois é absurdo procurar a existência do objecto fora da representação do sujeito, o ser das coisas reais fora da sua actividade, é algo contraditório.

Haverá contudo algo para além do mundo da representação, algo que permanece depois da total abstracção da representação, depois de uma espécie de redução fenomenológica, esse algo é a vontade. Esta argumentação de que a coisa em si se

³³² Cf. Schopenhauer, A., *O Mundo Como Vontade e Representação*, op cit, p. 14.

³³³ Cf. Schopenhauer, A., *O Mundo Como Vontade e Representação*, op cit, p. 360.

identifica com a vontade depende, segundo Marques, da experiência da corporeidade, segundo a qual todo o acto da vontade é de imediato um movimento do nosso corpo e, por isso cada acto da vontade individual é uma objectivação da vontade da coisa em si³³⁴.

Numa primeira leitura Schopenhauer poderia sugerir que o corpo estaria na base de um empirismo, contudo a ideia de coisa em si e de teleologia afastam essa hipótese. O corpo é considerado aqui como um objecto imediato, isto é, como a representação, que serve de ponto de partida para o sujeito no conhecimento, e que precede, com todas as suas modificações directamente percebidas, o uso do princípio de causalidade. A forma do nosso próprio corpo não nos é revelada pela sensibilidade, é apenas mediante o conhecimento e pela representação, assim é no cérebro, que o corpo aparece a si mesmo como qualquer coisa de extenso, de articulado, uma mera representação, até porque Schopenhauer critica o materialismo dizendo que o seu absurdo intrínseco consiste em tomar como ponto de partida um elemento objectivo que engendra finalmente no fim das suas explicações.

É uma realidade que coloca como existindo em si e absolutamente, para daí fazer sair, em seguida, a organização e no fim o sujeito pensante. O materialismo considera a realidade objectiva como um fundamento tão sólido que as suas explicações são auto-suficientes, ora esta suposta realidade objectiva tem apenas uma existência relativa, a matéria é um simples modo do sujeito pensante por outras palavras, uma pura representação.³³⁵

É somente no segundo livro de *O Mundo como Vontade e Representação*³³⁶ que emprega o termo «Vontade» pela primeira vez. Na realidade, sugere, seria impossível encontrar a significação procurada deste mundo enquanto simples representação do sujeito que conhece, desviando ou desvalorizando o perspectivismo, propondo a coisa em si que permanece para além de qualquer perspectiva ou representação do sujeito. Para o indivíduo é a Vontade que lhe dá a chave da sua própria existência fenomenal, descobre a significação desta, a coisa em si que como tal nunca é um objecto³³⁷ - visto que todo o objecto já não é mais do que o seu fenómeno, e não ela mesma, - tem necessidade para ser pensada objectivamente, de pedir emprestado um nome a um dos seus fenómenos.

Todavia a vontade surge como coisa em si e unidade sendo que, fora do domínio do princípio de razão ela é sem fundamento, é independente da pluralidade e é uma como

³³⁴ Cf. Marques, A., (introdução e notas), *Sujeito e Perspectivismo, Selecção de textos de Nietzsche sobre teoria do conhecimento*, op cit, p. 33.

³³⁵ Cf. Schopenhauer, A., *O Mundo Como Vontade e Representação*, op cit, p. 44.

³³⁶ Cf. Schopenhauer, A., *O Mundo Como Vontade e Representação*, op cit, p. 132.

³³⁷ Cf. Schopenhauer, A., *O Mundo Como Vontade e Representação*, op cit, p. 146.

qualquer coisa fora do espaço e do tempo, fora do princípio de individuação. Esta definição de coisa em si preenche o critério de teleologia, de acordo com a análise de Marques, dado que permite pensar a unidade perante a multiplicidade ou para lá dela e garante um finalismo para o todo - a ideia de que o que a vontade quer é a afirmação da vida manifestando-se no mundo fenoménico.

No entanto, o facto de Schopenhauer indicar que a vontade é sem fundamento e a própria vacuidade da noção de «afirmação da vida» sugerem que a forma clássica da ideia de teleologia está ausente do interesse de Schopenhauer, assim como o facto de mencionar alguns argumentos contra a teleologia:

1.a finalidade do mundo orgânico assim como a regularidade do mundo inorgânico, são introduzidas na natureza pelo nosso entendimento, por conseguinte pertencem, tanto uma como a outra, apenas ao fenómeno, de modo nenhum à coisa em si;³³⁸

2.a ausência de qualquer finalidade e de qualquer limite é essencial à vontade em si;³³⁹

3.toda a felicidade é negativa, é a cessação de uma dor e o que vier será infalivelmente ou uma dor nova ou o aborrecimento e que nenhuma satisfação possível pode durar. Não existe felicidade positiva por causa da vontade, pois a vida humana, como todo o fenómeno, é apenas uma manifestação - reduz-se a um esforço sem alvo, sem fim;³⁴⁰

4.a vontade tem falta total dum finalidade última, deseja sempre, sendo o desejo todo o seu ser, esboço da ideia de Vontade de Poder. Desejo que não termina quando algum objecto é alcançado, incapaz dum satisfação última, e que para parar tem necessidade dum obstáculo, uma vez que, por si mesmo, está lançado no infinito.³⁴¹

Deste modo, leva-nos a tender mais para a aceitação da coisa em si mas não nos moldes clássicos ou com o objectivo clássico de estabelecer uma finalidade ou sentido até porque se ela existe, no fim da obra citada é a aceitação da morte.

O ser existe, a sua essência é ser vontade, esta manifesta-se na afirmação e esta manifesta-se no mundo fenoménico mediante as formas que este assume, porém, sem qualquer fim ou objectivo. O ser está em equilíbrio, tanto no que toca ao aspecto

³³⁸ Cf. Schopenhauer, A., *O Mundo Como Vontade e Representação*, *op cit*, p. 206.

³³⁹ Cf. Schopenhauer, A., *O Mundo Como Vontade e Representação*, *op cit*, p. 214.

³⁴⁰ Cf. Schopenhauer, A., *O Mundo Como Vontade e Representação*, *op cit*, p. 424.

³⁴¹ Cf. Schopenhauer, A., *O Mundo Como Vontade e Representação*, *op cit*, p. 407.

vulgarmente considerado positivo como a vida a criação, etc., como no aspecto destrutivo do ódio da morte e destruição. A noção de fim, de «para onde» é algo contraditória na medida em que o para onde é o nada, conceito que Schopenhauer se esforça, no fim da sua obra, para desmontar como algo negativo.

Temos de regressar à relação entre a vontade e a representação para aprofundar o problema da teleologia, para Schopenhauer, o que subsiste para lá da representação, só pode ser a vontade, isto é, a coisa em si propriamente dita. Se fizermos uma abstracção completa do mundo considerado como representação, não nos resta mais nada a não ser o mundo considerado como vontade, assim, a vontade constitui o em si da ideia e cada um teria consciência que ele próprio é o sujeito que conhece, de que o mundo inteiro é a representação. Este mundo teria existência apenas em relação à consciência, que é o seu suporte necessário. Como tal, sob esta dupla relação, **cada um é ele próprio o mundo inteiro**, o microcosmo, cada um encontra as duas faces do mundo completas inteiras em si.

Porém, toda a vontade é vontade de qualquer coisa, tem um objecto, um alvo para o seu esforço. O que quer essa vontade que nos é dada enquanto essência do mundo em si, e para onde tende? A única consciência geral de si mesma que a vontade tem é a representação total, o conjunto do mundo que percebe que é a sua objectividade, a sua manifestação e o seu espelho,³⁴² o que sugere que a única categoria clássica que permanece no conceito é o de permitir pensar a unidade e o ser mas não a finalidade, ela é o que é e nada mais nem para nenhum fim. Este mundo como simples representação, não dá nenhuma outra indicação do seu fundamento, o mundo é a *objectividade*, o caracter físico ou manifestação da vontade.

Para Schopenhauer, a própria história da humanidade, o tumulto dos acontecimentos, a mudança das épocas, as formas da vida humana, é apenas a forma acidental do fenómeno da ideia. Nenhuma destas determinações particulares pertence à Ideia, pois pertencem apenas à aparência, assim, os acontecimentos do mundo já só terão significado enquanto sinais reveladores da Ideia do homem, não terão nenhum em si mesmos, nem por eles mesmos.³⁴³ Esta ideia poderá fazer sentido na medida em que o mundo fenoménico é pura aparência, pura ilusão mas não o faz se se conclui que este não

³⁴² Schopenhauer, A., *O Mundo Como Vontade e Representação*, *op cit*, p. 215.

³⁴³ A mesma ideia surge quando se refere: "(...) Por vezes quando nos vem ao espírito tantos milhares de anos passados, tantos milhões de homens que aí viveram, então perguntamo-nos: o que é que eles eram? (...) o que era tudo isto? E em que é que se tornou aquilo que foi tudo isso? - era, é a vontade." Cf. Schopenhauer, A., *O Mundo Como Vontade e Representação*, *op cit*, p. 367.

comporta nenhuma evolução, nenhum caminho orientador ou se o sentido que se lhe dá é o do fim pacífico da existência.

O mundo, enquanto objecto representado oferece à vontade o espelho em que toma consciência de si mesma, o mundo representado que se vem oferecer à vontade e que se desenvolve para a servir, sabe o que quer. E este mesmo mundo, é a vida, justamente tal como se realiza e, é por isso, que Schopenhauer chama ao mundo visível o *espelho da vontade*, o produto objectivo da vontade. O que a vontade quer é sempre a vida, isto é, a pura manifestação dessa vontade nas condições convenientes para ser representada, assim é um pleonasma dizer: «a vontade de viver», e não apenas «a vontade», visto que é tudo um só.³⁴⁴

Esta afirmação da vontade por si mesma sem nenhum fim conduz a um certo vazio de sentido, talvez característico de uma fase pré-perspectivista, na medida em que nascimento e morte, por exemplo, têm sentido apenas em relação à aparência visível revestida pela vontade, em relação à vida. A própria essência da vontade, é produzir-se nos indivíduos, que, sendo submetidos na sua forma à lei do tempo, nascem e morrem. Contudo, são apenas fenómenos daquilo que, em si, ignora o tempo, porém não tem outro meio de dar à sua essência íntima uma existência objectiva. Nascimento e morte são dois acidentes que pertencem igualmente à vida, equilibram-se e a geração aparece como o complemento da morte.

O que nos deve fazer perceber que estes dois termos são por essência correlativos, tendo por função neutralizarem-se mutuamente e anularem-se, geração e morte devem ser apenas aos nossos olhos um acidente da vida. Será esta, provavelmente, a base para a inspiração nietzschiana da faceta oriental do niilismo que é identificada com esta concepção de equivalência ou equilíbrio indiferente entre vida e morte. Esta é, igualmente, a ideia de Marques que considera que o sentido do conceito de *vontade de viver* ou de afirmar a vida se esvazia por si mesmo, dando, no entanto, a chave para compreender a teoria do conhecimento nietzschiana. Teoria que se centra em dois pontos, por um lado, o esvaziamento de sentido de uma teologia em que a vida tem sentido por si mesma e, por outro lado, a feição utilitária e instrumental da razão que aponta um subjectivismo crescente da actividade cognitiva.

A proposta aqui subjacente é que há um processo de desenvolvimento da racionalidade moderna, que se identifica com a postura perspectivista sobre o real e esse processo, que excede a filosofia e a sua história das ideias mas que se manifesta e

³⁴⁴ Schopenhauer, A., *O Mundo Como Vontade e Representação*, op cit, p. 362.

conceptualiza especificamente nela, partindo da filosofia cartesiana que se centra na figura do sujeito constituinte do real, é desenvolvido na filosofia kantiana na sua crítica à razão especificamente no seu processo de auto-legitimação que se constrói num regime perspectivista e anti-teleológico ou de uma teleologia fraca do princípio regulador «como se». Esta crítica prossegue em Schopenhauer que radicaliza o subjectivismo e altera o conceito fundante da metafísica clássica abrindo mais um rombo nessa imagem do pensamento clássica alterando o conceito de «fim» para o de «Vontade», garantindo uma unidade no todo do ser, todavia esta alteração modifica a função do conceito na medida em que recusa o sentido ao ser ou esvazia-o na ideia geral de afirmação de si ou afirmação da vontade.

Este conceito de «vontade» é transformado por Nietzsche para o conceito «Vontade de Poder», dando origem a uma ontologia propriamente perspectivista, talvez a primeira nestes moldes. Esta noção de «Vontade de Poder» nietzschiana está na base da criação do conceito de «Desejo» em Deleuze, como afirmação da criatividade de um novo tipo de sujeito e de novas formas de vida como o projecto nietzschiano pretendia.

A passagem do perspectivismo de Kant a Nietzsche, é sugerida por Marques na característica essencial do aspecto regulador no uso da razão, elemento ficcional cognitivo que também Nietzsche achará necessário à vida³⁴⁵ quando sugere que o tipo de vida niilista necessita da mentira como ficção para suportar a dureza da vida e quando, após desenhar o projecto de transmutação de valores, sugere que as novas formas de vida poderão equivaler a uma forma de arte. Ideia adoptada como bandeira por outros filósofos como indicativo do pensamento moderno da (des)subjectivação: constituir a vida como obra de arte ou como imanência.

Várias são as passagens, onde esta relação é visada por Nietzsche, salientando a importância de se usar ficções completas como modelos para pensar de uma maneira mais simples aquilo que acontece, criando uma associação entre o perspectivismo e a representação de formas algo arbitrárias, em que se salienta a função prática dessas formas em vez do aspecto clássico do todo das partes, que era visada anteriormente. Sobre esta mesma separação dos conceitos de forma e preponderância das várias perspectivas e formas de interpretar o real, Marques indica a seguinte passagem das obras completas de Nietzsche:

³⁴⁵ Cf. Marques, A. (introdução e notas) *Sujeito e perspectivismo, Selecção de textos de Nietzsche sobre teoria do conhecimento, op cit*, p. 35.

“ (...) Para a vida existem formas diferentes. Cada forma é final: porque, contudo, existe um sem número de formas, existe também, um sem número de formas finais (...). De facto apreendemos num ser vivo não mais do que as formas (...) através da natureza do nosso intelecto que é demasiado grosseiro para perceber a transformação contínua: ao que lhe é cognoscível chama ele forma. Na verdade não pode haver nenhuma forma porque em qualquer ponto persiste uma infinitude”³⁴⁶

A negação da possibilidade de conhecimento de um em si da multiplicidade material, dada numa forma de uma vez por todas, é um dos primeiros passos para a admissão de uma essência perspectivista do conhecer. Conhecemos através de formas específicas, contingentes, de esquemas sobre a multiplicidade. A ideia segundo a qual a forma é um mero princípio de esquematização introduzido pelo sujeito é comum a Kant e a Nietzsche.

Marques sugere que Nietzsche leu a crítica kantiana da teleologia concluindo que, cada vez mais, as formas introduzidas pelo sujeito para tornar possível o conhecimento de certos processos não compreensíveis através de meras relações irreversíveis, aparecem contingentes em relação ao que se supõe serem aplicadas. A forma de um todo que serve para explicar o organismo, o ser humano no mundo, não tem nenhuma ponte com o organismo, o que implica que o sujeito e as suas produções cognitivas fiquem remetidas para o domínio da mera interpretação de certos processos e qualidades, supondo que interpretar é, de algum modo, traduzir no sentido de transpor para o nosso código certos sinais que só por si não têm significado autónomo, e, na verdade, o futuro perspectivismo de Nietzsche vai afirmar-se como teoria da interpretação.³⁴⁷

Dir-se-á que aqui já emerge o carácter perspectivo do conhecer pois os conceitos são uma forma específica de o sujeito sintetizar a diversidade e produzir ordem no mundo. No surgimento do perspectivismo, o *regulador* aparece como uma primeira matriz que Nietzsche definiu:

“O conceito do todo é contudo obra nossa. Aqui se encontra a fonte da representação do fim. O conceito do todo está, não nas coisas, mas em nós. Estas unidades a que chamamos organismos, são ainda contudo pluralistas. Não existem na realidade quaisquer indivíduos, mas sobretudo os indivíduos e organismos não são outra coisa senão abstracção”³⁴⁸

Nietzsche, num certo sentido, vai transformar o constitutivo em regulador pois interessa-lhe pluralizar ao infinito o regulador como mera perspectiva. O mundo voltou a

³⁴⁶ Marques, A., (introdução e notas), *Sujeito e Perspectivismo, Selecção de textos de Nietzsche sobre teoria do conhecimento, op cit*, p. 36.

³⁴⁷ Marques, A., (introdução e notas), *Sujeito e Perspectivismo, Selecção de textos de Nietzsche sobre teoria do conhecimento, op cit*, p. 36.

³⁴⁸ Marques, A., (introdução e notas), *Sujeito e Perspectivismo, Selecção de textos de Nietzsche sobre teoria do conhecimento, loc cit*.

tornar-se para nós infinito, afirma Nietzsche num fragmento da *Gaia Ciência*, pois contém nele uma infinitude de interpretações.

Uma teoria perspectivista do conhecimento só poderia constituir-se depois do trabalho de esvaziamento do interior de substâncias praticado pelo sujeito auto-afirmativo, que identificamos com o sujeito transcendental kantiano. Era necessário que todo o conhecimento possível fosse identificado com a operatividade das formas que esse sujeito auto-afirmativo consciencializa como sendo suas.³⁴⁹ Só seria viável se essas operações cognitivas subjectivas próprias do sujeito incorporassem gradualmente uma contingência em relação aos objectos a que se aplicam: a distinção kantiana entre princípios ou conceitos constitutivos e reguladores baseia-se nesta incorporação da contingência e é a porta aberta para uma teoria perspectivista que torna dominante o registo do regulador.

Em resumo, na filosofia de Nietzsche, assiste-se ao radicalizar de tendências perspectivistas que se prepararam no pensamento moderno, principalmente em Kant, radicalização essa, de uma orientação anti-teleológica e anti-substancialista que levam à dissolução do pensar finalista. Kant foi o primeiro a colocar definitivamente em crise o substancialismo finalista³⁵⁰ através da revolução copernicana e simultaneamente pela substituição do pré-formismo por uma teoria epigenética da racionalidade ou do sentido que deixa de pressupor que há, ou que é incognoscível, um sentido original que funciona como regulador e garante mínimo, para pensar que esse sentido vai sendo gerado pelo sujeito. Ainda que, segundo Marques, em Nietzsche não haja uma epigénese do sentido, dado que este desvaloriza o problema da origem e da sua necessidade enquanto núcleo estruturador do sentido, citando a passagem de Aurora que se refere precisamente a essa crítica:

“A ideia que outrora os investigadores, quando progrediam para a origem das coisas, tinham de chegar a descobertas parciais de uma importância inestimável para todas as formas de acção e de juízo, e que pressupor mesmo constantemente a compreensão da

³⁴⁹ Marques, A., (introdução e notas), *Sujeito e Perspectivismo, Selecção de textos de Nietzsche sobre teoria do conhecimento, op cit*, p. 38.

³⁵⁰ “Mas o que interessa a verdade? (...) uma mutação, decisiva no complexo desenvolvimento do pensamento ocidental, e que consiste em considerar-se a verdade não como uma garantia, a mais segura das garantias, do conhecimento, mas como o objecto de uma suspeita extrema, radical, quanto ao seu valor na compreensão do mundo, dos fenómenos, dos acontecimentos. Tudo começou, talvez, com o criticismo kantiano. E se digo “começou” é porque penso que antes de Kant ninguém duvidou seriamente de que a verdade se encontrava na correspondência com os factos, no “acordo” com a realidade. O conhecimento verdadeiro era pensado através da imagem do conhecimento como cópia, através da representação especular. Kant introduz, com a revolução copernicana, uma importante alteração, ao clarificar a contribuição da mente no processo cognitivo em termos de uma intervenção activa; o conhecimento, a verdade não é uma cópia, ela depende certamente do mundo, do que existe, mas dependa também da constituição do sujeito.” Cf. Carrilho, M M., “Pragmatismo e Perspectivismo”, in Marques, A. (Org.), *Friedrich Nietzsche: Cem Anos após o Projecto «Vontade de poder-Transmutação de todos os Valores»*, op cit, pp. 233-246.

origem das coisas arrastava necessariamente a salvação do homem: hoje ao contrário, quanto mais nos pomos à procura das origens, menos nos preocupamos com os nossos próprios interesses; e todas as nossas apreciações de valor, todos os nossos interesses pessoais que tínhamos projectado nas coisas começam mesmo a perder o seu sentido à medida que voltamos às coisas elas mesmas para as isolar pelo nosso conhecimento. A compreensão da origem reduz a importância da origem (...) »³⁵¹

Esta desvalorização do problema da origem é um outro aspecto da extensão da própria contingência do plano da origem, à perda de uma representação que seja princípio, fundamento ou causa de todas as outras representações. Nietzsche formulou essa extensão da contingência colocando o erro na origem de toda a progressão da vida, uma espécie de mecanismo necessário à sobrevivência. A noção de erro fundamental à vida assenta na crença em algo de permanente que serve de base e início daquilo a que se chama conhecer. Não se trata de um conceito de tipo lógico ou de não correspondência do juízo real, todavia cobre antes um significado metafísico de que depende todo o sistema.

É uma noção de erro que está para lá do verdadeiro e do falso e pode ser lida como uma metáfora da contingência fundamental das formas, as quais são, no fundo, formas construídas com vista ao domínio. Por outro lado, não se poderá acusar Nietzsche de introduzir de novo a teleologia mediante o conceito de Vontade de Poder pois esta não é ligada a nenhuma representação que exprima um sentido ou orientação global da história ou da razão.

Para Nietzsche, as três grandes categorias que servem de estrutura de base ao pensamento dogmático constituído pelo platonismo, que pretende reverter, são 1 o teleologismo, 2 a ideia de coisa em si e 3 a subsistência e realidade da substância. Estas formas que constituem a principal forma de ilusão são os seus alvos, o que representa uma radicalização da noção kantiana de que a ilusão era apenas uma consequência do carácter fenomenal do conhecimento. O facto do pensamento ser discursivo e pensarmos por conceitos condena-nos a não podermos conhecer de forma integral o particular mas termos de o subsumir nas características gerais dos conceitos. Porém Kant, na análise de Marques, aprofunda o aspecto da ilusão chamando a atenção para uma comunidade entre questões e respostas que surge na filosofia transcendental, comunidade censurada por Deleuze em *O Que é a Filosofia?*. A crítica sugere que alguma filosofia transcendental seria uma espécie de círculo vicioso da linguagem lógica e metafísica que desenvolve os seus problemas/questões em função das respostas, das intuições que desde logo possui.

³⁵¹ Marques, A., (introdução e notas), *Sujeito e Perspectivismo, Selecção de textos de Nietzsche sobre teoria do conhecimento, op cit*, pp. 38-39.

Percebe-se aqui que esta análise tinha sido feita pelo próprio Kant, ao indicar que se a formulação das questões for intrínseca a um interesse profundo e constitutivo do pensar racional, então poder-se-á perceber que a solução passa por considerar a questão uma ilusão.³⁵² E acrescenta que a questão consequente é a de saber como poderá a ilusão desta forma identificada ter uma solução, como poderemos continuar a esperar poder dar uma resposta, formular um sentido com base neste esquematismo, aspecto este que a Nietzsche já não importará, pois não lhe interessa a necessidade e universalidade dos juízos, toma-os desde logo como interpretações e, portanto, perspectivas. E, como salienta Marques, o problema da objectividade é substituído pelo do sentido, pois se não há a hipótese da correspondência entre as representações com valor universal e necessário ao real, emerge a questão da função das representações como construções de sentido, isto é, na terminologia de Deleuze, importa agora perguntar o que é que essas representações, esses conceitos permitem pensar e como podem ser úteis como formas de constituir o indivíduo, a singularidade; como podem ser úteis enquanto novas formas de criar mundos. Esta é uma abordagem diferente da proposta de Schopenhauer de que «cada um é ele próprio o mundo inteiro», esse mundo é o que cada um cria para si e dá aos outros mediante os planos de imanência que projecta no pensamento e na vida, são as múltiplas interpretações que são tornadas possíveis pelo perspectivismo, não são ficções privadas nem subjectivas mas propostas de sentido; interpretações que geram perspectivas, formas de vida.

Nietzsche procura outros critérios, por exemplo, o genealógico, transforma a pergunta sobre *o que é?* no *a quem isso preocupa?* Interessa-lhe qual é o tipo de vontade que valorizava esses conceitos e o que pretende, que tipo de Vontade de Poder se apodera dessas forças de interpretação. Interessa-lhe, portanto, o tipo de pensamento que usa os conceitos mais do que a sua legitimidade lógica.

Um aspecto contudo permanece na filosofia de Nietzsche, que Marques intitula uma «atitude transcendental»³⁵³ que consiste na insistência na pergunta pelo modo e não pelo conteúdo do conhecimento, dado que, se para Nietzsche o conhecimento é uma ficção necessária à sobrevivência isso cai na esfera de uma ficção transcendental. Não poderemos prescindir do uso de categorias no pensamento, simplesmente estas possuem, desde Kant, o carácter meramente interpretativo e arbitrário, isto é, perspectivista em que conhecer é interpretar.

³⁵² Marques, A., (introdução e notas), *Sujeito e Perspectivismo, Selecção de textos de Nietzsche sobre teoria do conhecimento*, op cit, p. 40.

³⁵³ Cf. Marques, A., (introdução e notas), *Sujeito e Perspectivismo, Selecção de textos de Nietzsche sobre teoria do conhecimento*, op cit, p. 41.

Para Nietzsche, a passagem para uma racionalidade moderna pautada pelo perspectivismo dá-se pelo desaparecimento dos traços do realismo na filosofia. Esta passagem implica a mencionada radicalização das tendências modernas ficando a modernidade identificada com o infinito de possibilidades, a abertura ao sentido que permite, por exemplo, a Deleuze propor, sem identificar claramente Kant ou Nietzsche mas a suportar a sua inspiração ou intuição na obra de Lewis Carroll, *Alice no País das Maravilhas*, uma construção de sentido baseada no paradoxo da disjunção inclusiva³⁵⁴.

O sentido, ou neste caso o real representado na sua interpretação segue ambas as vias, todas as vias e não a da substância una. Há nesta passagem como que uma desistência da tentativa de capturar a natureza, o real numa verdade final e totalizante.

O extremo da modernidade é identificado com o infinito das interpretações que está em relação estreita com a categoria de possibilidade, que para autores como Deleuze abre o pensamento a novas possibilidades, porém para outros sugere alguns perigos, Marques aponta a chamada de atenção que Hans Blumenberg faz àquilo que designa como a crise da mimesis na cultura ocidental.³⁵⁵ Esta crise estaria ligada ao surgimento da categoria do *possível* no pensamento:

³⁵⁴“Pode-se sustentar legitimamente que a pós-modernidade filosófica nasce na obra de Nietzsche, e precisamente no espaço que separa a segunda consideração intempestiva (*Sobre a Utilidade e o Prejuízo dos Estudos Históricos para a vida*, 1874) do grupo de obras que, à distância de poucos anos, começa com *Humano, Demasiado Humano*, (1878) e que compreende *Aurora* (1881) e *A Gaia Ciência* (1882) a partir de *Humano, Demasiado Humano*. Nesta obra, põe-se, de novo o problema da modernidade entendida como decadência. (...) *Humano, Demasiado Humano* realiza uma verdadeira dissolução da modernidade mediante a radicalização das próprias tendências que a constituem. (...) A radicalização consiste nisto: *Humano, Demasiado Humano* parte do propósito de realizar uma crítica dos valores superiores da civilização por meio de uma redução «química» (veja-se o aforismo nº1) destes valores aos elementos que os compõem (...) Este programa (...) conduz no entanto à descoberta de que a própria verdade em nome da qual a análise química se legitima é um valor que se dissolve; a crença na superioridade da verdade sobre a não-verdade ou sobre o erro é uma crença que se impõe em situações vitais determinadas (...) que por outro lado se fundamenta na convicção de que o homem pode conhecer as coisas «em si mesmas», o que no entanto se revela impossível, visto que a análise química do processo de conhecimento revela que ele não é senão uma série de metaforizações: da coisa à imagem mental, da imagem à palavra que exprime o estado de espírito do indivíduo, e desta à palavra imposta como «justa» pelas convenções sociais, e depois de novo, desta palavra canonizada à coisa, da qual percebemos só os traços mais facilmente metaforizáveis no vocabulário que herdámos... Através destas descobertas da análise química (...) dissolve-se a própria noção de verdade. Ou, o que é o mesmo, Deus «morre», morto pela religiosidade, pela vontade da verdade que os seus fieis sempre cultivaram e que os leva agora a reconhecê-lo também a Ele como um erro sem o qual agora se pode passar. É com esta conclusão que se sai verdadeiramente da modernidade, segundo Nietzsche. Já que a noção de verdade não subsiste e o fundamento já não funciona, dado que não há nenhum fundamento para acreditar no fundamento, e, portanto, no facto de que o pensamento deva «fundar» - não se sairá da modernidade por uma superação crítica que seria ainda um passo completamente interior à própria modernidade. Torna-se assim claro que se deve procurar outra via. É este o momento a que se pode chamar do nascimento da pós-modernidade na filosofia; um acontecimento de que, como o da morte de Deus anunciada no aforismo 125 da *Gaia Ciência*, não medimos ainda os significados e as consequências.” Vattimo, G., *O Fim da Modernidade - Nihilismo e Hermenêutica na Cultura Pós-Moderna*, Lisboa, Presença, 1987, pp. 131-135.

³⁵⁵ Cf. Marques, A., (introdução e notas), *Sujeito e Perspectivismo, Seleção de textos de Nietzsche sobre teoria do conhecimento*, op cit, p. 43.

“Não é senão quando a modernidade se define como capacidade de se representar mais do que um mundo, que a prática da mimesis vê o seu campo de acção alargar-se infinitamente, até perder a sua significação de mera reprodução. (...) A submissão progressiva da ontologia à exigência universal da possibilidade que guia a aplicação do *principium rationis* vai inverter a relação que o pensamento, tanto especulativo como estético, mantém com o cosmos.”³⁵⁶

A categoria do *possível* chega ao estatuto ontológico, por exemplo, em Nietzsche, nas múltiplas formas de afirmação da Vontade de Poder nas diferentes interpretações que o Eterno Retorno produz no seu devir, porém, em Deleuze, outro conceito serve esta função: o conceito de *virtual*³⁵⁷. Nos exemplos do pensamento da Diferença ontológica que se manifesta na criação de conceitos (já na parte final da sua Filosofia); na noção de sentido; na mecânica da criação do corpo sem órgãos que permite gerar os planos de imanência, etc.

“Experimentar e interrogar foi essa a minha maneira de proceder: e na verdade, é preciso ainda aprender a responder a uma tal interrogação! Contudo, é este o *meu* gosto. ...nem bom, nem mau, mas é o meu gosto, de que não tenho de me envergonhar nem de me esconder. Aqui está qual é presentemente o *meu* caminho - qual é o vosso?, era assim que eu respondia aos que me perguntavam «o caminho». Porque o caminho é coisa que não existe!”³⁵⁸

Esta intuição do possível vê-se explanada por quase todo o percurso filosófico de Deleuze e será talvez mesmo uma categoria de base do seu pensamento e por isso teve de ser realizada em *Diferença e Repetição*, obra em que a ontologia deleuziana surge precisamente como uma viragem da toada metafísica e em que Deleuze pretende realizar a filosofia moderna. Nela a ontologia da diferença vai buscar a sua fundamentação à ontologia de Nietzsche, baseada na ideia de *Eterno Retorno* e *Vontade de Poder*, modificada por sua vez das inspirações budistas de Schopenhauer quanto à reencarnação e ao conceito de *em si* como Vontade, simplesmente o *Eterno Retorno* é aqui entendido como *Diferença em si* e o *Devir* é substituído pela ideia de *Repetição*.

³⁵⁶ Cf. Feron, O., *O intervalo de contingência - Hans Blumenberg e outros modernos, op cit*, p. 22-23.

³⁵⁷ Deleuze procura mesmo ir além deste conceito de «possível» fundador da modernidade; pretende que o campo do conhecimento seja pautado não pela experiência possível como em Kant, mas pela experiência real na sua proposta de empirismo transcendental. Ir além da noção de possível é o papel do conceito de «virtual» inspirado em Bergson: “Pourquoi Bergson recuse-t-il la notion de possible au profit de celle de virtuel? C’est que précisément, en vertu des caractères précédents, le possible est une fausse notion, source de faux problèmes. Le réel est supposé lui ressembler. C’est dire qu’on se donne un réel tout fait, préformé, préexistant à lui-même, et qui passera à l’existence suivant un ordre de limitations successives. (...) L’évolution se fait du virtuel aux actuels. L’évolution est actualisation, l’actualisation est création.” Cf. Deleuze, G., **B**, *op cit*, p. 101.

³⁵⁸ Nietzsche, F., *Assim Falava Zaratustra, op cit*, p. 228.

Não cabe aqui comentar se esta alteração da nomenclatura trouxe ou não vantagem, adensou ou multiplicou a potencialidade daquilo que se pode pensar mediante tais conceitos, mas perceber como se geram e se filiam os conceitos filosóficos na modernidade.

De acordo com a apreciação de Marques, nesta nova posição da razão na modernidade o homem escolhe o seu mundo tal como Deus escolheria, entre os possíveis, um mundo a criar, ultrapassando a estratégia de Leibniz que para tentar fugir às possibilidades infinitas, propôs a ideia de harmonia pré-estabelecida que apesar de tudo não é suficiente para travar a irrupção de perspectivas; além disso, aquela perspectiva que fica não é a melhor, não é a unidade mas antes a infinitude de mundos³⁵⁹.

Dado que há uma multiplicação de perspectivas num horizonte interpretativo, a hierarquização ontológica desaparece e não será possível colocar o problema ou a crítica padrão ao perspectivismo de que se auto-refutava dado haver uma perspectiva das perspectivas que Nietzsche claramente rejeita:

“473. - O intelecto não se pode criticar a si próprio, simplesmente porque não pode ser comparado com qualquer outra espécie de intelecto, e também porque a sua faculdade de conhecer se revelaria apenas na presença da «realidade autêntica»; o mesmo é que dizer que para podermos criticar o intelecto, teríamos de ser criaturas superiores com «conhecimento absoluto» (...)”³⁶⁰

Por outro lado, quando Nietzsche altera o conceito schopenhaueriano de Vontade para Vontade de Poder, resultado de uma intuição profunda sobre o real, resolve igualmente a acusação de reintroduzir a teleologia no pensamento com este conceito de autopreservação, de vontade de viver, acusação que o próprio Schopenhauer procurou evitar até certo ponto mencionando que o ser, a vontade, não tem qualquer fim. Porém isto não foi o suficiente, tendo tido esta crítica o seu fim na medida em que para Nietzsche a Vontade de Poder não pretende a autopreservação, pretende antes tornar-se *mais* e isso pode implicar um movimento infinito, um devir incessante e múltiplo. Assim, salienta-se o carácter construtivo e até aleatório e não o carácter adaptativo do sujeito e das funções cognitivas.

Para Nietzsche, o essencial do processo vital é o poder e a produção de múltiplas perspectivas, sendo a auto-preservação uma perspectiva de entre as possíveis e sobretudo uma perspectiva algo secundária, ficando claro que a Vontade de Poder é um conceito que

³⁵⁹ Cf. Marques, A., (introdução e notas), *Sujeito e Perspectivismo, Selecção de textos de Nietzsche sobre teoria do conhecimento*, op cit, p. 45.

³⁶⁰ Nietzsche, F., *Vontade de Poder*, op cit, p 247.

abre mais as possibilidades de pensamento interpretativo do que a mera autopreservação. Marques sintetiza as principais teses do perspectivismo como teoria do conhecimento da seguinte forma:

“1) As categorias pelas quais o conhecimento se constrói são (...) ficções úteis ao serviço de uma força fundamental de viver ou de autopreservação; 2) Existe algo como coisa em si que é referido sob várias designações: caos, quantidade pura; diferença absoluta; devir contínuo; etc. a que não há um acesso directo e é sempre «traduzível» em formas subjectivas ou, seja, interpretadas; 3) Toda a perspectiva é interpretação e ficção reguladora; 4) As figuras reguladoras não são usadas num programa de inversão de valores (...) como instrumentos de objectivação e sistematização, mas o seu uso visará sobretudo a descoberta da singularidade e a constituição de complexidade não abstractas.”³⁶¹

No nosso entender, o segundo ponto deste excerto levanta algumas dificuldades na medida em que Nietzsche se refere ao Eterno Retorno do mesmo e ao seu movimento que é o Devir que se afirma nas coisas pelo tipo de Vontade de Poder que nelas se manifesta, claramente inspirado em Schopenhauer que sugere que a coisa em si é a Vontade (que é tudo) e somente se manifesta no mundo fenoménico ou da representação através da luta e do equilíbrio resultante entre a força do opressor e do oprimido na sua necessidade de afirmação da vontade de viver. Mas, apesar de Nietzsche se referir ao Eterno Retorno do ser, ideia que podemos identificar com a da coisa em si referindo-se a um todo do que existe, o todo do real, apesar disso, ele nega a existência de um *em si*, por exemplo:

“473.- (...) para podermos criticar o intelecto, teríamos de ser criaturas superiores com «conhecimento absoluto». Isto pressuporia a existência de algo, uma «coisa em si mesma», à parte de todas as espécies perspectivas de observação e de percepção senso-espiritual.”³⁶²

“555. - A maior de todas as fábulas é a relativa ao conhecimento. As pessoas gostariam de saber como se constituem as coisas-em-si mas atentai, não existem coisas-em-si! Mesmo supondo que houvesse um «em-si», uma coisa incondicional, poderia por isso mesmo não ser conhecida! Algo incondicional não pode ser conhecido: doutro modo não seria incondicional! (...)”³⁶³

“556.- Uma «coisa em si» é tão absurda como o «sentido em si», como «o significado em si». Não há tal coisa como um «facto em si», porque há sempre que lhe dar um sentido antes de se tornar um facto (...)”³⁶⁴

³⁶¹ Cf. Marques, A., (introdução e notas), *Sujeito e Perspectivismo, Selecção de textos de Nietzsche sobre teoria do conhecimento*, op cit, p. 44.

³⁶² Nietzsche, F., *Vontade de Poder*, op cit, p. 247.

³⁶³ Nietzsche, F., *Vontade de Poder*, op cit, p. 284.

³⁶⁴ Nietzsche, F., *Vontade de Poder*, loc cit.

“558. - A coisa-em-si é um disparate. Se excluir todas as «relações», todas as «qualidades», todas as «actividades» duma coisa, a própria coisa não persiste: pois a «coisidade» foi inventada fantasiosamente por nós só para ir de encontro a certas necessidades lógicas - isto é, com fins de definição e compreensão (...)”³⁶⁵

“560. - Que as coisas tenham uma natureza em si, longe da interpretação e da subjectividade, é uma hipótese perfeitamente vã: pressupõe que a interpretação e o acto de ser subjectivo não são essenciais, que uma coisa divorciada de todas as suas relações pode ainda ser uma coisa. (...)”³⁶⁶

Consideramos que o em si que se mantém em Nietzsche se refere à diferença, à mudança e não ao ser nem à substância, a própria categoria mantém o nome mas o conceito vê a sua dinâmica interna consideravelmente alterada.

A distinção entre perspectivas não seria feita mediante uma avaliação de adequação ao em si, ou seja, através da aplicação de um critério de verdade mas mediante outros critérios, por exemplo, serem perspectivas mais fortes ou mais fracas, mais interessantes, isto é, através da maior possibilidade de pensamento (e de formas de vida) que cada uma permitiria libertar³⁶⁷.

“ (...) os parâmetros de análise da verdade modificaram-se radicalmente. A noção de *adequatio intellectu et rei* perde por completo consistência, já que a fenomenalização do real, (...) subjectivizou de tal modo todo o processo epistemológico que deixou de ser possível a colocação de um exterior à espera de uma representação verdadeira.”³⁶⁸

“ (...) o que pode ser determinado na nova atitude epistemológica saída da «revolução copernicana» moderna é fundamentalmente as condições dos enunciados verdadeiros e não o critério absoluto da verdade empírica.”³⁶⁹

Um dos aspectos que Deleuze valoriza no perspectivismo nietzschiano é a resolução da questão da hierarquia entre verdade e aparência, oposição que se manifestava na cultura niilista como separação entre pensamento e vida, a separação religiosa entre vida terrena e além. Ao anular esta separação Nietzsche inverteu ou quebrou o dualismo platónico e essa inversão funda-se no seu perspectivismo dado que ao substituir a oposição verdade - aparência pela relação entre várias perspectivas, anula a questão moral

³⁶⁵ Nietzsche, F., *Vontade de Poder*, op cit, p. 285.

³⁶⁶ Nietzsche, F., *Vontade de Poder*, loc cit.

³⁶⁷ Sobre o mesmo tema Carrilho escreve: “(...) a própria novidade da posição nietzschiana, que consiste não em procurar definir, ou redefinir, a verdade mas em interrogar o seu valor, assim como esse facto histórico e filosófico fundamental da pretensão, e submissão do homem à verdade; em questionar, em suma, a vontade de verdade.” Cf. Carrilho, M.M., “Pragmatismo e Perspectivismo”, in Marques, A. (Org.), *Friedrich Nietzsche: Cem Anos após o Projecto «Vontade de poder-Transmutação de todos os Valores»*, op cit, pp. 233-246.

³⁶⁸ Marques, A., *Perspectivismo e Modernidade*, op cit, p. 14.

³⁶⁹ Marques, A., *Perspectivismo e Modernidade*, op cit, p. 15.

da hierarquia ontológica das substâncias o que simbolicamente implica que estaria a libertar o pensamento para pensar com outras categorias.

“Não há mais hierarquia possível: nem segundo, nem terceiro... (...) o simulacro faz cair sob a potência do falso (fantasma) o Mesmo e o Semelhante, o modelo e a cópia. Ele torna impossível a ordem das participações como a fixidez da distribuição e a determinação da hierarquia.”³⁷⁰

Nietzsche considerou que a desvalorização da vida em nome de valores supostamente superiores como o bem, a verdade, Deus, foram os principais responsáveis pelo culminar do niilismo, logo seria preciso outras categorias do pensamento para se produzir um outro tipo de homem não decadente, um super-homem.

Na *Genealogia da Moral*, no terceiro ensaio, afirma que esta questão é a lacuna de todas as filosofias, lacuna de que pretende ter descoberto a razão: o facto de que até aqui o ideal ascético dominou todas as filosofias; de que a verdade era vista como Ser, como Deus, como instância Suprema e ao facto de que a verdade não devia de modo algum ser um problema. Com a negação da crença num Deus no ideal ascético, põe-se um novo problema: o do valor da verdade.

A vontade de verdade que surge como nova característica do sujeito nietzschiano tem necessidade de uma crítica e a tarefa da filosofia será executá-la, deve-se agora de um modo experimental, pôr em questão o valor da verdade. A crítica da metafísica operada por Nietzsche identifica-se com esta tarefa, com a clarificação do facto que a verdade é uma ficção necessária a certos tipos de vida, a determinadas formas de existência. Denuncia-se aqui, como diz Deleuze, uma imagem de filosofia que identifica a natureza do pensamento com a procura da verdade, mas baseia esta identificação na ligação do pensamento com uma vontade em geral, uma “boa” vontade, ocultando deste modo, a íntima ligação da procura da verdade às vontades concretas, logo a um certo tipo de forças que a sustentam e dirigem.

“O homem busca «a verdade»: um mundo que não se contradiz, que não engana, que não muda, um mundo real - mundo no qual não há sofrimento: contradição, decepção, variabilidade - (...) tal coisa como um mundo devia ser (...) O desprezo e ódio por tudo o que perece, muda, varia: donde vem toda esta valorização da estabilidade? É óbvio que a vontade de verdade é meramente o anseio por um mundo estável.”³⁷¹

³⁷⁰ Deleuze, G., **LS**, op cit, p. 268.

³⁷¹ Nietzsche, F., *Vontade de Poder*, op cit, p. 299.

“o conceito de verdade (...) não se mede sobretudo pelo critério da verdade, mas sim pela capacidade de exprimir de modo multiforme e interspectivista uma interpretação mais forte e determinada por aquilo a que Nietzsche chama vontade de poder (...)”³⁷²

Reconduzir o pensamento à vida, à imanência deleuziana, é talvez o grande objectivo que leva Nietzsche a articular a verdade com a vontade. Segundo Carrilho, é essa a intenção do parágrafo inicial do *Para lá de Bem e de Mal*, lição que conduz à instalação desse problema insólito: o que quer o querer que quer a verdade? Este querer visa a sobrevivência de um tipo de homem e de uma Vontade de Poder que nele se manifesta mediante a crença, numa qualquer ficção de conhecimento ou perspectiva sobre o real, o intelectual e o afectivo surgem indistintos na crença porque a posse da verdade não é no fundo senão a crença de possuir a verdade.³⁷³

Assim, os acontecimentos e os respectivos fenómenos do mundo são perspectivados pelas opções vitais de cada individuo, e o mundo exterior, mais não é do que um resultado da projecção de juízos de valor individuais³⁷⁴. A verdade torna-se necessariamente

³⁷² Marques, A., *Perspectivismo e Modernidade*, op cit, p 10-11.

³⁷³ Carrilho, apresentou a tese de Jean Grenier sobre a vontade de verdade que se confunde até na formulação com a análise deleuziana: “(...) a crença é um ter-por-verdadeiro, um instinto anterior à ordem das razões e, como diz Grenier, através dela “eu produzo as condições de possibilidade práticas da minha sobrevivência e do meu mundo. (Jean Grenier, *Le Problème de la Verité dans la Philosophie de Nietzsche*, Paris, Seuil, 1966, p. 472). Daí que o conhecimento humano se possa comparar à situação da aranha e da sua teia: Ela quer viver graças às suas artes e à sua actividade; encontra aí as suas satisfações. É exactamente o que nós queremos quando, por meio do nosso conhecimento, caçamos sóis e átomos - são vias desviadas que conduzem a nós próprios, às nossas necessidades” (*Oeuvres Posthumes*, Paris, Mercure de France, 1934 (2ª ed.), § 278). Este texto aponta também para outros aspectos importantes: é que a crença, verdadeiro motor do conhecimento, só conhece um critério de verdade, que é o da sua utilidade para a vida; aspectos que se podem sintetizar na afirmação, feita por Grenier, da que a “determinação do conhecimento como “crença” implica a redução da verdade ao valor” (ibid., pag. 478).” Cf. Carrilho, M.M., “Pragmatismo e Perspectivismo”, in Marques, A. (Org.), *Friedrich Nietzsche: Cem Anos após o Projecto «Vontade de poder-Transmutação de todos os Valores»*, op cit, pp. 233-246.

³⁷⁴ Podemos encontrar ecos deste pensamento da vontade de verdade na Psicologia (área da cognição). Neste campo os factores cognitivos são entendidos como a base das nossas interações sociais, porém, estas dependem não da verdade da situação (como referência a um ponto neutro e universal sobre o real) mas antes do modo como a compreendemos - os seres humanos reagem a acções de outros e a situações consoante as interpretam: “(...) A resposta de um individuo a uma situação social depende do modo como ele a concebe. (...) o modo como interpretamos tais acontecimentos, isto é, a natureza das cognições sociais - não é, em princípio, diferente do modo como interpretamos e tentamos compreender qualquer acontecimento, social ou não.” Cf. Gleitman, H., *Psicologia*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1999, p. 556. A experiência de Asch de 1956 na qual se estuda o efeito da pressão social sobre a cognição trouxe resultados constrangedores para a questão democrática: um conjunto de sujeitos, sob experiência, depois de ouvir os resultados falseados propositadamente por assistentes de Asch aderiu a esses resultados repetindo-os. Porém o dramático não é a mimesis mas o facto de, posteriormente em entrevista, terem deixado bem claro que não tinham sido em nada afectados no modo como tinham percebido o real (diferenças de tamanhos entre linhas desenhadas num cartão). Porém depois de confrontados com a realidade, mostraram-se preocupados com a sua visão (“devo precisar de óculos”), sanidade e extremamente embaraçados. Segundo Gleitman a experiência de Asch teria “(...) violado uma premissa básica da existência dos sujeitos: por mais diferentes umas das outras que sejam as pessoas, elas partilham, todas, a mesma realidade física. Nestas circunstâncias não é de espantar que os sujeitos de Asch estivessem profundamente alarmados com uma discrepância com que nunca tinham deparado (...)” Cf. Gleitman, H., *Psicologia*, op cit, pp. 558, 559. Para Gleitman há motivos que explicam esta pressuposição de uma realidade socialmente partilhada: 1º a noção de que os outros percebem mais ou menos o mesmo mundo que nós é algo intrínseco ao ser humano;

perspectivista como resultado da análise crítica, da avaliação dos efeitos de uma crença vital considerada verdadeira.³⁷⁵

Pensar por representações, isto é, por conceitos, ou de um outro modo, seria sempre um esforço metafísico, mesmo sendo perspectivista e imanente pois o perspectivismo não é um materialismo pelo simples facto de se propor como um pensamento da imanência. Como se verá em *Lógica do Sentido*, para Deleuze o sentido como acontecimento nasce na imanência do pensamento de um filósofo, no plano de imanência que produz para poder pensar, ou seja, na perspectiva que gera e nas ressonâncias ou encontros que essa perspectiva fará com outras, naquilo que chamou o *planómeno* ou o campo de todas as perspectivas ou imagens do pensamento. Este plano das imagens do pensamento poderia ser identificado com a perspectiva das perspectivas porém, Deleuze, esclareceu desde logo que se tratava antes de algo como o tabuleiro onde se desenrolavam todos os jogos, e não uma perspectiva com privilégio sobre outras.

“(...) o simulacro (...) Instaura o mundo das distribuições nómadas e das anarquias coroadas. Longe de ser um novo fundamento, assegura um universal desabamento (effondement), mas como acontecimento positivo e alegre, como effondement: “Atrás de cada caverna uma outra se abre, mais profunda ainda e abaixo de cada superfície, um

2º através da consistência através do tempo os objectos reais fornecem uma «possibilidade permanente de uma sensação» (referindo-se a Stuart Mill), gerando a noção geral de que uma realidade física está “lá fora” e é independente do nosso ponto de vista momentâneo. Este é um conceito enraizado, ou na perspectiva deleuziana, um pressuposto pré-filosófico. Se, segundo Gleitman, esta crença é desafiada ficamos profundamente perturbados: “Pode ser que a definição da realidade - talvez desde o início - inclua não somente o acordo entre percepções e memórias diferentes dentro de uma mesma pessoa, mas também o acordo com as de outras pessoas. Como resultado, a crença de que os outros veem, sentem e ouvem de um modo muito semelhante ao nosso torna-se, então, um axioma cognitivo da nossa vivência diária. Quando este axioma é violado, como acontece na experiência de Asch, um pilar vital do nosso edifício cognitivo é demolido sob os nossos pés, um pilar tão fundamental que nunca nos déramos conta de que ele estava lá.”, Cf. Gleitman, H., *Psicologia, op cit*, p. 559. Gleitman indica que sempre que haja lugar a inconsistência nas experiências e crenças externas ou internas, haverá a tendência para restaurar a «consistência cognitiva», isto é, para reinterpretar a situação de modo a minimizar qualquer inconsistência pois isso desencadeia um estado interno desagradável que Leon Festinger designou de «dissonância cognitiva». Esta perspectiva da Psicologia difere, naturalmente da de Nietzsche na medida em que não considera os aspectos da vontade de poder como base, nem o aspecto moral das interpretações mas reforça 1º a necessidade vital de uma crença, de uma perspectiva comum/social, mesmo que não seja coerente com os sentidos ou evidências; 2º a necessidade do ser humano atribuir sentido ao mundo, mesmo que o sentido tenha a forma de uma crença, desde que seja apaziguadora.

³⁷⁵ “Como Nietzsche afirma num dos Fragmentos Póstumos, “até que ponto a “vontade da verdade” penetra o fundo das “coisas”? Que se meça todo o valor da inconsciência em função dos meios próprios à conservação do ser vivo, assim como o valor das ficções reguladoras, por exemplo das lógicas; que se avalie, antes do mais, o valor das interpretações elaboradas e até que ponto subsiste então, não um “isto é” mas um “isto significa”, e chega-se à seguinte conclusão: a “vontade de verdade” desenvolve-se ao serviço da “vontade de poder” e, exactamente considerada, a sua tarefa propriamente dita é procurar o triunfo e a duração de um certo número de não-verdades, de tornar um todo coerente de falsificações como base própria à conservação de uma espécie de ser vivo” Cf. Carrilho, M.M., “Pragmatismo e Perspectivismo”, in Marques, A. (Org.), *Friedrich Nietzsche: Cem Anos após o Projecto «Vontade de poder-Transmutação de todos os Valores», op cit*, pp. 233-246.

mundo subterrâneo mais vasto, mais estrangeiro, mais rico e sob todos os fundos, sob todas as fundações, um subsolo mais profundo ainda”.³⁷⁶

A análise do sentido em Gilles Deleuze tem de partir do esclarecimento dos seus objectivos, Deleuze pretende para a filosofia moderna a realização do projecto nietzschiano de reversão do platonismo, apresentando para isso uma proposta alternativa ao modelo dualista. É neste contexto de fundo que surge a teoria do acontecimento inspirada na análise literária da obra de Lewis Carroll e da filosofia dos Estóicos. O interesse de Deleuze em Carroll deve-se a este autor, fazer a primeira grande encenação dos paradoxos do sentido e o interesse na filosofia dos estóicos, reside no facto de terem sido iniciadores de uma nova imagem do filósofo, em ruptura com os pré-socráticos, com Sócrates e com o platonismo. Esta nova imagem está ligada à constituição paradoxal da teoria do sentido.

Reverter o platonismo, como já referimos, não significa trocar a ordem das Ideias pela das aparências numa espécie de vingança, não se trata de fazer a distinção do modelo e da cópia mas a das cópias e dos simulacros, reverter o platonismo é «a abolição do mundo das essências e do mundo das aparências»³⁷⁷, propondo em alternativa que o sentido percorra não apenas a direcção do determinado e da identidade no conceito mas, simultaneamente, o percurso da identidade e da diferença.

“Reverter o platonismo significa então: fazer subir os simulacros, afirmar os seus direitos entre os ícones ou as cópias. O problema não concerne mais à distinção Essência-Aparência, ou Modelo-cópia. Esta distinção opera no mundo da representação; trata-se de introduzir a subversão neste mundo, “crepúsculo dos ídolos”. O simulacro não é uma cópia degradada, ele encerra uma potência positiva que nega tanto *o original como a cópia, tanto o modelo como a reprodução*. Pelo menos das duas séries divergentes interiorizadas no simulacro, nenhuma pode ser designada como o original, nenhuma como a cópia.”³⁷⁸

“Com efeito, o simulacro (ou fantasma) não é simplesmente uma cópia de cópia, uma semelhança infinitamente diminuída, um ícone degradado. (...) O simulacro é precisamente uma imagem demoníaca, destituída de semelhança, ou antes, contrariamente ao ícone ele colocou a semelhança no exterior e vive de diferença.”³⁷⁹

O sentido é de natureza paradoxal e o paradoxo é a afirmação dos dois sentidos ao mesmo tempo³⁸⁰. É porque a filosofia clássica se funda no preconceito, em pressupostos pré-filosóficos como o bom senso, que é rejeitada por Deleuze.

³⁷⁶ Deleuze, G., **LS**, *op cit*, p. 268. No texto citado por nós, Deleuze cita o parágrafo 289 de Para além de bem e de mal de Nietzsche.

³⁷⁷ Deleuze, G., **LS**, *op cit*, p. 259.

³⁷⁸ Deleuze, G., **LS**, *op cit*, p.267.

³⁷⁹ Deleuze, G., **DR**, *op cit*, p. 222.

³⁸⁰ Deleuze, G., **LS**, *op cit*, p. 2.

O bom senso é a afirmação de que em todas as coisas há apenas um sentido determinável,³⁸¹ e a este opõe o paradoxo que é o que destrói o bom senso como sentido único e, igualmente, o que destrói o senso comum como designação de identidades fixas, deixando um «puro devir ilimitado, é a matéria do simulacro na medida em que se furta à acção da Ideia, na medida em que contesta *tanto* o modelo *como* a cópia.»³⁸²

“O paradoxo deste puro devir, com a sua capacidade de furtar-se ao presente, é a identidade infinita: identidade infinita dos dois sentidos ao mesmo tempo (...)”³⁸³

Para esclarecer esta proposta, Deleuze recorre à filosofia dos Estóicos³⁸⁴ que distinguia duas espécies de coisas: por um lado, os corpos, por outro, os efeitos dos corpos que são de uma natureza incorporeal, são acontecimentos.

“Todos os corpos são causas uns para os outros, uns com relação aos outros, mas de quê? São causas de certas coisas de uma natureza completamente diferente. Estes efeitos não são corpos mas, propriamente falando, “incorporais”. Não são qualidades e propriedades físicas, mas atributos lógicos ou dialéctico. Não são coisas ou estados de coisas, mas acontecimentos. Não se pode dizer que existam, mas, antes que subsistem ou insistem (...)”³⁸⁵

“Actualizamos ou efectuamos o acontecimento sempre que o implicamos num estado de coisas, mas *contra-efectuamo-lo* sempre que nos abstraímos dos estados de coisas para libertar deles o conceito.”³⁸⁶

O que se passa entre os corpos são misturas que determinam estados de coisas na superfície, acontecimentos incorporais que resultam destas misturas. O que os Estóicos fazem é uma cisão nova da relação causal: não é a Ideia ou o modelo que condiciona a cópia, a cópia é quase-causa de si própria. Esta dualidade nova entre os corpos conduz a uma subversão da filosofia, as consequências disto são extremas: os simulacros deixam de ser subterrâneos. O devir-ilimitado torna-se o próprio acontecimento ideal, incorporeal.

³⁸¹ “A força dos paradoxos reside em que eles não são contraditórios mas fazem-nos assistir à génese da contradição. A potência do paradoxo consiste em mostrar que o sentido toma sempre os dois sentidos ao mesmo tempo, não é apontar o contrário do senso comum. O senso comum é uma faculdade de identificar que relaciona uma diversidade qualquer à forma do Mesmo. A linguagem não parece possível fora de um tal sujeito que se exprime ou se manifesta nela e que diz o que ele faz. O Senso comum subsume a diversidade dada referindo-a à unidade particular de um objecto ou forma do mundo: é o mesmo objecto que eu vejo, cheiro, saboreio... e é no mesmo mundo que respiro, ando, segundo as leis de um sistema determinado. O bom senso refere o diverso à forma de identidade do sujeito (eu penso, por exemplo), à forma de permanência de um objecto ou de um mundo. É nesta complementaridade que se estabelece a aliança do eu, mundo e Deus (como princípio supremo da identidade). Da mesma forma o paradoxo é a subversão simultânea do bom senso e do senso comum.” Cf. Deleuze, G., **LS**, *op cit*, pp. 77-78.

³⁸² Deleuze, G., **LS**, *op cit*, p. 2.

³⁸³ Deleuze, G., **LS**, *op cit*, p. 2.

³⁸⁴ Deleuze, G., **LS**, *op cit*, p. 5.

³⁸⁵ Deleuze, G., **LS**, *loc cit*.

³⁸⁶ Deleuze, G. e Guattari, F., **OQF**, *op cit*, p. 140.

“É o resultado da operação estóica: o ilimitado torna a subir. O devir-louco, o devir-ilimitado não é mais um fundo que murmura, mas sobe à superfície das coisas e torna-se impassível. Não se trata mais de simulacros que escapam do fundo e se insinuem por toda a parte, mas de efeitos que se manifestam e desempenham o seu papel. (...) O que se furtava à Ideia subiu à superfície, limite incorporal, e representa agora toda a idealidade possível, destituída esta da sua eficácia causal e espiritual” Os Estóicos descobriram os efeitos de superfície. Os simulacros deixam de ser estes rebeldes subterrâneos (...)”³⁸⁷

“O acontecimento infinitamente divisível é sempre *os dois ao mesmo tempo*, eternamente o que acaba de passar e o que se vai passar, mas nunca o que se passa.”³⁸⁸

O simulacro é uma «cópia sem semelhança»³⁸⁹ e não uma cópia degradada sem modelo, é uma potência positiva que nega tanto a cópia como o original.

O paradoxo aparece nesta teoria como forma de «destituição da profundidade, exibição dos acontecimentos na superfície, desdobramento da linguagem ao longo deste limite.»³⁹⁰

“O acontecimento é coextensivo ao devir, e o devir, por sua vez é coextensivo à linguagem. O paradoxo é (...) série de proposições interrogativas procedendo segundo o devir por adições e subtracções sucessivas. Tudo se passa na fronteira entre as coisas e as proposições.”³⁹¹

O acontecimento é o sentido que daí resulta:

“Não perguntaremos pois, qual é o sentido de um acontecimento: o acontecimento é o próprio sentido. O acontecimento pertence essencialmente à linguagem, ele mantém uma relação essencial com a linguagem; mas a linguagem é o que se diz das coisas.”³⁹²

O acontecimento está sempre em desequilíbrio e apresenta uma das suas faces como sentido das proposições e a outra como atributo dos estados de coisas.

“Actualizamos ou efectuamos o acontecimento sempre que o implicamos num estado de coisas, mas *contra-efectuamo-lo* sempre que nos abstraímos dos estados de coisas para libertar deles o conceito.”³⁹³

“Cada componente de acontecimento actualiza-se ou efectua-se num instante, e o acontecimento, no tempo que passa entre esses instantes; mas nada se passa na virtualidade que só tem entre-tempos como componentes, e um acontecimento como devir composto. Nada se passa aí, mas tudo devém, ainda que o acontecimento tenha o

³⁸⁷ Deleuze, G., **LS**, *op cit*, p. 8.

³⁸⁸ Deleuze, G., **LS**, *op cit*, p. 9.

³⁸⁹ Deleuze, G., **LS**, *op cit*, p. 217.

³⁹⁰ Deleuze, G., **LS**, *op cit*, p. 9.

³⁹¹ Deleuze, G., **LS**, *op cit*, p. 9.

³⁹² Deleuze, G., **LS**, *op cit*, p. 23.

³⁹³ Deleuze, G. e Guattari, F., **OQF**, *op cit*, p. 140.

privilégio de recomeçar quando o tempo passou. Nada se passa, e no entanto tudo muda, porque o devir torna a passar incessantemente pelas suas componentes e não cessa de trazer consigo o acontecimento que se actualiza noutro lado, num outro momento.³⁹⁴

“Mas quando nos elevamos em direcção ao virtual, quando nos voltamos para a virtualidade que se actualiza no estado de coisas, descobrimos uma realidade completamente diferente em que já não temos que procurar o que se passa de um ponto para outro, de um instante para outro, porque ela excede qualquer função possível.”³⁹⁵

A questão é se há alguma coisa que não se confunde, nem com a proposição ou com os termos da proposição, nem com o objecto ou estado de coisas que ela designa, nem com o vivido, a representação ou a actividade mental daquele que se expressa na proposição, nem com os conceitos ou mesmo as essências significadas? Sim, é o sentido, isto é, o expresso da proposição que seria irreduzível, seja aos estados de coisas individuais, às imagens particulares, às crenças pessoais e aos conceitos universais gerais. Nem palavra nem corpo nem representação sensível, nem representação racional. O sentido seria neutro, indiferente por completo, tanto ao particular como ao geral, seria de outra natureza. O sentido é o expresso.

Não devemos pensar que se trata de um dado sensível ou de uma qualidade, pelo contrário, trata de uma qualidade ideal objectiva como correlato intencional de um acto da percepção e que consiste em não existir fora da proposição que o exprime, proposição perceptiva, imaginativa, de lembrança ou de representação. O expresso não existe fora da sua expressão, daí que o sentido não possa ser dito existir mas somente insistir ou subsistir.³⁹⁶ Deleuze afirma: não perguntaremos qual é o sentido de um acontecimento - o acontecimento é o próprio sentido.³⁹⁷ O acontecimento pertence essencialmente à linguagem.

Nesta perspectiva dúplice do acontecimento que, não se fixa nos estados de coisas nem nas determinações lógicas unívocas mas que os sobrevém, qual é o papel do

³⁹⁴ Deleuze, G. e Guattari, F., **OQF**, op cit, pp. 139-140.

³⁹⁵ Deleuze, G. e Guattari, F., **OQF**, op cit, p. 139.

³⁹⁶ O sentido atribui-se mas não é atributo da proposição, é atributo da coisa ou do estado de coisas. Ele atribui-se ao sujeito da proposição. Ele atribui-se à coisa designada pelo sujeito, este atributo lógico não se confunde com o estado de coisas físico nem com uma qualidade deste estado. É um extra-ser, o sentido não existe fora da proposição, é um acontecimento com a condição de não confundir o acontecimento com a sua efectuação espacio-temporal num estado de coisas.

³⁹⁷ Um exemplo da aplicação desta categoria de acontecimento é dado na revolução: Deleuze considera que a revolução é possível devido a esta compreensão do acontecimento. Ele relembra, na oitava Série de *Lógica do Sentido*, Lévi-Strauss que indica um paradoxo: dadas duas séries, uma significativa e a outra significada, uma apresenta um excesso e a outra uma falta pelos quais se relacionam em eterno desequilíbrio. Este paradoxo é chamado por Deleuze de paradoxo de Robinson porque na sua ilha deserta ele não pode construir um análogo da sociedade a não ser que dê a si mesmo, de uma só vez, todas as regras e leis; enquanto que a conquista da natureza é progressiva, uma sociedade tem todas as suas regras ao mesmo tempo. Por isso a lei é este desequilíbrio que torna as revoluções possíveis; elas tornam-se possíveis por causa deste abismo entre as duas séries que exige reorganizações da totalidade económica e política em função dos avanços do progresso técnico. Cf. Deleuze, G., **LS**, op cit, pp. 51-52.

paradoxo? A instância paradoxal regula a convergência das duas séries,³⁹⁸ é nele que se dão as sínteses de coexistência que asseguram a conjunção de duas séries de proposições heterogêneas de modo a assegurar a doação de sentido.³⁹⁹

Deleuze propõe as seguintes condições mínimas da estrutura do sentido:

1. são necessárias pelo menos duas séries heterogêneas;
2. cada uma destas é constituída por termos que não existem a não ser pelas relações que mantêm uns com os outros aos valores destas relações correspondem acontecimentos particulares, isto é, singularidades;
3. as duas séries convergem para um elemento paradoxal que é o seu diferenciante, é o princípio de emissão de singularidades, não pertencendo a nenhuma série.⁴⁰⁰

O paradoxo tem a função de articular as duas séries uma à outra, reflecti-las uma na outra, fazê-las comunicar e ramificar, em suma, operar a redistribuição dos pontos singulares e sobretudo assegurar a doação do sentido nas duas séries, significante e significada, pois o sentido não se confunde com a significação.

Em resumo, o elemento paradoxal «tem por função percorrer as séries heterogêneas e, de um lado, coordená-las, fazê-las ressoar e convergir e, de outro, ramificá-las, introduzir em cada uma delas disjunções múltiplas»⁴⁰¹. O elemento paradoxal é sem-sentido (*non-sens* no original⁴⁰²), e permite uma doação de sentido distribuindo as séries de forma independente da relação de significação. O sentido não é, para Deleuze, princípio ou origem, é produzido, não é algo a ser descoberto, mas algo a produzir, não pertence a nenhuma altura nem a nenhuma profundidade, é efeito de superfície.

“(...) o sentido não é nunca princípio ou origem, ele é produzido. Ele não é algo a ser descoberto, restaurado ou re-empregado, mas algo a produzir por meio de novas maquinações. Não pertence a nenhuma altura, não está em nenhuma profundidade, mas é o efeito de superfície, inseparável da superfície como da sua dimensão própria.”⁴⁰³

“O sentido é efectivamente produzido por esta circulação, como sentido que volta ao significante, mas também sentido que volta ao significado. Em suma, o sentido é sempre

³⁹⁸ Há três caracteres que permitem precisar a relação e a distribuição das séries em geral: 1º tem de haver um desnível essencial, deslocamento sem o qual cada série não se desdobraria na outra. Em segundo este desnível deve ser orientado para que nenhuma série apresente um excesso de significante sobre a outra. Em terceiro há uma instância paradoxal sem a qual não haveria circulação nas duas séries. O paradoxo (regula) assegura a convergência das duas séries (de acontecimentos físicos e incorporais) sendo este sempre deslocado em si mesmo e de si mesmo. Cf. Deleuze, G., **LS**, *op cit*, p. 139.

³⁹⁹ Cf. Deleuze, G., **LS**, *op cit*, pp.45 e 72-73.

⁴⁰⁰ Cf. Deleuze, G., **LS**, *op cit*, p. 53.

⁴⁰¹ Deleuze, G., **LS**, *op cit*, p. 69.

⁴⁰² Cf. Deleuze, G., **LS**, *op cit*, p. 83.

⁴⁰³ Deleuze, G., **LS**, *op cit*, p. 75.

um efeito. Não somente um efeito no sentido causal; mas um efeito no sentido de «efeito óptico», «efeito sonoro», ou melhor, efeito de superfície, efeito de posição, efeito de linguagem.»⁴⁰⁴

Como Deleuze afirma: «Fazer circular a casa vazia e fazer falar as singularidades pré-individuais e não pessoais, em suma, produzir o sentido é a tarefa de hoje.»⁴⁰⁵

Um acontecimento ideal⁴⁰⁶ é uma singularidade, ou um conjunto de singularidades, e estas não se confundem com a personalidade daquele que se exprime, nem com um estado de coisas designado por uma proposição, por isso o niilismo não pode ser decretado num determinado momento histórico, apenas pode ser pensado como uma singularidade:

“A singularidade faz parte de outra dimensão, diferente das dimensões da designação, da manifestação ou da significação. A singularidade é essencialmente pré-individual, não-pessoal, a-conceptual. Ela é completamente indiferente ao individual e ao colectivo, ao pessoal e ao impessoal.»⁴⁰⁷

Por isso, por oposição ao poder que muitos atribuem à massa de sujeitos produzidos pelos valores da modernidade que anulam com a sua náusea existencial a possibilidade da história, Deleuze propõe que o acontecimento e o sentido não podem ser entendidos, nem criados como resultado deste sujeito historicamente determinado, pois surgem da relação paradoxal entre singularidades.

Um conjunto de singularidades corresponde a cada série numa estrutura, e cada série tem ela várias sub-séries.

“Ao mesmo tempo em que as duas séries ressoam e se comunicam, passamos de uma para outra repartição. Isto é, ao mesmo tempo em que as séries são percorridas pela instância paradoxal, as singularidades deslocam-se, redistribuem-se e transformam-se umas nas outras. (...) Se as singularidades são verdadeiros acontecimentos, elas comunicam-se num só e mesmo Acontecimento que não cessa de as redistribuir e as suas transformações formam uma história.»⁴⁰⁸

A função do paradoxo é também ela política, ela possibilita a mudança, a revolução:

“É este desequilíbrio que torna as revoluções possíveis; não que as revoluções sejam determinadas pelo progresso técnico, mas elas se tornam possíveis por este abismo entre

⁴⁰⁴ Deleuze, G., **LS**, *op cit*, p. 73.

⁴⁰⁵ Deleuze, G., **LS**, *op cit*, p. 69.

⁴⁰⁶ Deleuze, G., **LS**, *op cit*, p. 55.

⁴⁰⁷ Deleuze, G., **LS**, *loc cit*.

⁴⁰⁸ Deleuze, G., **LS**, *op cit*, p. 56.

as duas séries, que exige reorganizações da totalidade económica e política em função dos avanços do progresso técnico.⁴⁰⁹

“O revolucionário, porém, vive na distância que separa o progresso técnico e a totalidade social, aí inscrevendo o seu sonho de revolução permanente. Ora, este sonho é ele próprio acção, realidade, ameaça efectiva sobre toda a ordem estabelecida e torna possível aquilo com que ele sonha.”⁴¹⁰

Então os acontecimentos são materiais ou ideais?

“Os acontecimentos são singularidades ideais (...) são as únicas idealidades; e reverter o platonismo é, em primeiro lugar, destituir as essências para as substituir pelos acontecimentos como jactos de singularidades.”⁴¹¹

Os acontecimentos concernem exclusivamente aos problemas e definem as suas condições, não são factos nem somas de respostas a um problema.

“Não se pode falar dos acontecimentos a não ser nos problemas cujas condições determinam. Não se pode falar dos acontecimentos senão como de singularidades que se desenrolam num campo problemático e na vizinhança das quais se organizam soluções.”⁴¹²

O próprio elemento paradoxal deve ser definido como o lugar de uma pergunta. Daí que «as metamorfoses ou redistribuições de singularidades formam uma história; cada combinação é um acontecimento.»⁴¹³

Mas se o conhecimento não se baseia numa relação de adequação de que servem as respostas?

“(...) as respostas não suprimem de modo nenhum a pergunta, nem a satisfazem e ela persiste através de todas as respostas. (...) Há, pois, um aspecto pelo qual os problemas permanecem sem solução e a pergunta sem resposta: é neste sentido que problema e pergunta designam por si mesmos objectos ideais e têm um ser próprio.”⁴¹⁴

As séries que depois de ressoar divergem são ainda assim inseparáveis da pergunta que se envolve e se desloca através das séries.

⁴⁰⁹ Deleuze, G., **LS**, *op cit*, p. 52.

⁴¹⁰ Deleuze, G., **LS**, *loc cit*.

⁴¹¹ Deleuze, G., **LS**, *op cit*, p. 56.

⁴¹² Deleuze, G., **LS**, *op cit*, p. 59.

⁴¹³ Deleuze, G., **LS**, *op cit*, p. 59.

⁴¹⁴ Deleuze, G., **LS**, *loc cit*.

O sentido pensado desta forma resulta de um jogo ideal⁴¹⁵ que se joga no tabuleiro do campo transcendental,⁴¹⁶ porque a doação do sentido não pode realizar-se senão num campo transcendental impessoal, «não tendo a forma de uma consciência pessoal sintética ou de uma identidade subjectiva – o sujeito (...)»⁴¹⁷.

“O jogo ideal de que falamos não pode ser realizado por um homem ou por um deus. Ele só pode ser pensado e, mais ainda, pensado como sem sentido. Mas, precisamente: ele é a realidade do próprio pensamento. É o inconsciente do pensamento puro. É cada pensamento que forma uma série em um tempo menor que o mínimo de tempo contínuo conscientemente pensável. É cada pensamento que emite uma distribuição de singularidades.”⁴¹⁸

O campo transcendental «é um poço sem fundo, sem figura nem diferença»⁴¹⁹, não é individual nem pessoal. A ideia de singularidades, que são impessoais e pré-individuais, deve agora servir de hipótese para a determinação deste domínio e da sua potência genética: o campo transcendental é o campo do pensamento gerado por este e que é percorrido de singularidades.

É neste campo que se gera o sentido.⁴²⁰ Como? Deleuze procurou determinar o campo transcendental como um campo impessoal,⁴²¹ evitando o erro de que acusa Kant, que é o de determinar o transcendental operando um decalque das faculdades do sujeito, um decalque do empírico. Para Deleuze, o campo transcendental é um campo pré-individual que não se parece com os campos empíricos correspondentes e que não se confunde com uma profundidade indiferenciada.

“Este campo não pode ser determinado como uma consciência (...), não podemos conservar a consciência como meio ao mesmo tempo em que recusamos a forma da pessoa e o ponto de vista da individuação.”⁴²²

⁴¹⁵ Para Deleuze o sentido resulta do jogo ideal que tem as seguintes regras: “1º não há regras preexistentes, cada lance inventa as suas regras; 2º Longe de dividir o acaso num número de jogadas realmente distintas, o conjunto das jogadas afirma todo o acaso e não cessa de ramificá-lo; 3º As jogadas não são pois, numericamente distintas. (...) Cada lance é ele próprio uma série (...) corresponde uma distribuição de singularidades. (...) cada sistema de singularidades comunica e ressoa com os outros (...); 4º Um tal jogo sem regras, sem vencedores nem vencidos, sem responsabilidade, jogo da inocência (...) Não é seguramente o jogo do homem de Pascal, nem do Deus de Leibniz. (...) Este jogo não existe a não ser no pensamento e que não tem outro resultado além da obra de arte, é também aquilo pelo que o pensamento e a arte são reais e perturbam a realidade, a moralidade e a economia do mundo.” Cf. Deleuze, G., **LS**, *op cit*, pp. 62-63.

⁴¹⁶ “Le champ transcendantal est impersonnel, asubjectif, inconscient. L’acte de penser n’est certes pas inconscient, mais s’engendre inconsciemment, en deçà de la représentation.” Cf. Zourabichvili, F., *Deleuze, Une Philosophie de L’Événement*, *op cit*, p.47.

⁴¹⁷ Deleuze, G., **LS**, *op cit*, p. 101.

⁴¹⁸ Deleuze, G., **LS**, *op cit*, p. 63.

⁴¹⁹ Deleuze, G., **LS**, *op cit*, p. 102.

⁴²⁰ Deleuze, G., **LS**, *op cit*, p. 97.

⁴²¹ Deleuze, G., **LS**, *op cit*, p. 103.

⁴²² Deleuze, G., **LS**, *op cit*, p. 105.

No campo transcendental só circulam singularidades e dele surge o acontecimento como superfície e não como efectuação do sentido num estado de coisas, num corpo.

“A superfície é o campo transcendental, ele próprio e o lugar do sentido, ou da expressão. O sentido é o que se forma e se desdobra na superfície (...)”⁴²³ como o que ocorre nos corpos e o que insiste nas proposições (...) define-se agora pela produção de superfícies, sua multiplicação e sua consolidação.”⁴²⁴

O sentido não se define pela soma e fixação de um sentido histórico para os acontecimentos tomados na sua efectuação nos corpos. O sentido na superfície distribui-se dos dois lados em simultâneo, existe nas proposições e como acontecimento sobrevindo ao estado dos corpos.

Quando a superfície mantém o sentido⁴²⁵ produz a individuação.

“Ela consiste em campos de factores intensivos fluentes que nem mesmo tomam a forma do Eu nem do Eu. A individuação como tal, operando sob todas as formas, não é separável de um fundo puro que ela faz com que surja e arraste consigo. É difícil descrever este fundo e, ao mesmo tempo, o terror e a atracção que ele suscita. Revolver o fundo é a mais perigosa ocupação, mas também a mais tentadora (...)”⁴²⁶

Assim, o campo transcendental é o campo do pensamento que cada um deve criar e dessa forma realizar a sua individuação. Deleuze gerou um campo transcendental, por exemplo, ao propor a filosofia do acontecimento porque mediante esta criou uma nova forma de pensar, fez ressoar duas séries de singularidades heterogéneas, Platão e os Estóicos, operando uma dotação de sentido na figura da teoria que é a *lógica do sentido*.

Regressando a Nietzsche, quatro dos seus principais traços de modernidade são:

1. eliminar a categoria de verdade que substitui pela categoria de perspectiva;
2. manter a categoria de em-si como eterno retorno (diferença), mesmo que este não permita um realismo nem a categoria de verdade uma vez que é impossível a adequação;

⁴²³ Deleuze, G., **LS**, *op cit*, pp. 129-130.

⁴²⁴ Deleuze, G., **LS**, *op cit*, p. 130.

⁴²⁵ Criar o sentido, ou seja, criar o acontecimento (por exemplo através de um conceito que o sobrevoe) implica tornar visível o invisível, tornar pensável o pensamento, ir ao caos e recortar-lhe um aspecto que é trazido «ao de cima». Esta noção surge também no texto sobre Bacon e sobre a possibilidade de pintar as forças: “Comment la sensation pourra-t-elle suffisamment se retourner sur elle-même, se détendre ou se contracter, pour capter dans ce qu’elle nous donne les forces non données, pour faire sentir des forces insensibles et s’élever jusqu’à ses propres conditions ? C’est ainsi que la musique doit rendre sonores des forces insonores, et la peinture, visibles, des forces invisibles.” Cf. Deleuze, G., **FB**, *op cit*, p. 57.

⁴²⁶ Deleuze, G., **DR**, *op cit*, p. 258.

3.eliminar o dualismo platónico baseado numa hierarquia moral; pelo perspectivismo sugere a explosão de interpretações num mesmo plano;

4.eliminar a categoria de sujeito ao eliminar a de substância e a de identidade lógica, dado que é esta identidade lógica e a ideia de fixação e de permanência das determinações que garante a base para pensar por conceitos. Remete a figura do sujeito a uma ficção, desenvolvendo a noção kantiana de uso regulador ou ficção metodológica, simplesmente para ir um pouco mais longe na dissolução desta noção de sujeito dado que a sua função parece esvaziada de sentido, por não ser relevante este manter nenhuma identidade, quer em si, quer para construir uma verdade na medida em que a criação de perspectivas não o requer, nem a estrutura múltipla do real, do devir o permite. Tudo é mudança, logo o próprio sujeito deve perceber-se como algo que muda, como de cada vez um novo desconhecido para si mesmo.

“ (...) em primeiro lugar imagina-se um acto que não ocorre de todo, i.e., o «pensamento»; e em segundo lugar, imagina-se um sujeito-substrato onde todo o processo do pensamento tem a sua origem, e nada mais - quer dizer, tanto a acção como o agente são produto de fantasia.”⁴²⁷ [N12]

“ 483.- Devido ao fenómeno do «pensamento», o ego é tomado como adquirido; mas até ao presente toda a gente acreditava, como o povo, que havia algo de incondicionalmente inegável na noção «Eu penso», e que por analogia, no nosso entendimento de todas as outras reacções causais, este «Eu» era dado como causa do pensamento.”⁴²⁸

“485.- (...) Sujeito é o termo que aplicamos à nossa convicção numa entidade (...) «Sujeito» é a ficção que nos faz acreditar que vários estados semelhantes foram efeito dum substracto: mas fomos nós quem criou em primeiro lugar a «semelhança» destes estados (...)”⁴²⁹

O perspectivismo, seria para Marques, uma teoria do conhecimento que leva ao seu extremo limite as potencialidades do programa auto-afirmativo, sem eliminar as teses metafísicas fortes como a da existência do em si. O conhecer, num programa perspectivista, é uma actividade resultante da actividade do sujeito e desse em si que sendo constituído por forças será simplificado para servir um *tipo*, uma forma de vida.

Contudo, julgamos que apesar desta definição ser precisa para um modelo geral do perspectivismo, não salienta suficientemente a forma como Nietzsche modifica o conceito de sujeito, de tal forma que não sabemos se se poderá afirmar que no perspectivismo

⁴²⁷ Nietzsche, F., *Vontade de Poder*, op cit, p 249.

⁴²⁸ Nietzsche, F., *Vontade de Poder*, op cit, p 252.

⁴²⁹ Nietzsche, F., *Vontade de Poder*, op cit, p 253.

nietzschiano, ou depois dele, há um programa auto-afirmativo do sujeito, pois este não sobrevive ao martelo crítico e perspectivista. Não há para Nietzsche um sujeito com as características da lógica aristotélica, mas uma pluralidade de sujeitos, isso permite-lhe por exemplo dizer - eu sou todos os nomes da história.

“490. - A assunção dum sujeito singular talvez não seja necessária; poderá ser igualmente permissível assumir uma pluralidade de sujeitos, cuja interação e contenda residam no fundo do nosso pensamento (...) A minha hipótese: O sujeito como pluralidade.”⁴³⁰

Esta desagregação do conceito de sujeito, fundante da racionalidade moderna, entra em pleno em Nietzsche, pois a sua filosofia minou o campo dessa racionalidade, dessa imagem do pensamento. O sujeito como identidade lógica que albergaria a construção de representações sobre o mundo, o conhecimento, é posto em causa como sendo ele próprio uma construção, uma ficção, um personagem conceptual de Descartes, de Kant e até mesmo de Aristóteles que o teria como função de operações lógicas.

Com a queda desta noção, com a sua desagregação, o edifício metafísico e lógico construído quer no idealismo, quer na filosofia transcendental é posto em causa. Esta crítica à figura última de um modelo de racionalidade será talvez o culminar do radicalizar das tendências, o reverberar de uma cadeia de pensamento começada há muito.

A noção de dissolução ou desagregação do sujeito é anterior a Nietzsche e podemos localizá-la também na filosofia de Schopenhauer onde, talvez pela forma como foi apresentada, Nietzsche tenha querido retomar esse problema até para salvar o sujeito.

“Nietzsche terá realizado um supremo esforço para salvar o que era possível salvar dos destroços deixados pela devastadora autocrítica a que a chamada racionalidade moderna se sujeitou.”⁴³¹

Schopenhauer segue uma linha de pensamento que incorpora elementos do cristianismo e da filosofia oriental e, nesse sentido, o sujeito é de alguma forma esvaziado do seu poder, do seu papel transcendental de quem dá o mundo, mediante a representação) ao mundo. Aos olhos desta perspectiva é uma atitude arrogante e ignorante, pois assenta no erro de considerar que se pode conhecer o ser mediante o fenómeno, quando este é mera vontade a agir por trás, a manifestar-se por trás do fenómeno.

⁴³⁰ Nietzsche, F., *Vontade de Poder*, *op cit*, p. 255.

⁴³¹ Marques, A., *Perspectivismo e Modernidade*, *op cit*, p. 11.

“(…) desde o momento em que nos esquecemos da nossa individualidade, da nossa vontade e só subsistimos como puro sujeito, como claro espelho do objecto, de tal modo que tudo se passa como se só o objecto existisse, sem ninguém que o percebesse, que fosse impossível distinguir o sujeito da própria intuição e que ambos se confundissem num único ser, numa única consciência inteiramente ocupada e cheia por uma visão única e intuitiva; quando enfim, o objecto se liberta de toda a relação com o que não é ele, e o sujeito, de toda a relação com a vontade, então, aquilo que é conhecido deste modo já não é a coisa particular enquanto particular, é a Ideia, a forma eterna, a objectividade imediata da vontade; neste grau, por conseguinte, aquele que é arrebatado nesta contemplação já não é um indivíduo (visto que o indivíduo se aniquilou nesta mesma contemplação), é o sujeito que conhece puro, liberto da vontade, da dor e do tempo.”⁴³²

Porém, esta exortação para nos esquecermos da individualidade indica o caminho passivo do niilismo que é para Nietzsche um momento terrível para o homem, para o pensamento que coincide com um desejo de morte identificado com o zero de tensão, o equilíbrio total com o «mundo».

A suspeita é que em resposta a este perigo para o pensamento, Nietzsche tenha preferido sacrificar um conceito de sujeito clássico com o qual não se identificava mas não para o perder no nada, no niilismo, antes para o recuperar como sujeito em aberto, um conceito de sujeito no qual só o termo permanece, de resto irreconhecível à metafísica e à religião. Mediante a ideia de arte, do dionisíaco, da necessidade do filósofo ser um artista que se constrói e cria perspectivas activas, vidas beligerantes e criativas, Nietzsche salva a possibilidade do sujeito. Esta salvação é operada mediante o conceito de *Vontade de Poder*, pois a sua toada é significativamente diferente da noção schopenhaueriana de *Vontade*: como não há sujeito não há a noção de vontade individual, porém não há igualmente um determinismo que tem origem na vontade que se manifesta no mundo fenoménico como desejo de sobreviver.

O que a «vida» quer não é viver mas aumentar o seu poder, a sua actividade, a sua criação e isto só pode ser realizado mediante o Devir que produz a diferença através da repetição selectiva do Eterno Retorno. No que concerne ao ser humano tal movimento é manifestado num novo tipo de sujeito que foi, por assim dizer, des-subjectivado das determinações clássicas e liberto desse constrangimento lógico para se criar, para se recriar de cada vez ou em cada repetição gerada no «lance de dados».

Este conceito de *Vontade de Poder*, como veremos adiante, mostra-se na sua caracterização apenas vagamente semelhante ao de Schopenhauer:

“(…) a vontade (...) tem falta total duma finalidade última, deseja sempre, sendo o desejo todo o seu ser; desejo que não termina quando algum objecto é alcançado, incapaz duma

⁴³² Schopenhauer, A., *O Mundo como Vontade e Representação*, op cit, p. 232.

satisfação última, e que para parar tem necessidade dum obstáculo, uma vez que, por si mesmo, está lançado no infinito.”⁴³³

O conhecimento perspectivista será sempre falsificação do heterogéneo a ser convertido num semelhante unificado. Nietzsche sugere que a vida só seria possível mediante tal mecanismo de falsificação e assim, pensar seria criar formas falsas. O em si seria impossível de atingir, o que existe será «um *continuum*»⁴³⁴ do qual isolamos uns pedaços.

A realidade liberta das formas metafísicas clássicas poderia ser pensada como este continuo de acontecimentos ou pontos de cuja totalidade escolhemos apenas alguns, aquilo que Deleuze chamaria de pontos singulares, a partir dos quais projectamos um plano, uma imagem de pensamento, uma perspectiva que nos permite pensar o real e o eu, criarmos um “quem sou” e tentar vivê-lo nesse plano; daí que o pensamento seja da imanência,⁴³⁵ pois irradia o sujeito de si mesmo, recria-o e vive-o conforme pode, ainda que como ficção para poder tornar a vida possível de alguma forma - a imanência no empirismo transcendental. De forma criativa, vulgar, niilista, egoísta, louca, etc.

Estas sínteses produzidas pelas categorias perspectivistas, segundo Marques, seriam uma alteração antropomórfica do *continuum* primordial e inacessível ainda que tivesse de haver um qualquer tipo de relação entre o em si e os actos perspectivistas, sem que isso envolva qualquer tipo de processo teleológico, e é para tentar perceber ou para lidar com esse em si que existem e são necessárias as perspectivas criadas. Na verdade para Nietzsche, não existiria nenhum acontecimento em si mas antes grupos de fenómenos que seleccionamos e reunimos numa interpretação que forma uma perspectiva sobre o que é. É impossível sair desta esfera representativa e simplificadora.

“(…) tudo o que existe consiste de interpretações. Não podemos determinar qualquer facto «em si mesmo»: pode até ser disparate pretender tal coisa. «Tudo é subjectivo», dizeis, mais isso no fundo é interpretação. (...) Na medida em que o conhecimento tem qualquer

⁴³³ Schopenhauer, A., *O Mundo como Vontade e Representação*, op cit, p. 407.

⁴³⁴ Cf. Marques, A. (introdução e notas) *Sujeito e perspectivismo, Selecção de textos de Nietzsche sobre teoria do conhecimento*, op cit, p. 52.

⁴³⁵ “L’immanence ne se rapporte pas a un Quelque chose comme unité supérieure à toute chose, ni à un Sujet comme acte qui opère la synthèse des choses : c’est quand l’immanence n’est plus immanence à autre que soi qu’on peut parler d’un plan d’immanence. Pas plus que le champ transcendantal ne se définit par la conscience, le plan d’immanence ne se définit par un Sujet ou un Objet capables de le contenir. On dira de la pure immanence qu’elle est UNE VIE, et rien d’autre. Elle n’est pas immanence à la vie, mais l’immanente qui n’est rien est elle-même une vie Une vie est l’immanence de l’immanence, l’immanence absolue : elle est puissance, béatitude complètes. C’est dans la mesure où il dépasse les apories du sujet et de l’objet que Fichte, dans sa dernière philosophie, présente le champ transcendantal comme une vie, que ne dépend pas d’un Etre e n’est pas soumis à un Acte : conscience immédiate absolue dont l’activité même ne renvoi plus à un être, mais ne cesse de se poser dans une vie.” Cf. Deleuze, G., *L’Immanence, Une Vie*, op cit, p. 4.

sentido, o mundo é cognoscível: mas pode ser interpretado de modo diferente, não tem um sentido por detrás, mas centenas. - «Perspectivismo».

São as nossas necessidades que interpretam o mundo; os nossos instintos e os seus impulsos a favor e contra. Todo o instinto é um género de sede de poder; cada um tem o seu ponto de vista, que de bom grado imporá a todos os outros como norma.”⁴³⁶

Tal não representa uma limitação da teoria do conhecimento nietzschiana porque a verdade, categoria ainda do pensamento clássico, não é importante, o que é importante é o tipo de uso que se faz das representações e simplificações que se constroem do real. Deste princípio ver-se-á desenvolvida a sua teoria do sentido e do valor, comentada por Deleuze de forma sistemática em *Nietzsche e a Filosofia*.

Mais relevante do que nos fixarmos no uso regulador da razão para a criação de perspectivas ou ficções usadas, simplificadoras como modelos do pensamento completos e necessários à vida, pensamos que seria importante perceber como Nietzsche, depois de explicar este processo, sugere que se ultrapasse esse modelo numa transmutação de todos os valores, pois embora este projecto não vise um conhecimento da coisa em si, visa no entanto um uso diferente das ficções.

Identificar a forma do pensamento é fundamental mas a proposta de modificação desse uso mais ainda, dado que permite perceber como desenvolver a teoria nietzschiana para além do seu momento crítico-destrutivo. Identificar o momento construtivo, a explosão de perspectivas sobre o real, foi portanto, no nosso entender, a mais-valia que Deleuze trouxe ao pensamento de Nietzsche e será o modelo que seguiremos doravante para desenvolver a tese inicial.

2.4. Do Mundo como Vontade à Vontade de Poder

Aquele que luta com monstros deve acautelar-se para ele próprio não se tornar um monstro. E quando se olha longamente para um abismo, o abismo olha também para nós.

Nietzsche, *Para Além de Bem e de Mal*

Compreender o modelo perspectivista nietzschiano é relevante para se poder posicionar Deleuze como um perspectivista, digamos, pós-nietzschiano. Ao longo desta dissertação temos vindo a identificar alguns dos pontos de influência e de pilhagem, termo que o próprio Deleuze usa, a Nietzsche, porém, para estabelecer a ponte entre o conceito de *Desejo* deleuziano e o de *Vontade de Poder* teremos de recuar fazendo uma breve incursão na própria origem deste conceito.

⁴³⁶ Nietzsche, F., *Vontade de Poder*, op cit, p. 252.

Regressemos a Schopenhauer e a *Mundo como Vontade e Representação*. Haverá vários conceitos que Nietzsche usará, desenvolvendo ou corrigindo a toada, e podemos dizê-lo porque em alguns casos menciona claramente que o seu mestre errou ao defini-los, na compreensão ou melhor, na interpretação que os originou. Vamos focar-nos apenas no conceito de «vontade» em Schopenhauer e como este é convertido em «vontade de poder» e numa manifestação do «nihilismo».

Até certo ponto o trabalho de Nietzsche sobre o conceito de nihilismo parece ser resultado de uma reacção forte a algumas conclusões de Schopenhauer quanto ao processo de manifestação da vontade, sob influência das teorias orientais relativas ao desejo de viver. Desejo que Nietzsche contesta directamente corrigindo-o para desejo de poder ou vontade de poder:

“Aquilo que constitui a ocupação de qualquer ser vivo, o que o mantém em movimento, é o desejo de viver. Pois bem, uma vez assegurada esta existência, não sabemos que fazer dela, nem em que a empregar! Então intervém a segunda mola que nos põe em movimento o desejo de nos livrarmos do fardo da existência, de o tornar insensível, «de matar o tempo», o que quer dizer fugir do aborrecimento. Deste modo vemos a maior parte das pessoas ao abrigo das necessidades e das preocupações, uma vez desembaraçadas de todos os outros fardos, acabarem por ser uma carga para eles mesmos, dizerem a cada hora que passa: tanto ganho! a cada hora, isto é, a cada redução dessa vida que eles tanto empenho têm em prolongar, visto que até aí consagraram todas as suas forças a esta obra. O aborrecimento, porém, não é um mal que se possa negligenciar: com o tempo ele coloca sobre o rosto uma verdadeira expressão de desespero. Como a necessidade para o povo, o aborrecimento é o tormento das classes superiores. Há na vida social a sua representação, o domingo; e a necessidade, os seis dias da semana.”⁴³⁷

Schopenhauer apresenta assim a sua análise do percurso humano, à semelhança do que Nietzsche fez depois ao teorizar sobre os acontecimentos que levam ao eclodir do nihilismo. Assim, a vontade de viver, primeiro afirma-se na necessidade de encontrar meios de subsistência e depois nega-se no momento em que sente que essa sobrevivência está assegurada e perde, por assim dizer, o seu sentido existencial caindo no tédio, numa doença da vontade, no que se chamará nihilismo ou ausência de valor.

Para Schopenhauer, a tomada de consciência da posição existencial, chamemos-lhe assim, do ser humano leva-o a compreender que leva uma vida vazia, que é arrogante quando julga saber alguma coisa, supondo-se importante. Portanto, o percurso evolutivo passará pela humildade que deve vergar a vontade e ensinar o homem a procurar nega-la e assim negar a própria ilusão.

⁴³⁷ Schopenhauer, A., *O Mundo como Vontade e Representação*, op cit, p. 413.

“Na verdade custa a crer a que ponto é insignificante, vazia de sentido, aos olhos do espectador estranho, a que ponto é estúpida e irreflectida, para o próprio actor, a existência que a maior parte dos homens leva. (...) Eis os homens: relógios; uma vez montado funciona sem saber porquê.”⁴³⁸

“A vida de cada um de nós, se a abarcarmos no seu conjunto com um só olhar, se apenas considerarmos os traços marcantes, é uma verdadeira tragédia. (...) cada dia traz o seu trabalho, a sua preocupação; cada instante, o seu novo engano, cada semana, o seu desejo, o seu temor; cada hora, os seus desapontamentos. (sem sentido) por mais apressadas que as pequenas e as grandes preocupações estejam para nos encher a vida, para nos manter a todos sem respirar, em movimento, não conseguem dissimular a insuficiência da vida para encher uma alma, nem o vazio e a insipidez da existência, também não conseguem afastar o aborrecimento. O homem fabrica para si, à sua semelhança demónios, deuses, santos; depois tem que lhes oferecer sem cessar sacrifícios, orações, ornatos para os templos, votos, cumprimentos, etc.; (...) o comércio que se mantém com eles, enche metade da vida, alimenta em nós a esperança, e, pelas ilusões que suscita, torna-se-nos por vezes mais interessante do que o comércio com os seres reais. Aí está o efeito e o sintoma duma verdadeira necessidade do homem, necessidade de socorro e de assistência.”⁴³⁹

Acresce a esta ideia de que o mundo falso da representação ou mundo fenoménico a que o homem tem acesso é uma mera ilusão, um conceito distorcido de justiça. Uma definição de *justiça eterna* que como em várias religiões, sugere que a justiça eterna existe, que tem uma lógica incompreensível para o homem e sugere uma atitude conformista, passiva e apática que é precisamente a descrição da etapa niilista do «homem que quer morrer» segundo Nietzsche.

“(...) o mundo estende diante do olhar do indivíduo sem cultura o véu de Maya de que falam os Hindus: o que se lhe mostra em vez da coisa em si é só o fenómeno sob as condições do tempo e do espaço, do princípio de individuação e as das outras formas do princípio de razão suficiente. (...) no meio dum oceano de dores senta-se tranquilo o homem ainda no estado de indivíduo, nos aspectos do fenómeno. O universo sem limites, cheio de uma dor inesgotável, com o seu passado infinito, o seu futuro infinito, este universo não é nada para ele. Não acredita mais nele do que num conto. (...) a distinção entre a nossa individualidade e o resto do mundo, esta distinção é verdadeira apenas para o fenómeno, não para a coisa em si. (...) mas o acordar há de chegar, e aquele que dorme perceberá que entre os sofrimentos da sua vida real e ele existia apenas a espessura duma ilusão.”⁴⁴⁰

“Para uma inteligência que caminha apenas na sequência do princípio de razão suficiente e que está prisioneiro do princípio de individuação, a justiça eterna não é compreensível: ou a desconhece, ou a desfigura com as suas ficções. Vê o malvado, depois as maldades e as crueldades de toda a espécie, viver na alegria e sair do mundo sem ter sido afectado. Vê o oprimido aguentar até ao fim uma vida dolorosa, sem encontrar um vingador, um justiceiro. Para conceber, para compreender a justiça eterna é preciso abandonar o fio condutor do princípio de razão suficiente, subir acima deste conhecimento que se liga ao todo particular, elevar-se até à visão das Ideias, furar de lado a lado o princípio de

⁴³⁸ Schopenhauer, A., *O Mundo como Vontade e Representação*, op cit, p. 425.

⁴³⁹ Schopenhauer, A., *O Mundo como Vontade e Representação*, op cit, pp. 426-427.

⁴⁴⁰ Schopenhauer, A., *O Mundo como Vontade e Representação*, op cit, pp. 467-468.

individualização, e convencer-se que às realidades consideradas em si mesmas já não podem aplicar-se às formas do fenómeno.”⁴⁴¹

Associado ao conceito de justiça eterna está, na tradição oriental que inspira Schopenhauer, a questão da reencarnação, tema de uma repetição do todo que surgirá na ideia de *Eterno Retorno* mas com toda a carga teleológica e moral deliberadamente desactivada.

“o mito da transmigração das almas. Eis o que ele nos ensina: «Tereis que vos purificar de todo o sofrimento que infligirdes aos outros durante a vossa vida, numa vida ulterior e neste mesmo mundo, através de igual sofrimento; a lei é absoluta. (...) O que ele nos ensina é também isto: «uma vida má exige na sua continuação uma vida nova, neste mundo, sob a forma de qualquer ser infeliz e desprezado; o mau voltará a nascer numa casta inferior: será mulher, animal, pária, chandala, leproso, crocodilo, etc.» E todas as misérias com que o mito nos ameaça são misérias que vemos no mundo real, são aquelas que as criaturas sofrem sem saber como as mereceram; como inferno isto é suficiente. Por outro lado, como recompensa, o mito promete-nos um renascimento sob formas mais perfeitas, mais excelentes. (...) e fá-lo sob a forma de uma promessa que aparece muitas vezes: «Tu não voltarás a nascer.», tu não voltarás a assumir a existência fenomenal. Tu alcançarás o Nirvana onde já não encontrarás estas quatro coisas: o nascimento, a velhice, a doença, a morte. Já Pitágoras e Platão foram buscar este mito aos Hindus e Egípcios.”⁴⁴²

“A fonte donde emanam os indivíduos e as suas forças é inesgotável e infinita, tanto como o tempo e o espaço, visto que, como o tempo e o espaço eles são apenas o fenómeno e a representação da vontade. Nenhuma medida infinita pode avaliar esta fonte infinita: do mesmo modo cada acontecimento, cada obra asfixiada em germe tem ainda e sempre a eternidade inteira para se reproduzir.”⁴⁴³

O ponto alto do niilismo de Schopenhauer, colocando a análise do ponto de vista de Nietzsche, está no inverso ponto alto de reflexão existencial que compreende que a vontade é ilusão e decide negá-la e assim negar-se a si, ao seu «falso eu», desejando a morte, ou o nada - um nada de vontade - o niilismo.

“(...) a Vontade desliga-se da vida: ela vê nos prazeres uma afirmação da vida, e tem horror deles. O homem chega ao estado de abnegação voluntária, de resignação, de calma verdadeira e de paragem absoluta do querer. (...) aquele que vê para além do princípio de individualização, a sua vontade dobra-se: ela já não afirma a sua essência, representada no espelho do fenómeno; ela nega-o. Já não lhe basta amar os outros como à sua pessoa, e fazer por eles o que faria por si mesmo: nasce nele um desgosto contra a essência da vontade de viver. (...) Sendo no fundo apenas um fenómeno da vontade, ele deixa de querer o que quer que seja, e recusa-se a ligar a sua Vontade a qualquer apoio, esforça-se por assegurar a sua perfeita indiferença.”⁴⁴⁴

⁴⁴¹ Schopenhauer, A., *O Mundo como Vontade e Representação*, op cit, p. 469.

⁴⁴² Schopenhauer, A., *O Mundo como Vontade e Representação*, op cit, pp. 472-473.

⁴⁴³ Schopenhauer, A., *O Mundo como Vontade e Representação*, op cit, p. 238.

⁴⁴⁴ Schopenhauer, A., *O Mundo como Vontade e Representação*, op cit, p. 504.

“(...) a negação do querer-viver é o único acto da nossa liberdade que se manifesta no fenómeno.”⁴⁴⁵

“Uma vez conduzidos pelas nossas especulações a ver a santidade perfeita na negação e no sacrifício de todo o querer, uma vez libertados (...) a última palavra da sabedoria consiste, para nós, daqui em diante, apenas em nos afundarmos no nada.”⁴⁴⁶

“Constatámos que o mundo em si era a Vontade. (...) o nada é o que resulta da negação do mundo aparente da representação; o nada é o conhecimento ou êxtase de perceber a ilusão e a calma que daí advém.”⁴⁴⁷

Em Nietzsche, porém a supressão do mundo que se identificava com a vontade não redundava no nada, o eliminar o mundo ilusório não produz um mundo real mas antes uma transmutação de todos os valores, na medida em que se percebe que ambos os lados (essência e aparência) eram mera ilusão, mera perspectiva.

Para Schopenhauer, a noção de vontade que se manifesta na vontade de viver, no desejo, acaba por se negar quando se percebe que o desejo é fonte da conflitualidade e tem origem numa necessidade, num desequilíbrio que não pode ser sanado sem causar sofrimento ao próprio ou a outro sobre o qual essa vontade será imposta.

A noção de vontade surge aparentemente muito próxima nos dois autores, porém enquanto que em Schopenhauer se revela um «personagem conceptual» cuja função é fazer desaparecer, conduzir à destruição de outros conceitos como de sujeito, livre arbítrio, teleologia, etc., em Nietzsche vem reinstaurar a diferença e a filosofia.

A própria noção de conflito e de injustiça em Schopenhauer fornecerá instrumentos para Nietzsche desenvolver a sua teoria das forças na *Vontade de Poder*. Enquanto em Schopenhauer o mundo fenoménico é apenas a manifestação da vontade, em Nietzsche as perspectivas e as formas de vida, já que vida e pensamento são imanentes e não separados, são apenas manifestações do modo como as forças lutam e prevalecem numa ou noutra interpretação conforme são apropriadas por um ou outro tipo de vontade de poder. A vida, é tanto num como noutro autor apropriada, percorrida pela categoria mais próxima possível do «em si», a que ora se chama vontade ora vontade de poder. A diferença é, apesar de tudo, total, pois num a compreensão que o conflito é uma constante da vida conduz a uma saída passiva e auto-aniquilante, enquanto no outro a compreensão do jogo de forças implica uma atitude vivificante do pensamento.

⁴⁴⁵ Schopenhauer, A., *O Mundo como Vontade e Representação*, op cit, p. 527.

⁴⁴⁶ Schopenhauer, A., *O Mundo como Vontade e Representação*, op cit, p. 542.

⁴⁴⁷ Schopenhauer, A., *O Mundo como Vontade e Representação*, op cit, p. 546.

“Esta invasão no domínio onde a vontade é afirmada por outrem é bem conhecida pelo nome de injustiça. A vítima da injustiça sente essa invasão na esfera por um estranho; experimenta imediatamente uma mágoa moral muito distinta. A injustiça manifesta-se ainda em todo o acto que tem como efeito submeter outrem ao nosso jugo, reduzi-lo à escravatura, em toda a usurpação dos bens de um outro, pois imaginem que esses bens são o fruto do seu trabalho e verão que essa usurpação é no fundo idêntica ao acto precedente e que entre os dois a relação é a mesma que existe entre uma ferida e um assassinato. (...) injustiça é o carácter próprio da acção de um indivíduo que estende a afirmação da vontade enquanto manifestada pelo seu próprio corpo até negar a vontade manifestada pela pessoa do outro. (...) não se falaria nunca de direito se nunca houvesse injustiça. A noção de direito encerra apenas exactamente a negação do injusto. (...) tenho o direito de negar uma vontade estranha opondo-lhe a quantidade de força necessária para a afastar; este direito pode ir, é evidente até ao aniquilamento do indivíduo em que reside essa vontade estranha neste caso, para repelir o dano que me ameaça, posso proteger-me contra as invasões dessa força exterior pelo meio de uma força suficiente para a afastar.”⁴⁴⁸

De forma interessante podemos notar que o mesmo enunciado é interpretado de maneira completamente diferente e produz resultados opostos: a vontade em Schopenhauer é um erro a eliminar e em Nietzsche é a máxima que permite operacionalizar a ideia de transmutação dos valores num personagem que é o sujeito que tem para si que - o querer liberta!

“Fora do tempo há apenas vontade, a coisa em si de Kant, e a ideia de Platão que é a sua objectivação adequada. (...) aquilo que tu queres, no fundo de ti mesmo, eis o que é preciso que tu sejas; e aquilo que tu és, é aquilo que tu queres.”⁴⁴⁹

“ (...) «Tu és isto» Aquele que pode dizê-la a si mesmo, com um conhecimento claro daquilo que diz, e uma firme convicção, em face de cada ser com que se relaciona, esse está seguro de possuir toda a virtude, toda a nobreza de alma: ele está no caminho recto que conduz à libertação, isto é, à abdicação de toda a vontade de viver.”⁴⁵⁰

Em Nietzsche a noção de perspectivismo não está logo presente nos escritos de *Sobre a Verdade e a Mentira no Sentido Extramoral*, de 1873, essa noção mostra-se mais forte, mais madura, se assim se pode dizer, nos textos finais como aqueles da *Vontade de Poder* de 1906. Talvez a longa reflexão sobre o próprio processo do niilismo tenha resultado numa consciencialização do teor perspectivista do conhecimento e da forma como, por um lado a humanidade mediante este se liberta da metafísica clássica, dualista, e por outro, se coloca no risco do sem-sentido e da auto-destruição. Um risco até hoje muito presente.

⁴⁴⁸ Schopenhauer, A., *O Mundo como Vontade e Representação*, op cit, pp. 442-443.

⁴⁴⁹ Schopenhauer, A., *O Mundo como Vontade e Representação*, op cit, p. 487.

⁴⁵⁰ Schopenhauer, A., *O Mundo como Vontade e Representação*, op cit, p. 497.

Para Nietzsche o niilismo é o resultado da aplicação dos valores da metafísica e da religião; nasce no coração da moral cristã que deprecia a existência em nome de outra vida. Posta a dúvida sobre a interpretação moral do universo, dá-se a desagregação de uma perspectiva e o colapso de todas aquelas que assentavam no seu fundamento, ocorre a suspeita de que todas as explicações possam talvez ser falsas. Esta suspeita corre como a peste contagiando toda uma imagem do pensamento. Do ponto de vista histórico é notável e libertador da perspectiva monocentrada, porém nesse ponto o niilismo atinge o seu ponto máximo no qual a humanidade perde a sua razão de ser, arrisca-se ao anseio do não-ser.

“ - 2 Aquilo que agora vou relacionar é a história dos próximos dois séculos. Hei-de escrever o que acontecerá, o que acontecerá necessariamente: o triunfo do Niilismo. (...) Toda a nossa cultura Europeia se vem contorcendo desde há muito numa tensa agonia que acresce a cada década como se na expectativa duma catástrofe (...)”⁴⁵¹

O risco maior é que o ponto mais intenso do niilismo seja aquele que coincide com a convicção de que a vida é absurda e que resulta da consciencialização global do episódio da morte de deus. Quando um filósofo postula tal evento, não o cria, mas enuncia-o como sintoma e assim dá uma visibilidade ao acontecimento, deve estar preparado para propor alguma coisa, para dar alguma coisa em troca. Se por um lado esse acontecimento se identifica com a libertação de valores que tornaram impossível a vida, por outro lado, a esperança e energia investida em tal desejo agora perde o seu sentido e a humanidade arrisca-se a cair numa apatia e morte lenta. Este receio é claro em Nietzsche dado que, menciona várias vezes os riscos daquilo que chama o pessimismo de Schopenhauer, pessimismo esse que crê acabar no niilismo pleno.

Para o ser humano perceber que o Ser não permanece, que é Devir e que não é teleológico, que não tem um destino, que nada almejou, que nada deseja, causa uma «doença da vontade» que se designa por Niilismo, porém, embora o Devir, como a vontade em Schopenhauer, não tenha um fim ou propósito, ele não implica a perda total de sentido, implica aceitar um outro tipo de compreensão do real, uma construção do seu sentido, um perspectivismo.

O primeiro passo do niilismo não é o de uma alienação completa mas o de consciencialização de que a imagem do mundo era uma ficção que servia a uma forma de vida, a um tipo de Vontade de Poder, era necessária para a sobrevivência de um tipo de humanidade que não poderia, até então, suportar tal verdade. Com o niilismo, o momento

⁴⁵¹ Nietzsche, F., *Vontade de Poder*, *op cit*, p. 11.

histórico implica um momento de maturidade do homem em que está preparado para mudar de paradigma.

“ (...) No momento em que o homem compreender que este mundo foi concebido apenas para o propósito de certas necessidades psicológicas, e que não tem qualquer direito a ele, chega á existência a forma final do Niilismo, que é composta por uma negação dum mundo metafísico, e que, proíbe até toda a crença num mundo real. (...) O sentimento de falta de valor foi sentido quando se percebeu que nem a noção de «Propósito», nem a de «Unidade», nem a de «Verdade», podiam ser usadas para interpretar o carácter geral da existência.”⁴⁵²

“(...) todos estes valores são, psicologicamente resultado de certas perspectivas de utilidade, estabelecidas com o propósito de manter e aumentar o domínio de certas comunidades: mas falsamente projectadas na natureza das coisas. (...)”⁴⁵³

Porém, tal como referimos anteriormente, a destruição dessa imagem do pensamento implica também abandonar todas as noções da metafísica clássica, não apenas algumas, a própria noção de em-si é abandonada como função do pensamento para conceber o real, ou pelo menos a possibilidade convicta de tal ser pensado é abandonada. Nietzsche considera que não há nenhuma coisa em si, supondo que esta renúncia, além de coerente com o seu pensamento pretende estrategicamente suspender toda a réstia de valor verdadeiro, de oposição aparente-ideal. Se se mantivesse um em-si, a ideia de perspectiva seria inútil porque seria associada ao erro ou à ilusão, seria o novo nome para o conceito de aparência e Nietzsche não pretende meramente substituir as palavras.

“(...) nenhuma «coisa em si». Este em-si é apenas Niilismo, e do mais extremo. Revela-se que o valor das coisas consiste precisamente no facto de que estes valores não são reais e nunca o foram, mas apenas um sintoma de força da parte do avaliador, uma simplificação ao serviço dos propósitos da existência. (...)”⁴⁵⁴

O valor de verdade que esta nova forma de pensar, de que Nietzsche nem sempre se reclama criador mas apenas o médico que identificou os sintomas de algo em curso, algo maior do que um nome na História, este valor de verdade no perspectivismo terá de assumir não um relativismo, pois este é um momento niilista do pensamento, mas outro tipo de critério.

O perspectivismo não se pode confundir com o relativismo nem com o subjectivismo para não cair na doxa nem no preconceito, no *tanto faz* nem no delírio, contudo nesta luta

⁴⁵² Nietzsche, F., *Vontade de Poder*, op cit, p. 19.

⁴⁵³ Nietzsche, F., *Vontade de Poder*, op cit, p. 20.

⁴⁵⁴ Nietzsche, F., *Vontade de Poder*, op cit, p. 20.

arrisca também recuar a figuras *da* ou *de uma* outra universalidade e a trair o esforço feito. É neste difícil equilíbrio que a teoria perspectivista deve avançar.

“ (...) toda a crença, toda a assunção de verdade - é falsa: porque nenhum mundo real está à mão. Portanto: apenas uma aparência vista em perspectiva, cuja origem deve ser encontrada em nós (...) a medida em que podemos, no fundo dos nossos corações, reconhecer a aparência, e a necessidade de falsidade, sem entrarmos em ruína, é a medida de força.”⁴⁵⁵

Outra dificuldade do perspectivismo é o seu carácter impessoal que parece ser evocado para evitar o perigo do subjectivismo, em Nietzsche a perspectiva é o resultado de uma interpretação do mundo e portanto em cada perspectiva está um conjunto de avaliações que criam um sentido. Essas avaliações exprimem uma vontade de poder que é um elemento impessoal, metafísico, porém esta manifesta-se numa figura (não é um sujeito no sentido clássico) que avalia, o intérprete, o filósofo, o médico que faz o diagnóstico de uma época e até no poeta. A pergunta é até que ponto é que o papel desse interlocutor, dessa figura que interpreta é impessoal?

O critério de valor (deixa-se de falar de critério de verdade), é a capacidade de reconhecer a aparência como um facto, de aceitarmos isso e de conseguirmos ter força para criar o sentido que antes era fixado sobre as coisas. Mais forte é aquele que percebe que não existe verdade, mas que não deseja a morte por esse motivo, que aceita, abraça essa ausência de finalidade e aceita o desafio humano, talvez demasiado humano, de criar um sentido para si e para o mundo. Os critérios tornam-se em «promotor de vida» ou «reductor de vida». Neste esforço axiológico de criar novos valores adivinha-se a inspiração para o imanentismo deleuziano [N 13] na medida em que esse valor deve ser procurado no mundo.

“ (...) o mundo pode ter muito mais valor do que pensávamos - temos de contornar a ingenuidade dos nossos ideais, pois é possível que, no nosso esforço consciente de lhe dar a mais alta interpretação, não lhe tenhamos dado sequer um valor moderadamente justo.”⁴⁵⁶

“ (...) O pessimismo moderno é expressão da inutilidade apenas do mundo moderno, não do mundo e da existência como tais.”⁴⁵⁷

O problema da decadência e do niilismo é o problema da filosofia moderna, a questão que se coloca a todos os filósofos dado que é um processo histórico e não uma mera teoria

⁴⁵⁵ Nietzsche, F., *Vontade de Poder*, *op cit*, p. 21.

⁴⁵⁶ Nietzsche, F., *Vontade de Poder*, *op cit*, p. 27.

⁴⁵⁷ Nietzsche, F., *Vontade de Poder*, *op cit*, p. 28.

de um pensador, teve de ser analisado e dessa análise saíram conclusões, perspectivas muito díspares. Na perspectiva de Nietzsche, o niilismo é um momento dramático mas necessário tal como a moral cristã também o foi.

“41.- (...) a decadência em si não é uma coisa que possa ser combatida: é absolutamente necessária e própria a todas as épocas e povos.”⁴⁵⁸

“ (...) no caso dos homens oprimidos (...) a moral salvou a vida do desespero e do salto para o não-ser: pois a impotência em relação à humanidade e não em relação à Natureza é o que gera mais desesperada amargura contra a existência. (...) Se o sofredor e o oprimido perdessem a fé no seu direito de condenar a Vontade de Poder, a sua posição seria desesperada. (...) essa vontade de moralidade seria apenas uma capa para esta «**Vontade de Poder**», como é também aquele ódio e desprezo. O oprimido perceberia então que está ao mesmo nível do opressor, e que não tem qualquer privilégio individual, nem qualquer patente superior a este último.”⁴⁵⁹

Elevar do niilismo a um processo histórico deixando de ser uma mera teoria corre o risco de surgir como uma falácia argumentativa em que se erige um pensamento a uma verdade universal porque lhe é dado um estatuto histórico e não mais apenas especulativo, não o negamos nem encontramos outra forma de salvar este movimento do pensamento a não ser identificar-lhe esta fragilidade.

Elevar o niilismo a processo histórico é portanto aceitar a intuição nietzschiana do niilismo gerada a partir de um conjunto de indícios recolhidos em elementos diversos da história e da cultura, resultando estes num conceito que quer passar a acontecimento. Um conceito cujo objectivo é criar uma hipótese de compreensão; que mais do que resultar da análise factual se quer elevar a acontecimento de sentido na medida em que é uma perspectiva, um sentido construído que pretende sobrevoar *todos* os acontecimentos visados.

Era necessário que a consciencialização da derrocada de um sistema permitisse gerar outro, um que fosse plural, e é nesse momento, ou contexto que Nietzsche sugere a noção de um sentido para o caos de forma a não permitir o avanço do niilismo para a destruição do homem, essa hipótese tem de ser uma hipótese ética, justa, embora não no sentido clássico, essa hipótese é a do Eterno Retorno, do mesmo que se apresenta como destruidor da teleologia no seu efeito repetitivo e na ausência de fim.

“(…) a desconfiança perante as nossas antigas valorações cresceu a tal ponto que levou à questão: «não serão todos os «valores» meros engodos que prolongam a duração da comédia, sem, contudo, contribuírem para a deslindar?» (...) Imaginemos este

⁴⁵⁸ Nietzsche, F., *Vontade de Poder*, *op cit*, p. 31.

⁴⁵⁹ Nietzsche, F., *Vontade de Poder*, *op cit*, p. 41.

pensamento na sua pior forma: a existência, tal como é, sem propósito nem objectivo, mas inevitavelmente recorrente, sem um fim no nada: «Eterno Retorno». Esta é a mais extrema forma de Nihilismo: o nada (o absurdo) eterno! (...) negamos propósitos finais. Se a existência tivesse um propósito final já teria sido alcançado.⁴⁶⁰

“708. - Do valor do «Devir». - Se o movimento do mundo tendesse realmente para alcançar um estado final, esse estado já teria sido alcançado. O único facto fundamental, contudo, é que não tende a alcançar um estado final: (...) Estritamente falando, nada da natureza do Ser deve permitir-se que se conserve - porque neste caso o Devir perde o seu valor e passa a ser simples e supérfluo disparate.⁴⁶¹

“(...) O Devir não tem estado final, não tende para a estabilidade. (2) o Devir não é um estado de aparência; o mundo do Ser provavelmente é só aparência. (3) O Devir é do mesmo valor exacto a cada instante; a soma do seu valor permanece sempre igual: expresso doutra forma, não tem valor pois aquilo segundo o qual poderia ser medido, e em relação ao qual a palavra valor poderia ter qualquer sentido, está completamente em falta. O valor colectivo do mundo foge à valoração (...)”⁴⁶²

“1062. - Se o universo tivesse um fim, esse fim já teria sido atingido. Se existisse qualquer forma de imprevisto estágio final, esse estágio também já teria sido alcançado. Se fosse capaz de parar ou estabilizar, «ser», se tivesse nem que por um instante apenas esta capacidade de «ser», há muito que teria terminado também todo o Devir, como todo o pensamento e espírito. (...)”⁴⁶³

No entanto, numa primeira formulação o aspecto ético e selectivo, que não é uma extrapolação indevida de Deleuze, não está presente, manifesta-se somente como uma espécie de castigo embora não redentor. O Eterno Retorno seria apenas uma pena para aqueles que não são nobres nem suficientemente fortes para suportarem saber que não há uma finalidade no ser, nem um sentido em sentido lato e universal.

“(...) este género de homem sentirá o eterno retorno como maldição - assim que for mordido pelo pensamento não poderá já deter-se diante nenhuma acção. Ele tudo faria para extirpar tudo o que não tem sentido ou objectivo; embora seja apenas um espasmo, ou uma raiva cega na presença do facto de que tudo existiu uma e outra vez durante toda a eternidade - mesmo este período de Nihilismo e destruição. O valor duma tal crise é que purifica, é que une elementos.⁴⁶⁴

A ideia que pretendemos apontar neste capítulo, a sugestão, de que Nietzsche usa o conceito de *Vontade* de Schopenhauer e o transmuta para o de *Vontade de Poder* surge nos numa das críticas de Nietzsche ao seu mestre:

“(...) A incompreensão fundamental de Schopenhauer da vontade (como se o desejo, o instinto e a pulsão fossem os factores essenciais da vontade) é típica: a depreciação da

⁴⁶⁰ Nietzsche, F., *Vontade de Poder*, op cit, p. 40.

⁴⁶¹ Nietzsche, F., *Vontade de Poder*, op cit, p. 355.

⁴⁶² Nietzsche, F., *Vontade de Poder*, op cit, p. 356.

⁴⁶³ Nietzsche, F., *Vontade de Poder*, op cit, p. 507.

⁴⁶⁴ Nietzsche, F., *Vontade de Poder*, op cit, p. 43.

vontade ao ponto de a incompreender totalmente. Igualmente com o ódio ao querer: a tentativa de ver algo superior (...) grande sintoma de fadiga ou de fraqueza da vontade.”⁴⁶⁵

“254. Mas que é a Vida? Torna-se necessário aqui um conceito novo e mais definido do que é a «Vida». A minha fórmula deste conceito é: a Vida é Vontade de Poder. (...) as valorações morais são uma espécie de explicação, constituem um método de interpretação. A interpretação é ela própria um sintoma de condições psicológicas definidas, como também dum nível espiritual definido de juízos dominantes. O que é que interpreta? - as nossas paixões.”⁴⁶⁶

Por um lado, o conceito de vontade não deve mais designar o desejo, nem tão-pouco algo de superior, um agente obscuro de um desígnio divino mas negativo, Vontade deve antes designar a força activa.

Nietzsche toma o conceito de Vontade de Schopenhauer, que com ele partilha o facto de ser uma noção de força, de vitalidade que está fora da vida mas que se manifesta nela simplesmente não visa o desejo nem apenas a vida, mas antes o crescimento, a expansão, o poder.

“688. - (...) A minha teoria seria: que a vontade de poder é a força motriz primitiva de que todos os outros motivos derivaram (...)”⁴⁶⁷

“A vontade de acumular força está confinada no fenómeno da vida à alimentação, à procriação, à herança, à sociedade, aos estados, costumes, autoridade. Não poderíamos assumir que esta vontade é também o poder motriz da química? - e da ordem cósmica? Não só a conservação da energia, mas o mínimo desperdício; de modo que a única realidade seja esta: a vontade de todo o centro de poder de se tornar mais forte - não auto-preservação, mas o desejo de apropriar, de tornar-se senhor, de tornar-se mais e mais forte.”⁴⁶⁸

(...) “A vida, que é a nossa melhor forma de ser conhecida, é integralmente «vontade de acumulação de força» - todos os processos da vida dependem disto: tudo almeja não a preservação, mas acréscimo e acumulação. A vida como caso individual (...) busca o máximo sentimento de poder; a vida é essencialmente uma busca por mais poder; a própria busca é um esforço por mais poder; a coisa mais fundamental e nevrálgica é esta vontade.”⁴⁶⁹

“Os fisiologistas devem pensar duas vezes antes de postular a necessidade de autopreservação como a necessidade fundamental de um ser orgânico. Um ser vivo deseja, acima de tudo, dar vazão à sua força - a vida como tal é vontade de poder;- a autopreservação é apenas umas das suas consequências indirectas e mais frequentes. (...)”⁴⁷⁰

⁴⁶⁵ Nietzsche, F., *Vontade de Poder*, op cit, p. 53.

⁴⁶⁶ Nietzsche, F., *Vontade de Poder*, op cit, p. 141.

⁴⁶⁷ Nietzsche, F., *Vontade de Poder*, op cit, p. 345.

⁴⁶⁸ Nietzsche, F., *Vontade de Poder*, op cit, p. 346.

⁴⁶⁹ Nietzsche, F., *Vontade de Poder*, op cit, p. 347.

⁴⁷⁰ Nietzsche, F., *Para Além de Bem e de Mal*, op cit, p. 25.

Como propusemos anteriormente, Nietzsche procurou salvar o conceito, o pensamento na medida em que o desenvolvimento que Schopenhauer deu ao conceito de vontade conduzia ao niilismo e à procura activa de anulação da vontade, logo da vida. Nietzsche identificou que o problema da função do conceito era estar no seu limite inferior associado ao desejo e no seu limite superior associado a uma ilusão de um em si, desta forma, alterando o movimento, as coordenadas do conceito de vontade para afirmação de vida, transformando-se em vontade de poder, permitiria salvar a necessidade do momento histórico do niilismo sem que este se auto consumisse.

O conceito de Vontade de Poder recupera a noção de que a vida não se deve anular a si mesma mas reconstruir-se e reconstruir o sentido depois de perceber que o que até aí se sabia era falso. Este conceito serve estrategicamente para manter o repúdio à separação realidade-aparência, pois se o conhecimento sob a vontade de poder é uma ferramenta de criar ilusão para tornar a vida possível, então a *vontade de verdade* era apenas uma interpretação niilista da vontade de poder. Uma forma fraca de considerar que o real é tão duro que devemos impor um outro mundo melhor, menos duro onde um dia seremos recompensados por suportarmos moralmente, isto é, docilmente as agruras.

“(a necessidade da mentira) é perfeitamente possível que a real natureza das coisas seja tão hostil, tão contrária às primeiras condições da vida, que a aparência seja necessária para tornar a vida possível (...)”⁴⁷¹

“(...) O nosso caso particular é suficientemente interessante: criámos uma concepção de modo a podermos viver num mundo, de modo a percebermos o bastante para nos permitir suportar a vida nesse mundo... (...)”⁴⁷²

“Que a vontade de poder como implosão da metafísica do fundamento, desloque a questão da verdade e da objectividade, que a problemática do domínio e da provocação da natureza seja inelutavelmente introduzida por este conceito, distorcendo desse modo também irremediavelmente a concepção clássica de conhecimento representativo, qualquer destes aspectos é nuclear no perspectivismo de Nietzsche.”⁴⁷³

A realidade dura da vida implica uma força superior de interpretação por parte do pensador que tem de poder suportar que não há teleologia, que não há nenhum fito para a existência e que terá de fazer arte criando um sentido, mesmo sabendo que é falso, criando um que lhe permita viver sem enlouquecer ou se tornar niilista.

⁴⁷¹ Nietzsche, F., *Vontade de Poder*, *op cit*, p. 296.

⁴⁷² Nietzsche, F., *Vontade de Poder*, *op cit*, p. 289.

⁴⁷³ Marques, A., *Perspectivismo e Modernidade*, *op cit*, p. 34.

“(...) a necessidade psicológica de acreditar na causalidade reside na impossibilidade de imaginar um processo sem um propósito (...)”⁴⁷⁴

“(...) Não há nem um lugar nem um propósito, nem um sentido ao qual possamos atribuir a nossa existência ou a nossa espécie de existência. Em primeiro lugar, ninguém está em posição de o fazer: é completamente impossível, julgar, medir, comparar, ou até negar o universo inteiro! (...)”⁴⁷⁵

“(...) há apenas um mundo que é falso, cruel, contraditório, sedutor, e sem sentido...Um mundo assim constituído é um mundo verdadeiro. Precisamos de mentiras para nos superiorizarmos a esta realidade, a esta verdade - isto é, para conseguirmos viver... Que as mentiras sejam necessárias à vida é parte e parcela do carácter terrível e questionável da existência.(...)”⁴⁷⁶

“(...) já mais do que tempo para substituir a pergunta kantiana «como são possíveis os juízos sintéticos a priori?» por outra pergunta: «porque é que é necessário acreditar em tais juízos?» - ou seja, é altura de perceber que, para o objectivo de preservar seres como nós próprios, é preciso acreditar que tais juízos são verdadeiros; embora, é claro, possam continuar a ser juízos falsos!”⁴⁷⁷

O conceito de Vontade de Poder cria um plano de imanência, uma possibilidade de pensar o perspectivismo dado que o conhecimento sob esta teoria funciona como um instrumento de poder, torna-se óbvio que aumenta com cada acréscimo de poder. O propósito do «conhecimento», neste caso, como no caso do «bom» ou do «belo», deve ser encarado estrita e meramente dum ponto de vista antropocêntrico e biológico, serve apenas para que uma espécie em particular possa manter e aumentar o seu poder, a sua concepção de realidade terá de conter o bastante de calculável e constante para lhe permitir formular uma estratégia de conduta.

O conhecimento tem uma utilidade prática de preservação que representa a força motriz por trás do desenvolvimento das capacidades de conhecimento, assim, o desejo de conhecimento depende da dimensão que a Vontade de Poder alcança numa certa espécie.

“505. - As nossas percepções, como as entendemos - quer dizer, a soma de todas as percepções cuja consciência foi útil e essencial para nós e para todos os processos orgânicos que nos precederam (...) temos sentidos apenas para uma selecção definida de percepções - as percepções que nos concernem com vista à nossa preservação. A consciência só se amplia na medida em que seja útil. Não pode haver dúvida de que todas as nossas percepções sensoriais estão completamente permeadas por valorações (úteis ou prejudiciais - logo, agradáveis ou penosas)”⁴⁷⁸

⁴⁷⁴ Nietzsche, F., *Vontade de Poder*, op cit, p. 315.

⁴⁷⁵ Nietzsche, F., *Vontade de Poder*, op cit, p. 377.

⁴⁷⁶ Nietzsche, F., *Vontade de Poder*, op cit, p. 423.

⁴⁷⁷ Nietzsche, F., *Para Além de Bem e de Mal*, op cit, pp. 22-23.

⁴⁷⁸ Nietzsche, F., *Vontade de Poder*, op cit, p. 259.

A vontade de verdade que deu fundamento às teorias metafísicas clássicas foi necessária a uma época, a um tipo de humano, o niilismo foi portanto necessário, tal como a máscara foi necessária aos primeiros filósofos, por uma questão de sobrevivência.

Como foi dito atrás este momento, ainda niilista, de compreensão da inexistência de uma verdade corria e corre ainda o risco de adensar o percurso niilista para a destruição, se a proposta do perspectivismo como alternativa a uma ilusão que já não serve a vontade de poder nem o tipo de homem no qual ela se manifesta, não produzir outro tipo de pensamento. Deve depreender-se que o perspectivismo em Nietzsche será a base de pensamento que permitirá pensar a ideia de transmutação total dos valores, não o elemento dessa transmutação mas a possibilidade de a perceber e pensar, será uma ferramenta importante, por exemplo, ao gerar novos valores, novos planos de imanência, isto é, novas formas de vida.

Pelo perspectivismo passa a ser a tarefa do filósofo criar conceitos, tarefa que Deleuze reclama para a sua definição de filosofia e que radica no comentário de Nietzsche:

“409. (...) que não podem permitir que lhes sejam apresentados conceitos já engendrados, nem meramente purificar e polir esses conceitos; antes têm que talhá-los, criá-los, eles próprios, e depois apresentá-los e fazer com que as pessoas os aceitem.”⁴⁷⁹

“605.- A averiguação da «verdade» e da «inverdade», a averiguação dos factos em geral, é fundamentalmente diferente da criativa determinação, formação, moldagem, dominação, e vontade que subjaz a toda a filosofia. Dar um sentido às coisas - este dever permanece sempre, desde que nenhum sentido lhe seja já imanente.”⁴⁸⁰

A vontade de Poder como força activa de criação alimenta num plano ontológico, se quisermos usar o termo, a teoria perspectivista que será na última fase do niilismo a ferramenta do pensamento para operar a transmutação de valores, isto é, uma mudança de paradigma de uma imagem de pensamento para outra, uma mudança daquilo que significa pensar e por consequência, daquilo que significa viver dado que um brota da imanência do outro.

Porém, falta uma peça nesta engrenagem que é o movimento. Para que a Vontade de Poder possa operar no tempo a mudança é necessário o movimento do Eterno Retorno, que seja possível a diferença e a repetição de hipóteses, porque nenhum jogador conseguirá equacionar o real num só lance de dados, isto é, não conseguirá criar um sentido para o real de uma só vez, terá de tentar múltiplas combinatórias, terá de testar

⁴⁷⁹ Nietzsche, F., *Vontade de Poder*, *op cit*, p. 210.

⁴⁸⁰ Nietzsche, F., *Vontade de Poder*, *op cit*, p. 308.

múltiplas perspectivas porém este perspectivismo não é um subjectivismo porque este provavelmente inviabilizaria qualquer projecto colectivo.

“(Há uma objectividade da adjunção e da condensação, uma objectividade das condições, o que significa que as Ideias assim como os Problemas não estão apenas na nossa cabeça, mas estão aqui e ali, na produção de um mundo histórico actual.)”⁴⁸¹

O perspectivismo necessita da hipótese do Eterno Retorno, do devir, do movimento para poder lançar o pensamento. Contudo este retorno, como foi visto atrás, não poderá nunca ser compreendido como uma repetição, como na ideia de reencarnação que Schopenhauer sugere da religião oriental, este eterno retorno não traz o mesmo, a identidade mas antes possibilita a diferença dado que é selectivo.

Esta ideia de que o Eterno Retorno é uma ideia ética e selectiva, ideia que procuravamos no início desta dissertação, é sugerida por Deleuze como interpretação de Nietzsche mas não é uma construção deleuziana, é a ideia própria de Nietzsche que afirma: “Ao paralisante sentimento de dissolução e imperfeição geral, contrapuz o Eterno Retorno.”⁴⁸²

“462. - As principais inovações (...) Em lugar da «teoria do conhecimento», uma doutrina que estabeleça o valor das paixões (...) Em lugar da «metafísica» e da religião, o Eterno Retorno (tomado como meio de criação e selecção).”⁴⁸³

A teoria perspectivista enfrenta várias dificuldades, como foi visto anteriormente e em Nietzsche destaca-se o facto de partir de uma aparente negação da verdade no mundo fenoménico, uma negação do carácter moral da verdade, recusa pensar que aquilo que existe seja parte de uma crença na natureza verdadeira das coisas, recusa que se encare os fenómenos como reais.

A ideia do Eterno Retorno não permite fixar uma fórmula do que é o real porque o processo do Devir não é na verdade susceptível de formulação, na medida em que nada se repete, apenas se repete a condição de repetir para poder gerar a diferença. Assim, como vimos no capítulo sobre a repetição e a diferença explicada por Deleuze, a diferença entre interpretações gera-se na repetição das condições do eterno retorno, consequentemente o conhecimento perspectivista tem de ser outra coisa que não o conceito clássico, pois o conceito num mundo em mudança é algo de falso e contraditório.

⁴⁸¹ Deleuze, G., *DR*, *op cit*, p. 315.

⁴⁸² Nietzsche, F., *Vontade de Poder*, *op cit*, p. 211.

⁴⁸³ Nietzsche, F., *Vontade de Poder*, *op cit*, p. 242.

“520. - As transições que ocorrem ininterruptamente impedem-nos de falar do «indivíduo», etc; o «número» de seres em si oscila. Não saberíamos nada do tempo ou do movimento se, posto de forma bruta, não acreditássemos que víamos coisas «quietas» perante coisas em movimento. (...)”⁴⁸⁴

A Vontade de Poder manifesta-se no perspectivismo e na forma como se interpreta o real, esta será a mecânica da teoria do conhecimento nietzschiano que pretende uma transvaloração do carácter falso da vontade de verdade que não passaria de um processo de estabelecer coisas, de as tornar verdadeiras. Todavia, a verdade nesta teoria não tem de ser encontrada mas criada.

Se a vontade de verdade era a manifestação de uma vontade de poder fraca, niilista, o perspectivismo deve revelar uma vontade de poder que se manifesta através de forças activas de criação e de destruição do antigo modelo. Este perspectivismo nietzschiano, como vimos não mantém a figura do sujeito da racionalidade moderna como sustentáculo ou base para a construção do conceito, das representações, mas serve de referência para o critério de verdade a criar. Formamos conceitos que sabemos ficcionais, que são perspectivas sobre o que chamamos real contudo sabemos que não ocorre e não existe e que a sua natureza é tal que não se deixa fixar numa representação, pois está em devir e não tem nenhum sentido específico, ser-lhe-íamos de certo modo indiferentes se não sofrêssemos os efeitos da diferença, da mudança.

“539. - Parménides disse: «Não podemos formar qualquer conceito do inexistente»; - nós estamos no extremo oposto, e dizemos: «Aquilo de que se pode formar um conceito é decerto ficcional». 540. - Há muitas espécies de olhos. Até a Esfinge tem olhos - logo tem de haver muitas espécies de «verdades», e conseqüentemente não pode haver verdade.”⁴⁸⁵

Nietzsche usa o sujeito como referência para a criação de sentido propondo que este desvia a pergunta metafísica de «o que é?» para «o que é para mim?». O sujeito como fonte genealógica do sentido não tem um papel transcendental, se nada há a determinar mas antes a criar, o sujeito é apenas o veículo da vontade de poder que gera uma perspectiva, uma interpretação consoante o tipo de forças que se apropriam dele, desta forma todo o sentido é Vontade de Poder.

“Não poderíamos perguntar: «Quem interpreta, então?», pois a própria interpretação, como forma de Vontade de Poder, manifesta-se (não como «Ser», mas como processo, como Devir) como afecto.”⁴⁸⁶

⁴⁸⁴ Nietzsche, F., *Vontade de Poder*, *op cit*, p. 265.

⁴⁸⁵ Nietzsche, F., *Vontade de Poder*, *op cit*, p. 275.

⁴⁸⁶ Nietzsche, F., *Vontade de Poder*, *op cit*, p. 284.

“590.- Os nossos valores são introduzidos e interpretados no coração das coisas. (...) Não será o sentido necessariamente relativo e perspectivados? Todo o sentido é Vontade de Poder.”⁴⁸⁷

Tendo como certa uma ausência de sentido a determinar, uma perda da relação clássica de sujeito-objecto com o critério de adequação, e tomando a vontade como aquilo que se manifesta na interpretação, o pensador forte é aquele que consegue aceitar viver sem um fito e que não toma isso como uma tragédia incontornável mas antes como um desafio existencial. O que é próprio do real é não ser determinável, não é um defeito do sujeito, um limite da razão, a verdade não existe, o sentido tem de ser criado. E, no limite, Nietzsche tem consciência de que esta será apenas uma interpretação que tenderá a ser vista como uma contradição por se entender como a interpretação das interpretações.

“643.- A Vontade de Poder interpreta (...) define, determina gradações, diferenças de poder. Meras diferenças de poder não poderiam inteirar-se mutuamente como tais: tem de haver algo que queira crescer, e que interprete todas as outras coisas que queiram crescer como de valor semelhante. (...) Na verdade, esta interpretação é ela própria um meio para nos assenhormos de qualquer coisa.”⁴⁸⁸

Será que a humanidade estava, está, preparada para esta noção que é o plano de imanência ou imagem de pensamento de todas as perspectivas?

“O grau de força de vontade num homem é calculado na medida em que pode dispensar o sentido das coisas, na medida em que é capaz de suportar um mundo sem sentido porque ele próprio organiza uma pequena porção dele.”⁴⁸⁹

“600.- Os modos ilimitados de interpretar o mundo: toda a interpretação é sintoma de crescimento ou declínio. A unidade (o monismo) é uma necessidade de inércia: a pluralidade na interpretação é sinal de força. Não devemos desejar privar o mundo da sua natureza inquietante e enigmática (...)”⁴⁹⁰

Se o critério de valor é - quanta verdade pode uma pessoa suportar, ficaria por saber quais os meios disponíveis para a preparação para o embate dessa verdade. Nietzsche sugere que apenas a transmutação de todos os valores permitirá suportar a verdade porque mediante essa transmutação:

“O prazer não já encontrado na certeza, mas na incerteza; não já «causa e efeito», mas criatividade incessante; não já vontade de auto-preservação, mas de poder; não já a modesta expressão «é tudo meramente subjectivo», antes «é fruto do nosso trabalho! Sejamos orgulhosos».”⁴⁹¹

⁴⁸⁷ Nietzsche, F., *Vontade de Poder*, op cit, p. 305.

⁴⁸⁸ Nietzsche, F., *Vontade de Poder*, op cit, p. 322.

⁴⁸⁹ Nietzsche, F., *Vontade de Poder*, op cit, p. 300.

⁴⁹⁰ Nietzsche, F., *Vontade de Poder*, op cit, p. 307.

⁴⁹¹ Nietzsche, F., *Vontade de Poder*, op cit, p. 506.

Dado que o conhecimento é interpretação e consiste na introdução dum sentido nas coisas, e não de uma explicação já que não existe nenhum facto estabelecido, apenas interpretações.

“Nós é que criámos o mundo que tem qualquer valor! Sabendo isto, apercebemo-nos também que a veneração da verdade é resultado da ilusão - e que é muito mais necessário estimar o poder formativo, simplificante, plástico e inventivo. «Tudo é falso - tudo é permitido!»⁴⁹²

“606. - Em última análise o homem não encontra nas coisas nada mais do que aquilo que nelas depositou (...)”⁴⁹³

Por fim, fica a consideração de que embora o movimento de transmutar o conceito de Vontade em Vontade de Poder tenha, de alguma forma desviado o pensamento do niilismo, parece que o diagnóstico da transmutação foi algo precoce pois afigura-se que ainda hoje o niilismo não atingiu o ponto máximo que originará a mudança, no entanto, parece cada vez mais próximo.

“1008. - Qualquer doutrina será supérflua se não estiver tudo preparado sob a forma de forças acumuladas e material explosivo. Uma transmutação de valores só pode ser conseguida quando houver uma tensão de novas necessidades, e um conjunto de gente necessitada que se ressinta de todos os velhos valores - embora não esteja consciente do que está errado.”⁴⁹⁴

O problema fulcral do perspectivismo é chegar-se ao fim sem nada. O problema do desconstrucionismo como análise, não mais linguística ou estruturalista, mas ontológica é chegar ao fim sem nada. Desmontar, desconstruir tudo, os preconceitos, os axiomas, os fundamentos, as crenças, por fim, o sentido, aí, como em Lewis Carroll “Tudo é horrível (...), tudo é sem sentido.”⁴⁹⁵

O desafio do perspectivismo como filosofia de força, aquela para quem pode suportar o deserto do real, o deserto do sentido, como que a angústia existencial sem redenção nem refúgio; o desafio e única possibilidade de sobrevivência ou critério, é o de criar uma proposta melhor, mais interessante, mais livre, mais criativa... De outra forma tem no topo do seu limiar de constituição, o delírio, e no fundo desse limiar o risco da auto-destruição, riscos sobre os quais Deleuze falará quando menciona o problema do devir e da construção de um corpo-sem-órgãos, como se verá adiante.

⁴⁹² Nietzsche, F., *Vontade de Poder*, *op cit*, p. 308.

⁴⁹³ Nietzsche, F., *Vontade de Poder*, *op cit*, p. 309.

⁴⁹⁴ Nietzsche, F., *Vontade de Poder*, *op cit*, p. 486.

⁴⁹⁵ Deleuze, G., **CC**, *op cit*, p. 36.

Tal como da desconstrução iniciada pela dúvida metódica que se agrava na crítica kantiana e termina no perspectivismo nietzschiano, foi preciso de alguma forma condenar o delírio e/ou o transcendente. Na fase final deste processo, no perspectivismo, é preciso de alguma forma salvar uma forma do sentido para salvar o/um sujeito, pois diferentemente do mote do niilismo - um nada de valores, tudo é igual, tudo já está feito, tudo é indiferente -, o perspectivismo acarreta um outro mote possível e arriscado: não há sentido, não há nada, há apenas os homens e o seu percurso absurdo, a estupidez, o mal, o aleatório, etc. Daí provavelmente nascerá a necessidade de um novo povo a criar, de uma utopia e de uma revolução. Uma revolução seria a constituição de um novo homem plenamente consciente desta condição existencial do seu (sem) sentido.

2.5. O problema da imagem

Quem não se chocar com a teoria quântica não a compreende.

Niels Bohr

Descartes propôs que o começo da Filosofia fosse feito pela dúvida radical. O problema da dúvida coloca-se primeiro como uma questão metodológica, como a necessidade de uma refundação lógica, válida de forma indubitável, a procura de um princípio ou axioma inquestionável, porém, a um segundo nível, a dúvida coloca-se como uma espécie de deslocamento ou descolagem da perspectiva natural ou senso comum.

O mesmo problema persiste em inúmeros pensadores de correntes de pensamento e em épocas diferentes. Tal questionamento radical da totalidade do real e do sentido não é obra de uma singularidade, de um defeito ou enfermidade, é uma hipótese que se coloca contra toda a carga de normalização que cultura, sociedade e valores acarretam. Ocorre pensar que não se trata apenas de um modelo metodológico mas de uma intuição paradoxal que não é acompanhada por nenhuma rede de significações, por nenhum correlato empírico imediato e muito menos por um consenso universal de pensadores. Uma intuição anti-evidente, anti-intuitiva que nada ou quase nada tem que concorra para a sua validação e, no entanto, muito tempo e reflexão lhe têm sido dedicados.

Schopenhauer, por exemplo, considera que na posição do realismo ingénuo este problema não se coloca, a seu ver o mundo da intuição, enquanto não tentamos ultrapassá-lo, não provoca naquele que o observa nem dúvida nem inquietude, não há lugar nem para o erro nem para a verdade, que são atiradas para o domínio do abstracto, da reflexão. Aos olhos dos sentidos e do entendimento, o mundo revela-se e dá-se com

uma espécie de ingénua franqueza, como uma representação intuitiva que se desenvolve sob o controle da lei da causalidade. Porém, o problema especulativo coloca uma questão a todos: “nós temos sonhos; não poderia a vida inteira ser um longo sonho? Ou, com mais precisão: existe um critério infalível para distinguir o sonho da vigília, o fantasma do objecto real?”⁴⁹⁶

Segundo o autor, para o sonho e para a vida não encontraremos na sua natureza nenhum carácter que os distinga claramente e é preciso conceder aos poetas que a vida é apenas um longo sonho. Todavia, a questão aparentemente absurda para os realistas ingénuos interessa sem dúvida os outros e não teria prendido tanto os filósofos se não tivesse em si mesma algum alcance, se ela não encobrisse um pensamento mais profundo ou mais verdadeiro do que o faria supor a sua origem mais próxima.

Desde os pré-socráticos que a questão da percepção desperta o pensamento da sua modorra; os atomistas, cerca de 500 a.C., consideravam que a percepção do real se baseava na forma como percebemos as misturas de átomos uma vez que as qualidades sensíveis não existem por si, na natureza não há cor nem amargo nem doce, estas são convenções, a realidade seria composta apenas por átomos e vazio. Nos fragmentos disponíveis, Demócrito afirma que a visão consiste na recepção da imagem dos objectos visíveis e que a imagem é a forma reflectida na pupila.⁴⁹⁷ Segundo a sua teoria, os corpos irradiam emanações e a impressão que fazem nos sentidos assemelha-se a uma marca sobre a cera.

Empédocles, 490 a.C., por exemplo, considerava que os corpos emitem eflúvios que são como que partículas minúsculas que deles se separam e penetram pelos poros de cada órgão dos sentidos. Claro que a análise destes pensadores era especulativa e não científica ou experimental, contudo a ideia de que as qualidades sensíveis a que acedemos não constituem a totalidade do real está já presente na antiguidade, neste caso, nos atomistas que consideravam que o homem permanece longe da realidade na medida em que a opinião de cada um repousaria nos afluxos de simulacros, de eflúvios dos corpos aos órgãos dos sentidos. Não saberíamos nada e, para Demócrito, a verdade estaria, simbolicamente, num abismo, não caindo esta teoria do conhecimento num cepticismo radical uma vez que sustenta que mediante o pensamento podemos conhecer a teoria atomista e o vazio.⁴⁹⁸

⁴⁹⁶ Cf. Schopenhauer, A., *O Mundo Como Vontade e Representação*, *op cit*, p. 28.

⁴⁹⁷ Cf. Brun, J., *Os Pré-Socráticos*, Lisboa, Edições 70, s.d., p. 100.

⁴⁹⁸ Cf. Brun, J., *Os Pré-Socráticos*, *op cit*, p. 101.

No entanto, parece ter sido Platão que se aproximou mais, se é que é legítimo fazer esta relação, da noção da ciência moderna. Isto porque estranhamente a ideia da caverna ou coincide ou determinou o desenvolvimento do conceito da óptica, pois na *Alegoria da caverna*, as imagens a que os homens tinham acesso eram apenas reflexos da luz do fogo projectados nas paredes da caverna e eram essas imagens que os prisioneiros tinham como o real, imagens que correspondem à percepção do real disponível ao homem. Na ciência da óptica moderna, também a imagem, a percepção que temos do real que permite construir os conceitos, é o resultado do reflexo da luz, da energia - fótons - sobre a superfície dos corpos.

Isso dá-nos a entender que os corpos são sólidos, dado que reflectem a luz, e dá-nos a entender que a luz penetra na atmosfera, através dos gases, até certo ponto, e que a luz viaja pelo espaço a uma determinada velocidade. O nosso cérebro deve ter-se adaptado à velocidade ou frequência de vibração de uma parte das ondas de luz emitidas (há algumas do espectro electromagnético que não conseguimos captar), porque a percepção da imagem dos objectos é constante. O objecto existe de forma consistente e permanente na percepção da imagem que temos, o cinema joga com esta velocidade constante de estímulos para criar o efeito de *imagem em movimento* que propriamente o define. Portanto, há um conjunto de indícios que aproximam a perspectiva platónica da ciência moderna no que toca à percepção.

Segundo a óptica, o objecto não nos é dado tal como é, do objecto só temos aquilo que a luz pode reflectir, a cor é resultante do tipo de luz que incide e é reflectida num corpo e consoante o tipo de luz será originada uma cor diferente. Do objecto temos a imagem reflectida de uma forma parcial a duas ou três dimensões, que exclui o interior do objecto, uma interpretação dada pelo cérebro da cor e textura dessa forma. Porém, sabemos que se o tipo de luz que incide mudar (se for amarelada, roxa, branca), a cor que é interpretada pelas células responsáveis pela identificação da cor no olho (os bastonetes), diferirá.

Coloca-se a dúvida de saber como é possível deter algo do real, dos objectos, se o acesso que temos é meramente aquilo, aquela pequena parcela que é reflectida? Tal como Platão como é possível conhecer a verdade se só nos é dado o reflexo das coisas projectadas na caverna pela acção da luz?

O ser humano encontra-se numa situação paradoxal no que diz respeito à percepção, ao real, pois pela actividade perceptiva natural presente que aquilo que lhe é dado aos sentidos é absoluta e inquestionavelmente real, ou pelo menos que existe um real, porém pela análise crítica do funcionamento ou pelo simples treino intensivo do uso dessas

ferramentas que produzem a síntese passiva do real, apercebe-se que a sua percepção é parcelar, constitui apenas uma parte daquilo que é.

É paradoxal porque parece que mesmo construindo aparelhos complexos de análise mais aprofundada há sempre mais alguma coisa, determinação, qualidade, etc. que lhe falta e que frustrantemente consegue conceber mas não captar ou identificar. O que é paradoxal é que o mesmo aspecto do real seja tão evidente e se apresente como dogmático e, ao mesmo tempo, insuficiente. Como é que a mesma informação pode ter características opostas? É uma impossibilidade lógica que algo *seja*, o mais evidente, e o menos determinado ao mesmo tempo relativamente a um mesmo aspecto ou ponto em análise.

Haverá vários argumentos para mostrar o indício de que há mais alguma coisa do que aquilo que é dado na percepção, ou que o que é dado não corresponde ao que é o real. Gostaríamos apenas de indicar um: usando a noção deleuziana de «entre» pode compreender-se que a falha e a fuga para a ideia de *algo mais* está no espaço entre determinações do conceito. Quando aprendemos um conceito ou o re-criamos para que este seja assimilado e enquadrado na rede lógica daqueles que já possuímos, podemos perceber que uma parte das qualidades referidas a um objecto do pensamento é dada e pode ser verificada por um dos órgãos dos sentidos, que a outra qualidade ou determinação é verificável por outro e que outras são deduzidas mediante a reflexão.

Esta construção resulta em que o conceito surja como uma unidade, como um todo, um uno que fixa apenas os aspectos essenciais, a essência dessa unidade. Porém, ao referirmos as determinações à verificação deste ou daquele órgão ou a determinadas operações de dedução compreendemos que se trata de uma colagem, de uma construção pois cada elemento verificador apresenta um limite que é colado à determinação seguinte. O conceito é uma manta de retalhos e não uma unidade. São as limitações entre este e aquele órgão dos sentidos da percepção/entendimento que nos dão a noção de uma construção. É na falha e desigualdade entre linhas de evidência que percebemos que o vaso partido foi colado, é nas linhas de quebra que o identificamos. Esta percepção conduz facilmente à ideia de paradoxo da percepção: o que vemos é o real; o real não é o que vemos, é ainda outro.

Através da ciência moderna temos ainda outros indícios de que a perspectiva do real a que podemos ter acesso, por exemplo, sob a forma de uma imagem e da visão, ou do ponto de vista da física quanto ao estudo do átomo, não correspondem àquilo que damos como certo no quotidiano e na mundanidade. Contudo, podemos pensar que tal intuição

paradoxal da irrealidade do real não tinha apoios deste tipo, por exemplo em Platão para que lhe fosse por esses meios sugerido que se deveria depreciar as intuições sensíveis.

Um dos aspectos mais paradoxais desta ideia é vista na física quântica - e no *princípio de incerteza* de Heisenberg, segundo o qual uma partícula quântica apenas tem uma posição no espaço-tempo se a função de onda colapsar. Tentaremos em seguida de forma simples, porque é a única que nos é possível, explicar a importância deste problema no contexto desta dissertação.⁴⁹⁹

Consultando os artigos de divulgação mais acessíveis vemos que a palavra “quântica”, quantum do Latim, quer dizer quantidade, e na mecânica quântica, esta refere-se a uma unidade discreta que a teoria quântica atribui a certas quantidades físicas, como por exemplo, a energia de um electrão contido num átomo em repouso. A descoberta de que as ondas eletromagnéticas podem ser explicadas como uma emissão de pacotes ou unidades separadas de energia, chamados quanta, conduziu ao ramo da ciência que lida com sistemas moleculares, atómicos e subatómicos que é conhecido como mecânica quântica.

A mecânica quântica⁵⁰⁰ é uma teoria constituída por vários axiomas, sendo de destacar o princípio de incerteza de Heisenberg, formulado inicialmente em 1927 pelo físico

⁴⁹⁹ O pensamento filosófico de Deleuze, nomeadamente a sua matriz perspectivista, terá sido influenciado pelas especulações de cariz também ele filosófico da física quântica, estes aspectos são sugeridos de forma discreta na construção dos conceitos e em algumas referências espalhadas pela sua obra. Por exemplo em *Diferença e Repetição*, quando se aborda o problema da individuação e Deleuze refere o trabalho de Simondon, este remete directamente à ciência e especificamente a esta área: “Segundo Simondon, o individuo seria apenas “uma certa fase do ser que supõe antes dele uma realidade pré-individual e que, mesmo depois da individuação, não existe sozinha pois a individuação não esgota de um único golpe os potenciais da realidade pré-individual (...) São duas as características do pré-individual segundo Simondon: ser definido em termos de meta-estabilidade e de **quantas** (quantidades elementares de energia). (...) Logo, a energia potencial irá ser vista como implicando uma diferença de potencial e, nos termos de Deleuze, a intensidade aparecerá como a energia potencial de estados meta-estáveis, responsável pela *différentiation* em qualidades e extensões das relações coexistentes na Ideia.” Cf. Ferreira Santos, L., *Pensar o Desejo, Freud, Girard e Deleuze, op cit*, p. 222. A noção deleuziana de *intensidade* assume assim uma raiz na física e deve substituir a referência a uma quantidade de energia que a noção freudiana de *pulsão* e mais ainda de *Libido* enquanto energia do inconsciente tinham. Por outro lado, e também relativamente à concepção do real deleuziana (esta que seria quântica e perspectivista): “em 1988, Deleuze afirmava retrospectivamente que em todos os seus livros procurou a natureza do acontecimento, único conceito filosófico a seu ver capaz de destituir o verbo ser e o atributo. Cf. Deleuze, G., **PP**, Lisboa, Edições Fim de Século, 2003, p. 194. No mesmo ano, dizia, de modo semelhante, que se tanto escrevera sobre a noção de acontecimento ao longo da sua produção é porque não acreditava nas coisas. Por outras palavras, não acreditava nas representações, nas totalidades, no que aparecia com carácter fixo.” Cf. Ferreira Santos, L., *Pensar o Desejo, Freud, Girard e Deleuze, op cit*, p. 224. A alusão à física quântica surge também em *Mil Planaltos* quando Deleuze e Guattari desenham as linhas de fuga como sendo um agenciamento do tipo «máquina de guerra», uma máquina que não tem como prioridade a guerra mas antes “a emissão de **quanta** de desterritorialização, a passagem de fluxos mutantes”; a mesma alusão noutra passagem: “O que nos inspira hoje são os computadores, é a microbiologização do cérebro: este apresenta-se como um rizoma, erva mais do que árvore, «*an uncertain system*», com mecanismos probabilísticos, semi-aleatórios, quânticos.” Cf. Deleuze, G., **PP**, *op cit*, p. 203.

⁵⁰⁰ A história da mecânica quântica começou em 1838 com a descoberta dos raios catódicos por Michael Faraday; com a sugestão em 1877 por Ludwig Boltzmann que os estados de energia de um sistema físico

Werner Heisenberg, impondo restrições à precisão com que se podem efetuar medidas simultâneas de uma classe de pares de elementos observáveis ao nível subatômico.

A explicação é que quando se quer encontrar a posição de um electrão é necessário fazê-lo interagir com algum instrumento de medida, directa ou indirectamente, faz-se incidir sobre ele radiação que tenha um comprimento de onda da ordem da incerteza com que se quer determinar a posição. Neste caso, quanto menor for o comprimento de onda, maior frequência, maior é a precisão. Contudo, maior será a energia cedida pela radiação, onda ou fóton e o electrão sofrerá um recuo tanto maior quanto maior for essa energia. Como consequência, a velocidade sofrerá uma alteração imprevisível, ao contrário do que afirmaria a mecânica clássica, alteração causada pelo observador e pelo acto de medição.

Naquilo que concerne ao nosso interesse neste ponto, salienta-se o problema da perspectiva, isto é, a interferência que o observador tem na observação do real, a forma como o sujeito vê, determina, isto é, modifica o real. Este será um correlato científico do problema do transcendental kantiano ou do perspectivismo deleuziano.

O exemplo comumente dado é o da experiência que procura descobrir a posição de uma bola de plástico dentro de um quarto escuro. Na experiência emite-se um tipo de radiação para deduzir a posição da bola através das ondas que batem na bola e voltam, (trata-se do princípio de funcionamento do aparelho de radar); ou, noutro exemplo, se quisermos calcular a velocidade de um automóvel, podemos fazer com que ele atravesse dois feixes de luz e calcular o tempo que ele levou entre um feixe e outro. Nem a radiação, nem a luz conseguem interferir de modo significativo na posição da bola, nem alterar a velocidade do automóvel pois estamos a trabalhar em corpos de dimensões *macro*, mas podem interferir muito na posição e na velocidade de um electrão, pois aí a diferença de tamanho entre o fóton de luz e o electrão é pequena. Se tornássemos a escala proporcional seria como atirar água para dentro do quarto escuro, para deduzir a localização da bola através das pequenas ondas que batem no objecto e voltam.

O problema que este exemplo pretende salientar é que a água pode empurrar a bola alterando sua posição, isto é, a acção do observador determina uma alteração no estado daquilo que está a ser determinado. Desta forma torna-se impossível determinar a localização real desta bola pois a própria determinação mudará a sua posição, temos pois o princípio de indeterminação no que toca à definição do «tecido do real», isto é, na determinação de átomos e partículas sub-atómicas. Apesar disto, voltando à experiência, a sua nova posição pode ser ainda deduzida, calculando quanto a bola seria empurrada pois

poderiam ser discretos; e com a hipótese colocada por Planck, em 1900, de que toda a energia é irradiada e absorvida na forma de elementos discretos chamados quanta.

se soubermos a força das ondas podemos calcular uma posição provável da bola, tendo como certo que a bola estará, provavelmente, localizada dentro daquela área.

O princípio de incerteza altera os métodos de medição da física clássica mas, acima de tudo, desperta o problema do espectador, da consciência na percepção do real. Se o espectador interfere na observação e se esta depende dele nunca poderemos saber o que é o real, qualquer acção para determinar a verdade vai falseá-la inevitavelmente.

Alguns físicos consideram mesmo que o átomo antes de ser estudado não está em si, com o seu núcleo organizado de electrões em seu redor, como vemos nos modelos e figuras de estudo, ele estará, paradoxalmente «espalhado» até que o seu «existir» seja perturbado por uma qualquer forma de investigação, que já sabemos, necessita de interagir com o objecto de estudo mediante uma forma de radiação, normalmente, a luz.

A esta dificuldade do problema da medição dos corpos atómicos e subatómicos acresce que a natureza dúplice, ondulatória e corpuscular dos átomos, não pode ser simultaneamente determinada. A tentativa de determinar uma inviabiliza a determinação da outra.

O aspecto mais importante desta teoria no nosso entender, é a questão proposta por Heisenberg da incerteza que decorre entre a *posição* e o *momento* de um átomo, isto é, a incerteza que decorre entre a medição, ou determinação, de um átomo entendida como a posição em que ele se encontra, o aspecto que se queria medir, e o resultado dessa tentativa de medição que resulta na determinação do momento, no espaço e no tempo, em que essa determinação foi feita.

Isto despertou-nos dois problemas que se afiguram análogos na Filosofia: um é o da definição do sentido em Deleuze e o da definição de perspectivismo em Nietzsche.

No primeiro, analogamente à argumentação do princípio de incerteza temos que em Deleuze a determinação do sentido é um acontecimento no qual se estabelece um crivo, uma ponte, uma marca no caos de determinações, no caos do pensamento.

O pensamento, tal como o átomo, está espalhado e não concentrado num dado momento do espaço e é determinado no momento em que se projecta um plano de imanência, um plano que recorta ao caos,⁵⁰¹ que lhe rouba ou fixa, um certo número de determinações que geram um sentido bivalente e não unívoco, analogamente à dualidade onda, partícula.

Por outro lado, o facto de haver, ou de se criar uma discrepância, que na física quântica se chama *colapso da onda*, entre a posição do átomo e o momento em que ele

⁵⁰¹ Cf. Deleuze, G. e Guattari, F., **OQF**, *op cit*, p. 178.

está, leva-nos a estabelecer a analogia com o pensamento perspectivista nietzschiano, segundo o qual qualquer determinação do real é uma de muitas perspectivas que determinam uma quantidade de força, uma vontade de poder que a interpreta desta ou daquela maneira.

O pensador perspectivista, que ainda é uma figura transcendental, cria o sentido e portanto uma interpretação e isso é diferente do sujeito clássico porque no perspectivismo não há um sujeito universal e necessário, nem tão-pouco um sujeito da representação. A cada interpretação, o pensador dá-se a si todo o mundo ou, como Schopenhauer - cada um é ele próprio o mundo inteiro.

Em algumas interpretações da mecânica quântica, o *colapso da função de onda* é um dos dois processos pelos quais um sistema quântico aparentemente evolui: quando a função de onda colapsa, da perspectiva de um observador o *estado* parece «saltar» para um dos estados fundamentais e unicamente adquirir o valor das propriedades medidas que são associadas com aquele estado fundamental em particular. Como tal, quando o átomo é medido a sua determinação de estado parece ter-se fixado na observação que foi feita, como se, aquele momento do átomo no tempo fosse aquilo que o átomo é e não apenas um momento em que foi observado.

Em termos de perspectivismo, será reconfortante pensar que a ciência clássica, tal como a metafísica clássica, estava errada ao pensar que pela definição lógica das propriedades de um ser ou objecto num determinado espaço-tempo se pudesse determinar o seu aspecto essencial, o em-si. Poder-se-ia pensar que mesmo esta análise do real que se bifurca no dualismo onda-partícula é apenas uma interpretação do real, igualmente parcelar e determinada por um organismo que apenas pode perceber o real num intervalo de tempo negligenciável que é o da sua vida, que é na verdade indiferente para o átomo.

Que é então o *estado*? Para a física, chama-se "sistema" a um fragmento concreto da realidade que foi separado para estudo. Os sistemas físicos não são estáticos, evoluem com o tempo, de modo que o mesmo sistema, preparado da mesma forma, pode dar origem a resultados experimentais diferentes dependendo do tempo em que se realiza a medição. Essa ideia conduz ao conceito de "estado". Um estado é uma quantidade matemática que determina completamente os valores das propriedades físicas do sistema associadas num dado instante de tempo. Todas as informações possíveis de se conhecer num dado sistema constituem o seu estado e cada sistema ocupa um estado num instante no tempo que as leis da física devem ser capazes de descrever. A sua tarefa é explicar como um dado sistema parte de um estado e chega a outro, ou seja, como o sistema evolui de estado em estado.

O estado é representado por uma função das posições ou dos *momenta*, momentos no tempo, de cada partícula que compõe o sistema. Essa representação é chamada função de onda, que representam os estados de um dado sistema físico de forma completa e equivalente e que as leis da mecânica quântica descrevem como os vectores de estado e as funções de onda evoluem no tempo.

O grupo de fenómenos descritos pela expressão *colapso da função de onda* formam um problema fundamental na interpretação da mecânica quântica: o problema da medição (*measurement problem*). *Função de onda* como foi dito é uma ferramenta matemática que a física quântica usa para descrever um sistema físico qualquer, é uma função matemática que calcula a amplitude de probabilidade de uma posição ou momento de uma partícula subatômica. Matematicamente, é uma função do espaço, que mapeia os possíveis estados do sistema dentro dos números complexos. As leis da mecânica quântica descrevem como a função de onda evolui com o tempo.

Se na mecânica clássica a descrição completa de um sistema consistia na tarefa de encontrar a posição e a velocidade de todas as partículas e, com esta descrição, seria possível prever todos os movimentos futuros e passados do sistema, na mecânica quântica não se pode descrever todas as grandezas com a mesma certeza. De acordo com a mecânica quântica, a descrição do sistema termina ao nível da função de onda com as suas probabilidades de posição.

Há várias experiências realizadas para tentar compreender este problema da interferência do observador na determinação do real, entre eles a experiência da dupla fenda⁵⁰² e, uma mais simples, o dilema do gato de Schrödinger. Esta experiência designada por interpretação de Copenhaga do físico Niels Bohr serviu como uma crítica ao problema das sobreposições quânticas, em que a proposta do realismo de que o real existe independentemente do observador é posta de parte. Estas sobreposições são a representação ou a combinação de todos os possíveis estados do sistema, todas as possíveis posições de uma partícula subatômica, isto é, dado que o observador interfere na observação e só consegue determinar um estado do real, supõe-se que o real seja, em si, a soma de todos os estados ou momentos possíveis e não apenas aquele fixado na observação.⁵⁰³ Assim, se o real é a sobreposição de todos os estados das partículas, dos

⁵⁰² Cf. <http://wikipedia.qwika.com/de2en/Doppelspaltexperiment>, também chamado de «double-slit experiment».

⁵⁰³ Formulação que evoca um dos paradoxos de Zenão sobre a impossibilidade do movimento, aquele no qual argumenta que a flecha não se move no espaço, está antes parada em momentos, parcelas, diferentes do tempo, percorrendo um momento de cada vez no seu imobilismo. Também aqui o ser, chamemos-lhe assim, seria a sobreposição de momentos ou dimensões que podemos determinar sabendo que ele é uno na

átomos, essa sobreposição identificada com a verdade apenas é «falseada», ou nos termos da física, apenas sofre o colapso no momento da observação, no momento em que o observador interfere, isto é no momento da medição quântica.

Erwin Schrödinger tentou aplicar a teoria da mecânica quântica a um ser vivo para equacionar o papel da consciência na determinação do real. Schrödinger propôs um cenário com um gato numa caixa fechada, onde a vida ou morte deste é dependente do estado de uma partícula subatômica. A ideia da sobreposição quântica implica que o gato permanece vivo e morto até que a caixa seja aberta. O dilema consiste em imaginar um gato preso dentro de uma caixa sem transparências, junto a um frasco de veneno, um contador Geiger, um material emissor de radiação que poderá, ou não diminuir de actividade (isto é, decair), e um martelo. O contador Geiger será acionado ou não consoante a radiação diminua. Se for accionado, o martelo baterá no frasco de veneno partindo-o e o gato morrerá, contudo se o contador não accionar o martelo o gato permanecerá vivo. Só saberemos se o gato está vivo ou morto se abirmos a caixa, mas se isso for feito, alteraremos a possibilidade do gato estar vivo ou morto.

O estado de sobreposição quântica acontece quando for desconhecido o estado de um corpo, que é quase sempre, segundo a física quântica, dado que esta apenas sugere cálculos probabilísticos, por isso, se não pudermos identificá-lo, diremos que este corpo está em todos os estados o que gera um problema de compreensão do real evidente.

Na interpretação de Copenhaga da mecânica quântica, um sistema pára a sobreposição de estados e fixa-se num ou noutra quando uma observação acontece. É apenas quando a caixa é aberta e uma observação é feita que a função de onda colapsa num dos dois estados. Por outro lado, a *interpretação de muitos mundos* nega que esse colapso sequer ocorra.

Se o observador não colapsar a função de partícula da onda, a partícula quântica apenas terá o momento da sua própria função de onda, ou, não existirá de todo. Esta conclusão pode induzir a convicção de que dado que é possível à vida, assumindo a forma de um observador (uma pessoa), escolher onde e quando colapsar uma função de onda, existe o livre arbítrio, ou seja, porque acreditamos que podemos determinar o real ou criá-lo mediante a projecção nele de valores (éticos/morais/matemáticos, etc.), acreditamos que somos livres. O observador participante, o sujeito, criará desta forma os seus próprios registos no tecido do espaço-tempo na sua ideia do que será o seu futuro.

A relevância desta análise está no facto de que, se como os físicos pensam, o princípio de incerteza da partícula da física quântica é o mesmo que ocorre na incerteza que o observador terá com qualquer evento futuro da sua vida, ocorre então uma resolução do problema propriamente filosófico de questionar se os fenómenos da natureza, que eram por vezes explicados segundo a teoria mecanicista clássica do determinismo, também se aplicariam ou não à acção humana eliminando a hipótese da liberdade.

O princípio de incerteza eliminaria aparentemente a hipótese do determinismo pela posição criadora do sujeito na determinação do real, quer o sujeito crie ilusão, quer ele crie o real fendendo o átomo e portanto as hipóteses da vida a cada escolha. Ele é livre, não será o real que o determina, ele cria-o ou dá-o, consoante viva num sonho ou num sistema quântico/perspectivista. Aliás, aquilo a que chamamos real ou *em si*, nesta perspectiva, parece notavelmente indiferente e de certa forma inaplicável às questões humanas e mesmo à matéria que parece ser apenas o resultado do abrandamento da velocidade ou vibração da energia que se julga ser a forma mais genérica do ser.

Se ao homem se revela importante a matéria, isso é absolutamente indiferente ao átomo, é um momento insignificante no tempo, é apenas a modulação da velocidade da sua vibração, da sua onda. O real não é isto nem aquilo, até porque a concepção de “isto” e de “aquilo” não é sequer adequada à compreensão da perspectiva quântica.

O tempo é a variável escondida da física quântica, sabe-se sempre a posição e o *momentum* de uma partícula quântica no passado, mas aparentemente é a luz que forma o «arco do tempo» criando como que uma tela ou ecrã em branco para o observador, uma tela em que ele pode participar. O tempo move-se à velocidade da luz e a massa abrandando formando uma geometria espacio-temporal própria, assim o observador fará colapsar a sua própria função de onda criando a sua realidade de tempo e espaço independente e própria. Isto confere a todos os objectos uma posição única no espaço e no tempo e é esta a razão pela qual em termos de física, mas também em alguns tipos de perspectivismo, tudo é relativo. Assim, quanto mais precisamente se conhece a posição de uma partícula quântica menos sabemos sobre o seu momentum, e se conhecermos com precisão o seu momentum, então não temos a certeza onde está.

Quanto à outra das hipóteses de interpretação do problema do indeterminismo ou do dilema do gato de Schrödinger, que se chama a interpretação dos múltiplos mundos, *multiverse*,⁵⁰⁴ esta não isola a observação como um processo especial, pelo contrário, à imagem do paradoxo de *Alice no País das Maravilhas* que simultaneamente cresce e

⁵⁰⁴ Esta teoria tem no físico contemporâneo Max Tegmark um dos seus mais activos defensores.

diminui de tamanho, ou na criação paradoxal de sentido deleuziano que percorre ambos os opostos, ambos os estados da experiência - gato vivo e gato morto persistem, mas são incoerentes entre si, impossíveis.

Nos outros mundos, quando a caixa é aberta, a parte do universo contendo o observador e o gato são separados em dois universos distintos, um contendo um observador olhando para um gato morto, outro contendo um observador vendo a caixa com o gato vivo. Séries paralelas de hipóteses que existem para cada situação. Como os estados, vivo e morto do gato, são incoerentes, não têm comunicação efetiva ou interação entre eles. Quando um observador abre a caixa, ele se entrelaça com o gato, então, as opiniões dos observadores do gato sobre ele estar vivo ou morto são formadas e cada um deles não tem interação com o outro. Isto é o chamado *mecanismo de incoerência quântica*.

A Interpretação de muitos mundos é uma interpretação da mecânica quântica que propõe a existência de múltiplos "universos paralelos". Esta teoria foi formulada inicialmente por Hugh Everett e veicula a ideia de que o estado universal é uma sobreposição quântica de vários estados, possivelmente infinitos, de idênticos universos paralelos não comunicantes. Segundo esta teoria cada observação pode ser tida como a causadora da divisão da função universal de onda na sobreposição quântica de dois ou mais ramos não comunicantes, ou "mundos", isto é, de cada vez que observamos, ou alargando o âmbito da teoria, de cada vez que interpretamos o real e construímos o sentido, de cada vez que escolhemos, estamos a colapsar a função de onda de um fenómeno criando uma divisão entre essa escolha, essa perspectiva e a sua oposta, simplesmente a alternativa não está neste mundo mas sim noutro(s?) paralelo. A cada momento fendemos o real, criando-o e dividindo-o em porções de sentido que recortamos ao seu «existir» contínuo a que chamamos porventura caos, dado não o podermos alcançar senão nesta determinação parcial e momentânea do seu estado. Uma vez que muitos eventos semelhantes de observação, isto é, de corte, estão a acontecer constantemente, há um número enorme de estados de existência simultâneos, correntes, cadeias infinitas de divisões que se ramificam ao modo de uma raiz ou *rizoma*.⁵⁰⁵

⁵⁰⁵ "(...) o rizoma conecta um ponto qualquer com um outro ponto qualquer e cada uma das suas características não aponta necessariamente para características da mesma natureza, põe em jogo regimes de signos muito diferentes e até estados de não-signos. O rizoma não se deixa reduzir ao Um nem ao Múltiplo. (...) ele não é feito de unidades mas de dimensões, ou antes de direcções movediças. (...) Constitui multiplicidades lineares de n dimensões, sem sujeito nem objecto, apresentáveis sobre um plano de consistência (...) O rizoma procede por variação, expansão, conquista, captura, injeção. (...) o rizoma é um sistema acentrado, não hierárquico e não significativo, sem General nem memória organizadora ou autómato central, unicamente definido por uma circulação de estados." Cf. Deleuze, G. e Guattari, F., *R*, *op cit*, pp. 51-52.

Estas duas interpretações do problema da incerteza geram duas teorias que evocam ou repercutem pelo menos três divisões que ocorrem igualmente nas propostas metafísicas filosóficas do idealismo e perspectivismo: 1º na interpretação mais comum da mecânica quântica, ou interpretação de Copenhaga, sugere-se que o real seria a sobreposição ou soma dos estados de um sistema, tal como se, na linguagem filosófica, o em-si fosse a totalidade das determinações essenciais que constitui a definição do conceito de um ser ao modo da metafísica clássica. 2º A matemática permite prever as probabilidades de ocorrência dos vários eventos, porém na interpretação dos universos múltiplos, todos estes eventos ocorrem simultaneamente. Esta interpretação poderia corresponder à hipótese perspectivista do real; 3º a física usa a metáfora rizomática que mencionámos atrás para ilustrar as possibilidades, os resultados da mecânica quântica no que diz respeito à interpretação dos universos múltiplos (multiverse), nesta hipótese, seria possível fazer uma medição da probabilidade relativa a todos os universos, onde um universo possível é uma árvore completa do universo de ramificação.

Curiosamente podemos encontrar em Nietzsche uma leitura do universo tendendo para esta hipótese dos múltiplos mundos, a sua sugestão é a semelhante à moderna embora não nos pareça possível equacionar a sua antecipação. Pensa-se que a matéria é composta de tal forma que tem um número finito de combinações possíveis pelo que matematicamente é necessário que estas combinações se repitam num universo que seja infinito. Desta forma, a hipótese dos múltiplos universos é uma realidade matemática. A proposta de Nietzsche é semelhante:

“Seria um assunto completamente diferente se se assumisse que havia vários mundos X - quer dizer, todo o tipo possível de mundos para além do nosso. Mas nunca se assumiu isto...”⁵⁰⁶

“Se o universo pode ser concebido como uma quantidade definida de energia, como um número definido de centros de energia - e qualquer outra concepção permanece indefinida e logo inútil - daí se segue que o universo terá de seguir um número determinado de combinações no grande jogo do acaso que constitui a sua existência. No tempo infinito, num momento ou noutra, qualquer combinação possível já foi realizada pelo menos uma vez; aliás, já foi realizada um infinito número de vezes. Na medida em que entre cada uma destas combinações e a sua reincidência seguinte toda a outra combinação possível teria necessariamente decorrido, e visto que cada uma destas combinações determinaria a série inteira na mesma ordem, um movimento circular de séries absolutamente idênticas ficaria assim demonstrado: revelar-se-ia assim que o universo é um movimento circular que já se repetiu um infindo número de vezes, e que faz este jogo durante toda a eternidade. - Esta concepção não é meramente materialista; pois se o fosse, não envolveria um infinito retorno de casos idênticos, mas um estado finito. (...)”⁵⁰⁷

⁵⁰⁶ Nietzsche, F., *Vontade de Poder*, *op cit*, p. 303.

⁵⁰⁷ Nietzsche, F., *Vontade de Poder*, *op cit*, p. 510.

“(...) abençoando-se sempre como algo que retorna eternamente - um devir que não conhece saciedade, nojo ou cansaço: este, o meu mundo Dionisíaco de auto-criação eterna, de auto-destruição eterna (...) Este mundo é Vontade de Poder - e nada mais! Mesmo vós próprios sois esta vontade de poder - e nada mais!”⁵⁰⁸

Porém, se voltarmos atrás e analisarmos a descrição da *experiência da dupla fenda* as conclusões podem não ser tão decisivas para a teoria perspectivista como se pensou pois alguns artigos concluem decisivamente pelo carácter duplo da natureza da energia e postulam o papel do observador como determinante na percepção do real e construção do conhecimento, decidindo qual propriedade da matéria torna «real», porém, salientam que o observador não tem nenhuma influência no elemento específico que escolheu tornar real, o sujeito dá o mundo ao mundo da consciência, mas não o inventa como um mundo particular da sua imaginação, apenas com o seu olhar dá-lhe um foco, dá-lhe uma existência para o mundo do homem, para a consciência e para aquilo que chamamos real. Pode escolher *como* olhar mas não o resultado do que vê, esse é aleatório e pertence à natureza do real.

A mudança descontínua e de natureza aleatória que é ocasionada pelo processo de observação estabelece um limite ao moderno papel do sujeito como criador do real, ao sujeito perspectivista. Por um lado é positivo, na medida em que sugere justificações racionais para evitar o puro relativismo que identificaria com um niilismo e uma ausência de valores e de esforço filosófico, por outro lado mantém o aspecto interessante do desconcertante na percepção do real. É especialmente interessante que a natureza do que escolhemos ver se mostre como aleatória e alterne entre dois polos que se excluem e opõem simultaneamente. Ambos são reais e ambos se excluem. Uma dificuldade seria saber se se dão simultaneamente no mesmo real ou se se fendem em reais paralelos.

A teoria quântica permite fazer um conjunto alargado de previsões e medições probabilísticas de sistemas, tem um âmbito de aplicação prática definido que cada vez mais é posto a uso pela tecnologia, contudo é a interpretação filosófica dos seus dados que a tornam interessante. A compreensão dos princípios que se conseguem retirar das experiências requer sempre uma construção, uma sistematização para que sejam integrados numa teoria unificada do universo e do seu funcionamento.

A interpretação de Copenhaga, de Niels Bohr e a dos múltiplos universos são apenas duas de várias tentativas de compreensão dos dados que emergem do estudo das propriedades subatómicas. São apenas teorias especulativas, tal como o idealismo e o realismo; não há uma versão única e aceite pela totalidade da comunidade de

⁵⁰⁸ Nietzsche, F., *Vontade de Poder*, *op cit*, p. 511.

investigadores. Supõe-se que tanto o pensamento filosófico como o científico tenham influenciado as concepções modernas do real, do ser e o facto de se poderem estabelecer pontes em vários campos e problemas não significa uma confirmação desta ou de outra versão mas antes uma ressonância da forma de pensar, da imagem do pensamento de uma época.

A modernidade abre-se ao pensamento pela questão do sujeito e por esta mesma questão se precipita o perspectivismo como a forma do pensamento moderno na filosofia, da mesma forma que o problema do sujeito enquanto observador da investigação se coloca na física especialmente através de Einstein e este problema desemboca no equivalente a um perspectivismo que é o paradoxo da leitura ou interpretação de Niels Bohr do fenómeno de dupla fenda ou das propriedades das partículas subatómicas.

Procurando aplicar essas pontes entre formas do pensamento, entre ciência e filosofia poder-se-ia fazer uma primeira leitura da física quântica quanto ao problema de determinação do tecido do real que favorece a perspectiva de um idealismo absoluto, segundo o qual a única realidade plena é de natureza espiritual, porém a física sugere que quando se propõe que o real não exista, se deve especificar que não existe da forma que o vemos nem da forma que o concebemos. Porém existe para lá da mente, pode ser até mais consciência do que outra coisa o que nos devolve ao paradoxo e obriga-nos a escolher que parte do que concebemos queremos designar por *real*, se aquele momento da pura energia ou o da forma na qual a energia é fixada na matéria ou ambos, dado que ambos são, para a física quântica (diferentes) momentos do mesmo.

A teoria fornece pontos de contacto com várias doutrinas, por exemplo, com o platonismo, considerado por alguns a primeira forma de idealismo, na medida em que sugere uma separação e ao mesmo tempo uma participação de dois mundos ou duas formas do ser - por um lado, o ser como energia que é a sua forma primeira que seria indeterminada - mundo das ideias, e por outro, como realidade material - mundo das aparências na medida em que é determinada, pela consciência racional que a observa, que a interpreta.

O que muda na aproximação das várias formas de idealismo à física será principalmente o papel do sujeito nessas teorias, por exemplo, Kant estaria em condições de se aproximar pela ideia de que o sujeito interpreta e constrói esquemas de compreensão do real, que existe em si mesmo enquanto númeno, indeterminado, que o determinam, ficções reguladoras que servem a vida humana. Schopenhauer estaria mais afastado pois introduz uma interpretação moral à sua ontologia à qual parece que a física atômica é completamente alheia, porém o perspectivismo nietzschiano seria o modelo mais

próximo de se adaptar a esta interpretação - o real não é determinado, não tem um fim, não tem uma forma e a sua natureza é o movimento contínuo - o devir; um em si que se diferencia em múltiplas interpretações, múltiplas perspectivas de si mesmo.

Qualquer aproximação ao ser que é movimento é impossível na medida em que tentamos determinar, fixar um conceito, colapsar a função de onda num momento, do real o que é inútil dado a sua natureza ser a própria indeterminação. Ou melhor, a determinação é o momento em que se cria o real, uma interpretação do real que é o que ele é e, ao mesmo tempo, não o é. Este é o modelo pelo qual Deleuze define a diferença como aquilo que difere *de* e como o momento em que se pode falar da determinação - não é uma coisa que difere de outra mas algo que difere do fundo indiferenciado: uma interpretação cria uma forma que é retirada que difere do momento de pura energia. Este modelo da física afigura-se-nos até agora o melhor para perceber a Diferença deleuziana.

Quando de um pedaço de barro pensamos em fazer um prato podemos dizer que o prato é o que o barro é e ao mesmo tempo não é. O barro é uma matéria-prima sem uma forma que pode ser determinada na forma do prato, da mesma forma é o tecido do real enquanto energia que é indeterminado e ao mesmo tempo quando é fixado a uma forma material, um universo, este é apenas uma interpretação e não aquilo que a energia é. O real é, ao modo de Nietzsche, de natureza plástica e essa plasticidade é comprovada na interpretação que fazemos dele. Ele é e não é o que vemos.

De qualquer forma, embora o âmbito desta teoria seja demasiado complexo para poder ser equacionado aqui, sugere pontos a favor de uma contestação da definição clássica, metafísico-aristotélica, de real; pontos a favor de uma noção metafísica paradoxal de real e do sentido ao modo deleuziano; sugere ainda pontos a favor do modelo perspectivista nietzschiano quanto a uma teoria do conhecimento e pontos a favor da manutenção de uma ideia moderna, probabilística, de um em-si, quer ele seja energia ou consciência que será talvez apenas uma modulação da energia em matéria no tempo.

Voltando à imagem, e restringindo a investigação ao humano e ao seu aparelho de visão/percepção, um plano macro e sujeito à maior das imprecisões, sabe-se que o estudo da imagem e especificamente da luz que permite construir imagens e portanto, ver, foi sendo feito com base em diversas experiências científicas, como a de Torricelli no século XVII que comprovou que a luz não se comportava como o som porque esta se propagava no vácuo. Foi sendo provado pela ciência que a luz ora se reflecte face a certas superfícies, ora é absorvida ou refractada por estas; que a luz não contorna obstáculos,

projecta sombras como as dos prisioneiros da caverna de Platão, porém não foi dada uma resposta simples à pergunta sobre o que é a luz.

A luz propriamente dita é tida como invisível, sendo apenas visível ao olho humano depois de reflectida, por exemplo, no pó através de milhões de pequenas partículas, é cada uma das partículas que reflecte a luz que permite ver o feixe de luz que está a ser irradiado. Sabe-se que Euclides e Ptolomeu, no século III a.C., já tinham estudado estes fenómenos mas foi devido a Newton que se originou, posteriormente ao seu trabalho entenda-se, o conflito corpúsculo-onda no que toca ao estudo do átomo. Newton, nos finais do século XVII, tentou explicar a luz como uma corrente de minúsculas partículas que designou por corpúsculos, considerando que estes eram atraídos para determinados corpos. Foi o físico holandês Huygens que lançou uma outra hipótese, a ideia de que a luz se propagava em ondas, uma analogia àquilo que vemos quando atiramos uma pedra a um lago. As ondas da luz subiriam e desciriam milhões de vezes por segundo, constituindo isso a sua frequência de onda. Apenas Einstein no século XX esclareceu que as ondas de luz consistem em quantidades individualizadas de energia – quanta, a que chamou fotões e que em certos aspectos esta se comporta como uma onda e noutros como sendo constituída por partículas, deixando as teorias de Newton e de Huygens de serem incompatíveis.

Compreender, ainda que de forma incipiente, a luz e a visão apenas adensa a estranheza quanto ao sentimento familiar do que nos é dado por esta via. Perceber como a visão é construída pelo olho e no cérebro em vez de apaziguar a perspectiva natural, adensam a importância da hipótese de que o real seja uma construção e da falta de adequação entre a imagem assim construída e o real que supostamente lhe deu origem, basta começar por pensar que qualquer imagem resulta da interpretação que o cérebro faz do tipo de luz que é reflectido num objecto. A ideia de que só temos acesso a um tipo de propriedades do objecto, aquelas que são em segundo grau reflectidas pela luz que nele incide, pela reflexão de um tipo de radiação sobre aquele e nunca pela análise do objecto nele mesmo é desconcertante, fornece a suspeita de que só temos um acesso de segundo grau ao real, um reflexo do real e não o objecto em si, sugerindo a pertinência do idealismo transcendental kantiano.

O olho não é a poética janela para o mundo mas uma ferramenta, um controlador de luz que através da íris, um músculo capaz de alterar as dimensões da pupila, que aumenta ou reduz a quantidade de luz que vai impressionar a retina. Este complexo controlador de luz preenchido por um líquido gelatinoso por onde passa a luz (humor aquoso) possui uma lente, a córnea, que foca a luz de modo a obter uma imagem nítida das formas que o

cérebro vai identificar e reconhecer mediante a comunicação de impulsos nervosos que são gerados por células existentes no interior do globo ocular quando são estimuladas pela incidência da luz. Estas células, cones e bastonetes principalmente, enviam impulsos nervosos através de uma camada fina de fibras nervosas transparentes que se juntam na parte final, traseira do olho e formam o nervo óptico.

Temos portanto de pensar na quantidade de transformações, de «traduções» que o real sofre até se tornar uma imagem óbvia e mundana na consciência, começamos a percebê-la como um raio de luz invisível que se reflecte numa superfície que absorve ou converte esse feixe de fótons numa forma e cor que penetra a íris numa quantidade específica que pode ser captada pelo olho (há tipos de radiação invisível ao olho humano), onde é focada e depois a luz, passando por um meio aquoso, é convertida em estímulos eletroquímicos com cor que serão sobrepostos, dado que se formam duas imagens, uma por cada olho que se sobreporão para se criar a perspectiva e o volume, a tridimensionalidade, e invertidos no cérebro que procura na memória um registo daqueles estímulos sob a categoria de «formas», identifica que forma está a captar e associa-lhe o seu sentido (isto é um...) e mesmo uma função afectiva (gosto, não gosto). Quase seria preferível pensar que é por um acto de magia que captamos o real porque a explicação sugere muito fortemente que apenas nos habituámos a ver o mundo desta forma porque é a forma que temos disponível, a ferramenta de que dispomos para sobreviver no mundo. Quanto mais assistimos ao progresso científico mais esta noção de estranheza pelo mundo se adensa.

Restam outras dificuldades que se jogam no campo da filosofia; salientamos duas: a explicação dos fenómenos físico-químicos que acompanham a visão não chega para justificar o próprio facto de ver, fica portanto a faltar a explicação, talvez não-científica, da relação entre o olho, os mecanismos neuro-fisiológicos e a consciência, seja ela entendida como intencionalidade, interpretação ou outra.

Outro problema fundamental da visão é a questão da interpretação. Mesmo compreendendo o processo mecânico ou físico-químico, há a questão da atribuição de sentido mediante a interpretação que permite construir modelos explicativos ou formas de expressão, fórmulas, linguagens, etc. Este é um problema científico, talvez não muito premente a algum idealismo, mas fundante para o perspectivismo. Nietzsche coloca-o de forma clara, do ponto de vista da utilidade. O sentido da imagem é criado como uma selecção e interpretação daquilo que é útil a uma forma de vida:

“505. - (...) temos sentidos apenas para uma selecção definida de percepções - as percepções que nos concernem com vista à nossa preservação. A consciência só se amplia na medida em que seja útil. Não pode haver dúvida de que todas as nossas percepções sensoriais estão completamente permeadas por valorações (úteis ou prejudiciais - logo, agradáveis ou penosas) (...)”⁵⁰⁹

Como podemos estabelecer uma relação entre o perspectivismo nietzschiano, o empirismo transcendental deleuziano e o problema da medição atómica?

A física e no seu *measurement problem*⁵¹⁰, o problema da medição do átomo, remete-nos para o papel do sujeito pois a maneira como vemos o real, procurando dar sentido ao vivido, pode acabar por determiná-lo, isto é, a intencionalidade, à luz da física, pode sugerir um construtivismo no sentido deleuziano de um empirismo transcendental, isto é, de um perspectivismo.

O problema da física na determinação científica do ser mediante o conceito de átomo implica a compreensão de que o modo de ver do cientista determina a reacção daquilo que é visto e leva-o a comportar-se de forma diferente tornando-o indeterminado. Deste ponto de vista, não o cepticismo porém a prudente suspensão do juízo sobre o mundo, pode fazer sentido. A dificuldade é: que atitude tomar face ao conhecimento, o que é o mais razoável ou verdadeiro? A subjectividade⁵¹¹ não pode ser por si só criadora do sentido pois

⁵⁰⁹ Nietzsche, F., *Vontade de Poder*, *op cit*, p. 259.

⁵¹⁰ Refirimo-nos ao problema da determinação científica do átomo, da essência ou do tecido do real. Segundo a física quântica moderna, um átomo apenas surge num local específico se o medirmos, por outras palavras, o átomo está como que espalhado até que um observador consciente decida observá-lo, por isso o acto de medir (*measurement*) ou observar cria todo o universo. Esta perspectiva sugere que toda a matéria é meramente energia condensada numa vibração ondulatória lenta, o que leva alguns investigadores a pensar que podemos ser apenas uma consciência que se sente, que se percebe de forma múltipla e subjectiva de tal forma que os estados da vida nascimento e morte não são o que realmente pensamos. A vida é apenas uma espécie de sonho no qual somos a imaginação de nós próprios. Uma ideia estranhamente próxima do conceito de *Vontade* em Schopenhauer como aquilo que está por trás dos fenómenos que se manifestam na aparência da vida; e semelhante da sua ideia de que o Homem, o que sofre e o que faz sofrer, é o mesmo que se julga no entanto separado do outro pelo mundo da aparência. O problema portanto é que não só não conseguimos pensar o átomo como as indicações que temos dele são contraditórias, comporta-se como partícula e como onda e quando não está a ser estudado comporta-se como onda que está «espalhada», mas quando é investigado comporta-se como partículas. Para a física quântica toda a matéria é composta de ondas, a matéria não observada move-se e vibra em ondas o que leva a questionar, que tipo de ondas? Electromagnéticas, sonoras? Alguns físicos consideram que são ondas de nada. Uma das metáforas usadas para explicar o real é a da música: quando se faz música necessita-se do silêncio para a cortar, para fazer um ritmo, da mesma forma se estivéssemos a «fazer real», imaginando que é a nossa consciência (ou uma consciência global) que o cria quando olha para ela de determinada forma, com determinados interesses, valores, sinapses, etc., estando nós a criar o real, necessitamos do espaço para definir a realidade entre ele. Assim a realidade pode ser apenas várias divisões de espaço numa estrutura fractal. Claro que se nos colocarmos numa perspectiva de realismo ingénuo uma mesa parece uma mesa, é sólida no toque com a mão, mas obviamente não é isso dado que é feita de átomos e os átomos não são sólidos; o que produz essa ideia é a nossa mente que traduz campos de vibração em objectos aparentemente físicos, materiais, sólidos, coloridos. Tudo o que existe fora da consciência é um oceano infinito de energia que se manifesta pela consciência em formas.

⁵¹¹ Deleuze começa a trabalhar a noção de subjectividade desde o trabalho sobre Hume, *Empirismo e Subjectividade* (1953) sobre o qual Deleuze diz: “O paradoxo coerente da filosofia de Hume é apresentar uma subjectividade que se ultrapassa e que nem por isso é menos passiva. A subjectividade é determinada como

esta poderia produzir perspectivas incomunicáveis, incompreensíveis ou inúteis, porém uma perspectiva de criação do sentido que seja des-subjectivada pode ser equacionada.

O problema da medição implica que o átomo apenas surge quando um observador decide olhá-lo, antes disso o átomo está espalhado até que um observador consciente decida estudá-lo, e quanto mais se estuda as partículas individuais mais se percebe que não há o electrão em si mesmo, esta ou qualquer outra partícula elementar apenas existe em relação com outras partículas, ou no limite com o universo todo.

O acto de medição ou observação cria todo o universo, compreender isto sobre a natureza da matéria implica que aquilo que sabemos sobre a mundanidade dissolve-se. O sentido dissolve-se. Deixa de haver objectos, há apenas relações; não há espaço localizável, não há tempo, quanto mais os cientistas estudam a matéria em pormenor menos «material» lhes parece.

A ideia não se aplica apenas aos fenómenos atómicos e subatómicos mas expande-se a todo o real, esse é o aspecto chocante da teoria quântica. Apenas os seres conscientes podem ser observadores daí que estejamos ligados, sejamos parte da própria existência da realidade sem nós haveria apenas uma expansão sobreposta e indefinida de possibilidades sem que nada de definido alguma vez ocorresse, dado que é o acto de ver que fixa uma dessas possibilidades na matéria dividindo simultaneamente essa possibilidade em outras ramificações. Segundo a teoria da relatividade e a mecânica quântica, o mundo tridimensional sólido que conhecemos feito de milhões de fótons e electrões não existe de todo, de acordo com a teoria da relatividade, tudo está relacionado com a forma pela qual interagimos com o mundo enquanto observadores conscientes.

É consensual entre os físicos que a única realidade que conhecemos é aquela que os nossos cérebros fabricam,⁵¹² recebem milhões de sinais eléctricos por minuto e organizam-nos em hologramas tridimensionais que projectamos fora de nós chamando-lhes «realidade». Estes hologramas são metáforas construídas da interpretação que o cérebro faz do real, são uma forma de relacionarmos os paradoxos que encontramos nos estímulos captados. Este problema de que o real, tal como o concebêramos, não existe, que é uma ideia, tem sido um problema eminentemente filosófico até às descobertas da física quântica

um efeito, é uma impressão de reflexão.” Cf. Deleuze, G., **ES**, *op cit*, p. 18. Deleuze formula aqui a crítica do sujeito que se ultrapassa, isto é, que toma decisões sobre o real que vão além das suas reais capacidades de conhecimento legítimas e que só podem ser justificadas pela crença que tem de acompanhar todas as proposições ou formas de conhecimento.

⁵¹² Físicos como Jim Al-Khalili; David Bohm; Anton Zeilinger; John Hagelin; Lynne McTaggart; Fred Alan Wolf; Dean Radin; Amit Goswami; Gregg Braden; Max Tegmark e Laura Mersini-Houghton partilham esta perspectiva, o interesse pela mecânica quântica e as suas repercussões teóricas.

que parecem contrapor-se à noção de substância que Aristóteles propôs e que cuja vigência dominou a imagem do pensamento durante séculos.

Estabelece-se aqui um percurso ficcional entre teorias no qual se pretende fixar uma progressiva consciencialização do problema do real - do idealismo platónico, ao idealismo transcendental; a questão schopenhaueriana de vontade e de ser; a inflexão na imagem do pensamento; o adensar do problema do «exterior»; e por fim, o pensamento moderno que culmina no problema do niilismo e no perspectivismo nietzschiano que tem como critério de valor aceitar a natureza do real como sem sentido (antiteleológico), múltiplo e perspectivista. Esta nova proposta que aqui apresentamos pretende que Deleuze, influenciado por um lado, e usando essa influência subterrânea como arma, por outro, procurou usar elementos da especulação científico-filosófica moderna (física quântica) para sugerir que a sua teoria perspectivista (o empirismo transcendental) não era uma mera hipótese mas antes um facto, tal como Nietzsche procurou descrever o niilismo não como um conceito e uma interpretação mas como o destino da humanidade, e tal como Marx procurou argumentar que o surgimento das economias burguesas - o capitalismo e a sua queda no «fim da história» seriam factos históricos acima da mera doxa e da especulação filosófica.

Se excluirmos a hipótese de que os matemáticos e físicos tenham criado modelos e experiências de compreensão da realidade com base nas especulações filosóficas aristotélicas por um lado (na física clássica) e idealistas, por outro (na física moderna), parece que ambas as linhas de investigação sobre o real, o teor do real, a científica e a filosófica se encontram num modelo moderno consonante e perspectivista, pelo menos esta é a narrativa que nos permitimos criar para conjugar um percurso, uma evolução histórica do pensamento face ao real. Não é o nosso objectivo tentar provar a hipótese perspectivista mediante a física, simplesmente sugerir que a imagem do pensamento moderna se constitui nestes problemas e essencialmente em torno do sujeito, do estatuto do real e das propostas de resolução que mencionámos.

O real, ou o ser, não tem um sentido mas múltiplos consoante as interpretações, isto é, consoante o observador que interfere com ele, Sem a consciência o real não é nada mais do que energia que flui no devir eterno pelo que são as interpretações dos seres conscientes que determinam o real, um pouco à maneira de um idealismo transcendental que gera ficções metodológicas que tornem o real unido e coerente para ser vivido, mas igualmente ao modo do perspectivismo que entende a vontade de poder como força que conduz a interpretação a gerar ficções, criar mundos de tal forma que seja possível ao ser humano habitar esses mundos, viver a sua experiência consciente de forma criativa. Por

isso afirmámos que este problema de que o real não existe, que é meramente ideia, foi sempre um problema filosófico até às descobertas da física quântica, daí em diante cresceu entre os físicos a consciência de que os conceitos/conhecimentos sobre o real existem apenas na mente e não estão fora, não são o real, não são o resultado de uma adequação.

Construímos a imagem de acordo com os impulsos que recebemos e as capacidades que temos de os organizar e com os valores e crenças que aceitámos como verdadeiros. Sabemos que o que se passa na visão é que a luz é captada pelo olho, atinge o fundo da retina, activa impulsos eletroquímicos que viajam pelas fibras nervosas até à parte de trás do cérebro onde em um décimo de segundo se junta tudo e se constrói uma imagem que diz: isto é aquilo com que se parece o real, o exterior.

Não só o «real» não existe, para um físico, como todas as partículas estão espalhadas (o átomo na física moderna não é apenas uma partícula unificada no espaço e tempo mas também uma onda que permeia todo o espaço e tempo), por oposição à concepção filosófica do ser como unidade num todo e o conceito de identidade como separação entre seres. Quando se estudam duas partículas sub-atómicas como dois electrões, em certas circunstâncias, aquilo que se faz num, afecta o outro independentemente de quão separados estiverem. O que isto nos diz é que a matéria, uma vez fisicamente unida, pode ser posteriormente dividida (no acto de cortar, partir, queimar, etc.) mas a energia permanece e continua a uní-la, ou melhor, a ligá-la numa relação energética. Tal parece fazer sentido para a física dado que antes do *big bang* todas as partículas de matéria do universo estavam reunidas numa única partícula.

Deste ponto de vista não fará sentido a procura de Platão ou de Descartes do erro, da ilusão, a nossa ilusão é produzida pela nossa mente assim como todas as outras, é inútil procurar a fonte do erro exteriormente, e assim talvez faça sentido pensar que a própria personalidade ou individualidade é uma ilusão, não só pela inter-relação de toda a matéria, mesmo a consciente que se pode resumir a energia organizada de determinada maneira, mas também porque é o cérebro que cria e projecta toda a realidade para fora de si como num ecrã de consciência.

Perante esta revolução do pensamento pode-se ainda falar de ilusão ou de aparência, pelo menos de aparência «incorrecta» e aparência «correcta», na medida em que se estivermos a designar uma consciência, um cérebro que produz uma aparência errada face a um estado de doença ou um estado alucinogénico, fora isso, e se quisermos usar o termo clássico de «aparência» que, filosoficamente talvez já não faça sentido porque todo o real é construído, tudo é aparência ou como disse Nietzsche, tudo é falso.

O facto de criarmos a realidade (perceptiva e conceptual) não significará que estamos a criar a realidade mas apenas a fixar na possibilidade uma interpretação na matéria que não modifica em nada o traço energético da qual a matéria se destaca ou na qual se manifesta. Toda a matéria é na verdade energia condensada numa vibração lenta, e se estamos ligados a essa relação energética seremos nós também uma consciência única que se experiencia a si mesma de forma subjectiva, isto é, como se estivesse separada, o que explicaria a semelhança nas imagens de mundo criadas e a diferença de formas de vida vividas nelas.

Cada pensamento cria o real como uma aranha constrói a sua teia, pois se a realidade é holográfica, se é uma projecção da consciência, um sistema de crenças que influencia o real porque prende o pensamento a esse jogo, a esse sistema de produzir real mediante a informação, a formação e a cultura, a informação cria os fractais tal como será a informação, a cultura e o pensamento que cria a *matrix* definida por Max Planck. Os fractais como as perspectivas são funções imprevisíveis. Se o que pensamos cria o real, ao projectarmos um plano de imanência que nos permita criar um sentido para a vida, fixar a matéria num tipo de vibração, ao criarmos esse plano estamos a criar o presente e o futuro. A consciência desta verdade possibilita uma transmutação de todos os valores.

Ao nível subatómico a realidade comporta-se de acordo com a expectativa do observador, e se pensarmos que tudo no universo é composto de partículas subatómicas podemos pensar o poder que o pensamento tem ao criar um conceito, uma forma de arte, uma acção, etc.

As partículas não são objectos materiais mas flutuações de energia e informação. O que chamamos real num sentido comum é para a física apenas uma pequeníssima faixa de frequência de onda num campo de energia infinito de faixas de frequência infinitas.

A realidade que conhecemos funciona para a física quântica como um canal televisivo holográfico emitido pelos actos de consciência, dado que é o acto de observarmos o mundo que possibilita criar e participar no universo. Deste ponto de vista, os físicos aceitam a hipótese de nunca conseguirem captar o tecido do real, o seu bordo, para ver de que é feito pela simples razão de que para onde se olhe, esse acto de ver, essa observação cria algo para vermos ao invés de ir ao encontro de uma realidade fixa e euclidiana.

Poder-se-ia dizer que a consciência é a linguagem de programação do universo e que o ser humano é um condutor de consciência, como outros materiais são bons condutores de energia. Desta forma cada ser consciente é um emissor de realidade para si e para os outros, confirmando aproximadamente o real mesmo que em modelos de interpretação, perspectivas, crenças e opiniões diferentes. Por outro lado, esta consciencialização do

papel do pensamento ou como diria Nietzsche, da Vontade de Poder nas perspectivas geradas, não percorre o mesmo percurso nem este é evolutivo e glorioso para toda a Humanidade, o ser humano, na cultura tem sido ensinado a «desligar» a sua consciência, o seu pensamento, a nunca o desenvolver por isso, na medida em que o homem é manipulado por exemplo pelo neo-liberalismo por uma ideia de realidade como o da sociedade de consumo capitalista, pode-se dizer que vive a criação de outrem, estando realmente a viver numa matrix alheia, a qual combatemos.

O combate, como se verá em Deleuze é o de produzir real, produzir novas formas de vida ou libertar processos de subjectivação. Quando se criam novas formas de vida está-se a criar um novo real, no sentido de uma nova perspectiva, uma nova interpretação dado que toda a consciência como fixação de um momento de sentido no infinito de hipóteses fractais está relacionada com as outras consciências e aquelas remetem para esta de forma a reforçar o real assim criado. Talvez por isso se possa com Deleuze dizer que todo o real é colectivo e todo o pensamento por isso é político, isto é, circunscrever a um plano macro, o da política e dos homens, um princípio do ser que se verifica no plano subatómico que é infinitamente mais poderoso, da mesma forma que uma reacção nuclear é muito mais poderosa do que uma reacção química.

2.6. David Hume, precursor do perspectivismo deleuziano

O importante aqui é inventar: a justiça é uma virtude artificial e «o homem é uma espécie inventiva»
David Hume – Tratado da natureza Humana

O primeiro texto de Deleuze publicado como comentador versa sobre David Hume (*Empirismo e Subjectividade*) e é uma matriz importante para a compreensão da proposta perspectivista deleuziana que designou por *empirismo transcendental*. Como nos outros trabalhos de comentário, Deleuze acrescenta sempre algo ao autor visado, este aspecto do seu trabalho nem sempre foi apreciado na medida em que não satisfaz quem procura uma leitura mais «próxima do texto», contudo, Deleuze considerava que ler um autor implicava mais do que simplesmente repetir as suas ideias e mais do que dar uma interpretação dessas ideias. O trabalho de comentário deveria ir buscar os problemas que o autor pensou, ou seja, o plano de imanência e do problemático que o autor traçou e deveria repensar as soluções, isto é, repensar de que forma é que nós hoje, em cada «hoje», podemos renovar os conceitos e os problemas que aquele pensador traçou, de que forma os podemos activar e actualizar; de outra forma o pensamento ficaria preso a uma época e a uma forma (interpretação/perspectiva/linguagem) de pensar.

Com Hume, Deleuze encontra o perspectivismo mais do que o cepticismo na medida em que a crítica à noção de real parece-lhe tão radical que lança dúvidas quanto ao estatuto do real para Hume, parece que a crítica vai mais além do que o problema das possibilidades do conhecimento: «Para que haja contradição em furtar propriedades, em violar promessas, é preciso ainda que promessas e propriedades existam na natureza.»⁵¹³

O que importa no problema do real não é que seja uma existência transcendente ao sujeito mas antes o facto de se apresentar como uma probabilidade derivada do hábito: presumimos, ao ver um objecto, outros análogos que o acompanham habitualmente (a casa é acompanhada da sua porta, acompanhada da sua fechadura, da sua chave, do seu trinco, do seu proprietário, etc.). O paradoxo deste hábito é que ele se forma por graus e que é um princípio da própria natureza humana – o hábito de contrair hábitos.⁵¹⁴ Além de identificar as contradições no conhecimento do exterior, há que perceber a possibilidade dele não existir, tal como a razão:

“É por ser negada do exterior que a razão se negará do interior e se descobrirá como uma demência, um cepticismo. E porque esse cepticismo tem a sua origem e o seu móbil no exterior, na indiferença da prática, é que também a prática, ela própria, é indiferente ao cepticismo: pode-se sempre jogar gamão.”⁵¹⁵

No entanto, o hábito não forma «real» sem a força, a intensidade da crença, a imaginação que forma a colecção de objectos torna-se uma crença quando se dá uma transição da impressão do objecto para a ideia de outro, assim, o hábito permite ao entendimento raciocinar sobre a experiência e torna a crença um acto possível do entendimento.

É o hábito que é a própria experiência uma vez que produz a ideia de um objecto através da imaginação, não pelo entendimento mas pela repetição:

“O próprio hábito é um princípio distinto da experiência e a unidade da experiência e do hábito não é dada. Por si mesmo, o hábito pode fingir, invocar uma falsa experiência, e pode produzir a crença «mediante uma repetição que não procede da experiência».”⁵¹⁶

“É essa síntese passiva que constitui o nosso hábito de viver, isto é, a nossa expectativa de que «isto» continue, que um dos dois elementos ocorra após o outro, assegurando a perpetuação do nosso caso.”⁵¹⁷

⁵¹³ Deleuze, G., **ES**, *op cit*, p. 27.

⁵¹⁴ Deleuze, G., **ES**, *op cit*, p. 67.

⁵¹⁵ Deleuze, G., **ES**, *op cit*, p. 27.

⁵¹⁶ Deleuze, G., **ES**, *op cit*, p. 71.

⁵¹⁷ Deleuze, G., **DR**, *op cit*, p. 147.

As crenças que são produzidas neste sistema são ilegítimas do ponto do rigor lógico, todavia são inevitáveis, como as ilusões da razão em Kant e formam todo um conjunto do real tido como probabilidade, de existir ou não. As crenças, resultado de repetições que não procedem da experiência, ainda que isso não mudasse nada, têm como fonte a linguagem e a fantasia. A linguagem, lógica dos conceitos produz as crenças pela repetição que é observada por outra repetição falada que substitui a impressão do objecto. Ao ouvirmos a palavra, isto é, o conceito representativo concebemos automaticamente, vivamente a ideia como se existisse:

“O filósofo, à força de falar de faculdades e de qualidades ocultas, acaba por acreditar que tais palavras «têm um sentido oculto que podemos descobrir por reflexão»”⁵¹⁸

Pela forma acima descrita, as palavras produzem um simulacro de crença, já a «fantasia» interpreta o aparecimento de aspectos accidentais como se fosse a repetição de um objecto. A imaginação em Hume é para Deleuze a produtora da crença que confunde o accidental com o geral, por isso é que no hábito a experiência é invocada de forma errada, é invocada associada a repetições que nada têm que as relacione umas às outras, contudo é assim que são agrupadas, como tendo umnexo.

Não há portanto nenhuma indicação do acordo nem do desacordo com o real, tal como não há um todo da Natureza nem para se descobrir nem para se inventar, segundo Deleuze, em Hume a totalidade é apenas uma «coleção», a união das partes num todo, efectuada como um acto arbitrário que não tem nenhuma influência sobre a natureza das coisas qualquer que ela seja.

“O mundo, como tal, é essencialmente o Único. É uma ficção da imaginação; nunca é um objecto do entendimento; as cosmologias são sempre fantasistas.”⁵¹⁹

A questão do real é, a jusante, uma questão das capacidades do sujeito do conhecimento:

“ (...) o raciocínio causal é extensivo, ultrapassa os princípios que determinam as condições do seu exercício legítimo em geral e que o mantém nos limites do entendimento. Com efeito, confiro ao objecto mais coerência e regularidade do que as que observo na minha percepção.”⁵²⁰

⁵¹⁸ Deleuze, G., **ES**, *op cit*, p. 73.

⁵¹⁹ Deleuze, G., **ES**, *op cit*, p. 80.

⁵²⁰ Deleuze, G., **ES**, *op cit*, p. 84.

Deleuze não deixa dúvidas que entende em Hume uma denúncia clara da falta denexo causal entre o objecto e a percepção, embora não possamos apreender o objecto independentemente da percepção, de outra forma teríamos de assumir o delírio constante, este não permite falar de uma existência distinta dos objectos que surgem de forma descontínua e nós construímos essa continuidade de forma a percebermos que é «o mesmo» objecto ou grupos de objectos (contexto ou horizonte de referência).

Tal como Kant, elaborou uma crítica da razão e dos limites da mesma, Deleuze atribui a Hume uma consciência muito activa destes limites ao considerar que os princípios da natureza humana têm naturalmente a tendência para constituírem um sistema, o sistema do saber com a colecção de todos os seus objectos. O fundamental deste sistema é provocar artificialmente a ultrapassagem da interrupção das informações dos sentidos, o fundamental é «colar» os objectos numnexo causal, numa probabilidade de existência: «(...) pela ficção de um ser contínuo que preenche esses intervalos e conserva para as nossas percepções uma perfeita e inteira identidade.»⁵²¹

É na ideia de Mundo que a imaginação se torna criadora pois esta ideia é o resultado, segundo este processo de criar continuidades entre percepções, de uma extensão ilegítima de continuidade. Dela deriva a crença na existência dos corpos que resolve, por exemplo, o problema da descontinuidade das impressões e é porque esta ficção de extensão dos corpos, do real, da causalidade que cria o tecido de circulação do real se torna um princípio, que o homem deixa de conseguir identificá-la na auto-reflexão, na actividade crítica do conhecimento e por isso nem pode ser corrigida nem destruída, torna-se inidentitária, torna-se um pressuposto pré-filosófico, parte da doxa da filosofia.

Contudo não é por este aspecto ontológico do cepticismo que Deleuze se converte a um perspectivismo ou que constitui o empirismo transcendental, esta passagem estará mais fortemente marcada na problemática do sujeito.

Da mesma forma, a ideia de «sujeito» em Hume resume-se à de uma colecção de ideias. A subjectividade é o resultado da afecção sobre a imaginação, é uma regra geral, e a própria ideia não é representativa, é apenas uma regra de um esquema de construção do real. Para Deleuze, a essência do empirismo está no problema da subjectividade: “o sujeito define-se por e como um movimento, movimento de se desenvolver a si mesmo.”⁵²²

O que se desenvolve é sujeito e é esse o único desenvolvimento que se pode, segundo Deleuze, dar à subjectividade. O sujeito é constituído num duplo movimento em

⁵²¹ Deleuze, G., **ES**, *op cit*, p. 86.

⁵²² Deleuze, G., **ES**, *op cit*, p. 93.

que se desenvolve a si mesmo, tornando-se outro, o sujeito ultrapassa-se e reflecte-se na ficção que constrói assumindo-a como sendo a sua natureza. É um processo de artifício ou de invenção que faz do sujeito o sujeito, pois a partir do dado infere-se algo que não está dado (o sujeito ou o «eu»), isto é, acredita-se nisso e aí afirma mais do que sabe, trata-se de uma inferência ilegítima:

“Crer é inferir de uma parte da natureza uma outra que não está dada. E inventar é distinguir poderes, é constituir totalidades funcionais, totalidades que tão pouco estão dadas na natureza. Eis o problema: como pode, no dado, constituir-se um sujeito tal que ultrapasse o dado? Sem dúvida, também o sujeito que inventa e crê constitui-se no dado de tal maneira que ele faz do próprio dado uma síntese, um sistema. (...) No problema assim colocado, descobrimos a essência absoluta do empirismo.”⁵²³

Para Deleuze, Hume opera uma rotação do problema que viria a ser da fenomenologia: o problema do dado – este já não é aquilo que é dado a um sujeito (pois acabou de o desconstruir como unidade do diverso) mas, inversamente, o sujeito constitui-se *no* dado como fluxo imanente de impressões e imagens, ou seja, conjunto de percepções que não é mais do que movimento (fluxo de intensidades como viria a ser apresentado em *Mil Planaltos*) e mudança, sem identidade nem lei. Organizar uma tal colecção de impressões é falsificar e enganar-se criando um sujeito de tipo clássico e transcendental.

Há duas dimensões fundamentais da natureza humana: crer e inventar, é isso que faz o sujeito como tal. Crer é inferir de uma parte da natureza, uma outra parte que não está dada e inventar será, segundo Deleuze, distinguir poderes e constituir totalidades que não estão dadas. É desta forma que o sujeito se constitui no empirismo.

Para Deleuze, o problema de que parte o filósofo é que determina a validade das suas respostas, o interesse e o alcance da sua produção de conceitos, no caso de Hume, este parte do seguinte problema: como pode no dado constituir-se um sujeito tal que ultrapasse o dado? De outra forma, como pode ser esta inversão segundo a qual no empirismo, não é o sujeito a unidade transcendental da apercepção que garante a constância, a unidade do dado e a possibilidade do conhecimento mas antes ser o dado que constitui o sujeito tal como é entendido? Para Hume o sujeito constitui-se no dado pela invenção de uma unidade e pela crença na continuidade dessa unidade por entre as diferenças e os elementos obscuros ou aleatórios. O sujeito mediante a invenção e a crença constitui-se como uma síntese (unidade sintética) e um sistema (do entendimento)

⁵²³ Deleuze, G., **ES**, *op cit*, p. 94.

e, como tal, falar do sujeito é falar de uma duração, de um costume, de um hábito e de uma expectativa.

A noção de sujeito é a de uma síntese do tempo que é produtiva, criadora e inventiva, é a tendência produzida pelo costume de passar de um objecto à ideia de um outro objecto que o acompanha habitualmente, passar das minhas disposições, dos estados que considero meus, à noção de um sujeito que sou eu que as acompanha habitualmente.

Entendida desta forma não é possível ao empirismo uma subjectividade teórica e por isso é que a proposta de Deleuze sobre Hume, a saber, que o sujeito se constitua no dado (e não o inverso), interessa no plano da sua filosofia futura. Há no empirismo somente uma espécie de sujeito prático que se produz a si mesmo na prática da vida, um sujeito imanente a si, mas isto ainda não esclarece a expressão algo obscura de Deleuze - «imanência, uma vida». O perspectivista que interpreta e cria sentidos, que cria o acontecimento na sua acção já não é - sujeito - no sentido clássico. O sujeito do empirismo é aquele que produz o real mantendo-se na esfera da experiência real e não da experiência possível kantiana.

É mediante o conceito de desejo e de singularidade que Deleuze faz avançar o problema da figura do sujeito para uma outra personagem, a singularidade.

“(…) a objectividade do homem, o ser objectivo do homem para quem desejar é produzir , produzir na realidade. O real não é impossível, pelo contrário: no real tudo é possível, tudo se torna possível. Não é o desejo que exprime uma falta molar no sujeito, é a organização molar que tira ao desejo o seu ser objectivo. Os revolucionários, os artistas e os profetas limitam-se a ser objectivos, simplesmente objectivos: sabem que o desejo envolve a vida com um poder produtor, e que a reproduz intensamente, precisamente porque precisa pouco dela. E tanto pior para aqueles que acreditam que isto é fácil de dizer, ou que é uma ideia livresca.”⁵²⁴

“(…) o desejo produz real, ou a produção desejante mais não é do que a produção social. Não se trata de reservar ao desejo uma forma de existência particular, uma realidade mental ou psíquica que se opusesse à realidade material da produção social.”⁵²⁵

O pensador na singularidade é esvaziado do lastro da modernidade e encontra-se livre de processos de repressão que conduzem a subjectivação para um modelo fechado e repetido, vazio. Este é também o elemento decisivo, como veremos adiante para Deleuze poder transferir o seu campo de interesse, o seu plano de pensamento para o campo da política como forma prática de criar uma vida, um processo de subjectivação diferente em

⁵²⁴ Deleuze, G. e Guattari, F., **AE**, op cit, p. 33.

⁵²⁵ Deleuze, G. e Guattari, F., **AE**, op cit, p. 34.

que se criam ou libertam singularidades: “A *Filosofia deve-se constituir como a teoria do que fazemos, não como a teoria do que é.*”⁵²⁶

2.7. O perspectivismo em Deleuze ou como se constrói a nova imagem do pensamento

But I don't want to go among mad people," Alice remarked.
 "Oh, you can't help that," said the Cat. "We're all mad here. I'm mad. You're mad."
 "How do you know I'm mad?" said Alice.
 "You must be," said the Cat, "or you wouldn't have come here."
Lewis Carroll, Alice in Wonderland

Descartes inicia a filosofia moderna ao colocar a construção do pensamento no sujeito e ao colocar a hipótese da dúvida metafísica radical da qual não nos conseguimos livrar: o real existe?

Kant torna o sujeito independente de uma fundamentação divina e concede-lhe ferramentas lógicas transcendentais que justificam um tipo de objectividade, um tipo de relação copernicana com o real. No entanto, Kant permanece idealista e de certa forma preso às ideias da razão (Deus, Alma, Mundo), preso à ontologia, ao em-si da Ideia perfeita que existe independentemente do sujeito (mesmo que esta seja vista apenas como uma ficção reguladora) que acede/participa apenas da parte truncada da ideia: o fenómeno. O real existe, é a Ideia, mas não sabemos o que isso é, apenas o que é o seu simulacro, a sua pantomina.

Este esvaziamento do *em si* juntamente com o papel radical do uso regulador de Kant, abrem caminho a um perspectivismo moderno onde se o real não existe ou não é cognoscível, nada nos obriga a fixar uma versão única que exista para a consciência. Em Nietzsche, a verdade não existe, apenas interpretações de factos e de valores que constituem perspectivas diferentes e, por isso, visões diferentes do real dentro, certamente, de uma linguagem mais ou menos lógica, mais ou menos intuitiva que possibilita, pelo menos, opor as diferentes perspectivas. Nietzsche, nesta falsa história das ideias, fez saltar o pensamento de Kant directamente para Deleuze.

Deleuze sistematiza o perspectivismo nietzschiano da seguinte forma:

“(…) toda a interpretação é determinação do sentido de um fenómeno. O sentido consiste numa relação de forças segundo a qual algumas agem e outras reagem num conjunto complexo e hierarquizado. Em todos os fenómenos há forças activas, primárias, de conquista e subjugação e forças reactivas, secundárias, de adaptação e de regulação.

⁵²⁶ Deleuze, G., **ES**, *op cit*, p. 151.

Esta distinção é quantitativa e qualitativa e tipológica porque a essência da força é estar em relação com outras forças e é nesta relação que ela recebe a sua essência ou qualidade. A relação da força com a força chama-se vontade, a vontade de poder é o princípio plástico de todas as avaliações, é o princípio escondido para a criação de novos valores, a vontade não é pois uma qualidade pessoal. O poder como vontade de poder não é o que a vontade quer mas aquilo que quer na vontade. A vontade de uma força obedece aos dois tipos de qualidades de forças em presença e a sua qualidade respectiva num complexo.^{527 528}

Coloca-se a questão de saber a qual forma ou imagem do pensamento deu origem a abertura do pensamento moderno, do perspectivismo nietzschiano, no caso da filosofia deleuziana, a que conduziu este percurso do pensamento? Importa igualmente salientar uma importante diferença entre o perspectivismo nietzschiano e deleuziano. No perspectivismo nietzschiano mediante a figura do eterno retorno do devir, mantém-se a ficção de um em si mesmo que a sua forma seja a da eterna mudança e não a da presença na identidade, porém em Deleuze esta questão parece alterar-se, um perspectivismo não tem já de depender da existência de uma coisa em si como referência exterior dos enunciados. Se se pode ainda colocar esta pergunta em Nietzsche, torna-se claro que para Deleuze o perspectivismo sustém-se sem um em si, sem comparação externa, sustém-se entre outras perspectivas.

É assim que Deleuze responde àquela pergunta:

“Traçar um plano de imanência, traçar um campo de imanência, todos os autores de que me ocupei o fizeram (até mesmo Kant quando denuncia o uso transcendente das sínteses, mas referindo-se à experiência possível e não à experimentação real). O Abstracto não explica nada, deve ser ele próprio explicado: não há universais, não há transcendentos, não há Um, nem sujeito (ou objecto), nem Razão, há apenas processos, que podem ser de unificação, de subjectivação, de racionalização, mas nada mais. Estes processos operam em «multiplicidades» concretas, é a multiplicidade que é o verdadeiro elemento em que alguma coisa se passa. São as multiplicidades que povoam o plano de imanência (...)”⁵²⁹

⁵²⁷ Deleuze, G., **N**, *op cit*, p 21.

⁵²⁸ A propósito da relação quantidade-qualidade Jean Brun comentando a actualidade do pitagorismo salienta o equilíbrio da relação entre os dois termos apontando a cegueira da modernidade ao centrar-se na apropriação quantitativa do real. O próprio Pitágoras não o visava, segundo este, não nos podemos limitar a uma concepção puramente quantitativa do número pois esta visão deixa-nos na ignorância quanto à justa Medida. Brun considera mesmo que um dos dramas da sua época está no que denomina de «reino da quantidade» e na limitação que é o pensamento moderno quando se contenta em dizer que «compreender é medir» Cf. Brun, J., *Os Pré-Socráticos*, *op cit*, pp. 38-39. Esta compreensão do real mediante o número anula de tal método a questão da finalidade - «Para quê?» ou no entender do Deleuze nietzschiano escondem a pergunta realmente relevante: «Para quem?». Compreender o real é compreender as relações de força na Vontade de Poder, aspecto que se furta à concepção residual da estatística. Brun censura que a análise estatística visa o domínio da norma e da média deturpando a compreensão de que, por exemplo, um bom livro é aquele que se vende aos milhares, operando com base na qualidade uma avaliação errada e preponderante sobre a qualidade. Para Brun o culto da quantidade, do recorde e da performance revela um fundo de gratuidade e de vazio que o homem moderno vai buscar a um pretensão ideal científico que aplicado indiscriminadamente cai no absurdo.

⁵²⁹ Cf. Deleuze, G., **PP**, *op cit*, p. 198.

Se antes vimos, por assim dizer, a fase negativa ou crítica em Deleuze, a crítica da doxa da filosofia e da imagem do pensamento clássica, agora veremos o que é um plano de imanência ou como construir uma Imagem do Pensamento, ou seja, como se constrói o perspectivismo deleuziano.

Uma vez enunciados os postulados da Imagem do Pensamento⁵³⁰ da tradição filosófica, os postulados que atribuem ao pensamento uma forma, uma fórmula do que é pensar; é altura de apresentar a forma de se construir uma Imagem do Pensamento, de se construir o plano de imanência do pensamento que permita pensar segundo outro modelo.

Deleuze apresenta estas condições fundamentalmente em *O que é a Filosofia* onde define a tarefa da filosofia como a tarefa de criar conceitos. Estes conceitos não aparecem já formados, têm necessidade de ser criados e de personagens conceptuais que contribuam para a sua definição.

“(...) segundo o veredicto nietzschiano, não conheceremos nada por conceitos se não os tivermos primeiro criado, isto é, construído numa intuição que lhes é própria: um campo, um plano, um terreno que não se confunde com eles, mas que abriga os seus germes e as personagens que os cultivam. O construtivismo exige que toda a criação seja uma construção num plano que lhe dê uma existência autónoma.”⁵³¹

A primeira personagem conceptual apresentada é a de Amigo e serve para explicar o construtivismo da tarefa filosófica. Deleuze afirma que as outras civilizações teriam outras personagens, todavia os gregos tinham o amigo: «Designaria amigo uma certa intimidade competente, uma espécie de gosto material e uma potencialidade (...)»⁵³². O amigo é uma personagem conceptual que é intrínseca ao próprio pensamento, as personagens conceptuais operam os movimentos que descrevem o plano de imanência do autor intervindo na criação de conceitos. As personagens conceptuais são os “heterónimos” do filósofo, os verdadeiros sujeitos da sua filosofia às quais dá vida, e mesmo quando aparecem raramente, estão sempre lá subterrâneas e inominadas tendo de ser reconstruídas pelo leitor. As personagens não são uma personificação pois é o filósofo que é o representante das personagens e não o inverso. O nome do filósofo é que é o

⁵³⁰ A noção de «imagem do pensamento» surge plenamente desenvolvida em *Diferença e Repetição* (1968), porém, é resultado de reflexões anteriores, estando já delineada em *Proust e os Signos* (1964) onde Deleuze caracteriza a obra *Em Busca do Tempo Perdido*, de Proust, como uma obra que rivaliza com a Filosofia enquanto procura da verdade “(...) elle rivalize avec la philosophie. Proust dresse une image de la pensée qui s’oppose à celle de la philosophie. Il s’attaque à ce qui est le plus essentiel dans une philosophie classique de type rationaliste. Il s’attaque aux présupposés de cette philosophie. Le philosophe présuppose volontiers que l’esprit en tant qu’esprit, le penseur en tant que penseur, veut le vrai, aime ou désire le vrai, cherche naturellement le vrai. Il s’accorde à l’avance une bonne volonté de penser (...)” Cf. Deleuze, G., **PS**, *op cit*, p. 115.

⁵³¹ Deleuze, G. e Guattari, F., **OQF**, *op cit*, p. 14.

⁵³² Deleuze, G. e Guattari, F., **OQF**, *op cit*, p. 10.

pseudónimo das personagens. A personagem conceptual é o devir ou o sujeito de uma filosofia, é potência de conceitos.⁵³³

O pensamento gera-se por intermédio desta figura que cria os conceitos, o amigo é uma presença intrínseca ao pensamento, uma condição de possibilidade do próprio pensamento, uma categoria viva, uma vivência transcendental.

As personagens conceptuais não são determinações empíricas ou psicológicas nem abstracções dessas determinações, são intercessores do pensamento. O filósofo torna-se amigo e transforma-se na sua própria personagem conceptual e ele é a condição para o exercício do pensamento, o amigo e pretendente ao saber.

A lista de personagens conceptuais não se fecha, tal como as possibilidades do pensamento não se fecham, pelo contrário, sendo o filósofo o amigo do conceito, ele próprio é conceito em potência, criação em potência. Resumindo, criar conceitos novos é o objectivo da filosofia e é porque o conceito tem de ser criado que remete para o filósofo como aquele que o tem em potência.

Se anteriormente se analisaram os postulados que determinam uma forma de pensamento, o da doxa da filosofia, agora analisam-se as condições para que haja pensamento, o plano em que será possível o pensamento. Esse plano transcendental que é condição de possibilidade do pensamento é o plano de imanência ou Imagem do Pensamento.

Que plano é esse o do pensamento? Para Deleuze, o plano de imanência é a Filosofia, ou pelo menos, a tarefa desta em se constituir. O pensamento pertence de direito à Filosofia. Esta define-se como conhecimento através de puros conceitos, como em Nietzsche, nada conheceremos por conceitos se antes não tivermos criado esses conceitos, ou seja, se antes não os construirmos numa intuição própria.

A Filosofia define-se como uma intuição que cria conceitos para se ver a si própria, intuição essa que é um campo (transcendental), um plano (de imanência dos conceitos), um terreno (o da filosofia) que não se confunde com eles, todavia abriga os seus germes, as personagens que os cultivam. Veremos um pensamento gerado em si mesmo, gerado na construção de um plano do pensar por conceitos, como tal podemos dizer que a filosofia deleuziana apresenta consequentemente três elementos a saber:

⁵³³ Deleuze invoca o exemplo de Nietzsche como o filósofo que opera com um maior número de personagens conceptuais: "(...) personagens conceptuais simpáticas (Diónisos, Zaratustra) ou antipáticas (Cristo, o Sacerdote, os Homens Superiores, o próprio Sócrates tornado antipático...). Poderíamos julgar que Nietzsche renuncia aos conceitos. No entanto, cria conceitos imensos e intensos («forças», «valor», «vida», e conceitos repulsivos como «ressentimento», «má consciência»...), tal como traça um novo plano de imanência (movimentos infinitos da vontade de poder e do eterno retorno) que revoluciona a imagem do pensamento (crítica da vontade de verdade). (...)", Deleuze, G. e Guattari, F., **OQF**, *op cit*, p. 60.

1. o plano pré-filosófico⁵³⁴ de *imanência* que tem de traçar;
2. as personagens conceptuais pró-filosóficas que se têm de inventar e fazer viver;
3. os conceitos filosóficos que têm de criar a *consistência*.⁵³⁵

Estas três actividades⁵³⁶ da filosofia que compõem o construtivismo, que Deleuze prefere ao termo «perspectivismo», consistem em traçar um plano e um movimento como condições do problema a solucionar; inventar uma personagem conceptual funcionando como a incógnita do problema e, por último, criar os conceitos como elementos da solução.

2.7.1. O plano do pensamento

O construtivismo deleuziano exige que toda a criação seja uma construção num plano que lhe dá a sua existência autónoma. Para que haja pensamento, têm de haver condições, tem de haver um plano, um tabuleiro onde se jogue o jogo do pensar, esse plano é o plano de imanência onde se jogam, onde estão presentes as condições do pensar.

O plano não se confunde com o pensar, com os conceitos ou com as várias filosofias, dado que ele não é esse pensar, esse conceito, essa filosofia, é a condição de possibilidade disso. É a personagem conceptual do amigo que na filosofia cria os conceitos, estende o pano, estabelece o tabuleiro daquilo que são as condições de possibilidade para pensar as suas questões. O pensador cria uma imagem do que significa pensar, ou seja, cria uma Imagem do Pensamento que é um plano de imanência de conceitos que é uma Imagem do Pensamento, onde podem circular os conceitos, onde corre o pensamento.

Embora assinados e datados, os conceitos são sujeitos a renovação para não morrerem, esta passa pelo pensador pegar neles e tentar perceber como é que com a sua ajuda pode pensar os seus problemas no seu próprio tempo.

2.7.2. As personagens conceptuais

“(…) a personagem conceptual só bastante raramente, ou por alusão apareça por si mesma. No entanto, ela está lá; e mesmo inominada, subterrânea, tem de ser sempre

⁵³⁴ De salientar que o plano pré-filosófico só se chama assim porque é traçado como pressuposto e não porque preexista sem ser traçado, ele tem efectivamente de ser traçado pelas personagens conceptuais.

⁵³⁵ Cf. Deleuze, G. e Guattari, F., **OQF**, *op cit*, p. 70.

⁵³⁶ Sobre os três elementos da filosofia cf. Deleuze, G. e Guattari, F., **OQF**, *op cit*, p. 70

reconstituída pelo leitor. Por vezes, quando aparece, tem um nome próprio: Sócrates é a principal personagem do platonismo.”⁵³⁷

“As personagens conceptuais, em contrapartida, operam os movimentos que descrevem o plano de imanência do autor e intervêm na própria criação dos seus conceitos.”⁵³⁸

Segundo Deleuze, a personagem não é o representante do filósofo, é o inverso, o filósofo é somente o invólucro da sua personagem. O destino do filósofo é tornar-se a sua ou as suas personagens conceptuais, por exemplo, Diónisos de Nietzsche, Idiota de Nicolau de Cusa, Génio Maligno de Descartes, etc.

Que papel têm as personagens conceptuais na filosofia?

“A personagem conceptual e o plano de imanência pressupõem-se reciprocamente. Tão depressa a personagem parece preceder o plano como segui-lo. É que ela aparece duas vezes, intervém duas vezes. Por um lado, mergulha no caos, extrai dele determinações de que vai fazer traços diagramáticos de um plano de imanência: é como se se apoderasse de uma mão-cheia de dados no acaso-caos para os lançar numa mesa. Por outro lado, a cada dado que cai faz corresponder os traços intensivos de um conceito que vem ocupar uma ou outra região da mesa.”⁵³⁹

Todo o pensamento deleuziano exprime um lançamento de dados, é um construtivismo; os planos são inumeráveis, cada um com uma curvatura variável, e agrupam-se segundo os pontos de vista constituídos pelas personagens seguindo um método de dramatização algo literário sugerido pelo estilo de Nietzsche⁵⁴⁰.

“As personagens conceptuais desempenham esse papel: manifestar os territórios, desterritorializações e reterritorializações do pensamento. As personagens conceptuais são pensadores, unicamente pensadores e os seus traços personalísticos unem-se estreitamente aos traços diagramáticos do pensamento e aos traços intensivos dos conceitos.”⁵⁴¹

“Os traços das personagens conceptuais têm com a época e com o meio histórico em que aparecem relações que só os tipos psicossociais permitem avaliar.”⁵⁴²

“Nenhuma lista de traços das personagens conceptuais pode ser exaustiva, visto que estes estão sempre a nascer e variam com os planos de imanência. E num dado plano misturam-se diferentes géneros para compor uma personagem.”⁵⁴³

⁵³⁷ Deleuze, G. e Guattari, F., **OQF**, *op cit*, p. 58.

⁵³⁸ Deleuze, G. e Guattari, F., **OQF**, *op cit*, p. 59.

⁵³⁹ Deleuze, G. e Guattari, F., **OQF**, *op cit*, pp. 68-69.

⁵⁴⁰ “Na enunciação filosófica, não se faz uma coisa dizendo-a, mas faz-se o movimento pensando-o, por intermédio de uma personagem conceptual. Por isso, as personagens conceptuais são os verdadeiros agentes de enunciação. Nietzsche foi o filósofo que criou mais personagens (Diónisos, Zaratustra, Cristo, o Sacerdote, os Homens Superiores, Sócrates), no entanto, também cria conceitos como (força, valor, devir, vida, ressentimento, má-consciência), e traça planos de imanência (vontade de poder, eterno retorno) embora nele as personagens conceptuais nunca fiquem subentendidas.” Cf. Deleuze, G. e Guattari, F., **OQF**, *op cit*, p. 60.

⁵⁴¹ Deleuze, G. e Guattari, F., **OQF**, *op cit*, p. 64.

⁵⁴² Deleuze, G. e Guattari, F., **OQF**, *loc cit*.

Nas personagens conceptuais há traços dinâmicos: avançar, trepar, descer são dinamismos das personagens conceptuais, assim como, dançar (Nietzsche); traços jurídicos: na medida em que o pensamento não cessa de reclamar o que lhe pertence por direito; traços existenciais: «Nietzsche dizia que a filosofia inventa modos de existência ou possibilidades de vida.»⁵⁴⁴

2.7.3. Os conceitos

“A filosofia, mais rigorosamente, é a disciplina que consiste em criar conceitos.”⁵⁴⁵

Um conceito é uma multiplicidade conceptual com várias componentes que não o completam, «tem um contorno irregular definido pelo número das suas componentes»⁵⁴⁶ que lhe dão uma endo-consistência; porque tem um número finito de componentes entronca noutros conceitos, não há pois nenhum conceito simples. É um todo fragmentário que totaliza as suas componentes, definido pela sua endo-consistência e exo-consistência.

“Em primeiro lugar, cada conceito remete para outros conceitos, não apenas na sua história, mas também no seu devir ou nas suas conexões presentes. (...) É que cada componente distinta apresenta uma coincidência parcial, uma zona de vizinhança ou um limiar de indiscernibilidade com uma outra (...)”⁵⁴⁷

“O conceito define-se pela sua consistência, endo-consistência e exo-consistência, mas não tem referência: é auto-referencial, põe-se a si próprio e põe o seu objecto, ao mesmo tempo que é criado.”⁵⁴⁸

Cada conceito remete para um problema que lhe dá sentido, operando um corte no caos mental, no abismo indiferenciado, «só se criam conceitos em função de problemas que se julgam mal vistos ou mal colocados»⁵⁴⁹. Cada conceito opera um novo corte, adquire novos contornos, dá resposta a um outro problema, abre um novo acontecimento, sendo, muitas vezes, reactivado ou retalhado por novos conceitos, mantendo uma relação, um devir constante com outros conceitos que se situam num mesmo plano⁵⁵⁰.

⁵⁴³ Deleuze, G. e Guattari, F., **OQF**, *op cit*, p. 65.

⁵⁴⁴ Deleuze, G. e Guattari, F., **OQF**, *op cit*, p. 66.

⁵⁴⁵ Deleuze, G. e Guattari, F., **OQF**, *op cit*, p. 12.

⁵⁴⁶ Deleuze, G. e Guattari, F., **OQF**, *op cit*, p. 21.

⁵⁴⁷ Deleuze, G. e Guattari, F., **OQF**, *op cit*, p. 24.

⁵⁴⁸ Deleuze, G. e Guattari, F., **OQF**, *op cit*, p. 26.

⁵⁴⁹ Deleuze, G. e Guattari, F., **OQF**, *op cit*, p. 22.

⁵⁵⁰ “Criar conceitos é construir uma região do plano, acrescentar uma região às precedentes, explorar uma nova região, preencher a cadência.” Cf. Deleuze, G., **PP**, *op cit*, p. 200.

Nestes planos os vários conceitos ajustam-se, remetem-se uns aos outros compondo os seus problemas, lançam pontes móveis sobre o mesmo plano constituindo outras regiões do mesmo plano e respondendo a problemas conexos; em suma, pertencem à mesma filosofia que constitui um plano determinável onde circulam conceitos. Esta circulação, estas relações entre os conceitos são relações de ordenação que variam consoante a vizinhança do conceito. As relações apresentam-se naturais dadas as coincidências parciais existentes entre as componentes dos conceitos, essas coincidências geram portanto zonas de indiscernibilidade, de vizinhança⁵⁵¹. Contudo, as componentes permanecem distintas, há apenas algo que passa de uma para outra. Essas zonas limiares definem a consistência exterior do conceito.

Cada componente deve ser considerada como uma ordenada intensiva, uma singularidade e não um particular, é um “mundo possível”, o que torna um conceito «uma heterogénese, isto é, uma ordenação das suas componentes por zonas de vizinhança»⁵⁵². É uma intensão que percorre, sobrevoa de alto a baixo todas as suas componentes. «O conceito é um incorpóreo, ainda que se encarne ou se efective nos corpos»⁵⁵³ porém não se confunde com o estado de coisas no qual se efectiva; o conceito diz o Acontecimento puro. Libertar um acontecimento das coisas e dos seres é a tarefa da filosofia ao criar conceitos, isso e dar-lhes um novo acontecimento de pensamento.

“(…) cada conceito será pois considerado como o ponto de coincidência, de condensação ou de acumulação das suas próprias componentes. O ponto conceptual não para de percorrer as suas componentes, de subir e de descer nelas. Cada componente neste sentido é um traço intensivo, uma ordenada intensiva que não deve ser apreendida nem como geral nem como particular mas como uma pura e simples singularidade - «um mundo possível (...)»⁵⁵⁴

O conceito não se refere ao vivido, não é mera abstracção de empíria vivida, mas o estabelecimento de um acontecimento que sobrevoe o vivido, talhando o acontecimento, permitindo o pensar, desta forma, «a grandeza de uma filosofia avalia-se pela natureza dos acontecimentos a que os seus conceitos nos chamam, ou que ela nos torna capazes de libertar em conceitos»⁵⁵⁵.

Enquanto o conceito apenas se definir pela sua referência a algo, pela representação que faz de um estado de coisas só se compreenderá a filosofia como uma formação discursiva e não intensiva. Porém, o conceito é um conjunto de ordenadas intensivas, um

⁵⁵¹ Deleuze, G. e Guattari, F., **OQF**, *op cit*, p. 24.

⁵⁵² Deleuze, G. e Guattari, F., **OQF**, *op cit*, p. 25.

⁵⁵³ Deleuze, G. e Guattari, F., **OQF**, *loc cit*.

⁵⁵⁴ Deleuze, G. e Guattari, F., **OQF**, *loc cit*.

⁵⁵⁵ Deleuze, G. e Guattari, F., **OQF**, *op cit*, p. 35.

conjunto de intensidades que são formas de se desenvolver a energia, sendo o conceito anergético e as suas componentes circulam a velocidades infinitas.

O conceito é uma superfície de circulação, de sobrevoo do pensamento a uma velocidade infinita que é auto-referencial porque põe-se a si próprio e ao seu objecto ao mesmo tempo que é criado no pensamento.

O conceito deixa de ser sustentado pela relação de representação que tem com um objecto assim como a questão da adequação deixa de ser relevante, Deleuze diz mesmo que é irrelevante perguntar-se se Descartes tem ou não razão, «Os conceitos cartesianos só podem ser avaliados em função dos problemas a que dão resposta e do plano em que se passam.»⁵⁵⁶.

Como substituto do critério de verdade temos que: «Um conceito é melhor que outro se fizer ouvir novas ressonâncias desconhecidas, se operar cortes insólitos, se trazer um Acontecimento que nos sobrevoe.»⁵⁵⁷

Um conceito é melhor se permitir pensar; e se permitir pensar algo de outra forma, talvez mais criativa. E desta forma a criação de conceitos não difere da tarefa selectiva do Eterno Retorno que permite libertar a diferença do caos de determinações, do caos de forças reactivas, seleccionando apenas aquilo que pode ser afirmado para regressar.

Importa agora compreender a relação entre os conceitos e o plano onde estes circulam: talvez a forma mais simples será dizer que todo o conceito supõe um plano de imanência onde circula, por outro lado, são os conceitos criados que fundam um tipo de plano, um tipo de tabuleiro, contudo os conceitos, como já se disse, não se confundem com esse plano, antes ele é a imagem construída do que significa pensar com esses conceitos revelando na sua análise os postulados que fundam essa forma de pensar.

Todo o conceito tem componentes e é definido por eles, é uma multiplicidade, semelhante às determinações aristotélicas, simplesmente esses componentes não são dados abstraídos, não representam a essência de um objecto numa unidade, numa identidade lógica. O conceito deleuziano é um todo porque totaliza as suas componentes mas um todo fragmentário. O conceito não é uma representação lógica universal de uma realidade mas antes de mais uma construção, uma criação que remete para um problema, para problemas sem os quais não haveria sentido e que por sua vez só podem ser isolados ou compreendidos ao mesmo tempo que a sua solução. Só se criam conceitos em função de problemas que se julgam mal vistos ou mal colocados.

⁵⁵⁶ Deleuze, G. e Guattari, F., **OQF**, *op cit*, p. 30.

⁵⁵⁷ Deleuze, G. e Guattari, F., **OQF**, *op cit*, p. 31.

O conceito é simultaneamente absoluto e relativo: relativo face às suas próprias componentes, aos outros conceitos, ao plano no qual se delimita, aos problemas que é suposto resolver, mas absoluto pela condensação que opera, pelo lugar que ocupa no plano, pelas condições que marca ao problema. É absoluto como um todo, mas relativo enquanto fragmentário.

“O mais frequente é haver num conceito bocados ou componentes vindos de outros conceitos, que davam resposta a outros problemas e supunham outros planos. É inevitável porque cada conceito opera um novo corte, adquire novos contornos, tem de ser reactivado ou retalhado.”⁵⁵⁸

Um conceito não é estático nas suas determinações ele:

“(…) tem um devir que se refere à sua relação com conceitos situados no mesmo plano. Aqui os conceitos ajustam-se entre si, recortam-se uns aos outros, coordenam os seus contornos, compõem os problemas respectivos (…) todo o conceito, dado que tem um número finito de componentes, vai entroncar noutros conceitos, compostos de maneira diferente mas que constituem outras regiões do mesmo plano, respondem a problemas conexos, participam de uma co-criação.”⁵⁵⁹

O que é característico do conceito é tornar

“(…) as componentes inseparáveis *dentro dele*: distintas, heterogéneas e todavia não separáveis, é este o estatuto das componentes, ou o que define a *consciência* do conceito, a sua endo-consistência. É que cada componente distinta apresenta uma coincidência parcial, uma zona de vizinhança ou um limiar de indiscernibilidade com outra. (…) As componentes permanecem distintas, mas qualquer coisa passa de uma para outra, qualquer coisa de indecível entre as duas: há um “domínio” ab que tanto pertence a a como a b, em que a e b se tornam indiscerníveis. São essas zonas, limiares ou devires, essa inseparabilidade que definem a consistência exterior do conceito.”⁵⁶⁰

Cada conceito é:

“(…) considerado como o ponto de coincidência, de condensação ou de acumulação das suas próprias componentes. O ponto conceptual não pára de percorrer as suas componentes, de subir e descer nelas. Cada componente neste sentido é um traço intensivo, uma ordenada intensiva que não deve ser apreendida como geral nem particular mas como uma pura e simples singularidade – «um» mundo possível, «um» rosto, «algumas palavras» - que se particulariza ou generaliza consoante lhe são dados valores variáveis(…)”⁵⁶¹

⁵⁵⁸ Deleuze, G. e Guattari, F., **OQF**, *op cit*, p. 23.

⁵⁵⁹ Deleuze, G. e Guattari, F., **OQF**, *loc cit*.

⁵⁶⁰ Deleuze, G. e Guattari, F., **OQF**, *op cit*, pp. 24-25.

⁵⁶¹ Deleuze, G. e Guattari, F., **OQF**, *op cit*, p. 25.

Um conceito é uma perspectiva possível do real. O conceito está em estado de sobrevoos em relação às suas componentes, está imediatamente co-presente sem qualquer distância em todas as suas componentes ou variações, passa e torna a passar por elas: é um estribilho⁵⁶².

As componentes do conceito não são necessariamente determinações lógicas nem o resultado do processo de abstracção de elementos contingentes face a uma essência objectiva. Nem tão-pouco as relações no conceito são «de compreensão e de extensão mas apenas de ordenação, e as componentes do conceito não são constantes nem variáveis mas puras e simples *variações* ordenadas segundo a sua vizinhança.»⁵⁶³

Deleuze dá o exemplo do conceito de «cogito» de Descartes que não se resume à soma de determinações como «eu», «pensar» e «ser», mas antes um movimento de traços intensivos que ordenado da forma que Descartes escolheu permite responder a um problema específico traçado num plano que lhe é próprio.

O conceito antes de dizer o real, de o representar por meio de uma imagem mental que deve ser universal, lógica e unívoca, é uma interpretação do real que cria sentido e que liberta de um problema como o do erro, um acontecimento, um pensamento que, no caso de Deleuze, é a problematização do que é a imagem do pensamento e do que implica para a filosofia moderna pensar.

O conceito não representa a realidade, interpreta-a, cria um sentido e nesse momento gera o acontecimento; ele não descreve nem pretende corresponder de forma objectiva ao real. Não tem coordenadas espacio-temporais, mas apenas ordenadas intensivas. Não tem energia mas apenas intensidades, em vez de determinações lógicas, essenciais ou contingentes.

“O conceito é simultaneamente absoluto e relativo: relativo face às suas próprias componentes, aos outros conceitos, ao plano no qual se delimita, aos problemas que é suposto resolver, mas absoluto pela condensação que opera, pelo lugar que ocupa no plano, pelas condições que marca ao problema. É absoluto como todo, mas relativo enquanto fragmentário.”⁵⁶⁴

“O conceito diz o acontecimento, não a essência ou a coisa. É um Acontecimento puro, uma *ecceidade*, uma entidade (...) O conceito define-se pela *inseparabilidade de um número finito de componentes heterogéneas percorridas por um ponto em sobrevoos absoluto a uma velocidade infinita.*”⁵⁶⁵

⁵⁶² Versos que se repetem depois de uma ou mais estrofes, ou seja, refrão.

⁵⁶³ Deleuze, G. e Guattari, F., **OQF**, *op cit*, p. 25.

⁵⁶⁴ Deleuze, G. e Guattari, F., **OQF**, *op cit*, p. 26.

⁵⁶⁵ Deleuze, G. e Guattari, F., **OQF**, *op cit*, p. 26.

“O conceito é o contorno, a configuração, a constelação de um acontecimento que há-de vir.”⁵⁶⁶

«O «sobrevoo» é o estado do conceito ou na sua infinidade própria»⁵⁶⁷, neste sentido, o conceito é realmente o acto de pensamento, o pensamento operando a uma velocidade infinita.

“É infinito pelo seu sobrevoo ou pela sua velocidade, mas finito pelo seu movimento que traça o contorno das componentes. Um filósofo está constantemente a refazer os seus conceitos e até mesmo a mudá-los.”⁵⁶⁸

“O conceito define-se pela sua consistência, endo-consistência e exo-consistência, mas não tem referência: é auto-referencial, põe-se a si mesmo e põe o seu objecto, ao mesmo tempo que é criado. (...) O conceito não é discursivo e a filosofia não é uma formação discursiva porque não encadeia proposições.”⁵⁶⁹

Esta era a versão clássica do conceito, na qual o conceito filosófico aparece apenas como uma proposição desprovida de sentido. As proposições lógicas dizem-se pela sua referência e a referência não diz respeito ao Acontecimento⁵⁷⁰ mas a uma relação com o estado de coisas ou de corpo, tal como às condições de tal relação, isto é adequado não ao conceito filosófico mas à função matemática.

Os novos conceitos têm de estar relacionados com os problemas e com a nossa história e devires, mas o que (são) significam conceitos do nosso tempo ou de um qualquer tempo? Para Deleuze, um conceito é «melhor» que o precedente se fizer ouvir novas variações e ressonâncias desconhecidas, se trazer um Acontecimento que nos sobrevoe. O filósofo para seguir os grandes filósofos tem de fazer o que eles fizeram: criar conceitos para problemas que necessariamente mudam:

2.7.4. Qual a relação entre o Conceito e o Plano?

Foi já dito que os conceitos são todos fragmentários que não se ajustam perfeitamente uns aos outros, contudo, a filosofia que os cria apresenta um todo que os

⁵⁶⁶ Deleuze, G. e Guattari, F., **OQF**, *op cit*, p. 34.

⁵⁶⁷ Deleuze, G. e Guattari, F., **OQF**, *op cit*, p. 26.

⁵⁶⁸ Deleuze, G. e Guattari, F., **OQF**, *loc cit*.

⁵⁶⁹ Deleuze, G. e Guattari, F., **OQF**, *loc cit*.

⁵⁷⁰ Desde *Lógica do Sentido*, que Deleuze define o acontecimento como não se resumindo à soma dos estados de coisas a que se poderia referir o acontecimento, ele é o sentido que é criado para compreender, para sobrevoar e compor esse sentido, o acontecimento é o pensar, é aquilo que é retirado do caos.

compreende a todos, aquilo que Deleuze chama o Um-Todo⁵⁷¹ ilimitado que é a mesa, o tabuleiro, o plano de consistência, ou melhor, o plano de imanência dos conceitos.

Mas isto não faz do plano de imanência um conceito nem o conceito de todos os conceitos⁵⁷².

“Cada vez que se interpreta a imanência como estando «em» qualquer coisa, produz-se uma tal confusão do plano e do conceito de tal forma que o conceito se torna um universal transcendente, e o plano, um atributo no conceito. Assim menosprezado o plano de imanência volta a lançar o transcendente: é um simples campo de fenómenos que só possui já em segundo lugar o que se atribui primeiro à unidade transcendente.”⁵⁷³

Ambos não se podem confundir pois isso implicaria que os conceitos perderiam a sua singularidade e o plano perderia a sua abertura, deixaria de se tratar de mundos possíveis para se tratar de “universais”.

Sendo a filosofia um construtivismo a sua tarefa complementar é de criar conceitos e de traçar um plano, sendo este plano pré-filosófico porque remete para uma compreensão não-conceptual. A criação do conceito é o início da filosofia, o plano é a sua instauração.

O plano envolve os movimentos infinitos do pensamento que o percorrem e os conceitos são as velocidades infinitas de movimentos finitos que de cada vez percorrem, sobrevoam as suas próprias componentes.

Assumindo Deleuze que o problema do pensamento é a velocidade infinita, esta necessita de um plano de circulação e necessita da elasticidade do conceito. Desta forma, «os conceitos são superfícies ou volumes absolutos (...) ao passo que o plano o absoluto ilimitado, o vazio, informe nem superfície nem volume, sempre fractal»⁵⁷⁴.

Os conceitos são acontecimentos e o plano é «o horizonte absoluto independente de qualquer observador e que torna o acontecimento como conceito, independente de um estado de coisas visível onde ele se efectuará. Os conceitos pavimentam, ocupam ou

⁵⁷¹ Deleuze, G. e Guattari, F., **OQF**, *op cit*, pp. 36-37.

⁵⁷² É quando a imanência já não é imanente a mais nada senão a si própria que se pode falar de um plano de imanência. Um tal plano talvez seja um empirismo radical porque ele não apresentaria um fluxo do vivido imanente a um sujeito e que se individualizaria no que pertence a um *eu*. Apresenta apenas acontecimentos, isto é, mundos possíveis, perspectivas, enquanto conceitos e outros como expressões de mundos possíveis ou personagens conceptuais, expressão de um perspectivismo total. Os únicos critérios entre perspectivas são imanentes: “Não temos a menor razão para pensar que os modos de existência tenham necessidade de valores transcendentos que os comparem, os seleccionem e decidam que um é «melhor» que outro. Pelo contrário, os únicos critérios são imanentes, e uma possibilidade de vida avalia-se por si mesma através dos movimentos que traça, e das intensidades que cria um plano de imanência; será rejeitado tudo o que não traça nem cria. Um modo de existência será bom ou mau, nobre ou vulgar, pleno ou vazio, independentemente do Bem e do Mal e de qualquer valor transcendente: nunca há outro critério senão o teor da existência, a intensificação da vida.”, CF. Deleuze, G. e Guattari, F., **OQF**, *op cit*, p. 68.

⁵⁷³ Deleuze, G. e Guattari, F., **OQF**, *op cit*, p. 44.

⁵⁷⁴ Deleuze, G. e Guattari, F., **OQF**, *op cit*, p. 37.

povoam o plano (...)»⁵⁷⁵ sem o partilhar, este assegura o ajustamento dos conceitos por meio de conexões, de agenciamentos sempre variáveis.

“O plano de imanência não é um conceito pensado nem pensável, mas a imagem do pensamento, a imagem por este construída do que significa pensar, fazer uso do pensamento. Não é um método, pois todo o método diz eventualmente respeito aos conceitos e supõe uma tal imagem.”⁵⁷⁶

O plano de imanência não é pensável também porque está em movimento enquanto horizonte do pensamento, afastando-se quando avançamos, tal como o real se afasta na medida em que nos aproximamos dele para o medir.

Dir-se-ia então que o plano de imanência é o que não pode ser pensado e o que tem de ser pensado, ele é o não pensado do pensamento; o alicerce de todos os planos, permanecendo imanente a cada plano que não o consegue pensar. É o mais íntimo do pensamento e simultaneamente o fora absoluto. Ou de outra forma, o plano de imanência é um fora mais longínquo do que qualquer mundo exterior, pois é um dentro mais profundo do que qualquer mundo interior: é a imanência: a intimidade como Fora.

A Imagem do Pensamento, tal como o Eterno Retorno, faz a repartição do que pertence ao pensamento: só retém o que o pensamento pode “reivindicar” de direito: o movimento infinito. É este movimento infinito do pensamento que constitui a Imagem do Pensamento. Este movimento infinito não remete para coordenadas, o próprio movimento tomou tudo e não há espaço nele para sujeito ou objecto, somente para conceitos que percorrem o plano a velocidades infinitas.

Este movimento infinito do pensamento caracteriza-se por um “zig-zag”, uma ida e volta “voltando-se para” e logo regressando sobre si próprio; voltando-se para o verdadeiro e fazendo o verdadeiro voltar-se para ele.

O movimento do pensamento é então duplo (tal como o movimento do Eterno Retorno é dupla afirmação do ser e da diferença), o movimento é Imagem do Pensamento e matéria do ser, assim, segundo Nietzsche, pensar e ser são uma e a mesma coisa que foi artificialmente separada pela imagem dogmática, a imagem da transcendência que coloca o valor do mundo fora dele; por seu lado, a imanência só pertence a si mesma, só assim pode um plano ser percorrido por movimentos do infinito. O infinito é movimento e o pensamento é velocidade infinita.

Por isso no plano de imanência manifesta-se essa colagem do pensamento e da vida, as palavras são acções que colam a uma espontaneidade de vida, acções que se colam

⁵⁷⁵ Deleuze, G. e Guattari, F., **OQF**, *loc cit.*

⁵⁷⁶ Deleuze, G. e Guattari, F., **OQF**, *loc cit.*

àquilo que foi separado pelo pensamento reflexivo; acção pensamento e sensação são planos colados, são estratos que são falsamente separados, integrados num eu segundo uma hierarquia rígida, segundo uma coordenação de faculdades que é rebentada no plano de imanência que aproxima de novo os estratos uns dos outros.

Esta característica de dobra, do movimento de zig-zag do plano de imanência ocasiona muitos movimentos infinitos enredados, sendo que a volta de um origina a ida de outro, não parando de se tecer diversos movimentos do infinito:

“Diversos movimentos (...) constituem a sua curvatura variável, (...) a sua natureza fractal, de certo modo. É essa natureza fractal que faz do planómeno um infinito sempre diferente de qualquer superfície ou volume assinalável como conceito. Cada movimento percorre todo o plano, fazendo uma volta imediata sobre si próprio, dobrando-se mas também dobrando outros ou deixando-se dobrar, engendrando retroacções, conexões, proliferações, na fractalização dessa infinidade infinitamente redobrada (curvatura variável do plano).”⁵⁷⁷

E é exactamente porque os movimentos geram uma curvatura variável que se diz que os conceitos fundam uma Imagem do Pensamento única mas nunca se confundem com ela, isto é, os elementos do plano são traços diagramáticos, movimentos do infinito, intuições; os conceitos são traços intensivos, ordenadas intensivas, intensões.

É por isto que sendo o plano de imanência sempre único, mesmo sendo pura variação, há vários planos de imanência distintos que ou se sucedem ou que rivalizam: os elementos do plano são intuições cujos conceitos não param de desenvolver com diferenças de intensidade.

Estas intuições diferentes de planos diferentes ou de imagens de pensamento diferentes são o elemento diferenciador porquanto geram um tipo de envolvimento dos movimentos infinitos de pensamento que percorrem incessantemente cada plano de imanência, geram curvaturas distintas.

Assim, os planos são inumeráveis, agrupando-se segundo os pontos de vista constituídos pelas personagens conceptuais; cada personagem tem vários traços intensivos, cada personagem gera novos conceitos que ressoam, que se ligam nesse plano. Então as personagens conceptuais constituem os pontos de vista segundo os quais se distinguem ou se aproximam planos de imanência; mas são também as condições para que cada plano se encontre preenchido por conceitos do mesmo grupo.

São contudo duas construções diferentes, a dos conceitos e a do plano, para se entender a correspondência entre conceitos e plano não basta compreender as

⁵⁷⁷ Deleuze, G. e Guattari, F., **OQF**, *op cit*, p. 39.

ressonâncias, os movimentos, é preciso as personagens conceptuais que, como se viu, são potências dos conceitos que operam os movimentos infinitos.

O plano de imanência, tal como o conceito, opera um corte no caos que actua como um crivo, uma ponte. Ao operar um corte no caos o plano de imanência faz apelo à criação de conceitos que traçam as ordenadas intensivas dos movimentos infinitos que formam os contornos variáveis inscritos no plano no movimento de zig-zag, que voltam sobre si mesmos num movimento incessante. E é a personagem conceptual que mergulha no caos e extrai as determinações com que vai fazer traços diagramáticos de um plano de imanência; agarra determinações como se agarrasse dados do «acaso-caos» para os lançar sobre uma mesa. A cada dado que cai faz corresponder os traços intensivos de um conceito que passa a ocupar uma região dessa mesa. Por isso se diz que as personagens conceptuais são potências de conceitos, elas criam-nos no plano.

Deleuze identifica o problema do pensamento como a velocidade infinita, e a necessidade que esta tem de um meio que se mova infinitamente em si mesmo, o plano, o vazio, o horizonte. Os conceitos são acontecimentos, mas o plano é o horizonte dos acontecimentos; o horizonte absoluto independente de qualquer observador e que torna o acontecimento, como conceito, independente de um estado de coisas visível onde ele se efectuará. Os conceitos ocupam, povoam o plano. É o plano que assegura o ajustamento dos conceitos com conexões sempre crescentes.

“A imagem do pensamento só retém o que o pensamento pode reivindicar de direito. O pensamento reivindica «somente» o movimento que pode ser levado ao infinito. O que o pensamento reivindica de direito, ele selecciona-o. Este movimento infinito ou do infinito constitui a imagem do pensamento.”⁵⁷⁸

“O que está em movimento é o próprio horizonte, o horizonte relativo afasta-se quando o sujeito avança mas o horizonte absoluto é o plano de imanência e estamos lá sempre, no plano de imanência”⁵⁷⁹

Há planos de imanência variados, assim como imagens do pensamento distintas que se sucedem ou competem na história, precisamente segundo os movimentos escolhidos, seleccionados. O plano da imagem de pensamento da Antiguidade Clássica e o nosso não é o mesmo.

⁵⁷⁸ Deleuze, G. e Guattari, F., **OQF**, *op cit*, p. 38.

⁵⁷⁹ Deleuze, G. e Guattari, F., **OQF**, *loc cit*.

“Se a filosofia começa com a criação de conceitos, o plano de imanência deve ser considerado pré-filosófico, ele é pressuposto porém não do modo como os conceitos podem remeter para outros, mas sim como os conceitos remetem eles próprios para uma compreensão não conceptual. Esta compreensão intuitiva varia ainda segundo o modo como é traçado o plano. (...) Pré-filosófico não significa que nada preexistia, mas qualquer coisa que não existe fora da filosofia ainda que esta julgue que sim. O não-filosófico talvez esteja mais no cerne da filosofia do que a própria filosofia e significa que a filosofia não pode contentar-se em ser compreendida de maneira filosófica ou conceptual, tem de se dirigir também aos não-filósofos, na sua essência.”⁵⁸⁰

Deleuze considera que o pensamento e o plano são construções livres que podem assumir esta ou outra forma consoante quem traça e como se traça o plano e como se constrói nele uma imagem do pensamento.

2.7.5. A relação do plano de imanência e o caos

“A filosofia é simultaneamente criação de conceito e instauração do plano. O conceito é o começo da filosofia, mas o plano é a sua instauração.”⁵⁸¹

“(...) por o plano de imanência ser pré-filosófico e não operar já com conceitos, ele implica uma espécie de experimentação às cegas, e o seu traçado recorre a meios pouco confessáveis, racionais ou razoáveis.”⁵⁸²

“O plano de imanência é como um corte no caos e actua como um crivo. Com efeito, o que caracteriza o caos não é a ausência de determinações mas a velocidade infinita à qual estas se esboçam e se desvanecem: não é um movimento de uma para outra mas pelo contrário a impossibilidade de uma relação entre duas determinações pois nenhuma aparece sem que a outra tenha já desaparecido.”⁵⁸³

“O caos não é um estado inerte ou estacionário, não é uma mistura feita ao acaso. O caos caotiza e desfaz no infinito toda a consistência. O problema da filosofia é adquirir uma consistência, sem perder o infinito no qual o pensamento mergulha (...) Dar consistência sem perder nada do infinito (...)”⁵⁸⁴

Esta é a tarefa do conceito, dar consistência, e se for bem-sucedido o filósofo que o cria, cria um acontecimento, selecciona-o e retira-o do caos, da totalidade de determinações, em suma do real que é um aglomerado de determinações que correm a uma velocidade e em quantidade infinita. Como o ser humano estabelece entre essas determinações ligações depende do plano e dos conceitos que cada pensador traça. Por exemplo, David Hume escolhe traçar um plano com base no princípio da repetição. É pela repetição e pelo hábito dela que estabelecemos relações entre determinações que circulam

⁵⁸⁰ Deleuze, G. e Guattari, F., **OQF**, *op cit*, pp.40-41.

⁵⁸¹ Deleuze, G. e Guattari, F., **OQF**, *op cit*, p. 41.

⁵⁸² Deleuze, G. e Guattari, F., **OQF**, *loc cit*.

⁵⁸³ Deleuze, G. e Guattari, F., **OQF**, *op cit*, p. 42.

⁵⁸⁴ Deleuze, G. e Guattari, F., **OQF**, *loc cit*.

a velocidade no real. Essas relações não correspondem à realidade e daí se considerar que Hume tem um cepticismo moderado. Kant por seu lado escolhe traçar um plano transcendental que permite dar uma ordem ao caos das determinações, ao caos do real criando uma estrutura, um esquematismo a partir do qual relacionamos determinações sensíveis a conceitos puros do entendimento. Porém o plano e os conceitos que nele se jogam não param o caos, simplesmente seleccionam uma parte do movimento, imprimem-lhe uma outra direcção sob acção de uma tonalidade, como que seleccionam as notas para compor uma melodia, pensar é operar um corte no caos e criar uma melodia, atribuir uma ordem dinâmica e provisória ao real. Ao operar um corte no caos, o plano de imanência faz apelo a uma criação de conceitos.

“O que define o pensamento, as três grandes formas do pensamento, arte, ciência e filosofia é o facto de defrontar sempre o caos, traçar um plano, estender um plano sobre o caos. A filosofia quer salvar o infinito dando-lhe consistência: ela traça um plano de imanência que leva ao infinito acontecimentos ou conceitos consistentes, sob a acção de personagens conceptuais.”⁵⁸⁵

“Pensar é pensar por conceitos ou por funções ou por sensações (...)”⁵⁸⁶

“O que o filósofo traz do caos são *variações* que permanecem infinitas, mas tornadas inseparáveis em superfícies ou em volumes absolutos que traçam um plano de imanência secante: não são já associações de ideias distintas mas re-encadeamentos por zona de indistinção num conceito”⁵⁸⁷.

Esta luta que o filósofo segundo Deleuze tem contra o caos é aliás inspirada no perspectivismo nietzschiano na medida em que Nietzsche considera a construção de «conhecimento» como uma actividade criativa, criar conceitos, é criar ficções, ao jeito de Kant, ficções metodológicas ou modelos do pensamento que permitem viver, encarar o desconhecido, o caos, porém não são mais do que instrumentos práticos a uso para a sobrevivência de um *tipo*, não são verdades:

“515. - O objectivo não é «conhecer» mas esquematizar - impor o máximo possível de regularidade e forma ao caos, como mais convier às nossas necessidades práticas. Na formação da razão, da lógica e das categorias, foi uma necessidade dentro de nós o poder mais determinante; não a necessidade de conhecer, mas de classificar, de esquematizar, com o fim da inteligibilidade e do cálculo. (...)”⁵⁸⁸

⁵⁸⁵ Deleuze, G. e Guattari, F., **OQF**, *op cit*, p. 173.

⁵⁸⁶ Deleuze, G. e Guattari, F., **OQF**, *op cit*, p. 174.

⁵⁸⁷ Deleuze, G. e Guattari, F., **OQF**, *op cit*, p. 177.

⁵⁸⁸ Nietzsche, F., *Vontade de Poder*, *op cit*, p. 262.

“594. - (...) da repugnância do intelecto pelo caos. Esta mesma repugnância toma conta de mim quando me contemplo; gostaria de formar qualquer tipo de representação do meu mundo interior por via dum esquema, e assim superar a confusão intelectual.(...)”⁵⁸⁹

“Um conceito é um conjunto de variações inseparáveis que se produz ou constrói num plano de imanência na medida em que este recorta a variabilidade caótica e lhe dá consistência (realidade). Um conceito é pois um estado caótico por excelência; remete para um caos tornado consistente, tornado Pensamento, cosmos mental. E que seria pensar se este acto não se medisse continuamente com o caos?”⁵⁹⁰

Segundo Deleuze a filosofia na sua tarefa (o conceito) está constantemente em plena relação com o caos:

“A filosofia, por sua vez, luta com o caos como abismo indiferenciado ou oceano da dissemelhança. Não se concluirá daí que a filosofia se mantém do lado da opinião, nem que esta possa fazer as vezes dela. Um conceito não é um conjunto de ideias associadas tal como uma opinião. Não é também uma ordem de razões, uma série de razões ordenadas que poderiam constituir uma espécie de Urdoxa racionalizada. Para chegar ao conceito não basta tão-pouco que os fenómenos se submetam a princípios análogos aos que associam as ideias, ou as coisas, aos princípios que ordenam as razões.”⁵⁹¹

“As ideias não são associáveis senão como imagens e não são ordenáveis senão como abstrações; para chegar ao conceito, é necessário que ultrapassemos tanto umas como outras, e que cheguemos *o mais rapidamente possível* a objectos mentais determináveis como seres reais.”⁵⁹²

O caos é um vazio que não é um nada. O caos não se caracteriza como já se viu pela ausência de determinações mas pela velocidade infinita à qual elas passam e se desvanecem não permitindo a possibilidade de se estabelecer um agenciamento, uma relação entre duas determinações, assim, o caos não é estacionário mas um movimento desagregador que desfaz no infinito toda a consistência⁵⁹³.

⁵⁸⁹ Nietzsche, F., *Vontade de Poder*, *op cit*, p. 306.

⁵⁹⁰ Deleuze, G. e Guattari, F., *OQF*, *op cit*, p. 182.

⁵⁹¹ Deleuze, G. e Guattari, F., *OQF*, *op cit*, p. 181.

⁵⁹² Deleuze, G. e Guattari, F., *OQF*, *loc cit*.

⁵⁹³ A questão do caos como é colocada por Deleuze afigura-se como um problema muito próximo do da estupidez (bêtise) e da dispersão de sentido que ocorre na modernidade decorrente da perda das categorias do pensamento clássico. O caos como conjunto da totalidade das determinações que fluem a velocidade infinita coloca-se como o problema moderno de como estabelecer um sentido para o real, para a diversidade do real. Num momento em que a variedade de aspectos culturais e tecnológicos irrompem por entre aquelas categorias clássicas agora desactivadas, a totalidade do contingente afigura-se como caos. O todo da percepção é caótico e do ponto de vista clássico um sujeito só se poderá constituir mediante uma selecção e retenção, uma fixação de certas determinações que lhe garantam pelo menos a crença em si como sujeito e como produtor do conhecimento. A dificuldade do pensamento perspectivista moderno adensa-se quando não há um percurso teórico definido/aconselhado para a constituição do sujeito, num momento. Claro que essa hipótese não fica em aberto muito tempo pois as formas de subjectivação do capitalismo moderno, à vez, sugerem e impõem uma definição clara, simples e fixa do que deve ser o sujeito moderno, o homem que consome. Dramaticamente esta versão «fast food» da subjectividade coincide em múltiplos momentos com a ausência de racionalidade crítica e com a incapacidade de compreender e seleccionar hipóteses de subjectivação ou seja pode acabar por se identificar com a estupidez e com o niilismo pois sem ser capaz de

Essa consistência passa a ser o problema da filosofia por excelência: como adquirir consistência através de um plano de imanência de conceitos sem perder o infinito no qual o pensamento mergulha para obter determinações?

Como manter consistência indo ao abismo, mergulhar conseguindo voltar à superfície e construir uma forma para esse abismo, construir uma ponte entre essas determinações, esses membros esparsos? Dar consistência sem perder nada do infinito é pois a formulação do problema da filosofia.

Esta dificuldade é compreendida se lembrarmos que o plano de imanência não é um programa ou uma fórmula do pensar, é uma fundação sobre a qual o pensador cria os seus conceitos. Contudo este pensar exige meios estranhos, é um exercício perigoso de mergulho ao infinito. O plano de imanência é um plano que construímos para permitir dar consistência a intensidades insuportáveis noutro estado, insuportáveis para o organismo mas não para o corpo sem órgãos.

“O corpo sem órgãos não é o testemunho de um nada original, nem o resto de uma realidade perdida. Mas sobretudo o que ele não é, de modo algum, é uma projecção; não tem nada a ver com o corpo de cada um nem com uma imagem do corpo. É o corpo sem imagem. Ele, o improdutivo, existe onde é produzido (...)⁵⁹⁴”

«O plano de imanência vai ao caos buscar determinações com as quais faz os seus movimentos infinitos ou os seus traços diagramáticos»⁵⁹⁵. Este é o segundo motivo pelo qual se pode compreender a existência de uma multiplicidade de planos: nenhum plano por si só poderia abarcar todo o caos sem cair nele, sendo que cada um só retém dele (a parte de direito do pensamento) os seus movimentos infinitos (como o Eterno Retorno só retém o movimento da diferença).

Há vários planos porque cada plano, cada filosofia, opera uma selecção do que pertence ao pensamento de direito, é essa selecção que varia (entre) os planos. A coexistência de planos indica que o plano de imanência é “*folhado*”

Então pode-se dizer que o plano selecciona⁵⁹⁶ o que cabe de direito ao pensamento, daí faz os seus traços ou movimentos diagramáticos, remete determinações para estados de coisas, podendo a filosofia retirar desses estados de coisas conceitos, na medida em

compreender o significado ou de organizar as determinações que fluem a uma velocidade infinita, sem ser capaz de se determinar, o sujeito atribui a todas um valor igual - nulo- sugerindo que tudo é igual e tudo está já feito, adágio próprio do niilismo.

⁵⁹⁴ Deleuze, G. e Guattari, F., **AE**, op cit, p. 14.

⁵⁹⁵ Deleuze, G. e Guattari, F., **OQF**, op cit, p. 48.

⁵⁹⁶ Deleuze dá o exemplo de Descartes que conservou o que de direito do pensamento enquanto traço diagramático da sua filosofia: fez do erro um dos traços principais da imagem clássica de pensamento; o erro é então o movimento infinito que recolhe todo o negativo do pensamento, Cf. Deleuze, G. e Guattari, F., **OQF**, op cit, p. 50.

que desses conceitos extrairá o acontecimento. Todavia nenhum plano pode apenas seleccionar as determinações calmas, todos encontram qualquer coisa abominável por direito, seja a ilusão, a estupidez ou o erro.

O plano não só é folhado como esburacado pois deixa passar aquilo que chama de nevoeiros que rodeiam o plano, ilusões e sobretudo todos os planos são ameaçados de cada vez pela transcendência. A forma mais comum manifesta-se na tendência do pensamento pensar a imanência como sendo imanente a alguma coisa. Contudo, a imanência é aquilo que não pode ser pensado e aquilo que tem de ser pensado, como foi dito o plano de imanência é o alicerce de todos os planos. A imanência é a intimidade como Fora.

Deleuze propõe que o gesto supremo da filosofia não é tanto pensar o plano de imanência como o mostrar que ele está presente, impensado em cada plano, será revelar os pressupostos de cada plano, de cada forma de pensar, será fazer uma genealogia do pensar ao modo de Nietzsche, fazer ver o vaivém incessante do plano, o movimento infinito.

Qual o papel do filósofo face a esta nova imagem do pensamento?

“Um conceito estará privado de sentido quando não se ajustar a outros conceitos e não estiver ligado a um problema que tenha resolvido ou contribuído para resolver. (...) Não ganharíamos grande coisa em dizer que a filosofia põe «questões», visto que as questões mais não são do que uma palavra para designar problemas irreduzíveis aos da ciência.”⁵⁹⁷

“A filosofia terá então de extrair das opiniões um «saber» que as transforme, sem que por isso se distinga menos da ciência. O problema filosófico consistiria pois em encontrar para cada caso a instância capaz de medir um valor de verdade das opiniões rivais a fim de as elevar ao saber (...)”⁵⁹⁸

“A filosofia não consiste portanto em saber e não é *a verdade* que a inspira, mas sim categorias como Interessante, Notável ou Importante que decidem sobre o seu sucesso ou fracasso.”⁵⁹⁹

Ora, não se pode saber isto antes de a ter construído. Para Deleuze:

“Não se dirá de muitos livros de filosofia que estão errados, pois isso não é dizer nada, mas que não têm importância ou interesse justamente porque não criam nenhum conceito, nem contribuem com nenhuma imagem do pensamento, nem engendram nenhuma personagem conceptual que valha a pena.”⁶⁰⁰

⁵⁹⁷ Deleuze, G. e Guattari, F., **OQF**, *op cit*, p. 72.

⁵⁹⁸ Deleuze, G. e Guattari, F., **OQF**, *loc cit*.

⁵⁹⁹ Deleuze, G. e Guattari, F., **OQF**, *op cit*, p. 75.

⁶⁰⁰ Deleuze, G. e Guattari, F., **OQF**, *loc cit*.

No limite, caberá a cada grande filósofo traçar um novo plano de imanência, contribuir com uma nova matéria do ser e construir uma nova imagem do pensamento. A filosofia é portanto devir, não é história; é coexistência de planos, não é sucessão de sistemas.

2.7.6. A imanência e o corpo sem órgãos

A imanência é uma das noções fulcrais de Deleuze, vinda da inspiração espinozista e nietzschiana. Um dos textos onde se aborda este conceito é em *Imanência uma vida*⁶⁰¹, neste texto apresenta-se a noção de campo transcendental como sendo um puro plano de imanência.

A definição da noção de campo transcendental pode ser explicada como uma exigência decorrente do trabalho de crítica operado em *Diferença e Repetição* pois ao criticar as noções de representação e de sujeito, está a criticar a noção de experiência (possível) como campo de construção do conhecimento, como campo do pensamento.

Deleuze pretende que a experiência possível não é o campo legítimo do pensamento, considera o possível como aquilo que é transposto do empírico como um decalque do dado; o campo do pensamento é então a experiência real. Esta crítica a Kant⁶⁰² parte da consideração de que Kant limita o pensamento ao pretender que apenas há conhecimento do geral, obrigando a uma investigação das condições do conhecimento possível. Mas não é possível partir de uma construção já dada, pensar a partir de condições estabelecidas da experiência possível pois estas limitam o pensamento, não permitem que ele comece. Assim, a crítica à experiência nas três figuras (representação, sujeito e consciência necessita de um conceito que torne possível o pensamento enquanto movimento nesse vazio criado pela crítica; o pensamento exige assim um campo transcendental que permite responder à questão deleuziana - Como pensar? - sem recorrer à noção de experiência.

O campo transcendental distingue-se de um campo de experiência porque não reenvia para um objecto nem pertence a um sujeito, não é pois uma representação empírica de um sujeito mas uma pura corrente de consciência. Corrente ou fluxo de consciência a-subjectiva, pré-reflexiva, impessoal, uma duração qualitativa da consciência sem “eu”. Não é portanto um campo do sensível mas do pensamento.

⁶⁰¹ Cf. Deleuze, G., *L'Immanence, Une Vie*, op cit, pp. 3-7.

⁶⁰² Deleuze critica Kant por ter efectuado um decalque do empírico para construir o transcendental: “(...) Kant descobriu o domínio do transcendental, ele descreve três sínteses que medem a contribuição respectiva das faculdades pensantes, culminando todas na terceira, a da reconhecimento, que se exprime na forma do objecto qualquer como correlato do Eu penso, ao qual todas as faculdades se reportam. É claro, assim, que Kant decalca as estruturas ditas transcendentais sobre os actos empíricos de uma consciência psicológica: a síntese transcendental da apreensão é directamente induzida de uma apreensão empírica (...)” Deleuze, G., *DR*, op cit, p. 234.

Será preciso definir um campo transcendental pela pura consciência imediata sem objecto nem “eu”, um movimento que não começa nem termina, que é o movimento infinito do pensamento, contudo esta pura consciência imediata só pode ser expressa reflectindo-se num sujeito que, esse sim, reenvia a objectos. Isto é, a pura consciência imediata ou campo transcendental não se confunde com o sujeito onde se reflecte, contudo são coextensivos um ao outro.

O campo transcendental poder-se-ia definir com um puro plano de imanência que escapa à transcendência, do sujeito e do objecto, uma imanência absoluta que não pertence a ninguém, nem a um sujeito que tem dela a representação ou a consciência; nem ao objecto a que poderia ser atribuída como transcendente ao sujeito. A imanência é em si mesma não depende de um objecto, não pertence a um sujeito, é imanente apenas a si mesma.

“Procuramos determinar um campo transcendental impessoal e pré-individual, que não se parece com os campos empíricos correspondentes e que não se confunde, entretanto, com uma profundidade indiferenciada. Este campo não pode ser determinado como o de uma consciência (...)”⁶⁰³

O exemplo de Imanência Pura é o Eterno Retorno que serve também de exemplo para explicar como se deve pensar o movimento infinito do pensamento. O plano de imanência não pode ser atribuído pois ele é em si mesmo, ele não se define por um sujeito ou um objecto que o contenha tal como o campo transcendental não se define pela consciência que se tem dele. Um dos exemplos apresentados por Deleuze é o dos modos e da substância, em Espinosa⁶⁰⁴ a imanência não é na substância mas a substância e os modos são na imanência⁶⁰⁵.

⁶⁰³ Deleuze, G., **LS**, *op cit*, p. 105.

⁶⁰⁴ O interesse de Deleuze em Espinosa não se deverá apenas à sua noção de imanência que lhe permite resolver a questão da transcendência, um pouco contra Kant e contrariamente ao idealismo, mas também no que diz respeito ao interesse pela negação da teleologia, aspecto claramente moderno que compõe parte do grupo de possibilidades metodológicas que permitirão a Deleuze criar um tipo de perspectivismo. Este aspecto da anti teleologia nota-se, por exemplo, no Apêndice da primeira parte da *Ética* onde Espinosa indica que os homens supõem que na natureza todas as coisas agem como se tivessem um fim que é guiado por Deus: “Todos os prejuízos que me cumpre indicar dependem de um só, a saber: os homens supõem comumente que todas as coisas da Natureza agem, como eles mesmos, em consideração de um fim, e até chegam a ter por certo que o próprio Deus dirige todas as coisas para determinado fim, pois dizem que Deus fez todas as coisas em consideração do homem, e que criou o homem para que este lhe prestasse culto.” Cf, Espinosa, B., *Ética*, Lisboa, Relógio D’Água, 1992, p.165. Esta questão dos modos da substância em *Diferença e Repetição* é tratada da seguinte forma: em primeiro lugar apresenta-se a proposição ontológica de Duns Scot que indica o essencial na univocidade do ser: que o Ser se diga num único sentido de todas as suas diferenças ou modos. Deleuze explica que Duns Scot para neutralizar as forças da analogia do juízo, neutraliza antes de tudo o ser num conceito abstracto, indiferente ao infinito e ao finito, ao singular e ao universal. Mas, Espinosa com um segundo momento, opera um progresso considerável: em vez de pensar o ser unívoco como neutro ou indiferente, «faz dele um objecto de afirmação pura», Cf. Deleuze, G., **DR**, *op cit*, p. 98. Espinosa organiza uma repartição da substância, dos atributos e dos modos: «o próprio ser diz-se num

Assim, pode-se dizer que o ser é afirmado dos seus modos, a imanência só é imanente a si mesma e a substância e os modos são na imanência, ou seja, o ser sendo diferença é afirmado dos seus modos que são produzidos na repetição - o ser é afirmado das diferenças produzidas pela diferença enquanto selectiva na repetição.

A substância não se confunde com os seus modos, estes são nela e manifestam-se como afirmação dela, tal como a imanência não se confunde com o sujeito nem com o objecto, mas só se exprime reflectindo-se sobre um sujeito que reenvia a objectos, só assim se tem acesso à imanência, esta como conceito tem o estatuto do em si que Nietzsche manteve no seu perspectivismo. Ou de outra forma, só se consegue definir a imanência pela coexistência onde há grande diferença entre os acontecimentos virtuais ou singularidades que definem a imanência do campo transcendental, e as formas possíveis que os actualizam num estado de coisas, num estado vivido e que o transformam em qualquer coisa de transcendente que se torna afinal acessível numa consciência⁶⁰⁶ (o pensamento).

Define-se Imanência desta forma como a relação que se mantém na passagem do virtual ao actual⁶⁰⁷.

mesmo sentido da substância e dos modos, se bem que os modos e a substância não tenham o mesmo sentido ou não tenham este ser da mesma maneira» Cf. Deleuze, G., **DR**, *op cit*, p. 99. Por isso se diz que a imanência não é na substância mas a substância e os modos são na imanência. No entanto, em Espinosa o ser unívoco é ainda indiferente aos modos (ou por outras palavras, a proposição ainda se separa daquilo que funda que é uma das críticas à imagem de pensamento dogmática – o privilégio da designação), seria preciso agora que a própria substância fosse dita apenas dos modos. Mas «Tal condição só pode ser preenchida à custa de uma inversão categórica mais geral, segundo a qual o ser se diz do devir» Cf. Deleuze, G., **DR**, *op cit*, p. 100. Tal condição só está no Eterno Retorno nietzschiano. Ou seja, num pensamento onde tudo aquilo que é é apenas afirmado dos seus modos de ser: aquilo que é é a diferença; e a diferença é afirmada não pela permanência mas pelas diferenças criadas no movimento infinito de repetição. Somente assim há a possibilidade da diferença ter um conceito, pois no Eterno Retorno a forma do ser é o devir, é o retornar, é o movimento produtor. No Eterno Retorno a diferença tem uma identidade que é retornar. Essa identidade da diferença é produzida pela diferença no movimento da repetição. No Eterno Retorno o ser é diferença; a diferença é produzida na repetição; a repetição não traz o mesmo porque o seu movimento é selectivo - só retornam as diferenças que vão ao limite das possibilidades de ser. O Eterno Retorno é duplamente selectivo: enquanto pensamento ele oferece uma lei à autonomia da vontade (o que quer que se queira deve-se querer de tal forma que se lhe queira o Eterno Retorno, ou seja, apenas interessam as suas formas superiores do que a vontade pode querer); e o Eterno Retorno é também o ser selectivo, a afirmação daquilo que é, e daquilo que pode ser afirmado.

⁶⁰⁵ “La nature dite naturante (comme substance et cause) et la Nature dite naturée (comme effet et mode) sont prises dans les liens d’une mutuelle immanence (...)” Cf. Deleuze, G., **SFP**, Paris, Les Éditions de Minuit, 2009, p. 120.

⁶⁰⁶ Talvez a imanência seja o que o físico Max Planck menciona quando diz: the mind is the matrix of all matter. A imanência seria essa *matrix* que só é possível de mencionar através de uma consciência, de um tipo de sujeito que actualiza a energia num estado de coisas, ou seja, numa interpretação, numa imagem do mundo. A frase completa que é atribuída ao investigador da física quântica é: “All matter originates and exists only by virtue of a force which brings the particle of an atom to vibration and holds this most minute solar system of the atom together. We must assume behind this force the existence of a conscious and intelligent mind. This mind is the matrix of all matter.” Cf. <http://www.goodreads.com/quotes/379714-all-matter-originates-and-exists-only-by-virtue-of-a>.

⁶⁰⁷ Para além dos signos “máscara”, “duplo”, “reflexo”, “sombra”, “tradução”, “simulação”, “fingimento”, “artifício”, “quimera”, “cópia”, outra categoria que refere o simulacro é o de “virtual”. O filósofo francês Pierre

“O virtual não se opõe ao real, mas somente ao actual. O virtual possui uma plena realidade enquanto virtual. (...) O virtual deve ser mesmo definido como uma estrita parte do objecto real - como se o objecto tivesse uma das suas partes no virtual e aí mergulhasse como numa dimensão objectiva.”⁶⁰⁸

“(...) o único perigo é confundir o virtual com o possível. Com efeito, o possível opõe-se ao real; o processo do possível é, pois, uma «realização». O virtual, pelo contrário, não se opõe ao real; ele possui uma plena realidade por si mesmo. O seu processo é a actualização.”⁶⁰⁹

“A realidade do virtual consiste nos elementos e relações diferenciais e nos pontos singulares que lhe correspondem. A estrutura é a realidade do virtual. Aos elementos e às relações que formam uma estrutura devemos evitar, ao mesmo tempo, atribuir uma actualidade que eles não têm e retirar a realidade que eles têm. Vimos que um duplo processo de determinação recíproca e de determinação completa definia as realidades: em vez de ser indeterminado, o virtual é completamente determinado.”⁶¹⁰

“A natureza do virtual é tal que, para ele, actualizar-se é diferenciar-se. Cada diferenciação é uma integração local, uma solução local, que se compõe com outras no conjunto da solução ou na integração global.”⁶¹¹

A Imanência é a coexistência paradoxal da actualização, da diferenciação que só se torna acessível numa consciência enquanto actualização de um virtual⁶¹², de uma ideia por exemplo.

“É o virtual que se distingue do actual, mas um virtual que não é já caótico, tomado consistente ou real no plano de imanência que o arranca do caos. Real sem ser actual, ideal sem ser abstracto. Dir-se-ia que é transcendente porque sobrevoa o estado de coisas, mas é a imanência pura que lhe dá a capacidade de se sobrevoar em si próprio e no plano. O que é transcendente e des-transcendente, é antes o estado de coisas no qual

Lévy, resume o conceito no modo como Deleuze o entende afirmando que a palavra virtual, (do latim medieval *virtualis*, derivado, por sua vez, de *virtus*, força, potência), “tende a atualizar-se, sem ter passado, no entanto, à concretização efetiva ou formal; o virtual não se opõe ao real, mas sim ao actual”, cf. Lévy, P., *O que é o virtual*, São Paulo, Editora 34, 2003, p. 47. Contrariamente ao possível, estático e já constituído, o virtual é como o complexo problemático, o nó de tendências ou de forças que acompanha uma situação, um acontecimento, um objeto ou uma entidade qualquer, e que chama um processo de resolução: a atualização. Este conceito, tal como Deleuze o desenvolveu, influenciou grandemente outros pensadores contemporâneos, como Jean Baudrillard, que recorre dele para explicar como concebe o estatuto do real no processo de produção de conceitos e modos de vida, cf. Baudrillard, J., *O Paroxista Indiferente*, Lisboa, Edições 70, 1998, p. 50. A noção de «virtual» no percurso deleuziano surge claramente no estudo sobre Bergson permitindo consolidar uma ontologia monista, ou seja, para lá do dualismo metafísico platónico que opõe o par aparência-real. O conceito de virtual permite pensar ainda dois momentos mas numa imanência à vida e ao sentido que é construído e não «participado»: “(...) Cette condition n’est remplie que si, à partir du monisme, nous sommes capables de retrouver le dualisme et d’en rendre compte, sur un nouveau plan. (...) Que veut dire Bergson, quand il parle d’élan vital? Il s’agit toujours d’une virtualité en train de s’actualiser, d’une simplicité en train de se différencier, d’une totalité en train de se diviser : c’est l’essence de la vie, de procéder «par dissociation et dédoublement» (...) Tout se passe comme si la Vie se confondait avec le mouvement même de la différenciation, dans des séries ramifiées.” Cf. Deleuze, G., **B**, *op cit*, p. 96.

⁶⁰⁸ Deleuze, G., **DR**, *op cit*, p. 342.

⁶⁰⁹ Deleuze, G., **DR**, *op cit*, p. 345.

⁶¹⁰ Deleuze, G., **DR**, *op cit*, p. 342.

⁶¹¹ Deleuze, G., **DR**, *op cit*, p. 345.

⁶¹² Cf. Deleuze, G. e Guattari, F., **OQF**, *op cit*, p. 138.

se actualiza ou do que permanece indiferente à actualização, uma vez que a sua ralidade não depende disso.”⁶¹³

“A linha da actualidade traça um plano de referência que recorta o caos: retira dele estados de coisas que, na verdade, actualizam também nas suas coordenadas os acontecimentos virtuais, mas dele só conservam potenciais já em via de actualização, fazendo parte das funções. Inversamente, se se considera os conceitos filosóficos de acontecimentos, a sua virtualidade reenvia para o caos, mas num plano de imanência que por sua vez o recorta e só extrai dele a consistência ou a realidade do virtual.”⁶¹⁴

Assim, a imanência é nesse caso o campo de possibilidade de actualização de uma ideia numa consciência, num corpo sem órgãos cujo programa atinge aí o seu objectivo.

Resta então perguntar se se rejeita o sujeito constituinte de sentido como se poderá descrever e pensar aquilo que o filósofo vive e pensa, isso que está para além da doxa da filosofia que é o seu objectivo último? Ou de outra forma, que tipo de experimentação vai permitir esta construção de um campo transcendental em Deleuze (se se rejeita a *experiência possível* pela *experiência real*; se se rejeita a *representação* como “alavanca” do sujeito para pôr em funcionamento as faculdades pelo modelo do *paradoxo*; se se rejeita o *esquematismo* da imaginação e se substitui pela divergência paradoxal do *percursor sombrio*, que tipo de receptáculo que não se chama sujeito é esse que permita construir um tal campo transcendental, um tal campo de Imanência?): o corpo sem órgãos. Ou seja, não basta o paradoxo, para se chegar ao transcendental é preciso construir um corpo sem órgãos.

“Nada de boca, de língua, de dentes, de laringe, de esófago, de estômago, de ventre, de ânus. Eu reconstruirei o homem que sou”⁶¹⁵

Como criar um corpo sem órgãos, ou neste caso compreendê-lo, partindo do que se sabe sobre a potência do paradoxo? Deleuze propôs que a “arma” contra a doxa fosse o paradoxo, este, primeiro produz caos, destrói o sentido e neste processo produz intensidades, diferenças de tensão.

Todas as diferenças das séries são diferenças intensivas criando uma possibilidade de ligação, de não-relação com o diferente, desta não-relação nasce uma nova intensidade, produz-se uma intensidade como sentido, como diferença. E ao divergir cada vez mais as séries ou sistemas intensivos produzem mais intensidade que têm de circular num plano.

⁶¹³ Deleuze, G. e Guattari, F., **OQF**, op cit, p. 138.

⁶¹⁴ Deleuze, G. e Guattari, F., **OQF**, op cit, p. 141.

⁶¹⁵ Deleuze, G., **LS**, op cit, p. 91. Aqui Deleuze cita Artaud: Le rite du peyotl, na obra *Les Tarahumaras*.

É porque há diferença que há potência de “encontro” de conexão de séries; o vir ao de cima das diferenças retiradas do caos implica uma intensificação que permite o agenciamento. Contudo, só um plano permite a consistência e coexistência das intensidades, só um corpo sem limites, sem estratos distanciados aguenta essas forças tremendas. O plano permite fazer coexistir intensidades poderosas e dar consistência à multiplicidade de forças sem isso implicar uma unificação, sem caminhar para uma mesmidade.

Este plano de criação de sentido, este plano de intensidades é o corpo sem órgãos⁶¹⁶ onde se desenvolvem as séries intensivas e diferenciais, portanto as diversas perspectivas - o pensamento e o sentido. Este plano, o corpo sem órgãos é o plano de imanência do sujeito. O corpo sem órgãos define-se então por ser uma superfície de circulação de intensidades e da potência máxima das faculdades.

A questão do corpo sem órgãos será então: Como construir um plano de consistência que escape ao caos infértil ou à bela forma submissa ao senso comum, ao banal?

Do corpo sem órgãos a primeira coisa a dizer talvez seja que não se trata evidentemente do corpo empírico, por um lado, e por outro não é nada de impossível, de qualquer forma já lá estamos sempre, de certa forma⁶¹⁷. Todos construímos um ou vários corpos sem órgãos, pois não é possível desejar sem construir um. Assim, de certa forma ele já pré-existe à espera que o façamos, e desta forma é uma experimentação inevitável já feita no momento em que se começa a empreender essa experimentação, por outro lado é uma criação ainda não efectuada se não se começou a criá-lo.

Definir-se-á mais como um conjunto de práticas do que como um conceito pois não pode ser determinado, não tem um limite lógico como o conceito.

O corpo sem órgãos é imanente à nossa vida quer queiramos quer não assim como desejar é imanente à vida.

Nunca se chega ao corpo sem órgãos acabado, não se pode chegar a ele, tal como não se chega ao plano de imanência, ele é o horizonte virtual ao qual nunca se chega, que se afasta à medida que o observador se aproxima. O corpo sem órgãos é uma superfície construída para fazermos circular as intensidades, onde se possa exprimir a singularidade,

⁶¹⁶ Este conceito que surge em diversas obras deleuzianas parece estar já presente, de forma embrionária, na primeira obra, sobre Hume: *Empirismo e Subjectividade* (1953): “(...) Dir-se-á que o dado, pelo menos, se dá aos sentidos, que ele supõe órgãos, ou mesmo um cérebro. Sem dúvida, mas o que é preciso evitar, agora e sempre, é atribuir previamente ao organismo uma organização que lhe virá somente quando o próprio sujeito vier ao espírito, ou seja, um organização que depende dos mesmos princípios dos que depende o sujeito.” Cf. Deleuze, G., **ES**, *op cit*, p. 97.

⁶¹⁷ Deleuze, G. e Guattari, F., **MP**, *op cit*, p. 199.

portanto a diferença; o corpo sem órgãos é também uma superfície de encontro, encontro esse que permite a própria multiplicação, portanto a vida.

Construir um corpo sem órgãos é desejar⁶¹⁸ e desejar é agenciar, é estabelecer uma conexão, um encontro que difere e que intensifica elaborando-se o desejo como um objecto real. O agenciamento, o encontro é o elemento próprio de expressão do desejo, o agenciamento, o encontro é infinito pois o desejo é infinito, procurando sempre o real, procurando sempre o fora segundo ressonâncias em séries de diferenças que se ligam.

O corpo sem órgãos é uma construção de um plano de circulação de séries. Construir um corpo sem órgãos é construir um plano de circulação de intensidades, um plano de imanência que poderá, segundo os pressupostos que reverberam, analisar-se como uma Imagem do Pensamento.

Contudo, esta experimentação do filósofo não é isenta de riscos, é necessária prudência para ir ao abismo, ir ao outro lado e conseguir regressar; existe também o perigo de se ficar na forma, na superfície que não desestrutura, mas que por isso mesmo não cria, ou de se perder no caos onde é impossível estabelecer conexões, onde se torna impossível adquirir consistência nas ligações de séries de diferentes determinações, portanto, onde se perde a diferenciação.

Construir um corpo sem órgãos é varrer, é aprender a abandonar o corpo disciplinar, o corpo pensado, aquele eu que se foi construído e que foi imposto ou se foi impondo por disciplina, pela cultura, pela família, pela economia, pela violência. Deleuze diz mesmo que “onde a psicanálise diz: pare, reencontre o seu eu, será preciso dizer: vamos mais longe, não encontrámos ainda o nosso corpo sem órgãos, não desfizemos ainda suficientemente o nosso eu”⁶¹⁹.

Nesta construção é preciso substituir a anamnese pela faculdade nietzschiana do esquecimento e substituir a interpretação pela experimentação.

A vida decide-se no encontrar o corpo sem órgãos. Este é uma superfície de circulação de séries intensivas que se movem em intensidades máximas, séries não convergentes, séries de diferenças que se desenvolvem coexistindo tal como no plano de imanência coexistem conceitos diferentes que circulam numa mesma zona desse plano, o corpo sem órgãos é portanto um corpo paradoxal.

⁶¹⁸ A descrição de Artaud: “(...) Há muitos séculos que o templo de Elagabalus de Emesa era um centro de estudos espasmódicos a medir a gula de um deus. Esse Deus, Elagabalus, (...) vem de muito mais longe. Talvez na velha cosmogonia fenícia, se chamasse Desejo - e esse desejo (...) não era simples, vinha da fusão multiplicada e lenta dos princípios que reverberavam do fundo do SOPRO do CAOS. (...) Ora, aquilo que no corpo humano representa a realidade desse sopro (...) é essa espécie de fome vital, cambiante, opaca que percorre os nervos com as suas descargas e entra em conflito com os princípios inteligentes da cabeça. (...)” Artaud, A., *Heliogabalo, o anarquista coroado*, Lisboa, Assírio e Alvim, 1991, p. 26.

⁶¹⁹ Deleuze, G. e Guattari, F., **MP**, *op cit*, p. 200.

O plano de imanência ou plano de consistência pode ser construído em formações sociais muito diferentes e através de agenciamentos muito diferentes: perversos, artísticos, científicos, místicos, políticos, etc., que obviamente não constituem o mesmo tipo de corpo sem órgãos. Por outro lado, o corpo sem órgãos é um colectivo que agencia elementos, coisas, animais, vegetais, utensílios, homens, potências, fragmentos de tudo isto porque como se explica em *Mille Plateaux*, não existe “o meu corpo sem órgãos”, mas sim menciona-se a existência do “eu” sobre ele, daquilo que resta do eu, transpondo limiares do organismo, é um colectivo de agenciamentos e de intensidades divergentes, é um colectivo de paradoxal consistência. No entanto, pode-se entender este ser colectivo de outra forma quando se considera uma qualquer formação social, por exemplo, o corpo sem órgãos do dinheiro (a inflação), o Estado, do exército, da fábrica, da cidade, do Partido, etc.⁶²⁰.

O que se ambiciona não é uma ideia de ficção, mas mudar a consciência que se tem do corpo, se assim se quiser, e da forma como a consciência do corpo se manifesta na noção de eu. O que se deseja é dissolver o corpo grosseiro e criar um corpo glorioso; alterar o personagem conceptual que o sujeito necessita para este tipo de filosofia.

Pretende-se dar a compreender a possibilidade de outro tipo de singularidade que não o clássico “eu” da organização disciplinar do eu, da organização disciplinar (social - diferença de classes; política - fascista; e económica - capitalista) dos órgãos, porque o corpo é o lugar privilegiado da inscrição destes modelos sensoriais e afectivos que se organizam em estruturas rígidas que constituem, muitas vezes, mau grado o próprio onde se constituem, como o “eu”.

O organismo, contra o qual se luta é uma coagulação, um assentamento, um estrato de sedimentação que impõe formas, funções, organizações hierarquizadas, “transcendências organizadas” para extrair um trabalho útil. Nós não paramos de ser estratificados, e os estratos são pinças. A estratificação do organismo constrói uma significação e um sujeito desta forma, sujeito estranho ao corpo sem órgãos que diz: fizeram-me um organismo, roubaram o meu corpo⁶²¹.

Diz-se então *corpo sem órgãos*, sem interior porque o seu interior não é o entulho emocional e cultural empilhado numa vida como sendo um *eu sou isto*, mas uma superfície que permite a circulação de intensidades diferenciais, que implica uma intensificação do

⁶²⁰ Cf. Deleuze, G. e Guattari, F., **MP**, op cit, pp. 213-215.

⁶²¹ Cf. Deleuze, G. e Guattari, F., **MP**, op cit, p. 210.

movimento o desinvestimento no esquema habitual, no esquema do organismo que é um esquema de investimento social dado aos órgãos⁶²².

Nietzsche afirma que para haver qualquer tipo de arte há uma condição fisiológica indispensável, a embriaguez⁶²³. A embriaguez porque é uma intensificação de energias no corpo, intensifica a excitabilidade «da máquina». Nisto o essencial é o sentimento de intensificação da força e de plenitude. É em virtude desse sentimento de intensificação que o criador se entrega às coisas, forçando-as a que se apossam de nós. Força-se, pela intensificação, o pensamento a pensar-nos, a pensar-se em nós; violenta-se as coisas. O homem neste estado muda as coisas até elas espelharem o seu poder, cria.

Construir um corpo sem órgãos é reorganizar energias do corpo, reorganizar ciclos, despertar outras energias adormecidas nos corpos, é um programa que é motor da experimentação. O programa tem duas fases: a construção do plano de circulação de intensidades e aquilo que se passa nele, aquilo que circula pois um está compreendido no outro.

Contudo, não se faz esta desconstrução do eu com pancadas de martelo. Inventam-se autodestruições que não se confundem com a pulsão de morte, desarticular não é matar-se, mas abrir o corpo a conexões, agenciamentos, passagens e distribuições de intensidades. A prudência é a arte comum, é pois necessário guardar o suficiente do organismo para que ele se recomponha de cada vez que se regressa ou guardar pequenas provisões de significância e de interpretação, pequenas razões de subjectividade.

Não se atinge um corpo sem órgãos desestratificando grosseiramente; esvaziar os órgãos não é o mesmo que procurar os pontos nos quais se pode lenta e pacientemente desfazer a organização dos órgãos a que se chama organismo.

É necessário pois, instalar-se sobre um estrato, procurar aí um “lugar favorável” e procurar aí movimentos de desterritorialização⁶²⁴, linhas de fuga possíveis, ganhar terreno passo a passo como quem escala um montanha fixando o pé no imponderável a cada momento; como se disse, é um programa⁶²⁵.

⁶²² Cf. Deleuze, G. e Guattari, F., **MP**, *op cit*, p. 209.

⁶²³ Nietzsche, F., *Crepúsculo dos Ídolos*, *op cit*, p.74.

⁶²⁴ Sobre a «revolução» como desterritorialização absoluta, cf. Deleuze, G. e Guattari, F., **OQF**, *op cit*, p. 90.

⁶²⁵ Deleuze menciona alguns passos de prudência: é preciso assegurar aqui e ali conjunções de fluxos, experimentar, segmento por segmento os contínuos de intensidades, ter sempre um pedaço de terra nova; é preciso seguir uma relação meticulosa com os estratos que se consegue libertar, fazer passar e fugir os fluxos conjugados, desprender intensidades contínuas para um corpo sem órgãos. Conectar, conjugar, continuar: todo um “diagrama” contra os programas ainda significantes e subjectivos. Estamos numa formação social; é preciso ver primeiramente como ela é estratificada para nós, em nós, no lugar onde estamos; ir dos estratos ao agenciamento mais profundo em que estamos envolvidos; fazer com que o agenciamento oscile ligeiramente delicadamente, fazê-lo passar do lado do plano de consistência.

Outro risco além da falha em construir um corpo sem órgãos é falhar aquilo que nele circula a estagnação ou a tangente de intensidades necessárias à manutenção do movimento podem destruir a experimentação, é preciso em cada caso definir o que povoa, o que passa e o que impede de passar, o que impede o movimento.

O corpo sem órgãos é feito de tal forma que só pode ser ocupado por intensidades, somente elas passam e circulam, se intensificam e estabelecem conexões, por isso o corpo sem órgãos é um plano de imanência, nada de empírico, nada de singularidades, nada de entulho, nada que se fixe, o pensamento é velocidade infinita e velocidade infinita das suas conexões, dos seus encontros com o diferente que se diferencia.

O corpo sem órgãos produz intensidades é fá-las circular nesse espaço intensivo que é o plano de imanência, o corpo sem órgãos não é espaço nem está no espaço, é matéria intensa, matriz intensiva⁶²⁶. O plano ele próprio tem intensidade igual a zero mas as forças que nele circulam têm intensidade máxima.

Tal como o plano de imanência não é um conceito nem se confunde com nenhum, o corpo sem órgãos onde circulam as intensidades máximas que pode um corpo não tem nenhuma intensidade, ele é o plano onde elas circulam. É um ponto máximo sempre intensivo. Ele é produção do real enquanto grandeza intensiva que parte do zero.

À pergunta como obter a consistência para o corpo sem órgãos Deleuze responde através do paradoxo: o corpo sem órgãos é uma coexistência de intensidades diferenciais que no seu movimento chocam e dão um nexos no aleatório; nesta coexistência de intensidades dá-se o paradoxo: a produção de intensidades diferenciais de tensão a partir da desestruturação do sentido obrigando o sentido, o pensamento a ir nas duas direcções simultaneamente.

Por fim, o corpo sem órgãos é o campo de imanência do desejo, o plano de consistência própria do desejo e isto, segundo diz, não é uma questão ideológica mas de pura matéria, é um fenómeno de matéria física, biológica e psíquica. O corpo sem órgãos é desejo⁶²⁷, é por ele que se deseja, é o campo de consistência ou o campo de imanência do desejo onde este se define como processo de produção, sem referência a qualquer instância exterior, nenhuma falta que o tornasse oco, nenhum prazer que o pudesse

⁶²⁶ Corpo sem órgãos que também é em parte o de *O Anti Édipo* apesar deste se referir ao corpo sem órgãos da máquina desejante que é o esquizofrénico: corpo sem órgãos que repudia o organismo e a sua organização uma vez que é pelo corpo sem órgãos e não pelo organismo que o desejo passa. Assim, o corpo sem órgãos é a matéria que preenche sempre o espaço com um determinado grau de intensidade, é substância imanente. Cf. Deleuze, G. e Guattari, F., **AE**, *op cit*, p. 340.

⁶²⁷ Deleuze, G. e Guattari, F., **MP**, *op cit*, p. 217.

preencher.⁶²⁸ O corpo sem órgãos é um plano; um colectivo agenciado; o resultado de uma destratificação e desorganização do organismo (é antiteleologia); é um planalto que comunica com outros planaltos sobre o plano de imanência; é uma região de intensidade contínua; é o desejo e o desejar.

O corpo sem órgãos é o conceito de desejo como instância fundante do sujeito deleuziano. O corpo sem órgãos ou campo de imanência não é interior ao eu nem vem de um eu exterior, de uma máscara ou de um não-eu. Tal como o plano de imanência foi definido como o fora mais interior ao pensamento, o corpo sem órgãos é o Fora absoluto que já não conhece Eu, porque o interior e o exterior fazem igualmente parte da imanência na qual eles se fundiram.

O corpo sem órgãos não é, uma potencialidade de determinações que vão encarnar num actual sensível (um sujeito), ele é de natureza virtual, e um virtual é um indeterminado⁶²⁹ que se actualiza num processo de diferenciação gerando uma singularidade. O virtual é o processo que gera não a individuação mas a singularidade pela criação da actualização, isto é, pela criação de uma diferenciação. O corpo sem órgãos permite não o sujeito clássico mas o sujeito deleuziano, a singularidade.

“Actualizar-se, para um potencial ou um virtual, é sempre criar linhas divergentes que correspondam, sem semelhança, à multiplicidade virtual. O virtual tem a realidade de uma tarefa a ser cumprida, assim, como a realidade de um problema a ser resolvido; é o problema que orienta, condiciona, engendra as soluções, mas estas não se assemelham às condições do problema.”⁶³⁰

“(...) o possível e o virtual distinguem-se ainda porque um remete para a forma de identidade no conceito, ao passo que o outro designa uma multiplicidade pura na Ideia, que exclui radicalmente o idêntico como condição prévia.”⁶³¹

“A actualização do virtual, pelo contrário, faz-se sempre por diferença, divergência ou diferenciação. A actualização rompe tanto com a semelhança como processo quanto com a identidade como princípio. Nunca os termos actuais se assemelham à virtualidade que actualizam: as qualidades e as espécies não se assemelham às relações diferenciais que encarnam; as partes não se assemelham às singularidades que encarnam. A actualização, a diferenciação, neste sentido, é sempre uma possibilidade preexistente.”⁶³²

⁶²⁸ Daí que o objectivo do masoquista não seja atingir o prazer pela dor, ele serve-se da dor para construir um corpo sem órgãos, para construir um plano de consistência do desejo. A dor é o preço a pagar para que se desligue a ligação aprendida, disciplinada no corpo entre o desejo e o prazer que como medida externa de nada serve ao corpo sem órgãos, de nada serve ao desejo que é infinito, não se deteria nunca num prazer exterior, o desejo deseja a imanência, o plano infinito.

⁶²⁹ O virtual não é o possível, este depende das condições empíricas, está pré-determinado por essas condições, o possível está demasiado próximo para ser interessante, para constituir alguma criação, como nos filmes de ficção científica, nos quais o futuro é apenas possível, é aquele que depende das condições empíricas que existem já, não implica criação, é aquilo que já nos é possível fazer.

⁶³⁰ Deleuze, G., **DR**, op cit, p. 347.

⁶³¹ Deleuze, G., **DR**, op cit, p. 346.

⁶³² Deleuze, G., **DR**, op cit, p. 346.

Estas singularidades criam-se no corpo sem órgãos, este é um corpo onde se actualizam os corpos individuais. Entre o virtual e o actual do corpo sem órgãos há um processo de diferenciação através da intensificação, através de um devir. Trata-se de uma heterogénese, de uma criação do indivíduo e da singularidade.

Toda a construção do corpo sem órgãos é um devir, por exemplo, devir escritor, devir pensador, devir masoquista que é uma actualização de uma potência, um poder de transformação, de uma virtualidade; actualização a que se chama processo de diferenciação. Somente aí o corpo sem órgãos construído segundo um programa, com prudência, se revela como conexão de desejos, conjunção de fluxos, continuum de intensidades, será então uma máquina privada pronta a ramificar-se com outras máquinas colectivas.

“O que há por toda a parte são mas é máquinas, e sem qualquer metáfora: máquinas de máquinas, com as suas ligações e conexões. Uma máquina-órgão está ligada a uma máquina-origem: uma emite o fluxo que a outra corta. O seio é uma máquina de produzir leite e a boca uma máquina que se liga com ela. (...) Uma máquina-órgão para uma máquina-energia, e sempre fluxos e cortes.”⁶³³

Foram até agora apresentados alguns elementos, para responder a uma das perguntas iniciais desta dissertação sobre o que é o empirismo transcendental, sabemos que este é uma filosofia da imanência, que funciona num plano de imanência e é uma imagem do pensamento desenhada para combater o modelo metafísico. É contudo apenas no número 47 da revista *Philosophie*⁶³⁴ que Deleuze esclarece a relação da Imanência à vida; do perspectivismo ao empirismo transcendental: um campo transcendental distingue-se da experiência, na medida em que não remete a um objeto nem pertence a um sujeito, não é uma representação empírica e por isso permite a designação de *transcendental*. Ele apresenta-se como pura corrente de consciência a-subjetiva, consciência pré-reflexiva impessoal, duração qualitativa da consciência sem um «eu». Uma filosofia perspectivista não poderia manter a figura moderna do «eu»/sujeito como base para a constituição das representações pois este caminho conduziria aos universais, à doxa, à recognição no universal como forma de constituir o conhecimento e anularia todo o trajecto argumentativo feito até aqui.

A proposta do empirismo transcendental é apresentada em oposição a tudo que compõe o mundo do sujeito e do objecto, tudo o que remeta para o problema fenomenológico da relação, da objectividade; para o problema da correspondência, e

⁶³³ Deleuze, G. e Guattari, F., **AE**, *op cit*, p. 7.

⁶³⁴ Deleuze, G., *L'Immanence: une vie*, *op cit*, p. 3.

portanto para a teoria do conhecimento clássica. No empirismo transcendental não se trata, do elemento da sensação do empirismo simples, pois a sensação não é mais que um corte na corrente da consciência absoluta, trata-se, antes, por mais próximas que sejam duas sensações, da passagem de uma à outra como devir, como aumento ou diminuição de potência (quantidade virtual).

A referência ao elemento do sentido como criação é o traço puramente perspectivista e a referência à quantidade de potência (tal como na teoria nietzschiana do sentido e da Vontade de Poder como teoria das forças), é o traço que será usado em *Mil Planaltos* para evitar conceber a consciência quer no sentido da fenomenologia, quer no sentido freudiano e ainda em substituição da noção kantiana de sujeito transcendental.

O campo transcendental será definido pela pura consciência imediata sem objeto nem eu, enquanto movimento que não começa nem termina. A consciência só se torna um facto se um sujeito for produzido ao mesmo tempo que o seu objeto, ambos fora do campo e aparecendo como “transcendentes”; e na medida em que a consciência atravessa o campo transcendental a uma velocidade infinita, ela não se exprime, a não ser ao se reflectir sobre um sujeito que a remete a objetos.

A imanência absoluta existe em si mesma: ela não existe em algo, ela não é imanência a algo, ela não depende de um objeto e não pertence a um sujeito, este elemento é importante na ontologia perspectivista na medida em que mantém um plano puro de circulação do/para o pensamento, porém afasta o dualismo e a representação assim como os universais. A imanência não se reporta a um algo como unidade superior a todas as coisas, nem a um sujeito como acto que opera a síntese das coisas: é quando a imanência não é mais imanência a nenhuma outra coisa que não seja ela mesma que se pode falar de um plano de imanência.

Deleuze dirá que a pura imanência é uma vida⁶³⁵ (ela não é imanência à vida). Uma vida é a imanência da imanência, a imanência absoluta: ela é potência completa. Nesta medida o campo transcendental torna-se um verdadeiro plano de imanência o campo transcendental define-se por um plano de imanência e o plano de imanência, por uma vida.

Eis portanto que o trajeto de análise da imagem do pensamento conduziu ao denominado plano comum de imanência ou consistência, por oposição a um plano teológico ou de organização transcendente e, por sua vez, o plano de consistência ou de

⁶³⁵ Esta afirmação algo obscura é fruto da influência de Fichte, que para Deleuze ultrapassou as aporias do sujeito e do objeto apresentando o campo transcendental como uma vida que não depende de um Ser e não está submetido a um Ato: consciência imediata absoluta, cuja atividade mesma não remete a um ser, embora não cesse de se situar numa vida.

imanência não tem senão um nome: Desejo⁶³⁶. Veremos adiante como este é entendido por Deleuze e como se tornará objecto de uma filosofia construtivista.

⁶³⁶ Cf. Deleuze, G., **D**, Relógio D'Água, Lisboa, 2004, p. 114.

3. Da génese à aplicação crítica do conceito de desejo

3.1. Da Vontade de Poder para o Desejo

A ideia que argumentamos agora é a de que a noção de *desejo* em Deleuze como elemento vital (tal como surge em *Anti-Édipo*, depois de liberto das formas do capitalismo), é o resultado de uma transmutação do conceito de *Vontade de Poder* de Nietzsche (o elemento diferencial que se manifesta mediante as diferentes forças activas ou reactivas nos tipos de homem que se subjectivam mediante interpretações do real em formas de vida diferentes).

Para poder compreender esta passagem temos de regressar às obras de Deleuze, *Nietzsche* e *Nietzsche e a Filosofia*, onde se analisa a filosofia nietzschiana e se constrói um sistema para criar uma base de modelação do seu pensamento futuro, um pensamento ético e político que marcará fundamentalmente *Anti-Édipo* e *Mil Planaltos*.

Nesta análise deleuziana da filosofia de Nietzsche, o pensamento como actividade depende das forças que se apoderam do pensamento, isto porque, Deleuze crê que Nietzsche viu que não existe nenhuma verdade que não seja a efectuação de um sentido ou a realização de um valor⁶³⁷. Desta forma concebida a verdade mantém-se um conceito indeterminado dependendo do valor que lhe dá o seu valor, assim, quando se fala de verdade devemos perguntar quais as forças que se escondem no pensamento dessa mesma verdade, qual é o seu sentido e o seu valor?⁶³⁸ Nietzsche procura o que é que a verdade como conceito significa e qual o tipo de forças que ela pressupõe.

A pergunta pela verdade situar-se-ia no «quem?». Quem quer opor uma verdade que remete para um mundo verdadeiro e um mundo falso do qual o pensador precisa de se defender? Nietzsche considera esta concepção de verdade uma concepção moral e não um instinto de conhecimento que irrompe o mundo do falso. Esta concepção do mundo aparente dos sentidos, oposto a um mundo verdadeiro não é separável de um tipo de vontade, de um tipo de valores que dão sentido ao fenómeno da verdade. A oposição do mundo aparente é uma oposição moral que é um sintoma de uma forma de viver e de pensar contra a vida e a favor de um além-mundo, é um sintoma de um *tipo de homem*.

Aquele que quer esta verdade, avalia Nietzsche, quer que a vida se renegue; usa a força para extinguir a força: a contradição ascética que investe o conceito de verdade, o *instinto de rebanho* é o resultado de uma avaliação de um tipo de homem; o instinto de

⁶³⁷ Cf. Nietzsche, F., *O livro do Filósofo*, Porto, Rés, s.d., pp. 33-53.

⁶³⁸ Cf. Deleuze, G., *NF*, *op cit*, pp. 5-8.

rebanho é resultado de um tipo de moral que hierarquiza e avalia a vida de uma determinada forma. Essas avaliações e hierarquizações no instinto de rebanho são a expressão das necessidades de uma comunidade, de um rebanho que estabelece o que lhe é mais vantajoso em primeiro lugar e segundo o tipo de Vontade que os anima⁶³⁹.

A verdade tem sempre de ser interpretada e avaliada a partir das forças ou do poder que a determinam a pensar isto ou aquilo. Daí que a concepção nietzschiana de verdade seja uma concepção genealógica: procura-se a génese da verdade e por isso pergunta-se «Quem?» precisa deste ou daquele tipo de verdade?

Conhecer a essência de algo significa que dada uma coisa é preciso saber quais são as forças que dela se apoderam, qual é a vontade? Apenas esta questão leva à essência, pois a essência, para o Nietzsche de Deleuze, é o sentido e o valor da coisa. A essência da coisa é determinada pelas forças com maior afinidade, é portanto o carácter da Vontade de Poder que se deve procurar porque este determina a interpretação.

Esta vontade que determina a coisa nunca é uma vontade individual, não se formula - “eu quero o poder”, “eu quero o reconhecimento”, a vontade é sempre *aquilo que*, aquilo que afirma uma força activa ou reactiva.

Este método genealógico⁶⁴⁰ da criação do sentido que se inicia na questão «Quem?» permite que um conceito, sentimento, uma crença, sejam tratados como sintomas de uma vontade que quer qualquer coisa. A pergunta seguinte será - *que é que quer aquele que...?* O filósofo genealogista mostra que esse *tipo* não poderia pensar ou sentir esse sentido de outra forma pois esse sentido é determinado por uma vontade, um tipo de força, uma maneira de ser.

O método do genealogista consiste então em relacionar um conceito com a Vontade de Poder, para saber localizar o sintoma manifestado. O genealogista interpreta o que a vontade quer. Esta manifesta-se nas coisas determinando-lhes um sentido, a vontade não quer um objecto (tal como o desejo na concepção deleuziana), ou objectivo, isso são os sintomas. O que uma vontade quer, consoante a sua qualidade, é afirmar ou negar. A afirmação e a negação são as qualidades imediatas do devir: a afirmação é poder de se tornar activo e a negação é um devir reactivo, um movimento reactivo do pensamento que se manifesta numa forma de vida.

A afirmação nasce da superabundância de vida, da plenitude que dá uma aprovação sem restrições, aprovação mesmo do sofrimento, e de tudo aquilo que a existência tem de

⁶³⁹ Nietzsche, F., *A Gaia Ciência*, Lisboa, Relógio D'Água, 1998, p. 132.

⁶⁴⁰ Cf. Deleuze, G., *NF*, *op cit*, pp. 7-10.

problemático. A aprovação da realidade, o seu conhecimento é tão importante para o forte como a cobardia e a fuga diante da realidade, portanto o ideal, é para o fraco.

O que a Vontade de Poder quer é afirmar ou negar; afirmar a sua diferença ou negar aquilo de que difere. Ela quer sempre a sua qualidade e a qualidade das forças correspondentes. Assim, o que o genealogista faz é determinar que tipo de homem é constituído pela qualidade da Vontade de Poder, que tipo de homem quer a verdade?

O *tipo* designa a qualidade de poder pela qual certas forças imperam sobre outras; que tipo Vontade de Poder as está a agir. *Elevado* e *nobre* designam para as forças activas e a sua afinidade com a afirmação e com a criação, a sua leveza, a sua liberdade. *Baixo* e *vil* designam o triunfo das forças reactivas e a sua afinidade com o negativo.

A Vontade de Poder não é uma vontade que quer ter poder, o poder é aquilo que quer na vontade. O poder é o querer da vontade, o desejar criador de novos valores.

Quando se tenta compreender a Vontade de Poder como o desejo de poder, faz-se depender este conceito de uma representação errada. A representação devolve o poder à recognição e à imagem do pensamento clássica, pelo contrário, o poder na vontade é o elemento genético e diferencial, daí a Vontade de Poder ser essencialmente criadora. O *poder* é o elemento quantitativo que produz a diferença qualitativa: *mais* poder significa activo e afirmador; *menos* poder significa fraco e negador - niilista.

O poder assim definido não é nenhuma representação, não é avaliado nem interpretado, ele é “o que interpreta”, o poder quer criar partindo do elemento plástico que é a Vontade de Poder.

Pode-se dizer que para Deleuze, Nietzsche construiu a sua imagem do pensamento filosófica, o seu plano de imanência, através de um corpo sem órgãos genealogista no qual o verdadeiro não é o elemento do pensamento. O elemento do pensamento é o sentido e o valor. As categorias do pensamento não são o verdadeiro e o falso mas sim o elevado, o nobre e o baixo ou vil, consoante a natureza das forças que se apoderam do próprio pensamento e o determinam a pensar desta ou daquela maneira.

Para Deleuze, a teoria do conhecimento perspectivista nietzschiana organiza-se da seguinte forma: ao ideal do conhecimento Nietzsche substitui a interpretação como tarefa; à descoberta do verdadeiro, Nietzsche apõe a avaliação; a interpretação fixa o sentido fragmentário do fenómeno; a avaliação determina a origem, e da origem o valor hierárquico dos sentidos e põe em conexão os fragmentos sem negar a sua pluralidade.

O sentido é múltiplo e a filosofia é um pluralismo: uma nova subjugação de forças implica uma nova interpretação. A natureza das forças é portanto relação com outras forças, relação de dominação e também o objecto sobre o qual a força se exerce.

A interpretação é em Nietzsche a arte mais elevada da filosofia, e o problema da interpretação é colocado como a dificuldade de estimar a qualidade da força que dá sentido aos fenómenos, medir a relação das forças que se apoderam de um fenómeno.

A definição de força é relação com outras forças, sob este aspecto a força é chamada por Deleuze de vontade. A Vontade de Poder é o elemento diferencial da força: consoante o tipo de Vontade de Poder, logo se determina que tipo de força está presente. A Vontade exerce-se sempre sobre outra Vontade, nunca sobre um objecto. Esta definição de força reconduz à questão da origem que a genealogia procura para avaliar o valor da verdade.

Em resumo, o sentido de uma coisa é o resultado da relação dessa coisa com a força que dela se apodera, isso manifesta-se na *interpretação*; o valor de qualquer coisa está na hierarquia das forças que se exprimem na coisa enquanto fenómeno complexo, e é a tarefa do genealogista *avaliar*. Por outro lado, viu-se que a definição de força é relação com outras forças, e chama-se vontade. É preciso distinguir entre as qualidades do elemento genético ou genealógico que são o afirmativo e o negativo, e as qualidades da força que são activo e reactivo⁶⁴¹. A força activa caracteriza-se por ser plástica metamorfoseante, dominante; uma força que vai ao limite daquilo que pode; e uma força que afirma a sua diferença, que faz da sua diferença um objecto de afirmação e de alegria. Assim, *afirmar* e *negar* exprimem a Vontade de Poder, *agir* ou *reagir* exprimem a força, por exemplo o niilismo é uma Vontade de Poder que nega a vida e exprime-se em forças reactivas, forças fracas que investem na construção de um além-vida⁶⁴².

É o conceito de Eterno Retorno que permite afirmar o perspectivismo, que Nietzsche exprime na fórmula: «*querer é criar*». Esta expressa como no sujeito se manifesta a relação da Vontade de Poder com o Eterno Retorno: a Vontade de Poder é aquilo que quer no homem e isso não se identifica em Nietzsche directamente com o desejo, apenas em Deleuze, veremos como, se fará essa passagem; a Vontade de Poder faz o homem desejar viver mais, ser mais, superar-se mas esta relação estava limitada pelo dualismo clássico que conduziu a humanidade ao niilismo, resultou num jogo de sentido que tem de ser ultrapassado. Esta vontade de afirmação e destruição dos velhos valores pode agora

⁶⁴¹ «Activo» e «reactivo» parecem critérios algo influenciados pela filosofia de Espinosa onde o par «activo» e «passivo» representam características da alma: “A nossa alma, quanto a certas coisas, age, (é activa), mas quanto a outras, sofre (é passiva), isto é, enquanto tem ideias adequadas, é necessariamente activa em certas coisas (...)” Cf. Espinosa, B., *Ética*, *op cit.* p. 268. Tudo o que tem um aspecto passivo ou subjugado ao poder é negativo e niilista, ao passo que a qualidade activa é uma qualidade de afirmação, de criação e de vida.

⁶⁴² Cf. Deleuze, G., **NF**, *op cit*, p. 63-66.

conduzir o sujeito a uma nova etapa porque este ganhou consciência do movimento selectivo do Eterno Retorno, isto é, porque o Eterno Retorno permite afirmar a diferença perante a repetição e na medida em que o sujeito percebe e aceita essa nova imagem do que é o real ou o ser, sente-se livre para poder ultrapassar-se e criar novas formas de vida, afirmativas e não mais confinadas à lógica dual.

“Nada se passa aí, mas tudo devém, ainda que o acontecimento tenha o privilégio de recomeçar quando o tempo passou. Nada se passa, e no entanto tudo muda, porque o devir torna a passar incessantemente pelas suas componentes e não cessa de trazer consigo o acontecimento que se actualiza noutro lado, num outro momento.”⁶⁴³

É porque se compreende a relação do Eterno Retorno com a Vontade de Poder que o perspectivismo e a transmutação dos valores se torna uma actividade possível e isso só ocorre no fim do niilismo, num momento histórico a determinar.

Em Nietzsche a Vontade de Poder identifica-se ainda e só com a natureza do Devir, ou pela forma como o Devir ou Eterno Retorno imaterial tem de se manifestar no mundo material, contudo o princípio da Vontade de Poder que se expressa na luta de forças, activa e reactiva nunca chega a ser desejo. Talvez porque Nietzsche quisesse manter o conceito de Vontade de Poder longe do equívoco de ser uma vontade humana de estatuto e bens, ou uma vontade de exercer o poder no sentido grosseiro e material sobre outros⁶⁴⁴.

Só em Deleuze e com a inflexão sobre o problema da psicanálise, o papel de Freud e da definição do homem moderno no capitalismo, é que a noção de Vontade de Poder foi transmutada numa definição de desejo como fonte da vida anímica (diferente da libido em Freud), energia motriz intrínseca que faz agir o sujeito, que o faz querer subjectivar-se ou dessubjectivar-se, territorializar-se ou desterritorializar-se⁶⁴⁵.

⁶⁴³ Deleuze, G. e Guattari, F., **OQF**, *op cit*, p. 140.

⁶⁴⁴ Embora Nietzsche tenha recusado pensar o desejo individual ou mesmo identificar desejo e vontade, Deleuze não poderia perder esse movimento em termos do que ele significava filosoficamente. Provavelmente Deleuze não usa o conceito de Vontade de Poder porque este poderia ser entendido como um princípio metafísico, aspecto que seria algo indesejável para um empirismo transcendental. “Porque o mundo não é de todo um organismo, mas uma coisa em caos; porque o desenvolvimento da «intelectualidade» é só um meio tendendo relativamente para alargar a duração duma organização. Porque nenhum «desiderato» tem qualquer sentido quanto ao carácter geral da existência. (...) não há tal coisa como vontade: há apenas pontuações de vontade, constantemente aumentando ou decrescendo de poder.”, Nietzsche, F., *Vontade de Poder*, *op cit*, pp. 357-358.

⁶⁴⁵ A noção de desejo a que esta dissertação se refere não é o objecto único, procura-se também o percurso pelo qual Deleuze chegou a ele e o que permitiu em termos de experimentalismo na filosofia pensar, isto é, como foi que, por exemplo, pensar o desejo serviu de pretexto para se poder tentar uma filosofia política. Mesmo em Deleuze o próprio conceito de desejo, nas obras em que se suporia que fossem cruciais (*Anti-Édipo* e *Mil Planaltos*) não é sempre central: “(...) o desejo é uma questão, não muito tematizada, mas implicitamente presente na maior parte dos “planaltos” que constituem a obra.” Cf. Ferreira Santos, L., *Pensar o Desejo, Freud, Girard e Deleuze*, *op cit*, p. 264.

A Vontade de Poder é atribuída às forças cujo modo de ser é em relação com outras forças, sendo a sua qualidade a diferença de quantidade em relação às outras forças. Contudo o que é a Vontade de Poder às forças? A diferença de quantidade ou essência das forças reenvia para um elemento diferencial das forças em relação, que é igualmente a génese dessas forças, isto é, a Vontade de Poder, ou seja, o elemento genealógico da força que é diferencial e genético. Este elemento estabelece a diferença (de origem) entre as forças, se são activas ou reactivas, ele é o princípio de síntese das forças.

O Eterno Retorno é a síntese que se refere ao tempo, à passagem pela selecção do infinito querer, de que a Vontade de Poder é o princípio plástico sempre em metamorfose de diferenças, esta gera interpretações que serão seleccionadas pelo crivo ético do Eterno Retorno.

Do facto de a Vontade de Poder ser o elemento diferencial da força resulta uma nova concepção da filosofia da vontade porque a Vontade exerce-se necessariamente sobre uma outra vontade, uma perspectiva que entra em relação com outras perspectivas e criam uma realidade a ser vivida, uma forma de vida, um sentido.

O verdadeiro problema não está na relação do querer com o involuntário, mas na relação de uma vontade que ordena com uma vontade que obedece. A vontade só pode agir sobre uma vontade e não sobre uma matéria. O problema em Nietzsche e também em Deleuze é que a Vontade de Poder ainda se manifesta naquela tipologia de forças e portanto naquele tipo de homens que Nietzsche designa por «fracos», aqueles que são reactivos e não afirmativos, aqueles que desejam o nada. O problema é que a vontade de poder é ainda niilista e manifesta-se na sociedade em formas actuais já não como religião niilista mas como política e economia niilista. É neste ponto que Deleuze continua o trabalho de genealogista iniciado por Nietzsche denunciando não mais a moral cristã mas os valores políticos que subjazem ao tipo de sociedade moderna niilista, uma sociedade de signo e portanto de valor único: o capital.

É também por o trabalho de Deleuze ser feito numa mesma linha mas já em diálogo com problemas diferentes que tem de mudar as personagens conceptuais - o conceito de vontade para desejo.

A compreensão da Vontade de Poder ajuda a identificar a tarefa do genealogista porque se ela é o princípio genético das forças, então o valor do valor consiste na qualidade da Vontade de Poder que se exprime na coisa: ela é afirmativa ou negativa, e é isto que lhe interessa determinar em qualquer fenómeno para compreender o seu valor, por exemplo, o niilismo investe o valor em valores superiores, exteriores à vida, mas neste tipo de querer, nesta Vontade não é a própria Vontade que se nega nos valores superiores, são

estes valores niilistas que se referem a uma Vontade de negar a vida e o seu valor. Esta Vontade de negar define o valor dos valores niilistas, e em Nietzsche a proposta filosófica fica na consciencialização de um movimento histórico do niilismo e na inevitabilidade da sua supressão assim como também cabe à tarefa do filósofo genealogista lançar as setas para uma proposta de transmutação de valores, ajudar a acelerar o processo de superação do niilismo mediante o lance de dados, mediante o jogo criativo e perspectivista que tem a função de libertar o pensamento para novas propostas. No seu perspectivismo pensar é criar novos valores.

O diagnóstico crítico é acompanhado por um objectivo alargado: libertar o pensamento do niilismo; este movimento implica uma nova maneira de pensar, uma nova Imagem do Pensamento, implica uma subversão do princípio genealógico de onde derivam os valores e o valor dos valores. Isto significa a necessidade de um pensamento afirmativo cuja *alegre mensagem* é a Vontade: alegre afirmação do devir, alegre afirmação do acaso – leveza no pensar, ou proposto de outra forma: querer é criar.

“«Querer é criar» é pois a chave para a subversão do princípio do ressentimento cujo manto cobre todos os valores criados, todo o sentido de um lodo moral. Querer é criar ou “(...) Redimir os que viveram no passado e transformar todo o “aconteceu” num “Eu assim o quis” – isso é que seria para mim redenção. (...)”⁶⁴⁶

Querer é ter a possibilidade de transmutação dos valores, transmutação como nova maneira de ser e de pensar. A transmutação é o triunfo da afirmação na Vontade de Poder. O manto da vontade de nada é um manto de desinteresse e apatia pela vida e de investimento numa outra vida, num para além do qual a vontade, e portanto a criação e a dança sobre o abismo estão ausentes. Prestar homenagem aos valores estabelecidos, ao sentido estabelecido, aos poderes e hierarquia de homens e honras estabelecidos, o niilismo: um nada de vontade ou uma vontade de nada na sua última fase. A vontade de nada é pois a expressão do devir-reactivo das forças.

«Querer» não é um acto vulgar, querer constitui a instância genética e crítica de todas as acções sentimentos e pensamentos, querer está também no início do método do genealogista pois este, antes de mais, não pergunta «o que é?» mas - o que é que tu queres, tu que queres a verdade? O que uma vontade quer indica a sua qualidade de afirmativa e criadora ou negativa e reactiva. É desta forma que o genealogista determina um tipo ao determinar a qualidade de uma Vontade de Poder que age numa qualquer acção ou sentimento.

⁶⁴⁶ Nietzsche, F., *Ecce Homo*, *op cit*, p. 214.

A filosofia nietzschiana da vontade possui então dois princípios: querer é criar; vontade é alegria. O querer liberto de velhas roupagens, liberto da malha dos valores estabelecidos, liberto de uma fórmula de pensar dogmática é o que o personagem conceptual Nietzsche-Zaratustra ensina; criar valores é o direito do senhor⁶⁴⁷.

É contra este aprisionamento da vontade, portanto do homem, que Nietzsche constrói o conceito crítico de Vontade de Poder, a filosofia da vontade. Querer é alegre, querer é criar valores novos: uma nova forma de pensar e uma nova forma de ser é a tarefa da filosofia da vontade para Nietzsche, é a sua nova Imagem do Pensamento.

“Libertar os homens passados e transformar todos os «aconteceu» em «Foi assim que o quis» - eis o que, antes de qualquer outra coisa, chamo redenção. Vontade - assim se chama o libertador e o mensageiro da alegria: foi isso que vos ensinei, meus amigos! Mas agora aprendei também: a vontade, ela própria ainda é prisioneira. O querer liberta (...)”⁶⁴⁸

Por isso é que a Vontade de Poder é criadora e doadora: ela não deseja o poder, ela dá o poder. A vontade dá o poder de criar, o poder de libertação dos postulados subjectivos da imagem dogmática. Assim a vontade pelo poder é doadora de sentido e de valor; o poder é na vontade o elemento genético e diferencial, é algo de inexprimível, plástico. O fundamental da filosofia da vontade: querer é criar.

Nietzsche realiza esta tarefa porque na sua filosofia da vontade pensar significa descobrir, inventar novas possibilidades de vida. Desta forma a vida faz do pensamento qualquer coisa de activo, qualquer coisa de afirmativo. Esta proposta «querer é criar» é pois a peça chave porque o querer constitui-nos, é um plano de aceleração do pensamento e do ser. O sentido de uma vida (esta perspectiva, esta subjectivação) é algo a ser construído, longe de valores baixos, longe do niilismo.

Em Deleuze esta proposta assume termos novos mas mantém-se no mesmo plano de imanência do pensamento: o sentido de uma vida é algo a ser criado por um poder, por um campo inexplorado que tem até aqui sido tratado como uma ficção, como uma personagem (Édipo) mal desenhada: o desejo. Eis porque a Vontade de Poder como elemento diferencial das forças e do sentido deve passar a ser um conceito explorado no sujeito, algo a ser libertado e criado. A vontade de poder como aquilo que condiciona uma interpretação

⁶⁴⁷ A *filosofia da Vontade* tem uma forte acepção crítica pois Nietzsche soube perceber que a metafísica clássica fez do poder e da sua Vontade um desejo representado do escravo do homem dos baixos valores, no qual as forças que se agem são reactivas. Enquanto a moral aristocrática nasce de uma afirmação de si própria, a moral dos escravos, desde o início é um **não** àquilo que não faz parte de si mesma, àquilo que é diferente dela. É o escravo que apenas concebe o poder como objecto de uma recognição, matéria de uma representação, o prémio de uma competição, e portanto fá-lo depender, resultado de um combate, de uma simples atribuição de valores estabelecidos. O retrato feito pelo escravo é assim um retrato que representa o escravo, pelo menos tal como ele o sonha. Foi assim que se fez do poder um desejo representado.

⁶⁴⁸ Nietzsche, F., *Assim Falava Zaratustra*, *op cit*, pp. 161-162.

(elevada ou vil) tem de ser tornar um conceito moderno cuja dinâmica ressoa na noção moderna de desejo. A Vontade de Poder é aquilo que quer e se exprime nas forças assim como o desejo é aquilo que quer no sujeito e se exprime na sua construção de vida, na sua individuação. Tal como a Vontade de Poder se exprime em duas forças também o desejo manifesta dois princípios, na psicanálise o princípio de prazer/princípio de realidade (Eros/Thanatos), e em Deleuze o devir sedentário e o devir nómada (ou o fascista e o revolucionário).

O inconsciente é a fonte de energia inexplorada e desconhecida que permite modelar o sentido, que permite criar mediante o desejo. O desejo em Deleuze será portanto a ferramenta essencial do novo processo de subjectivação. É o inconsciente que substitui o conceito de força (activa e reactiva), e é o desejo que permite criar o plano colectivo que define um conjunto social, uma política e que substitui a noção de Vontade de Poder. Não são, claramente, conceitos equivalentes nem um será a tradução de outro, são duas interpretações diferentes no desenvolvimento, na actualização de uma linha, de uma imagem do pensamento perspectivista.

“Contrariamente ao que enuncia a trivial proposição da consciência, o pensamento só pensa a partir de um inconsciente e pensa esse inconsciente no exercício do transcendente. Do mesmo modo as Ideias que decorrem dos imperativos, em vez de serem as propriedades ou atributos de uma substância pensante, só fazem entrar e sair por essa fenda do Eu, que sempre faz com que outro pense em mim, um outro que deve ele próprio ser pensado. O que é primeiro no pensamento é o roubo. (...) É precisamente o que Nietzsche entendia por vontade de potência: esta imperativa transmutação que toma como objecto a própria impotência (...) este lance de dados capaz de afirmar todo o acaso, estas questões que nos atravessam nas horas tórridas ou glaciais, estes imperativos que nos destinam aos problemas que eles lançam.”⁶⁴⁹

O querer que afirma o acaso é, para Deleuze, a possibilidade de se começar a pensar; a possibilidade do pensamento se começar a pensar a si próprio no nosso corpo sem órgãos através desta violência sobre os pressupostos, exercida que é a transmutação de todos os valores: filosofar com o martelo, contudo, a própria estrutura do conceito de Vontade de Poder deve ser modificada para um princípio imanente mais consonante com uma filosofia que se diz um empirismo transcendental - o desejo.

A noção de Vontade de Poder, parece talvez demasiado próxima da de Vontade schopenhaueriana de onde de alguma forma derivou; e, aparenta, pelas suas vestes um aspecto demasiado clássico, mostra ainda muito daquilo com o que Nietzsche se debatia.

⁶⁴⁹ Deleuze, G., **DR**, *op cit*, p. 329.

Foi necessário para Deleuze partir, nesta mesma linha iniciada por Nietzsche, para uma noção moderna, abstracta e imaterial mas imanente.

A noção de desejo surge agora como um processo de constituição do indivíduo moderno, o desejo é para Deleuze algo a construir, não é uma realidade natural ou espontânea, contudo não surge totalmente livre do jugo do niilismo. O Desejo tal como se apresenta ao homem moderno, segundo a análise deleuziana, existe subjugado a uma Vontade de Poder niilista que é a vontade à qual sobejou apenas um valor que na verdade é nulo, o «nada de valores» que está no seu pleno no capitalismo, este é a ficção suprema, uma ilusão muito mais poderosa (uma imanência) que a da promessa da reencarnação ou do paraíso cristão.

“A ligação entre a filosofia moderna e o capitalismo é portanto do mesmo género da que unia a filosofia antiga à Grécia: a conexão de um plano de imanência absoluto com um meio social relativo que procede também por imanência.”⁶⁵⁰

Este apresenta um paraíso na terra, um delírio do imediato e com a promessa de fruição plena e democrática. O paraíso sem dor e de acesso fácil, comprado em suaves prestações. É nesta fase da constituição do humano, do sujeito, que Deleuze vai investir a totalidade do seu aparelho filosófico, simbolicamente liberto de velhos pressupostos pré-filosóficos. Todo o percurso anterior na filosofia foi uma preparação para poder pensar o homem moderno, o aparato conceptual construído, assim como o criticado e destruído foi essencial para pensar a modernidade e para a tentar mudar. A primeira coisa que fez foi o diagnóstico dessa constituição do homem moderno e simultaneamente de forma subtil surge uma proposta de criação do seu equivalente ao «super-homem» nietzschiano num modelo colectivo minoritário - o nómada.

Nietzsche marcou o pensamento filosófico ao fazer o anúncio da «morte de Deus». Como sintomatologista lançou mais do que uma teoria, lançou outro movimento do pensamento moderno, talvez uma imagem do pensamento colectiva, uma nova imagem do pensamento que é perspectivista. Deleuze⁶⁵¹, por sua vez, tentou marcar a etapa seguinte,

⁶⁵⁰ Deleuze, G. e Guattari, F., **OQF**, *op cit*, p. 88.

⁶⁵¹ A influência de Nietzsche no pensamento de Gilles Deleuze é grande, as ideias e o movimento do pensamento que Deleuze atribui a Nietzsche cria uma teia já quase indestrinçável entre ambos. Podemos ver pelos escritos de Nietzsche o que escreveu, por exemplo, sobre o Eterno Retorno e sobre a Vontade de Poder, e nesse sentido a interpretação deleuziana destes conceitos avança para além disso em certos pontos, pois embora Nietzsche tenha referido aquele conceito como o de uma espécie de ontologia ética e selectiva, o modelo pelo qual se opera essa selecção é costurado inteiramente por Deleuze. Não será talvez relevante especular de onde e até onde, mas a dado momento, a incorporação de Nietzsche foi tal que quase se forma, na escrita, um só personagem conceptual. Todo o trabalho de Deleuze é, dir-se-ia de forma estética, uma parceria Deleuze/Nietzsche: os seus conceitos, a sua forma de pensar, o movimento lógico que imprimiu aos conceitos subjaz a quase todo Deleuze. Sobre a relação de Deleuze com Nietzsche: “Mas

mantendo o movimento do pensamento assim iniciado, fazendo o diagnóstico, não da morte de Deus, mas, mediante o conceito de imagem do pensamento e da crítica aos seus pressupostos, quis redigir um epitáfio da estrutura de um tipo de pensamento moderno. Este passo destrutivo foi acompanhado por um outro construtivo no qual propõe, dentro de um perspectivismo próprio, que cada pensador deva criar a sua imagem do pensamento e, desta forma, se possa constituir a si como humano, lançando o sentido no mundo, fazendo-o acontecer pela forma como vive.

Ao longo deste trabalho mencionámos, de forma discreta, múltiplos momentos (referenciados com a notação: [N X]) em que se vê a apropriação ou a transformação do pensamento de Nietzsche em Deleuze e arriscamos dizer que este foi o seu mais profícuo discípulo moderno, tendo actualizado os seus conceitos e pensado os seus problemas de forma contemporânea, lançando uma tentativa de transmutação de todos os valores semelhante, no caso da análise e desconstrução do sujeito moderno, tal como ele é produzido, não mais pela moral e pela metafísica, mas pelos poderes modernos: o capitalismo e a psicanálise.⁶⁵²

“No princípio, os psicanalistas não podiam deixar de ter consciência do forcing, realizado para se poder introduzir o Édipo, para o injectar em todo o inconsciente. Depois, o Édipo rebateu-se sobre a produção desejante, apropriou-se dela como se todas as forças produtivas do desejo emanassem dele. O psicanalista tornou-se o cabide do Édipo, o grande agente da antiprodução no desejo. Passa-se o mesmo com o Capital, o mesmo mundo encantado, miraculado (no princípio, dizia Marx, os primeiros capitalistas não podiam deixar de ter consciência...)”⁶⁵³

A humanidade provavelmente não estava preparada para produzir um «super-homem» e podemos ficcionar que da consciencialização nietzschiana de que *tudo é falso, tudo é permitido*, irrompe a selvajaria materialista, o fundo informe e visceral. O niilismo atinge o seu pleno, até agora, ao que se pode perceber, no capitalismo.

O ponto a partir do qual o trabalho de Deleuze começa a aplicar o pensamento nietzschiano de forma menos pronunciada, é nesta análise do sujeito moderno, o sujeito «triangulado». É aqui que se distancia igualmente do mestre na medida em que se

chegado a Nietzsche, que confessa ter lido mais tarde, esta estratégia deixa de surtir efeito: filhos nas costas dos outros, é ele que os faz. E confessa ter desenvolvido com Nietzsche algo que, a seu ver, nem Freud nem Marx conseguem dar a ninguém: um certo «gosto de cada um dizer coisas simples em seu próprio nome, de falar por afectos, intensidades, experimentações». Cf. Ferreira Santos, L., *Pensar o Desejo, Freud, Girard e Deleuze, op cit*, p. 216.

⁶⁵² Deleuze e Guattari não propõem que é a psicanálise que cria a doença ou o homem moderno: “Não queremos dizer que a psicanálise inventa o Édipo. Responde à procura, as pessoas chegam com o seu Édipo. A psicanálise limita-se a elevar o Édipo ao quadrado.” Cf. Deleuze, G., **PP**, *op cit*, p. 32.

⁶⁵³ Deleuze, G. e Guattari, F., **AE**, *op cit*, p. 58.

aproxima da política como forma ou fundo único no qual a constituição do homem pode ter lugar, no colectivo. Esta entrada no campo do político não implica um afastamento das questões anteriormente abordadas mas uma aplicação regional das mesmas, isto é, a questão da ontologia não desaparece nem passa para segundo plano apenas porque Deleuze se move no âmbito político.

“A ficção transcendental da política torna-se insustentável e perde toda a sua validade argumentativa, uma vez que existimos inteiramente no interior do domínio do social e do político. Quando reconhecemos esta determinação radical da pós-modernidade, a filosofia política força-nos a entrar no terreno da ontologia (...) Quando dizemos que a teoria política deve tornar-se ontológica, queremos dizer antes do mais que a política não pode ser construída a partir do exterior. A política é um dado imediato; é um campo de pura imanência.”⁶⁵⁴

3.2. Capitalismo e Desejo

A forma pela qual a Vontade de Poder se manifesta no sujeito é a forma pela qual este interpreta o real e cria um sentido, uma perspectiva para se apropriar dele. A Vontade de Poder exprime-se no tipo de forças que movem as interpretações, logo no tipo de forças que avaliam a vida e determinam os valores pelos quais a vida é vivida. Os tipos de forças são o tipo activo e afirmativo ou passivo e reactivo, e determinam o meio como o sujeito hierarquiza o sentido e escolhe viver a sua vida, como escolhe determinar-se ou subjectivar-se.

No entanto, será talvez tempo de mudar a terminologia, como Deleuze mudou os seus conceitos e perceber que o querer como forma de criar, isto é, a vontade como forma ética de desejar algo e de agir sobre algo gerando um acontecimento de tal forma que se lhe desejasse o seu eterno retorno, desenha uma ética que se encontra, no mundo moderno, incapacitada. Formula um tipo de máxima que se vê impedida de ser aplicada. No mundo moderno, segundo Deleuze, a vontade pode-se exprimir no termo «desejo» ou inconsciente como fonte anímica e produtora de sentido.

A análise que se segue agora situa-se naquilo que se chamou, para efeitos práticos, de segundo período na filosofia deleuziana que corresponde ao momento pós-crítico, pós-comentador da história da filosofia. Este talvez seja também o momento em que o projecto de Deleuze tentou abrir o debate à não-filosofia, aos outros saberes, à ciência, à psicanálise, a todos os interlocutores que encontrasse; abertura essa que recolocou a Filosofia na actualidade, no centro da atenção da cultura e da política num ressurgimento

⁶⁵⁴ Hardt, M. e Negri, A., *Império*, Lisboa, Livros do Brasil, 2004, p. 388.

que se esperava desde os eventos de Maio de 68. Esta abertura foi também ela paradoxal, bem ao estilo da ontologia deleuziana, na medida em que, por um lado, devolve ao filósofo um papel crucial no criar o acontecimento de sentido do seu tempo, por outro, sente-se que há uma perda de controlo das implicações e do uso rizomático dos seus temas, conceitos e projectos nessa mesma abertura, correndo o risco de se despedaçar nessa assimilação selvagem que foi feita pelo «fora» da filosofia. Em determinado momento ser-se moderno implicava citar Deleuze em qualquer que fosse a área, desde a música à arquitectura, passando por campos menos nobres da cultura popular. Outros autores perante a consciência desta voragem teriam regressado talvez a um ponto seguro, reagrupado para redefinir estratégias, Deleuze não o fez, ora porque não teve tempo de vida/saúde para isso, ora porque talvez tenha sentido que isso seria trair de alguma forma o seu próprio pensamento e o de Guattari, talvez tenha sentido que isso era de alguma forma desejável, ou preferível, ao esquecimento e abandono da filosofia aos cânones da academia e dos problemas e formulações clássicas. Talvez tenham sido ambos os motivos.

A noção de desejo que procuramos apresentar é aquela que foi por ambos os pensadores delineada em *Anti-Édipo*⁶⁵⁵, que permanece uma obra de referência sobre o desejo moderno e a constituição da subjectividade político-económica no capitalismo⁶⁵⁶. Apesar disso a obra trata mais da repressão do desejo, do processo de produção do homem moderno do que da definição do próprio desejo.

“Dir-se-á, sem dúvida, que esta vida mecânica, esquizofrénica, exprime mais a ausência e a destruição do desejo do que o próprio desejo, e que supõe certas atitudes familiares de negação extrema (...)”⁶⁵⁷

⁶⁵⁵ Nesta obra pode-se separar os temas pelos autores embora a forma como eles o apresentaram sugere que não gostariam de tal método, sugere que preferiam que os leitores considerassem que não foram indivíduos que escreveram a obra mas multiplicidades, porém, a análise de filosofia política que versa sobre Marx e a crítica ao capitalismo se deve a Deleuze e a que se refere à crítica a Freud e à Psicanálise se deve a Guattari, porém sobre este mesmo tema serão certamente produzidas variadas obras e argumentos polémicos. Por exemplo, em *Pourparlers* (Conversações na tradução portuguesa) na Entrevista sobre *O Anti-Édipo*, Guattari sugere esta indicação acerca de alguns dos conceitos que foram da autoria de Deleuze: “Aquilo que esperava do trabalho com o Gilles eram coisas deste género: o corpo sem órgãos, as multiplicidades, a possibilidade de uma lógica das multiplicidades (...) e aquilo que buscávamos em comum era um discurso ao mesmo tempo político e psiquiátrico, mas que não reduzisse uma das duas dimensões à outra.” Cf. Deleuze, G., **PP**, *op cit*, p. 29.

⁶⁵⁶ “Numa entrevista conduzida por Toni Negri e publicada em 1990, Deleuze afirmou pensar que ele e Guattari tinham permanecido marxistas por acordarem em que uma filosofia política - e é desse modo que entende o *Anti-Édipo* - tinha obrigatoriamente de passar por uma análise do capitalismo e dos seus desenvolvimentos: “o que nos interessa mais em Marx é a análise do capitalismo como sistema imanente que não cessa de repelir os seus próprios limites (...)” Cf. Ferreira Santos, L., *Pensar o Desejo, Freud, Girard e Deleuze*, *op cit*, p. 258.

⁶⁵⁷ Deleuze, G. e Guattari, F., **AE**, *op cit*, p. 40.

O desejo aqui representado em conceito é o desejo que corresponde à pulsão de criar, de liberdade, de expansão que deve ser liberto e é a chave para o processo de individuação que aplica/cria uma nova imagem do que é pensar. Porém, tal como o desejo está constituído no mundo moderno ela não permite o projecto deleuziano, pelo que parte fundamental do seu trabalho será o de identificar o sintoma dessa «doença» do desejo, de identificar como chegou o homem moderno a ser constituído desta forma.

Os dois elementos ou vectores fundamentais dessa constituição são o capitalismo e a psicanálise.

No diagnóstico deleuziano, o capitalismo e o desejo estão intrinsecamente ligados num processo de alienação chegando ao ponto de se poder dizer que à força desta aliança se tornaram um só. Isto porque o capitalismo aproveita uma característica do tipo de constituição da personalidade do homem moderno para se instalar como forma única do desejo e da obtenção da satisfação desse desejo fundindo desejo e necessidade num só objecto alucinatório que é repetido/revivido infinitamente no consumo.

“(…) também as formas de produção social implicam um estado improdutivo inegendrado, um elemento de anti-produção em ligação com o processo, um corpo pleno determinado como *socius*. Que pode ser o corpo da terra, ou o corpo despótico ou, então, o capital. Foi dele que Marx disse: não é o produto do trabalho, mas aparece como o seu pressuposto natural ou divino. Ele não se contenta, com efeito, em se opor às forças produtivas em si mesmas. Rebate-se sobre toda a produção, de modo que se apropria do sobreproduto e se atribui a si próprio o conjunto e as partes do processo, que parecem então emanar dele como de uma quase-causa.”⁶⁵⁸

“ A sociedade constrói o seu próprio delírio ao registar o processo de produção mas não é um delírio da consciência, ou antes, a falsa consciência é a consciência verdadeira de um falso movimento (...)”⁶⁵⁹

Começando desta vez pelo princípio: na concepção freudiana do aparelho psíquico, o desejo é uma instância inconsciente que tende a realizar-se restabelecendo, segundo as leis do processo primário, os sinais ligados às primeiras experiências de satisfação. Ou seja, o desejo realiza-se no adulto pela repetição simbólica das mesmas circunstâncias que foram aprendidos pela criança aquando da satisfação de uma necessidade básica como por exemplo a alimentação.

É no chamado processo primário que a criança aprende a sentir, aprende como sentir e o que sentir aquando da realização de uma necessidade. Ela aprende e guarda o que se chama um traço mnésico, uma marca de memória relativamente ao que se deve sentir

⁶⁵⁸ Deleuze, G. e Guattari, F., **AE**, op cit, p. 15.

⁶⁵⁹ Deleuze, G. e Guattari, F., **AE**, loc cit.

quando há uma necessidade (tensão) e a respectiva satisfação (prazer/restabelecimento do equilíbrio).

A essa satisfação de uma necessidade como a alimentação fica associada uma imagem e uma percepção que ilustram, que definem o que é a satisfação de uma necessidade. A imagem é a do objecto que produz a satisfação (o leite, por exemplo) e a percepção é aquilo que caracteriza a satisfação, é a memória do momento do sentimento que acompanhou a satisfação física.

Por isso inicialmente só há a necessidade que é desencadeada pelo instinto de sobrevivência. O desejo nasce, espontaneamente, num segundo momento pela possibilidade de se sentir a tal sensação de satisfação ou prazer sem ter de a associar à tal imagem (o leite ou outro objecto que satisfaz). Por assim dizer, o desejo nasce da autonomização do prazer, pela abstractização do prazer. Passa-se a saber que o prazer ou a satisfação não se reduzem ao leite ou ao sono, há uma libertação do objecto material. O desejo basta-se pela sua própria percepção sem objecto. Por isso se diz que o desejo tem em si mesmo e na sua realização (sem objecto) uma característica alucinatória de base.

Esta percepção (da satisfação, não do leite), de forma simbólica, estará sempre presente, sempre que a situação se repetir, independentemente da necessidade e do contexto que se apresentar. Assim, sempre que a necessidade se apresentar, haverá, graças à relação estabelecida, o desencadeamento de um impulso psíquico que investirá de novo a imagem mnésica dessa percepção na memória e provocará de novo a própria percepção, ou seja, reconstituirá a situação da primeira satisfação aprendida. Por isto é que é que disse que o desejo para a Psicologia é aprendido. O desejo é uma instância psíquica que é aprendida espontaneamente e que se enraíza desde o início num forte elo fisiológico à necessidade de sobrevivência.

Não existe, propriamente falando, nunca a satisfação do desejo na realidade

É a este movimento que se chama desejo: o reaparecimento da percepção que é a realização do desejo. Entendido desta forma, o processo da primeira experiência de satisfação releva de uma pura necessidade de sobrevivência. Mas, em seguida e futuramente a manifestação desta energia psíquica que é jogada no desejo deixa de ter de aparecer como pura necessidade. Isto porque já se aprendeu como funciona o processo de obtenção de satisfação e esta aprendizagem está ligada a uma representação mnésica. Sempre que uma situação similar se coloca a consciência tem acesso, por assim dizer, à solução, revivendo através da memória o momento da satisfação (e o objecto que causou a satisfação). É assim que da necessidade nasce o desejo.

É por isto que não existe, propriamente falando, nunca a satisfação do desejo na realidade: é que a dimensão do desejo não tem outra realidade além da realidade psíquica.

E ainda bem que assim é, uma vez que o aparelho psíquico (estrutura na qual assenta a possibilidade de construção da personalidade) funciona com base em trocas energéticas e em equilíbrios energéticos ou como Freud chama – pulsionais -. Desta forma, a realização total e definitiva do desejo originaria em teoria um colapso do sistema. Seria semelhante à apatia total, a um estado de morte psíquica. Não desejar nada é não se conseguir relacionar com a vida, é não ter desejo de vida, de viver. Psicicamente não é impossível, pelo contrário, é mesmo muito frequente, é uma das características da patologia da personalidade que se chamou neurose e que muitos conhecem como depressão nervosa.

Agora a questão a colocar é: “Desejar o quê?”, ou por outras palavras a pergunta a fazer é como educar um desejo criativo, construtivo, um desejo de mudança que rompa com o conformista desejo de objectos de consumo. Até porque o desejo meramente objectal é de certa forma uma regressão a um estado em que o desejo se cinge à pura necessidade orgânica de sobrevivência.

O desejo é satisfação, de si mesmo, por isso desejar por si só já é obter uma satisfação, um prazer.

A realização do desejo no adulto será uma alucinação, um reinvestimento do traço mnésico da satisfação tal como ele foi aprendido na infância. Usa-se o termo alucinação porque a satisfação do desejo tem por base uma percepção que se guardou na memória, mas essa percepção não tem já o objecto que lhe deveria dar origem. A alucinação é uma percepção sem objecto. Apenas ficámos com a percepção da satisfação; o objecto (alimento, por exemplo) já não é necessário para compreender nem para reviver o que é a satisfação nem o desejo.

Acrescente-se ainda que a alucinação da percepção que é a repetição mental do momento de satisfação não é suficiente para satisfazer a necessidade, deve haver uma resistência que se oponha à realização do desejo. Falando em termos comuns “só damos valor às coisas quando não as perdemos”. O desejo define-se também a partir dessa sensação de desprazer que é uma tensão devida à necessidade; e da ligação desta necessidade à imagem mnésica que é a recordação da percepção que acompanhou a primeira satisfação aprendida.

É a conservação dos traços mnésicos inconscientes que está na origem de uma repetição indefinida (do desejo) que permite ao desejo dar lugar ao prazer. É por isso que o objecto que despertará o desejo não estará apenas limitado a ser o resultado de uma

necessidade real biológica. Nem por outro lado o objecto que satisfaz o desejo tem de coincidir com a necessidade que gerou esse desejo.

Por exemplo, ter um bem material caro não tem de responder ao desejo que deu origem à aquisição desse bem. Especialmente se o desejo for definido e aprendido social e culturalmente como posse ou aquisição - consumo indefinido e infinito, repetível infinitamente e de forma indefinível (consumir o que quer que seja).

Aquele estado de “desprazer” que acompanha o desejo acaba por ser aprendido como *falta*⁶⁶⁰ que se dirige ou se preenche no ecrã da mente com um qualquer objecto que o apazigue momentaneamente. A tensão baixa enquanto a mente está ocupada com a imagem ou quimera daquele objecto. O valor do próprio objecto de desejo é pequeno. Este só vale enquanto é o resultado do investimento pulsional simbólico confortável e conformado. É este investimento afectivo num qualquer objecto que ocupa e preenche o ecrã da mente e que permite que se pense: “*tenho de ter aquilo...*”.

Vemos que o objecto que desperta o desejo se distingue do objecto que dá a satisfação da necessidade. O objecto que desperta o movimento do desejo é na maioria dos casos um objecto alucinado, ou mais precisamente, o investimento ou reinvestimento de uma imagem mnésica passada que não tem correspondente material. Nenhum objecto enquanto tal pode corresponder ao *objecto sentido* por mim. O capitalismo vai ao encontro desta estrutura deste aprender a desejar: primeiro modela-o, depois alimenta-o(se). O caminho para uma lógica de consumo está incluso na própria lógica interna do desejo tal como ele é aprendido.

O desejo é fixado, é aprendido inicialmente como um momento de satisfação e é esse traço ou característica que ficará: o desejo é satisfação (de si mesmo). Por isso desejar por si só já é obter/reviver uma satisfação um prazer. O desejo como princípio só é percebido no momento de satisfação da necessidade e esse traço acompanha-o sempre, por isso é que ele é recompensa ou satisfação de si mesmo. São um e o mesmo momento – desejar e a satisfação. Talvez por isso se possa ver o alucinado consumidor vaguear as grandes superfícies comerciais borbulhando: “*que vou eu desejar?*”, porque o próprio desejar antecipa a recompensa da sua satisfação baixando a tensão e perpetuando o ciclo.

Para esclarecer isto: o momento da aprendizagem do que é o desejo é o momento em que a tal necessidade foi satisfeita de tal forma que só se aprendeu o que o desejo é

⁶⁶⁰ Conceção que Deleuze rejeita liminarmente, o desejo deve ser visto como fonte de produção de vida e de alegria: “(...) Deleuze não hesita em responder, a quem lhe pergunta para que serve a filosofia, que ela serve para construir a imagem de um ser humano livre, ao mesmo tempo que denuncia “todas as forças que têm necessidade do mito e da perturbação da alma para assentar os seu poder”. Neste contexto, talvez não seja inoportuno dizer desde já que o próprio processo do desejo irá ser chamado alegria, e não falta (cf. D:120) (...)” Cf. Ferreira Santos, L., *Pensar o Desejo, Freud Girard e Deleuze, op cit*, p. 236.

porque se estabeleceu uma relação lógica de causa-efeito entre a necessidade, o objecto que satisfaz e a satisfação obtida. Assim, desejar é querer anular a necessidade; só se percebe o desejo quando há o estado de falta ou necessidade.

O desejo é como que o resultado dessa relação dinâmica e o consumir tem a mesma estrutura: não está em causa tanto o que se consome mas o desejar repetir um sentimento de prazer independentemente de qual o objecto sobre o qual se investe esse sentimento. O objecto ou produto e o agente de produção desaparece porque o processo de produção capitalista reprime o desejo e o condiciona à falta e ao medo, desta forma o individuo, como máquina desejante que é, vê-se condicionado a desejar o consumo. Vamos concentrar-nos nos dois pólos do processo de produção: o desejo e o capital.

“Não vive a natureza como natureza, mas como processo de produção. Já não há nem homem nem natureza, mas unicamente um processo que os produz um no outro, e liga as máquinas. Há por todo o lado máquinas produtoras ou desejantes. Há por todo o lado máquinas produtoras ou desejantes, máquinas esquizofrénicas, toda a vida genérica: eu e não-eu, exterior e interior, já nada querem dizer.”⁶⁶¹

“(…) não há esferas nem circuitos relativamente independentes: a produção é imediatamente consumo e registo, o consumo e o registo determinam directamente a produção, mas determinam-na no seio da própria produção. De tal modo que tudo é produção: *produção de produções*, de acções e de reacções; *produções de registos*, de distribuições e de pontos de referência; *produções de consumos*, de volúpias, de angústias e dores.”⁶⁶²

O consumo torna-se desejo. O que sucede se substituirmos o desejar o desejo (ou seja, a satisfação) por desejar o consumo? O consumo torna-se desejo, toma o lugar deste: um ciclo energético infinitamente repetível que se realiza, que se aprende como sendo a única forma de obter satisfação. Mas como o desejo é uma instância meramente psíquica que tem um princípio energético – as pulsões inconscientes – e não material, ele é irrealizável. Isto é, é uma estrutura que aprendida e constituída de determinada forma materialista se torna na adicção perfeita: a adicção do consumo. Adicção esta que por razão da sua natureza ser uma representação psíquica já sem objecto não encontrará nunca nenhum correspondente material que a preencha. Nenhum objecto de consumo alguma vez realizará a falta, a necessidade aprendida como desejo de consumo, o desejo material.

A estrutura capitalista modela o desejo em consumo de forma a que os dois se tornem um só. Tornamo-nos máquinas de consumo, *máquinas desejantes* que são

⁶⁶¹ Deleuze, G. e Guattari, F., **AE**, *op cit*, p. 8.

⁶⁶² Deleuze, G. e Guattari, F., **AE**, *op cit*, p. 9.

impedidas de desejar livremente e são conduzidas a desejar a sua repressão, o desejo como medo e falta.⁶⁶³

“Porque as máquinas desejanter são precisamente isto: a microfísica do inconsciente, os elementos do micro-inconsciente. Mas, enquanto tal, nunca existem independentemente dos conjuntos molares históricos, das formações sociais macroescópicas que constituem estatisticamente. É neste sentido que dizemos apenas existir o desejo e o social.”⁶⁶⁴

É por isso que se quer sempre mais, é por isso que se diz que a única coisa que nunca é demais é o dinheiro.

A produção desejanter que define, a nosso ver, o ser humano - ser é desejar - é contida, esmagada pela produção social que é no tempo moderno a produção capitalista que desenha uma estrutura social, um *socius* que contém o desejo.

“A descoberta do inconsciente tem dois correlatos: primeiro, a descoberta da confrontação directa da produção desejanter com a produção social, das formações sintomatológicas com as formações colectivas e portanto da sua identidade de natureza e da sua diferença de regime; depois, a repressão que a máquina social exerce sobre as máquinas desejanter, e a relação do recalamento com essa repressão.”⁶⁶⁵

Esta necessidade compulsiva e alienante – o desejo modelado pelo capitalismo - tornou-se o elemento chave na compreensão das adicções, tornando-se num desvio da ordem do vital para a ordem do patológico caracterizando-se pela redução do objecto do desejo ao objecto da necessidade. Isto é, quando se aprende a desejar o consumo e este é apenas uma forma materialista de modelar e limitar o desejo, então está-se a reduzir o objecto do desejo ao objecto que gera a necessidade – o próprio consumo ilimitado-.

Máquinas desejanter, este termo usado por Gilles Deleuze é extremamente relevante para compreender e pensar o desejo: tudo é máquina e tudo é produção⁶⁶⁶. Somos

⁶⁶³ Conceito que surge em *Anti Édipo* e que Deleuze indica ter sido da autoria de Félix Guattari: “O Félix falou-me daquilo a que ele chamava já as máquinas desejanter: toda uma concepção teórica e prática do inconsciente-máquina, do inconsciente esquizofrénico.” Cf. Deleuze, G., **PP**, *op cit*, p. 27.

⁶⁶⁴ Deleuze, G. e Guattari, F., **AE**, *op cit*, p. 189.

⁶⁶⁵ Deleuze, G. e Guattari, F., **AE**, *op cit*, p. 56.

⁶⁶⁶ O conceito de *produção* como definidor do tipo de estrutura social moderna é claramente inspirada na análise marxiana. Para Marx o tipo de produção material define o individuo, define a forma como os indivíduos estão condicionados numa sociedade e a sua análise permite compreender o tipo de relações (a luta de classes) que se efectuam entre sujeitos, portanto, a produção dos meios de subsistência, produz indirectamente a própria vida material, realiza as relações entre economia e sociedade: “(...) uma determinada produção material é também um determinado complexo de relações sociais: de relações de propriedade (jurídicas), de relações entre classes (políticas), etc. (...) A produção das ideias, das representações, da consciência está em primeiro lugar, interligada com a actividade material e com as relações materiais dos homens, linguagem da vida real.” Cf. Bedeschi, G., *Marx, op cit*, p.86. Se a sociedade burguesa se caracteriza por um tipo de produção, a revolução terá de incidir nos modos de produção. É quando as forças produtivas de uma determinada sociedade entram em oposição com as relações de produção que há uma revolução e a passagem a um organismo económico-social diferente - “Esta

máquinas desejanter que funcionam num regime associativo, isto é, sempre ligadas a outra máquina formando um grande organismo que é o sistema de, produção, consumo.

“(...) as máquinas desejanter são a categoria fundamental da economia do desejo, produzem por si um corpo sem órgãos, e não separam os agentes das suas próprias relações, nem a sociedade da tenacidade.”⁶⁶⁷

A produção como processo forma um ciclo cujo princípio imanente é o desejo. É por isto que a produção desejanter é a categoria materialista fundamental. Todos são máquinas desejanter e tudo é produção: produção de desejo e produção de capital. Entre estes dois pólos fecha-se o ciclo da máquina capitalista.

“Os problemas de uma sociedade, tais como são determinados na infra-estrutura sob a forma do trabalho dito «abstracto» recebem uma solução pelo processo de actualização ou de diferenciação (divisão do trabalho concreto).”⁶⁶⁸

“No capitalismo, o capital ou a propriedade desterritorializam-se, deixam de ser fundiários, e reterritorializam-se em meios de produção, enquanto o trabalho, por seu lado, se torna trabalho «abstracto» reterritorializado no salário: por isso Marx não fala apenas de capital, do trabalho, mas sente necessidade de criar verdadeiros tipos psicossociais, antipáticos ou simpático, O capitalista, O proletário.”⁶⁶⁹

Neste processo o produzir está sempre já inserido no produto, por exemplo, o produzir mais desejo de consumo está inserido no produto que uma vez comprado referencia para outros acessórios que têm de ser com ele adquiridos ou completáveis e é o desejo que faz constantemente a ligação dos objectos, dos produtos a desejar sem nunca se fixar ou terminar em nenhum. O desejo faz correr, corre e corta as associações neste processo capitalista.

contradição entre as forças produtivas e a forma de relações, que, como vimos, já mais vezes se revelou na história até aos nossos dias, (...) deveria explodir sempre numa revolução” Cf. Bedeschi, G., *Marx, op cit*, p.91. A ideia de Deleuze será a de que o sujeito não deve ser produzido pelo capitalismo na lógica do consumo nem pela psicanálise ao serviço do poder na lógica de produção de um cidadão submisso, de uma máquina desejanter, mas antes que o sujeito deve romper com os mecanismos, com a lógica da sua própria produção (criação da subjectividade moderna no socius) e produzir o seu real, produzir-se como singularidade. O inconsciente não deve ser recalcado mas antes produzido pois ele é uma forma do indeterminado e a fonte de liberdade e criatividade do sujeito. Esta produção de produção deve ser feita numa comunidade, só faz sentido com outros homens livres, outros nómadas, pelo que o acto de construir a sua subjectividade é um acto político, um acto colectivo. A subjectividade é pois uma construção e uma actividade política. O sujeito não é o secretário, o gestor, ou o desempregado; antes de mais é uma singularidade e não uma situação perante o trabalho. A sociedade moderna insiste em definir o sujeito pela sua relação com o trabalho de tal modo que o sujeito é um sapateiro ou um desempregado e não é visto como alguém (muito mais do que isso) que apenas está nessa condição no que se refere à sua actividade profissional naquele momento. Esta forma de construir, de forçar uma identidade ligada à produção directa de riqueza produz uma forma de alienação e adensa o niilismo capitalista.

⁶⁶⁷ Deleuze, G. e Guattari, F., **AE**, op cit, p. 36.

⁶⁶⁸ Deleuze, G., **DR**, op cit, p. 340.

⁶⁶⁹ Deleuze, G. e Guattari, F., **OQF**, op cit, p. 63.

O capital, segundo Marx⁶⁷⁰, não é o produto do trabalho, mas aparece como o seu pressuposto natural ou divino, ele constitui uma superfície onde se distribuem as forças e os agentes de produção, de modo que se apropria do sobreproduto e se atribui a si próprio o conjunto e as partes do processo.

“O capital é, de facto, o corpo sem órgãos do capitalista, ou antes, do ser capitalista. Enquanto tal, o capital é não só a substância fluida e petrificada do dinheiro, mas vai também dar à esterilidade do dinheiro a forma com que este produz dinheiro. (...) E é no capital que se engatam as máquinas desejanças, de modo que até o seu funcionamento é miraculado por ele.”⁶⁷¹

“Tudo parece (objectivamente) produzido pelo capital enquanto quase-*causa*. Como diz Marx, no princípio os capitalistas têm necessariamente consciência da oposição do trabalho e do capital, e do uso do capital como meio de extorquir sobre-trabalho. Mas depressa se instaura um mundo perverso enfeitado, enquanto que o capital tem o papel de superfície de registo que se rebate sobre toda a produção (fornecer mais-valia, ou realizá-la, é isso o direito do registo).”⁶⁷²

“«À medida que a mais-valia relativa se desenvolve no sistema especificamente capitalista e que a produtividade social do trabalho cresce, as forças produtivas e as conexões sociais do trabalho parecem separar-se do processo produtivo e passar do trabalho ao capital. O capital torna-se assim num ser bastante misterioso, porque todas as forças produtivas parecem nascer no seu seio e pertencer-lhe.»”⁶⁷³

De início há portanto a percepção de um funcionamento e de um objectivo claro que é a mais-valia a obter do trabalho produzido pelos agentes de produção. Contudo, o capitalista acaba por perder de vista as regras do jogo que o acabam por ultrapassar. O capital enquanto superfície onde se distribuem as forças de produção, enquanto tabuleiro do jogo de produção tem características que por serem progressivamente assígnificantes anulam os agentes e transmutam o trabalho em capital.

Assim, o capital enquanto objecto simbólico é aquele que melhor sintetiza a alucinação de satisfação do desejo tal como ele foi aprendido. O capital funciona melhor do que um qualquer objecto de desejo proposto para consumo, ele representa todos os objectos, ele representa o acesso e o poder sobre o próprio consumo. Desta forma, ao capitalista é fácil anular o significado dos elementos de conjunto. No ecrã da consciência

⁶⁷⁰ Deleuze, apesar do resultado do Maio de 68, ou até mais por causa dele manteve-se marxista e daí que o seu projecto de análise da constituição do humano moderno passe por uma bateria de conceitos e de estratégias anti-capitalistas: “Creio que o Félix Guattari e eu permanecemos, um e outro, marxistas, embora talvez de duas maneiras diferentes. Não é que não acreditemos numa filosofia política que não se centre na análise do capitalismo como sistema imanente que não para de fazer recuar os seus próprios limites, e que com eles volta sempre a deparar a uma escala alargada, porque o limite é o próprio Capital.” Cf. Deleuze, G., **PP**, *op cit*, p. 230.

⁶⁷¹ Deleuze, G. e Guattari, F., **AE**, *op cit*, p. 15.

⁶⁷² Deleuze, G. e Guattari, F., **AE**, *op cit*, p. 16.

⁶⁷³ Deleuze, G. e Guattari, F., **AE**, *loc cit*.

passa a ser projectado apenas o ciclo do capital, mais capital, mais capital. O dinheiro é aquilo que nunca se tem demais, diz-se.

É o desejo que alimenta o capital. O desejo, processo vital cíclico sem objecto, foi tornado capital. O início e o fim do processo fecham-se num mesmo momento improdutivo e repetível indefinidamente; o desejo tornou-se assignificante, não precisa de nada mais que o corpo do capital para se realizar. O desejo realiza-se no corpo ou superfície de registo onde se inscreve o capital que domina todos os momentos do processo, desde a produção (material e desejante) até à satisfação ou consumo. O capital é o improdutivo é o resultado de um processo que se desvanece num símbolo sem significado, no dinheiro ou no poder. O capital atrai a produção desejante e apropria-se dela. O desejo foi adestrado, foi modelado. A sociedade moderna constrói assim o seu próprio delírio ao afirmar este processo de produção ao afirmar este adestramento do desejar e do viver.

Escusado será dizer que quando se diz que somos ensinados a desejar assim isso implica que há outras formas de realizar, de formar o desejo⁶⁷⁴. Em primeiro lugar é preciso compreender o funcionamento desta máquina e por isso é fundamental o trabalho de Deleuze/Guattari, e depois é necessário, em nosso entender, fazer uma desintoxicação do desejar-consumir, sendo que isso não pode ser feito por um movimento de simples oposição.

“Destruir, destruir: a esquizo-análise tem de passar pela destruição, fazer toda uma limpeza, toda uma raspagem do inconsciente. Destruir o Édipo, a ilusão do eu, o fantoche do super-ego, a culpabilidade, a lei, a castração...”⁶⁷⁵

3.3. Significante único

Esta análise exige uma breve introdução sobre o ciclo de produção das máquinas. As máquinas, que foram criadas à imagem de alguns elementos do organismo humano têm

⁶⁷⁴ A reflexão sobre o sujeito moderno e a sua constituição na sociedade moderna foi empreendida de forma muito activa também por Foucault embora com uma dinâmica, objectivo e conceitos diferentes: “Michel Foucault começou a orientar, com uma insistência cada vez maior, as suas investigações para aquilo que definia como *biopolítica*, isto é, para a implicação crescente da vida natural do homem nos mecanismos e nos cálculos do poder. No final de *A Vontade de Saber*, ele resume, como vimos, numa fórmula exemplar, o processo através do qual, no limiar da época moderna, a vida passa a fazer parte da política (...) Foucault continuou insistentemente até ao fim a investigar os «processos de subjectivação» que, na passagem do mundo antigo para o moderno, levam o indivíduo a objectivar o seu próprio eu e a constituir-se como sujeito, vinculando-se, ao mesmo tempo, a um poder de controlo exterior.” Cf. Agamben, G., *O Poder Soberano e a Vida Nua*, Presença, 1998, p. 115. Neste sentido, também a segunda parte da filosofia de Deleuze é uma reflexão biopolítica na medida em que faz uma análise crítica da forma de subjectivação do homem moderno no campo da repressão do desejo e da repressão do «eu» pelas instituições capitalistas, pelas instâncias do Estado, Igreja, Família e Psicanálise.

⁶⁷⁵ Deleuze, G. e Guattari, F., **AE**, op cit, p. 325.

um circuito energético diferente daquele do ser humano: há um ponto de entrada, uma “*source*” ou o “*line in*”, a partir do qual a energia percorre o circuito, sempre pelos mesmos caminhos pelos mesmos filamentos de silício ou cobre dos circuitos integrados, e tem um ponto de saída que corresponde à finalidade do sistema no qual se produz energia ou trocas de fluidos, ou um processo químico no qual o sistema se realiza repetindo os mesmos passos, os mesmos processos um número indefinido de vezes.

No ser humano o circuito é diferente, as trocas químicas entre as células cerebrais, chamadas *sinapses*, ocorrem nos neurónios e não têm um percurso pré-definido por natureza. Esse percurso é ensinado e treinado, adestrado, coincidindo esse treino da rota das sinapses com a própria constituição do humano, a constituição da identidade do ser humano. O humano é um produto treinado pela cultura, pela sociedade a seguir, a viver um determinado mapa de sinapses, aprende a sentir, a pensar, a reagir, a desejar de uma determinada forma, segundo um determinado modelo, sócio-cultural.

Esse modelo não é pré-programado a não ser se pensarmos na parcela de influência que se atribui à carga genética na construção da personalidade.

Voltando às máquinas: - na programação - ainda que possa haver alternativas, algoritmos que calculem as variações, há uma matriz na qual residem todas as possibilidades de cálculo, há uma rigidez de tal forma que as máquinas reagem bem ao “fazer” mas (ainda) reagem muito mal ao “decidir”. A linguagem que permite a máquina produzir (aquilo que ela produz) é codificada para cada situação tipificada, em linguagem matemática no código binário, por exemplo, no caso dos computadores.

Também o ser humano codifica. Nas trocas químicas entre células que produzem as sinapses estão em causa símbolos, ou melhor as trocas referem-se a representações de dados do mundo exterior. Representamos o que acontece de forma a podermos processar essa informação e de forma a podermos produzir a sinapse, isto é, produzir um comportamento, uma decisão um pensamento ou uma reacção. Estas representações são aprendidas, são a bagagem de sentido e de identidade que modela o Homem numa civilização e numa cultura específicas.

Essas representações são em grande maioria símbolos. Pode-se dizer desta forma que as trocas químicas entre neurónios são *trocas simbólicas* onde se produz sentido. O padrão dessas trocas que pode ser confirmado na estabilidade do comportamento, é definido pelo modelo de representações que foram interiorizadas por cada um e que constituíram este modelo de ser humano e a sua personalidade.

Fazemos sinapses sobre símbolos que nos referem o mundo interior e exterior e como agir nele. Ora os símbolos no humano funcionam, à semelhança do código binário

nas máquinas, como a linguagem que representa cada uma das operações a ser realizada, funcionam como uma programação simbólica automática. Assim, o nosso mapa de sinapses, aprendido, regula o funcionamento do organismo no seu todo, por exemplo, ficamos doentes com a percepção de uma tragédia, com sede diante da projecção simbólica de uma bebida, alegres com o símbolo social que representa uma promoção, etc.

O desejo, funciona neste processo como uma variável estranha às máquinas que está também relacionado com outra questão que não abordaremos directamente que é o da liberdade. O desejo funciona como uma corrente de energia constante, também chamada de *libido* como resultado de uma produção inconsciente de energia vital ou de *pulsão de vida* na concepção freudiana do aparelho psíquico.

“O processo como processo de produção prolonga-se num método de inscrição. Ou antes, se chamarmos *libido* ao «trabalho» conectivo da produção desejante, devemos dizer que uma parte dessa energia se transforma em energia de inscrição disjuntiva (*Numen*).”⁶⁷⁶

As máquinas têm uma única fonte de energia que alimenta o processo *produtor-produção*. As máquinas não calculam a sua energia vital. Sabem o estado de uma bateria mas isso não é o mesmo que o desejo enquanto energia vital. Qual é a diferença? A diferença é que a energia quantificável no desejo rege o *tipo* de sinapses a realizar, mas mais do que isso, e muito claramente, permite um balanço de vida. Quer isto dizer que a quantidade de desejo indica a quantidade e a qualidade do “interesse” em viver. Viver para o humano é produzir desejo. Desejo de viver, de criar, de pensar, de questionar, de mudar, etc.

Ser capaz de regular, de dominar, de adestrar o desejo é ser capaz de adestrar o grau de vitalidade de um ser humano, de uma máquina desejante.

Uma máquina não pode nem quer calcular o seu interesse em ser máquina, apenas controla a qualidade da sua produção e talvez a sua vida útil antes da substituição. Já as máquinas desejantes, mais do que calcularem ou de estarem a par da sua energia libidinal, regulam o seu funcionamento, as suas sinapses pela quantidade desse tipo de energia que dispõem.

Recapitulando, se a máquina humana, a máquina-desejante, produz trocas químicas ou sinapses que são pensamentos sobre representações simbólicas da realidade aprendidas e activadas consoante o nível de energia ou de desejo em estar vivo, bastará controlar o tipo de *alimento simbólico* que é oferecido, isto é, bastará controlar o modelo de

⁶⁷⁶ Deleuze, G. e Guattari, F., **AE**, op cit, p. 18.

vida oferecido, e adestrado aos indivíduos para se construírem como tal, para se conseguir controlar uma civilização, um tipo de humanidade.

Quanto mais pobres forem os símbolos que preenchem as representações, isto é, quanto mais pobre for a *mitologia simbólica* (como os gregos que criaram os deuses como modelos de comportamento), quanto mais pobres forem os modelos de individuação⁶⁷⁷ oferecidos, mais pobre, mais ignorante, mais decadente será a forma de vida de uma civilização.

O capitalismo ao constituir-se ao longo dos tempos como única ideologia⁶⁷⁸ e mediante um longo processo de trocas simbólicas erróneas e cancerígenas (na medida em que reproduzem códigos celulares de desejo incorrectos, doentios) conseguiu reduzir a mitologia simbólica moderna ao sistema simbólico mais pobre de sempre: constituiu-se como representante do significante e do signo único, o significante despótico: o *capital*.

“Nada existe, nem «vida em bruto» nem ponto de vista exterior, que possa ser colocado no exterior do campo controlado pelo dinheiro; nada escapa ao dinheiro.”⁶⁷⁹

O capital como significante despótico unifica o desejo e unifica o modelo de ser humano a poder individuar-se. Fornece todos os componentes para que a subjectivação seja também um processo de consumo.

“(…) do ponto de vista industrial, a integridade da pessoa só existe absolutamente no e pelo rendimento estimável enquanto moeda. A partir do momento em que a presença corporal da escrava industrial entra de modo absoluto na composição do rendimento estimável do que ela pode produzir (sendo a sua fisionomia inseparável do seu trabalho), a distinção entre a pessoa e a sua actividade passa a ser ilusória. A presença corporal é já mercadoria, independentemente e além da mercadoria que esta presença contribui para produzir. (...) sendo ela própria o dinheiro: ao mesmo tempo o equivalente de riqueza e a própria riqueza.”⁶⁸⁰

⁶⁷⁷ Tendo em conta de que, com Nietzsche, Deleuze ter abandonado a noção moderna de sujeito, a noção de «individuação» não se refere aos modos de construção do sujeito individual: “(...) o que nos interessa são modos de individuação que já não são os de uma coisa, de uma pessoa ou de um sujeito: por exemplo a individuação de uma hora do dia, de uma região, de um clima, de um rio ou de um vento, de um acontecimento.” Cf. Deleuze, G., **PP**, *op cit*, p. 44.

⁶⁷⁸ O termo «ideologia» não é caro a Deleuze, move-se antes entre a «utopia» como elemento que faz a junção entre filosofia e política no movimento de desterritorialização absoluta do capitalismo que se lança na revolução, cf. Deleuze, G. e Guattari, F., **OQF**, *op cit*, p. 89. E também: “(não acreditamos minimamente em conceitos como o de ideologia, que dá muito mal conta dos problemas: não há ideologias). O que eternamente ameaça os aparelhos revolucionários é poderem fazer uma concepção puritana dos interesses, que nunca se realizam então a não ser em proveito de uma facção da classe oprimida, de tal maneira que essa facção acaba por reformar uma casta e uma hierarquia perfeitamente opressivas.” Cf. Deleuze, G., **PP**, *op cit*, p. 34.

⁶⁷⁹ Hardt, M. e Negri, A., *Império*, *op cit*, p. 49.

⁶⁸⁰ Klossowski, P., *A Moeda Viva*, Lisboa, Antígona, 2008, p. 84.

Consome-se, compra-se a identidade ao comprar um tipo de escola, de bairro, de ensino superior, de emprego, de casamento, etc, independentemente daquilo que esses elementos realmente são mas apenas enquanto representam parte do “pacote” de subjectivação oferecido no modelo permitido. O modelo de uma sociedade esvaziada, pacificada, mecanizada entre a mercadoria que se quer comprar e o próximo dia de pagamento que aproximará mais a pessoa dessa realização, ou não, porque um modelo de constituição do humano destes exclui a maioria das suas máquinas desejantes.

O capital, como Marx, compreendeu, é hoje o *significante despótico*, que regula e obriga todas as trocas, todas as sinapses a se regerem por um regime único, por uma programação única que permite ao ser humano constituir-se como tal – esse regime único de constituição do ser humano moderno é o consumo.

Ser é consumir, isto é já banal. Tão banal que é perigoso ao ponto de não se perceber o seu poder, ao ponto de se tornar invisível, ao ponto de não se conceber a vida sem isto.

“Ora, esta venalidade - segundo a interpretação sadiana - seria fundada no facto de que os seres não podem nunca comunicar entre si senão enquanto objectos traficáveis. É por isso que, antes de chegar ao papel do numerário neste dilema, convém examinar por um momento o que supre a esta incomunicabilidade no mundo do fabrico de objectos utensiliários. Porque o acto de fabricar diz respeito à maneira como o ser humano se comporta não só relativamente a qualquer bem enquanto fabricável mas também ao seu corpo e ao corpo de outrem enquanto objecto instrumentalizável.”⁶⁸¹

Novas e velhas gerações a coexistirem no presente entendem a vida assim. Os jovens sabem que não podem começar “a sua vida” senão consumindo, senão endividando-se, e os seus pais já fazem, por sua vez, parte do sistema porque já estão endividados.

Foi possível construir uma rede simbólica de conceitos que se referem a um modelo único do pensar e do viver que se reduz ao consumo. Na sociedade moderna nada há e nenhuma situação social subsiste em que não seja preciso ou possível consumir. Tudo foi tornado numa mercadoria.

A *produção desejante* do ser humano adestrou-se de forma a procurar sempre o *novo* e o *consumo*. O desejo foi constituído pelo capitalismo como *falta*. Isto é, o desejo é ensinado a ser vivido como *a falta de*, produz-se artificialmente pelo *marketing* a falta de, que apenas se pode apaziguar momentaneamente no acto de consumo. Quando por

⁶⁸¹ Klossowski, P., *A Moeda Viva*, *op cit*, p. 34.

alternativa, o desejo deveria ser movimento de pensamento, movimento de mudança e de libertação de velhos códigos.

“Ao desejo não falta nada, não lhe falta o seu objecto. É antes o sujeito que falta ao desejo, ou o desejo que não tem sujeito fixo; é sempre a repressão que cria o sujeito fixo. O desejo e o seu objecto são uma só e mesma coisa: a máquina, enquanto máquina de máquina. O desejo é máquina, o objecto do desejo é também máquina conectada, de modo que o produto é extraído do produzir (...)”⁶⁸²

O regime do significante único produz a repetição vazia do consumo, produz o nada. Uma civilização que assenta no esgotamento dos recursos do planeta, cujo sistema económico depende do consumo rápido e da categoria do novo, por um lado, e por outro assenta na repressão e na violência contra a desordem, a diferença.

Não é uma contradição dizer que este modelo produz o nada, não choca com o conceito do *novo* como o capitalismo o entende porque isso que é sempre *novo* e renovado não é mais do que o mesmo símbolo de um desejo vazio, de uma falta. Ironizando: transforma-se o problema do sentido da existência no problema da escolha de consumo.

Uma civilização que trabalha para o nada, isto é, para o consumo. Uma civilização onde tudo é simbólico de uma forma pobre, o papel-moeda simboliza o valor monetário, o ouro simboliza o poder económico de um país, as transacções os empréstimos a finança simbolizam o volume de riqueza produzida: tudo oco. Tudo símbolo de símbolo, ou seja, nada. Um nada de valor, um niilismo feérico. De outra forma como seria apelativo para a massa a quem foi retirada a liberdade de pensar e de desejar outros modelos de vida?

Um dos desafios determinantes da modernidade é perceber este regime de produção de desejo doentio e, em segundo lugar, procurar devolver a liberdade à produção desejante, isto é, devolver a liberdade ao pensamento simbólico quebrando os laços gerados com o consumo como forma de criação e manutenção de uma identidade pessoal.

O desafio é fazer perceber que *ser* não é *consumir*, e posteriormente tornar essa compreensão uma forma de vida, uma alternativa credível e possível. Isto é, uma alternativa que não caia nos velhos processos de pensar o problema como apenas um desafio de resolver a dificuldade de estabelecer um novo tipo de rede de trocas como nas economias arcaicas. Esse não é o problema de fundo, essa é uma questão interessante mas já do foro da produção simbólica, portanto posterior ao problema de realização, de constituição do desejo no ser humano como desejo de vida e não de consumo.

⁶⁸² Deleuze, G. e Guattari, F., **AE**, op cit, p. 31.

Este último modelo de pensar as formas de vida e de constituição do humano trouxeram-nos até onde estamos agora e trouxeram-nos a este modelo esgotado que se vendeu e emprestou e cotou na bolsa até que o papel-moeda, até que o capital fosse símbolo de símbolo, isto é, um nada absoluto. Um nada simbólico que representa o abismo que é um nada de valores, proporcionando uma vida rotineira de pura repetição vazia presa ao ciclo de produção-consumo como os ratinhos no labirinto⁶⁸³. Repete-se o mesmo todos os dias para que a sociedade moderna apenas deixe ao homem desafios medíocres para se constituir, para se individuar, como um carro, uma casa, um casaco. Um torpor contínuo que apenas o risco ou a morte pode, por instantes, sacudir com uma descarga de adrenalina, mas mesmo isso é uma mercadoria que se pode comprar. Pode-se comprar a lembrança do que é estar-se vivo.

É necessário e é possível criar condições para que se possa conceber a realização pessoal, a construção da identidade em representações (ou fora delas) que não estejam dependentes da lógica vazia do capitalismo de consumo. Isto implica ser-se capaz de um *desejo livre*, de um *desejo puro*. Ser capaz de desejar é ser capaz de pensar e de pensar-se. Ser capaz de desejar a liberdade do seu próprio desejo, de se ouvir, pois, segundo Nietzsche, quem obedece não se ouve a si próprio.

É necessário fazer pensar, obrigar a pensar que houve e haverá momentos de desejo puro, momentos esses que geram a criação, que geram a cultura e parte significativa da sociedade e da política; momentos de ruptura e de revolução⁶⁸⁴ em que o ser humano se

⁶⁸³ Mesmo com o aumento da distribuição de riqueza esta estrutura persiste ou agrava-se: “Em *O Capital*, Marx escreverá que, mesmo quando os operários conseguem aumentos salariais, «de modo a poderem ampliar o círculo dos seus prazeres, aumentam o seu fundo de consumo», etc., todavia, isto não altera em nada o facto de pertecerem ao capital, constituindo a sua parte que tem a função insubstituível de o valorizar e aumenta constantemente: «Mas como o vestuário, a alimentação, as melhores condições e um maior pecúlio não abolem a relação de dependência e a exploração do escravo, também não abolem o do assalariado»” Cf. Bedeschi, G., *Marx, op cit*, p.49.

⁶⁸⁴ Ainda que a revolução possa não implicar a totalidade do processo de transmutação dos valores e da criação de um novo homem dado que os seus movimentos e motivos internos frequentemente são contraditórios e procuram apenas a substituição dos focos de poder mantendo a vigência do mesmo tipo de estrutura. A revolução como acontecimento será uma via, uma condição de possibilidade mas não uma solução por si mesma, de tal forma que avaliar uma revolução não é avaliar o estado de coisas que tomou forma no momento de cristalização posterior mas antes avaliar as ideias que estavam na base desse acontecimento e aquelas que se fixaram depois. Só assim se poderá ver quais os erros e de forma mais prosaica quem «traiu» a revolução, pois todas elas comportam essa figura do traidor que vende o movimento colectivo ao pretender cristalizar uma ideia colectiva num seu interesse ou necessidade privada e alheia à revolução. “A vitória de uma revolução é imanente e consiste em novos laços que ela instaura entre os homens, ainda que estes não durem mais do que a sua matéria em fusão e dêem imediatamente lugar à divisão, traição.” Cf. Deleuze, G. e Guattari, F., **OQF**, op cit, p. 156. Contudo frequentemente a revolução é identificada com os seus resultados. “A Revolução, parece, só pôde eclodir graças a uma vasta combinação de reivindicações contraditórias: se, inicialmente, as forças psíquicas presentes se identificaram umas com as outras, jamais a sua mobilização unânime se produziu. Foi mercê de uma espécie de confusão de duas categorias diferentes de reivindicações que a atmosfera subversiva conseguiu criar-se. (...) Ora se uns desejam regenerar-se no decurso da reviravolta social e aí encontrar uma solução pessoal (...), outros, pelo contrário, sonham, sobretudo, em fazer admitir como uma necessidade universal a estrutura problemática que

atreveu a pensar e a agir de forma nova, experimentando as regiões tropicais do pensar e do sentir.

“Se o desejo produz, produz real. Se o desejo é produtor, só o pode ser a realidade e da realidade. O desejo é esse conjunto de sínteses passivas que maquinam os objectos parciais, os fluxos e os corpos, e que funcionam como unidades de produção. O real resulta disso, é o resultado das sínteses passivas do desejo como autoprodução do inconsciente. (...) O ser objectivo do desejo é o Real em si mesmo.”⁶⁸⁵

“Existe apenas o desejo e o social, e nada mais. Mesmo as forças mais repressivas e mortíferas da reprodução social são produzidas pelo desejo, na organização que dele deriva em determinadas condições (...)”⁶⁸⁶

Não é a fome que produz as revoluções, é o saber. É saber que se é livre para desejar uma vida diferente, esta também é uma luta e uma tarefa filosófica.

“Não é falso dizer-se que a revolução «é culpa dos filósofos» (embora não sejam os filósofos que as conduzam). O facto de as duas grandes revoluções modernas, a americana e a soviética, terem acabado tão mal, não impede o conceito de prosseguir a sua vida imanente. Como demonstrava Kant, o conceito de revolução não está na maneira como esta pode ser conduzida num campo social necessariamente relativo, mas no «entusiasmo» com que ela é pensada num plano de imanência absoluto, como uma apresentação do infinito no aqui-agora, que não comporta nada de racional nem sequer de razoável. O conceito liberta a imanência de todos os limites que o capital lhe impunha ainda (ou que ela se impunha a si própria sob a forma do capital que aparecia como qualquer coisa de transcendente). (...) a revolução é auto-referencial ou goza de uma autoposição que se deixa apreender num entusiasmo imanente sem que nada nos estados de coisas ou no vivido o possa atenuar, nem sequer as decepções da razão. A revolução é a desterritorialização absoluta no ponto exacto em que esta apela à nova terra, ao novo povo.”⁶⁸⁷

Em suma, Deleuze e Guattari argumentam que o capitalismo é um sistema económico interessado no indivíduo e no lucro, agindo de forma a subverter e desterritorializar todos os agrupamentos (códigos) tais como a família, o grupo e quaisquer outros elos sociais. Ao mesmo tempo, uma vez que o capitalismo requer agrupamentos sociais para funcionar, para recolher a mais-valia, tem que permitir reterritorializações e, nessa medida, promove-as e regulamenta-as mediante as instituições de repressão do desejo, a Igreja, a Escola, a Família, o Estado, etc..

Em *Anti-Édipo* empreende-se portanto uma análise do desejo que se pode afirmar como criativo e produtor (de si e de real-social), ou pode escolher o poder (e a sujeição à

lhes é própria e esperam que a Revolução acarrete consigo a refundição total da estrutura do homem.” Cf. Klossowski, P., *Sade, meu próximo*, Vega, Lisboa, 2008, p.47.

⁶⁸⁵ Deleuze, G. e Guattari, F., **AE**, op cit, p. 31.

⁶⁸⁶ Deleuze, G. e Guattari, F., **AE**, op cit, p. 33.

⁶⁸⁷ Deleuze, G. e Guattari, F., **OQF**, op cit, p. 90.

norma, aos códigos) como seu centro, tendo o estabelecimento da ordem como seu propósito⁶⁸⁸.

“A vitória de uma revolução é imanente e consiste em novos laços que ela instaura entre homens, ainda que estes não durem mais do que a sua matéria em fusão e dêem imediatamente lugar à divisão, à traição.”⁶⁸⁹

O diagnóstico que retiramos num estrato subterrâneo da obra sugere que o fracasso da revolução de 1968⁶⁹⁰ foi um marco histórico a resolver, a superar, e que nesta, o proletariado falhou na ocupação do seu papel histórico, como previu Marx e em vez de reivindicar a liberdade do momento algo anárquico, as pessoas escolheram restabelecer uma ordem repressiva que tinha existido antes. As pessoas não queriam a liberdade, queriam outro tipo de ordem em que fossem prósperas.

A ideia é comum a várias sociedades europeias e contém alguns dos mesmos erros, o mais óbvio é o que reside nisto: a estrutura económica capitalista funciona com base na valorização dos bens ou serviços com base no critério de raridade. A ideia que subjaz à chamada lei de mercado na qual o valor é determinado pela proporção oferta-procura, implica um fundamento em que algo só tem valor pela sua escassez. De facto, o sistema de avaliação e de acumulação (e não de troca/necessidade) sustém-se também ele num mundo onde não há teoricamente, recursos para que todos possam subsistir e muito menos para que todos possam viver bem e prosperamente, porém e exactamente por isto não faz sentido derrubar um regime apenas para substituir os seus actores e deixar intacta a sua estrutura.

Portanto, a crítica que é feita, por trás da análise do desejo, é a de que todos os movimentos revolucionários que queiram restaurar a ordem e o comodismo das instituições são por si mesmos falhados à partida, mais até dos que os movimentos utópicos que apenas clamam por liberdade. Querer substituir a ordem por outra ordem «melhor» é uma

⁶⁸⁸ “Mas, afinal o que é o desejo? Logo no início de *Antí-Édipo*, afirma-se que ele é o princípio imanente da produção como processo. Sempre que haja algo a fluir e a correr, aí estará ele também, desejo que é “não desejo de amar, mas força de amar, virtude que dá e que produz, que maquina”. Mais ainda o desejo é revolucionário na sua essência, de modo que as estruturas de exploração, sujeição e hierarquia mantidas por uma sociedade são forçosamente postas em causa pela sua emergência. (...) Mas o que ele quer afinal? Sempre mais conexões e agenciamentos, dir-se-á em *Dialogues*. Está voltado, não para pessoas ou coisas, mas para “meios inteiros que ele percorre, vibrações e fluxos de qualquer tipo que une a si, introduzindo neles cortes, capturas, desejo sempre nómada e migrante. Por isso mesmo, por essa passagem ao largo de fenómenos molares, é também considerado um “fenómeno molecular desprovido de objectivo e intenção”. Cf. Ferreira Santos, L., *Pensar o Desejo, Freud, Girard e Deleuze*, *op cit*, p. 249.

⁶⁸⁹ Cf. Deleuze, G. e Guattari, F., **QQF**, *op cit*, p. 156.

⁶⁹⁰ Sobre o sucesso ou fracasso da revolução e a sua ligação ao entusiasmo como plano de imanência da liberdade cf. Deleuze, G. e Guattari, F., **QQF**, *op cit*, p. 90.

contradição e um movimento cego, é um movimento ainda niilista e pouco revolucionário que se trai a si mesmo pela sua incompreensão, pelo seu curto alcance.

É desta forma que *Anti-Édipo* é ainda influenciado pelo pensamento de Nietzsche na forma como descreve a relação senhor-escravo do ponto de vista do niilismo, os proletários queriam o lugar, não do patrão mas mais modestamente dos burgueses que estão a meio da escala social.

Em *Anti-Édipo* uma das oposições decisivas dá-se entre desejo e consciência⁶⁹¹, é da problematização dos dois conceitos que vão surgir as respostas para a reformulação do homem moderno.

“É por isso que devemos formular a questão mais geral a este respeito: será que o registo do desejo passa pelos termos edipianos? As disjunções são a forma da genealogia desejante; mas será esta genealogia edipiana, inscrever-se-á na triangulação de Édipo? Não será o Édipo uma exigência ou uma consequência da reprodução social, enquanto esta pretende domesticar uma matéria e uma forma genealógicas, que lhe escapa completamente?”⁶⁹²

A sugestão de Deleuze e Guattari situa-se num desenlace que ocupa estes dois planos do pensamento: para um marxista, qualquer discurso deve ser localizado dentro das relações de produção, de forma que é gerado e validado do processo que decorre entre produção e ideologia⁶⁹³. Para um freudiano, a consciência não é inteiramente fidedigna na medida em que é produzida/investida de fora de si mesma através do desejo inconsciente. Segundo a proposta de Deleuze e Guattari a economia política de Marx seria equilibrada por uma economia libidinal baseada em Freud, ambos argumentam a favor da existência de um "desejo produtivo" que rejeita a noção marxista de que o desejo pertence à ideologia; e rejeitam a noção do inconsciente de Freud e, conseqüentemente, o desejo improdutivo.

O "desejo produtivo" de Deleuze e a análise de Guattari é, vista de outra forma, o desejo de poder ou Vontade de Poder de Nietzsche. O desejo de poder do "desejo produtivo" é equilibrado por um desejo de reacção, uma repressão, a mentalidade do

⁶⁹¹ E por isso o personagem conceptual do Édipo é entendido por Deleuze/Guattari como um vírus que desvia, impede as forças do inconsciente de produzirem livremente: “(...) Deleuze irá dizer que o Édipo é acima de tudo um desvio das forças do inconsciente, “um aparelho de repressão sobre as máquinas desejantes, e de modo algum uma formação do próprio inconsciente” (...) É fácil vermos que os autores se estão aqui a referir a um inconsciente representativo ou expressivo, molar ou gregário, por oposição a um inconsciente produtivo e molecular, micropsíquico e micrológico. Este é que é o verdadeiro inconsciente, apontando-se o outro como “sempre artificial, repressivo e reprimido, mediatizado pela família, Pelo contrário, o verdadeiro é o “inconsciente produtivo imediato” que a esquizo-análise visa atingir.” Cf. Ferreira Santos, L., *Pensar o Desejo, Freud, Girard e Deleuze*, *op cit*, p. 247.

⁶⁹² Deleuze, G. e Guattari, F., **AE**, *op cit*, pp. 18-19.

⁶⁹³ Cf. «Ideologia» de António Lopes, E-Dicionário de Termos Literários, coord. de Carlos Ceia, <http://www2.fcsh.unl.pt/edtl/> .

escravo. As forças opressivas voltam a força activa do desejo produtivo contra si mesmo e criam a enfermidade chamada culpabilidade que acompanha qualquer expressão activa do pensamento (o conceito de ressentimento nietzschiano). Para Deleuze e Guattari a esquizofrenia é o modelo para a produção de um ser humano capaz de expressar desejo produtivo, mas é uma esquizofrenia activa e não uma esquizofrenia médica, não promovem portanto o modelo asilar, o farrapo de asilo⁶⁹⁴.

Para Deleuze e Guattari, a história é um processo de desterritorialização. No princípio é a tribo primitiva (a máquina territorial primitiva) na qual tudo é codificado⁶⁹⁵. A sociedade é estática, e todo gesto, acção e até mesmo o corpo é governado através de regras. Isto acontece no nível de produção económica e produção de libido. Tudo é social. O território é claramente marcado.

Noutro nível, a tribo dá força ao déspota (a máquina territorial selvagem), que é quem desterritorializa a tribo, mas continua a manter a ordem social por uma produção altamente codificada. O desejo é inscrito desejo no corpo do déspota, isto é, o que ele diz - acontece.

O fim da história é o Capitalismo (a máquina capitalista civilizada) que radicalmente descodifica e desterritorializa a vida social. Inventa o indivíduo privado, dono do seu próprio corpo e trabalho. Para realizar esta desterritorialização o sagrado, os rituais ou tradições mudam. O Capitalismo não tem necessidade de qualquer sistema sagrado de convicção. É o mais radical de todos os sistemas, desde que corte na raiz qualquer coisa que reprima o indivíduo autónomo.

⁶⁹⁴ O interesse pelo modelo, pelo personagem conceptual do esquizofrénico foi muito censurado na recepção de *Anti Édipo*, porém o interesse pelo estudo do esquizo tem especificamente origem em Guattari, por um lado, e por outro, é falso que ele seja usado ou confundido como o modelo ideal a adoptar na constituição do homem moderno e menos ainda que se confunda com o revolucionário: “O esquizofrénico de hospital é alguém que tentou qualquer coisa e que falhou, que desmoronou. Não dizemos que o revolucionário é esquizofrénico. Dizemos que há um processo esquizofrénico, de descodificação e de desterritorialização, que só a actividade revolucionária impede de se tornar em produção de esquizofrenia. Pomos um problema a propósito da relação estreita entre o capitalismo e a psicanálise por um lado, entre os movimentos revolucionários e a esquizo-análise por outro lado. Paranoia capitalista e esquizofrenia revolucionária, podemos falar assim porque não partimos de um sentido psiquiátrico das palavras, mas partimos pelo contrário das suas determinações sociais e políticas.” Cf. Deleuze, G., **PP**, *op cit*, p. 40 e “Não se trata de opor à imagem digmática do pensamento uma outra imagem, tomada, por exemplo, da esquizofrenia. Trata-se antes de lembrar que a esquizofrenia não é somente um facto humano, mas uma possibilidade do pensamento, que apenas se revela como tal na abolição da imagem.” Cf. Deleuze, G., **DR**, *op cit*, p. 252.

⁶⁹⁵ Na transição para o Estado moderno o poder de codificação é intensificado para fazer face aos seus interesses, é uma máscara que usa os signos antigos transitoriamente de forma a produzir identificação, aceitação e submissão: “A mais-valia do poder do Estado. Tendo tomado a seu cargo as funções mágicas dos seres sobrenaturais, o corpo do rei dá vida à terra e assegura a prosperidade da comunidade. (...) Como já foi dito, desde as primeiras formações de Estado que é instaurado o primado do princípio do profano sobre o sagrado, do político sobre o mágico ou sobre o religioso. O direito do Estado codifica as funções mágico-religiosas segundo as suas tarefas e finalidades próprias.” Cf. Gil, J. *Corpo Espaço e Poder*, Lisboa, Litoral, 1988, p. 314.

“A imensa desterritorialização relativa do capitalismo mundial necessita de se reterritorializar no Estado nacional moderno, que encontra uma realização final na democracia, nova sociedade de «irmãos», versão capitalista da sociedade dos amigos.”⁶⁹⁶

E ainda, dizem Deleuze e Guattari, a realidade do capitalismo é a maior repressão do desejo de produção na história.

“Acredita-se, muitas vezes que o Édipo é algo de fácil, dado. Mas não é assim: o Édipo supõe uma fantástica repressão das máquinas desejantes. E porquê, com que fim? Será mesmo necessário ou desejável sujeitar-nos a isso?”⁶⁹⁷

O capitalismo, presumivelmente, deveria ter conduzido a uma liberdade absoluta, nómada, mas não foi isto que sucedeu. A razão é a estrutura esquizofrénica do capitalismo. A desterritorialização é acompanhada por uma reterritorialização ininterrupta, uma recodificação de formas antigas. O Estado, a pátria, a família continuam a reaparecer de forma modificada, mas igualmente governada por regras e igualmente repressivas. O neurótico é então a pessoa normal, alguém cujo desejo foi moldado por uma grelha social. A criança tem que ter um ego, uma posição para experimentar o mundo e este ego será moldado pela relação da criança com o progenitor do mesmo sexo em competição com o progenitor do sexo oposto (o encontro edipiano) Aqui, uma culpabilidade original, fictícia, surge do desejo incestuoso paterno ou materno.

Lacan argumentou que o desejo foi constituído como uma falta, e sugeriu mais adiante que o psicótico é alguém que confunde a falta imaginária, medo de castração com a falta real, castração actual. Não tendo simbolizado a sua falta, fica furioso pela falta de uma falta. Deleuze nega esta concepção e discute que esta seria a posição do padre. Deleuze contudo não se apresenta como marxista nos termos clássicos. Não há luta de classes porque há só uma classe, a classe dos escravos, alguns que dominam outros⁶⁹⁸. Quase nenhum indivíduo satisfaz plenamente seus desejos. Em parte, porque cada indivíduo se movimenta entre dois pólos: entre o desejo esquizóide que é revolucionário mas anti-social, e o desejo paranóico que é social mas classificado e exigindo a sua própria repressão.

Deleuze logicamente também não se apresenta como freudiano. A proibição do Édipo, que produz o neurótico, que interiorizou a culpabilidade para reprimir o desejo não é

⁶⁹⁶ Deleuze, G. e Guattari, F., **OQF**, *op cit*, p. 88.

⁶⁹⁷ Deleuze, G. e Guattari, F., **AE**, *op cit*, p. 8.

⁶⁹⁸ “A melhoria de nível de vida e a comodidade arrastam consigo o seu oposto, já que «fábricas e manufacturas estabelecem a sua existência exactamente sobre a miséria de uma classe». Tudo isto faz que um grande povo, enquanto sistema de comunidade e de dependência recíproca, constitua «uma vida de morto (...)» Cf. Bedeschi, G, *Marx, op cit*, p. 200.

um facto da natureza mas o resultado da codificação social⁶⁹⁹. Na prática, Deleuze e Guattari⁷⁰⁰ criaram um vocabulário novo para lhes permitir falar sobre a psicanálise e a sociedade sem entrar directamente no marxismo nem na psicanálise⁷⁰¹.

3.4. Desejo maquínico

Uma das perplexidades com que se confronta o leitor de Deleuze (e Guattari) em *Anti-Édipo*⁷⁰² é a de uma concepção do humano como máquina, despojado da sua individualidade, do aspecto subjectivo que de certa forma determinou um novo paradigma operando a passagem para a Filosofia moderna.

O sujeito é apresentado em *Anti-Édipo* como uma máquina de cortes, por toda a parte são tudo máquinas ligadas umas às outras por fluxos: uma emite um fluxo, a outra corta-o, o exemplo dado é o do seio materno: este é uma máquina de produzir leite e a boca uma máquina de comer que se liga a ela. Outro exemplo, o do revolucionário que tem no bolso direito do seu casaco (o bolso que debita) uma máquina completa de seis pedras; e no bolso direito das calças tem cinco pedras e no da esquerda outras cinco que compõem a máquina constituindo os bolsos de transmissão e funcionando todos como um circuito de distribuição de pedras à máquina despótica⁷⁰³. Todo o sujeito é um *bricoleur* cada um com as suas máquinas.

⁶⁹⁹ Na perspectiva de Deleuze/Guattari a psicose e a neurose são doenças sociais, construídas, com base na repressão do elemento sexual, ainda que o problema seja concebido de modo diferente de Freud. Foi a paragem no Édipo que fez Reich afastar-se de Freud e é também esse triângulo que afasta Deleuze/Guattari: "A neurose e a psicose, não são passagens de vida, mas estados nos quais se cai quando o processo é interrompido, impedido, colmatado. A doença não é processo mas a paragem do processo (...)" Cf. Deleuze, G., **CC**, *op cit*, p. 14. Entenda-se aqui que «o processo» que é interrompido é o processo do desejo tal como ele é - livre.

⁷⁰⁰ Guattari funciona para Deleuze na filosofia como um intercessor, alguém com o qual foi possível estabelecer séries, pensar, criar agenciamentos e traçar um plano de imanência, um plano do pensamento que pensa o desejo e o homem moderno no capitalismo: "O que é essencial, são os intercessores. A criação são os intercessores. Sem eles não há obra. Podem ser pessoas - para um filósofo, artistas ou cientistas para um cientista, filósofos ou artistas -, mas também coisas (...) É uma série. Se não se formar uma série, ainda que completamente imaginária, estamos perdidos. Preciso dos meus intercessores para me exprimir, e eles não se exprimem sem mim: é sempre a vários que se trabalha, ainda quando isso não se vê. E por maioria de razão, quando é visível: Félix Guattari e eu, somos intercessores um do outro." Cf. Deleuze, G., **PP**, *op cit*, p. 171.

⁷⁰¹ Por exemplo, o conceito de «máquinas» é uma arma forjada por Guattari para escapar à noção de Lacan do "sujeito" que é frequentemente enganado pela consciência de si mesmo. Uma máquina é qualquer ponto no qual um fluxo de algum tipo (físico, intelectual, emocional etc.) entra numa estrutura. A boca de um bebé ao peito de sua mãe é uma máquina de boca que conhece uma máquina de peito. Há fluxos entre estas duas máquinas.

⁷⁰² Nas próprias palavras de Deleuze: "Anti-Édipo é uma ruptura que se faz por si só, a partir de dois temas: o inconsciente não é um teatro, mas uma fábrica, uma fábrica de produzir; o Inconsciente não delira sobre o papá e a mamã, delira sobre as raças, as tribos, os continentes, a história e a geografia, sempre sobre um campo social. Procurávamos uma concepção imanente, um uso imanente das sínteses do inconsciente, um produtivismo ou construtivismo do inconsciente." Cf. Deleuze, G., **PP**, *op cit*, p. 196.

⁷⁰³ Cf. Deleuze, G. e Guattari, F., **AE**, *op cit*, p. 8.

Será talvez importante perceber que *Anti-Édipo* é escrito contra dois paradigmas: contra uma imagem do mundo que eles formam: contra a Psicanálise e contra o Capitalismo e desta forma *Anti-Édipo* constitui-se como um programa contra ambos.

“(…) como é que a psicanálise consegue reduzir o neurótico a uma pobre criatura que consome eternamente o papá-mamã, e nada mais? Como é que se pôde reduzir a síntese conjuntiva do «Afiml era isto!», do «Afiml sou eu!», à eterna e triste descoberta do Édipo, «Afiml é o meu pai, afiml é a minha mãe…»⁷⁰⁴

Deleuze/Guattari interrogam-se se não haverá perguntas mais importantes do que as do triângulo edipiano, perguntas como: dado um determinado efeito, qual é a máquina que o pode produzir e em que condições? Ou seja, dado o Homem moderno, que tipo de máquinas o produziram e em que tipo de processo? Penso que é a esta pergunta que o conjunto das duas obras procuram responder (*Anti-Édipo* e *Mil Planaltos*⁷⁰⁵). Haverá também uma segunda pergunta sobre a alternativa a esse processo, pergunta essa que permanece ainda algo fechada, codificada e intrincada no pensamento deleuziano.

Tudo são máquinas que operam em três momentos do processo: 1º produção, 2º consumo, 3º registo. O registo ou resto é a parte do sujeito que se torna sujeito, mas é a mais pequena parte. O sujeito é pois o resto ou o que resta do processo de produção. Esta interpretação empurra o leitor para um trabalho de abstracção na medida em que, por exemplo, a produção deste conceito de máquina-desejante (gerado na vivência do real através de um trabalho de distinguir as qualidades do seu suporte, sabendo que em última análise a abstracção pode mesmo ignorar a própria existência do suporte, para o considerar isoladamente), remete-nos para uma determinação mais geral e mais difícil de trabalhar ou de incorporar no restante alfabeto dos nossos conceitos, da nossa imagem do mundo.

⁷⁰⁴ Deleuze, G. e Guattari, F., **AE**, op cit, p. 24.

⁷⁰⁵ A escolha do termo «planaltos» é explicada em *Rizoma*: “O que está em questão no rizoma, é uma relação com a sexualidade (...) Um planalto está sempre no meio, nem princípio nem fim. Um rizoma é feito de planaltos. Gregory Bateson serve-se da palavra «planalto» para designar algo de muito especial: uma região contínua de intensidades, vibrando sobre si própria, e que se desenvolve ao evitar qualquer orientação sobre um ponto culminante ou na direcção de um fim exterior. (...) «Uma espécie de planalto contínuo de intensidade substitui o orgasmo», a guerra ou o ponto culminante. É uma característica incómoda do espírito ocidental, de relacionar as expressões e as acções com fins exteriores ou transcendentos, em vez de as avaliar sobre um plano de imanência segundo o valor em si.” Cf. Deleuze, G. e Guattari, F., **R**, op cit, p. 53. Acresce que o termo, que tem uma aplicação sexual que serve, por um lado, para Deleuze se separar de Freud que considerava que o «ciclo» pulsional da libido sexual funcionava entre dois pólos opostos: tensão e descarga (novamente o dualismo na imagem do pensamento). O termo «planalto» visa evitar essa imagem da vida psíquica e do pensamento propondo a manutenção da intensidade. Por outro lado, o termo serve também para manter afastada qualquer tentativa teleológica, o planalto indica um continuum de energia que não tem uma direcção, um para onde, nem um fim. Um planalto designa qualquer multiplicidade conectável com outras de forma a desenvolver um rizoma.

A abstracção aplicando-se de modo particular à determinação dos termos de uma definição e dos quadros de classificação dos objectos da experiência, possibilita o conhecimento e a reflexão filosóficos (científico e técnico) pela introdução de uma ferramenta mental separada das modalidades a que se aplica (possibilita pensar o sujeito sem ver o *sujeito moderno* nas categorias em que ele se constituiu), porém, ao separar de um todo uma parcela do seu conteúdo, uma característica que não possui existência independente, o processo abstractivo desconecta-se da rede de significações e portanto da rede de conceitos com que usualmente pensamos. Funciona de forma figurada como um vírus que se estende a todo o elemento de sentido que encontra curto-circuitando o sentido. Este trabalho de dissociação de conceitos atravessa estes dois volumes de *Capitalismo e Esquizofrenia* tornando a sua leitura algo encriptada.

Este sujeito parcelar ou partido e maquínico é classificado com uma patologia: a esquizofrenia, esta é para Deleuze/Guattari a doença moderna, «a esquizofrenia é o universo das máquinas desejanter»⁷⁰⁶ que são máquinas binárias a funcionar em regime associativo. Há sempre uma máquina produtora de um fluxo e «outra que se lhe associa produzindo um corte e uma extracção de fluxos»⁷⁰⁷.

“O desejo faz constantemente a ligação de fluxos contínuos e dos objectos parciais essencialmente fragmentários e fragmentados. O desejo faz correr, corre e corta. (...) Cada máquina-órgão interpreta o mundo a partir do seu próprio fluxo e da energia que dela flui: o olho interpreta tudo em termos de ver - o falar, o ouvir, o cagar, o foder...”⁷⁰⁸

Tudo é produção, os registos são imediatamente consumidos e destruídos e os consumos são reproduzidos. O processo de produção do sujeito inseriu o registo e o consumo na própria produção e assim, desaparecendo a distinção homem/natureza, tem-se uma mesma realidade essencial: a do produtor e do produto e por isso a produção desejanter é a categoria fundamental do que seria uma terapêutica: a psiquiatria materialista.

Segundo Deleuze/Guattari, a grande descoberta da psicanálise foi a da produção desejanter:

“A grande descoberta da psicanálise foi a produção desejanter, a das produções do inconsciente. Mas, com o Édipo, essa descoberta foi rapidamente ocultada por um novo idealismo: substituiu-se o inconsciente como fábrica por um teatro antigo”⁷⁰⁹

⁷⁰⁶ Deleuze, G. e Guattari, F., **AE**, op cit, p. 11.

⁷⁰⁷ Deleuze, G. e Guattari, F., **AE**, loc cit.

⁷⁰⁸ Deleuze, G. e Guattari, F., **AE**, loc cit.

⁷⁰⁹ Deleuze, G., Guattari, F., **AE**, op cit, p. 28.

A descoberta é substituída por um teatro de personagens clássicas; substituiu-se as unidades de produção inconsciente pela representação; ou seja, troca-se o inconsciente produtivo por um expressivo que se efectiva num trabalho de colar significações ao mito, à tragédia e ao sonho.

O sujeito deixa-se primeiro referenciar nas superfícies de inscrição porém é um sujeito sem identidade fixa, errático sempre ao lado das máquinas desejantes e é definido pela parte que toma do produto, recolhendo em toda a parte o prémio de um devir ou metamorfose porque ele existe somente pelo acto de metamorfose dos estados que ele consome, renascendo de cada estado como o resto da produção, reencontrando-se em cada estado e aí podendo dizer: «Afinal sou eu, afinal pertenco-me»⁷¹⁰ sou eu com estas calças novas, com este emprego ou mulher novos. Toda a produção desejante é imediatamente consumo e destruição. O sujeito é produzido num processo de três sínteses nas quais a energia da libido como energia de produção se transforma em energia de registo ou *Numen* e deste, uma parte transforma-se novamente em energia de consumo ou *Voluptas*. É esta energia residual que anima a terceira síntese do inconsciente, a síntese do “afinal sou eu” que é a produção de consumo.

O sujeito como máquina desejante não escapa portanto ao regime de produção das máquinas e constitui-se em três modos: a *síntese conectiva* que mobiliza a libido como energia de extracção; a *síntese disjuntiva* que mobiliza o Numen como energia de destacamento (de um fluxo); a *síntese conjuntiva* que mobiliza a voluptas como energia residual. Extrair, destacar e restar, são estas as operações do desejo⁷¹¹.

“Tal como uma parte da libido como energia de produção se transformou em energia de registo (Numen), há uma parte desta que se transformou em energia de consumo (Voluptas). É esta energia residual que anima a terceira síntese do inconsciente, a síntese conjuntiva do «afinal...», ou produção de consumo.”⁷¹²

A construção do sujeito passa por uma máquina celibatária que produz intensidades⁷¹³ ou quantidades intensivas (as pulsões em Freud, medidas em quantidade de libido) que serão gastas desejavelmente no processo de produção.

“Agora, a questão passa a ser: o que é que produz a máquina celibatária, o que é que, através dela, se produz? A resposta parece ser: quantidades intensivas. Há uma

⁷¹⁰ Deleuze, G. e Guattari, F., **AE**, *op cit*, p. 21

⁷¹¹ Deleuze, G. e Guattari, F., **AE**, *op cit*, p. 44.

⁷¹² Deleuze, G. e Guattari, F., **AE**, *loc cit*.

⁷¹³ Deleuze, G. e Guattari, F., **AE**, *op cit*, p. 23.

experiência esquizofrênica das quantidades intensivas no estado puro, a um ponto quase insuportável.”⁷¹⁴

Porém só se pode compreender o sujeito se não nos limitarmos a somar os momentos, os restos dos seus consumos de si mesmo. É necessário compreender o sujeito num plano talvez metafísico, um plano de imanência que permite não a sua unidade que não existe mas o seu devir. Esse plano de imanência é designado por *corpo pleno* ou *corpo sem órgãos*, um conceito e um corpo sem imagem.

“(...) tais são as veementes oscilações que perturbam um indivíduo enquanto ele procura apenas o seu próprio centro e não vê o círculo de que faz parte; porque se as oscilações o perturbam, é porque cada uma responde a um indivíduo outro que não ele, do ponto de vista do centro que é impossível encontrar. É por isso que a identidade é essencialmente fortuita, e que há uma série de individualidades que devem ser percorridas por cada uma, para que a causalidade desta ou daquela as torne todas necessárias.»⁷¹⁵

O corpo pleno é o improdutivo, e tem uma intensidade = zero permitindo por isso que as intensidades que percorrem o sujeito sejam nele jogadas. A oposição das forças de atracção e repulsão produz uma série de elementos intensivos (estamos a falar já de uma energia de outra natureza) e não exprimem o equilíbrio final do sistema mas um número ilimitado de estados meta-estáveis por que passa um sujeito. Graças a este plano de intensidade neutra é possível formar pontos de convergência em torno das máquinas desejantes e aí, o sujeito produzido como resíduo ao lado da máquina passa por todos os estados do círculo e passa de um círculo a outro.

É importante perceber que o sujeito não está aqui no centro, e não tem uma identidade fixa.

“O próprio sujeito não está no centro, ocupado pela máquina, mas nos contornos, sem identidade fixa, sempre descentrado, *concluído* dos estados por que passa. (...) nasce de cada estado da série, renasce sempre do estado seguinte que o determina num momento, consumindo todos esses estados que o fazem nascer e renascer (...)”

O sujeito nasce de cada estado da série por que passa e renasce sempre do estado seguinte e as máquinas que constituem forças de atracção ou repulsão provocam oscilações neste processo que perturbam o indivíduo enquanto ele procura apenas o seu próprio centro «e não vê o círculo de que faz parte»⁷¹⁶; cada oscilação corresponde a um indivíduo outro de si mesmo e por isso é que ele não consegue encontrar o centro, por isso

⁷¹⁴ Deleuze, G. e Guattari, F., **AE**, *op cit*, p. 23.

⁷¹⁵ Deleuze, G. e Guattari, F., **AE**, *op cit*, p. 25.

⁷¹⁶ Deleuze, G. e Guattari, F., **AE**, *op cit*, p. 25.

também para Deleuze/Guattari a identidade é essencialmente fortuita e fragmentada, havendo uma série de individualidades que devem ser percorridas, por exemplo não existe o eu-Nietzsche professor de Filologia mas antes o sujeito nietzschiano que passa por uma série de estados e que identifica os nomes da história com esses estados, dizendo: “*eu sou todos os nomes da história*”.⁷¹⁷

O real para este homem máquina é produzido pelo desejo, porém, se desejar pode vir a ser -produzir real-, (concepção atribuída a Kant que a definiu como “a faculdade de ser pelas suas representações causa da realidade dos objectos destas representações”)⁷¹⁸, então o que é necessário para mudar este processo? Num perspectivismo há que equacionar o poder que o desejo terá de engendrar o seu objecto, ainda que de forma alucinatória e de representar esta causalidade no próprio desejo⁷¹⁹.

Através do capitalismo o desejo tornou-se num processo de medo da falta de tal forma que a classe dominante, a classe no poder, organiza a falta na abundância de produção.

“A realidade do objecto enquanto produzido pelo desejo é, pois, a realidade psíquica. Logo, podemos dizer que a revolução crítica não altera nada de essencial: este modo de conceber a produtividade não põe em questão a concepção clássica de desejo como falta, mas apoia-se, baseia-se nela, e limita-se a aprofundá-la. Com efeito, se o desejo é a falta do objecto real, a sua própria realidade está numa «essência de falta» que produz o objecto fantasmático.”⁷²⁰

“(…) é então a necessidade que é definida pela falta relativa e determinada do seu próprio objecto, enquanto que o desejo aparece como aquilo que produz o fantasma e se produz a si mesmo separando-se do objecto, mas também redobrando a falta, levando-a ao absoluto, transformando-a numa «incurável insuficiência de ser», «uma falta de ser que é a vida». Por isso se apresenta o desejo *apoiado* nas necessidades, continuando a produtividade do desejo a fazer-se a partir das necessidades e da sua relação de falta com o objecto (teoria de apoio).”⁷²¹

“Como diz Marx, não há falta, o que há é paixão como «ser objecto natural e sensível». Não é o desejo que se apoia nas necessidades mas, pelo contrário, são as necessidades que derivam do desejo (...) A falta é um contra-efeito do desejo, deposta, arrumada, vacualizada no real natural e social.”⁷²²

Este processo de produção social de um real como abundância e falta acontece mediante a representação que cria um fantasma de grupo o qual pode ser investido pela libido das máquinas desejantes (mesmo que seja um fantasma de grupo de formas

⁷¹⁷ Deleuze, G. e Guattari, F., **AE**, *op cit*, p. 26.

⁷¹⁸ Deleuze, G., **CK**, *op cit*, p. 11

⁷¹⁹ Deleuze, G. e Guattari, F., **AE**, *op cit*, pp. 77-78.

⁷²⁰ Deleuze, G. e Guattari, F., **AE**, *op cit*, p. 30.

⁷²¹ Deleuze, G. e Guattari, F., **AE**, *loc cit*.

⁷²² Deleuze, G. e Guattari, F., **AE**, *op cit*, p.31.

repressivas como o fascismo) ou pode ser executado um contra-investimento que une o desejo revolucionário ao campo social existente (por exemplo, as chamadas utopias socialistas do século XIX)⁷²³.

“Definimos o investimento inconsciente reacionário como sendo conforme ao interesse da classe dominante, mas fazendo por sua própria conta, em termos de desejo, uma utilização segregativa das sínteses conjuntivas, de que o Édipo deriva: pertença à raça superior. No investimento revolucionário inconsciente o desejo, e ainda à sua maneira, recorta o interesse das classes dominadas, exploradas, e faz correr fluxos capazes de alucinar a história, de delirar as raças, de inflamar os continentes. Não, não sou dos vossos, sou o exterior e o desterritorializado, «sou desde sempre de raça inferior... sou um animal (...)”⁷²⁴

A máquina capitalista estabeleceu-se pela descodificação dos fluxos e desterritorialização do socius⁷²⁵, ela vive desta situação na qual o socius enquanto corpo pleno forma uma superfície onde toda a produção se regista e parece emanar da superfície de registo.

“Podemos portanto ler toda a história sob o signo das classes se observarmos as regras indicadas por Marx, e na medida em que as classes são o «negativo» das castas e dos grupos. Porque o regime de descodificação não significa, de modo algum, ausência de organização, mas a mais lúgubre organização, a mais dura contabilidade, a substituição dos códigos por uma axiomática que os engloba sempre, *a contrario*.”⁷²⁶

“O problema do socius tem sido sempre o de codificar os fluxos de desejo, inscrevê-los, registá-los, fazer que nenhum fluxo corra sem ser rolhado, canalizado, regulado. Quando a máquina territorial primitiva deixou de ser suficiente, a máquina despótica instaurou uma espécie de sobre-codificação. Mas a máquina capitalista, ao estabelecer-se sobre as ruínas mais ou menos longínquas de um Estado despótico, encontra-se numa situação absolutamente nova: a descodificação e desterritorialização dos fluxos.”⁷²⁷

A sociedade constrói o seu próprio delírio ao registar o processo de produção capitalista. Se a função do socius foi sempre o de codificar o desejo eliminando o medo e a angústia que geram os fluxos de desejo descodificados, selvagens e livres da produção desejante do inconsciente, a máquina social do capitalismo foi a única que se constituiu sobre fluxos descodificados, substituindo os códigos intrínsecos antigos por uma axiomática das quantidades abstractas sob a forma de moeda.

⁷²³ Deleuze, G. e Guattari, F., **AE**, *op cit*, p. 34.

⁷²⁴ Deleuze, G. e Guattari, F., **AE**, *op cit*, p. 110.

⁷²⁵ Sobre o «socius» como campo social cf. Deleuze, G. e Guattari, F., **OQF**, *op cit*, p. 62.

⁷²⁶ Deleuze, G. e Guattari, F., **AE**, *op cit*, p.158.

⁷²⁷ Deleuze, G. e Guattari, F., **AE**, *op cit*, p. 37.

“Codificar o desejo - e o medo, a angústia dos fluxos descodificados - é o objectivo do socius. O capitalismo é - como veremos - a única máquina social que se construiu sobre fluxos descodificados, substituindo os códigos intrínsecos por uma axiomática das quantidades abstractas em forma de moeda.”⁷²⁸

“Mais razões temos, portanto, para definir o capitalismo por uma axiomática social que se opõe totalmente aos códigos. Em primeiro lugar, a moeda como equivalente geral, representa uma quantidade abstracta indiferente à natureza qualificada dos fluxos.”⁷²⁹

Portanto o capitalismo é o primeiro sistema que liberta os fluxos do desejo e por um lado seria interessante este movimento se ele não acabasse por criar mesmo assim uma nova máquina determinável, a máquina ou socius capitalista.

“Por exemplo, no código capitalista e na sua forma trinitária, o dinheiro como cadeia destacável é convertido em capital como objecto destacado, que só existe sob o aspecto fetichista de stock e de falta. E o código edipiano faz o mesmo: a libido como energia de extracção e destacamento é convertida no phallus como objecto destacado, e este só existe sob a forma transcendente de stock e de falta (...)”⁷³⁰

Deleuze/Guattari propõem que a máquina capitalista nasce do encontro de dois tipos de fluxos: os fluxos descodificados de produção sob a forma de capital-dinheiro e os fluxos descodificados do trabalho sob a forma do trabalhador-livre, desta forma e por oposição às máquinas sociais precedentes (despótica, feudal, etc) a máquina capitalista não consegue fornecer um código que abranja todo o campo social, tendendo mesmo o próprio capitalismo para um limiar de descodificação que desfaz o próprio campo social. Este movimento constitui um processo de produção específico que é especialmente difícil de identificar e de evitar na medida em que não pára de afastar o seu limite sem deixar ao mesmo tempo de tender para ele⁷³¹.

O capitalismo até certo ponto recupera todos os tipos anteriores de territorialidades residuais sobre as quais permite recodificar e fixar as pessoas, tudo volta a aparecer dizem Deleuze/Guattari: e isto torna o capitalismo na sua própria ideologia.

“Porque o capitalismo nunca pára de contrariar e de inibir a sua tendência, sem deixar, no entanto, de se precipitar nela; não pára de afastar o seu limite sem deixar ao mesmo tempo de tender para ele. O capitalismo instaura ou restaura todos os tipos de territorialidades residuais e factícias, imaginárias ou simbólicas, sobre as quais tenta, o

⁷²⁸ Deleuze, G. e Guattari, F., **AE**, *op cit*, p. 143.

⁷²⁹ Deleuze, G. e Guattari, F., **AE**, *op cit*, p. 259.

⁷³⁰ Deleuze, G. e Guattari, F., **AE**, *op cit*, p., 76-77.

⁷³¹ Este conceito de «limite» está igualmente presente na análise da linguagem: “O limite não está no exterior da linguagem, ele é o exterior dela: o limite é constituído de visões e de audições não-linguais, mas que apenas a linguagem torna possíveis.” Cf. Deleuze, G., **CC**, *op cit*, p. 9. Da mesma forma o capitalismo força o seu limite mas é ele mesmo que o produz pois é ele mesmo que estabelece as condições sobre as quais vigora, as regras de circulação da imagem do pensamento que instaura.

melhor que pode, recodificar e fixar as pessoas derivadas das quantidades abstractas. Tudo volta a aparecer - os Estados, as pátrias, as famílias. E é isto que torna o capitalismo a sua própria ideologia."⁷³²

Contudo, desta vez, na repetição, já não surge como tragédia mas antes como farsa segundo a concepção de Marx na qual a repetição é cómica ao mudar bruscamente de direcção, isto é, quando em vez de conduzir à metamorfose e à produção do novo regime, forma uma espécie de involução, o contrário de uma criação autêntica e assim o disfarce cómico substitui a metamorfose trágica⁷³³. No entender de Deleuze, os dois momentos (tragédia e farsa) não são independentes e só existem para o terceiro, a repetição dramática na produção de algo novo que exclui os próprios heróis. Talvez seja este o momento que se espera na farsa do capitalismo que vivemos no presente. O facto de não poder gerar um código e um equilíbrio, uma narrativa possível para um campo social se agregar ajuda a máquina capitalista a se precipitar na sua desagregação, porém parece ser também o facto de retomar de forma fantasmática os vários modelos de codificação anterior que evita o desejo de mudança às máquinas desejantes e que impede a produção de um código ou ideia comum que una a sociedade numa alternativa a desejar, isto é, a produzir, mantendo o equilíbrio instável do capitalismo; a isto acresce a intuição pertinente de Nietzsche, a vontade que o homem tem de se enganar a si próprio, a necessidade de ilusão para poder suportar a dureza da vida é um elemento quase palpável e uma barreira colossal da emancipação e libertação.

3.5. Desejo, Estado e Terra

Em *Anti-Édipo*, Gilles Deleuze e Félix Guattari abordaram a questão do desejo inscrevendo-o no contexto dos mecanismos sociais e económicos, procuraram compreender o percurso do desejo na evolução histórica das máquinas sociais concluindo que as máquinas sociais, os *socius* pré-capitalistas são inerentes ao desejo porque o codificam, codificam os seus fluxos - o desejo, o medo, a angústia. A codificação ou a contenção, por meio de uma praxis ou de uma significação, dos fluxos descodificados é o objectivo de todos os *socius*⁷³⁴.

⁷³² Deleuze, G. e Guattari, F., **AE**, *op cit*, p. 38.

⁷³³ Deleuze, G., **DR**, *op cit*, p. 172.

⁷³⁴ Desta análise releva-se que o capitalismo é a única máquina social que se construiu sobre fluxos descodificados, substituindo os códigos intrínsecos por uma axiomática das quantidades abstratas em forma de moeda.

A unidade primitiva selvagem, do desejo e da produção é a *terra* que é o *corpo pleno* que se rebate sobre as forças produtivas e se apropria delas como se fosse o seu pressuposto natural, «a máquina territorial é, pois, a primeira forma de *socius*, a máquina de inscrição primitiva, «mega-máquina» que cobre um campo social»⁷³⁵.

Para Deleuze/Guattari a máquina social «é literalmente uma máquina»⁷³⁶ porque tem um motor imóvel⁷³⁷ e faz diversos tipos de cortes: extracção de fluxo, destacamento de cadeia, repartição de partes. A máquina territorial primitiva com o seu motor imóvel (a *terra*), codifica os fluxos de produção, os meios de produção, os produtores e os consumidores. O corpo pleno da Terra reúne sobre si as espécies cultiváveis, os instrumentos aratórios e os órgãos humanos. Neste modelo, a sociedade não é um meio de troca onde o essencial seria circular e fazer circular, mas um *socius* de *inscrição* onde o essencial é marcar e ser marcado⁷³⁸. Só há circulação quando a inscrição a exige ou permite, desta forma o que caracteriza a máquina territorial primitiva é codificar os fluxos, investir os órgãos e marcar os corpos. A máquina social primitiva não é territorial porque representa uma economia nómada.

Porém, «a unidade imanente da terra como motor imóvel é substituída por uma unidade transcendente de natureza muito diferente que é a unidade do Estado; o corpo pleno já não é o da terra mas o do Déspota, o Inegendrado»⁷³⁹. O *socius* primitivo selvagem era a única *máquina territorial*⁷⁴⁰ em sentido restrito e o seu funcionamento consistia em declinar⁷⁴¹ a aliança e a filiação; declinar as linhagens sobre o corpo da terra antes que aí aparecesse um Estado.

“(...) o *socius* primitivo, a máquina territorial de declinar alianças e filiações. Esta máquina é a Segmentar porque, através do seu duplo aparelho tribal e de linhagem, debita segmentos de comprimentos variáveis: unidades filiativas genealógicas de linhagens maiores, menores e mínimas, com a sua hierarquia e os seus chefes respectivo, velhos guardas do stock e organizadores de casamentos (...)”⁷⁴²

⁷³⁵ Deleuze, G. e Guattari, F., **AE**, *op cit*, p. 144.

⁷³⁶ Deleuze, G. e Guattari, F., **AE**, *op cit*, p. 145.

⁷³⁷ Deleuze, G. e Guattari, F., **AE**, *op cit*, p. 145-146.

⁷³⁸ Deleuze, G. e Guattari, F., **AE**, *op cit*, p. 191.

⁷³⁹ Deleuze, G. e Guattari, F., **AE**, *op cit*, p. 150.

⁷⁴⁰ Máquina de guerra: “Cada vez que uma linha de fuga se transforma em linha de morte, não invocamos uma pulsão interior do tipo 'instinto de morte', invocamos também um agenciamento de desejo que põe em jogo uma máquina objetivamente ou intrinsecamente definível. Não é portanto por metáfora que, cada vez que alguém destrói os outros e se destrói a si mesmo, ele tenha, sobre sua linha de fuga, inventado sua própria máquina de guerra.” Cf. Deleuze, G. e Parnet, C., **D**, *op cit*, p.171; “Definimos a 'máquina de guerra' como um agenciamento linear construído sobre linhas de fuga. Nesse sentido, a máquina de guerra não tem, de forma alguma, a guerra como objeto; tem como objeto um espaço muito especial, *espaço liso*, que ela compõe, ocupa e propaga. O *nomadismo* é precisamente essa combinação máquina de guerra-espaço liso.” Cf. Deleuze, G. e Guattari, F., **MP**, *op cit*, p. 50.

⁷⁴¹ Fazer passar (uma palavra declinável) por todos os seus casos.

⁷⁴² Deleuze, G., Guattari, F., **AE**, *op cit*, p.156.

“(…) o casamento não é uma aliança entre um homem e uma mulher, mas «uma aliança entre duas famílias», «uma transacção entre homens a propósito de mulheres» (...) Os homens estabelecem através das mulheres as suas próprias conexões; a aliança põe em conexão através da disjunção homem-mulher (...) os homens de filiações diferentes.”⁷⁴³

Tratava-se antes de sociedades organizadas pelo parentesco onde predominava a ausência do político. Filiação e aliança são como que as duas formas do capital primitivo, «o capital fixo (ou stock filiativo) e o capital circulante (ou blocos móveis de dívidas) a que correspondem duas memórias uma bio-filiativa e outra de alianças e palavras.»⁷⁴⁴ É neste sentido que podemos dizer que a economia (primitiva) passa pela aliança⁷⁴⁵.

“(…) a «economia fria», primitiva, não tem investimento nítido: sem moeda nem mercado, sem relação mercantil de troca. A mola de uma tal economia consiste, antes, numa verdadeira *mais-valia de código*: cada destacamento da cadeia produz, dum lado ou doutro nos fluxos de produção, fenómenos de excesso e de defeito, de falta e de acumulação, que são compensados por elementos que não se podem trocar, que podem ser o prestígio adquirido ou o consumo distribuído”⁷⁴⁶

“A mais-valia de código efectua diversas operações da máquina territorial primitiva: destacar os segmentos de cadeia, organizar as extracções de fluxos, repartir as partes que cabem a cada um.”⁷⁴⁷

O desejo é o limite negativo de qualquer organização social por isso o socius tem de gerar uma representação que o reprima, que o recalque, mas para que não se conheça isso que foi reprimido, o próprio representante do desejo deve ser recalçado ficando no seu lugar um código, uma axiomática aceite. O desejo livre e selvagem do caçador nómada tem de ser contido, codificado numa aliança que o prenda, num casamento por exemplo. No caso do capitalismo o desejo é investido no capital gerando uma descodificação sem precedentes⁷⁴⁸.

⁷⁴³ Deleuze, G. e Guattari, F., **AE**, op cit, p.170.

⁷⁴⁴ Deleuze, G. e Guattari, F., **AE**, op cit, p.151.

⁷⁴⁵ “O grande caçador nómada segue os fluxos, seca-os desloca-se com eles. Ele reproduz dum modo acelerado toda a sua filiação, condensa-a num ponto que o mantém numa relação directa com o antepassado ou o deus. (...) O caçador solitário canta numa linguagem deformada: “sou uma natureza poderosa, uma natureza irritada e agressiva!” As duas características do caçador, o grande paranóico do mato ou da floresta, são: o deslocamento real com os fluxos, a filiação directa com o deus.” Cf. Deleuze, G. e Guattari, F., **AE**, op cit, p. 152.

⁷⁴⁶ Deleuze, G. e Guattari, F., **AE**, op cit, p.154.

⁷⁴⁷ Deleuze, G. e Guattari, F., **AE**, op cit, p. 155.

⁷⁴⁸ “O capitalismo interessa a Deleuze e Guattari por duas razões fundamentais: por um lado, porque é a formação social que opera a descodificação generalizada dos fluxos, faceta esta que o aproxima de um processo esquizofrénico; por outro, porque é nesta mesma formação que o Édipo ganha maior importância, passando agora a ser identificado com o próprio desejo.” Cf. Ferreira Santos, L., *Pensar o Desejo, Freud, Girard e Deleuze*, op cit, p. 259.

“Se o capitalismo é a verdade universal, é-o no sentido em que é o *negativo* de todas as formações sociais: ele é a coisa, o inominável, a descodificação generalizada dos fluxos que permite compreender *a contrario* o segredo de todas as formações - antes de codificar os fluxos, ou até sobrecodificá-los, do que deixar que algo escape à codificação. Não são as sociedades primitivas que estão fora da história, é o capitalismo que está no fim da história, é ele que resulta duma longa história de contingências e de acidentes e que faz chegar a este fim.”⁷⁴⁹

“Só no capitalismo é que surgirá um regime de produção técnica semi-autónoma, que tende a apropriar-se da memória e da reprodução, e portanto a modificar as formas de exploração do homem; mas este regime supõe precisamente um desmantelamento das grandes máquinas sociais precedentes.”⁷⁵⁰

Por exemplo⁷⁵¹, numa economia primitiva só se codificam 3 tipos de fluxos: os «bens de consumo, os bens de prestígio e o de mulheres e crianças»⁷⁵². Quando aparece o dinheiro, este só pode ser codificado como um bem de prestígio, mas os comerciantes utilizam-no para se apoderarem dos sectores de bens de consumo de que tradicionalmente se encarregavam as mulheres: então todos os códigos vacilam. De facto, começar com dinheiro e acabar com dinheiro é uma operação que não se pode exprimir em termos de código⁷⁵³.

Este tipo de sociedade não se baseia na troca, o socius é uma instância de inscrição: o que interessa não é trocar mas marcar os corpos, que são da terra. É a aliança que codifica os fluxos de desejo e que por meio da dívida, dá ao homem uma memória de palavras (dívida-aliança). É ela que recalca a memória filiativa e intensa.

Contudo um novo socius, o Estado, instala-se e procede com um terror sem precedentes em relação ao qual o anterior sistema de crueldade, as formas de adestramento e castigo primitivas, não são nada, tudo o que constituía o sistema antigo é metido numa engrenagem que torna a *dívida infinita*⁷⁵⁴.

“Tudo o que constitua o essencial da máquina de inscrição primitiva - os blocos de dívidas móveis, abertas e finitas, «parcelas do destino» - , tudo isto é metido numa engrenagem imensa que torna a *dívida infinita* e constitui a única e mesma fatalidade opressiva: «Torna-se então necessário que a perspectiva duma libertação desapareça duma vez para sempre envolta na bruma pessimista, que o olhar desesperado perca toda a coragem frente a uma impossibilidade de ferro...». A terra torna-se um asilo de alienados...”⁷⁵⁵

⁷⁴⁹ Deleuze, G. e Guattari, F., **AE**, *op cit*, p. 158.

⁷⁵⁰ Deleuze, G. e Guattari, F., **AE**, *op cit*, p. 144.

⁷⁵¹ O capital é o fluxo não codificado que explode com a liberdade do desejo.

⁷⁵² Deleuze, G. e Guattari, F., **AE**, *op cit*, p. 182.

⁷⁵³ A hipótese de Deleuze e Guattari é que o Édipo corresponde a essa tentativa de codificar os fluxos livres do desejo mediante uma proibição que é o incesto.

⁷⁵⁴ Deleuze, G. e Guattari, F., **AE**, *op cit*, p. 199.

⁷⁵⁵ Deleuze, G. e Guattari, F., **AE**, *loc cit*.

Este aparelho é a *máquina extensa* ou despótica. Pensa-se que a modificação na dimensão dos clãs e das tribos, e o factor territorial serviu para compensar o enfraquecimento dos laços de parentesco e daí o surgimento desta máquina extensa (o Estado) que se territorializa (onde a outra era nómada) e agrega em si a extensão da totalidade dos territórios; esta tem portanto uma estruturação geográfica e não intensiva.

“Pode-se resumir do seguinte modo a instauração da *máquina despótica* ou socius bárbaro: forma: nova aliança e filiação directa. O déspota recusa as alianças laterais e as filiações extensas da antiga comunidade. Impõe uma nova aliança e coloca-se em filiação directa com o deus: o povo deve segui-lo.”⁷⁵⁶

O Estado instaura-se tendo como base comunidades rurais primitivas que conservam a propriedade do solo, enquanto o Estado é o seu verdadeiro proprietário, o corpo pleno como socius deixou de ser a terra e é agora o corpo do déspota ou o próprio déspota; em vez de extracções de fluxos há convergência de todos os fluxos para um grande rio que constitui o consumo do soberano; em vez da máquina territorial há a mega-máquina de Estado em cujo cume está o déspota, motor-imóvel com o aparelho burocrático na superfície lateral e os camponeses na base como peças trabalhadoras; os blocos de dívida tornam-se uma relação infinita sob a forma de tributo⁷⁵⁷.

“Uma máquina territorial segmentar esconjura a fusão por cisão, impede a concentração de poder mantendo os órgãos de chefia numa relação de impotência para com o grupo: como se os próprios selvagens pressentissem a escalada do Bárbaro imperial, que no entanto vai surgir de fora e que sobre-codificará todos os seus códigos.”⁷⁵⁸

Deleuze e Guattari desenham assim a figura de um Estado Primordial que se abate sobre a organização primitiva e a reduz à sua mercê. Este, constituiria o início do Estado Moderno resultante do crescente domínio do político sobre o parentesco. Com o surgimento do Estado, dá-se o aparecimento de sociedades com uma autoridade centralizada, um aparelho administrativo e instituições judiciais, onde há este domínio do político sobre o parentesco, neste caso é a unidade territorial em vez do grupo de parentesco, que se torna significativa como princípio da organização política.

O Estado começa em dois actos fundamentais⁷⁵⁹: um dito de territorialidade, por fixação, o outro dito de libertação, por abolição das pequenas dívidas. «A pseudo-territorialidade é o produto de uma efectiva desterritorialização que substitui pelos signos

⁷⁵⁶ Deleuze, G. e Guattari, F., **AE**, *op cit*, p. 199.

⁷⁵⁷ Deleuze, G. e Guattari, F., **AE**, *op cit*, p. 201.

⁷⁵⁸ Deleuze, G. e Guattari, F., **AE**, *op cit*, p.157.

⁷⁵⁹ Deleuze, G. e Guattari, F., **AE**, *op cit*, pp. 203-205.

abstractos os signos da terra, e que faz da própria terra uma propriedade do Estado»⁷⁶⁰. O sistema de trocas também muda na medida que o papel do dinheiro é indissociável, não do comércio mas do imposto que mantém o aparelho de Estado e é a abolição das dívidas ou a sua transformação contabilista que inaugura um serviço de Estado interminável, que subordina a si todas as alianças primitivas. O credor infinito, o crédito infinito substituiu os blocos de dívida móveis e finitos⁷⁶¹.

O essencial do Estado é pois a criação de uma segunda inscrição pela qual o novo corpo pleno imóvel, se apropria de todas as forças e agentes de produção; mas esta inscrição de Estado deixa subsistir as velhas inscrições territoriais, como tijolos sobre uma nova superfície, uma máscara.

O Desejo é agora produzido como «a operação que consiste em reinsuflar o *Urstaat* original no novo estado de coisas, em torna-lo tanto quanto possível imanente, interior ao novo sistema. E, quanto ao resto começar a partir do zero: fundar um império espiritual»⁷⁶².

Depois deste movimento de desterritorialização que emerge com a sobrecodificação do Estado despótico, surge outro grande movimento que faz a descodificação dos fluxos, que é o capitalismo, a máquina capitalista, a civilizada, começa por se estabelecer sobre a conjunção⁷⁶³.

“A sobrecodificação é precisamente a operação que constitui a essência do Estado, que mede tanto a sua continuidade como a sua ruptura com antigas formações: o horror dos

⁷⁶⁰ Deleuze, G. e Guattari, F., **AE**, *op cit*, p. 203.

⁷⁶¹ Esta análise do surgimento do Estado é claramente de inspiração marxista pois Marx explica o surgimento das sociedades burguesas e capitalistas como um resultado do processo histórico que leva à separação das condições da vida social: “Marx, um grande historiador, reconstrói e examina este processo com sugestiva riqueza de pormenores económicos, sociais, políticos, tecnológicos, etc. (...) o esquema dialéctico emprestado pela filosofia da história de Hegel estar sempre presente e condicionar a reconstrução de todo o processo. Basta pensar que a passagem das formações sociais pré-burguesas, caracterizadas pela unidade, à sociedade burguesa caracterizada pela cisão, é para Marx uma passagem obrigatória (...)”, Cf. Bedeschi, G., *op cit* p. 133. A dissolução causa a separação da relação do homem com a terra, e esta arasta a destruição da colectividade e a formação da distinção dos indivíduos que a formam; a dissolução das relações no seio das quais cada um era o proprietário dos seus instrumentos de trabalho; e dissolução das condições que faziam com que cada individuo pudesse subsistir, possuísse os meios de consumo suficientes para viver durante o processo produtivo (agrícola.) As sociedades burguesas implicam ainda a dissolução das relações sociais de dependência directa que gerariam um contexto de confiança e transparência das trocas. Deleuze e Guattari dedicam em *Anti-Édipo* todo um capítulo - III Selvagens, Bárbaros, Civilizados, ao esmiuçar deste tema sem contudo referirem que na base estão, por exemplo, os textos de Marx, Engels e Lenine - *Sobre as Sociedades Pré-Capitalistas*, que reúnem textos de 1853 a 1882. O interesse destes textos para Marx centrava-se na procura de modelos históricos de sociedades que tivessem um regime social fundado na ausência da propriedade privada, portanto na propriedade fundiária colectiva e livre: a comuna. Este regime era o do clã, da tribo e da terra, regime esse, que funcionava em relações de parentesco e de ocupação do solo, a propriedade fundiária, é portanto a relação pré-burguesa entre o indivíduo e as condições objectivas do trabalho. Cf. Marx, Engels, Lenine, *Sobre as Sociedades Pré-Capitalistas*, Volume II, Seara Nova, Lisboa, 1976.

⁷⁶² Cf. Deleuze, G. e Guattari, F., **AE**, *op cit*, p. 230.

⁷⁶³ Cf. Deleuze, G. e Guattari, F., **AE**, *op cit*, p. 233.

fluxos do desejo que não fossem codificados, mas também a instauração duma nova inscrição que sobrecodifique, que transforme o desejo em pretença do soberano (...)⁷⁶⁴

“É a sobre-codificação que destitui a terra em proveito do corpo pleno desterritorializado e que, sobre este corpo pleno, torna o movimento da dívida infinito.”⁷⁶⁵

A conjunção designa todos os excedentes: o consumo, o gozo ligado ao excesso de consumo no luxo do déspota e de uma classe. Ela faz do próprio luxo um meio de investimento e rebate todos os fluxos descodificados sobre a produção num «*produzir por produzir*» que reencontra as conexões primitivas do trabalho na única condição de as prender ao capital como sendo o novo corpo pleno desterritorializado.

Foram precisas certas condições para que o capitalismo se estabelecesse⁷⁶⁶ mas o capitalismo só começa, quando o capital se apropria directamente da produção, encontramos aqui a produção de produções que transforma o capital no novo corpo pleno social.

A máquina capitalista começa quando o dinheiro produz dinheiro ou o valor, isto é, a mais-valia. «O valor aparece como uma substância motriz por si própria e para a qual a mercadoria e a moeda mais não são do que puras formas»⁷⁶⁷. É nestas condições que o capital se torna o corpo pleno, o novo socius que se apropria de todas as forças produtivas. Esta é uma relação diferencial, o que ela exprime é o fenómeno capitalista fundamental da transformação da mais-valia de código em mais-valia de fluxo.

O problema desta máquina capitalista ou o seu limite parecia ser o «da baixa tendencial da taxa de lucro, isto é, a baixa da mais-valia»⁷⁶⁸, problema esse que a banca resolve:

⁷⁶⁴ Deleuze, G. e Guattari, F., **AE**, op cit, p. 207.

⁷⁶⁵ Deleuze, G. e Guattari, F., **AE**, loc cit.

⁷⁶⁶ “É preciso que, num primeiro tempo haja acumulação de títulos de propriedade, por exemplo da terra, numa conjuntura favorável, num momento em que os bens sejam baratos (desintegração do sistema feudal) e que num segundo tempo, estes bens sejam vendidos num momento de alta de preços, e em condições que tornem particularmente interessante o investimento industrial (a «revolução dos preços», reserva abundante de mão-de-obra, formação dum proletariado, fácil acesso às matérias-primas, condições favoráveis à produção de utensílios e de máquinas). Há toda uma série de factores contingentes muito diversos que favorece estas conjunções. Mas o efeito da conjunção é de facto o controle cada vez mais profundo da produção pelo capital: a definição do capitalismo ou do seu corte, a conjunção de todos os fluxos descodificados e desterritorializados, não se definem nem pelo capital comercial nem pelo capital financeiro, que são apenas fluxos entre muitos outros, mas pelo capital industrial.” Cf. Deleuze, G. e Guattari, F., **AE**, op cit, pp. 234-235.

⁷⁶⁷ Deleuze, G. e Guattari, F., **AE**, op cit, p. 236.

⁷⁶⁸ Coloca-se o problema de os trabalhadores transformados em consumidores não terem dinheiro para consumir os bens que produzem dado os baixos salários que auferem e os elevados preços de custo dos bens. Este problema foi de certa forma resolvido com o recuso global ao crédito e portanto através do endividamento. Cf. Deleuze, G. e Guattari, F., **AE**, op cit, p. 237.

“(...) o crédito bancário procede a uma desmonetização ou desmaterialização da moeda, baseia-se não na circulação de dinheiro mas na circulação de papel, que percorre um circuito particular em que ganha e depois perde o seu valor de instrumento de troca, e onde as condições do fluxo implicam as do refluxo, dando à dívida infinita a sua forma capitalista(...)”⁷⁶⁹

Na verdade o espectro da baixa tendencial da taxa de lucro parece ser uma estratégia para continuamente impôr as suas condições à sociedade na medida em que esta se econtra, segundo o capitalismo, em crise. A crise torna-se um argumento, uma ferramenta de sujeição permanente que se apoia nessa ideia da baixa do lucro que trará o caos social, uma ameaça não concretizada que submete os países.

É «a Banca que sustenta todo o sistema, o investimento do desejo inclusive»⁷⁷⁰. O único limite da tendência é interno e ela está sempre a superá-lo deslocando-o. Este movimento de deslocamento pertence à desterritorialização do capitalismo, que vai do centro para a periferia, isto é, dos países desenvolvidos para os subdesenvolvidos que são uma peça fundamental da máquina capitalista mundial porque eles permitem uma exploração crescente do proletariado e a obtenção de uma mais-valia que no centro não seria possível⁷⁷¹, de modo que são os países subdesenvolvidos que fornecem capitais aos países desenvolvidos e não o contrário.

“(...)a *descodificação dos fluxos* na periferia faz-se por uma «desarticulação» que leva os sectores tradicionais à ruína, e permite o desenvolvimento dos circuitos económicos extravertidos, uma hipertrofia específica do terciário, uma extrema desigualdade na distribuição das produtividades e dos rendimentos”⁷⁷²⁷⁷³.

Curiosamente, neste plano «o Estado, a sua polícia e o seu exército formam um gigantesco empreendimento de anti-produção, mas no seio da própria produção,

⁷⁶⁹ Cf. Deleuze, G. e Guattari, F., **AE**, *op cit*, p. 238.

⁷⁷⁰ Deleuze, G. e Guattari, F., **AE**, *op cit*, p. 239.

⁷⁷¹ Mão-de-obra barata, condições de trabalho desumanas, ausência de protecção no trabalho, etc. Cf. Deleuze, G. e Guattari, F., **AE**, *op cit*, pp. 240-241.

⁷⁷² Deleuze, G. e Guattari, F., **AE**, *op cit*, p. 241.

⁷⁷³ De salientar que esta crítica ao processo de distribuição de riqueza sempre sofreu de mal entendidos voluntários, o igualitarismo de tipo marxista não é uma outra forma de injustiça imposta: “Igualitarismo rigoroso (enquanto supressão completa da propriedade privada) não significa, porém, para Marx igualitarismo «nivelador», que prescinde dos talentos e dos méritos (...)” Cf. Bedeschi, G., *Marx, op cit*, p.37. Esta ideia errada é antes associada ao «comunismo primitivo» que não querendo suprimir a propriedade privada vê na extensão da mesma a todos os homens a solução numa tendência para tornar tudo igual: “(...) quer transformar a propriedade privada em propriedade de todos, e quer fazer de todos os homens assalariados com salário igual. Por conseguinte trata-se de um comunismo «distributivo» que, na medida em que concebe a sociedade capitalista como um capitalismo universal, aplica à repartição da riqueza entre os indivíduos direito «igual» ou direito burguês, que é, de facto, um direito desigual porque abstrai completamente das diferenças individuais. Marx, propunha, pelo contrário, um comunismo (...) que, ao mesmo tempo, não seja nivelador, isto é, não prescinda das diferenças dos indivíduos.” Cf. Bedeschi, G., *Marx, op cit*, p.111.

condicionando-a»⁷⁷⁴ em todos os níveis do processo, só ela (a anti-produção) «é capaz de realizar o fim supremo do capitalismo que é o de produzir a falta nos grandes conjuntos»⁷⁷⁵.

O espantoso neste sistema é não há ninguém que não esteja associado à actividade de anti-produção: por exemplo «os milhões de operários que produzem (o que cria uma procura de) bens e serviços inúteis estão igualmente e em graus diversos implicados»⁷⁷⁶. Os diversos sectores e ramos da economia são tão interdependentes que quase toda a gente está, de um modo ou de outro, implicada numa actividade anti-humana⁷⁷⁷, por exemplo:

(...) o agricultor que fornece produtos alimentares às tropas que lutam contra o povo Vietnamita, os fabricantes dos complexos instrumentos necessários para a criação de um novo automóvel, os fabricantes de papel, de tinta ou de televisões cujos produtos são utilizados para controlar e envenenar os espíritos das pessoas, e assim sucessivamente.⁷⁷⁸

“(...) os Estados democráticos estão tão ligados e comprometidos com os Estados ditatoriais que a defesa dos direitos do homem tem de passar necessariamente pela crítica interna de toda a democracia.”⁷⁷⁹

A economia da dívida capitalista só parece funcionar em desequilíbrio constante e em deslocamento constante, sendo preciso insuflar continuamente moeda viva do exterior. É assim que este sistema é o objecto global de um investimento de desejo, desejo assalariado e desejo capitalista. Todavia esta economia tem um limite: a destruição de todos os códigos no devir-concreto faz com que a suposta ausência de limite adquira um novo sentido: «o capitalismo não tem e, ao mesmo tempo tem um limite exterior: a esquizofrenia, ou seja a descodificação absoluta dos fluxos, que ele tem que repelir para poder funcionar»⁷⁸⁰; «a esquizofrenia é o processo de produção do desejo e das máquinas desejantes.»⁷⁸¹. E também, «tem e não tem limites interiores: tem-nos nas condições

⁷⁷⁴ Cf. Deleuze, G. e Guattari, F., **AE**, *op cit*, p. 245.

⁷⁷⁵ Deleuze, G. e Guattari, F., **AE**, *loc cit*.

⁷⁷⁶ Deleuze, G. e Guattari, F., **AE**, *op cit*, p. 246.

⁷⁷⁷ “Marx alude frequentemente à idade do ouro do capitalismo, em que o capitalista não escondia o seu próprio cinismo: pelo menos no princípio ele não podia ignorar o que fazia, a extorsão da mais-valia. Mas este cinismo aumentou e agora tem o descaramento de declarar: não senhor, não se rouba ninguém. Porque tudo se funda na disparidade de dois tipos de fluxos como num abismo onde se engendra a mais-valia: o fluxo de poder económico do capital mercantil e o fluxo que só a brincar se pode chamar «poder de compra» mas que é, na verdade, um fluxo impotenzado que representa a impotência absoluta do assalariado assim como a dependência relativa do capitalismo industrial. A verdadeira polícia do capitalismo é a moeda e o mercado.”, Cf. Deleuze, G. e Guattari, F., **AE**, *op cit*, p. 248.

⁷⁷⁸ Deleuze, G. e Guattari, F., **AE**, *op cit*, p. 246.

⁷⁷⁹ Deleuze, G. e Guattari, F., **OQF**, *op cit*, p. 95.

⁷⁸⁰ Cf. Deleuze, G. e Guattari, F., **AE**, *op cit*, p. 261.

⁷⁸¹ Deleuze, G. e Guattari, F., **AE**, *op cit*, p. 29.

específicas da produção e da circulação capitalistas, isto é, no próprio capital, mas só pode funcionar reproduzindo e alargando estes limites a uma escala cada vez maior»⁷⁸².

Apesar de se poder definir o capitalismo como uma axiomática social que se opõe totalmente aos códigos e institui a moeda como equivalente geral que representa uma quantidade abstracta indiferente à natureza qualificada dos fluxos, ele cria a figura do Édipo como «um modo de codificar o incodificável, o que excede os códigos, ou de deslocar o desejo e o seu objecto por meio de uma armadilha»⁷⁸³. Ele forma um conjunto de chegada que é a *família* sobre o qual se rebate a produção e a reprodução capitalistas, que já não passam por uma codificação dos fluxos de aliança e de filiação mas por uma axiomática dos fluxos descodificados.

Deleuze e Guattari escreveram em 1972 «na verdade nós ainda não vimos nada»⁷⁸⁴, isto é, é possível vermos ainda o pior cenário, como o fim da ideia de Europa, por exemplo, e o melhor, que corresponderia a uma diferença significativa nos regimes de agenciamento, nos regimes políticos a nível global, dado que uma mudança regional e clandestina poucas chances parece ter de sobreviver longamente. A resistência deste tipo serviria para pedagogicamente «dar o exemplo» da possibilidade de mudança sustentável e racional. Mostrar a possibilidade para além do abismo vazio de esperança de uma certa modernidade capitalista. Num segundo momento o modelo regional, como a escada do *Tractatus* de Wittgenstein deveria ser abandonado pois a lógica e dinâmicas regionais não sobrevivem num plano macro-económico, não pela sua insuficiência mas pela sua natureza que é inadequada a uma lógica de expansão.

Uma das *linhas de fuga* sugeridas por Deleuze/Guattari são os *devires minoritários*, esses que se desterritorializam, que saltam as fronteiras, que se investem de nomadismo e de um certo espírito revolucionário; nestes, movimentos, sempre em mutação surge a dificuldade ou a impossibilidade de serem integrados numa política na escala macro, mas essa é mesmo a sua natureza, a impossibilidade, a irreduzibilidade de serem normalizados, codificados, e é essa também a sua virtude e fonte de resistência. Tal acontecimento marca, embora este não seja o âmbito desta dissertação, a possibilidade de haver a nível político, a nível colectivo duas dinâmicas possíveis, uma de um sistema de devir permanente, e outra a de serem necessários sempre dois movimentos a operar em simultâneo na política, um em escala macro, maioritário que impõe, e outro minoritário que subverte. A lógica do paradoxo que se estende ao campo da política: o agenciamento (que

⁷⁸² Deleuze, G. e Guattari, F., **AE**, *op cit*, p. 261.

⁷⁸³ Deleuze, G. e Guattari, F., **AE**, *op cit*, p. 179.

⁷⁸⁴ Cf. Deleuze, G. e Guattari, F., **AE**, *op cit*, p. 249.

é sempre um fenómeno colectivo de enunciação) deve seguir em ambos os sentidos, um que estabelece a norma e outro que a quebra, um que cria a identidade para um plano global de populações, outro que quebra a identidade forçada (como na ideia de Europa?) e os liberta para se recriarem noutras ideias, noutros territórios.

3.6. No campo político

L'affaire des hommes dans les situations de tyrannie, d'oppression, c'est effectivement de devenir révolutionnaire *parce qu'il n'y a pas d'autre chose à faire.*
Deleuze, L'Abécédaire, «G comme Gauche»

O campo central de Deleuze, a partir da sua ligação com Guattari, é inequivocamente o da filosofia política e nesta o problema será: como foi possível chegar-se aqui e que projecto colectivo se pode pensar depois da desconstrução efectuada? Esta pergunta pelos processos de subjectivação é de alguma forma também uma pergunta pela política possível⁷⁸⁵. Neste ponto opera-se uma ligação entre a primeira parte do trabalho onde se procura pela ontologia deleuziana, e uma segunda parte onde esta ontologia se cruza com a política.

«Cette ontologie assure à la politique une place (un être) parfaitement déterminée: celle ouverte par les processus de différenciation et actualization. »⁷⁸⁶

É controverso falar de subjectivação⁷⁸⁷ num autor que dedicou tanto à desconstrução da noção clássica de sujeito contudo essa desconstrução pretendia, em nosso entender, libertar-se da modelagem, dos pressupostos lógicos da metafísica clássica. O sujeito como unidade de percepções ou como unidade e síntese de determinações servia um esquema do conhecimento que Deleuze pretendeu abandonar.

O perspectivismo exigia que a noção clássica de sujeito fosse abandonada porém, a direcção em que Deleuze parece avançar, o artigo indefinido, o «uma» singularidade; a desconstrução do rosto empreendida em Mil Planaltos; a desconstrução do sujeito

⁷⁸⁵ «L'ontologie politique deleuzienne trouve une manière positive de déterminer sa tâche. Aux deux problèmes kantien elle substitue cet autre: trouver la nature d'une volonté capable de devenir libre sans supposer déjà la liberté dans la volonté» Cf. Gastaldi, J.L., «La politique avant l'être. Deleuze, ontologie et politique», in Badiou, A., Brugère, F., Dosse, F., (et al.), *Deleuze Politique, Cités, Philosophie Politique Histoire*, n° 40, Paris, PUF, 2010, p. 63.

⁷⁸⁶ Cf. Gastaldi, J.L., «La politique avant l'être. Deleuze, ontologie et politique», in Badiou, A., Brugère, F., Dosse, F., (et al.), *Deleuze Politique, Cités, Philosophie Politique Histoire, op cit*, p. 72

⁷⁸⁷ Falamos de subjectivação como fazendo parte do processo de individuação. A subjectivação ou constituição do sujeito e das duas características subjectivas implica a componente psíquica, a personalidade, valores, cultura, etc. A individuação abarca a subjectivação e as características objectivas das suas condições de vida, o género, a espécie, etc.

edipianizado em Antí-Édipo; o devir-imperceptível, poderá não ser impossibilitadora de uma nova noção de subjectividade no campo político. Neste, o projecto apesar de colectivo teria de ser, a nosso ver, composto por pessoas. Não é nessa direcção que segue o trabalho de Deleuze:

“O princípio mais geral da esquizo-análise é: o desejo é sempre constitutivo de um campo social. Pertence sempre à infra-estrutura, não à ideologia: o desejo está na produção enquanto produção social, tal como a produção, enquanto produção desejante está no desejo. (...) ou o desejo se submete a um conjunto molar estruturado, que ele constitui numa dada forma de poder ou gregaridade, ou submete o grande conjunto às multiplicidades funcionais que ele próprio forma à escala molecular (tanto neste caso como no outro, já **não** se trata de pessoas ou de indivíduos).”

Deleuze/Guattari usam o conceito de grupo-sujeito para designar a possibilidade e a complexidade que o movimento do desejo liberto e revolucionário pode enfrentar:

“Um *grupo sujeito* é, pelo contrário, aquele em que os investimentos libidinais são também revolucionários; faz o desejo penetrar no campo social e subordina o socius ou a forma de poder à produção desejante; sendo produtor de desejo e desejo que produz, ele inventa formações sempre mortais que esconjuram a efusão de um instinto de morte; opõe às determinações simbólicas de sujeição coeficientes reais de transversalidade, sem hierarquia nem super-ego de grupo.”⁷⁸⁸

Contudo, admitem que um movimento colectivo seja gerado por um único homem (ainda que funcionando como grupo), portanto sugerindo apenas uma migalha a favor da nossa proposta, ou melhor, do nosso desejo, a ideia de um agenciamento, uma política ou uma sociedade que é feita por pessoas, ainda que singulares e fora da norma.

“(Pode acontecer que um único homem funcione como um fluxo-esquize, como grupo-sujeito, por ruptura com o grupo sujeitado de que se exclui ou é excluído: Artaud o esquizo.)”⁷⁸⁹

Embora isso não seja essencial no objecto da tese aqui proposto (que tem em vista uma genealogia do percurso de construção do conceito de desejo), só arriscando a partir da conceptualização deleuziana e, sobretudo, para lá dela podemos formular uma proposta de subjectividade (que permanece móvel ou inidentitária no sentido de que não é detectável nem previsível ou manipulável) na política, quer seja no devir-minoritário, no devir-revolucionário ou no nómada até porque a tarefa da esquizo-análise será inequívoca e precisamente a de desfazer o “eu”:

⁷⁸⁸ Deleuze, G. e Guattari, F., **AE**, op cit, p. 365.

⁷⁸⁹ Deleuze, G. e Guattari, F., **AE**, op cit, p. 366.

“O eu remete para as coordenadas personalógicas de que resulta, e as pessoas, por seu lado, remetem para coordenadas familiares - e havemos de ver para o que eu é que remete o conjunto familiar, para, por sua vez, conseguir produzir pessoas. A tarefa da esquizo-análise é desfazer incansavelmente os eus e os seus pressupostos, libertar as singularidades pré-pessoais que eles encerram e recalcam, fazer correr os fluxos que eles poderiam emitir, receber ou interceptar, estabelecer cada vez mais longe, dum modo cada vez mais fino e muito abaixo das condições de identidade, as esquizas e os cortes, montar as máquinas desejanças que re-cortam cada um de nós e o unam a todos os outros. Porque cada um de nós é um grupúsculo, e assim deve viver (...)⁷⁹⁰”

Não há já a possibilidade de se mencionar o termo - sujeito - depois de assumido e analisado o esforço conceptual de o desfazer; agora o mais deleuziano seria desenvolver o termo - singularidade -. Esta característica afigura-se também como um aspecto particular da guerrilha, do mecanismo do campo político, neste, o devir-minoritário é uma forma de luta sugerida contra o aparelho de Estado, contudo, do facto da política e do pensamento ser uma potência do colectivo não resulta que o pensador deleuziano, se assim o podemos designar, seja uma pura figura dionisíaca que se resume a estar em constante descentramento. Significará que o pensador enquanto singularidade (e não mais sujeito) se furta à modelagem, à massificação da cultura, do Estado, da religião, do capital.

Quando se menciona a desconstrução do rosto e das linhas de segmentaridade não é, a nosso ver, com o objectivo apenas de anular a noção de pessoa (sentido psicanalítico) mas apenas a função-sujeito (sentido metafísico). Ao desconstruir por exemplo, a linha família-emprego-férias, Deleuze pretenderá desconstruir o modelo, o padrão social aceite do que é realizar-se enquanto humano numa sociedade moderna. O sujeito não será mais sujeito (por exemplo enquanto construção social) mas singularidade; a pessoa não é mais o seu trabalho (sou marceneiro, sou engenheiro) nem a falta dele, nem a sua posição ou estatuto social, não é o lugar rígido que ocupa num momento da sociedade; é algo livre e a construir.

A nosso ver esta proposta que visa a liberdade mediante a singularidade é um dos aspectos mais ricos do trabalho filosófico de desconstrução deleuziano e um dos aspectos mais radicais e originais da sua proposta filosófica, e talvez por isso também seja tão difícil de abordar. O facto de que, contra o nosso interesse, não se perspectivar a intenção directa de um projecto político é claro, ainda que tal movimento não seja incompatível com a posterior construção de uma máquina de pensar um projecto político a partir do trabalho de análise e crítica de Deleuze/Guattari.

⁷⁹⁰ Deleuze, G. e Guattari, F., **AE**, op cit, p. 380.

“E, sobretudo, não procurámos esquivar-nos a nada quando dissemos que a esquizo-análise, enquanto tal, não tem estritamente nenhum programa político a propor. Se ela tivesse algum, seria um programa ao mesmo tempo grotesco e inquietante.”⁷⁹¹

Ao referirmos, ainda que com todos os riscos mencionados, o processo de subjectivação estaremos, na nossa leitura de Deleuze, a indicar, por um lado a análise do processo de libertação das antigas construções sociais e o processo de estabelecer um novo espaço, uma nova personagem conceptual para poder pensar e dizer a pessoa; essa personagem é a singularidade - um pensador - que se assume num projecto colectivo, portanto, a nosso ver, e talvez contra Deleuze/Guattari, desejavelmente político, numa imanência descentrada mas não alucinada.

A pergunta pelo processo de constituição do homem moderno, feita por Deleuze/Guattari, implica necessariamente um diagnóstico e uma análise crítica do sistema vigente e portanto implica a pergunta pelo modelo capitalista que não nasce como um modelo político mas um modelo económico que se instala nas sociedades republicanas e democráticas numa certa lacuna, numa certa flexibilidade, esperança e má-fé das mesmas; e implica a pergunta pelo papel da psicanálise como modelo repressor e constitutivo do homem moderno.

“Kant propunha-se, por meio daquilo a que chamava revolução crítica, descobrir critérios imanentes ao conhecimento para distinguir o uso legítimo e o uso ilegítimo das sínteses da consciência. Em nome de uma filosofia transcendental (imanência de critérios) denunciava, pois, o uso transcendente das sínteses que a metafísica fazia. Consequentemente, devemos dizer que a psicanálise também tem a sua metafísica, isto é, o Édipo. E que uma revolução, agora materialista, tem que passar pela crítica do Édipo, denunciando o uso ilegítimo das sínteses do inconsciente que a psicanálise edipiana faz, de modo a encontrar um inconsciente transcendental definido pela imanência dos seus critérios, e uma prática correspondente como esquizo-análise.”⁷⁹²

“Definimos esquizo-análise por dois aspectos: a destruição das pseudo-formas expressivas do inconsciente, a descoberta dos investimentos inconscientes do campo social pelo desejo.”⁷⁹³

A primeira pergunta, pelas estruturas do modelo capitalista, implica uma análise que poderia começar por questionar porque é que os modelos modernos de gestão política não estão centrados num programa ideológico mas antes dependentes de um sistema económico específico. Talvez esta seja a primeira chave para a compreensão do problema.

Provavelmente a estrutura deveria ser a inversa: o modelo de gestão política deve escolher e estruturar o modelo económico a desenvolver numa sociedade, consoante os

⁷⁹¹ Deleuze, G. e Guattari, F., **AE**, op cit, p. 399.

⁷⁹² Deleuze, G. e Guattari, F., **AE**, op cit, p. 78.

⁷⁹³ Deleuze, G. e Guattari, F., **AE**, op cit, p.172.

princípios e os objectivos que se quer atingir. Estes objectivos e princípios devem ser assentes em ideias e não é esse o modelo presente. O modelo de ideologia de Destutt de Tracy como método charneira do ponto de vista epistemológico e político seria desde já posto de parte na medida em que a crença numa racionalidade iluminista não faz parte do percurso deleuziano, mas sim o de Marx e Engels segundo o qual as ideias e a consciência são determinadas em última análise pelas condições materiais de existência, e são as circunstâncias materiais a condicionar e a moldar as formas e os sistemas de pensamento dos diferentes grupos sociais, obrigando a relação social a tomar a forma fantasmagórica de relação entre coisas, um devir objecto, ou devir indiferenciado do humano.

O pensamento de Deleuze revela uma simpatia confessa pelo marxismo como ferramenta filosófica de análise das relações de forças, uma vez, que nela toda a consciência é prática, ou seja, possui uma determinada função política no palco da luta de classes, nomeadamente estabelecer relações de dominação e subalternidade entre elas, é essa consciência igualmente obrigada a comportar todo um conjunto de contradições insanáveis que resultam da confrontação, por um lado, da tentativa de legitimação do poder, que se quer eterno e imutável, do grupo social detentor dos meios de produção. Esta é uma outra forma de concretizar num fenómeno a perspectiva ainda metafísica e abstracta da compreensão do devir sob a forma de luta de forças (activas e reactivas) que se procuram apropriar das outras numa manifestação da vontade de poder perante a vida.

Tanto na perspectiva marxista como para Deleuze torna-se evidente a necessidade de solucionar tais contradições resultantes da luta de forças por via de uma inversão da imagem do real. Deleuze propõe uma personagem conceptual a que chama *linhas de fuga* como forma de estabelecer o campo do pensamento político de inversão, de transmutação dos valores vigentes, do capitalismo. Sobre este plano jogar-se-ão vários planos de imanência, várias hipóteses e outros tantos conceitos necessários tais como os de «máquina de guerra», «devir rizomático», «devir minoritário», «desterritorialização», «nomadismo», entre outros que se tornaram parte da linguagem filosófica e política corrente muitas vezes sequiosas de novas propostas, novas vias de pensar a política.

A questão de inversão de valores que perpassa o plano de imanência de Nietzsche a Deleuze criando-se uma linha, uma auto-estrada de pensamento e de intencionalidade esbarra, como também na via política, com a questão da consciência de classe, isto é, no âmbito que nos interessa, com a consciência que a classe dominada, ou oprimida para usar os termos clássicos, deve adquirir de si mesma, a representação que deve ter das relações de força e de dominação e da reflexão crítica que deve poder fazer do ponto de

vista onde se encontra existencial e historicamente de forma a poder operar a inversão sem que seja uma mera vingança que mantenha os valores baixos do niilismo⁷⁹⁴.

Dada a situação de exclusão do proletariado de todas as formas de poder na sociedade capitalista, este grupo social encontrar-se-ia para Lukács numa posição privilegiada para detectar e corrigir as distorções causadas pela dominação burguesa e inverter os papéis dominadores-dominados, porém isso seria feito de forma reflexiva e crítica, como «arma» no processo de transformação radical da sociedade. Talvez seja neste sentido que Deleuze propõe o pensamento divergente, a desterritorialização como arma contra o domínio da *bétise*, do capital. Provavelmente a dificuldade de resolver os antagonismos entre a ideologia e a base económica que a sustentam nunca será resolvida, porque uma classe pode ter consciência da sua situação social económica e cultural porém não querer tanto mudar essa condição como simplesmente mudar de lugar com o opressor, defendendo de modo egoísta os interesses e os de uma minoria em vez de procurar olhar a totalidade social.

Voltando à imagem do mundo de Nietzsche, o real é tão duro e inóspito que a vida é uma excepção feliz que não persiste sem uma sorte tremenda. Tal noção da dificuldade da sobrevivência pode ser responsável a um nível pré-racional e mesmo racional pela compreensão deturpada de que não há condições para que a existência de todos seja agradável ou, pelo menos, digna. Essa compreensão pode partir da dificuldade de lutar contra uma ideia de Natureza que é parca em recursos, uma natureza da qual se tem de roubar, de arrancar, literalmente de rasgar as entranhas da terra para encontrar o que comer. Tal percepção e o desejo de fugir dessa luta e desse cansaço pode gerar a ideia de que não há meios de sustento para todos, de que as matérias-primas não são suficientes pelo que alguns têm necessariamente de ser esmagados, de servir, de ser oprimidos e suprimidos. Ou talvez nada disto sequer ocorra e, num estado de estupor, a classe dominante simplesmente retire o que necessita para manter o seu estado de conforto.

Estranhamente do ponto de vista histórico a maioria aceitou, na maior parte do tempo, ser subjugada pela minoria⁷⁹⁵ e as questões ideológicas e os pensadores políticos sempre

⁷⁹⁴ Sobre este problema Guattari refere que só quando o desejo e o interesse (no que se refere ao consumo e às necessidades gerais e específicas de um ou dos grupos) de uma classe puderem estar sintonizados é que a mudança será possível: "(...) os interesses nunca hão-de passar para o lado da revolução se as linhas de desejo não atingirem o ponto em que o desejo e a máquina, o desejo e o artifício, sejam um só, até se voltarem contra os dados ditos naturais da sociedade capitalista por exemplo." Cf. Deleuze, G., **PP**, *op cit*, p. 35.

⁷⁹⁵ A questão dos movimentos gregários, da multidão permanece fonte de tentativas de solução e compreensão por parte de filósofos e mesmo na área da psicanálise: "(...) la foule, considérée dans son ensemble, présente d'autres caractères encore: abaissement de l'activité intellectuelle, degré démesuré de l'affectivité, incapacité de se modérer et de se retenir, tendance à dépasser, dans les manifestations affectives, toutes les limites et à donner issue à ces manifestations en agissant." Cf. Freud, S., *Essais de*

esbarraram com a dificuldade de não compreender (ou de evitar abordar o problema) porque é que a consciência de classe, que podia emergir efectivamente da racionalização crítica da sua própria situação no processo de produção e justificar o conjunto de relações que estabelecia quer com as estruturas económicas que a sustentavam, quer com as restantes classes sociais, não ocorria nunca ou pelo menos não amiúde.

Deleuze, Guattari, Foucault e muitos outros pensadores acusam o modelo de sociedade moderno de promover esta servidão voluntária ao criar mecanismos de produção de submissão bem identificados que condicionam o individuo a se individuar, a construir o seu projecto de subjectivação segundo linhas muito estreitas e condicionadas. As instituições e os poderes como a Família, a Escola, a Igreja, o Estado, a Psicanálise, etc. produzem um tipo de sujeitos que é ensinado a aceitar e a desejar para si e para os outros a identidade, a norma, o estereótipo social, o preconceito, social, racial, sexual, de classe, etc., ou seja, um sujeito que é ensinado, é produzido de forma a desejar activamente a submissão em todas as formas que esta é proposta na sociedade⁷⁹⁶.

“(…) como dizem Deleuze e Guattari, «o que Espinosa viu tão claramente (e que Wilhelm Reich redescobriu): “Porque se batem os homens pela sua própria servidão tão obstinadamente como se da sua salvação se tratasse?”» A primeira questão da filosofia política é hoje não a de saber se ou porquê haverá resistência e rebelião, mas antes como determinar o inimigo contra o qual se dirigirá a revolta. Na realidade a incapacidade de identificar o inimigo conduz muitas vezes a vontade de resistência a perder-se numa série de círculos paradoxais (...) Experimentamos a exploração, a alienação e a autoridade como inimigos, mas não sabemos onde localizar a produção da opressão. E contudo, continuamos a resistir e a lutar.”⁷⁹⁷

Psychanalyse, Paris, Payot, 1963, p. 142. Porém, se a psicanálise analisa os traços caracteriais da multidão identificando como ciência os seus elementos comuns e alguns motivacionais, caberá à Filosofia procurar, além da compreensão, criar um sentido, uma dinâmica que permita a construção de um «programa» dos movimentos de massas tendo em vista a libertação e a criação de uma sociedade mais humana e não mais apaziguada, integrada, normalizada, submissa, mas como em Marcuse “O facto de a vasta maioria da população aceitar, e ser levada a aceitar, esta sociedade não a torna menos irracional, nem menos condenável.” Cf. Marcuse, H., *O Homem Unidimensional*, Letra Livre, 2011, p.12.

⁷⁹⁶ Este é, em linhas muito gerais, o projecto de crítica de *Anti-Édipo*, projecto que foi determinante no pensamento filosófico e político em termos de análise, ainda que tenha usado modelos de fuga algo radicais e muitas vezes pouco compreensíveis. Refirmo-nos ao facto de terem usado o modelo do esquizofrénico e das perversões sexuais para ilustrarem modelos de devir, de subjectivação que conseguem criar linhas de fuga a uma subjectivação forçada pelas instituições a desejar a submissão, a norma e portanto ensinadas a desejar o capitalismo. Estes exemplos que analisaremos à frente não serão os mais profícuos para a proposta de saída deste modelo; preferiríamos, seguindo o conceito de linhas de fuga, ainda num devir molecular e minoritário, um novo modelo de formação/agenciamento/associação socio-económico com base no modelo de troca de conhecimentos, de cultura e de serviços e sem a mediatização do dinheiro. Um sistema de trocas num tipo de comunidade mais humana; um modelo de proximidade que é algo a construir, um desafio, numa sociedade que publicitou durante décadas o individualismo e o pavor da intimidade, da proximidade, do afecto da amizade e daquilo que é propriamente o social.

⁷⁹⁷ Cf. Hardt, M. e Negri, A., *Império*, *op cit*, p. 238.

Esta pergunta é a mesma que nós hoje temos, como é possível que as pessoas desejem o capitalismo como estrutura económica que é contrária aos seus próprios interesses? Não será a mesma que Reich colocou mas antes a actualização deste plano de pensamento, pensar hoje os mecanismos de sujeição implica pensar hoje não mais o fascismo mas o liberalismo capitalista. Pensamos que em parte a resposta que Reich deu é adequada à formulação actual desta questão: Reich explica que as pessoas *desejem* contra si próprias pelo efeito de clivagem (divergence), isto é, pela divergência que existe entre a situação económica do trabalhador e a sua situação ideológica, assim, seria de esperar que o trabalhador empobrecido, e diante da divulgação ideológica de tipo socialista, desenvolvesse uma clara consciência da sua situação social, consciência essa que se tornaria numa determinação revolucionária e numa praxis capaz de o libertar da sua miséria social.

“ «Porque é que os homens combatem *pela* sua servidão como se se tratasse da sua salvação?» Como é possível que se chegue a gritar: mais impostos! menos pão! Como diz Reich, o que surpreende não é que uns roubem e outros façam greve; mas que os explorados e os esfomeados não estejam permanentemente em greve; porque é que há homens que suportam há tanto tempo a exploração, a humilhação, a escravatura, e que chegam ao ponto de as *querer* não só para os outros, mas também para si próprios? Nunca Reich mostrou ser um tão grande pensador com quando se recusa a invocar o desconhecimento ou a ilusão das massas ao explicar o fascismo, e exige uma explicação pelo desejo, em termos de desejo: não, as massas não foram enganadas, elas desejaram o fascismo num certo momento, em determinadas circunstâncias, e é isto que é necessário explicar, essa perversão do desejo gregário.”⁷⁹⁸

Curiosamente isso não aconteceu na época de Reich nem está a acontecer agora. A clivagem mantém-se, o homem médio, isto é, os cidadãos não detentores de cargos ou poder político mantêm uma separação em termos de sentido e de acção entre as suas condições de vida e as suas convicções ideológicas. Reich explica a manutenção dessa clivagem pela acção de uma estrutura socio-cultural repressiva que constrói o carácter do homem-médio como um ser reprimido na sua criatividade, sexualidade e valores por uma sociedade de tipo patriarcal que se estende na ideologia imperialista gerando cidadãos dóceis e conformados com a sua condição social.

Reich, que foi marxista, compreendeu que são as condições materiais que determinam a superestrutura ideológica de toda a sociedade e foi baseando-se no trabalho de Freud sobre a sexualidade que tentou explicar como acontece essa determinação do indivíduo. Segundo Reich, que trabalhou em parceria com Freud, a inibição moral da sexualidade e do desejo torna a pessoa medrosa, tímida, submissa, obediente, “boa” e

⁷⁹⁸ Deleuze, G. e Guattari, F., **AE**, op cit, p. 33.

dócil. Esta repressão moral tem um efeito de paralisação sobre as forças de rebelião do Homem porque qualquer impulso vital é associado ao medo; e como a liberdade, criatividade e a sexualidade são assuntos proibidos, dá-se uma paralisação geral do pensamento e do espírito crítico.

“A força de Reich está precisamente no facto de ele ter mostrado como o recalçamento depende da repressão, o que não implica que os dois conceitos se confundam, visto que a repressão precisa do recalçamento exactamente para formar sujeitos dóceis e garantir a reprodução da formação social, inclusivamente nas suas estruturas repressivas. (...) A repressão só consegue atingir o desejo - e não apenas necessidades ou interesses - por meio do recalçamento sexual.”⁷⁹⁹

“É o recalçamento que faz que a repressão se torne desejada deixando de ser consciente; induz um desejo de consequência, uma imagem falsa daquilo que atinge, que lhe dá uma independência aparente. O recalçamento propriamente dito é um meio ao serviço da repressão. E aquilo que o recalçamento atinge, a produção desejante, é também objecto da repressão.”⁸⁰⁰

A função de um determinado tipo de moralidade quer seja de tipo religioso ou laico e estatal é a da criação de um indivíduo submisso que se adapta à ordem autoritária apesar do sofrimento e da humilhação que esta acarreta. A estrutura autoritária é produzida principalmente através da fixação das inibições e dos medos sexuais.

“E é fácil perceber que a produção social tem todo o interesse nesta operação, pois não conseguiria de outro modo esconjurar o poder de revolta e de revolução do desejo. Pondo-lhe à frente o espelho deformante do incesto (era isto que querias ãn?) envergonha-se e estupidifica-se o desejo (...)”⁸⁰¹

“(...) Reich, defendendo as teses de Malinowski, fez uma observação profunda: o desejo só é edipiano precisamente porque as proibições atingem não apenas o incesto, mas também «as relações sexuais de *todos os outros tipos*», tapando as outras vias.”⁸⁰²

O resultado desta repressão, que pode começar na família, é continuado nas instituições, na Escola, na Igreja, na cultura e no trabalho, é o conservadorismo, o medo da liberdade e uma mentalidade reaccionária. Para Reich a inibição do desejo, a inibição sexual altera de tal forma a estrutura do Homem economicamente oprimido, que ele passa a agir e a pensar contra os seus próprios interesses materiais. Numa análise mais actual, Gilles Deleuze e Félix Guattari propõem que a instância humana do desejo não seja considerada apenas na sua componente sexual mas de modo mais abrangente como

⁷⁹⁹ Deleuze, G. e Guattari, F., **AE**, op cit, p. 123.

⁸⁰⁰ Deleuze, G. e Guattari, F., **AE**, op cit, pp. 124-125.

⁸⁰¹ Deleuze, G. e Guattari, F., **AE**, op cit, p. 125.

⁸⁰² Deleuze, G. e Guattari, F., **AE**, op cit, p.178.

energia – libido, que se manifesta criativamente em pensamento, criatividade, arte, crítica e revolução.

“Os revolucionários esquecem-se quase sempre, ou não gostam de reconhecer que a revolução se quer e se faz, não por dever, mas por desejo.”⁸⁰³

“Porque na verdade, são precisas forças muito poderosas para conseguir vencer as forças do desejo, para as levar à resignação, substituindo em todo o lado o que é essencialmente activo, agressivo, artístico, produtivo e conquistador no próprio inconsciente, por reacções do tipo papá-mamã.”⁸⁰⁴

A Reich a repressão apresenta-lhe uma falácia de falso dilema onde se apresenta a solução do problema da sexualidade como se só tivesse duas hipóteses: ou a moral sexual repressiva ou a anarquia sexual, a libertinagem. Em consequência da total repressão da energia sexual o ser humano perdeu, a capacidade para a felicidade e para um estilo de agressividade criadora (como em Nietzsche) necessária ao espírito crítico e à revolução. Quanto mais fraco se torna mais permeável à aceitação de forças sobrenaturais – a tendência religiosa – quer à aceitação de sonhos e fantasias de consumo. Assim se compreende que, em algumas situações as pessoas desenvolvam uma indiferença passiva em relação à morte, à sua e à dos outros. É gerada uma mentalidade niilista, conformada, indiferente ao seu destino e ao dos outros, um tipo de homem submisso que se mantém sem criar, sem liberdade, reprimido em termos de pensamento e de sexualidade que apenas alivia a sua tensão no acto de consumo, um alívio do desejo num objecto parcial e exterior a si mesmo que tem por isso mesmo um efeito tão fraco que exige que esteja constantemente a ser renovado no novo, no consumo. Mas esta forma de resolver o desejo é extremamente insatisfatória pelo que causa uma dependência e alienação aparentemente insuperável ainda que o sujeito não vivencie o acto de consumo dessa forma, ele é mistificado e sente-se bem, investido de energia, de poder de consumir e de determinar a sua vida nas escolhas de consumo que faz, não percebendo que esta felicidade é ilusória e que ele está numa posição insignificante de submissão.

Seria a partir daquela racionalização (a formação de uma consciência de classe) que se determinariam as «acções historicamente significantes» que marcariam indelevelmente a História mas a prática raramente seguiu a teoria e se o fez foi sempre durante pouco tempo. Apesar da ideologia também ser parte da própria realidade na medida em que se reflecte nas práticas materiais da sociedade o problema será identificá-la dado que a sua estrutura não transparece nos actos políticos, pelo menos não é lida pelas pessoas de

⁸⁰³ Deleuze, G. e Guattari, F., **AE**, op cit, p. 361.

⁸⁰⁴ Deleuze, G. e Guattari, F., **AE**, op cit, p. 127.

forma a ser recuperada a base axiológica da decisão, e isso será fundamental mesmo antes de se procurar um modelo ou processo de inversão. Esta difusão de processos e compreensão entre a praxis e a ideologia dominante permite que determinadas estruturas económicas se mantenham inalteradas, mas outro problema ocorre aos pensadores, mais conservadores, que é uma questão aparentemente cara ao marxismo - a horda.

O problema da inversão de valores implica uma inversão de modelos e não apenas uma inversão de papéis e uma tomada violenta do poder, pelo que muitas vezes essa objecção é colocada, a objecção relativa, aos processos através dos quais o proletariado adquire consciência da sua situação de classe; a forma como tomará o poder; e a possibilidade de manutenção da capacidade de discernimento crítico após a sua tomada do poder, já que a falta de tal capacidade surgia precisamente de uma condição de marginalização das esferas de decisão política. Se seguirmos a ideia que parece proveniente da doxa de que o poder subverte ou corrompe os princípios e os objectivos políticos de uma classe, então resta aceitar um determinismo de classe de modelo económico e de casta dominante que me parece inaceitável.

O papel da ideologia pode parecer ter diminuído progressivamente nas sociedades capitalistas a ideologia é parte orgânica de todas as sociedades não só porque o homem necessita de encontrar uma explicação, um modelo de compreensão do real para nele poder operar mas também porque é próprio ao homem avaliar, criar valores pelos quais interpreta o real e dessa avaliação geram-se imagens ou representações sociais que organizam, isto é, hierarquizam o social segundo noções de poder e de domínio. Deste ponto de vista, as sociedades humanas segregam ideologia, aliás, segregam escalas de valores, todas as sociedades se dão a si mesmas o seu «Bem» e o seu «Mal», como propõe Nietzsche em *Zaratustra*.

Se a ideologia é composta por estruturas de significantes passíveis de interpretação, se é de facto, um sistema de representações, muitas vezes inconscientes, geralmente imagens, preconceitos, opiniões, é então um sistema de crenças que funciona como estrutura que se impõe à esmagadora maioria dos homens prescrevendo práticas materiais que ao modo de um circuito acabam por prescrever o próprio pensamento que seria um efeito de uma estrutura material, logo, uma re-presentação da materialidade e daí a ideia, proposta já neste texto de que o pensamento cria real e a ideia de que a maior parte das pessoas está ou vê-se forçada a viver o real que outros criam, a *matrix* que uma minoria cria, uma *matrix* capitalista.

Por outro lado, podemos pensar que a Democracia sempre esteve dependente de um sistema económico capitalista⁸⁰⁵ ou sempre o desejou e sempre procurou estabelecer uma identificação entre a liberdade (que as sociedades de tipo democrático dispunham) e o consumo em vez de se associar essa ideia de liberdade à construção de formas de vida diferentes e autónomas. Isto é, não houve, na verdade, nenhum momento em que um sistema político democrático, consoante o seu programa ideológico, controlasse a economia. Aliás, não há mesmo essa entidade separada e definida chamada «a economia» o que há são pessoas, desejo e poder. Porém, por definição, parece que um sistema democrático não o poderia fazer, poderia, apenas «sugerir» e nunca controlar os mecanismos de desempenho económico e talvez essa seja uma grande fragilidade deste tipo de sistema de governo.

O próprio capitalismo assenta em princípios contraditórios, por exemplo, a fé de que a liberdade económica que permite aos indivíduos procurar desenvolver as suas actividades económicas na sociedade de forma individualista, ou egoísta irá corresponder de forma mágica àquilo que a sociedade realmente precisa, aos interesses da sociedade como um todo é realmente absurda. Como se a manipulação não existisse, como se questões culturais, a formação, etc. não fossem intervenientes no processo, como se não houvesse qualquer problema ético, como se, por fim, não houvesse seres humanos mas antes apenas consumidores.

O capitalismo pode ser visto nos seus fundamentos como um sistema relativamente primário, desenhado por uma criança ávida, sem limites, sem super-ego. E, sem querer avançar mais neste domínio, salientamos este erro de base do credo capitalista: a economia é para ele apenas um conjunto de relações de objecto que se move entre a produção inidentitária numa fábrica longínqua de um país longínquo para um mercado de consumo anónimo com um acréscimo de valor numa não relação social, num acto individual mas anónimo de consumo que eleva a relação objectal à forma ideal da sociedade, despojando as pessoas da sua humanidade para lhes deixar apenas a sua identidade enquanto consumidor (“Qual é o seu perfil de consumidor?”), permitindo-lhe subjectivar-se apenas mediante os produtos de consumo que o colocam, que o representam numa escala social. Uma linguagem deste tipo extremamente limitada está necessariamente condenada a uma destruição de si própria e do «utilizador» porque o ser

⁸⁰⁵ A história da democracia moderna na Europa Ocidental e nos Estados Unidos foi inseparável do capitalismo também porque o capitalismo criou uma relação inteiramente nova entre poder político e económico que torna impossível a coexistência das classes com os direitos políticos universais recentemente adquiridos, tornando possível apenas um tipo de democracia muito limitada.

humano é mais complexo do que isto, de tal forma que tais relações não o satisfazem, embora isso funcione a favor do sistema na medida em que o exortam a aumentar a cadência da relação de dependência/consumo para obter um pouco mais da ténue e decadente satisfação. Porém, o fim ou colapso do modelo tarda de forma inesperada a surgir.

Outra contradição facilmente observável de um sistema que apesar de insustentável perdura é o facto de que a inovação e agilização da tecnologia ter tornado a chamada classe operária (e mesmo trabalhadores com formação e da área intermédia dos serviços) obsoletos e inúteis aos seus olhos. Os complexos industriais avançados laboram com um mínimo de operários humanos pelo que milhões de pessoas pelo mundo inteiro vão sendo tornadas obsoletas apesar de terem sido formadas na fábrica ou para a fábrica, e são agora e progressivamente a uma cadência mais rápida, descartadas. Fica o ramo dos «serviços» que é um ramo de troca de quase nada e que se estabelece num regime de não produtividade, movem-se grandes quantidades de papéis (ou de bytes) de um lado para o outro, e documentos em geral, numa área de consumo e não de produção, mas mesmo esta área sofre progressivas reduções mediante a digitalização dos serviços e das funções, a informatização de todos os sistemas que passam a funcionar em rede através de bases de dados partilhadas.⁸⁰⁶ Há que perguntar se a determinado momento não haverá apenas o consumo e a maioria da população mundial, tendo sido tornada obsoleta, sem poder exercer o único acto que lhe conferia a existência numa sociedade dita moderna? Será esse momento o fim da história⁸⁰⁷?

⁸⁰⁶ Na fábrica ficam os engenheiros, o director, e o segurança que abre e fecha a porta, o resto são serviços contratados e externos. Nos serviços, por exemplo nas superfícies comerciais, em vez das caixas de atendimento há máquinas que leem códigos de barras e permitem o pagamento; nos postos de abastecimento de combustíveis há o *self-service*; até nos Hospitais se começam a testar soluções de software que substituem os balcões de atendimento, marcação e informações, por terminais de pagamento de consultas, sempre máquinas em vez de pessoas.

⁸⁰⁷ Este tema é designado por Marx como o da «queda tendencial da taxa de lucro»: «Marx deduziu que em virtude das suas características a produção capitalista é acompanhada de uma diminuição do lucro real porque para este aumentar, o capital deve aumentar constantemente a produtividade do trabalho; mas para isso suceder é necessário introduzir máquinas cada vez mais aperfeiçoadas e o despedimento da mão-de-obra. Disto resultará um maior volume de produtividade mas também o desemprego que gera a depressão da economia na medida em que os trabalhadores deixam de ter trabalho e portanto meios de consumir a própria produção. Esta contradição é insanável no sistema capitalista e por isso é que Deleuze/Guattari dizem que esta é uma máquina que só funciona bem avariada, em desequilíbrio, está sempre em queda para um lado ou para o outro e a ruína é que tem de ser gerida. Para Marx esta queda da taxa de lucro é o calcanhar de Aquiles capitalista e alguns analistas pensam que é o que se tem passado desde os anos 80 do século XX: uma vez que mediante as lutas de classes, os trabalhadores unidos adquiriram direitos (como o contrato de trabalho, o número de horas, o salário, os descontos para a reforma, etc,) o preço do trabalho aumentou para os empresários que estavam habituados a explorar o trabalhador e a obter os seus lucros com base na desigualdade da relação laboral. Por isso, deslocalizaram as empresas e indústrias para países do chamado 3º mundo onde esses direitos são inexistentes. Este movimento de desindustrialização foi conseguido graças à estabilização das relações políticas entre Estados, nomeadamente o fim da Guerra Fria e portanto a consequente vitória do capitalismo que anulou a noção de ideologia, aplanando tudo ao conceito de «capital»

Face a este problema Negri e Hardt sugerem em *Império*, que os Estados fossem obrigados a fornecer um *salário social* que permitisse, através da redistribuição de riqueza, a sobrevivência da população que não tem trabalho⁸⁰⁸, porém não sugerem aquilo que consideramos ser fundamental: a reorganização da sociedade em torno dos grupos, da cultura e da formação de modo a que as pessoas, que passam a ter todo o tempo livre, libertos, por um lado, do trabalho repetitivo e alienante que lhes foi retirado/aliviado pelos robots, pela electrónica, e por outro, da sua identidade forçada enquanto máquinas produtoras de qualquer serviço indiferente, sejam capazes de se ocuparem, de criar, de conversar, de se construírem e de recuperarem a sua humanidade nas relações, nas trocas de conhecimento e de afectos que outrora eram impossíveis, devido exactamente à carga horária do trabalho.

Uma das indicações que as sociedades estão a dar de que se caminha para esse modelo de espaço social e cultural é a ideia veiculada principalmente na Europa da necessidade de formação durante toda a vida. Esta ideia é algo diversa da concepção clássica que Marcuse menciona:

“A concepção clássica comportava a afirmação de que a liberdade de pensamento e a palavra deve manter-se como um privilégio de classe enquanto a servidão se mantiver em vigor. Porque o pensamento e a palavra pertencem a um sujeito que pensa e fala, e se a vida deste depende do desempenho de uma função que lhe é imposta, se depende do preenchimento das exigências dessa função, então depende dos que controlam essas exigências.”⁸⁰⁹

Se por um lado esta ideia de uma formação interminável⁸¹⁰ pode parecer uma forma de empatar, de enganar as pessoas de forma a não constituírem forças de oposição

e dando origem à chamada globalização. Desta forma a produção voltou a ter custos baixíssimos permitindo o aumento exponencial da taxa de lucro, porém causou a depressão económica na medida e que gerou exércitos de desempregados que perderam a sua forma de subsistência. Bedeschi comenta que este é o motivo do fim do sistema capitalista: “a lei da queda tendencial da taxa de lucro constitui, para Marx, nem mais nem menos, que uma teoria do desmoronamento do sistema capitalista. Com efeito, por causas endógenas ao sistema, numa determinada altura, a autovalorização do capital torna-se impossível, e o mecanismo de acumulação encrava irremediavelmente.” Cf, Bedeschi, G., *Marx, op cit*, p 188. Para Marx este ponto é fulcral para explicar que o comunismo não é só uma escolha política de carácter ético pois assenta na justiça mas também o resultado necessário do desenvolvimento material da sociedade burguesa, fruto das contradições insanáveis sobre as quais assenta. Chega-se portanto, mediante um movimento dialéctico ao comunismo e ao fim da história.

⁸⁰⁸ Esta noção parece inspirada vagamente ou sugere relações ao estudo de Bataille sobre o *potlatch*, uma interpretação que este fez do estudo de Marcel Mauss intitulado, *Essai sur le don, forme archaïque de l'échange*, publicado em 1925; o potlatch ou a despesa simbólica improdutiva apresenta uma função social de apaziguar a ira dos miseráveis. Cf. Bataille, F., *A Parte Maldita, precedido de A Noção de Despesa*, Lisboa, Fim de Século, 2005, p. 34.

⁸⁰⁹ Cf. Marcuse, H., *O Homem Unidimensional, op cit*, p.169.

⁸¹⁰ “os ministros competentes não têm parado de anunciar reformas supostamente necessárias. Reformar a escola, reformar a indústria, o hospital, as forças armadas, a prisão; mas toda a gente sabe que estas instituições estão a acabar, a mais longo ou mais curto prazo. Trata-se apenas de gerir a sua agonia e de ocupar as pessoas, até à instalação das novas forças que batem à porta. (...) nas sociedades de controlo

política; de não se tornarem rebeldes, activistas subversivos, etc., por outro, é um começo incipiente e institucional (portanto viciado e sempre insuficiente) do processo de reorganização socio-cultural do que será o cidadão e a sociedade que terá de inverter a tendência das últimas décadas de individualismo e isolamento em unidades, familiares, empresariais, e mesmo de grupos e actividades culturais exclusivistas.

Cada individuo poderá procurar desenvolver-se, conhecer as suas capacidades estabelecer trocas não monetárias com base nestes conhecimentos que possui de modo a formar e dinamizar um grupo, uma colectividade, uma região na qual se insere e na qual faz uma diferença, cria um sentido e uma identidade colectiva. Há já movimentos⁸¹¹ neste sentido, criados em vários países que fomentam um tipo de relação personalizada entre os vários membros de uma comunidade em que se trocam serviços e se constituem bancos de horas. Uma pessoa troca duas horas de ensino de música por um serviço de canalização na sua casa. Estabelecem-se, por acordo, sistemas de avaliação de serviços e pontos de interesse, de convívio que aproximam as pessoas em torno de interesses comuns, de descobertas e da resolução humana e sempre molecular, sempre em devires minoritários, dos seus problemas, dos seus percursos existenciais que finalmente começam a poder ser equacionados fora do percurso institucional e maquínico, paradoxalmente ainda dentro do Estado mas ao mesmo tempo *fora*⁸¹² do Estado⁸¹³.

Este processo de desalienação demorará provavelmente mais de uma geração e será difícil, noutras circunstâncias seria mesmo impedido⁸¹⁴ porém o desenvolvimento da

nunca nada acaba, a empresa, a formação, sendo o serviço e os estados metaestáveis e coexistentes (...)" Cf. Deleuze, G., **PP**, *op cit*, pp. 240-241.

⁸¹¹ Por exemplo a cooperativa *Mó de vida*, cooperativa de comércio justo (<http://www.modevida.com/redes6.html>); o *Portal de Economia Solidaria* (<http://www.economiasolidaria.org/>); a *SEL idaire*, associação de informação sobre sistemas de trocas locais (<http://www.selidaire.org/spip/>); ou o projecto criado para debater a crise e organizar respostas locais e internacionais para a mesma, o *Aftermath project* (<http://www.aftermathproject.com/#>).

⁸¹² "o fora não tem imagem, nem significação, nem subjectividade." Cf. Deleuze, G. e Guattari, F., **R**, *op cit*, p. 56. Por não ter imagem é que o «fora» implica um tipo de agenciamento que é inidentitário, ilocalizável e por isso desejavelmente irreprimível. Seria o exemplo de um tipo de movimento revolucionário que abdicaria de símbolos e se tornaria desta forma viral e eficaz.

⁸¹³ Este afastamento, este desmantelamento da figura do Estado, retoma a questão da representação segundo a perspectiva marxista que perpassa o pensamento deleuziano: "(...) se a esfera social fosse sociedade política real, se não fosse separada da existência política, isto é, da esfera estatal, não teria qualquer sentido que delegasse deputados para a representar. Neste caso desapareceria totalmente o significado do poder legislativo como poder representativo. As funções políticas seriam desempenhadas, em igual medida por todos, e a política seria, por assim dizer, molecularmente distribuída por todos os homens. Rigorosamente também não se poderia falar de política ou de esfera política, porque estas expressões remetem-nos sempre também para uma realidade separada da empírica existência social." Cf. Bedeschi, G., *Marx*, *op cit*, p.30. Para Marx, se todos os homens fossem legisladores, a sociedade civil/burguesa tornar-se-ia uma sociedade política que deixaria de renunciar o seu papel, a sua real responsabilidade. Neste processo a ideia de política (como representativa) desapareceria, tal como desapareceria a separação entre sociedade civil e Estado. Tudo é política.

⁸¹⁴ Por exemplo, em Portugal no ano de 2013 um dos jornais de maior tiragem noticiou que em Maio estavam desempregados um milhão e oitocentos mil portugueses de um universo de cinco milhões estimados como a

tecnologia e electrónica computacional não se apercebe, não lhe compete talvez, que o progresso científico-tecnológico implica o fim do trabalho, o século XXI será o século do não-trabalho. Caberá aos políticos e mais fundamentalmente às pessoas recriarem o *socius*, e recriarem-se a si mesmos.

Não queremos insinuar que a responsabilidade da crise e a oportunidade de mudança na forma de constituição do humano resida no progresso científico-tecnológico, este cumpre um desígnio ideológico mais abstracto, e funciona ao serviço de uma vontade de poder, de uma vontade de domínio, está ao serviço do princípio de prazer de alguns decisores deslumbrados com a riqueza monetária e de um egoísmo que na realidade vê o seu delírio confirmado por um real socio-económico niilista. Será antes numa mais complexa diferença entre o tipo de lucro económico e o lucro financeiro em que se coloca não a responsabilidade, que é ela própria ideológica⁸¹⁵, mas os meios técnicos para uma boa parte da crise.

De forma simplificada o lucro económico ou *mais-valia* é o resultado da diferença entre o preço de custo de um bem ou matéria-prima e o preço de venda do mesmo no mercado. Este sistema assenta na troca de produtos por dinheiro e na produção quase directa de riqueza. As sociedades foram sendo construídas com base neste sistema que de forma simples garantiu crescimento a alguns países.

O lucro financeiro começa nos bancos e depois deste ciclo de produção-venda terminar. O lucro financeiro resulta do tipo de processos que permitem a aplicação algo abstracta do valor do dinheiro num serviço ou produto financeiro cujo valor não resulta de uma troca real mas de uma equação relativa à valorização especulativa teórica em função de um bem que não é realmente detido pelo especulador e a variável tempo e risco. Assim, por exemplo, no ramo dos combustíveis, armazenar a matéria-prima em bruto (stockagem), antes de ser refinada passa a ser um investimento financeiro na medida em que na data de compra essa matéria-prima teve um preço de custo que com o passar do tempo aumentará para que quando, no futuro próximo se proceder à refinação e transformação disso em combustível o preço final, e portanto o lucro será bem superior.

Porém esta estratégia a ser aplicada de outras formas mais complexas deixa progressivamente de movimentar bens reais e passa a se ocupar apenas de dinheiro financeiro, dinheiro teórico. Quando por exemplo o lucro de um banco resulta do

totalidade da população activa (que trabalha e paga contribuições para o Estado), de um total de dez milhões de habitantes do país. Este número tem vindo a crescer silenciosamente e a continuar a esta cadência produzirá o quê? O colapso do sistema contributivo, talvez? Não será a ideologia ou o progresso intelectual das sociedades a conduzirem esta reforma do processo de constituição do individuo e do socius mas antes o próprio capitalismo, o que não deixaria de ser curioso.

⁸¹⁵ E resultará de uma crise de valores, de um momento próprio do niilismo histórico.

investimento, ou seja, compra de dívida de outros está já a negociar um bem quase inexistente, está a negociar uma obrigação de terceiros com base numa hipótese de vir a recuperar essa dívida, hipótese ou risco esse que será enviado para um quarto elemento, por exemplo, uma seguradora que assume o risco desses *activos tóxicos*. Estes processos numa forma mais simples sempre existiram, porém assegurados num modelo de lucro puramente economista de produção e de consumo e exportação de bens ditos «reais».

No momento em que é o lucro de tipo financeiro e especulativo que é predominante tem-se uma economia de risco (economia de casino como é designada) que se baseia na transacção de risco entre operadores, num jogo de azar improdutivo. Não se produz nada mas há valorização teórica de dinheiro criado digitalmente. Este tem sido o modelo preponderante na medida em que permite poupar tempo com problemas da economia real (sindicatos, direitos, trabalhadores, impostos decorrentes do trabalho, concorrência, qualidade e inovação em produtos, etc.) e permite um enriquecimento muito rápido que de outra forma, isto é, a produzir coisas, seria impossível.

A predominância deste tipo de operação conduziu a Europa capitalista a perceber o interesse da área dos *serviços* e não mais de produção industrial que foi deslocalizada para países do chamado *terceiro mundo* onde os problemas acima indicados, relativos ao trabalho e aos direitos dos trabalhadores, não se colocam porque não existem⁸¹⁶. Este mesmo movimento associado ao progresso tecnológico (que não deixa por isto de ser importante e mesmo necessário em alguns casos) retirou milhares de postos de trabalho às ditas sociedades precipitando as instâncias da organização política a resolverem o problema da horda de desempregados que cresce diariamente. Assim a noção de

⁸¹⁶ “(...) o capitalismo já não se orienta para a produção, que relega muitas vezes para a periferia do Terceiro Mundo, até mesmo sob as formas mais complexas do têxtil, da metalurgia ou do petróleo. É um capitalismo de sobreprodução. Já não se compra matérias-primas e já não se vende produtos acabados: compra produtos acabados ou monta peças separadas. O que quer vender são serviços, e o que quer comprar são acções. Já não é um capitalismo da produção mas do produto, quer dizer para a venda ou para o mercado. Por isso é essencialmente dispersivo, e a fábrica cedeu lugar à empresa. A família, a escola, as forças armadas, a fábrica já não são meios analógicos distintos que convergem num proprietário, Estado ou potência privada, mas as figuras cifradas, deformáveis e transformáveis, de uma mesma empresa que já não tem senão gestores.” Cf. Deleuze, G., **PP**, *op cit*, p. 244. É exactamente por ser dispersivo que agora o capitalismo se torna difícil de combater pelos velhos meios, pelos sindicatos, pelos partidos de oposição e pelas formas de revolução. O cidadão não sabe contra «quem» dirigir a sua frustração, por um lado vê os responsáveis como os políticos que o representam mas percebe que a política não é feita a nível nacional mas europeu ou internacional com um horizonte mais alargado. Por outro lado, a nível económico a dispersão torna mais difícil aos estados exigir responsabilidades (indemnizações, impostos, direitos dos trabalhadores) às empresas que laboram no espaço «entre», estados e entre a lei. A empresa já não é realmente de um Estado pois os estados têm feito privatizações extensas e também não são de uma família ou de um proprietário, são de grupos dispersos de investidores que muitas vezes nem participam na gestão apenas recolhem os lucros. Tudo se passa como se a economia fosse movimentada por forças obscuras e intocáveis o que conduz à emoção de conformismo e de destino que as populações arrastam na sua indiferença. Talvez por isto as propostas modernas de acção, como a de John Holloway, sugiram que a solução é mudar o mundo sem tomar o poder (*Change the world without taking power*), inspirado claramente na sugestão dos devires minoritários deleuzianos.

*biopolítica*⁸¹⁷ começa a ser um conceito chave da política moderna na medida em que os Estados vêm-se a braços com o que fazer com a vida de milhões de pessoas que estão sob a sua alçada.

A política sempre foi *segunda face* à economia, face ao capital, a política como modelo de gestão e organização de sociedades foi desde cedo uma espécie de luxo face ao dinheiro, às trocas, à sobrevivência. Contudo, podemos pensar que sem a lei e as instituições que as sociedades democráticas criaram não seria possível o crescimento dessa máquina de lucro. Então pelo menos de um ponto de vista, a sujeição da política à economia reside num erro de avaliação porque a presença do capitalismo não é meramente uma questão de força.

Sem uma organização social⁸¹⁸ específica não há capitalismo, logo a sua presença não é uma imposição de poder⁸¹⁹, é uma escolha voluntária. E esta é uma das poucas características fixas deste modelo económico: todas as trocas são voluntárias. Então deve-se perceber a questão de outra perspectiva, por exemplo, a perspectiva do desejo.

Se pensarmos com Deleuze em *Anti-Édipo* que o desejo⁸²⁰ foi constituído, pela psicanálise e pelo catolicismo, como *falta*, isto é, como complexo de castração numa, e

⁸¹⁷ Um conceito atribuído a Michel Foucault mencionado em diversos momentos da sua obra dos quais destaco o seguinte: “Se podemos chamar «bio-história» às pressões pelas quais os movimentos da vida e os processos da história interferem uns com os outros, haveria que falar de «biopolítica» para designar o que faz entrar a vida e os seus mecanismos no domínio dos cálculos explícitos e faz do poder-saber um agente de transformação da vida humana (...)” Cf. Foucault, M., *História da Sexualidade - I, A Vontade de Saber*, Lisboa, Relógio D’Água, 1994, p. 145. A noção de biopolítica, quer dizer, a sua denúncia, é relevante também na medida em que esta se associa à lei para legitimar a violência que exerce sobre os corpos: “Outra consequência deste desenvolvimento do biopoder é a importância crescente tomada pelo mecanismo da norma à custa do sistema jurídico da lei. A lei não pode deixar de estar armada, e a sua arma por excelência é a morte; àqueles que a transgridem responde ela, pelo menos a título de último recurso, com esta ameaça absoluta. (...) Já não se trata de fazer funcionar a morte no campo da soberania, mas de distribuir o que é vivo num domínio de valor e de utilidade. (...) a instituição judicial se integra cada vez mais numa continuidade de aparelhos (médicos, administrativos, etc.) cujas funções são sobretudo reguladoras. Uma sociedade normalizadora é o efeito histórico de uma tecnologia de poder centrada na vida.” Cf. Foucault, M., *História da Sexualidade - I, A Vontade de Saber*, op cit, p. 146

⁸¹⁸ Entendida como um sistema interpessoal de esforços humanos coordenados ou como um sistema de papéis sociais. A organização social parte da constatação de que os membros e os grupos de uma sociedade são unidos por um sistema de relações de obrigação, isto é, por uma série de deveres e direitos recíprocos, aceites e praticados.

⁸¹⁹ Apesar de se debater a sua origem como estando associada à expansão do Império Romano, desde então a sua estrutura alterou-se e não foi, por oposição a alguns tipos de ideologia política, associado a uma tomada do poder por meios violentos, revolucionários ou outros mas antes escolhido livremente de entre outras opções económicas.

⁸²⁰ “(..) Queríamos dizer uma coisa bem simples. Tínhamos uma grande ambição, a saber, que até esse livro (*O Anti-Édipo*), quando se faz um livro é porque se pretende dizer algo novo. Achávamos que as pessoas antes de nós não tinham entendido bem o que era o desejo, ou seja, fazíamos a nossa tarefa de filósofos, pretendíamos propor um novo conceito de desejo. (...) ele remete a coisas bem simples, concretas. Veremos isso. Não há conceito filosófico que não remeta a determinações não filosóficas, é simples, é bem concreto. Queríamos dizer a coisa mais simples do mundo: que até agora vocês falaram abstractamente do desejo, pois extraem um objecto que é, supostamente, objecto do seu desejo. Então podem dizer: desejo uma mulher, desejo partir, viajar, desejo isto e aquilo. E nós dizíamos algo realmente simples: vocês nunca desejam alguém ou algo, desejam sempre um conjunto. Não é complicado. A nossa questão era: qual é a

como culpa na outra, percebemos um pouco porque se escolheu o capitalismo, porque se escolheu algo destrutivo. «Até sofrer, como diz Marx, é fruir de si mesmo. Toda a produção desejante é imediatamente consumo e destruição, logo, «volúpia».⁸²¹

Espinosa e Reich constituem para Deleuze e Guattari um encontro que atravessa épocas e reverbera de forma a permitir a produção de uma explicação sobre a formação do desejo e portanto sobre a constituição do homem moderno. Em ambos o conceito chave é o de *medo*, pois é mediante este que a Instituição que foi a Igreja Católica pôde enganar os homens em torno da religião de forma a que combatessem pela sua servidão como se fosse a sua salvação. A argumentação de Espinosa indica que na ausência da teleologia, o homem não compreenderia nem a Natureza nem os motivos do criador, pelo que deste afastamento se geraria uma ansiedade que só poderia ser colmatada pela reverência, pelo culto e submissão que, no fenómeno do misticismo, apaziguaria as catástrofes naturais e agradaria a Deus de forma a que amasse os homens e os poupasse. O desconhecimento da ordem causal do universo gera assim um medo irracional que é aproveitado pelo poder teológico que se torna também político uma vez que mediante o culto e o misticismo permite ao Estado controlar a multidão. As pessoas entregar-se-iam para que outros os conduzissem e salvassem, mesmo que isso significasse a ausência de liberdade individual num mecanismo de produção e conservação do poder no Estado.

Este fenómeno chegaria aos nossos dias já com menor intensidade dados vários factores secularizantes que enfraqueceram o poder da Igreja pelo que o Estado teria, na época moderna, estabelecido outras alianças, neste caso, segundo Deleuze, com a Psicanálise na medida em que a estrutura da culpa é retirada da imagem religiosa do pecado moral e da repressão da sexualidade e investido no complexo de Édipo, para continuar a exercer a mesma função repressiva e de contenção quer na vida privada quer

natureza das relações entre elementos para que haja desejo, para que eles se tornem desejáveis? Quero dizer, não desejo uma mulher, tenho vergonha de dizer uma coisa dessas. Proust disse, e é bonito em Proust: não desejo uma mulher, desejo também uma paisagem envolta nessa mulher, paisagem que posso não conhecer, que pressinto e enquanto não tiver desenrolado a paisagem que a envolve, não ficarei contente, ou seja, o meu desejo não terminará, ficará insatisfeito. Aqui considero um conjunto com dois termos, mulher, paisagem, mas é algo bem diferente. (...) Nunca desejo algo sozinho, desejo bem mais, também não desejo um conjunto, desejo num conjunto. (...) Não há desejo que não corra para um agenciamento. O desejo sempre foi, para mim, se procurar o termo abstracto que lhe corresponde - construtivismo. Desejar é construir um agenciamento, construir um conjunto, conjunto de uma saia, de um raio de sol... (...) Há agenciamentos solitários, e há agenciamentos a dois. O que fizemos com Félix foi um agenciamento a dois, onde algo passava entre os dois, ou seja, são fenómenos físicos, é como uma diferença, para que um acontecimento aconteça, é preciso uma diferença de potencial, e para que haja uma diferença de potencial precisa-se de dois níveis. Então algo se passa, um raio passa, ou não, um riacho... É do campo do desejo. Mas um desejo é isso, é construir. Ora, cada um de nós passa o seu tempo a construir, cada vez que alguém diz: desejo isto, quer dizer que ele está a construir um agenciamento, nada mais, o desejo não é nada mais. (...)” Cf. Deleuze em entrevista a Claire Parnet, 2005, in <http://anammk.wordpress.com/o-que-e-desejodeleuze/>.

⁸²¹ Deleuze, G. e Guattari, F., **AE**, op cit, p. 21.

na vida pública. A secularização da culpa transporta-a de Adão para Édipo, da transcendência para uma imanência da família.

“Foi o próprio Édipo que criou tanto as diferenciações que ordena como o indiferenciado com que nos ameaça. É por intermédio de um mesmo movimento que o complexo de Édipo introduz o desejo na triangulação e proíbe o desejo de se satisfazer com os termos da triangulação. Força o desejo a tomar como objecto as pessoas parentais diferenciadas, e em nome das mesmas exigências interdita o eu correlativo de satisfazer o seu desejo nessas pessoas, ameaçando-o com o indiferenciado. (...) O Édipo diz-nos: ou interiorizas as funções diferenciais que presidem às disjunções exclusivas, e assim «resolves» o Édipo - ou te precipitas na escuridão neurótica das identificações imaginárias.”⁸²²

“(...) o sistema geral repressão-recalcamento produz uma imagem edipiana que desfigura o recalcado. Que esta imagem seja por sua vez recalcada, que substitua o recalcado ou efectivamente desejado, na medida em que a repressão sexual atinge algo que não o incesto - é uma longa história, que é a da nossa sociedade. E o recalcado não é a representação edipiana, mas a produção desejante ou o que dela não passa para a produção ou reprodução sociais, onde os fluxos não codificados do desejo iriam introduzir a desordem e a revolução.”⁸²³

Foi Wilhelm Reich, que denunciou a moral compulsiva como produtora do carácter neurótico do homem moderno e da sexualidade patológica. Entre Reich e Espinosa há em comum o papel do conceito de *medo*. Para Reich:

“a base na qual certas concepções de vida, negadoras da vida e produtoras de ditadores, são reproduzidas pelos próprios povos. É a própria essência do medo de um modo de vida independente, orientado para a liberdade. Esse medo torna-se a mais significativa fonte de energia para qualquer reacção política, e para a sujeição da maioria dos homens (...)”⁸²⁴

O medo é para Reich⁸²⁵ o produto da moral compulsiva e é o principal elemento de produção da estrutura autoritária que é o resultado da inibição das pulsões sexuais. A pergunta que serve de pretexto a Reich, e décadas mais tarde a Deleuze/Guattari, é a pergunta como puderam os homens desejar a sua submissão, ou mais especificamente, segundo Reich, como puderam as massas desejar o fascismo no poder, portanto Hitler?

⁸²² Deleuze, G. e Guattari, F., **AE**, op cit, p. 82.

⁸²³ Deleuze, G. e Guattari, F., **AE**, op cit, pp.178-179.

⁸²⁴ Cf. Reich, W., *Função do Orgasmo: problemas económicos sexuais da energia biológica*, São Paulo, Brasiliense, 1987, p.16.

⁸²⁵ O investimento que Deleuze fez na personagem do esquizofrénico deve-se também ao facto de Reich ter considerado que o medo induzido pela repressão do desejo sexual é o mesmo que o esquizofrénico sente quando toma o próprio corpo como perseguidor de si dado que se encontra incapacitado pela repressão de resolver as pulsões que sente e o investe como um inimigo externo. Reich considera mesmo que o esquizofrénico apenas revela de maneira exagerada uma condição que caracteriza o homem moderno que é colocado como estranho à sua própria natureza pela repressão moral a que é sujeito. Cf. Camparo Avila, “Medo e Servidão em Espinosa e Reich”, *Conatus - Filosofia de Spinoza*, Vol 3, Brasil, 2009, pp. 35-44. Esta concepção da esquizofrenia como característica do homem moderno, ainda que seja, como modelo de construção de uma linha de fuga, imperfeita é muito próxima da elaboração que Deleuze e Guattari fizeram, teria sido talvez um ponto de partida.

Para Reich as massas não foram enganadas como supunham os marxistas, os alemães sabiam, mesmo apesar de Hitler ter prometido de forma contraditória e simultânea aos operários, direitos, e aos industriais a proibição das greves. Reich salienta o medo e Deleuze/Guattari a manipulação do desejo:

“Não é uma questão de ideologia. Há um investimento libidinal inconsciente do campo social, que coexiste mas que não coincide necessariamente com os investimentos pré-conscientes ou com o que os investimentos pré-conscientes «deviam ser». É por isso que quando sujeitos, indivíduos ou grupos que manifestamente estão contra os seus interesses de classe, que aderem aos interesses e ideais de uma classe que a sua própria situação objectiva devia levar a combater, não basta dizer: eles foram enganados, as massas foram enganadas. Não é um problema ideológico, de falta de conhecimento e ilusão, mas um problema de desejo, e o desejo faz parte da infra-estrutura. (...) os investimentos inconscientes fazem-se segundo posições de desejo e utilizações de síntese, que são totalmente diferentes dos interesses do sujeito individual ou colectivo que deseja. Eles podem assegurar a submissão geral a uma classe dominante, porque fazem passar cortes e segregações para um campo social investido já não pelos interesses mas pelo desejo”

O desejo (não a mera aceitação) do fascismo devia-se para Reich a um fenómeno psicológico que relacionou as massas com o poder político na medida em que o fascismo seria apenas a consequência, o ponto mais alto de uma série de fases de lideranças políticas anteriores, não-democráticas, que conseguiu usar os desejos de liberdade das massas e, ao mesmo tempo, o medo agudo da responsabilidade que essa liberdade acarretaria, para produzir uma mentalidade fascista.

Tanto no fascismo como no cristianismo o medo, factor comum, num caso do aleatório da natureza, no outro no aleatório da liberdade conduz a um estado de desamparo em que o homem deseja uma instância exterior que o guie, que o reprima, que o contenha e oriente, mesmo e acima de tudo, porque isso implica abdicar da sua liberdade que ele associa ao aleatório, ao terrível. Para Reich a ditadura fascista tem a sua origem no medo irracional das massas à vida, e Hitler teria sido a expressão da contradição entre o anseio de liberdade e o medo das massas pela liberdade real⁸²⁶.

Reich teria também sugerido que percebendo a família alemã camponesa que foi a parcela da população mais permeável ao fascismo levaria a compreender que a família se tinha tornado como a célula ideológica central de análise e de activação do fascismo, seria esse o mais importante lugar de produção do indivíduo autoritário ligando o desejo dos jovens pelo autoritarismo à castração psíquica que o sentimento de culpa proveniente da repressão moral causava.

⁸²⁶ Cf. Camparo Avila, “Medo e Servidão em Espinosa e Reich”, *Conatus - Filosofia de Spinoza, op cit*, pp. 35-44.

Ao restringir os afectos ao pequeno núcleo familiar controlava o desejo de liberdade e de realização sexual mas também gerava-se o Édipo e a culpa derivada deste que iria desejar um elemento repressor superior e exterior que agiria simbolicamente sobre o indivíduo como cidadão que projecta no ditador a figura paterna severa que impõe a lei duramente, o salva de cometer o pecado, e o salva de desejar a sua liberdade e realização pessoal e sexual ao investir a libido num elemento exterior à família, isto é, noutra mulher.

Para Reich, o medo da satisfação sexual controlado por uma figura de autoridade é a chave da constituição da família como modelo repressivo do qual o Estado é a extensão natural; a família é o modelo à escala reduzida do que será o real exterior e portanto o protótipo daquela que deve ser a atitude do homem perante a vida, uma atitude que implica a negação da sua auto-regulação.

Tal como a religião exigia o culto e a devoção, a obediência em troca de um milagre divino que salvaria, também o Estado fascista exigiria a obediência total das massas com fim à sua salvação, o que tendo em conta, entre outros aspectos, a crise em que a Alemanha se encontrava devido à perda da guerra, dota o argumento de Reich de interesse e pertinência. A Deleuze/Guattari interessa sobretudo analisar a aliança Estado-Igreja e a nova formulação da mesma Estado-Psicanálise e esta é a base de *Anti-Édipo*.

Sobre a relação entre psicologia e política Reich entrou em conflito irreconciliável com Freud sobre os fundamentos da prática clínica: para Freud os instintos devem adaptar-se à cultura, considerando que a abolição da ordem moral repressiva pode ser mais ruínosa do que a sua manutenção; Reich, pelo contrário, considerou que as instituições podem ser reorganizadas para atender às necessidades do ser humano.

Reich desenvolveu um tipo de Psicologia Social ou Psicologia Política que não estuda as pessoas individualmente mas antes os processos psíquicos comuns a uma classe criticando Freud porque a sua psicanálise deixava de parte o factor social e os processos socioeconómicos; e criticou os marxistas da sua época porque deixavam de lado o factor subjectivo, os processos internos e as necessidades ou pulsões. A relevância do afastamento do factor de análise social é fundamental para Deleuze: este considera que a psicanálise teria uma responsabilidade maior à qual renuncia.

“Uma psicanálise deve ser de dimensões geométricas, antes de ser de anedotas históricas. Pois a vida, a própria sexualidade, estão na organização e orientação dessas dimensões, antes de estar nas matérias geradoras e nas formas engendradas. A psicanálise não pode contentar-se em designar casos, manifestar histórias ou significar

complexos. A psicanálise é psicanálise do sentido. Ela é geográfica antes de ser histórica.”⁸²⁷

A psicologia de Reich procurava desenvolver a consciência social e política, identificando e eliminando os factores de repressão moral e intelectual que obrigam a estrutura humana a se colocar entre o desejo intenso de liberdade e o medo desta mesma liberdade, medo esse, que se revela na rigidez de carácter e na necessidade de obter formas secundárias de satisfação recorrendo a alternativas como o consumo, o misticismo das religiões ou a agressão natural que se transforma desta forma em sadismo, assim, o principal problema prático da sua psicologia social é o de eliminar as inibições que impedem o desenvolvimento do desejo de liberdade. Uma vez livre da repressão, a energia psíquica reprimida que serve para aprisionar e escravizar as pessoas no consumo e no trabalho alienante serviria exactamente para a sua libertação.

Reich define a Liberdade como a responsabilidade de cada indivíduo pela construção da sua existência pessoal, profissional e social de forma racional, isto é, uma forma de compromisso que se tornou impossível por séculos de distorção social e educacional que tornaram as pessoas incapazes de pensar a sua liberdade e aceitando a sua submissão por medo de uma classe de dirigentes, de uma elite que lhes forneceria uma satisfação substituta mediante a educação para o trabalho-escravo e para o consumo.

Reich propõe a ideia de uma *Democracia do trabalho* que seria o exacto oposto do sistema de repressão e controlo, seria antes uma confirmação da racionalidade humana e da sua capacidade de autogestão livre de um Estado opressor que domina a liberdade e as actividades do trabalho, promovendo portanto através de processos de autogestão a satisfação das necessidades humanas tornando desta forma desnecessária a política tal como a conhecemos.

Reich, e também Deleuze e Guattari, consideram que a incapacidade de liberdade por parte das massas humanas não é inata, os homens não foram desde sempre incapazes de liberdade, portanto é necessário apenas que o desejo seja ensinado a desejar-se a si mesmo porque ele é liberdade e criatividade e não consumo.

“Uma forma de produção e de reprodução sociais, com os seus mecanismos económicos e financeiros, com as suas formações políticas, pode ser, enquanto tal, desejada no todo ou em parte, independentemente do interesse do sujeito que deseja.”⁸²⁸

“Há «complexos» económico-sociais que também são verdadeiros complexos do inconsciente, e que são capazes de comunicar uma certa volúpia a toda a sua hierarquia

⁸²⁷ Deleuze, G., **LS**, *op cit*, p. 95.

⁸²⁸ Deleuze, G. e Guattari, F., **AE**, *op cit*, p. 109.

(o complexo militar-industrial). (...) O que há são fluxos, stocks, cortes e flutuações de fluxos; o desejo está sempre onde quer que haja algo a fluir e a correr, arrastando não só sujeitos interessados, mas também sujeitos embriagados ou adormecidos, para encruzilhadas mortais.”⁸²⁹

Isto é, o sujeito pode ser adestrado a desejar contra o seu próprio interesse e isso é o poder do capitalismo, este não é, como foi dito por Deleuze, uma questão de ideologia mas de desejo, foi assim que, respondendo a Reich, foi possível os alemães desejarem o fascismo. O capitalismo produz este sujeito embriagado com o consumo e adormecido para a miséria e para o seu embrutecimento. O trabalho da esquizo-análise seria exactamente o de desedipianizar o inconsciente e o de identificar de que forma, sob que processos pode o desejo ser ensinado a desejar a sua própria repressão.

“O objectivo da esquizo-análise é pois o seguinte: analisar a natureza específica dos investimentos libidinais do económico e do político, e assim mostrar como o desejo pode ser determinado a desejar a sua própria repressão no sujeito que deseja (...)”⁸³⁰

“A esquizo-análise é uma análise simultaneamente transcendental e materialista. É crítica porque faz a crítica do Édipo ou conduz o Édipo à sua própria autocrítica. Propõe-se explorar um inconsciente, não metafísico mas transcendental; não ideológico, mas material; não edipiano, mas esquizofrénico; não imaginário, mas sim não-figurativo; não simbólico, mas real; não estrutural, mas maquínico; não molar ou gregário, mas molecular, micropsíquico e micrológico; não expressivo, mas produtivo.”⁸³¹

“Assim o problema prático da esquizo-análise é o da *inversão* contrária: devolver às sínteses do inconsciente a sua utilização imanente. Desedipianizar, desfazer a teia de aranha do papá-mamã, destruir as crenças para conseguir atingir a produção das máquinas desejanças e os investimentos económicos e sociais, fazer uma análise militante.”⁸³²

Actualmente pode-se fazer uma leitura da sociedade como uma máquina que produz necessidades vazias de consumo, qualquer publicitário sabe que se os consumidores não fossem uma massa de pessoas infelizes, ou se não quisermos ser dramáticos, de seres que não atingem a sua autorrealização, eles não conseguiriam vender como vendem produtos de que ninguém tem necessidade. O que mantém um socius a funcionar é o desejo e neste momento a fórmula não podia ser mais simples: *ser é consumir*. Formou-se o dogma da economia moderna segundo o qual nada se pode fazer sem consumo, portanto, sem dinheiro. Isto significa que se codificou o desejo de forma a cortar a emissão dos seus fluxos no pensamento e a dirigi-los para objectos parciais externos e desprovidos

⁸²⁹ Deleuze, G. e Guattari, F., **AE**, loc cit.

⁸³⁰ Deleuze, G. e Guattari, F., **AE**, op cit, p. 109.

⁸³¹ Deleuze, G. e Guattari, F., **AE**, op cit, p. 114.

⁸³² Deleuze, G. e Guattari, F., **AE**, op cit, p. 117.

de sentido. O Homem é assim definido pelos seus hábitos de consumo e a soma daquilo que consome.

Este desejo de consumo presente numa espécie de inconsciente colectivo é portanto o dogma moderno que serve de forma perfeita para prender e escravizar a população à estrutura socio-económica e de valores vigente - Faz-se o que é preciso para se ter dinheiro -. Esta estrutura desde sempre gerou um vasto grupo de excluídos, um conjunto significativo de pessoas que são postas de parte pelas poucas habilitações, questões culturais ou de meio, raciais/genéticas, sexuais, de oportunidade, psicológicas, de saúde geral, e outras. Estas pessoas não podem, por algum destes motivos consumir, logo, são indesejáveis ao sistema, parasitas aos seus olhos.

Talvez a pergunta pelo capitalismo nunca tenha realmente sido colocada às pessoas, porque a realidade não se processa dessa forma, nunca ninguém perguntou num momento da história se se preferia um sistema económico onde, devido ao critério valorativo, a maior parte das pessoas teria a menor parte da riqueza e se não se importavam que para terem algumas dessas coisas valiosas muitos teriam, proporcional e directamente de não ter nada. Ainda que isso esteja assente, ainda que essas sejam as regras do jogo. São contudo invisíveis, assim como a miséria é invisível ou é tornada invisível⁸³³.

Não é o caso aqui de se propor uma redistribuição igualitária da riqueza, mesmo porque talvez não fosse em termos práticos possível, mas mais porque isso implicaria admitir que todos são forçosamente iguais e que todos mereceriam o mesmo. Não pretendemos desviar a pergunta para o campo da ontologia, embora isso possa ser feito. Talvez as pessoas não sejam todas iguais e acabem por não ter os mesmos direitos. É isso que retiramos da leitura do sistema actual mas a pergunta que ocorre é: se não há igualdade e se isso se manifesta na distribuição de riqueza e no poder que cada um tem, quem faz ou qual é o critério de selecção?

Há quem considere que quem tem o poder é, de uma perspectiva ontológica e ética, quem o conseguiu conquistar, o poder e a riqueza pertenceriam portanto aos melhores, aos capazes, aos *bons*. Porém, em que medida é que esta não é uma perspectiva moral de

⁸³³ A pergunta não é feita porque é impossível de ser colocada, implicava algo que é oposto do capitalismo, implicaria que a população escravizada seria ouvida e saberia ouvir, estaria preparada para escolher. Ambos os momentos não se tocam, são contraditórios, tudo está feito para que não se desenrolem no mesmo cenário: "No capitalismo, só há uma coisa universal: o mercado. Não há Estado universal, justamente porque há um mercado universal do qual os Estados são núcleos, são Bolsas. Ora o mercado não é universalizante, homogeneizador, é um fantástico processo de fabrico de riqueza e de miséria. Os direitos do homem não nos farão abençoar as «alegrias» do capitalismo liberal no qual activamente participam. Não há Estado democrático que não esteja comprometido a fundo com esse processo de fabrico de miséria humana. A vergonha é que não temos meio seguro algum de preservar os devires, ou por maioria de razão de fazer com que se levantem, nem sequer em nós próprios." Cf. Deleuze, G., **PP**, *op cit*, p. 231.

análise da situação? Será essa a perspectiva correcta? Por certo Nietzsche quando se referia aos “bons” na *Genealogia da Moral*⁸³⁴ não se referia aos empresários modernos. Mas ocorre ainda outra questão: como é que ser ontologicamente *bom* é ser capaz de fazer dinheiro? Porque é que o empresário é valioso e o intelectual ou o artista é o inútil? Contudo, é assim que se faz a leitura. São aceites os poderosos e os escravos, o sistema premeia os tiranos e os lacaios.

Podemos perguntar: e qual é o problema disso? O problema é que um sistema económico que condiciona a organização política social e cultural da sociedade a reconhecer apenas um símbolo e um valor está a impedir a formação de *enunciados*, de *pensamento*, está a impedir a criação de novas formas de vida, a impedir o desejo.

O desejo em Deleuze, a que Nietzsche chamaria *Vontade de Poder*, é devir e não uma falta que se mediatiza no fetichismo do papel-moeda.

Para a escola marxista, o *fetichismo* é um elemento fundamental da manutenção do modo de produção capitalista. Consiste numa ilusão que constitui um ambiente social específico que oculta a sua essência de desigualdade. O fetichismo da mercadoria, postulado por Marx relaciona-se com a fantasia, simbolismo, que paira sobre o objecto, projectando uma relação social definida, estabelecida entre os homens, como o estatuto social, poder, etc. O carácter fetichista é o processo pelo qual a mercadoria, é considerada como se tivesse vida, fazendo com que os valores de troca se tomem superiores aos valores de uso e determinem as relações entre os homens e não vice-versa, ou seja, a relação entre os produtores não aparece como relação entre eles próprios, relação humana, mas entre os produtos do seu trabalho. Os objectos de uso só se tornam, em geral, mercadorias porque são produtos de trabalhos privados executados independentemente uns dos outros. Os trabalhos privados actuam como membros do trabalho social à medida que os produtos dos mesmos podem ser permutados entre si. Daí a descaracterização da relação social entre os homens em detrimento dos produtos. O produtor considera que existe um valor, diferente do valor de uso, ao ser produzida a mercadoria, já que as mercadorias podem ser permutadas em diferentes proporções. Esse valor introduzido na mercadoria que excede a

⁸³⁴ “(...) A rebelião dos escravos na moral começou quando o ódio começou a produzir valores, o ódio que tinha a contentar-se com uma vingança imaginária. Enquanto toda a moral aristocrática nasce de uma triunfante afirmação de si mesma, a moral dos escravos opõe um «não» a tudo o que não é seu; este «não» é o seu acto criador. Esta mudança total do ponto de vista é própria do ódio: a moral dos escravos necessitou sempre de estimulantes externos para entrar em acção; a sua acção é uma reacção. O contrário acontece na moral aristocrática: opera e cresce espontaneamente e não procura o seu antípoda senão para se afirmar a si mesma com maior alegria; o seu conceito negativo «baixo», «vulgar», «mau», não é senão um pálido contraste e muito tardio, se se comparar com o seu conceito fundamental impregnado de vida e de paixão, «nós os aristocratas, nós os bons, os formosos, os felizes».(...)” Cf. Nietzsche, F., *A Genealogia da Moral*, op cit, pp. 29-30.

sua utilidade é já resultado da criação do fetiche, valendo a mercadoria mais pela sua inserção social do que pela sua utilidade⁸³⁵. Parece uma forma de idolatria dos bens e do capital no qual eles se vão transformar em virtude do sistema especulativo de trocas.

O desejo, quando agencia qualquer coisa, estabelece uma relação.

“(…) A unidade real mínima não é a palavra, nem a ideia ou o conceito, nem o significante, mas o agenciamento. É sempre um agenciamento que produz os enunciados. (…) O enunciado é produto de um agenciamento sempre colectivo, que se põe em jogo em nós e fora de nós populações, multiplicidades, territórios, devires, afectos, acontecimentos. (…) O agenciamento é o co-funcionamento, é a «simpatia», é a simbiose.”⁸³⁶

“(…) É uma multiplicidade que comporta muitos termos heterogéneos, e que estabelece ligações, relações entre eles, através das idades, dos sexos, dos reinos – através de naturezas diferentes. A única unidade do agenciamento é de co-funcionamento: é uma simbiose, uma «simpatia». O que é importante, não são nunca as filiações, mas as alianças ou as misturas (…) Antes de mais, num agenciamento há como que duas faces, ou duas cabeças pelo menos. Estados de coisas, estados de corpos mas também enunciados, regimes de enunciados: os signos organizam-se de uma nova forma, aparecem novas formulações (…) E depois há ainda outro eixo segundo o qual se devem dividir os agenciamentos. Desta vez, é segundo os movimentos que os animam, e que os fixam ou os arrastam, que fixam ou arrastam o desejo com os seus estados de coisas e os seus enunciados. Não há agenciamento sem território, territorialidade, e re-territorialização que inclui todos os tipos de artifícios. Mas também não há agenciamento sem desterritorialização, sem linha de fuga, que o arrasta para novas criações, ou para a morte.”⁸³⁷

Se essa relação é feita com um exterior (que é o capital), nesse momento o agenciamento rompe-se, corta-se o fluxo do desejo, o fluxo de pensamento.

A partir do momento em que o desejo se detém num objecto que tape a falta, ele quebra-se. Transforma-se o ser humano em máquina de desejar a sua própria falta.

“(…) Contra a psicanálise só dissemos duas coisas: estilhaça todas as produções do desejo, esmaga todas as formações de enunciados. Desse modo, quebra o agenciamento nas suas duas faces, o agenciamento maquínico de desejo e o agenciamento colectivo de enunciação. O facto é que a psicanálise fala muito do inconsciente, foi mesmo ela que o descobriu. Mas praticamente, é sempre para o reduzir, o destruir, o conjurar. O inconsciente é concebido como um negativo, o inimigo. (…) Nós dizíamos que o desejo não está de modo nenhum ligado à «Lei», e que não se define por nenhuma carência essencial. (…)”⁸³⁸

⁸³⁵ O tipo de economia capitalista codifica os bens de forma a que o seu valor seja o próprio acto de consumo e de produção para alimentar esse consumo, mais do que para suprir uma necessidade e mesmo indo além do próprio dinheiro que é apenas um elemento, uma ferramenta do processo inidentitário e autofágico: “(…) processo este que caracteriza a economia de desperdício na qual vivemos. O resultado foi quase o mesmo: um surto de prosperidade que, como demonstra a Alemanha do pós-guerra, se alimenta não da abundância de bens materiais ou de qualquer outra coisa estável e dada, mas do próprio processo de produção e consumo.” Cf, Arendt, H., *A condição Humana*, Lisboa, Relógio D’Água, 2001, p. 316.

⁸³⁶ Deleuze, G. e Parnet, C., *D*, *op cit*, p 86.

⁸³⁷ Deleuze, G. e Parnet, C., *D*, *op cit*, pp 88-91.

⁸³⁸ Deleuze, G. e Parnet, C., *D*, *op cit*, pp. 99-111.

Essa falta é colmatada no símbolo, sempre na exterioridade, sempre o corte do movimento do inconsciente, sempre o corte do movimento do pensamento. A consequência disto é o impossibilitar da construção de processos de individuação livres e diferentes. Em vez de se substituir o inconsciente por imagens de consumo institucionais como família, trabalho, bens, estatuto social, etc, deve-se produzir mais inconsciente, mais desejo.

Deleuze propõe que o inconsciente seja uma substância a circular, um espaço social e, a nosso ver, político a conquistar.

O desejo tem a vantagem de ser um sistema de signos que é a-significante mas que têm uma acção real de produzir *fluxos de inconsciente* num campo social.

O desejo quando não é constituído como falta mas como agenciamento passa a ser uma construção do plano de pensamento, uma construção do plano de imanência, uma construção de uma política, o que implica necessariamente um colectivo, um campo social.

Fazer política será assim criar agenciamentos colectivos num conjunto de devires sociais até porque a eclosão do desejo, na família, na escola, no bairro, põe sempre em causa as estruturas estabelecidas⁸³⁹. O próprio desejo (no seu estado puro, não no estado condicionado pela estrutura edipiana nem pelo capitalismo) é revolucionário porque procura sempre mais conexões e agenciamentos e não objectos, nem capital nem instituições, porém ele é adestrado a virar-se para o capital, ele é reprimido.

“Apesar do que pensam certos revolucionários o desejo é, na sua essência, revolucionário - o desejo, não a festa! - e nenhuma sociedade pode suportar uma posição de desejo verdadeiro sem que as suas estruturas de exploração, de sujeição e de hierarquia fiquem comprometidas. (...) o desejo não ameaça a sociedade por ser desejo de dormir com a mãe, mas por ser revolucionário.”⁸⁴⁰

“E se invocamos o desejo como instância revolucionária, é porque acreditamos que a sociedade capitalista é capaz de suportar muitas manifestações de interesse, mas é incapaz de suportar uma única manifestação de desejo, que chegaria para destruir as estruturas de base, mesmo ao nível do jardim-escola. Acreditamos no desejo como no irracional de todas as racionalidades, não porque seja falta, sede ou aspiração, mas porque é produção de desejo e desejo que produz, real-desejo ou real em si mesmo.”⁸⁴¹

Mediante esta análise e a de Foucault quando diz que qualquer formação de poder precisa de um saber que, todavia não depende dela mas que não terá eficácia sem ela, podemos perceber que não há Estado nenhum que não precise de uma imagem do pensamento, de um plano de pensamento, de um plano de imanência criado pelos agenciamentos individuais e colectivos de desejo.

⁸³⁹ Deleuze, G. e Parnet, C., **D**, *op cit*, p.101.

⁸⁴⁰ Deleuze, G. e Guattari, F., **AE**, *op cit*, p. 121.

⁸⁴¹ Deleuze, G. e Guattari, F., **AE**, *op cit*, p. 399.

A questão é a de saber porquê e quais são as ciências humanas que se vendem a essa aliança ao poder e criam essa imagem do pensamento. Deleuze identificou na Psicanálise mas também a Filosofia clássica responsabilidades por, no passado, ter fornecido aos aparelhos de poder da Igreja e do Estado o saber que lhes convinha.

Talvez mediante esta análise se possa também responder a uma das perguntas anteriores, a saber, *porque é que é o modelo de organização política que se submete ao modelo de organização económica* (e não o inverso), ou posto de outra forma, *porque é que os modelos de gestão política não estão centrados num programa ideológico?*⁸⁴²

Segundo Deleuze o conceito de ideologia é insuficiente na medida em que o Estado necessita sempre de uma *imagem do pensamento* que lhe servirá de axiomática ou de *máquina abstracta*, à qual dá, em troca, a força de poder funcionar.

A ideia de ideologia não dá conta desta relação dos saberes com os poderes. O poder activa o saber na medida em que recebe dele uma promoção desejável, na medida em que o saber pode justificar o poder.

Por isso, parte das restantes respostas residirão na análise da responsabilidade das ciências humanas e de como elas respondem ao poder legitimando os seus axiomas ou criando-os de forma a dar um rosto ao arbitrário.

Outro dos problemas que a análise do desejo coloca é a necessidade de esclarecer a relação entre a construção da singularidade e o desejo. Esta relação é de criação: isto é, o desejo permite criar processos de individuação, liberta os processos identitários⁸⁴³. O desejo diz respeito à velocidade e à lentidão, aos afectos e intensidades. Ora a singularidade cria-se tal como o desejo se cria.

“A tese da esquizo-análise é muito simples: o desejo é máquina, síntese de máquinas, arranjo maquínico - máquinas desejantes. O desejo é da ordem da produção e qualquer produção é ao mesmo tempo desejante e social.”⁸⁴⁴

A singularidade e o desejo criam-se num plano de imanência, num agenciamento determinado, num plano que não existe previamente mas que deve ele próprio ser construído.

⁸⁴² Na verdade estão, mas numa ideologia de destruição. A pergunta deveria ser actualizada para: - porque é que os modelos de gestão política não estão centrados num programa ideológico humanista?

⁸⁴³ “Quando se diz que a sociedade capitalista produz o indivíduo «independentemente», pretende dizer-se que nesta sociedade, o indivíduo aparece pela primeira vez como indivíduo, isto é, liberto dos laços sociais que nas épocas precedentes lhe limitavam os movimentos, e de tal maneira que utiliza a conexão social (...) como puro instrumento para os seus fins privados, egoístas (...)” Cf. Bedeschi, G., *Marx, op cit*, p. 141.

⁸⁴⁴ Deleuze, G. e Guattari, F., **AE**, op cit, p. 308.

“Que cada um, grupo ou indivíduo, construa o plano de imanência onde edifica a sua vida e os seus projectos”⁸⁴⁵ é a frase de Deleuze, e é exactamente nesse sentido que o desejo é colectivo e é nesse sentido que ele é, para nós, político.

O desejo é feito de diferentes linhas que se entrecruzam e conjugam constituindo um agenciamento num determinado plano de imanência que tem de ser construído.

Há agenciamentos de desejo de cada vez que, num plano de imanência, se produzem contínuos de intensidades e conjugações de fluxos de velocidades variáveis⁸⁴⁶. Desejar, diz Deleuze no *abecedário*, é construir um agenciamento, construir um conjunto, o desejo é portanto construtivista.

Se por um lado o inconsciente produz intensidades, o desejo constrói agenciamentos sobre essas intensidades, colocando em jogo vários factores, várias linhas. E é desta forma que se traz à luz uma relação essencial para a compreensão do processo de individuação, para a construção da identidade em Deleuze: desejar é agenciar. E agenciar o que é?

1. remeter a um estado de coisas que nos seja conveniente;
2. um estilo que é próprio a cada um;
3. um território;
4. processos de *desterritorialização*. É aí que ocorre o desejo.

Portanto, tudo começa num território. Sair do território é aventurar-se, é criar. Cada indivíduo corre o risco de estagnar no seu território, no plano de imanência, no plano ou projecto de vida que gerou ou que ocupou e lhe garante as suas características, as suas propriedades pelas quais é reconhecido. Por isso mesmo é que o território só vale na medida em que é através dele que se pode criar um movimento de fuga para sair da estagnação, da cristalização do “eu”, da estupidificação do eu.

Esse movimento de saltar a cerca é a desterritorialização. Isto é, o movimento para sair das instituições e para sair das estruturas uniformizantes de significante único – o capital⁸⁴⁷. Mas para se sair das instituições temos de saber quem somos como indivíduos, a quem estamos a guiar a fuga, a pergunta da *esquizo-análise*⁸⁴⁸ é: *quais são as tuas linhas?*

⁸⁴⁵ Deleuze, G. e Parnet, C., **D**, *op cit*, p.118.

⁸⁴⁶ Deleuze, G. e Parnet, C., **D**, *op cit*, p.121.

⁸⁴⁷ “Em virtude dessa sua tendência - diz Marx -, o capital impele a superar não só as barreiras e os preconceitos nacionais, mas a idolatria da natureza, a satisfação tradicional, orgulhosamente apertada entre exíguos limites, das necessidades existentes, e a reprodução do antigo modo de viver. Em relação a tudo isto, o capital opera destrutivamente, leva a cabo uma revolução permanente, deita por terra todos os obstáculos que impedem o desenvolvimento das forças produtivas, a dilatação das necessidades, a variedade da produção e a exploração e o intercâmbio das forças da natureza com o espírito.” Cf. Bedeschi, G., *Marx, op cit*, p 134.

⁸⁴⁸ A esquizo-análise ou psicanálise-materialista procuraria seguir as linhas que compõem um sujeito: “Numa cartografia, podemos simplesmente marcar caminhos e movimentos, com coeficientes de probabilidade e de

Indivíduos ou grupos, somos feitos de linhas, diz Deleuze em *Dialogues*⁸⁴⁹. Linhas de natureza muito diversa. O primeiro tipo são as *linhas segmentárias* de dois géneros, segmentaridade dura e flexível, sendo que na segmentaridade dura há a *família-a-profissão*, ou o *trabalho-as férias*, etc, e na flexível há pequenos *movimentos moleculares* que atravessam as sociedades e geram pequenas modificações. E, por fim, as *linhas de fuga*⁸⁵⁰. As três estão imbricadas.

Ora a questão mais imediata que se coloca não é como podemos fazer a desterritorialização, quais são as regras, como nos poderemos libertar da tirania do significante único e gerar novas formas de viver e de pensar, como podemos traçar um plano, um agenciamento rizomático para a nossa própria linha de fuga. A primeira questão resulta da análise do estado de coisas actual, do diagnóstico. A primeira questão no que toca à identidade é a inversa: é a de saber porque é que desejamos esta organização político-económica, porque é que desejamos o capitalismo? Ou nas palavras de Deleuze: “(...) como é que o desejo pode desejar a sua própria repressão? Como pode desejar a sua escravatura?”⁸⁵¹

A resposta não é animadora: os poderes que esmagam o desejo fazem já parte dos próprios agenciamentos do desejo e portanto basta que o desejo na sua construção siga essas linhas. Basta que cada um faça aquilo que foi ensinado a fazer para se individuar neste tipo de sociedade.

É por isso que já não há mais desejo de revolução, essas linhas fazem parte de um agenciamento já dado, preexistem no seio de um agenciamento maquínico que corta os fluxos. Por exemplo, o agenciamento *Estado* corta o fluxo de desejo mediante a linha de deveres ou mesmo de direitos do cidadão, é o exemplo de uma linha de segmentaridade dura.

perigo. É a isso que chamamos «esquizo-análise», a essa análise das linhas, dos espaços, dos devires.” Cf. Deleuze, G., *PP*, *op cit*, p. 55.

⁸⁴⁹ Cf. Deleuze, G. e Parnet, C., *D*, *op cit*, p.151.

⁸⁵⁰ “Quanto ao desejo tudo dependerá do tipo de linhas que nele têm a primazia: linhas molares ou de segmentaridade dura, linhas moleculares ou de segmentaridade flexível - também chamadas linhas de racha ou fenda (fêlure) -, e linhas de fuga ou de ruptura. Embora seguindo trajectórias distintas, estas linhas não cessam de se misturar, numa imanência mútua. (...) As linhas de segmentaridade dura ou molares são aquelas que nos introduzem em máquinas binárias forçosamente arborescentes, em que tudo se reparte de acordo com formas bem definidas: homem-mulher, adulto-criança, branco-negro. Noutros termos trata-se de “garantir e controlar a identidade de cada instância aí compreendendo a identidade pessoal”. Quanto às linhas moleculares, ou de segmentaridade flexível, são aquelas que conseguem traçar pequenas modificações e desvios que nos levam a já não suportar o que antes suportávamos. Finalmente as linhas de fuga ou de ruptura, que são como que a explosão das duas linhas segmentares e atingem uma espécie de desterritorialização absoluta. Das três são as mais difíceis de traçar, capazes do melhor e do pior.” Cf. Ferreira Santos, L., *Pensar o Desejo, Freud, Girard e Deleuze*, *op cit*, p. 283.

⁸⁵¹ Deleuze, G. e Parnet, C., *D*, *op cit*, p.160.

O desejo de revolução, o desejo de diferença está, enquanto linha de fuga, obstruído pelo signo negativo do fracasso. Signo afectado pelo regime de significante despótico⁸⁵², o significante único – o Édipo, e este, dominado pelo corpo pleno do capital.

“O fetiche é o objecto natural da consciência social como senso comum ou reconhecimento de valor. Os problemas sociais só podem ser apreendidos numa «rectificação», quando a faculdade de sociabilidade se eleva ao seu exercício transcendente e quebra a unidade do senso comum fetichista. O objecto transcendente da faculdade de sociabilidade é a revolução. É neste sentido que a revolução é a potência social da diferença, o paradoxo de uma sociedade, a cólera própria da Ideia social. A revolução de modo algum passa pelo negativo. (...) o negativo é o corpo objectivo do falso problema, o fetiche em pessoa. (...) A luta prática não passa pelo negativo, mas pela diferença e a sua potência de afirmar; e a guerra dos justos é a conquista do mais alto poder, o de decidir sobre os problemas restituindo-lhes a sua verdade, avaliando essa verdade para além das representações da consciência e das formas do negativo, acendendo, enfim, aos imperativos de que eles dependem.”⁸⁵³

Para se perceber, para se diagnosticar uma sociedade devem-se analisar os vários campos sociais concretos e comparar os seus movimentos de desterritorialização, as intensidades e os fluxos que eles formam. É na compreensão desses movimentos que se pode perceber quais as linhas de fuga que as pessoas estão a ser capazes de traçar e perceber se é possível gerar um plano colectivo de entrecruzar essas linhas⁸⁵⁴.

O político tem de saber fazer este diagnóstico e de saber traçar linhas. É nas linhas de fuga do poder e da opressão que uma sociedade se caracteriza como diz Deleuze – (é preciso) Fugir, mas ao fugir, procurar uma arma.

⁸⁵² Em Anti-Édipo, Deleuze identifica o significante despótico com a figura do Édipo: “(...) do Édipo e cuja ilegitimidade atingia o conjunto da operação: extrair da cadeia significante um objecto completo transcendente como significante despótico de que toda a cadeia parecia, desde então, passar a depender, determinando uma falta em cada posição de desejo, soldando o desejo a uma lei, engendrando a ilusão de uma descolagem.” Cf. Deleuze, G. e Guattari, F., **AE**, op cit, p.115. A transposição do significante despótico da figura do Édipo para a do capital e prende-se com a consideração de que o capital se torna significante único no campo político-económico e subjugua a própria determinação do Édipo, assim, antes de haver como resposta para tudo a triangulação edipiana, antes do Édipo absorver todo o sentido, o capital determinou-o. A ideia surge, por analogia, da leitura da seguinte passagem: “O significante é o signo que se tornou signo do signo, o signo despótico que substituiu o signo territorial, que franqueou o limiar de desterritorialização; o *significante não é mais do que o signo desterritorializado*. O signo que se tornou *letra*. O desejo já nem se atreve a desejar, tornou-se desejo de desejo, desejo do desejo do déspota. (...) o novo corpo pleno.” Cf. Deleuze, G. e Guattari, F., **AE**, op cit, p. 214. E ainda: “A terceira é a máquina moderna imanente, que descodifica os fluxos sobre o corpo pleno do capital-dinheiro: realizou a imanência, tornou o abstracto concreto, naturalizou o artificial (...)” Cf. Deleuze, G. e Guattari, F., **AE**, op cit, p. 273.

⁸⁵³ Deleuze, G., **DR**, op cit, p. 341.

⁸⁵⁴ Para Deleuze numa sociedade já plenamente constituída o que interessa para a caracterizar não são tanto as estruturas que a definem, as leis, as instituições, e a contradições que resultam destas mas as hipóteses subversivas que se podem vislumbrar desse ponto de partida: “(...) uma sociedade parece-nos definir-se menos pelas suas contradições do que pelas suas linhas de fuga, foge por todo o lado, e é muito interessante tentar seguir neste ou naquele momento as linhas de fuga que se desenham. Seja o exemplo da Europa hoje: os homens políticos ocidentais esforçam-se muito para a fazer, os tecnocratas esforçaram-se muito no propósito de uniformizarem regimes e regulamentos, mas por um lado o que se arrisca surpreender são as explosões que podem operar-se entre os jovens, entre as mulheres, em função do simples alargamento de limites (...)” Cf. Deleuze, G., **PP**, op cit, p. 230.

“Não se pode ficar calado e em paz senão quando se tem um arco e flechas: de outro modo conversa-se, discute-se. Que a vossa paz seja uma vitória!”⁸⁵⁵

Será talvez no “*entre*” que se deva jogar a política porque se sabe que qualquer movimento de desterritorialização, de fuga de um plano fechado ou cortado, se vai reterritorializar noutra plano, noutra lado.

Então é sobretudo na análise do movimento *entre* uma fuga e uma fixação ou criação do plano que se deve fazer a política. Isto é, será 1º na compreensão das necessidades de uma sociedade, daquilo que a aflige e das estratégias que ela consegue criar para sobreviver e se libertar dessa tirania, e 2º por outro lado, na percepção das linhas de territorialização, das linhas de segmentaridade que se criam a seguir a isso, que se tem de fazer a política.

Por exemplo,⁸⁵⁶ será entre o domínio do fascismo e da revolução que foi feita, enquanto linha de fuga desse plano, e do novo regime que se instala, se territorializa, a seguir à revolução, que a política tem de ser feita. A política tem de ser feita entre uma desterritorialização e uma nova territorialização, de forma inidentitária e rizomática. Só assim se vencem as máquinas de corte, só assim se pode dar lugar a uma liberdade plena na criação do plano, no traçar da identidade, até porque depois de as linhas de fuga darem lugar a uma re-territorialização esta permite constituir um plano de organização que faz parte de uma *máquina de sobre-codificação* da sociedade como é o exemplo do Estado. Nesse momento tudo já está em queda novamente, tudo já está a fazer soar as linhas desarmónicas, as linhas nómadas. Tudo já está a fazer pensar em procurar uma arma. Talvez se a política agir no *entre* este movimento, sem o parar, possa evitar a sobre-codificação e a castração do desejo, claro que isso implica que os actores não podem ser os mesmos. Deve haver uma diferença ou um elemento diferencial nos elementos que jogam o poder para que não se cristalizem, não morram, para que estejam em permanente renovação, melhoramento.

“A política é uma experimentação activa”⁸⁵⁷, é um agenciamento colectivo de desejo. É por isso que individuar-se é desejar e desejar, é constituir um plano colectivo de agenciamentos e esse plano é necessariamente um plano político. E nenhum problema social escapa ao elemento económico, exactamente por isso é que a análise do desejo

⁸⁵⁵ Cf. Nietzsche, F., *Assim Falava Zaratustra*, *op cit*, 53.

⁸⁵⁶ Ainda que Deleuze diga que a re-territorialização se faça ao mesmo tempo e que as linhas de fuga não devem ser entendidas cronologicamente, o exemplo que dou é possível.

⁸⁵⁷ Deleuze, G. e Parnet, C., *D*, *op cit*, p. 166.

moderno tem de passar por uma análise do capitalismo e dos seus meios de repressão do desejo.

“têm, portanto, profunda razão em mostrar n’O Capital a presença de uma verdadeira estrutura; e de recusar as interpretações historicistas do marxismo, pois esta estrutura de modo nenhum age transitivamente e segundo a ordem de sucessão no tempo, mas encarnando as suas variedades em sociedades diversas e dando conta, em cada uma e de cada vez, da simultaneidade de todas as correlações e termos que constituem a sua actualidade: eis porque o «económico», propriamente falando, nunca é dado, mas designa uma virtualidade diferencial a ser interpretada, sempre recoberta pelas suas formas de actualização (...) Em suma, o económico é a própria dialéctica social, isto é, o conjunto dos problemas que se colocam para uma sociedade dada, o campo sintético e problematizante desta sociedade. Rigorosamente, não há problemas sociais que não sejam económicos (...)”⁸⁵⁸

“(...) as condições económicas do problema determinam ou engendram a maneira pela qual ele encontra as suas soluções no quadro das correlações reais de uma sociedade, sem que, todavia, o observador possa tirar disso o menor optimismo (...)”⁸⁵⁹

Não se pode desejar livremente na solidão e no vazio que o significante único deixa. Nem mesmo o capitalista, ao constituir o desejo como falta, se pode realizar na solidão. Que interessa ao capitalista ser rico se ninguém é miseravelmente pobre para o odiar e idolatrar? Até para ele é necessário realizar o seu desejo num projecto político colectivo, contudo, o seu projecto não só não funciona bem, como a as crises o provam, como condiciona o ser humano a individuar-se como um animal miserável.

Contudo as linhas de fuga comportam perigos, é preciso saber traçá-las. Podem ser bloqueadas, segmentadas, precipitadas em buracos negros, isto é, na violência, na estupidez. Correm o risco de se tornar em *linhas de abolição*, de destruição dos outros e de si próprio. Muitas vezes as linhas de fuga acabam mal.

Nas linhas de fuga a metáfora da guerra, das *máquinas de guerra* é muito comum porque enquanto no aparelho de Estado as linhas são de segmentaridade dura, nas máquinas de guerra são atravessadas pelo devir-animal, e pelos devires-imperceptíveis do guerreiro.

As máquinas de guerra estarão sempre em tensão com as linhas do Estado na sua exigência, na sua empresa de destruir o Estado e até de se dissolver a si próprias ao longo da linha que traçam. Isto é, as linhas de fuga convertem-se sempre em linhas de abolição quando são traçadas por máquinas de guerra.

Nesta questão das máquinas de guerra contra as máquinas sobrecodificadoras do Estado o erro, diz Deleuze, é dizer que de um lado está um Estado globalizante, senhor

⁸⁵⁸ Deleuze, G., **DR**, *op cit*, p. 309.

⁸⁵⁹ Deleuze, G., **DR**, *op cit*, p. 310.

dos seus planos, que estende as suas armadilhas; e do outro lado, está uma força de resistência que vai adoptar a forma do Estado, caindo em lutas sociais e parciais que serão abafadas e vencidas⁸⁶⁰. Isto porque na verdade o Estado não é senhor dos seus planos, também ele é experimentador.

Esta situação encontra-se além e aquém Estado. Além dos Estados nacionais dado o mercado mundial e a extensão do capitalismo a todo o corpo social, aquém, porque os meios de exploração, de controlo⁸⁶¹ e de vigilância tornaram-se cada vez mais subtis e difusos, moleculares.

Há movimentos diferentes daqueles que conhecemos como os clássicos revolucionários. Há um movimento de reclamar o direito ao desejo, quer isso se veja, na reivindicação por mais qualidade de vida ou por outra via.

Deleuze sugere que em vez de se apostar numa máquina de guerra em geral, podia-se pensar numa revolução de um novo tipo que está em vias de devir possível em que toda a espécie de máquinas mutantes fazem guerras produzindo um plano de consistência que mina o plano de organização do Mundo e dos seus Estados questionando de maneira inteiramente imanente a economia global da máquina e os agenciamentos de Estados nacionais.

Nem o mundo nem os seus Estados são senhores de um plano, nem os revolucionários estão condenados à deformação do seu. Tudo se joga segundo um *princípio de incerteza*⁸⁶² e isso é já uma linha de fuga para pensar a diferença e para pensar a mudança política.

3.7. Aliança entre Política e Psicanálise

Ni Dieu, ni maitre, ni l'homme

⁸⁶⁰ Cf. Deleuze, G. e Parnet, C., **D**, *op cit*, p. 174.

⁸⁶¹ Sobre as sociedades de controlo e as formas pelas quais impõem sujeição ao cidadão: “O controlo é a curto prazo e de rotação rápida, mas também contínuo e ilimitado, enquanto a disciplina era de longa duração, infinita e descontínua. O homem já não é o homem encerrado mas o homem endividado. É verdade que o capitalismo manteve por constante a extrema miséria de três quartas partes da humanidade, demasiado pobres para a dívida, demasiado numerosas para o encerramento: o controlo não terá somente de enfrentar as dissipações de fronteiras, mas as explosões dos bairros de lata ou dos guetos.” Cf. Deleuze, G., **PP**, *op cit*, p. 244.

⁸⁶² Uma vez mais em Deleuze as noções da física são usadas para sugerir um perspectivismo moderno, cf. Deleuze, G. e Parnet, C., **D**, *op cit*, p. 176.

A crítica à relação entre psicanálise e poder político foi feita principalmente em duas obras *Anti-Édipo* e *Mil Planaltos*⁸⁶³. A reflexão feita sobre o tema reconduz-nos a uma série de problemas actuais, das quais salientamos a seguinte:

“o problema fundamental da filosofia política é o que Espinoza formulou e que Wilhem Reich redescobriu: “*Porque é que os homens combatem pela sua servidão como se se tratasse da sua salvação?*” (...) O que surpreende não é que uns roubem e outros façam greve, mas que os explorados e os esfomeados não estejam permanentemente em greve; porque é que há homens que suportam há tanto tempo a exploração, a humilhação, a escravatura, e que cheguem ao ponto de as querer não só para os outros, mas também para si próprios? (...) Reich recusa-se a invocar o desconhecimento ou a ilusão das massas ao explicar o fascismo e exige uma explicação em termos de desejo: as massas não foram enganadas, elas desejaram o fascismo num certo momento e em certas circunstâncias e é isto que é preciso explicar: esta perversão do desejo gregário”^{864, 865}

A análise de Deleuze propõe questionar, que processos de submissão foram usados para condicionar o desejo a desejar a sua própria submissão ao poder e ao capital (e ao Édipo como significante único), como é que na sociedade moderna o desejo foi adestrado a se tornar em falta, como foi aprisionado numa prática do vazio.

⁸⁶³ Estas duas obras foram recebidas com múltiplas críticas pela sua complexidade e pelo seu «estilo»/dinâmica conceptual inovadora e fracturante: “De toda a parte nos pressionam para acabarmos com a experimentação, nas artes e fora delas. (...) Li num semanário francês que Mille Plateaux não satisfaz porque as pessoas esperavam ser bafejadas com um pouco de sentido, principalmente tendo em conta que se tratava de um livro de filosofia. Li, pela pena de um historiador consagrado que os escritores e os pensadores das vanguardas dos anos sessenta e setenta fizeram reinar o terror no uso da linguagem, e que se tornava necessário, restaurar condições para um debate frutuoso, impondo aos intelectuais uma maneira comum de falar: a dos historiadores.” Cf. Lyotard, J.F., *O Pós-moderno explicado às crianças*, Lisboa, Edições Dom Quixote, 1993, p. 13-14. Ainda assim, esta dificuldade na leitura e compreensão do autor foi vista como um indicador de qualidade na medida em que graças a ela a filosofia de Deleuze se manteve, em parte, inincorporável pelas «modas» e pelo poder. Tornou-se pelo estilo, difícil de ser lido e repetido de cor como uma lenga-lenga; manteve-se incompreendido por aquilo que ele chamava «o fora» da Filosofia, cf. Badiou, A., *Deleuze, La clameur de l’Etre*, Paris, Hachette, 1997, p.140.

⁸⁶⁴ Cf. Deleuze, G. e Guattari, F., *AE*, *op cit*, p. 27.

⁸⁶⁵ Reich aborda o tema em *Psicologia de Massas do fascismo* de 1933 e a resposta a esta pergunta remete directamente para o desejo na medida em que ele é adestrado, ensinado pelas instituições do poder a desejar a submissão: “quando se pergunta como Reich, porque é que as massas desejaram o fascismo - tudo depende apenas de como o social é investido a nível do desejo.” Cf. Ferreira Santos, L., *Pensar o Desejo, Freud, Girard e Deleuze*, *op cit*, p. 254. Uma outra dificuldade identificada por Deleuze/Guattari na inversão, na transmutação desta escala de valores, desta submissão do desejo ao poder repressivo e fascista é situada na cisão que o próprio revolucionário pode sofrer em si mesmo e a forma como essa cisão pode condicionar o movimento revolucionário ao fracasso como se sugere que aconteceu no comunismo soviético: “(...) mesmo quando um grupo faz um investimento revolucionário pré-consciente, o que o poderia colocar no campo dos grupos-sujeito, se o poder que alcança e exerce vai no sentido de esmagar a produção desejante, não deixará de ser um grupo-sujeitado ao nível inconsciente, apostando por exemplo no reforço das hierarquias e investindo cada vez mais como imortal o sistema que impõe ou quer impor. Ao nível dos investimentos pré-conscientes de interesse, é fácil distinguir o revolucionário do reacionário. O problema é, como vimos, eles podem coexistir com investimentos inconscientes de desejo de orientação oposta e, mesmo ao nível do investimento de interesse, podem, em situações diferentes, orientar-se em direcções opostas - “um grupo revolucionário pode já ser um grupo sujeitado, e, no entanto, ser determinado a desempenhar ainda, em certas condições, o papel de grupo-sujeito”. Cf. Ferreira Santos, L., *Pensar o Desejo, Freud, Girard e Deleuze*, *op cit*, p. 254.

Deleuze parte da noção kantiana de desejo na *Crítica da Faculdade de Julgar*. O desejo pode engendrar o seu objecto de forma alucinatória e representar esta causalidade no próprio desejo, a realidade do objecto é assim produzida na dimensão psíquica.

“Deve-se a Kant uma revolução crítica na teoria do desejo ao defini-lo como «a faculdade de ser pelas suas representações causa da realidade dos objectos destas representações». E não é por acaso que Kant, para ilustrar esta definição recorre às crenças supersticiosas, a alucinações e fantasmas: sabemos bem que o objecto real só pode ser produzido por uma causalidade e mecanismos externos; mas este saber não nos impede de acreditar no poder interior que o desejo tem de engendrar o seu objecto, ainda que sob uma forma irreal, alucinatória ou fantasmática, e de representar esta causalidade no próprio desejo.”⁸⁶⁶

Porém, segundo Deleuze, esta forma de conceber o desejo como produtividade constitui-o como falta do objecto real e leva o sujeito esvaziado de si a produzir para si, para se determinar, um objecto fantasmático que duplica a realidade em objecto real e desejo, desejo esse que se materializa no processo de simbolização monádica do capital. Todo o significante investido pela capacidade de representação do desejo se subjugua à lógica de produção ou consumo regida pelo capital, significante único e despótico.

Segundo Deleuze a psicanálise falha na incapacidade de identificar este processo de sujeição e de aprisionamento do homem moderno na triangulação edipiana propondo nos processos terapêuticos a devolução do sujeito a esta semiologia do capital, devolve-o à lógica dual de produção – consumo.

“O Anti-Édipo, submete a uma crítica radical as “recodificações” que até mesmo Marx e Freud, embora tenham estabelecido as bases do desvelamento, do real como simulacro (ideologia, sublimação), efectua ao individualizar lugares privilegiados da sua constituição: a economia das relações de produção, a economia das relações familiares. O próprio Lacan, que segundo Deleuze, deu um passo decisivo para libertar a recodificação freudiana dos seus ouropéis míticos (o Édipo), libertando a função do Pai do pai real e o Falo do pénis, conservou contudo uma estrutura rígida de funções simbólicas. Portanto, também a polémica de Deleuze contra a psicanálise e o marxismo é uma variação da interpretação da diferença como purificação do simulacro de todas as referências a estruturas.”⁸⁶⁷

O neurótico ou deprimido com baixa libido ou baixo desejo (de consumir modos de vida) é devolvido ao sistema, por exemplo, reconquistando a sua auto-confiança na

⁸⁶⁶ Deleuze, G. e Guattari, F., **AE**, op cit, p. 29.

⁸⁶⁷ Cf. Vattimo, G., *As Aventuras da Diferença*, op cit, p.151.

capacidade própria de voltar a consumir e voltar a desejar. Nem sempre é ajudado a reflectir sobre o sentido da sua existência mas recondicionado.⁸⁶⁸

A pertinência da análise de Deleuze falha na compreensão de que o psicanalista ou psiquiatra não é um filósofo e não procura o sentido mas antes aplicar uma terapia, é um técnico de saúde e não tanto um problematizador. Deleuze e Guattari propõem um modelo que pretende conjugar estas duas vertentes a que chamaram de esquizo-análise: uma psicanálise materialista⁸⁶⁹.

Aos olhos desta psicanálise a sociedade moderna é aberrante para o desejo porque nela ele aprende a desejar a sua própria repressão.

Quando se diz que a esquizofrenia é a doença da sociedade moderna não se quer só dizer que esta enlouquece: não se trata de um modo de vida mas sim de um processo de produção de desejo, o sujeito consome os estados por que passa e nasce desses estados como uma parte feita de partes, o sujeito engendra-se a si próprio no processo de produção de desejo, e é assim produtividade numa vida mecânica e esquizofrénica que exprime mais a ausência e a destruição do desejo do que o próprio desejo⁸⁷⁰.

“Quando se diz que a esquizofrenia é a nossa doença, a doença do nosso tempo, não se quer só dizer que a vida moderna enlouquece. (...) De facto, o que queremos dizer é que o capitalismo, no seu processo de produção, produz uma formidável carga esquizofrénica sobre a qual faz incidir todo o peso da sua repressão (...)”⁸⁷¹

“A produção como processo não cabe nas categorias ideais e forma um ciclo cujo princípio imanente é o desejo. É por isto que a produção desejante é a categoria efectiva de uma psiquiatria materialista que entende e trata o esquizo como *Homo natura*. (...) o fim do processo, ou a sua continuação até ao infinito, (...) é a causa de esquizofrénico artificial, tal como o vemos no hospital, farrapo autístico produzido como entidade.”⁸⁷²

⁸⁶⁸ Com alguma ironia podemos fantasiar o analista a dizer – *eu confio que você poderá de novo fazer dinheiro e voltar a desejar consumir um ego qualquer*.

⁸⁶⁹ “Podemos agora entender melhor a chamada “esquizo-análise” que Deleuze e Guattari propõem. O que ela pretende explorar é “um inconsciente transcendental, em vez de metafísico; material em vez de ideológico; esquizofrénico, em vez de edipiano; não-figurativo, em vez de imaginário; real, em vez de simbólico; maquínico, em vez de estrutural; molecular, micropsíquico ou micrológico, em vez de molar ou gregário; produtivo, em vez de expressivo” Cf. Ferreira Santos, L., *Pensar o Desejo, Freud, Girard e Deleuze*, *op cit*, p. 253. Outra forma pela qual a esquizo-análise foi definida foi por *psiquiatria materialista*: “Uma psiquiatria materialista é a que introduz a produção no desejo, e inversamente o desejo na produção.” Cf. Deleuze, G., **PP**, *op cit*, p. 32. Este tipo de psiquiatria deveria funcionar como forma de identificar e apoiar os investimentos (inconscientes de desejo) revolucionários que rompessem com a organização edipiana em todas as suas manifestações sociais: “Em certo sentido, o que propomos como esquizo-análise teria por ponto de aplicação ideal grupos, e grupos militantes: porque é aí que dispomos mais imediatamente de um material extrafamiliar, e que aparece o exercício, por vezes contraditório, dos investimentos. A esquizo-análise é uma análise militante.” Cf. Deleuze, G., **PP**, *op cit*, p. 34. E ainda: “A esquizo-análise só tem um fim: que a máquina revolucionária, a máquina artística, a máquina analítica se tornem peças e engrenagens umas das outras.” Cf. Deleuze, G., **PP**, *op cit*, p. 41.

⁸⁷⁰ Cf. Deleuze, G. e Guattari, F., **AE**, *op cit*, p. 32.

⁸⁷¹ Deleuze, G. e Guattari, F., **AE**, *op cit*, p. 38.

⁸⁷² Deleuze, G. e Guattari, F., **AE**, *op cit*, p. 10.

“A esquizofrenia como processo é a produção desejante, mas tal como ela está no fim, como limite da produção social determinada pelas condições do capitalismo. É esta a nossa «doença», a doença dos homens modernos.”⁸⁷³

“A nossa sociedade produz esquizos como produz shampô Dop ou automóveis Renault, com a única diferença de que eles não são vendáveis.”⁸⁷⁴

A produção desejante é uma multiplicidade pura e talvez por isso Deleuze refira esta realidade à figura do esquizofrénico: a produção desejante é produzir e pensar fragmentos que têm entre si relações de diferença e que tenham como relações entre si a sua própria diferença sem referência a uma totalidade original. A produção desejante como produção de si do sujeito é uma afirmação irreductível à unidade do ego de tal forma que compõem um “eu rachado”. Por outro lado, o esquizofrénico como ideia também é útil na medida em que serve de arma contra a edipianização:

“Sabemos que o perverso não se submete facilmente à edipianização: e porque o faria, se ele inventou territorialidades ainda mais artificiais e lunares que as do Édipo? Também já sabemos que o esquizo não é edipianizável porque se situa fora de todas as territorialidades, porque foi capaz de levar os seus fluxos ao deserto.”⁸⁷⁵

A pergunta de Deleuze é recorrentemente: como é que este processo de produção desejante se tornou um fim em si mesmo?⁸⁷⁶ A produção desejante é a-edipiana, responde, esta teoria (do Édipo) não chega para representar nem para captar todo o inconsciente e a sua produção desejante. O Édipo tornou-se numa pedra-de-toque para explicar a pessoa e a sociedade porém o inconsciente desconhece as pessoas e as relações familiares que são na verdade peças de máquinas desejantes que remetem antes para um conjunto de

⁸⁷³ Deleuze, G. e Guattari, F., **AE**, *op cit*, p. 136

⁸⁷⁴ Deleuze, G. e Guattari, F., **AE**, *op cit*, p. 255.

⁸⁷⁵ Deleuze, G. e Guattari, F., **AE**, *op cit*, p. 69.

⁸⁷⁶ A base do conceito de «produção» é obviamente marxiana (assim como direcção que toma o conceito de consumo ligado ao desejo), Deleuze/Guattari trouxeram para o plano da individuação e do desejo uma questão que está na base da análise político-filosófica: “(...) há que entender, quando Marx fala de «produção», não quer certamente falar da produção «em geral», mas da produção «num determinado estágio do desenvolvimento social», ou seja, de uma produção «socialmente determinada»” Cf. Bedeschi, G., *Marx, op cit*, p 142. Segundo aquele, é o tipo de relações de produção que uma determinada sociedade exhibe num determinado momento que determina o tipo de homem que é produzido nessa sociedade. Ideia que é totalmente aceite por Deleuze/Guattari, que acrescentam a esta análise a influência de outro poder, o da psicanálise. O próprio estilo da escrita é semelhante e claramente inspirado no uso que Marx faz dos conceitos, por exemplo, em *Anti-Édipo*, os autores referem-se a «máquinas de máquinas», «máquinas de corte», «produção de desejo» e «produção de produção», tal como, de modo análogo em Marx é comum, devido ao uso da estrutura dialéctica hegeliana, o uso de termos como «o consumo produz a produção», «só no produto é que o produto se torna produto (efectivo)»; estilo patente por exemplo nesta passagem em que Bedeschi cita *O Capital* de Marx: “A unilateralidade e até a imperfeição do operário parcial tornam-se perfeições suas como um dos membros do operário global. O hábito de executar uma função unilateral transforma-o no órgão dessa função, que age segura e naturalmente, enquanto o nexa do mecanismo global o obriga a agir com a regularidade da parte de uma máquina.” Cf. Bedeschi, G., *Marx, op cit*, p. 207.

relações de produção que são irredutíveis e mesmo primeiros em relação àquilo que se deixa registrar na figura do Édipo.

“É evidente que a presença dos pais é constante e que sem eles ela (a criança) não tem nada. A questão não é essa. É sabermos se tudo aquilo em que ela toca é vivido como uma representação dos pais.”⁸⁷⁷

A resposta de Deleuze a esta pergunta é negativa, a triangulação da família na figura do Édipo implica uma determinação repressiva da possibilidade de construção de cada indivíduo. O sujeito aprende através desta representação a reprimir o seu desejo; aprende a culpabilidade; aprende a repetir o modelo; aprende que a saída do complexo, a forma de o resolver é o exterior da família mas esse exterior não só reproduz o modelo triangulado como remete para um outro significante único que condiciona tudo que é o capital.

“Lembro-me de ter começado a perguntar a mim mesmo, desde os oito anos, ou talvez menos, quem era eu, o que é que eu era e porquê viver; Lembro-me de aos seis anos numa casa da Avenida Blancard em Marselha (precisamente no número 59), me ter perguntado, quando lanchava pão com chocolate que uma certa mulher chamada mãe me dava, o que era viver e o que era ver-me a respirar, e de me ter querido respirar para experimentar o facto de viver e ver se isso me convinha e para que é que me convinha”⁸⁷⁸

Deleuze salienta através deste exemplo da reflexão de Antonin Artaud que o facto de a criança referir a questão essencial pelo sentido da sua existência à mulher chamada «mãe» não implica que a pergunta seja, por essência, produzida em função dela. A pergunta é narrada, expressa com a ideia de se referir a eles (pais) e não no sentido de uma relação natural com eles. Segundo Deleuze «a criança é um ser metafísico»⁸⁷⁹ como o Cogito cartesiano e embora a libido não possa ser investida sem uma mediação, um plano de imanência onde os conceitos fundamentais se jogam na construção da pessoa, um campo social como o da família, isso não implica que a ideia do Édipo deva determinar a pessoa num modelo único.

O inconsciente desconhece as pessoas, apenas conhece o processo de produção de desejo. Este processo é capturado na triangulação e ensinado a desejar o nada para se constituir, ensinado a desejar o capital para ser livre, para se emancipar do núcleo familiar; ensinado a produzir dinheiro. O paciente está doente se não quer produzir dinheiro, o desejo condiciona-se a produzir e consumir: fixa-se a um significante único. Tudo o que

⁸⁷⁷ Deleuze, G. e Guattari, F., **AE**, *op cit*, p. 39.

⁸⁷⁸ Deleuze, G. e Guattari, F., **AE**, *op cit*, p. 40.

⁸⁷⁹ Deleuze, G. e Guattari, F., **AE**, *op cit*, p. 51.

escapa a este padrão é o desviado, o diferente, o patológico. Porém, na sociedade moderna cada vez mais se joga a possibilidade de uma pessoa poder não trabalhar, logo, não produzir dinheiro a vida toda, há cada vez menos acesso ao emprego na medida em que seja por via da crise económica, seja pela acelerada industrialização, pela informatização de sistemas que leva a reduzir drasticamente postos de trabalho numa tendência crescente para uma sociedade “self-service” em tudo – combustíveis, caixas de supermercado, portagens, serviços de apoio ao cliente on-line, bancos on-line, finanças on-line, etc, futuramente porventura na saúde, se coloca este problema: o sujeito determina-se no seu padrão de (produção – consumo), e a sociedade em termos económicos depende do consumo contínuo, porém cada vez mais o sujeito encontra entraves a se realizar neste processo de se determinar.

Supomos que o sistema enfrenta um risco a médio-prazo de colapso que exigirá uma transformação radical das formas de pensar o eu e a sociedade, apenas alguns, poucos, trabalharão, o que deixará aos governos o problema de saber o que fazer com os excedentes, os improdutivos que não são apenas os marginais mas agora já, entre esses, muitas pessoas com elevada formação e especialização. É altura de repensar o processo de individuação, de constituição do Homem moderno fora deste regime.

Deleuze ao criticar a Psicanálise não quer sugerir que o Édipo e a castração simbólica não existam, nem que tenha sido a psicanálise que inventou essas operações⁸⁸⁰ mas que em vez de procurar libertar o paciente delas, fornece novos recursos a esse processo político.

“Não queremos dizer que o Édipo e a castração não existam: somos edipianizados, castrados, e não foi a psicanálise que inventou essas operações às quais fornece apenas os novos recursos e processos do seu génio”⁸⁸¹

“Deste modo em vez de participar num empreendimento de efectiva libertação, a psicanálise participa na obra mais geral da repressão burguesa, aquela que consistiu em manter a humanidade europeia sob o jugo do papá-mamã, e a *não acabar de vez com esse problema.*”⁸⁸²

Infelizmente a proposta de Deleuze e de Félix Guattari de uma psicanálise materialista que revolucionasse esta prática ao encontrar um inconsciente definido pela imanência dos seus critérios, onde se propunha encontrar o uso legítimo das sínteses da consciência não é tão apelativa como a categorização já interiorizada das relações operada

⁸⁸⁰ Cf. Deleuze, G. e Guattari, F., **AE**, *op cit*, p. 56.

⁸⁸¹ Deleuze, G. e Guattari, F., **AE**, *op cit*, p. 70.

⁸⁸² Deleuze, G. e Guattari, F., **AE**, *op cit*, p. 52.

pela psicanálise ao longo de largas décadas. Este trabalho não seria, como alguns pensam, feito contra a psicanálise mas com esta de forma a levá-la a transformar-se numa peça indispensável do aparelho revolucionário no qual não se pretende resolver ou anular o Édipo, mas antes desedipianizar o inconsciente para se poder chegar aos verdadeiros problemas, para permitir, numa produção desejante livre, o surgimento de novas formas de vida que a reflexão filosófica pela sua especificidade pode gerar.

3.8. Linhas de fuga, linhas de subjectivação ou desejo e imanência

“740. - Os crimes pertencem à categoria da revolta contra o sistema social. Um rebelde não é castigado, é simplesmente suprimido. Poderá ser uma criatura totalmente desprezível e lastimável; mas não há nada de intrinsecamente desprezível na revolta - de facto, em particular na nossa sociedade, a revolta está longe de ser vergonhosa. Há casos em que um rebelde é digno de honra precisamente porque está consciente de que certos elementos na sociedade reclamam hostilidade; pois tal homem desperta-nos da nossa dormência.”⁸⁸³

Sade e o Devir-animal

Talvez a primeira coisa a fazer deva ser esclarecer o conceito de devir animal ou antes ainda o conceito de *devir* qualquer coisa. Há vários tipos de devires⁸⁸⁴, para Gilles Deleuze devir não é nunca imitar nem “fazer como”, nem sequer é uma sujeição a qualquer modelo⁸⁸⁵. Não há portanto um termo de que se parta nem um ao qual se chegue porque o devir é essencialmente movimento e tensão do desejo. Para Deleuze a pergunta «*o que é que tu devéns?*» não faz sentido⁸⁸⁶, porque à medida que alguém devém aquilo que devém, muda tanto quanto ele próprio. Aquilo que cada uma das partes devém muda tanto como aquele que devém. É uma espécie de evolução a-paralela de dois seres que nada têm que ver um com o outro⁸⁸⁷.

Os devires não são fenómenos de imitação nem de assimilação mas de dupla captura, como na pintura, Bacon indica que pintar é uma *dual performance*⁸⁸⁸ de evolução não-paralela, de “núpcias entre dois reinos”.

Um devir não é uma correspondência de relações, não é progredir nem regredir segundo uma série, não se faz na imaginação, não são sonhos nem fantasmas. Devir-

⁸⁸³ Nietzsche, F., *Vontade de Poder*, *op cit*, p. 367.

⁸⁸⁴ Alguns operam em silêncio, outros efectuam-se na história (devir da revolução, por exemplo).

⁸⁸⁵ Cf. Deleuze, G. e Parnet, C., *D*, *op cit*, p. 12.

⁸⁸⁶ Pensar que devir qualquer coisa é transformar-se em qualquer coisa é pensar o homem como é analisado em *Anti-Édipo*, como máquina binária, máquina que produz a relação *pergunta-resposta*, *masculino-feminino*, *homem-animal*, etc.

⁸⁸⁷ Há devires animais do homem que não consistem em fazer de cão ou de gato, uma vez que o animal e o homem só se encontram no percurso de uma desterritorialização comum mas assimétrica.

⁸⁸⁸ Através da pintura ele captura-se a si mesmo e às suas características das quais partiu mas captura na tela outra coisa também que é aquilo em que deveio, aquilo que se tornou no próprio processo, no próprio movimento de pintar.

animal, por exemplo, não consiste em fazer de animal ou em imitá-lo e é evidente também que o homem não devém realmente animal. O devir não produz outra coisa senão ele próprio. O devir animal do homem é real sem que seja real o animal que ele devém. Os devires são de outra ordem, da filiação e da aliança e produzem uma involução criadora que faz um movimento na direcção do menos diferenciado⁸⁸⁹.

Devir é, a partir das formas que se tem, do sujeito que se é, dos órgãos que se possui ou das funções que se preenche, extrair partículas entre as quais se instauram relações de movimento e de repouso, de velocidade e de lentidão. É neste sentido que o devir é o processo do desejo, um princípio de aproximação.

Os devires são, numa palavra, construções de linhas de fuga através de agenciamentos do desejo, agenciamentos que passam por criar um plano de imanência ou um plano do desejo e mediante esse plano criar uma individuação e uma política. Nesse sentido, o devir e a multiplicidade são uma e a mesma coisa, porém, numa associação entre os mecanismos de poder capitalistas e a psicanálise, o desejo está retido em circuitos de efectivação que o conduzem a uma construção edipianizada e institucionalizada⁸⁹⁰. Porém, mesmo nesse contexto se encontram linhas de fuga, mesmo nesse sistema de subjectivação se podem produzir formas de desvio que procuram a libertação do desejo, ainda que estas, pela lógica que as oprime sejam, desde logo menores face à ideia de um desejo já liberto. Um exemplo analisado por Deleuze dessas linhas de fuga para o desejo é o das figuras do sadismo e do masoquismo.

O conceito de *sadomasoquismo* atribuído a Krafft Ebing⁸⁹¹ foi desenvolvido por Freud no sentido de pensar que há uma complementaridade entre as duas figuras, a do sadismo e a do masoquismo. Porém, tal complementaridade dinâmica, no caso da hipótese de explicação de Freud, não é aceite de forma incontestada, nem está fechada numa prova pelo que permite outras interpretações, por vezes complementares, outras contrárias. Tal é

⁸⁸⁹ Cf. Deleuze, G. e Guattari, F., **MP**, *op cit*, p.304.

⁸⁹⁰ O mesmo problema da repressão do desejo é analisado por Michel Foucault na História da Sexualidade salientando como esta repressão não se exerceu de forma espectável pela censura mas, pelo contrário pela produção profícua e quase científica de discursos sobre a sexualidade: "(...) desde a idade clássica, ter havido um aumento constante e uma valorização cada vez maior do discurso sobre o sexo; de se ter esperado deste discurso, cuidadosamente analítico, efeitos múltiplos de deslocamento, de intensificação, de reorientação, de modificação sobre o próprio desejo. Não só se alargou o domínio do que se podia dizer sobre o próprio sexo e se sujeitou os homens a ouvirem-no sempre, mas, sobretudo, montou-se sobre o sexo o discurso, segundo um dispositivo complexo e com efeitos variados, que não se pode esgotar exclusivamente na relação com uma lei de interdição. Censura ao sexo? Introduziu-se antes uma aparelhagem para produzir sobre o sexo discursos, susceptíveis de funcionarem e de terem efeito na sua própria economia." Cf. Foucault, M., *História da Sexualidade - I, A vontade de saber, op cit*, p.27.

⁸⁹¹ Richard von Krafft-Ebing (1840 - 1902) psiquiatra alemão que introduziu na sua obra os conceitos de *sadismo*, *masoquismo* e *fetichismo* no estudo do comportamento sexual. O principal texto sobre o tema foi *Psychopathia sexualis* de 1886. Foi professor de psiquiatria na Universidade de Estrasburgo.

o caso da interpretação de Deleuze que não aceita a união das figuras de ambas as perversões num só conceito.

Para Gilles Deleuze não existe complementaridade mas antes duas figuras plenas que não comportam assim tantos elementos em comum nem permitem, contrariamente à principal hipótese freudiana, a reversibilidade do tipo de pulsão que os anima. Neste caso, entender-se-ão as pulsões, segundo os termos freudianos, como impulsos energéticos. O termo é referido a um processo dinâmico que nasce no Inconsciente que leva o organismo em direcção a um fim, uma tendência para agir, para resolver uma dada tensão orgânica. Esta orienta a pessoa para determinados afectos e comportamentos que são orientados pela tendência do organismo em reduzir a tensão. As pulsões podem ser recalcadas ou sublimadas conforme o *super ego* que age como uma censura que separa o inconsciente do consciente e representa a sociedade, as normas, a lei.

Como a sociedade está fortemente regulada por normas, nem todas as pulsões são satisfeitas conscientemente porque algumas podem ser vistas como imorais para o *super ego*, sendo inaceitáveis, estas, são recalcadas, porém suprimi-las não as destrói, pois, como energia, elas também se transformam, de acordo com o princípio de conservação da energia, exteriorizando-se de forma indirecta. Dado que a satisfação é obtida, aprendida apenas com o objecto desejado, na atitude, o objecto aparece de forma oculta, "disfarçada. Por exemplo, todo *acto falhado*, se analisado, sempre aponta para algum desejo reprimido pelo sujeito. Mas as pulsões não são só recalcadas, são também sublimadas, ou seja, o sujeito satisfaz o desejo de uma forma suportável, aprovável e desejável, ou ambos, pela sociedade como o amor ou o uso da força em desportos, portanto, a *sublimação* é criada como um mecanismo legal, institucional de satisfação da pulsão sem repressão.

Para Deleuze, existirá certamente uma estranha relação entre o prazer de fazer o mal e o prazer de o sofrer; há uma espécie de masoquismo nas personagens de Sade assim como há uma espécie de sadismo no masoquismo contudo não se pode falar de uma inversão entre sadismo e masoquismo em geral, existe antes uma dupla produção paradoxal⁸⁹². Pode-se resumir o ponto de vista de Deleuze sobre a não-complementaridade e a função de ambas as personagens em quatro argumentos.

⁸⁹² Deleuze, G., **SM**, Lisboa, Assírio e Alvim, s.d., p. 39.

3.8.1. Primeiro argumento – o duplo de cada perversão contém-na em si.

O sadismo do masoquismo faz-se à custa de expiar; o masoquismo do sadismo faz-se com a condição de não expiar. A unidade dos dois é o resultado de equívocos e simplificações. *“Diz o masoquista: «Faz-me sofrer.» Responde o sádico: «Não.» Esta é a anedota mais especialmente estúpida, não só pelo simples facto de ser impossível mas por se mostrar cheia de uma pretensão idiota no que respeita ao mundo das perversões*⁸⁹³.

Nunca um verdadeiro sádico suportará uma vítima masoquista, eles querem ter a certeza de que os seus crimes custam lágrimas. Mas também um masoquista nunca suportará um carrasco verdadeiramente sádico. Por exemplo, a mulher-carrasco não pode ser sádica no masoquismo porque precisamente ela se encontra dentro do masoquismo, porque ela é parte integrante da situação masoquista, elemento realizado do fantasma⁸⁹⁴ masoquista. Ela possui esse sadismo que não encontramos no sádico, o qual é como que o duplo ou o reflexo do masoquismo. O mesmo se pode dizer do sadismo: a vítima não pode ser masoquista, não porque o libertino ficaria despeitado perante o prazer de outrem mas sim porque a vítima pertence inteiramente ao sadismo, é parte integrante da situação e surge bizarramente como duplo do carrasco sádico.

Não se trata de dizer que a vítima do sádico é ela própria sádica; nem de dizer que «a» carrasco do masoquista seja ela própria masoquista. Contudo tem de se recusar ainda assim, a alternativa proposta por Krafft-Ebing de união sado-masoquista. Tem de se perceber que a mulher-carrasco escapa ao seu próprio masoquismo tornando-se «masoquizante» nessa situação. O erro consiste em pensarmos que ela é sádica ou que finge ser sádica. Cada pessoa de uma perversão precisa apenas do «elemento» da mesma perversão e não duma pessoa da outra perversão.

A mulher-carrasco pertence essencialmente ao masoquismo sem que realize a subjectividade deste (sem deixar que a perversão tome conta da sua sexualidade, ela de certa forma contém-na)⁸⁹⁵, que encarna o elemento do «fazer-sofrer» numa perspectiva

⁸⁹³ Deleuze, G., **SM**, *op cit*, p. 41.

⁸⁹⁴ O *fantasma ou fantasia* é identificado por Freud como sendo constituído por marcas inconscientes da estrutura psíquica do sujeito que se fixam nos momentos da pré-história do sujeito como formas de apreensão de uma realidade edipiana que estrutura e funda o ser desejante. O fantasma é indestrutível, desdobrando-se e repetindo-se na história do sujeito, definindo a sua organização genital, imprimindo a sua marca na sexualidade, nas suas relações de objecto e apresenta-se enquanto sintoma como um agente aterrorizante e interrogador do sujeito e do seu dilema existencial. A fantasia apresenta-se sob diversas modalidades: fantasias conscientes, fantasias inconscientes e fantasias originárias (vida intra-uterina, cena originária, castração, sedução). A universalidade destas fantasias justifica-se segundo Freud, pelo facto de constituírem um património transmitido filogeneticamente.

⁸⁹⁵ Deleuze, G., **SM**, *op cit*, p. 44.

exclusivamente masoquista. Daí que os heróis de Masoch⁸⁹⁶ procurem uma certa «natureza» de mulher, difícil de encontrar: o masoquista-sujeito precisa duma certa «essência» do masoquismo realizada numa natureza de mulher que renuncie ao seu próprio masoquismo subjectivo; não precisa de modo nenhum de um sujeito sádico.

3.8.2. Segundo argumento - as sensações: a apatia sádica e o recalçamento da sensualidade masoquista.

A forma como ambas as figuras vivem as sensações prende-se com a forma como ambos experienciam as sensações: o sádico experimenta também prazer com as dores que sofre mas não da mesma forma que o masoquista. Os seus processos e a sua formação são inteiramente distintas.

Por exemplo⁸⁹⁷, tanto o herói sádico como o ideal feminino de Masoch reivindicam uma frieza essencial a que Sade chama apatia. Do ponto de vista da crueldade há uma diferença essencial entre a apatia sádica e a frieza do ideal masoquista. A apatia exerce-se contra o sentimento que é o veículo de um perigoso desperdício de energia que tem de se concentrar no elemento puro duma sensualidade impessoal e demonstrativa.

Já a frieza do ideal masoquista tem um sentido muito diferente: não a negação do sentimento, mas sim a *denegação*⁸⁹⁸ da sensualidade. Passa-se como se fosse a sentimentalidade que assumisse o papel superior do elemento impessoal. O ideal masoquista tem por finalidade fazer triunfar a sentimentalidade no gelo e pelo frio. Dir-se-ia que o gelo recalca a sensualidade e mantém à distância a sensualidade sádica. A sensualidade é denegada, por isso Masoch anuncia o nascimento de um homem novo sem amor sexual. O frio masoquista é um ponto de transmutação dialéctica para uma ordem geradora.

896 Leopold Ritter von Sacher-Masoch (1836 – 1895) foi um escritor austríaco que ficou conhecido pelas suas novelas românticas (como *A Vénus das peles*). O termo masoquismo deriva do seu nome.

⁸⁹⁷ Deleuze, G., **SM**, *op cit*, p 54.

⁸⁹⁸ A *denegação* é um mecanismo de defesa em que o sujeito se recusa a reconhecer como seu um pensamento ou um desejo que foi anteriormente expresso conscientemente. Negar a realidade é uma forma de protecção contra algo que pode gerar dor ou sofrimento. A denegação é um fenómeno que se pode observar, por exemplo, em pacientes que descobrem possuir uma doença incurável ou em casos de perda de um ente amado. A denegação é, assim, a percepção de um acontecimento doloroso em que surge uma desestruturação de si cuja primeira reacção é ver, mas ao mesmo tempo não ver, ouvir mas não escutar, entender mas não compreender. Freud constatou a existência da denegação como resistência no tratamento da histeria em que uma representação consciente é recusada e posteriormente recalçada.

3.8.3. Terceiro argumento - o triângulo edipiano: diferença de papel do pai e da mãe nas duas perversões

Pai e mãe constituem histórias diferentes no masoquismo e no sadismo⁸⁹⁹: parte-se da ideia, segundo a hipótese de Freud, que no masoquismo o sujeito se coloca no lugar do pai e pretende apoderar-se do poder viril correspondendo isto ao estágio sádico. Depois, por meio de um sentimento de culpa e *medo de castração*⁹⁰⁰ como castigo, ele renuncia a essa finalidade e toma o lugar da mãe oferecendo-se ele próprio ao pai. É daqui que vem a hipótese da complementaridade das duas figuras e a sua junção numa só simplificadora designada por *sadomasoquismo*.

Segundo Deleuze, desta forma, ele cairia numa segunda culpabilidade, num segundo medo da castração: o desejo das relações amorosas com o pai seria substituído pelo desejo de ser batido que não só representa uma punição menos grave mas passa a valer como relação amorosa em si mesma. Mas, no masoquismo, quem bate é a mãe e não o pai, para fugir a uma escolha homossexual, e pela necessidade de conservar o primeiro estágio em que a mãe era o objecto apetecido e aliando a isso o gesto castigador do pai.

⁸⁹⁹ Deleuze, G., **SM**, *op cit*, p 61.

⁹⁰⁰ “Freud acreditava que as crianças pensavam que todas as outras crianças possuem pénis. A rapariga, não possuindo pénis sente-se castrada e culpa a mãe por esta situação dirigindo a agressividade para ela e, conseqüentemente, aproxima-se mais do pai, levando-a assim ao *Complexo de Édipo*. A rapariga, por sentir-se castrada, sentiria a inveja do pénis. Já o rapaz sente o medo de ser castrado. Porque o Complexo de Castração é posterior ao Complexo de Édipo, este medo é fortificado pois o rapaz já havia dirigido a agressão para o pai antes e teme que o pai possa vingar-se castrando-o. Este temor acaba inibindo os desejos incestuosos. O aparecimento dos desejos incestuosos cria um conflito moral: além do sentimento de culpa pelos desejos incestuosos, o medo da castração reforça o abandono do objecto incestuoso. Para a solução deste conflito, o indivíduo desloca as suas pulsões para um objecto não incestuoso, normalmente uma pessoa do sexo oposto que não os seus pais, facto este que se concretiza na fase genital do desenvolvimento. (...) O complexo de castração compõe, juntamente com o complexo de Édipo, a base onde a estrutura dos desejos que funda e institui o sujeito na sua relação com o mundo opera a sua subjectividade. (...) Constituir-se sujeito desejante, na sua origem, através da ameaça da castração para o menino e da inveja do pénis para a menina é fincar os pés na existência tendo-a marcada pelo trauma que recalca o desejo incestuoso do objecto para sempre perdido, a mãe (função materna). É o peso do processo civilizacional, a actuar através da estrutura edipiana, que impõe ao sujeito humano o recalque das suas pulsões, constituindo-o como sujeito. (...) Freud constatou que a criança ao observar a mãe nua, ao invés de ver ali os órgãos sexuais da mulher, interpreta a vagina como falta. A mãe é vista como castrada. Portanto, os sexos diferenciam-se segundo a percepção da presença ou ausência do pénis. Assim, o sexo feminino é interpretado com sendo castrado. Freud conclui, então, que na relação mãe-filho, o complexo de Édipo faz intervir um terceiro termo, que ele denomina de função paterna. Esta está intimamente relacionada à lei. Logo, perceber a mãe como castrada significa reconhecer a castração do outro. Significa reconhecer que ela é um ser limitado, ou seja, um ser submetido à lei. O menino, por conta da ameaça da castração, e, por medo de perder o seu pénis, o que implicaria numa perda da integridade narcísica, terá que renunciar à mãe. No que diz respeito à menina, o reconhecimento de que à mãe falta o pénis, isto é, de que ela é privada do *phalo*, faz com que a menina entre no Édipo e, assim, volte-se para o pai. Ambos, portanto, menina e menino, ao reconhecerem a falta na mãe passam a ter a falta inscrita no seu próprio ser. Reconhecer a castração significa situar-se em relação à própria ordem simbólica, da qual o *phalo* é a pedra fundamental. Do ponto de vista da psicanálise, no entanto, para que se possa desejar é necessário que haja falta. Assim, poder-se-á afirmar que só há desejo se houver castração.”

Complexo de castração. In Infopédia [Em linha]. Porto: Porto Editora, 2003-2013. [Consult. 2013-02-28]. Disponível na www: <URL: [http://www.infopedia.pt/\\$complexo-de-castracao](http://www.infopedia.pt/$complexo-de-castracao)>.

Já no sadismo, tendo sempre em atenção que a análise de Deleuze é feita com base nos romances de Sade, a mãe é identificada com a natureza segunda⁹⁰¹ e o pai com a natureza primeira (aquela à qual o sádico almeja chegar) constituída por moléculas furiosas ou dilacerantes que transportam a desordem e a anarquia.

O pai só é assassinado quando se afasta da sua natureza e função, enquanto a mãe é tanto mais assassinada quanto mais fiel for às suas. O fantasma sádico apoia-se no pai destruidor da própria família, levando a filha a supliciar e a assassinar a mãe.

No sadismo a imagem edipiana da mulher sofre uma espécie de rebentamento: a mãe assume o papel de vítima por excelência, ao passo que a filha é promovida ao estado de cúmplice incestuosa. Já que a família e a lei estão marcadas pelo carácter maternal da natureza segunda, o pai não pode ser pai senão pondo-se acima das leis, prostituindo os seus, dissolvendo a família. O pai representa a natureza primeira como potência original anárquica que só mediante a destruição das leis e das criaturas que lhe estão sujeitas se encontra consigo mesmo.

O próprio Freud indica duas saídas não complementares: a saída activa sádica em que a criança se identifica com o pai e a saída passiva masoquista em que toma o lugar da mãe e quer ser amada pelo pai. No sadismo a criança agarra-se à identificação com o pai, no masoquismo elege o pai como objecto sexual.

Deleuze identifica na obra de Masoch três distintas figuras de mulher. As três mulheres do masoquismo constituem uma ordem simbólica na qual e pela qual o homem é suprimido e por isso o masoquista precisa do mito para exprimir a eternidade do tempo: tudo está concluído.

O masoquista não identifica o pai com a lei, ele vive a ordem simbólica como intermaternal e formula as condições em que a mãe, nesta ordem, se confunde com a lei. Por isso não se deve falar numa identificação com a mãe no masoquismo, ela é antes, condição do simbolismo através do qual o masoquista se exprime. Ele exprime uma denegação: *não a mãe não tem falta de nada*, esta é uma denegação anulante do pai – o *pai não é nada*, está privado de qualquer função simbólica. Ainda que o pai anulado na ordem simbólica não deixe por isso de agir na vida real ou vivida, ele reintroduz-se como uma alucinação porque tudo o que é abolido simbolicamente no real ressurgue desta forma.

Mas que faz o masoquismo para se prevenir do regresso do pai sob a forma da alucinação? Ele procede pelo contrato⁹⁰² feito com a mulher, contrato esse que confere à mulher-carrasco todos os direitos. O contrato é a forma ideal da relação amorosa, este não

⁹⁰¹ Deleuze, G., **SM**, *op cit*, p. 63.

⁹⁰² Deleuze, G., **SM**, *op cit*, p. 82.

só exprime a necessidade do consentimento da vítima como o dom da persuasão. A função contratual consiste no estabelecimento da lei, mas também, que quanto mais sólida esta for, mais cruel se tornará. O sentido do contrato masoquista é o de conferir o poder simbólico da lei à imagem da mãe. Pelo contrário o sádico é indiferente ao contrato e o seu sarcasmo exerce-se contra este princípio.

Pelo contrato o masoquista faz-se bater, mas o que ele faz bater em si é a imagem do pai, a semelhança com o pai. Não é *uma criança que é batida*, por oposição à hipótese de Freud em *Esquecimento e Fantasma*. O masoquista liberta-se graças a um novo nascimento, no qual o pai não intervém. Este novo homem resulta da prática do masoquismo. O sádico representa por seu lado o perigo paterno que vem perturbar a solução encontrada.

O masoquismo é assim entendido por Deleuze como a arte do fantasma actuando em duas séries, dois limites. Entre ambos estabelece-se uma ressonância que constitui a verdadeira vida do fantasma. O fantasma masoquista tem, por envoltórios simbólicos, a mãe uterina e a mãe edipiana: Entre ambas e de uma para a outra mãe oral⁹⁰³.

Em Sade, pelo contrário, a passagem da natureza segunda à Natureza primeira (que Freud identificaria com a produção de pulsões e desejos própria do *inconsciente*⁹⁰⁴ que está em estado puro e amoral) não implica nenhuma suspensão estética mas o esforço para instaurar um mecanismo de movimento perpétuo.

3.8.4. Quarto argumento - como resolver a pulsão mediante o fantasma? instituição sádica ou contrato masoquista

O pensamento de Sade exprime-se em termos de instituição tal como o de Masoch em termos de contrato. A instituição tende, por oposição ao contrato, a definir um estatuto de longa duração, involuntária e interminável, constitutivo dum poder, duma potência cujo efeito se opõe a terceiros. O contrato gera uma lei mesmo que a exceda, a instituição, pelo contrário, situa-se numa ordem muito diferente da da lei, tornando-as inúteis e sobrepondo ao sistema dos direitos e dos deveres um modelo dinâmico de acção, de poder e de potência.

⁹⁰³ Deleuze, G., **SM**, *op cit*, p. 84.

⁹⁰⁴ O Inconsciente, enquanto conceito inaugurado por Freud, resulta dos seus estudos sobre a histeria a partir do método de hipnose, o método catártico de Breuer. A existência do inconsciente foi inferida mediante a análise dos lapsos inconscientes presentes nos relatos das suas analisandas históricas. Freud considerou o Inconsciente como um efeito da castração e dos seus dois procedimentos básicos: o recalçamento originário e a denegação. Para Freud o Inconsciente estaria disposto em camadas sobrepostas com o objectivo de acomodar o impossível objecto do Desejo, perdido para sempre na realidade pulsional. O facto de não haver nenhum objecto que satisfaça o desejo humano gera o mal-estar civilizacional.

Há um movimento particular do contrato que se pensa como criando a lei, com o risco de se subordinar a ela; e há um movimento particular da instituição que faz degenerar a lei e se pensa superior a ela. Os heróis de Sade têm necessidade das instituições⁹⁰⁵ como limites para valorizarem as suas transgressões eficazmente. Sade procura instituições com o mínimo de leis porque as leis amarram as acções, imobilizam-nas, moralizam-nas. Puras instituições sem leis seriam o modelo de acções livres e anárquicas, em perpétuo movimento, em revolução permanente, em imoralidade constante.

Quais são as instituições perfeitas sem leis nem contrato? A resposta irónica é que em tais condições, o ateísmo, a calúnia, o roubo, a prostituição, o incesto e a sodomia, até o assassinio, são institucionalizáveis e são o objecto necessário das instituições ideais de movimento perpétuo.

Em suma e para fazer um ponto da situação dos quatro argumentos apresentados: o sadismo e o masoquismo não são compostos por pulsões parciais mas «figuras completas»⁹⁰⁶.

O masoquismo vive em si a aliança da mãe oral com o filho, tal como o sádico vive a do pai com a filha. Os disfarces sádicos e masoquistas, têm por função selar essa aliança. No caso do masoquismo, a pulsão viril incarna o papel do filho, ao passo que a pulsão feminina é projectada no papel da mãe; mas as duas pulsões constituem precisamente uma figura, na medida em que a feminilidade é postulada como não sofrendo qualquer falta, e a virilidade é suspensa na denegação. A figura do masoquista é hermafrodita ao passo que o sádico é andrógino.

Entre o sadismo e o masoquismo revela-se uma profunda dissimetria: se é verdade que o sadismo revela uma negação activa da mãe e uma inflação do pai (colocado acima das leis), o masoquismo opera por uma dupla denegação positiva ideal e magnificante da mãe (identificada com a lei) e denegação anulante do pai (expulso da ordem simbólica).

3.8.5. Quinto argumento - a relação prazer-dor: a suspensão masoquista ou a projecção sádica

Deleuze apresenta uma fórmula algo misteriosa que se verá explicada no decorrer deste argumento:

⁹⁰⁵ Deleuze, G., **SM**, *op cit*, p. 85.

⁹⁰⁶ Deleuze, G., **SM**, *op cit*, p. 73.

“Um órgão torna-se humano quando toma por objecto uma obra de arte. Todo o animal sofre quando os seus órgãos deixam de ser animais: Masoch pretende viver o sofrimento de tal mudança. Chama à sua doutrina supra-sensualismo para indicar o estado cultural duma sensualidade modificada.”⁹⁰⁷.

Para Sade a sensualidade é o movimento, por isso para traduzir esse movimento imediato da alma usa principalmente um processo quantitativo de acumulação e de aceleração: o número, a quantidade, a precipitação quantitativa eram a loucura inerente ao sadismo⁹⁰⁸. Já no masoquismo apresenta-se uma experiência de espera e de suspensão física. Contudo, o complexo prazer-dor não chegam para definir o masoquismo. O masoquista compraz-se com o que agrada como a qualquer outra pessoa, simplesmente necessita de uma dor inicial como condição indispensável à obtenção do prazer. Tal mecanismo é no entanto incompreensível se não o relacionarmos com uma forma de tempo que o torna possível.

A forma do masoquismo é *a espera*. Faz parte da espera pura o desdobramento em dois fluxos simultâneos, um que representa *o que se espera* e que tarda por essência; o outro que representa *algo de que se espera*, o único a poder precipitar a vinda do esperado. Constitui uma consequência necessária que tal forma, tal ritmo de tempo com os seus dois fluxos, seja precisamente realizado por uma certa combinação prazer-dor. A dor vem efectuar aquilo de que se espera, ao mesmo tempo que o prazer efectua aquilo que se espera.

O masoquista espera o prazer como algo que está essencialmente atrasado e espera da dor a condição que torne enfim possível a vinda do prazer. Retarda o prazer o tempo que for necessário para que uma dor ela própria esperada, o torne legítimo. O masoquista tem uma dupla determinação de esperar infinitamente o prazer mas na intensa expectativa da dor.

A denegação, a suspensão, a espera, o *fetichismo*⁹⁰⁹ e o fantasma formam a constelação propriamente masoquista. O real não é alvo de uma negação mas de uma denegação que o faz passar para o fantasma. A suspensão tem a mesma função em relação ao ideal e coloca-o no fantasma. A própria espera é a unidade ideal-real, a forma ou a temporalidade do fantasma.

⁹⁰⁷ Deleuze, G., **SM**, *op cit*, p. 75.

⁹⁰⁸ Deleuze, G., **SM**, *op cit*, p. 76.

⁹⁰⁹ Fetichismo, aqui tomado no sentido comum, é o desvio do interesse sexual para algumas partes do corpo do parceiro, para alguma função fisiológica ou para peças de vestuário, adorno etc. No fetichismo, o meio preferido ou único de atingir satisfação sexual é manipulando e/ou observando objectos, não animados, intimamente associados ao corpo humano. O fetichismo é considerado uma parafilia.

O fetiche constitui o objecto do fantasma, o objecto fantasmizado por excelência. O masoquista precisa de crer que sonha ao passo que o sonho sádico consiste na projecção em que personagens não sonham mas antes actuam o movimento irreal dos seus prazeres⁹¹⁰, quanto mais sonhado for este erotismo mais exige uma ficção de que o sonho seja banido em que o deboche seja realizado e vivido. Por outras palavras, Sade precisa de crer que não sonha, mesmo quando sonha. O potencial prazer-dor característico do fantasma realiza-se de tal modo que a dor tem de ser experimentada por personagens reais, sendo o prazer o benefício do sádico enquanto pode sonhar que não sonha.

Pelo contrário, a utilização do masoquista que consiste em neutralizar o real e em suspender o ideal em pura interioridade é completamente diferente. Essa diferença de utilização determina a diferença de conteúdos. Há uma fórmula de associação do prazer e da dor que só em certas condições se pode obter (forma de espera). Há outra, a sádica, que exige outras condições (a forma da projecção).

3.8.6. Sexto argumento - O humor masoquista ou a ironia sádica: a diferente relação com a lei

A ironia e o humor formam essencialmente o pensamento da lei⁹¹¹. É em relação à lei que se exercem e encontram o sentido. A ironia é o jogo dum pensamento que se permite fundar a lei sobre um *Bem* infinitamente superior; o humor, o jogo desse pensamento que se permite sancioná-la por um *Melhor* infinitamente mais justo.

Partindo de uma interpretação algo perversa da Razão Prática kantiana, Deleuze entende que ao fazer da lei um fundamento último, Kant dota o pensamento moderno com uma das suas principais dimensões: o objecto da lei por essência desaparece, furta-se.

A lei não pode mais fundar-se no Bem como num princípio superior, ela não deve mais fazer sancionar-se pelo Melhor como boa vontade do justo. Porque o mais claro é que a Lei definida como forma pura, sem matéria nem objecto, sem especificação é tal que não se sabe o que ela é. Ela age sem ser conhecida e define um domínio de deambulação no qual já somos culpados. Se ela vale pela própria forma que lhe deixa o conteúdo completamente indeterminado, torna-se impossível dizer que o justo obedece à lei para o melhor.

Coube a Freud desvendar este paradoxo da consciência moral: longe de nos sentirmos tanto mais justos quanto mais nos submetemos à lei, esta «comporta-se com

⁹¹⁰ Deleuze, G., **SM**, *op cit*, p. 79.

⁹¹¹ Deleuze, G., **SM**, *op cit*, p. 89.

maior severidade e manifesta uma desconfiança sempre crescente em relação ao sujeito virtuoso»⁹¹².

Coube portanto a Freud dar a explicação analítica do paradoxo: não é a renúncia às pulsões que deriva da consciência moral, pelo contrário, é a consciência moral que nasce da renúncia. Donde, quanto mais forte e rigorosa for a renúncia, mais forte será a consciência moral, mais rigorosamente se exercerá, como herdeira das pulsões.

A acção exercida sobre a consciência pela renúncia é tal que qualquer fracção de agressividade que nos abstenhamos de satisfazer é retomada pelo super-ego⁹¹³ e acentua a sua própria agressividade contra o eu/ego.

Há então para Deleuze outro paradoxo quanto ao carácter indeterminado da lei: segundo Lacan a lei é o mesmo que o desejo recalcado. Ela não poderia sem contradição determinar o seu objecto ou definir-se como conteúdo sem levantar o recalçamento em que assenta. O objecto da lei e o objecto do desejo constituem uma unidade e furtam-se conjuntamente.

Quando Freud mostra que a identidade do objecto remete para a mãe e a própria identidade do desejo e da lei para o pai, ele não pretende simplesmente restaurar um conteúdo determinado da lei, mas, quase ao contrário mostrar como a lei, em virtude da sua origem edipiana, só pode furtar necessariamente o seu conteúdo para valer como pura forma nascida duma dupla renúncia, tanto ao objecto como ao sujeito (mãe e pai)⁹¹⁴.

A ironia e o humor clássicos são portanto derrubados dada esta fundação da lei sobre o bem e pela aprovação do sensato em função do Melhor. Segundo Deleuze nunca houve senão uma maneira de pensar a lei, uma comicidade do pensamento, feita de ironia e de humor. Contudo, o pensamento moderno abriu a possibilidade duma nova ironia e dum novo humor: eles são agora dirigidos para o derrube da lei. Aqui reencontramos Sade e Masoch, ambos representam empreendimentos contestatários para o derrube radical da lei.

Deleuze define ironia (sádica) como o movimento que consiste na superação da lei em direcção a um mais alto princípio, para não reconhecer na lei senão um poder segundo. Quando o princípio superior já não existe, quando já não pode ser um Bem capaz de fundar a lei e de justificar o poder que nela delega passa a ser a regra de uma natureza segunda de acordo com Sade, e usurpa a autêntica soberania. A lei é a mistificação, não o poder

⁹¹² Deleuze, G., **SM**, *op cit*, p. 92.

⁹¹³ O superego é, segundo a tónica freudiana, a estrutura que se desenvolve a partir do conhecimento moral do indivíduo. Muitas vezes o superego não é entendido como o representante da repressão moral, mas sim da figura paterna, masculina, a sua acção é limitadora, recalcante e incide sobre o ego condicionando-o.

⁹¹⁴ Deleuze, G., **SM**, *op cit*, p 93.

delegado mas o poder usurpado numa abominável cumplicidade dos senhores e dos escravos. Só se é tirano pela lei, nunca é na anarquia que os tiranos florescem.

Resumindo o argumento, segundo Deleuze a lei é ultrapassada em ordem a um mais alto princípio, mas esse princípio deixou de ser um bem que a funda; é, pelo contrário a Ideia dum Mal, Ser supremo em maldade que a derruba. Derrube do platonismo e derrube da própria lei⁹¹⁵. A superação da lei implica a descoberta da natureza primeira, que se opõe ponto por ponto às exigências e aos domínios da natureza segunda. Por isso a Ideia do mal absoluto não se confunde com a tirania que supõe ainda leis. O seu modelo impessoal está antes nas instituições anárquicas de movimento perpétuo e de revolução permanente. Segundo Sade a lei só pode ser superada em direcção à anarquia como instituição.

No que diz respeito ao masoquista, este ataca a lei pelo outro lado. Deleuze define humor não já ao movimento que remonta da lei para um mais alto princípio, mas ao que desce da lei para as consequências. Todos conhecemos maneiras de fazer virar a lei por excesso de zelo: é por uma escrupulosa aplicação que se pretende então mostrar o seu absurdo e esperar desse facto a desordem que ela deve proibir e conjurar.

Age-se como se a lei reservasse para si os prazeres que nos proíbe. A partir daí é à força de se observar a lei, de desposar a lei, que se chegará a saborear tais prazeres. A lei já não é derrubada ironicamente por recurso a um princípio mas virada humoristicamente por aprofundamento das consequências.

Este fenómeno compreende-se pelo seguinte: sempre que encaramos um fantasma ou um rito masoquistas espanta-nos o seguinte: a mais estrita aplicação da lei produz aí o efeito oposto ao que normalmente se espera (por exemplo, as chicotadas, em vez de punirem ou de impedirem a erecção, provocam-na, garantem-na)⁹¹⁶. É uma demonstração pelo absurdo.

Ao encarar a lei como processo punitivo, o masoquista começa por exigir a aplicação do castigo e nesse castigo sofrido encontra paradoxalmente uma razão que o autoriza, mesmo que o obriga a experimentar o prazer que a lei lhe deve proibir. O humor masoquista é o seguinte: a mesma lei que me proíbe a realização dum desejo sob pena de consequente castigo, torna-se numa lei que coloca em primeiro lugar o castigo e me obriga por consequência a satisfazer o desejo.

O masoquismo não é o prazer na dor, nem mesmo no castigo. Na dor o masoquista encontra quando muito um prazer preliminar; mas o seu verdadeiro prazer encontra-o depois naquilo que a aplicação do castigo torna possível. Não se pode confundir esta

⁹¹⁵ Deleuze, G., **SM**, *op cit*, p. 95.

⁹¹⁶ Deleuze, G., **SM**, *op cit*, p. 97.

sucessão temporal com uma causalidade lógica: o sofrimento não é a causa do prazer mas a condição anterior indispensável à chegada do prazer. A inversão no tempo indica uma inversão do conteúdo.

Obtém-se uma demonstração do absurdo do castigo (da lei) ao mostrar que essa punição dum prazer proibido condiciona precisamente esse mesmo prazer. Tal procedimento reflecte-se nas outras determinações do masoquismo, denegação, suspensão, fantasma, que formam outras tantas figuras do humor. O masoquista é revoltado por submissão, é o humorista, o logicista das consequências tal como o ironista sádico era o logicista dos princípios.

Em suma, partindo da ideia de que a lei não pode ser fundada pelo Bem mas tem de basear-se na sua forma, o herói sádico inventa uma nova maneira de remontar da lei a um princípio superior mas esse princípio é o elemento informal duma natureza primeira destruidora das leis⁹¹⁷, um fundo informe e indiferenciado, por vezes caracterizado como um sem-fundo.

Partindo da outra descoberta moderna, segundo a qual a lei alimenta a culpabilidade de quem lhe obedece, o herói masoquista inventa uma nova maneira de descer das leis às consequências: ele «vira» a culpabilidade, fazendo do castigo uma condição que torna possível o prazer proibido. Assim o masoquista não deixa de derrubar a lei mas fá-lo de outra maneira.

Tudo se passa como se o conteúdo edipiano⁹¹⁸, sempre esquivo, sofresse uma dupla transformação, como se a complementaridade mãe-pai fosse quebrada duas vezes sem simetria. No caso do sadismo, é o pai que é colocado acima da lei, princípio superior que toma a mãe como vítima por excelência. No caso do masoquismo, toda a lei é referida à mãe que expulsa o pai da esfera simbólica.

3.9. Linhas de fuga

A densidade do tema exigiria esclarecimentos adicionais, porém, estes seis argumentos servem de ponto de partida a uma reflexão maior que relança a atenção a um dado adquirido, talvez já transformado em estereótipo que é o da ligação evidente e

⁹¹⁷ Deleuze, G., **SM**, *op cit*, p 98.

⁹¹⁸ Segundo Freud, o *Complexo de Édipo* verifica-se quando a criança atinge o período sexual fálico e dá-se então conta da diferença de sexos, tendendo a fixar a sua atenção libidinosa nas pessoas do sexo oposto no ambiente familiar. O complexo de Édipo é uma referência à ameaça de castração ocasionada pela retirada do seio materno. O complexo de Édipo é entendido como sendo universal e caracteriza a diferenciação do sujeito em relação aos pais, diferenciação essa, que é permeada pela identificação da criança com um dos pais.

necessária entre as figuras do sadismo e do masoquismo. Deleuze pretenderá talvez olhar para o sadismo e o masoquismo não como escolhas perversas ou doenças de personalidade aberrantes mas como o resultado criativo de duas diferentes tentativas de resolver o complexo edipiano que resulta de uma determinada formação histórica, social e cultural do Humano. Neste sentido, o objecto de análise alvo da censura moral seria antes a estrutura que condiciona ao surgimento do complexo de Édipo que pode não ser uma estrutura constitutiva do ser humano mas sim de um tipo de sociedade.

O ser humano não é, por essência, neurótico, não é por essência um ser incestuoso e culpado; é nossa proposta que o desejo não é desta ou daquela forma essencialmente determinado mas sim algo aprendido e modelado consoante as formas que se apoderam dele. A essência do ser humano confunde-se com a Filosofia - ele é pensamento, criação e movimento. Não está pré-determinado, é algo a criar. Por oposição, a formação edipiana é uma imposição, um processo e um resultado de um determinado tipo de sociedade e de estrutura familiar⁹¹⁹.

Assim, para evitar a subjugação ao triângulo edipiano, criam-se duas figuras, traça-se um plano de imanência, um plano do pensamento, linhas de fuga que, mediante processos diferentes, criam um bloqueio a esse tipo de formação do ser humano. O sadismo e o masoquismo implodem o funcionamento do complexo edipiano na medida em que cada uma, de forma diferente, põe em causa os papéis atribuídos e aceites socialmente da estrutura tripartida.

Podemos pensar que não são devires ou estratégias ideais mas o próprio triângulo edipiano o não é, dando azo a que a formação de base aceite pela psicanálise não seja a estrutura dita «normal» mas a neurótica.

“Essa invariante não será antes a expressão de um longo erro, com todas as suas variações e modalidades, do esforço de uma interminável repressão? O que pomos em questão é a edipianização furiosa a que a psicanálise, prática e teoricamente, se entrega com o auxílio dos recursos conjugados da imagem e da estrutura.”⁹²⁰

Se o Édipo gera um humano por definição neurótico eivado de incesto de culpabilidade de agressividade e repressão como censurar o masoquismo e o sadismo se ambas as figuras evitam ou contêm pela repetição dos seus fantasmas e fantasias essa estrutura?

⁹¹⁹ Da mesma forma que Deleuze entende que a esquizofrenia resulta de um modelo de resistência, de sobrevivência a um tipo, uma estrutura de sociedade capitalista que determina o desejo como falta e não como plano de pensamento a construir (imanência). Ideia que é desenvolvida nos dois volumes de *Anti-Édipo*.

⁹²⁰ Deleuze, G. e Guattari, F., **AE**, op cit, p. 54.

É preciso, para Deleuze, repensar um devir que desafia o ser e as suas formas de identificação a fim de restituir a imanência à vida, no sentido de uma vida impessoal, inorgânica e múltipla onde a experiência se permite recriar afirmando a vontade como força de uma nova forma de individuação, o modelo do esquizofrénico serviu como um primeiro exemplo de um devir, de uma linha de fuga mas ainda é insuficiente.

“Parece que o esquizofrénico deixou de poder dizer eu e que é preciso devolver-lhe essa ficção sagrada da enunciação. É o que ele resume ao dizer: estão outra vez a aldrabar-me. «Nunca mais direi eu, nunca mais, é uma estupidez. De cada vez que o ouvir, hei-de pôr no seu lugar a terceira pessoa, e é se pensar nisso. Se isso os diverte. O que não irá alterar nada.» E se eu tornar a dizer eu, isso também não altera nada.”⁹²¹

Os devires podem ser portanto, enquanto linhas de fuga, modos de criar novas armas políticas. Por exemplo, quando se cria um devir-minoritário que não reproduz, que não mimetiza padrões, que não copia a criança, o louco, a mulher, o animal, o estrangeiro, etc., são formas de inventar novas forças que se furtam aos velhos mecanismos de homogeneização, de controlo e de opressão. Os devires são, aliás, o que há de mais imperceptível. São actos que só podem estar contidos numa vida e expressos num estilo⁹²². Estes devires são linhas de fuga que surgem como formas de evitar a repressão dos Estados modernos segundo o regime de produção de desejo capitalista que condiciona, adextra a subjectividade, porém, por mais regulada que esta esteja mediante o domínio tecnológico, legal, domínio de saber, etc., por maior que seja o controlo biopolítico mais fragmentado este tende a se tornar. Paradoxalmente a maior repressão pode gerar a maior subversão e estilhaçamento deste poder de codificação.

“A sociedade civil é absorvida pelo Estado, mas a consequência do facto é uma fragmentação dos elementos que a sociedade civil outrora coordenava e mediatizava. As resistências já não são marginais, mas tornam-se activas no coração de uma sociedade que desabrocha em redes; os pontos individuais singularizam-se (...) por conseguinte, o paradoxo de um poder que enquanto unifica e engloba em si próprio todos os elementos da vida social (e enquanto perde no mesmo lance a sua capacidade de mediatizar efectivamente as diferentes forças sociais), revela, nesse preciso momento, um novo contexto, um novo meio de pluralidade e de singularização não dominável - um meio do acontecimento.”⁹²³

Se o devir implica criar linhas de fuga, é preciso saber o que estas são e como funcionam. Ora segundo Deleuze as pessoas são compostas das linhas que traçam. Nunca

⁹²¹ Deleuze, G. e Guattari, F., **AE**, op cit, p. 28.

⁹²² Os estilos não são construções (tal como os modos de vida não o são). No estilo não são as palavras que contam nem as frases nem os ritmos nem as figuras.

⁹²³ Hardt, M. e Negri, A., *Império*, op cit, p. 42.

sabemos necessariamente em que linha estamos, nem onde fazer passar a linha que estamos em vias de traçar. Elas são duras, flexíveis ou de fuga. Existem Linhas segmentarias, ou de *segmentaridade dura*, por exemplo, família-profissão; profissão-trabalho-férias; família-tropa-fábrica-reforma. Ao mesmo tempo existem linhas de *segmentaridade flexível*, de tipo molecular que também nos constituem. Estas linhas não coincidem com as linhas visíveis, são imperceptíveis, passam por trás das outras, cruzam-se, interferem e mudam as outras. Neste segundo tipo de linhas passam micro-devires que não têm o mesmo ritmo que a nossa história pessoal.

Na sociedade todas as linhas têm segmentos bem determinados que nos fragmentam em pacotes e nos determinam uma identidade mas que não devem ser entendidas como a identidade enquanto rosto fixo imutável e identificador de uma pessoa, são antes componentes do processo de construção de uma identidade, mas são elementos exteriores⁹²⁴. Há ainda um terceiro tipo de linhas que são as *linhas de fuga*.

Todas as linhas estão emaranhadas. Há várias formas de estudar os movimentos das linhas que nos compõem, Deleuze, analisou a literatura de Kafka como forma de criar novas formas de vida através das linhas de fuga do seu devir-escritor ou do seu devir-animal ou devir-insecto. Mas há outros *media* onde as linhas se podem estudar, a pintura por exemplo. Em Francis Bacon estas linhas parecem cartografadas, parece que os seus rostos não escondem o emaranhado de linhas que os compõe, pelo contrário, essas linhas tornam-se finalmente visíveis, muitas vezes simultaneamente. Há pois no seu realismo uma cartografia, um mapa dessas linhas que fogem à composição clássica e virtual do rosto na pintura. Quando se trabalha como Francis Bacon está-se forçosamente numa solidão absoluta. Não se pode fazer escola, nem fazer parte de uma escola. Há apenas trabalho nas trevas, e trabalho clandestino⁹²⁵. Encontram-se pessoas mas também ideias, acontecimentos, etc. Um *encontro*, tal como um devir, é um efeito de algo que passa entre os dois, é precisamente uma dupla captura de algo que está entre os dois pontos. Encontrar é descobrir, capturar, roubar. Encontrar é agenciar e como vimos, o devir depende do agenciar.

O Devir-animal é um agenciamento⁹²⁶. Devir-animal implica construir uma linha, um encontro, ainda que assimétrico, no qual há o compromisso de que o animal devesse outra

⁹²⁴ O desejo é o elemento propriamente interior a essa construção a esse processo de individuação.

⁹²⁵ Embora essa seja uma solidão extremamente povoada de encontros que talvez seja o mesmo que um devir.

⁹²⁶ Mas não do mesmo tipo dos agenciamentos da família, da religião nem do Estado, este trabalha por baixo desses, nunca cessando de os importunar cf. Deleuze, G. e Guattari, F., **MP**, *op cit*, p.310.

coisa⁹²⁷. Um agenciamento é uma multiplicidade que comporta muitos termos heterogêneos e que estabelece relações entre eles, através das idades, dos sexos, dos reinos – através de naturezas diferentes. Nesta linha que é traçada pelo agenciamento, há uma única unidade de co-funcionamento que é a simpatia que permite fundar uma espécie de simbiose, de aliança. Um agenciamento é uma aliança.

Um agenciamento define-se também pela circulação de afectos⁹²⁸ e pelo seu grau de potência ou de liberdade. Há nele duas faces, estados de coisas e estados de corpos, por um lado, e enunciados e regimes de enunciados por outro. Nele os signos organizam-se de uma nova forma, aparecem portanto novas formulações, um novo estilo, uma nova forma de vida.

Nos agenciamentos há ainda um outro eixo a analisar que é o do movimento que é aquilo que anima ou prende um agenciamento a um território e é o que lhe permite fazer a sua desterritorialização. É o que lhe permite fazer o seu percurso, isto é estabelecer um encontro, traçar uma linha de fuga, permitir um devir, por fim, criar um acontecimento.

É dos encontros ou dos devires que (numa máquina abstracta) se vai produzir o rosto enquanto identidade. Nesse mesmo movimento, que pode ser tornado político, as máquinas sobrecodificam o corpo e a cabeça com um rosto com a finalidade de produzir uma homogeneidade, um homem *tipo*, um padrão já legislado pelo Estado e pela cultura. Há portanto uma rostificação do corpo político e social. A rostidade desta forma é uma função social na qual as pessoas são mergulhadas como que em buracos negros de identidade fixada e reconhecida. É por isso e a partir daí que cada um tem de traçar linhas de fuga adequadas para o seu “rosto”.

Deste ponto de vista podemos dizer que nada é menos pessoal do que o rosto, mesmo o louco deve ter um rosto adequado ao que se espera dele⁹²⁹.

Traçar uma linha de fuga da rostidade será o equivalente a “*desfazer o rosto*”⁹³⁰, fugir do rosto, ou fazer fugir o rosto, mas não é fácil⁹³¹ fazê-lo fugir dos repressores binários⁹³² mediante o grito o gaguejar ou a deformação do rosto.

⁹²⁷ “bloco, linha, som, cor de areia – uma linha abstracta. Isto porque tudo passa por essa linha que é a do agenciamento” Cf. Deleuze, G. e Parnet, C., **D**, *op cit*, p. 95.

⁹²⁸ “Porque o afecto não é um sentimento pessoal, também não é uma característica, é a efectuação de uma potência de matilha.” Cf. Deleuze, G. e Guattari, F., **MP**, *op cit*, p.308.

⁹²⁹ Por exemplo, a relação linguagem-rosto mostra que a linguagem é sempre marcada pelos traços do rosto, traços de rostidade, Deleuze exemplifica da seguinte forma: olha para mim quando te falo... ou baixa os olhos quando te falo. Ou, o que disseste? Porque fizeste essa cara?

⁹³⁰ “Car le visage est une organisation spatiale structurée qui recouvre la tête, tandis que la tête est une dépendance du corps, même si elle en est la pointe. Ce n’est pas qu’elle manque d’esprit, mais c’est un esprit que est corps, souffle corporel et vital, un esprit animal, c’est l’esprit animal de l’home : un esprit-porc, un esprit-buffle, un esprit-Chien, un esprit-chauve-souris... C’est donc un projet très spécial que Bacon

O homem moderno vive preso a um conjunto de significações, que são os repressores binários, mergulhados na subjectividade, no buraco negro do *eu* construído por essas significações onde se inscrevem todas as determinações subjectivas. Os desejos, sentimentos e paixões como resultado de uma produção social, o “*rosto de face branca*” como o buraco negro do eu, o buraco negro dos olhos. Segundo Deleuze: A sociedade tem de produzir o rosto e nós temos de o desfazer, libertando as cabeças exploradoras que traçam as linhas de fuga do devir.⁹³³ De novo se coloca o problema da estupidez e não do erro como problema que afecta o pensamento, neste caso, no que toca ao processo de individuação e nos riscos que este envolve. Sugerimos que a sociedade moderna propõe uma constituição do sujeito, uma individuação (que implica constituir um rosto) que arrasta consigo uma brutalidade que é exercida contra o pensamento.

“A individuação (...) não é separável de um fundo puro que ela faz com que surja e arraste consigo. É difícil descrever este fundo e, ao mesmo tempo, o terror e a atracção que ele suscita. (...) Com efeito, com o individuo, este fundo sobe à superfície e, todavia, não toma forma ou figura. Entretanto, ele está aí, fixando-nos sem olhos. O individuo distingue-se dele, mas ele não se distingue do individuo, continuando a esposar o que dele se divorcia. Ele é o indeterminado, mas enquanto continua acingir a determinação, como a terra faz com o sapato.”⁹³⁴

“A estupidez não é o fundo, nem o individuo, mas a relação em que a individuação eleva o fundo sem poder dar-lhe forma (ele eleva-se através do Eu, penetrando o mais profundamente na possibilidade do pensamento, constituindo o não-reconhecido de toda a recognição).”⁹³⁵

Os repressores binários têm a tarefa de acorrentar o homem a uma lógica identitária, numa dobra da qual não se pode nunca libertar. É preciso deixar a metafísica da identidade para compreender a individuação de outra forma.

Isso foi feito em Deleuze que parte da ideia de Simondon segundo o qual a individuação é um processo involuntário de diferenciação que consiste em inventar ou criar uma nova relação entre princípios pré-individuais que são díspares e parecem incompatíveis, esta relação é o devir.

poursuit en tant que portraitiste : défaire le visage, retrouver ou faire surgir la tête sous le visage” Cf. Deleuze, G., **FB**, *op cit*, p. 27.

⁹³¹ O devir animal pode, contudo, ser um falhanço de outro devir minoritário, como o devir escritor ou devir imperceptível. Imperceptível implica uma maior velocidade, uma capacidade de perder o rosto, de furar o muro ou de o limar pacientemente. A escrita tem essa finalidade, o pensamento também mas há riscos.

⁹³² Como a linguística e a informática que constituem toda uma formalização binária do poder das palavras de ordem, uma ciência pura dos enunciados e conteúdos informativos abstractos, nivelando por baixo.

⁹³³ Deleuze, G. e Parnet, C., **D**, *op cit*, p. 61.

⁹³⁴ Deleuze, G., **DR**, *op cit*, p. 258.

⁹³⁵ Deleuze, G., **DR**, *loc cit*.

A diferenciação permite abrir o campo de possibilidade, permite a individuação, permite, como já foi sugerido, que os indivíduos se diferenciem em sistemas intensivos que são as vidas singulares que criam.

“O processo essencial das quantidades intensivas é a individuação. A intensidade é individuante, as quantidades intensivas são factores individuantes. Os indivíduos são sistemas sinal-signo. Toda a individualidade é intensiva: logo, em cascata, represante, comunicante, compreendendo e afirmando em si a diferença nas intensidades que a constituem.”⁹³⁶

“A individuação surge como o acto de solução de um tal problema ou, o que dá na mesma, como a actualização do potencial (...) É a individuação que responde à questão Quem?, assim como a Ideia respondia às questões quanto? Como? Quem? É sempre uma intensidade. A individuação é o acto da intensidade que determina as relações diferenciais a actualizarem-se, se acordo com linhas de diferenciação, nas qualidades e nas extensões que ela cria.”⁹³⁷

“O actual não é o que nós somos, mas aquilo em que nos tornamos, aquilo em que nos estamos a tornar, ou seja, o Outro, o nosso devir-outro.”⁹³⁸

“O individuo não é uma qualidade nem uma extensão. A individuação não é uma qualificação nem uma partição, nem uma especificação nem uma organização. (...) a individuação precede, de direito, à diferenciação, a de que toda a diferenciação supõe um campo intenso de individuação prévia. É sob a acção do campo de individuação que tais ilações diferenciais e tais pontos notáveis (campo pré-individual) se actualizam (...)”⁹³⁹

Contudo, este processo de individuação não deve ser entendido como um retorno à noção clássica de sujeito, não deve ser lido como um limite à diferença e à liberdade do individuo que se quer singular e intensivo.

“Então, sob esta condição, eles formam a qualidade e o número, a espécie e as partes de um individuo, em suma, a sua generalidade. Por haver indivíduos de espécies diferentes e indivíduos da mesma espécie, tendemos a acreditar que a individuação prolonga a especificação, mesmo que ela seja de outra natureza e se sirva de outros meios. Mas, realmente, toda a confusão entre os dois processos, toda a redução da individuação a um limite ou a uma complicação da diferenciação, compromete o conjunto da filosofia da diferença. (...) A individuação não supõe qualquer diferenciação mas provoca-a.”⁹⁴⁰

O sujeito individuado também não pode ser reduzido a um “eu” no que toca à sua constituição psíquica pois esta é a narrativa que tem de ser desconstruída e que é analisada também em *Anti-Édipo*.

⁹³⁶ Deleuze, G., **DR**, *op cit*, p 397.

⁹³⁷ Deleuze, G., **DR**, *op cit*, p 397-398.

⁹³⁸ Deleuze, G. e Guattari, F., **OQF**, *op cit*, p. 100.

⁹³⁹ Deleuze, G., **DR**, *op cit*, p 398.

⁹⁴⁰ Deleuze, G., **DR**, *op cit*, p. 399.

“A propósito de cada tipo de sistema, devemos perguntar o que cabe às Ideias, o que cabe, respectivamente, à individuação-implicação e à diferenciação-explicação. Se o problema ganha toda uma urgência particular com os sistemas psíquicos, é porque não é totalmente certo que o *Eu* (Je) e o *Eu* (Moi) pertençam ao domínio da individuação. Eles são, antes, figuras da diferenciação. O *Eu* forma a especificação propriamente psíquica, ao passo que o *Eu* forma a organização psíquica. O *Eu* é a qualidade do homem como espécie. A especificação psíquica não é do mesmo tipo que a especificação biológica (...)”⁹⁴¹

“(...) o *Eu* designa o organismo propriamente psíquico, com os seus pontos notáveis representados pelas diversas faculdades que entram na compreensão do *Eu*. Deste modo, a correlação psíquica fundamental exprime-se na fórmula *Eu* penso-*ME* (...)”⁹⁴²

É o bom senso que anula as diferenças entre a especificação e a organização psíquica, juntando-as numa figura universal que é o *Eu* unificador, porém, segundo Deleuze o indivíduo não é de maneira nenhuma essa unidade ainda que transporte esses elementos.

“(...) o *Eu* e o *Eu* começam por diferenças, mas estas diferenças são, desde o início, distribuídas de maneira a anularem-se, em conformidade com as exigências do bom senso e do senso comum. *Eu* aparece, portanto, também no fim como a forma universal da vida psíquica sem diferenças, e o *Eu* aparece como a matéria universal dessa forma. O *Eu* e o *Eu* explicam-se e não cessam de se explicar através de toda a história do Cogito.”⁹⁴³

Ainda que o *Eu* não seja separável de uma forma de identidade que pode ser chamada de sujeito, isso não implica, segundo Deleuze a imagem de uma identidade mas antes a figura da diferença. O sujeito em Deleuze, se ainda se pode usar o termo, é diferença.

“Os factores individuantes, os factores implicados de individuação, não têm pois, nem a forma do *Eu* nem a matéria do *Eu*. É que o *Eu* não é separável de uma forma de identidade, e o *Eu* não é separável de uma matéria constituída por uma continuidade de semelhanças. As diferenças compreendidas no *Eu* e no *Eu* são sem dúvida transportadas pelo indivíduo; mas elas não são individuais ou individuantes, na medida em que são pensadas em relação a essa identidade do *Eu* nessa semelhança do *Eu*. Qualquer factor individuante, pelo contrário, já é diferença, e diferença de diferença.”⁹⁴⁴

“A individuação é móvel, estranhamente flexível, fortuita, desfrutando de franjas e margens, porque as intensidades que a promovem envolvem outras intensidades, são envolvidas por outras e comunicam-se com todas. O indivíduo de modo nenhum é o indivisível; ele não pára de dividir-se, mudando de natureza. Ele não é um *Eu* naquilo que exprime, pois ele exprime Ideias como multiplicidades internas, feitas de relações diferenciais e de pontos notáveis, de singularidades pré-individuais. Ele nem sequer é um

⁹⁴¹ Deleuze, G., **DR**, *op cit*, p. 412.

⁹⁴² Deleuze, G., **DR**, *loc cit*.

⁹⁴³ Deleuze, G., **DR**, *op cit*, p. 413.

⁹⁴⁴ Deleuze, G., **DR**, *loc cit*.

Eu como expressão, pois ainda aí ele forma uma multiplicidade de actualização, como uma condensação de pontos notáveis, uma colecção aberta de intensidades.”⁹⁴⁵

O que é próprio da individualidade será esta capacidade de se dividir, de se mudar, de escolher e isso não é sinal de inacabamento mas de potência criadora de novas formas de vida.

“Foi frequentemente assinalada a franja de indeterminação de que gozava o indivíduo e o carácter relativo, flutuante e fluente da própria individualidade (...) Mas o erro é acreditar que essa relatividade ou essa indeterminação signifiquem alguma coisa de inacabado na individualidade, alguma coisa de interrompido na individuação. Pelo contrário, eles exprimem a plena potência positiva do indivíduo como tal e a maneira pela qual ele se distingue, por natureza, de um *Eu*, bem como de um eu. O indivíduo distingue-se do *Eu* e do eu como a ordem intensa das implicações se distingue da ordem extensiva e qualitativa da explicação. Indeterminado, flutuante, fluente, comunicante, envolvente-envolvido, são outras tantas características positivas afirmadas pelo indivíduo.”⁹⁴⁶

Deleuze considera que uma das maiores descobertas de Nietzsche é a da necessidade de se ultrapassar a imagem fechada de sujeito em direcção a um conceito de indivíduo criador e dionisíaco, noção fundamental para dar consistência a uma hipótese perspectivista do conhecimento.

“A grande descoberta da filosofia de Nietzsche, sob o nome de vontade de potência ou o mundo dionisíaco, a descoberta que marca a sua ruptura com Schopenhauer, é a seguinte: sem dúvida, o *EU* e o eu devem ser ultrapassados num abismo indiferenciado; mas esse abismo não é impessoal nem um Universal abstracto para além da individuação. Pelo contrário, o *Eu* e o eu é que são o universal abstracto. Eles devem ser ultrapassados, mas pela e na individuação, na direcção dos factores individuates que os consomem e que constituem o mundo fluente de Dioniso. O inultrapassável é a própria individuação. Para além do eu e do *EU* não há impessoal, mas o indivíduo e os seus factores, a individuação e os seus campos, a individualidade e as suas singularidades pré-individuais.”⁹⁴⁷

“Como diferença individuate, a individuação é tanto um ante-*Eu*, um ante-eu, como a singularidade, como determinação diferencial, é pré-individual. Um mundo de *individuações impessoais* e de *singularidades pré-individuais*, é este o mundo do SE ou do «eles», que não se reduz à banalidade quotidiana, mas que, pelo contrário, é o mundo em que se elaboram os encontros e as ressonâncias, última face de Dioniso, verdadeira natureza do profundo e do sem fundo que transborda a representação e faz com que os simulacros advenham.”⁹⁴⁸

Para Simondon não há natureza humana dada *a priori* não existe nem sujeito nem objecto mas uma génese psico-biológica do indivíduo. Deleuze retira de Simondon uma ética e uma política da individuação sem sujeito que é uma ética e uma política da criação

⁹⁴⁵ Deleuze, G., **DR**, *op cit*, p. 413.

⁹⁴⁶ Deleuze, G., **DR**, *op cit*, pp. 413-414.

⁹⁴⁷ Deleuze, G., **DR**, *op cit*, pp. 414-415.

⁹⁴⁸ Deleuze, G., **DR**, *op cit*, p. 439.

em que afirma que pensar é criar⁹⁴⁹. Essa criação ou essa individuação encontra obstáculos nas sociedades que estão sempre fechadas, que criam campos sociais capazes de subjugar o desejo de modo a desejar ser subjectivado: o desejo de ser um sujeito, de ter uma identidade e de estar submetido a um controlo permanente dessa identidade. O devir-animal é uma estratégia de fuga a esse controlo.

O devir-animal permite criar o anómalo à homogeneização estatal. O anómalo à lógica identitária, o *outsider* definido pelo poder como «a coisa que acontece e ultrapassa pela borda, desassossegada, efervescente, enfurecida, estendendo-se como uma doença infecciosa, esse horror sem nome»⁹⁵⁰, um ser de entre a multiplicidade mas já de outra natureza que já não pertence à matilha ou nunca lhe pertenceu.

O devir-animal pode ser duas coisas, pode ser uma estratégia, uma linha de fuga aos poderes e à construção da rostidade ou pode ser o falhanço dessa fuga e a submissão a esses poderes.

É um erro pensar que uma linha de fuga consiste em fugir da vida, pelo contrário, é produzir o real, criar vida, encontrar uma arma. O devir-animal pode ser uma linha de fuga, um *devir minoritário*⁹⁵¹ que é um fluxo intensivo, instantâneo e mutante entre uma criação e uma destruição⁹⁵², devir rizomático - anarquia coroada.

⁹⁴⁹ Martin-Haag, É., "Le devenir animal et la question du politique chez Gilles Deleuze", in Jean-Luc Guichet, *Usages politiques de l'animalité*, Paris, L'Havmattan, 2008, p. 165.

⁹⁵⁰ Cf. Deleuze, G. e Guattari, F., **MP**, *op cit*, p. 313.

⁹⁵¹ Sobre o «devir-minoritário» como tarefa universal de cada um contra o poder: "Devenir-minoritaire, c'est un but, et un but qui concerne tout le monde, puisque tout le monde entre dans ce but et dans ce devenir, pour autant que chacun construit sa variation autour de l'unité de mesure despotique, et échappe, d'un pouvoir qui en faisait une partie de majorité. (...) Un devenir-minoritaire universel. Minorité désigne ici la puissance d'un devenir, tandis que majorité désigne le pouvoir ou l'impuissance d'un état, d'une situation." Cf. Deleuze, G. e Bene, P., **SPP**, Paris, Minuit, 1997, p. 129. "En ce sens, la théorie deleuzienne des minorités prend d'abord place dans une problématisation de la conflictualité endogène qui fragilise intérieurement tout système de «majorité», en définissant celui-ci par l'hégémonie d'un ensemble normatif déterminant l'inscription sociale des pratiques, des conduites et des multiplicités humaines, et aménageant les régimes d'énoncés et les positions subjectives dans lesquels s'individualisent les groupes et les personnes, et dans lesquels s'articulent leurs intérêts et leurs revendications, leurs appartenances et leurs distinctions." Cf. Sibertin-Blanc, G., "Deleuze et les minorités : quelle «politique»?", in Badiou, A., Brugère, F., Dosse, F., (et al.) *Deleuze Politique, Cités, Philosophie Politique Histoire*, nº 40, - *op cit*, pp. 40, 41. Tendo em conta estas indicações, o problema do devir-minoritário surge-nos do ponto de vista da lógica na medida em que a política se define em Deleuze como um agenciamento colectivo, porém o seu regime de enunciados apenas parece servir para o pequeno número. A contradição parece situar-se entre o facto de que parte do processo de devir necessitar de uma união da maioria das pessoas que desejam a diferença, uma diferença política, e por outro lado, o falhanço que as políticas como utopias (e mesmo as realizadas na praxis) enfrentam quando são aplicadas numa escala macro. Há algo de contraditório nesta equação, como se por natureza, todos os assuntos colectivos estivessem destinados ao fracasso, ao cemitério dos consensos mas ao mesmo tempo todos os assuntos políticos são, por definição colectivos... A estratégia do devir-minoritário e da linha de fuga é uma estratégia alternativa de uma proposta política subterrânea, subversiva e paralela como se só dessa forma pudesse evitar a decadência e a corrupção; neste caso o fracasso não será tanto da estratégia de solução deste problema mas do humano como projecto que tem de fugir de si mesmo e dos regimes despóticos nos quais facilmente resvala.

⁹⁵² Para esclarecer a relação entre linha de fuga e o desejo: "(...) devir é, a partir das formas que se tem, do sujeito que se é, dos órgãos que se possui ou das funções que desempenhamos, extrair partículas, entre as

Num devir animal conjugam-se um homem e um animal dos quais nenhum se assemelha ao outro, dos quais nenhum imita o outro, cada um desterritorializando o outro e levando mais longe a linha. É um encontro, é um sistema de intercâmbios e de mutações pelo meio, a linha de fuga é criadora destes devires.

E Bacon, como vê o rosto? Bacon desconstrói o rosto para ver as linhas de sujeição que estão por trás deles, desconstrói o rosto para ver a cabeça, o pensamento. Bacon desconstrói para desmascarar, para mostrar as linhas de sujeição por trás de uma subjectividade, desconstrói para dar a ver a cartografia do agenciamento, para dar a ver o desejo que o criou e que constituiu aquele processo de individuação, aquele rosto.

O desejo cria agenciamentos e planos de intensidades.

O desejo segundo Deleuze é sempre revolucionário na medida em que quer sempre mais conexões e agenciamentos povoados de devires, de intensidades e de multiplicidades. O desejo não está, portanto ligado à lei nem, como define a psicanálise, está ligado a uma carência essencial, a uma falta.

O desejo não deve ser pensado como uma ponte entre um sujeito e um objecto, como se entende na descrição fenomenológica. Ele é um processo de construir um agenciamento, um *corpo sem órgãos* que permite circular num plano um conjunto de intensidades, de afectos⁹⁵³. Ele não tende para um objecto na medida em que é imanente a um plano que não pré-existe, um plano que é preciso construir. Só há desejo quando esse plano de circulação se estabelece, quando esse agenciamento entre dois ou entre múltiplos se estabelece.

Deleuze comenta que aqueles que constroem um plano de consistência ou imanência não sofrem falta alguma⁹⁵⁴, nada lhes falta nesse plano porque o desejo implica uma positividade e não uma negatividade resultante da carência seja ela entendida ontológica ou culturalmente.

Bacon parece construir esse plano repleto de intensidades onde pensa e onde deseja o corpo e o rosto. Os seus quadros estão carregados de afectos, de desejo de experimentação e não de interpretação. Deleuze sugere que, segundo os empiristas se deva sempre experimentar e não interpretar. As relações são, para os empiristas,

quais se instauram relações de movimento e de repouso, de velocidade e de lentidão, as mais próximas do que se está a caminho de devir, e pelas quais se devém. É neste sentido que o devir é o processo do desejo” Por outras palavras, devir equivale a traçar uma linha de fuga e a empreender um processo minoritário, tal como Deleuze e Guattari o entendem (...)” Cf. Ferreira Santos, L., *Pensar o Desejo, Freud, Girard e Deleuze*, *op cit*, pp. 287-288.

⁹⁵³ Este corpo é tanto biológico como colectivo ou político, é sobre ele que os agenciamentos se fazem e desfazem, é ele que leva os pontos de desterritorialização, os agenciamentos e as linhas de fuga.

⁹⁵⁴ Cf. Deleuze, G. e Parnet, C., *D*, *op cit*, p. 114.

exteriores aos seus termos⁹⁵⁵. Desta forma o empirista vai experimentando relações e construindo o mundo pedaço a pedaço, *um fato de arlequim ou patchwork* feito de preenchimentos e de vazios, da mesma forma que Bacon parece ir construindo os seus cenários, os seus corpos e rostos.

Um desejo como criação de um plano nunca deve ser interpretado, deve ser experimentado, ou melhor, é ele que experimenta. A interpretação fixa-lhe, um significado que não é o dele, puxa-o de volta para o estabelecido e pára o movimento, reterritorializa-o no poder de uma lei ou norma.

A sociedade moderna que fixa o rosto determina o desejo aceitável, não quer que seja possível aprender o desejo fora de agenciamentos determinados. Mas o desejo não-maquínico, não determinado não existe previamente àquilo que deseja, por isso ele próprio deve ser construído. Cada um deve construir (seja grupo ou individuo) o plano de imanência onde deseja, onde edifica a sua vida e os seus projectos. Especialmente porque o desejo está sempre agenciado, maquinado num plano de imanência, está já historicamente determinado.

Esta determinação histórica apela a uma instância estrutural que desempenha a função de lei ou causa onde o desejo nasce. Se assim fosse na verdade só haveria desejo em função de um agenciamento, por exemplo, social ou cultural ou político, em que se está incluído. Em princípio parece não haver alternativa na medida em que se nasce numa máquina social⁹⁵⁶, e em que há sempre uma máquina social com os seus aparelhos que é primeira em relação aos homens e aos animais e exactamente por isso o devir-animal torna-se uma importante arma política contra esta determinação histórica da identidade.

A partir daqui podemos começar a perceber o devir-animal porque se trata de um caso particular do problema de se construir para si próprio um corpo sem órgãos através da tentativa criadora de se desfazer das lógicas identitárias que são como palavras de ordem do prazer que o campo social tenta impor ao prazer⁹⁵⁷.

É na criação artística que Deleuze procura as linhas de fuga e os pontos de desterritorialização que passam por um devir-animal, para desfazer o organismo humano.

⁹⁵⁵ Isto porque se se entende que *as relações são exteriores aos seus termos*, está-se a dizer que, por exemplo, os vários componentes de um rosto (os termos dessa imagem que forma o rosto) não têm uma relação fixa, um modelo pelo qual devam ser sempre da mesma forma construídos mas antes que se devem experimentar relações entre aqueles termos que estão de cada vez disponíveis. Entre o osso, a carne, a cor, os traços, as rugas, os músculos, o movimento, e a relação que eles sugerem na expressão, na figura reconhecível, etc. cf. Deleuze, G. e Parnet, C., **D**, *op cit*, p. 73.

⁹⁵⁶ A máquina é entendida por Deleuze como um “conjunto-vizinhança” que atravessa os aparelhos e os agenciamentos e que os faz funcionar em conjunto. A fuga é difícil, a máquina está montada em diversas estruturas e extravasa todas.

⁹⁵⁷ Martin-Haag, É., “Le devenir animal et la question du politique chez Gilles Deleuze”, in Guichet, Jean-Luc, *Usages politiques de l’animalité*, *op cit*, p. 165.

Trata-se da pintura com o devir-carne do corpo humano em Francis Bacon que destrói o organismo destituindo a rostidade/o rosto (visage) do seu primado: ele pinta o rosto como carne em tons vermelhos, ocres e azuis e não cessa de tornar visível pelo cromatismo dos seus tons rasgados à força dos afectos e dos desejos que o atravessam.

Bacon apropria-se assim de pressupostos representativos e políticos da percepção do corpo. Ele restitui «as posturas mais naturais» ou as mais animais do corpo que se «reagrupa em função da força que se exerce sobre ele Assim os rostos tornam-se em cabeças de tal forma que Bacon produz a rostidade tal como ela é analisada em *Mille Plateaux*. Nesta obra Deleuze explica que o rosto não é a expressão de um sujeito, de uma consciência ou de uma individualidade que seriam dadas à partida. Trata-se, pelo contrário, de uma forma de desejar e de codificar o corpo: o rosto é o produto dos agenciamentos de poder que têm necessidade dele para se conservarem.

Também o rosto se reduz a uma unidade identitária que funciona sob o modo de relação binária porque ele deve permitir dizer «é um homem ou uma mulher, um rico ou um pobre, um adulto ou uma criança»: Rosto de professor ou de aluno, de pai e de filho, de trabalhador ou de patrão.

Deleuze entende que se o rosto é uma política, desfazer o rosto é também uma política que envolve os devires reais. Desfazer o rosto é o mesmo que perfurar o muro do significante, sair da subjectividade. O que mostra Bacon é que, com efeito, o homem é feito de inumanidades que o rosto é uma cabeça ou uma pertença ao corpo que pode ser posto em relação com «os devires espirituais animais. Deleuze estima que este devir-animal pode constituir um ponto de passagem em direcção a uma desterritorialização positiva absoluta, formando novas plurivocidades para uma vida não humana ou impessoal a criar: é a isso que Deleuze chama por vezes o esplendor do “nós” ou o devir absoluto. Neste plano que é o plano de imanência tudo é devir-imperceptível, esse é o fim do devir.

O devir animal é uma arma política na medida que permite a aproximação ao devir-imperceptível, o “ser como toda a gente”. Não é fácil não dar nas vistas, ser um desconhecido. É preciso muita ascese, muita sobriedade, é preciso confundir-se com as paredes.

A pintura de Bacon permite portanto introduzir o sentido político do devir-animal. Mas é nos seus estudos sobre o Sacher-Masoch ou em *Dialogues* que se vêem os sentidos políticos possíveis para o devir-animal⁹⁵⁸. Estes devires consistem num reencontro entre

⁹⁵⁸ “Porque é que Masoch dá o seu nome a uma perversão tão velha com o mundo? Não porque “sofra” dela, mas porque renova os seus sintomas, traça deles um quadro original que faz do contrato o seu principal signo, e liga ainda os comportamentos masoquistas à situação das minorias étnicas e ao papel das mulheres

dois regimes, consistem na criação de uma zona de indescirnilidade entre estes dois reinos que a escrita põe em marcha numa linha de desterritorialização conjugada. Deleuze precisa ainda que não se trata de fugir da linha mas antes de a criar e de a intensificar levando-a ao estado de uma potência impessoal sem território de modo a que a vida fuja ao ressentimento produzido pelos sujeitos, as pessoas, as sociedades, os reinos e a sua vontade de dominar.

A ligação entre a política e o desejo encontra-se no plano de imanência e de consistência próprio ao desejo que é o corpo sem órgãos. O desejo define-se como processo de produção, sem referência a nenhuma instância exterior, nenhuma falta. O devir-animal permite construir-se um corpo sem órgãos porque ele restitui ao desejo o seu nomadismo, o seu devir que escapa à lei do psicanalista.

É por isso que Deleuze identifica um devir animal, por exemplo, no masoquismo. Deleuze explica que o masoquismo nada tem que ver com um sadismo que se inflige a si próprio nem com uma pulsão de morte, como pressupuseram as duas tópicas freudianas, sempre viradas em direcção ao primado do *princípio de prazer* e que passam pela repetição da dor no masoquista.

Sacher Masoch redescobre, pelo contrário, e de outro modo, como vimos, o amor cortês da época feudal, a alegria imanente do desejo e a sua plena positividade que destitui o prazer como escala e medida normativa do desejo. Essa constituição do corpo sem órgãos passa por um devir animal no qual o masoquista se faz de cavalo, por exemplo, mas por uma inversão dos signos e das forças. O cavalo é vestido de homem: as suas forças instintivas são seleccionadas, dominadas ou sobrecodificadas pelas forças que o homem lhe transmite. Mas o masoquista reverte o processo: ele serve-se das forças transmitidas ao cavalo criando um circuito de forças e de intensidades que aumenta a sua força/potência vital.

Neste novo agenciamento de forças não há referência ao Pai edipiano: *o senhor/amo, ou melhor, a mestre-cavaleira*⁹⁵⁹ *aquela que cavalga, assegura a conversão das forças e a inversão dos signos. O masoquista constrói todo um agenciamento que traça e substitui à vez, o campo de imanência do desejo, constituindo consigo, com o cavalo e com a mestre um corpo sem órgãos ou plano de consistência*⁹⁶⁰.

nessas minorias: o masoquismo torna-se um acto de resistência, inseparável de um humor de minorias." Cf. Deleuze, G., **PP**, *op cit*, p. 194.

⁹⁵⁹ Maître ou maîtresse.

⁹⁶⁰ Martin-Haag, É., "Le devenir animal et la question du politique chez Gilles Deleuze", in Guichet, Jean-Luc, *Usages politiques de l'animalité*, *op cit*, p. 165.

O resultado libertador desse agenciamento está dentro da criação de uma arte de suspensão do prazer genital, de forma a desmontar a lei do pai e a captura do desejo pelo organismo. Essa lei e essa captura são ditadas ao homem pela série de injunções que diz: tu serás organizado, tu serás um organismo, tu articularás o teu corpo, senão serás um depravado. Tu serás significante e significado, intérprete e interpretado, senão não serás mais do que um desvio(deviant). Tu serás sujeito e fixado como tal, sujeito de enunciação rebatido sobre um sujeito de enunciação senão não serás mais do que um vagabundo. A isto o masoquista responde que ele está dentro da submissão das ordens e dos gestos da sua senhora com a qual ele se funde como o cavalo em que se tornou.

O devir animal do masoquista é portanto interessante no plano político porque ele reverte a lei no sentido moderno da lei incondicionada de Kant ou da lei freudiana do super-ego e fá-lo através de um humor que põe em causa a lei por excesso de zelo e assim manifesta o seu absurdo.

Deleuze relembra esse humor e esse rir escondido de Sacher-Masoch dizendo que *a demonstração do absurdo da punição é obtida de tal forma que essa punição em nome de um prazer condiciona precisamente esse mesmo prazer*. Além disso, o humor do masoquista consiste em estabelecer contratos com a mulher e produzir através dela uma caricatura do contrato.

A relação contratual é, com efeito, o tipo de relação próprio a uma cultura artificial, apolínea e viril, opondo-se às relações naturais que nos unem à mãe e à mulher. A mulher é reduzida sempre a um objecto ou a uma natureza próxima do animal no contrato das sociedades patriarcais. Desta forma o contrato é desmistificado na medida em que lhe damos uma intenção deliberada de escravatura e mesmo de morte e que o fazemos jogar em benefício da mulher, da mãe. É isso que procura o masoquista, a exclusão do pai, a expiação da semelhança ao pai: ele renasce com a mulher que caça o urso, que preside a uma comunidade agrícola e sobretudo que permite um novo nascimento ao homem no elemento dionisíaco da terra.

Há portanto um devir animal do masoquista no seu renascimento ou na sua individuação sem sujeito, um humor que Deleuze opõe à ironia de Sade que consiste numa arte dos princípios. Sade ultrapassa a lei em direcção a um princípio mais elevado que não é o Bem de Platão mas a ideia do Mal absoluto ou de uma Natureza primeira que prescreve a destruição permanente. O sádico procura o Mal absoluto que se manifesta num movimento contínuo de crimes⁹⁶¹.

⁹⁶¹ Curiosamente este modelo ideal de sociedade em crime permanente de alguma forma se parece identificar com os resultados das modernas sociedades capitalistas: "Em suma a visão de uma sociedade em

Em *Dialogues* esta oposição torna-se clara quanto ao sentido político do devir animal. O devir animal é sempre cheio de humor porque, por oposição à ironia, o humor não discute princípios e não procura nenhum princípio: ele é radicalmente anarquista. Deleuze acentua assim a oposição do humor e da ironia como modos de pensar e de se individuar.

O ironista (sádico) é, com efeito, aquele que discute sobre o plano dos princípios, que está à procura de um princípio ainda mais primordial. Ele procura as causas últimas: ele representa o contrário do anarquista (humor) e é por isso que ele procede, como Platão, pelo diálogo animado por um princípio transcendente aos interlocutores mas onde o filósofo será o amigo ou o amante privilegiado.

O ironista é portanto o homem do significante, das lógicas identitárias ou dessa imagem dogmática do pensamento analisada em *Diferença e Repetição*.

O humor⁹⁶², pelo contrário reenvia a esses pontos de desterritorialização ou a essas linhas de fuga que os ironistas tentam capturar. O humor é com efeito traição: ele faz roubar qualquer coisa (filer), a saber o princípio dado que se dirige às consequências e aos seus absurdos ao modo de um masoquista onde a aparente submissão cria novas possibilidades de vida através de novas experimentações sobre o corpo sem órgãos quer se trate do corpo biológico, colectivo ou político.

“A ignomínia das possibilidades de vida que nos são oferecidas surge do interior. Não no sentimos fora da nossa época, antes pelo contrário estamos constantemente a estabelecer com ela compromissos vergonhosos. Este sentimento de vergonha é um dos mais poderosos motivos da filosofia. Não somos responsáveis pelas vítimas, mas perante as vítimas. É o único meio de escaparmos ao ignóbil é fingirmo-nos animais (grunhir, foçar, gargalhar, ter convulsões): o próprio pensamento está mais próximo às vezes de um animal moribundo do que de um homem vivo, mesmo que democrata.”⁹⁶³

O anarquismo e o empirismo de Deleuze revelam aqui a sua unidade: eles consistem em pensar com «E», isto é, em termos de múltiplos e de um múltiplo irreduzível que não se subordina a nada: nem ao Uno nem ao Ser, nem mesmo aos elementos ou aos conjuntos.

estado de imoralidade permanente apresenta-se como uma utopia do mal. Esta utopia paradoxal corresponde ao estado virtual da sociedade moderna: enquanto a consciência utópica das possibilidades humanas elabora as antecipações de um progresso virtual, a consciência sádica elabora as antecipações de uma regressão virtual. (...)” Cf. Klossowski, P., *Sade, meu próximo, op cit*, p. 65. Porém, como Bataille adverte, não há nada mais vão do que tomar Sade à letra nesta ideia de teologia de um ser supremo no mal, cf. Bataille, G., *A Literatura e o Mal*, Lisboa, Vega, 1998, p. 96.

⁹⁶² O devir animal não se pode encontrar senão nestes pensadores (do humor) porque eles se opõem à lógica do ser dos ironistas, a lógica do «e» onde as relações são exteriores aos termos que elas põem em conjugação sem serem prisioneiras da natureza suposta desses termos tais como «animal» ou «homem». A conjugação cria uma certa lógica, a lógica da identidade, para Deleuze o «e» não é uma relação ou uma conjugação particular, mas antes aquilo que sustém todas as relações, a lógica do paradoxo.

⁹⁶³ Deleuze, G. e Guattari, F., **OQF**, *op cit*, pp. 96, 97.

A partir daqui é preciso encontrar um nível superior onde haja uma relação de integração entre os termos heterogéneos para os fazer fugir em direcção a uma nova possibilidade de vida. Noutros termos, é preciso encontrar um entre-dois da maioria e da minoria que ultrapasse essa oposição pela invenção de um devir novo.

A maioria como a minoria não é, com efeito, questão de números mas de uma dominação e de uma normalização que tende a excluir o anormal, isto é, tudo o que está na margem, tudo que é linha de fuga. O anormal é literalmente sem lei ou estrangeiro à lei e aos seus desvios.

A questão agora é saber como pode o devir-animal entrar num tipo de devir político que cria uma linha de fuga. Os devires-animal só têm valor na medida em que fazem escapar tanto à instituição familiar como ao aparelho de Estado⁹⁶⁴, mas este devir comporta dois riscos contraditórios⁹⁶⁵. Um deles é que a linha de fuga se torne uma linha de auto-destruição, o outro perigo é o de uma reterritorialização por parte dos aparelhos de subjugação⁹⁶⁶.

O devir animal entra num devir político porque tem ou traz a *ecceidade* ou a individuação. A ecceidade é, com efeito, um modo de individuação muito diferente do de uma pessoa ou sujeito ou de uma substância. Numa individuação deste tipo tudo são relações de movimento e de repouso entre as moléculas ou partículas, poder de afectar e de ser afectado. Desde logo, é preciso compreender que uma vida ou mais exactamente que a individuação de uma vida é uma composição de ecceidades. Para entrar na ecceidade, para aceder aí é preciso tornar-se imperceptível ou anorgânico, indiscernível ou assignificante e impessoal ou assubjectivo. Nesse momento é-se poder e cria-se uma política, cria-se uma linha de fuga, de pensamento que foge às significações homogéneas e presas às máquinas de estado, aos poderes instituídos. Estabelecem-se pontes, criam-se

⁹⁶⁴ Outra questão que se coloca sobre estes devires que pretendem resistir ao poder, ao Estado, às sociedades de controlo e à sua biopolítica, estes devires que pretendem mudar o mundo sem tomar o poder, não coincidirão eles, no futuro com o fim do Estado? A partir do momento em que a população tem de se organizar já não apenas contra o Estado e os operadores económicos privados mas também ao lado deles, isto é, criando uma sociedade ao lado das estruturas maioritárias que permita a sobrevivência, a própria estrutura torna-se obsoleta, inútil. O percurso ultra liberal percorrido até agora de «reformular» o Estado reduzindo-o implica, a médio prazo, o desaparecimento dos serviços sociais e portanto até certo ponto da razão de ser do Estado, do contrato social, a integração em espaços comunitários económicos anula a justificação do Estado como forma autónoma de gestão territorial e mesmo militar, pelo que ficará apenas um órgão administrativo regional?

⁹⁶⁵ Por exemplo, em *Moby Dyck*, Achab, na sua linha de fuga em devir-baleia não percebe que essa linha de fuga se transformou numa linha de abolição, de auto-destruição. Cf. Deleuze, G. e Guattari, F., **MP**, *op cit*, p.320.

⁹⁶⁶ O exemplo mais comum deste movimento é o do revolucionário que depois da acção de libertação ou de tomada de poder se substitui ao tirano que foi tornado póstumo. A cristalização no poder daquele que era suposto ser o libertador. O poder reterritorializa-se cristaliza-se num novo personagem que trai a revolução, que trai o desejo. Há exemplos em que tal não sucede como é o caso do Capitão de Abril Salgueiro Maia que se afastou do poder e da política após ter participado no golpe militar que derrubou a ditadura fascista.

alianças móveis, criam-se agenciamentos, deseja-se e vive-se de forma rizomática, nómada.

É preciso, diz Deleuze, muita ascese porque é preciso eliminar o ressentimento, o desejo insatisfeito, tudo aquilo que enraíza cada um à sua molaridade⁹⁶⁷, quer dizer, aquilo que enraíza cada um no seu organismo, na sua significação e na sua subjectividade. É preciso devir toda a gente e isto é fazer um mundo. Entramos então na exceidade como na impersonalidade do criador⁹⁶⁸. Deleuze dá um exemplo: Somos como a erva: fazemos do mundo, de todo o mundo, um devir porque fazemos um mundo necessariamente comunicante, porque suprimimos tudo o que nos impedia de nos misturar entre as coisas de passar pelo meio das coisas. É então que estamos à *l'heure du monde*, numa pura imanência sem a qual é impossível criar ou entrar num devir absoluto.

É por isto que podemos perceber que o devir animal não permite mais do que um devir relativo. O devir animal é uma linha de fuga imóvel no interior da gaiola familiar, podendo, no entanto servir de ponto de passagem para uma imanência, para um devir absoluto.

Por exemplo em Kafka, os insectos em que se transforma permitem-lhe tornar-se indiscernível, assignificante, através deles ele atinge um *continuum* de intensidades puras onde todas as formas se desfazem, todas as significações e significantes em proveito de uma matéria informe de fluxos desterritorializados e de signos assignificantes. Mas estes devires parecem insuficientes porque *A Metamorfose* permanece uma história de re-edipianização. É preciso perguntar se esses animais não estão ainda demasiado formados, demasiado significantes ou territorializados para permitirem um devir absoluto ou criador que faça entrar a exceidade.

O animal é ainda demasiado próximo, demasiado visível, demasiado individuado a menos que ele seja capaz de não se transformar numa multiplicidade molecular ou num agenciamento maquínico onde as partes são independentes umas das outras.

Pode-se dizer que a análise da obra de Kafka em Deleuze marca o momento onde o devir animal já não é suficiente para nos dar agenciamentos de poder, a menos que ele não acelere a sua fuga e não se torne uma máquina para nós imperceptível,

⁹⁶⁷ Cf. Deleuze, G. e Guattari, F., **MP**, *op cit*, p.356.

⁹⁶⁸ “Bartleby é o homem sem referências, sem posses, sem propriedades, sem qualidades, sem particularidades: ele é demasiado liso para que lhe possamos pregar uma particularidade qualquer. Sem passado nem futuro, ele é instantâneo. (...) homem sem nome, regicida ou parricida, Ulisses dos tempos modernos («eu sou Ninguém»): o homem esmagado e mecanizado das grandes metrópoles, mas de onde se espera, talvez, que saia o Homem do futuro ou de um novo mundo.” Cf. Deleuze, G., **CC**, *op cit*, p. 103.

indiscernível⁹⁶⁹ e impessoal. É preciso então anunciar a morte do homem e a boa nova da imanência para que cada um possa aspirar a uma individuação impessoal que exclua toda a hierarquia ontológica e política dos graus de ser.

“Uma nova horda bárbara, uma nova raça de bárbaros, emergirá para invadir ou evacuar o Império. No século XIX, Nietzsche pressentiu-o em termos insólitos: «Problema: onde estão os bárbaros do século XX? É evidente que só aparecerão e se reforçarão depois de terríveis crises socialistas.» (...) Precisamos de uma força capaz não só de organizar as capacidades destrutivas da multidão mas também de constituir, através dos desejos desta, uma alternativa.”⁹⁷⁰

Estar *à hora do mundo* é o elo das três virtudes: o imperceptível, indiscernível⁹⁷¹ e o impessoal. Se a sabotagem era a noção fundamental de resistência das sociedades disciplinares, o êxodo e o nomadismo são-no da época capitalista⁹⁷². Reduzir-se a uma

⁹⁶⁹ “(...) Devir não é atingir uma forma (identificação, imitação, Mimésis), mas encontrar a zona de vizinhança, de indiscernibilidade ou de indiferenciação tal que já não nos podemos distinguir de uma mulher, de um animal ou de uma molécula (...)” Cf. Deleuze, G., **CC**, *op cit*, p. 12.

⁹⁷⁰ Hardt, M. e Negri, A., *Império*, *op cit*, p. 241.

⁹⁷¹ O uso do conceito de «indiscernível» tem uma razão programática, a saber, ela deve substituir a noção de «sujeito», esse conceito que é criticado e posto de parte pelo perspectivismo. O sujeito foi fundamental no pensamento moderno como base na qual se pode jogar o pensamento e base unitária e unificante que garantia uma universalidade imanente e não divina do pensar e do processo de conhecimento. Porém com a consciência histórica do perspectivismo derivado das múltiplas críticas e falhas do modelo transcendental como figura universal da racionalidade moderna, outro personagem conceptual teve de ser criado, Deleuze usa este «devir imperceptível» e o uso do pronome impessoal «um» em vez de «o» (sujeito). A noção de devir confere o teor dinâmico, de movimento ao pensador e o «impessoal» garante a noção de perspectiva contra a necessidade de homogeneizar, de universalizar tudo, como a fórmula de Bartleby (eu preferia não), que menciona que ele próprio nada tem de particular, ele é um: “Ele próprio acrescenta: «mas eu não sou um caso particular», «nada tenho de particular», *I am not particular*, para indicar que tudo o que lhe pudéssemos propor seria ainda uma particularidade que tombaria, por sua vez, com o golpe da grande fórmula indeterminada, EU PREFIRO NÃO, que subsiste de uma e por todas as vezes.” Cf. Deleuze, G., **CC**, *op cit*, p. 98. “A fórmula-bloco tem como efeito não apenas recusar aquilo que Bartleby prefere não fazer, mas também tornar impossível aquilo que fazia, aquilo que era considerado preferir fazer ainda.” Cf. Deleuze, G., **CC**, *op cit*, p. 99. Com o uso do impessoal torna-se, no desejo, de Deleuze, impossível o uso da figura do sujeito universal dador de sentido, aquele pelo qual o sentido passa e que serve apenas como médium, como meio de transmissão universal ou testemunha. O perspectivismo não passará pela *missão* do testemunho, vira-se predominantemente para a construção e pouco para a contemplação. “(...) o artigo indefinido «um» percorre toda a zona de variação compreendida num movimento de particularização, e o artigo definido «o» percorre toda a zona compreendida num movimento de generalização.” Cf., Deleuze, G., **CC**, *loc cit*.

⁹⁷² Esta noção de nomadismo, de sabotagem e de luta não é absolutamente nova, Daniel Cohn-Bendit falava disso mesmo com Sartre em 1968: “Toda a gente se acalmaria, e Pompidou principalmente, se fundássemos um partido anunciando: «Todas estas pessoas nos pertencem. Eis os nossos objectivos e como pensamos atingi-los...» Saber-se-ia com quem se lidava e era possível encontrar o jogo. Não se teria pela frente a «anarquia», a «desordem», a «efervescência incontrolável». A força do nosso movimento é precisamente o facto de se apoiar numa espontaneidade «incontrolável», que toma impulso sem tentar canaliza-lo, sem usar em seu proveito a acção que provocou. (...) A única chance do movimento é justamente essa desordem, que permite às pessoas falar livremente e que pode conduzir a uma certa forma de auto-organização.” Cf. Sartre, J.P., Cohn-Bendit, D., Lefebvre, H., *A revolta de Maio em França*, Lisboa, Edições Dom Quixote, 1968, pp 30-31. Sendo a classe definida, segundo Marx, pela situação nas relações objectivas de produção, ou seja, a infra-estrutura, e tendo estas condições mudado consideravelmente nas últimas décadas, também a nova comunidade deve mudar as suas formas de combate. Neste momento vive-se um momento de terror económico na Europa, semelhante a uma guerra embora sem o aparato bélico. Combate-se um exército invisível que jaz atrás do Estado, que manipula os Governos e mata sem armas pela fome e pela alienação. O Estado começa a cessar o cumprimento do chamado “pacto social” que implicava uma certa assistência

linha abstracta à força de eliminar tudo o que é semelhança e analogia. Ser apenas movimento pois este está numa relação essencial com o imperceptível, aí é-se desterritorialização absoluta, aí é-se uma vida.

Deleuze procurou explicitar esta noção com um exemplo literário, com um exemplo mundano de alguém que padece enfermo, entre a vida e a morte, neste «entre» há um momento que não é mais do que aquele de uma vida jogando com a morte. A vida do indivíduo deu lugar a uma vida impessoal⁹⁷³, singular, que desprende um puro acontecimento, liberto dos acidentes da vida interior e da vida exterior, isto é, da subjetividade e da objetividade daquilo que acontece⁹⁷⁴. Já não se trata da individuação, mas de singularização: vida de pura imanência, neutra, para além do bem e do mal. A vida de tal individualidade apaga-se em favor da vida singular imanente a um homem que já não tem nome, embora não se confunda com nenhum outro. Esta noção de «individualidade» representará um ponto a reter, uma referência que é a do homem por vir e portanto o virtual da humanidade, talvez o super-homem nietzschiano.

A vida imanente transporta os acontecimentos ou singularidades que se actualizam nos sujeitos e nos objetos.

“O que não é nem individual nem pessoal, ao contrário, são as emissões de singularidades enquanto se fazem sobre uma superfície inconsciente e gozam de um princípio móvel, imanente de auto-unificação por distribuição nómada, que se distingue radicalmente das distribuições fixas e sedentárias como condições das sínteses de consciência.”⁹⁷⁵

Essa vida indefinida não tem, ela própria, momentos, por mais próximos que estejam uns dos outros, mas apenas entre-tempos, entre-momentos⁹⁷⁶. Uma vida não contém nada mais que virtuais, ela é feita de virtualidades, acontecimentos, singularidades, o virtual não é algo ao qual falte realidade, mas que se envolve num processo de atualização ao seguir

paternalista aos pobres para permitir que os ricos relaxassem nos seus lares; ora, uma vez que uma parte do pacto foi rasgada o que impede a maioria de se unir e provocar o derrube dos Governos decadentes?

⁹⁷³ O «impessoal» é uma arma contra a normalização, contra o Édipo, contra as territorializações, mas, paradoxalmente é algo de singular, não é um conformismo mas uma farda para o Estado, mais uma máscara, preferencialmente a mais subversiva de todas porque pára o movimento dos Estados: “(...) ela torna-os indistintos: ela abre uma zona de indiscernibilidade, de indeterminação, que não cessa de aumentar entre actividades não-preferidas e uma actividade preferível. Toda a particularidade, toda a referência é abolida.”, Cf. Deleuze, G., **CC**, *op cit*, p. 98.

⁹⁷⁴ Cf. Deleuze, G., *L'Immanence, Une Vie*, *op cit*, pp. 4, 5.

⁹⁷⁵ Deleuze, G., **LS**, *op cit*, p. 105.

⁹⁷⁶ O exemplo apresentado por Deleuze é o dos recém-nascidos que são todos parecidos, não têm nenhuma individualidade mas têm singularidades, um sorriso, um gesto, uma careta, acontecimentos, que não são características subjetivas. Os recém-nascidos, em meio a todos os sofrimentos e fraquezas, são atravessados por uma vida imanente que é pura potência. Cf. Deleuze, G., *L'Immanence, Une Vie*, *op cit*, p. 6.

o plano que lhe dá a sua realidade própria. Do mesmo modo, o acontecimento imanente atualiza-se num estado de coisas e num vivido que fazem com que ele aconteça.

O plano de imanência atualiza-se, ele próprio, num objecto e num pensador aos quais ele se atribui, o plano de imanência é, também ele, virtual, na medida em que os acontecimentos que o povoam são virtualidades. Os acontecimentos ou singularidades dão ao plano toda a sua virtualidade, como o plano de imanência dá aos acontecimentos virtuais uma realidade plena.

Esta singularidade indefinida, designada como o *artigo indefinido*⁹⁷⁷ não é a indeterminação da pessoa a não ser na medida em que é a determinação do singular.

“As singularidades são os verdadeiros acontecimentos transcendentais: o que Ferlinghetti chama de “a quarta pessoa do singular”. Longe de serem individuais ou pessoais, as singularidades presidem à génese dos indivíduos e das pessoas: elas repartem-se num “potencial” que não comporta por si mesmo nem Ego (Moi) individual, nem Eu (Je) pessoal, mas que os produz actualizando-se, efectuando-se, as figuras desta actualização não se parecendo em nada ao potencial efectuado. É somente uma teoria dos pontos singulares que se acha apta a ultrapassar a síntese da pessoa e a análise do indivíduo tais como elas são (ou se fazem) na consciência.”⁹⁷⁸

Contudo esta estratégia de devir imperceptível⁹⁷⁹ não deve ser entendida como uma «normalização», uma regressão mas antes uma máscara, uma última máscara para poder criar espaço onde se possa construir uma vida.

“Tornar-se imperceptível é, para Deleuze e Guattari, “ser como toda a gente”, no sentido de uma denominada “involução criadora” (involução que não deve ser entendida ao modo reterritorializante de uma regressão), movimento de um devir-sóbrio que implica que cada um elimine de si tudo o que o prende à sua molaridade. (...) Todo o devir será portanto minoritário, não havendo lugar para um devir-maioritário. Esse será também, como vimos,

⁹⁷⁷ O indefinido deverá substituir o conceito de sujeito e operar segundo um critério dinâmico que atribui ao desejo a possibilidade de se realizar, possibilidade essa que não estava presente no sujeito institucionalizado, o sujeito do Estado, o sujeito edipiano: “Aquilo que diz respeito à libido, o que a libido envolve, apresenta-se como um artigo indefinido, ou, antes, é apresentado pelo artigo indefinido: *um* animal como qualificação de um devir ou especificação de um trajecto. (...) ao indefinido não falta nada, e sobretudo determinação. Ele é a determinação do devir, a sua própria potência, a potência de um impessoal que não é uma generalidade, mas uma singularidade ao mais alto nível: por exemplo, não fazemos o cavalo, nem imitamos *tal* cavalo, mas devimos *um* cavalo, alcançando uma zona de vizinhança onde já não nos podemos distinguir daquilo em devimos.” Cf. Deleuze, G., **CC**, *op cit*, p. 92.

⁹⁷⁸ Deleuze, G., **LS**, *op cit*, p. 105.

⁹⁷⁹ Agamben, inspirado em Deleuze propõe o devir-imperceptível desta forma: “os homens em vez de procurarem ainda uma identidade própria na forma agora imprópria e insensata da individualidade, conseguissem aderir a esta impropriedade como tal e fazer do seu ser-assim não uma identidade e uma propriedade individual mas uma singularidade sem identidade, uma singularidade comum e absolutamente exposta, se os homens pudessem não ser-assim, não terem esta ou aquela identidade biográfica particular, mas serem apenas **o** assim, a sua exterioridade singular e o seu rosto, então a humanidade acederia pela primeira vez a uma comunidade sem pressupostos e sem sujeitos, a uma comunicação que não conheceria já o incomunicável.” Cf. Agamben, G., *A comunidade que vem*, Lisboa, Presença, 1993, p. 52.

o processo do desejo, estando os dois expostos ao perigo que o devir ou a linha de fuga empreendidos sejam quebrados.”⁹⁸⁰

O facto de o devir criado na linha de fuga ser minoritário e portanto fora dos mecanismos de massa, dos mecanismos institucionais, dos mecanismos de poder, não significa que seja um devir, uma linha de fuga individualista⁹⁸¹. Todo o devir é colectivo porque necessita de agenciamentos, entrecruzamentos, de encontros paradoxais para que as séries dispostas nos planos de imanência projectados possam produzir acontecimentos, doutra forma seriam apenas delírios inconsequentes. Infelizmente os fenómenos de massa, muitos dos momentos da horda são de abismo do pensamento.

“A vida é uma fonte de alegria; mas nos lugares onde a gentalha vai beber todos os poços estão envenenados. (...) Deitaram os olhos para o fundo do poço: posso agora ver o reflexo do seu odioso sorriso no fundo do poço. Com a sua concupiscência envenenaram as águas santas; e, ao baptizarem com o nome de alegria os seus sonhos impuros, envenenaram também as palavras. A chama revolta-se quando aproximam do fogo os seus corações húmidos; o próprio espírito crepita e fumega quando a gentalha se aproxima do fogo. Nas suas mãos o fruto torna-se adocicado e sorvado; basta o seu olhar para secar a árvore frutífera.”⁹⁸²

Sendo momentos destrutivos e talvez por isso necessários para permitir uma descolagem/desterritorialização dos códigos antigos, uma desterritorialização, são apenas ferramentas para o momento e processo criativo em que se gera um novo sentido, uma nova e inesperada aliança na qual se joga o processo filosófico construtivista, aquele no qual o inconsciente, tal como o plano de imanência são criados, são algo a produzir

⁹⁸⁰ Ferreira Santos, L., *Pensar o Desejo a partir de Freud, Girard e Deleuze*, op cit, p. 288.

⁹⁸¹ Quando se refere os movimentos de massa e os devires minoritários é preciso dar atenção à questão da quantidade: “As minorias e as maiorias não se distinguem pelo número. Uma minoria pode ser mais numerosa do que uma maioria. O que define a maioria é um modelo a que se deve conformidade: por exemplo, o europeu médio adulto do sexo masculino habitante das cidades... Ao passo que a minoria não tem modelo, é um devir, um processo. Pode-se dizer que a maioria não é ninguém. Toda a gente sob um aspecto ou outro se encontra tomada num devir minoritário que arrastaria cada um para vias desconhecidas (...) Quando uma minoria cria modelos para si, é porque quer tornar-se maioritária e é, sem dúvida, inevitável em função da sua sobrevivência ou da sua salvação (por exemplo ter um Estado, ser reconhecida, impor os seus direitos).” Cf. Deleuze, G., **PP**, op cit, p. 232. Os devires não se distinguem pela quantidade mas, segundo a inspiração nietzschiana das forças, segundo a qualidade da força que os move, que se apropria deles (activo= criador, reactivo= submisso, niilista), o tipo de qualidade dos devires percebe-se no movimento que eles traçam nas sociedades, tornam-se maioritários quando procuram uma forma, um modelo, instituir um padrão e portanto territorializar-se, o que tende a ser inevitável dada a natureza das sociedade humanas e da necessidade de lutar por um espaço de direitos, de habitação, etc. O problema é que no momento seguinte a qualquer territorialização que conquista o poder de se afirmar, há a tendência de propagar de se expandir, uma tendência própria da Vontade de Poder, a vontade de mais. Talvez por isso se proponha o modelo do nómada que é aquele que não se fixa, aquele que está em constante transformação, mutação. Uma sociedade que esteja sempre em movimento de territorialização e desterritorialização, não em conflitos e tensões mas num percurso de viagem de intensidades, num percurso em planalto poderia cumprir um programa construtivo.

⁹⁸² Nietzsche, F., *Assim Falava Zaratustra*, op cit, p. 110.

mediante o desejo, temos portanto a tarefa de produzir o inconsciente e com ele novos enunciados, novos desejos e assim cada um será ele próprio o mundo inteiro.

“Os que são contra, ao mesmo tempo que escapam às imposições locais e particulares da sua condição humana, têm também de tentar constantemente construir um novo corpo e uma nova vida. Trata-se de uma passagem bárbara e necessariamente violenta, mas, como diz, Walter Benjamin, de uma barbárie positiva. (...) O novo bárbaro nada vê de permanente. Mas justamente por essa razão, vê caminhos por toda a parte.”⁹⁸³

Esta necessidade da violência na desterritorialização não deve ser confundida com o terrorismo⁹⁸⁴, movimentos que assustavam Deleuze e que se lhe propunham como improdutivos e possibilitadores de novos fascismos quer no pensamento quer na prática política, o nomadismo está portanto longe do fenómeno descrito por Fischer:

“(...) o terrorismo reenvia-nos para outra imagem da resistência ao poder. Existiam na Europa vários grupos terroristas de que os mais conhecidos eram as Brigadas Vermelhas, em Itália, a Fracção do Exército Vermelho, na Alemanha, e a Acção Directa, em França. A sua acção foi resumida na frase de um dos seus líderes: «Mais vale incendiar um grande armazém do que explorá-lo.» O seu fim era enfraquecer o poder através de formas de violência que se desenvolvem espontaneamente, sem organização e sem planificação alguma, como a insurreição». (...) É uma outra atitude que preside à oposição ao poder; já não se procura tomá-lo, mas desestabilizá-lo.”⁹⁸⁵

Produzir o desejo e portanto o humano é antes uma tarefa de criação e de pensamento, dura, mas construtiva que não implica tomar o poder político pela força mas antes pelo plano de imanência no qual a vida começa a ser traçada como diferente dos velhos caminhos traçados até aí pelo poder e pelo capitalismo. Produzir esta personagem conceptual do pensamento exigia que se estivesse situado num plano de imanência perspectivista e por isso toda a primeira parte desta dissertação se ocupou com a hipótese de uma genealogia do perspectivismo em Gilles Deleuze. Só no perspectivismo é que se podem criar novas formas de vida; só no perspectivismo é que pode haver um conceito de desejo como processo de produção do desejo ou de imanência; só no perspectivismo é possível um imperceptível, um nómada, uma singularidade. Deste ponto de vista, é o perspectivismo deleuziano que cria o desejo.

⁹⁸³ Hardt, M. e Negri, A., *Império*, *op cit*, p. 241.

⁹⁸⁴ Ainda que a desconstrução de um tipo de sistema de poder exija alguma violência esta não é nem aleatória nem injustificada, como referia Merleau-Ponty em *Humanismo e Terror* (1946) onde considerava que recusar um sentido à história é, igualmente, recusar a sua verdade e a sua responsabilidade na política, é dar a entender que o Resistente não tem mais razão de matar do que o Colaboracionista. É necessário dizer que certa violência é mais justificada que outra, caso contrário, cai-se no imobilismo e nos acordos. De acordo em acordo até ao nada final.

⁹⁸⁵ Fischer, G.N., *A Dinâmica Social, Violência, Poder, Mudança*, Lisboa, Planeta ISPA, 1994, pp. 167-168.

“A ruptura imperceptível, em vez do corte significativo. Os nómadas inventaram uma máquina de guerra, contra o aparelho de Estado. A história nunca compreendeu o nomadismo, nunca compreendeu o fora”⁹⁸⁶

⁹⁸⁶ Deleuze, G. e Guattari, F., *R*, *op cit*, p. 59.

Conclusão

Que suplício é ser governado por leis que não conhecemos!... Pois o carácter das leis necessita assim do segredo acerca do conteúdo delas...
Kafka, A Muralha da China

Da interrogação sobre o posicionamento epistemológico de Gilles Deleuze e os contornos da sua proposta de empirismo transcendental chegámos a conhecer um percurso possível da construção do conceito de desejo, como resultado do trabalho deleuziano de construir uma filosofia da diferença.

O trajecto que se percorreu nesta análise é um sobrevoo possível dos encontros e das ideias, dos percursos e dos problemas que o autor encontrou no seu pensamento. É uma proposta de acontecimento e de criação de sentido.

A forma como os temas foram abordados reflectiu inevitavelmente o nosso interesse e escolhas relativamente ao problema do real, interesse que é abordado por Deleuze desde as primeiras obras (o facto de ter iniciado o seu trabalho de comentador com a questão do empirismo não será alheio a este interesse). Como propõe Kafka, não saber é um suplício, não compreender o mundo é um desafio à filosofia pela construção do sentido e, especificamente, à construção de um sentido para a existência.

O trabalho de Deleuze sobre o conceito de desejo e toda a arquitectónica da filosofia da diferença que permite o circular livremente deste conceito no âmbito da filosofia e da política e não mais da moral, da psicanálise ou da cultura, responde a essa necessidade de pensar o sentido do humano, um sentido que foi primeiramente tentado na ética e na ontologia da diferença, dialogando com Aristóteles, Platão e o dualismo. Sentido que foi pensado posteriormente no campo da teoria do conhecimento, no seu enraizamento na modernidade e no perspectivismo, e por fim, no campo da política e de um pensamento da diferença.

Se quisermos traçar o percurso de outra forma, unindo os pontos como na figura de uma constelação, sem obedecer a um critério cronológico pois o pensamento e o inconsciente não conhecem, por vezes, o tempo, Deleuze percorre a questão do dualismo em Platão e da ontologia metafísica em Aristóteles; a ontologia ética com recurso à ideia nietzschiana de Eterno Retorno para resolver a teleologia e fundar a possibilidade da diferença e do sentido paradoxal; a questão da imanência em Espinosa como solução para o abandono do dualismo; a questão do empirismo em Hume como forma de evitar o tipo de

idealismo kantiano, sem contudo deixar de se inspirar no problema do transcendental que marca a viragem do problema epistemológico da correspondência ou da objectividade do conhecimento e o problema do sujeito, sugerindo o abandono do conceito de Édipo e a sua substituição pelo conceito de *artigo indefinido*, pois este em vez de ser a base de construção de conceitos para uma determinação, uma unidade universal de síntese, torna-se uma zona de variação de intensidades, de afectos e permite a sugestão de um novo tipo de homem.

A abordagem destes e de outros autores é feita por Deleuze, assumidamente, como uma espécie de pilhagem e de elogio. Uma atitude paradoxal que remete para o valor dos autores mencionados mas que se centra principalmente no valor dos conceitos que criaram e na potencialidade do pensamento que possibilitaram. Por este motivo, dos conceitos mencionados abordaram-se apenas alguns cujo plano foi considerado importante para esta dissertação.

A influência de Nietzsche no pensamento deleuziano é marcante a outro nível não mencionado até aqui e que faz sentido agora indicar, a saber, Nietzsche ao formalizar uma etapa do niilismo, da história da humanidade designada como «a morte de Deus» coloca para Deleuze, simbolicamente, um ponto final numa imagem do pensamento, numa construção de sentido para a existência. Esse gesto resultou numa perda de sentido que urgia ser colmatada. Grande parte do pensamento filosófico moderno animado por aquele espírito do tempo, por aquele movimento, revela-se amplamente desconstrucionista, elevando por vezes o perspectivismo ao plano do sem-sentido o que, exige a revisão da imagem do pensamento para que se elabore algo de novo.

Uma reflexão filosófica está sempre incompleta se não aborda a questão do sentido, se não há um plano sobre o qual construir um sentido para a vida, todas as restantes construções, se revelam frágeis ficções facilmente inter-permutáveis. A proposta do perspectivismo moderno representa, por um lado, uma conquista da liberdade do pensamento e da vida no campo da moral e dos costumes, e por outro, paradoxalmente, um abismo na perda de referências e talvez por isso Nietzsche seja, e por arrasto igualmente Deleuze, numa primeira etapa, ainda um niilista. A perda do sentido é a característica própria desta «época» do pensamento. Pensar sobre o problema pode implicar não se ser capaz de tomar uma decisão ou de construir uma teoria sólida, porém apontar o problema é um acto de consciência, de autenticidade e de força fundamental. Pensar o real como um perspectivismo nietzschiano pode-se revelar impossível e talvez por isso *Assim Falava Zaratustra* tenha acabado por não se tornar uma nova Bíblia, embora tenha mudado a vida e o pensamento de muitos, (da mesma forma que O *Anti-*

Édipo e a esquizo-análise não se tornaram a nova Psicanálise). Embora não caiba no âmbito desta dissertação avaliar o alcance dos esforços dos autores, o facto de mencionarem, de se lançarem a este problema do sentido torna-os incontornáveis e modernos no pleno sentido do termo.

Deleuze com a sua proposta de filosofia da diferença e mediante o conceito de desejo como modelador de um novo tipo de inconsciente e de individuo como singularidade, procura, numa luta constante com o preconceito, com a violência do Estado e das instituições que modelam o sujeito social, cultural e emocionalmente, construir uma ponte, uma estrutura saudável para o individuo moderno que lhe permita resistir e subsistir para além das grandes narrativas e crenças aglutinadoras, para além do modelo do vazio e da falta, do homem-que-consome, do sujeito no modelo existencial capitalista.

“Os livros de filosofia e as obras de arte (...) Têm em comum o resistir, resistir à morte, à servidão, ao intolerável, à vergonha, ao presente.”⁹⁸⁷

Deleuze procura um modelo que não se permita ser copiado, clonado, um modelo ao qual não seja possível sugerir uma representação, um original para servir de referência. Procura ainda um indivíduo que seja livre mas não meramente selvagem, que não seja livre à custa da loucura.

“Reich, que talvez tenha sido o único a defender que o produto da análise deveria ser um homem livre e alegre, portador de fluxos de vida, capaz de os levar mesmo ao deserto, e de os descodificar, não se enganou.”⁹⁸⁸

Livre na possibilidade de criação de si mesmo, ainda que este percurso seja por si terrível na medida em que não se sabe o que pode um indivíduo, o que é o humano. Ciente disto, e contra toda a tendência de propor modelos a copiar, procurou, por entre a agitação da sua época, dos eventos culturais e políticos, da revolução política e cultural que viveu, devolver à modernidade uma proposta em troca daquela que foi roubada ou que pereceu por si mesma.

Sem querer sugerir a questão da evolução, do progresso ou de um darwinismo do pensamento, ocorre-nos, como uma analogia, que tal como as sociedades rejeitaram as monarquias antigas, posteriormente rejeitaram a maior parte dos totalitarismos de direita e de esquerda e exigiram uma democracia, agora, a própria democracia exige a si mesma uma nova base ou um nível mais profundo da mesma, e, da mesma forma, o homem

⁹⁸⁷ Deleuze, G. e Guattari, F., **OQF**, *op cit*, p. 98.

⁹⁸⁸ Deleuze, G. e Guattari, F., **AE**, *op cit*, p. 347.

moderno parece já não conseguir equacionar a sua constituição da mesma forma clássica e exige, também ele, uma formulação moderna, livre, porém mais profunda do que aquela mistificada pelo capitalismo.

É obviamente mais fácil acreditar em alguma coisa do que em nada, por isso, o pensamento moderno encara uma dificuldade maior que é paradoxal: num momento em que a crítica e a consciencialização das características e limites da razão é tão apurado, já não parece ser possível nem desejada uma nova crença, uma grande narrativa do sentido nos moldes como se apresentou no passado. Tanto o ciclo da vida dessa forma de pensamento, como o poder do capitalismo (como regime de significante único que adentra e alimenta o desejo de forma autofágica deixando-o, ainda assim, à fome) impedem esse caminho.

Esta situação remete-nos para o problema do homem e do sentido que há-de vir. À Filosofia, que de algum modo serviu de ferramenta de desconstrução do sentido, cabe propor algo em troca, pois não pode ser apenas um exercício de crítica, não pode simplesmente tirar o tapete. Grande parte do trabalho é, efectivamente, a desmistificação, a análise crítica, a problematização mas igualmente a responsabilidade de oferecer algo em troca, um mundo/plano onde se possa viver e pensar. Uma nova perspectiva ou mesmo inúmeros mundos possíveis, um pluralismo.

“Parece-nos que o pluralismo é um pensamento mais perigoso e mais arrebatador: não se esmigalha sem se subverter. A descoberta de uma pluralidade de oposições coexistentes, em qualquer domínio, é inseparável de uma descoberta mais profunda, a da diferença, que denuncia o negativo e a própria oposição como aparências em relação ao campo problemático de uma multiplicidade positiva.”⁹⁸⁹

“A quem pergunta: “para que serve a filosofia?”, é preciso responder: que outro interesse tem senão o de levantar a imagem de um homem livre, de denunciar todas as forças que têm necessidade do mito e da inquietação de alma para afirmar a sua potência?”⁹⁹⁰

Julgamos que a proposta deleuziana quer no projecto do desejo e da constituição do indivíduo; quer no projecto sugerido da política como ferramenta de libertação da opressão e como modo de reorganizar as novas singularidades num agenciamento colectivo; quer na sua proposta de análise da arte, que não nos propusemos abordar, constitui uma hipótese muito interessante, um desafio e, por isso, um estímulo a viver e a pensar após aquelas perdas e com aqueles ganhos para o pensamento.

⁹⁸⁹ Deleuze, G., **DR**, *op cit*, p. 335.

⁹⁹⁰ Deleuze, G., **LS**, *op cit*, p. 285.

Bibliografia

Bibliografia Principal

DELEUZE, Gilles et CRESSON, André : *Hume, sa vie, son oeuvre, avec un exposé de sa philosophie*, Paris, PUF, 1952, [ed. ut.: 1994].

DELEUZE, Gilles: *Empirisme et subjectivité*. Essai sur la nature humaine selon Hume, Paris, PUF, 1953, [ed. ut.: 2010]. Trad. brasileira de Luiz Orlandi: *Empirismo e Subjectividade*. Ensaio sobre a natureza humana segundo Hume, São Paulo, Editora 34, 2001 [ed. ut.: 2004].

_____: *Instincts et institutions*. Textes et documents philosophiques, Paris, Hachette, 1953, [ed. ut.: 1984].

_____: *Nietzsche et la Philosophie*, Paris, PUF, 1962, [ed. ut.: 1999]. Trad. portuguese de António Magalhães: *Nietzsche e a Filosofia*, Porto, Rés, s.d.

_____: *La philosophie critique de Kant*, Paris, PUF, 1963, [ed. ut.: 2008]. Trad. portuguese de Germiniano Franco: *A Filosofia Crítica de Kant*, Lisboa, Edições 70, 1994.

_____: *Marcel Proust et les Signes*, Paris, PUF, 1964 (edição acrescentada, 1970), [ed. ut.: 2003].

_____: *Nietzsche*, Paris, PUF, 1965, [ed. ut.: 2010]. Trad. portuguese de Alberto Campos: *Nietzsche*, Lisboa, Edições 70, 1981.

_____: *Le Bergsonisme*, Paris, PUF, 1966, [ed. ut.: 2008]. Trad. castelhana de Luis Carracedo : *El Bergsonismo*, Madrid, Ediciones Cátedra, 1987.

_____: *Présentation de Sacher-Masoch*, Paris, PUF, 1967, [ed. ut.: 2007]. Trad. portuguese de José Martins Garcia: *Sade/Masoch*, Assírio & Alvim, 1973.

_____: *Différence et Répétition*, Paris, PUF, 1968, [ed. ut.: 2000]. Trad. portuguese de Luiz Orlandi e Roberto Machado: *Diferença e Repetição*, Lisboa, Relógio D'Água, 2000.

_____: *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Minuit, 1968, [ed. ut.: 2002].

_____: *Logique du Sens*, Paris, Minuit, 1969, [ed. ut.: 2002]. Trad. brasileira de Luiz Fortes: *Lógica do Sentido*, São Paulo, Perspectiva, 2003.

- _____: *Spinoza Philosophie Pratique*, Paris, PUF, 1970 (edição acrescentada, Minuit, 1981), [ed. ut.: 2009]. Trad. portuguesa de Abílio Ferreira: *Espinoza e os Signos*, Porto, Rés, s.d.
- DELEUZE, Gilles et GUATTARI, Félix: *L'Anti-Œdipe. Capitalisme et Schizophrénie*, Paris, Minuit, 1972, [ed. ut.: 1999]. Trad. portuguesa de Manuel Carrilho e Joana Varela: *O Anti-Édipo. Capitalismo e Esquizofrenia*, Assírio & Alvim, s.d.
- _____: *Kafka - Pour une littérature mineure*, Paris, Minuit, 1975, [ed. ut.: 1996].
- _____: *Rhizome*, Paris, Minuit, 1976, [ed. ut.: 2001]. Trad. portuguesa de Rafael Godinho: *Rizoma*, Lisboa, Assírio & Alvim, 2004, [ed. ut.: 2006].
- DELEUZE, Gilles et PARNET, Claire: *Dialogues*, Paris, Flammarion, 1977, [ed. ut.: 1996]. Trad. portuguesa de José Cunha: *Diálogos*, Lisboa, Relógio D'Água, 2004.
- DELEUZE, Gilles et BENE, Carmelo: *Superpositions*, Paris, Minuit, 1979, [ed. ut.: 1997].
- DELEUZE, Gilles et GUATTARI, Félix : *Mille Plateaux. Capitalisme et Schizophrénie 2*, Paris, Minuit, 1980, [ed. ut.: 2001]. Trad. portuguesa de Rafael Godinho: *Mil Planaltos. Capitalismo e Esquizofrenia II*, Lisboa, Assírio & Alvim, 2007.
- DELEUZE, Gilles: *Francis Bacon, Logique de la Sensation*, Paris, La Différance, 1981, 2 volumes (o segundo apresenta reproduções da obra de F. Bacon), [ed. ut.: Seuil, 2002].
- _____: *Cinéma, L'Image-Mouvement*, Paris, Minuit, 1983, [ed. ut.: 1999]. Trad. portuguesa de Rafael Godinho: *A Imagem-Movimento - Cinema I*, Lisboa, Assírio & Alvim, 2004.
- _____: *Cinéma 2, L'Image-Temps*, Paris, Minuit, 1985, [ed. ut.: 1999]. Trad. portuguesa de Rafael Godinho: *A Imagem-Tempo - Cinema II*, Lisboa, Assírio & Alvim, 2006.
- _____: *Foucault*, Paris, Minuit, 1986, [ed. ut.: 2006]. Trad. portuguesa de José Carlos Rodrigues: *Foucault*, Lisboa, Vega, s.d.
- _____: *Le Pli. Leibniz et le Baroque*, Paris, Minuit, 1988, [ed. ut.: 2005]. Trad. brasileira de Luiz Orlandi: *A Dobra. Leibniz e o Barroco*, São Paulo, Papyrus, 1991.
- _____: *Périclès et Verdi - La Philosophie de François Châtelet*, Paris, Minuit, 1988, [ed. ut.: 2006]. Trad. portuguesa de António Marcelino Valente: *Péricles e Verdi - A Filosofia de François Châtelet*, Estratégias Criativas, 1997.

- _____: *Pourparlers 1972-1990*, Paris, Minuit, 1990, [ed. ut.: 2005]. Trad. portuguesa de Miguel Serras Pereira: *Conversações 1972-1990, Fim de Século*, 2003.
- DELEUZE, Gilles et GUATTARI, Félix: *Qu'est-ce que la Philosophie ?*, Paris, Minuit, 1991. Trad. portuguesa de Margarida Barahona e António Guerreiro: *O que é a Filosofia?*, Lisboa, Presença, 1992.
- DELEUZE, Gilles: *L'Épuise*, Paris, Minuit, 1992.
- _____: *Critique et Clinique*, Paris, Minuit, 1993. Trad. portuguesa de Pedro Duarte: *Crítica e Clínica*, Século XXI, 2000.
- _____: *L'île Déserte et Autres Textes. Textes et Entretiens 1953-1974*, D. LAPOUJADE (Ed.), Paris, Minuit, 2002.
- _____: *Deux Régimes de Fous. Textes et Entretiens 1975-1995*, D. LAPOUJADE (Ed.), Minuit, 2003.
- DELEUZE, Gilles: "De Sacher-Masoch au masochisme", in *Arguments* n° 21, Paris, 1961, [mise en ligne 5 juin 2007 - *Multitudes* 25: Été 2006].
- _____: "A propos des nouveaux philosophes et d'un problème plus general", *Minuit* supplement, n°24, Mai 1977 [in *Multitudes*: 2004 - Trad. portuguesa de M. Manuel CARRILHO (dir.): "A propósito dos novos filósofos e de um problema mais geral", *Revista Dissidência e Nova Filosofia*, Assírio & Alvim, 1979].
- _____: "Désir et plaisir", *Le Magazine Littéraire*, n°325, Octobre 1994, pp.59-65 [mise en ligne 27 mai 2004. Ce texte est une lettre de Deleuze à Michel Foucault, datant de 1977 (La volonté de savoir date de 1976) et composée d'un ensemble de notes de (A à H). Paru d'abord dans, et repris dans G. Deleuze, *Deux régimes de fous*, Minuit, 2003].
- _____: "Préface" à *L'Anomalie sauvage* de Antoni Negri, PUF, 1982. [mise en ligne 27 mai 2004].
- _____: "Les intercesseurs", *L'Autre Journal*, n°8, Octobre 1985 [mise en ligne 27 mai 2004, entretien avec Antoine Dulaure et Claire Parnet; repris dans *Pourparlers*, Minuit, 1990].
- _____: "Qu'est-ce que l'acte de création?" *Les cours de Gilles Deleuze*, 17 Mai 1987 [conférence donnée dans le cadre des mardis de la fondation Femis].
- _____: "L'immanence: une vie...", *Philosophie*, n°47, Septembre 1995, pp.3-7.
- _____: *L'Abécédaire*, Vidéo, Montparnasse, 1996.
- _____: *O Mistério de Ariana. Cinco textos e uma entrevista de Gilles Deleuze*, Lisboa, Vega, 1996.

www.webdeleuze.com

www.deleuze.fr.st

http://www.dossie_deleuze.blogspot.com.br/

Bibliografia Secundária

- AGAMBEN, Giorgio, “L’Immanence absolue”, in Éric ALLIEZ (Dir.) *Gilles Deleuze une vie philosophique*, Paris, Le Plessis-Robinson: Institut Synthélabo, 1998, pp. 165-188.
- ALLIEZ, Éric: *Deleuze, Philosophie virtuelle*, Paris, Le Plessis-Robinson: Institut Synthélabo, 1996. Trad. brasileira de Heloísa B. S. Rocha : *Deleuze, Filosofia Virtual*, São Paulo, Editora 34, 1996.
- BADIOU, Alain: *Deleuze. «La clameur de l’Être»*, Paris, Hachette, 1997.
- BELLOUR, Raymond : “L’Image de la Pensée”, in *Magazine Littéraire – Deleuze*, nº 406, Paris, Février 2002, pp.42-46.
- BIGO, Didier: “Security, Exception, Ban and Surveillance”, in D. LYON (Ed.), *Theorizing Surveillance. The Panopticon and Beyond*, Willan Publishing, 2006, pp. 46-68.
- BOUNDAS, Constantin et OLKOWSKI, Dorothea (Ed.): *Gilles Deleuze and the Theater of Philosophy*, New York-London, Routledge, 1994.
- CRAIA, Eladio: “O Virtual: destino da ontologia de Gilles Deleuze”, in *Aurora*, v. 21, nº 28, Curitiba, Jan/Jun. 2009, pp.107-123.
- DALLE, Matthieu : “Les radios libres, utopie deleuzoguattarienne”, in *French Cultural Studies*, nº17, London, SAGE Publications, 2006, pp. 55-72.
- DIAS, Sousa: *Lógica do Acontecimento - Deleuze e a Filosofia*, Porto, Afrontamento, 1995.
- DIAZ, Esther: “Gilles Deleuze; Poscapitalismo y deseo”, in *Observaciones Filosóficas*, nº1, 2005, Madrid, publicado online.
- DOSSE, François: *Gilles Deleuze Félix Guattari, Biographie Croisée*, Paris, La Découverte, 2007.
- FERREIRA SANTOS, Laura: *Pensar o desejo - Freud, Girard e Deleuze*, Braga, Centro de Estudos em Educação e Psicologia - Instituto de Educação e Psicologia, Edição Universidade do Minho, 1997.
- FOUCAULT, Michel: “L’Anti-Oedipe, une introduction à la vie non-fasciste”, in *Magazine Littéraire*, nº 257, Paris, Septembre 1988, pp.49-50.

- FROMANGER, Gérard: Gilles *Deleuze. Michel Foucault. La Peinture Photogénique*, Paris, Gallimard, 1994.
- GARO, Isabelle : “Deleuze, Marx et la révolution: ce que "rester marxiste" veut dire ?”, in O. Bloch (Org.): *Actes des journées d'études organisées à la Sorbonne*, «L'idée de révolution: quelle place lui faire au XXIe siècle?», Paris, Publications de la Sorbonne, 2009.
- GIL, José: “O alfabeto do pensamento”, prefácio a Gilles Deleuze, *Diferença e Repetição*, Lisboa, Relógio D'Água, 2000, pp. 9-29.
- GODINHO, Ana: *Linhas do Estilo - Estética e Ontologia em Gilles Deleuze*, Relógio D'Água, 2007.
- GROSSMAN, Evelyne et MARRATI, Paola (Org.): *Gilles Deleuze, l'intempestif*, n° 59, Paris, PUF, 2008.
- HARDT, Michael: *Gilles Deleuze: an apprenticeship in philosophy*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1993.
- IMBERT, Claude: “Empirisme, ligne de fuite”, in *Magazine Littéraire - Deleuze*, n° 406, Paris, Février 2002, pp. 32-35.
- LAMBERT, Gregg: *The Non-Philosophy of Gilles Deleuze*, New York-London, Continuum, 2002.
- LAPOUJADE, David: “Une philosophie ouverte au dehors”, in *Magazine Littéraire – Deleuze*, n° 406, Paris, Février 2002, pp.21-24.
_____, *Gilles Deleuze*, Paris, Association pour la diffusion de la pensée française, 2003.
- LOLAS, Ricardo: “Deleuze: Leibniz...en torno a los pliegues”, in *Revista de Filosofia Aurora*, v. 21, n° 28, Curitiba, Jan/Jun. 2009, pp. 125-139.
- LYOTARD, Jean François: *Porquoi philosopher?*, Paris, PUF, 2012.
- MACHADO, Roberto: *Deleuze e a Filosofia*, Brasil, Zahar, 2009.
- MARTIN, Jean-Clet : *La philosophie de Gilles Deleuze*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 2005
- MARTIN-HAAG, Éliane: “Le devenir animal et la question du politique chez Gilles Deleuze”, in Jean-Luc GHICHET (Org.): *Usages politiques de l'animalité*, Paris, L'Harmattan, 2008.
- MASSUMI, Brian: *A User's Guide to Capitalism and Schizophrenia. Deviations from Deleuze and Guattari*, Cambridge, MIT Press, 1992 [ed. ut.: 2000].

- MOLBAK, Rune: "A Life of Variable Speeds: On Constructing a Deleuzian Psychotherapy", in *Theory & Psychology*, vol. 17, London, SAGE Publications, 2007, pp. 473-488.
- NEGRI, Antonio: "Deleuze, la machine désirante, La passion des idées (1966-1996)", in *Magazine Littéraire - Deleuze* (hors-série), Paris, 1996, pp.36-39.
- PATTON, Paul: *Deleuze, A Critical Reader*, Oxford, Blackwell Publishers, 1997.
- _____: *Deleuze and the Political*, New York-London, Routledge, 2000.
- PELBART, Peter Pál: "Le temps non-réconcilié", in E. ALLIEZ (Dir.): *Gilles Deleuze une vie philosophique*, Paris, Le Plessis-Robinson: Institut Synthélabo, 1998.
- PELLEJERO, Eduardo: *Deleuze e a redefinição da Filosofia. Apontamentos da perspectiva da inactualidade*, Lisboa, CFCUL, 2006. Dissertação de Doutoramento.
- _____: "A conjura dos falsários (e outros ensaios de filosofia política)," in *Humanidades em revista*, v. 6, Rio Grande do Sul, 2008, pp.11-35.
- _____: "Minor Marxism: An approach to a new political praxis", in *Deleuze Studies*, v. 3, 2009, pp. 102-118.
- _____: "Mil Cenários, Perspectivismo e dramatização na obra de Gilles Deleuze", in *Saberes*, v. 5, Natal, Agosto 2010, pp. 78-117.
- RAJCHMAN, John: *The Deleuze Connections*, Cambridge, MIT Press, 2000.
- RAMOND, Charles (Coord.): *Révue Cités - Deleuze Politique*, n°40, Paris, PUF, 2009/4.
- REID, Julien: "Deleuze's War Machine: Nomadism Against the State", in *Millennium - Journal of International Studies*, vol. 32, N° 1, London, 2003, pp. 57-85.
- SLOTERDIJK, Peter: "Deleuze, pourquoi faire?", in *Magazine Littéraire - Deleuze*, n° 406, Paris, Février 2002, p.34
- THOBURN, Nicholas: *Deleuze, Marx and Politics*, London-New York, Routledge 2003.
- VANDENBERGHE, Frédéric: "Deleuzian capitalism", in *Philosophy & Social Criticism*, vol. 34, n° 8, London, SAGE Publications, 2008, pp. 877-903.
- VILLANI, Arnaud et SASSO, Robert (Ed.): *Vocabulaire de Gilles Deleuze*, Paris, Vrin, 2002.
- ZOURABICHVILI, François: "Deleuze et le possible (de l'involontarisme en politique)", in E. ALLIEZ (Dir.): *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, Paris, Le Plessis-Robinson: Institut Synthélabo, 1998, pp.335-357.
- _____: *Le vocabulaire de Deleuze*, Paris, Ellipses Édition, 2003.
- _____: *Deleuze, Une philosophie de l'événement*, Paris, PUF, 1994, [ed.ut.:1996].

Outros autores

AGAMBEN, Giorgio: *Homo Sacer*, Torino, Giulio Einaudi Editore, 1995. Trad. portuguesa de António Guerreiro: *O poder soberano e a vida nua. Homo Sacer*, Lisboa, Presença, 1998.

_____: *La Comunità che viene*, Torino, Giulio Einaudi Editore, 1990. Trad. portuguesa de António Guerreiro: *A comunidade que vem*, Lisboa, Presença, 1993.

AGAMBEN, Giorgio e al.: *Démocratie, dans quel état?*, Paris, La fabrique, 2009.

ARENDDT, Hannah: *The Human Condition*, Chicago, The University of Chicago Press, 1958. Trad. portuguesa de Roberto Raposo: *A Condição Humana*, Lisboa, Relógio D'Água, 2001.

_____, *Truth and politics*, New Yorker, February 1967. Trad. portuguesa de Manuel Alberto: *Verdade e Política*, Lisboa, Relógio D'Água, 1995.

ARISTÓTELES, *Metafísica*. Tradução portuguesa de Paulo Quintela: *Metafísica*, Areal, 2005.

ARTAUD, Antonin: *Heliogabale, Ou L'Anarchiste Couronné*, Paris, Gallimard, 1967. Trad. portuguesa de Mário Cesariny: *Heliogabalo, ou O Anarquista Coroado*, Lisboa, Assírio & Alvim, 1991.

_____: *Le Théâtre et son double*, Paris, Gallimard, 1938. Trad. portuguesa de Fiana H. P. Brandão: *O Teatro e o Seu Duplo*, Lisboa, Fenda, 1963 [ed. ut.: 1996].

_____: «*Et assez, lá-dessus*»; *Le Théâtre et la Peste*; *Le Théâtre de Séraphin*; [*Les «Chimères» de Nerval*]; *Alienation et Magie Noire*; [*Lettre a Peter Watson*]; [*Lettre a Pierre Loeb*], *Post-Scriptum*, Paris, Gallimard, 1964. Trad. portuguesa de Aníbal Fernandes: *Artaud. Eu*, Lisboa, Hiena, 1988.

_____: *L'Art et La Mort*, Paris, Gallimard, 1956. Trad. portuguesa de Aníbal Fernandes: *A Arte e a Morte seguido de As Excursões Psíquicas de Antonin Artaud*, Lisboa, Hiena, 1993.

_____: *Histoire Vécue D'Artaud-Mômo*, Paris, Gallimard, 1994. Trad. portuguesa de Carlos Valente: *História vivida de Artaud-Momo*, Lisboa, Hiena, 1995.

BADIOU, Alain et ZIZEK, Slavoj: *L'Idée du Communisme*, Paris, Lignes, 2010.

BARONI, Christophe: *Ce que Nietzsche a vraiment dit*, Verviers, Marabout-Université, 1975. Trad. portuguesa de Bertha Mendes, *Nietzsche*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1977.

- BARTHES, Roland: *Le degré zéro de l'écriture suivi de Nouveaux Essais Critiques*, Paris, Seuil, 1953 [ed. ut.: 1972].
- _____, "L'effet de réel", in *Le bruissement de la langue. Essais critiques IV*. Paris, 1984, pp.153-166.
- BATAILLE, George: *Histoire de Rats (Journal de Dianus)*, Paris, Minuit, 1947. Trad. portuguesa de Aníbal Fernandes: *História de Ratos (Diário de Dianus)*, Lisboa, Hiena, 1988.
- _____: *La Littérature et le Mal*, Paris, Gallimard, 1957. Trad. portuguesa de António Borges Coelho: *A Literatura e o Mal*, Lisboa, Vega, 1998.
- _____: *La Part Maudite précédé de La Notion de Dépense*, Paris, Minuit, 1967. Trad. portuguesa de Miguel Serras Pereira: *A Parte Maldita precedido de A Noção de Despesa*, Lisboa, Fim de Século, 2005.
- _____: *L'Erotisme*, Paris, Minuit, 1957. Trad. portuguesa de João Bénard da Costa: *O Erotismo*, Lisboa, Antígona, 1988 (1968).
- BATAILLE, Georges; CALLOIS, Roger; KLOSSOWSKI, Pierre; MASSON, André et WAHL, Jean: *Acephale, Religion, Sociologie, Philosophie 1936-1939*, Paris, Jean-Michel Place, 1995.
- BAUDRILLARD, Jean: *Simulacres et simulation*, Paris, Galilée, 1981. Trad. portuguesa de Maria João C. Pereira: *Simulacros e Simulação*, Lisboa, Relógio D'Água, 1991.
- _____: *Les Stratégies Fatales*, Paris, Grasset & Fasquelle, 1983. Trad. portuguesa de Manuela Parreira: *As Estratégias Fatais*, Estampa, Lisboa, 1991.
- _____: *Le Paroxyste Indifférent*, Paris, Grasset & Fasquelle, 1997. Trad. portuguesa de Clara Pimentel: *O Paroxista Indiferente*, Lisboa, Edições 70, 1998.
- _____: *L'Illusion de la Fin ou la greve dès évènements*, Paris, Galilée, 1992. Trad. portuguesa de Manuela Torres: *A Ilusão do Fim ou a greve dos acontecimentos*, Terramar, 2001.
- BAUMAN, Zygmunt: *Modernidade Líquida*. Rio de Janeiro, Zahar, 2001.
- BEDESCHI, Giuseppe: *Introduzione a Marx*, Roma, Laterza & Figli Spa, 1981. Trad. portuguesa de João Gama: *Marx*, Lisboa, Edições 70.
- BEYSSADE, Michelle: *Descartes*, Paris, PUF, 1972. Trad. portuguesa de Fernanda Figueira: *Descartes*, Lisboa, Edições 70, 1991.
- BLACKBURN, Simon: "Metaphysics", in N. BUNNIN & E.P. TSUI-JAMES (Eds.): *The Blackwell Companion to Philosophy*, published online, 2007.

- BERGSON, Henri: *Essai sur les onnées immédiates de la consciense*, 1889 (reeditado) Paris, PUF, 1944. Trad. portuguesa de João da Silva Gama: *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, Lisboa, Edições 70, 1988.
- _____: *L'évolution créatrice*, 1907 (reeditado), Paris, PUF, 1927. Trad. portuguesa de Pedro Elói Duarte: *A Evolução Criadora*, Lisboa, Edições 70, 2001.
- BERKELEY, George: *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, 1710. Trad. portuguesa de Vieira de Almeida: *Tratado do Conhecimento Humano*, Largebooks, 2012.
- BLANCHOT, Maurice: *La décadence du Nu*, London, Black Dog Publishing, 2002.
- BRUN, Jean: *Les présocratiques*, Paris, PUF, 1968. Trad. portuguesa de Armando Rodrigues: *Os Pré-Socráticos*, Lisboa, Edições 70, s.d.
- CARUJO, Carlos: *7047. A vontade de orgânico, o corpo social e o corpo em Antonio Gramsci*, Lisboa, UNL-FCSH, Junho 2004. Dissertação de Mestrado.
- CAMPARO, Avila Daniel: “Medo e Servidão em Espinosa e Reich”, in *Conatus, Filosofia de Spinoza – Vol. 3, nº 5*, Ceára, Julho 2009, pp.35-44.
- CARBONELL, Charles-Olivier: *L'Historiographie*, Paris, PUF, 1981. Trad. portuguesa de Pedro Jordão: *Historiografia*, Lisboa, Teorema, 1987.
- CARROLL, Lewis: *Alice`s Adventures in Wonderland*, 1865. Trad. portuguesa de Vera Azacot: *Alice no País das Maravilhas*, Europa-América, 2000.
- CASTEL, Robert: *L'insécurité sociale. Qu'est-ce qu'être protégé?*, Paris, Seuil et La République des Idées, 2003.
- CHÂTELET, Gilles: *Vivre et penser comme des porcs*, Paris, Gallimard, 1999, [ed. ut.: 2004].
- CORNFORD, Francis Macdonald: *Principium Sapientae. The origins of greek philosophical thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1952. Trad. Portuguesa de Maria Manuela Rocheta dos Santos: *Principium Sapientae. As origens do pensamento filosófico grego*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1989.
- CRUZ, Helena Maria Simão: “Sobre a Psicologia de Massas do Fascismo de W. Reich”, in *Revista Psicologia e Saúde*, 1, 2009, pp. 70-76.
- D'AMATO, Paul: “The powerlessness of anti-power”, in *International Socialist Review*, Issue 27, January–February 2003.
- DE MAN, Paul: “Fenomenalidade e materialidade em Kant”, in *Crítica-Revista do Pensamento Contemporâneo*, nº 7, Terramar, Novembro 1991, pp. 31-59.

- DEBORD, Guy: *Panegyrique*, Paris, Gallimard, 1993. Trad. portuguesa de Júlio Henriques: *Panegírico*, Lisboa, Antígona, 1995.
- _____, *La Société du Spectacle*, Paris, Gallimard, 1992. Trad. portuguesa de Francisco Alves e Afonso Monteiro: *A Sociedade do Espectáculo*, Lisboa, Mobilis in Mobile, 1991.
- DERRIDA, Jacques : *L'écriture et la différence*, Seuil, 1967 [ed. ut.: 1979].
- _____, *Marges de la Philosophie*, Paris, Minuit, 1972. Trad. portuguesa de Joaquim Torres Costa e António M. Magalhães: *Margens da Filosofia*, Porto, Rés, s.d.
- DESCARTES, René: *Discours de la méthode*, 1637. Trad. portuguesa de Newton de Macedo: *O Discurso do Método - As Paixões da Alma*. Lisboa, Livraria Sá da Costa, 1990.
- _____, *Principia Philosophiae*, 1644. Tradução portuguesa de Leonel R. Santos: *Princípios da Filosofia*. Lisboa, Presença, 1995.
- _____, *Regulae Ad Directionem Ingenii*, 1684. Trad. portuguesa de António Reis: *Regras para a direcção do espírito*, Estampa, 1987.
- DIAS, Sousa: *Estética do conceito: a filosofia na era da comunicação*, Lisboa, Pé de Página, 1998.
- _____: *Grandeza de Marx por uma política do impossível*, Lisboa, Assírio & Alvim, 2011.
- DOMINO, Cristophe: *Bacon, Monstre de Peinture*, Découvertes Gallimard, 1996.
- DUBY, Georges: *Histoire dès Mentalités*, Paris, Gallimard, 1971. Trad. portuguesa de Amélia Joaquim: *Para uma história das mentalidades*, Lisboa, Terramar, 1999.
- EMBREE, Lester; BEHNKE, Elizabeth et al.: "Nicolai Hartmann", in *The Encyclopedia of Phenomenology*, Dordrecht-London-Boston, Kluwer Academic Publishers, 1997, p. 288-292.
- ESPINOSA, Bento: *Ética*, Trad. portuguesa de Joaquim de Carvalho (parte I); Joaquim Ferreira Gomes (parte II e III) e António Simões (parte IV e V): *Ética*, Lisboa, Relógio D'Água, 1992.
- FERON, Olivier: *O Intervalo de Contingência. Hans Blumenberg e outros modernos*, Lisboa, CFUL, 2011.
- FINK, Eugen: *Nietzsches Philosophie*, Stuttgart, Verlag, 1960. Trad. portuguesa de Joaquim L. D. Peixoto: *A Filosofia de Nietzsche*, Lisboa, Presença, 1960 [ed. ut.: 1988].

- FISCHER, Gustav-Nicolas: *La Dynamique du Social - Violence, Pouvoir, Changement*, Paris, Dunod, 1992. Trad. portuguesa de Fernanda Soares e Paulo Pisco: *A Dinâmica Social, Violência, Poder, Mudança*, Lisboa Planeta ISPA, 1994.
- FOUCAULT, Michel: *L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969. Trad. portuguesa de Miguel Serras Pereira: *A Arqueologia do saber*, Coimbra, Almedina, 2005.
- _____, *L'ordre du discours. Leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970*, Paris, Gallimard, 1971. Trad. portuguesa de Laura Fraga de Almeida Sampaio: *A ordem do discurso*, Lisboa, Relógio D'Água, 1997.
- _____: *Surveiller et Punir*, Paris, Gallimard, 1975. Trad. Brasileira de Ligia M. P. Vassalo: *Vigiar e Punir. História da violência nas prisões*, São Paulo, Vozes, 1977, [ed. ut.: 1993].
- _____, *Nietzsche, Freud e Marx. Theatrum Philosophicum*, Paris, 1975. Trad. brasileira de: Jorge L. Barreto. *Nietzsche, Freud e Marx. Theatrum Philosophicum*, São Paulo, Princípio, 1997.
- _____, *Histoire de la Sexualité. 1. La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976. Trad. portuguesa de Pedro Tamen: *História da Sexualidade - I, A Vontade de Saber*, Lisboa, Relógio D'Água, 1994.
- FOUCAULT, Michel; GUATTARI, Félix; DELEUZE, Gilles et FOURQUET, François (Org.): *Recherches – Genealogie du Capital – 1. Les Equipements du pouvoir*, nº 13, Paris, CERFI, Décembre 1973.
- FOUCAULT, Michel e al.: *Estruturalismo. Antologia de textos teóricos*, Lisboa, Portugalia, 1968.
- FREUD, Sigmund: *Obras Completas*, Imago.
- GIL, José: *Métamorphoses du corps*, Paris, La Différence, 1985. Trad. portuguesa de Nuno Nabais: *Corpo, Espaço e Poder*, Lisboa, Litoral, 1988.
- _____: “Ele foi capaz de introduzir no movimento dos conceitos o movimento da vida”, in *Revista de Filosofia*, vol. 27, nº 2, Universidade Porto-Alegre, jul./dez. 2002, pp. 205-224.
- GOMES FILIPE, Rafael: *A competição em Nietzsche*, Lisboa, Vega, 2003.
- GRANIER, Jean : *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Paris, Seuil, 1966.
- GRAYEFF, Félix: *Deutung und Darstellung der Theoretischen Philosophie Kants*, 1951. Trad. portuguesa de António Fidalgo: *Exposição e interpretação da filosofia teórica de Kant*, Lisboa, Edições 70, 1987.

- GUICHET, Jean-Luc : *Usages politiques de l'animalité*, Paris, L'Harmattan, 2008.
- HARDT, Michael e NEGRI, Antonio: *Empire*, Harvard, Harvard University Press, 2000.
Trad. portuguesa de Miguel Serras Pereira: *Império*, Lisboa, Livros do Brasil, 2004.
- HEIDEGGER, Martin: *Holzwege*, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1977. Trad. portuguesa de Irene Borges Duarte e al.: *Caminhos de Floresta*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2012.
- _____, *Einführung in die Metaphysik*, Verlag, 1987. Trad. portuguesa de Mário Matos e Bernhard Sylla: *Introdução à Metafísica*, Lisboa, Instituto Piaget, s.d.
- HERÁCLITO: *Fragmentos*. Trad. do grego de José Cavalcante de Souza: *Fragmentos*, Paris, Farândola, 1992.
- HESSEN, Johannes: *Erkenntnistheorie*, Bona, Ferd. Dümmlers Verlag, 1926. Trad. portuguesa de António Correia: *Teoria do Conhecimento*, Coimbra, Arménio Amado, 1987.
- _____, *Wertphilosophie*, 1937. Trad. portuguesa de L. Cabral Moncada: *Filosofia dos Valores*, Coimbra, Almedina, 2001.
- HOFFMAN, Kurt: *Aus gesprächen mit Thomas Bernhard*, Munchen, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1991. Trad. portuguesa de José A. Palma: *Em Conversa com Thomas Bernhard*, Lisboa, Assírio & Alvim, 2006.
- HOLLOWAY, John: *Change the world without taking power. The Meaning of Revolution Today*, Pluto Press, 2003.
- HUME, David: *A Treatise of Human Nature*, Oxford, Oxford University Press, 1888.
Trad. portuguesa de Serafim da Silva Fontes: *Tratado da Natureza Humana*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2012.
- _____, *An Enquiry concerning Human Understanding*, 1748. Trad. portuguesa de Artur Morão: *Investigação Sobre o Entendimento Humano*, Lisboa, Edições 70, 1989.
- HUSSERL, Edmund: *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*. Trad. portuguesa de Pedro M. S. Alves: *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo*, Lisboa, INCM, 1994.
- _____: *Die Idee der Phänomenologie – (Band II Husserliana)*, 1907. Trad. portuguesa de Artur Morão: *A ideia da Fenomenologia*, Lisboa, Edições 70, 1990.
- _____: *Pariser Vorträge*, 1929. Trad. portuguesa de António Fidalgo e Artur Morão: *Conferências de Paris*, Lisboa, Edições 70, 1992.

- _____: *Cartesianische Meditationen*, 1931. Trad. portuguesa de Maria Gorete Lopes e Sousa: *Meditações Cartesianas*, Porto, Rés, s.d.
- JAEGER, Werner: *Paideia, die formung des griechischen menschen*, Berlin, Walter de Gruiter & Co., 1934. Trad. brasileira de Artur M. Parreira: *Paidéia. A formação do homem grego*, São Paulo, Martins Fontes, 1989.
- KANT, Immanuel: *Kritik der Reinen Vernunft*, 1781. Trad. portuguesa de Manuela P. Santos e Alexandre Fradique Morujão: *Crítica da Razão Pura*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1989.
- _____: *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*, 1783. Trad. portuguesa de Artur Morão: *Prolegómenos a Toda a Metafísica Futura*, Lisboa, Edições 70, 1988.
- _____: *Kritik der Urteilskraft*, 1790. Trad. portuguesa de: A. Marques e V. Rohden: *Crítica da Faculdade do juízo*, Lisboa, INCM, 1998.
- _____: *Übe die von der Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin für das Jahr 1791 ausgesetzte Preisfrage: Welches sind die wirklichen Fortschritte, die Metaphysik seit Leibnizens und Wolf's Zeiten in Deutschland gemacht hat?*, Königsberg, 1804. Trad. portuguesa de Artur Morão: *Os Progressos da Metafísica acerca da pergunta da Academia Real de Ciências de Berlim: «quais são os verdadeiros progressos que a Metafísica realizou na Alemanha, desde os tempos de Leibniz e de Wolff?»*, Lisboa, Edições 70, 1995.
- KAFKA, Franz: *In der Strafkolonie*, Leipzig, Verlag, 1919. Trad. Portuguesa: J. M. Justo: *Na Colónia Penal*, Litoral, 1988.
- KESSLER, Mathieu : *Nietzsche ou le dépassement esthétique de la métaphysique*, Paris, PUF, 1999.
- KIRK, Geoffrey Stephan & RAVEN, John Earle: *The Presocratic Philosophers. A critical History with a selection of texts*, Cambridge, Cambridge University Press, 1966. Trad. portuguesa de Carlos A. L. Fonseca, Beatriz R. Barbosa e M. Adelaide Pegado: *Os filósofos pré-socráticos*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1990.
- KLOSSOWSKI, Pierre: "Éléments d'une étude psychanalytique sur le marquis de Sade", in *Revue Française de Psychanalyse*, nº50, Paris, 1987, pp. 273-288.
- _____, *La Monnaie Vivante*, Paris, Gallimard, 2003. Trad. portuguesa de Luís Lima: *A Moeda Viva*, Antígona, Lisboa, 2008.
- _____: *Sade Mon Prochain et Le Philosophe Scélérat*, Paris, Seuil, 1947. Trad. portuguesa de Ana Hatherly: *Sade, meu próximo*, Lisboa, Nova Vega, 2008.

- KRISIS: Manifest gegen die arbeit, 1999. Trad. portuguesa de José Paulo Vaz: *Manifesto Contra o Trabalho*, Lisboa, Antígona, 2003.
- KUNDERA, Milan: *Bacon, Portraits et autoportraits*, Paris, Les Belles Lettres/Archimbaud, 1996.
- LACROIX, Jean: *Kant et le Kantisme*, Paris, PUF, 1967. Trad. portuguesa de Maria Manuela Cardoso: *Kant e o Kantismo*, Porto, Rés, s.d.
- LAGACHE, Daniel: *La Psychanalyse*, Paris, PUF, 1955 [ed. ut.: 1964].
- LAPLANCHE, Jean: *Problématiques II: Castration – Siymbolisations*, Paris, PUF, 1980. Trad. brasileira de Álvaro Cabral: *Castração Simbolizações*, São Paulo, Martins Fontes, 1988.
- LAPLANCHE, Jean & PONTALIS, Jean-Baptiste: *Vocabulaire de Psychanalyse*, Paris, PUF, 1967.
- LARUELLE, François: *Les Philosophies de la Différence*, Paris, PUF, 1986. Trd. Portuguesa de António A. Magalhães: *As filosofias da diferença*, Porto, Rés, 1989.
- LECERCLE, Jean-Jacques: *Philosophy through the Looking-glass: Language, Nonsense, Desire*, London, Hutchinson Press, 1985.
- LÉVY, Pierre: *Qu'est-ce que le virtuel?*, Paris, La Découverte, 1995. Trad. brasileira de Paulo Neves: *O que é o virtual?*, São Paulo, Editora 34, 2003.
- LYOTARD, Jean-François: *La Phénoménologie*, Paris, PUF, 1954. Trad. portuguesa de: *A Fenomenologia*, Lisboa, Edições 70, s.d.
- _____, *La Condition Postmoderne*, Paris, Minuit, 1979. Trad. Portuguesa de José Bragança de Miranda: *A Condição Pós-Moderna*, Lisboa, Gradiva, 1989.
- _____, *Pourquoi philosopher?* Paris, PUF, 2012.
- _____, *Le Postmoderne explique aux enfants*, Paris, Galilée, 1986. Trad. portuguesa de Tereza Coelho: *O Pós-Moderno Explicado às Crianças*, Lisboa, Dom Quixote, 1993.
- LOCKE, John: *An essay concerning humane understanding*, London, 1690. *Ensaio sobre o entendimento humano*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.
- LOGOS, *Enciclopédia Luso-Brasileira da Filosofia*, Tomo I, Verbo, 1989.
- MAGALHÃES VILHENA, Vasco: *Le problème de Socrate*, Paris, PUF, 1952. Trad. portuguesa de Vasco de Magalhães-Vilhena: *O problema de Sócrates*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1984.

- MANDEL, Ernest: *Introduction au Marxisme*, Bruxelles, Fonds Leon Lesoil, 1975.
Trad. portuguesa de A. Castro: *Introdução ao Marxismo*, Lisboa, Antídoto, 1976 [ed. ut.: 1978].
- MARCUSE, Herbert: *Eros and Civilization. A philosophical inquiry into Freud*, Boston, Bacon Press, 1953. Trad. castelhana de Juan García Ponce: *Eros y Civilización*, Barcelona, Ariel, 1984 [ed. ut.: 2003].
- _____: *One-Dimensional Man*, Boston, Beacon Press, 1964. Trad. portuguesa de Miguel Serras Pereira: *O Homem Unidimensional*, Lisboa, Letra Livre, 2011.
- MARQUES, António: *Organismo e sistema em Kant. Ensaio sobre o sistema crítico kantiano*, Lisboa, Presença, 1987.
- _____: *Sujeito e Perspectivismo, Selecção de textos de Nietzsche sobre teoria do conhecimento*, Lisboa, Dom Quixote, 1989.
- _____: *Perspectivismo e modernidade*, Lisboa, Vega, 1993.
- _____: (Org.) *Nietzsche: Cem anos após o projecto "Vontade de Poder - Transmutação de todos os valores"*, Lisboa, Vega, 1989.
- _____: *O essencial sobre Metafísica*, INCM, 1987.
- MARX, Karl: *Das Kapital. Kritik der politischen oekonomie*, Hamburg, Erster Band, 1867. Trad. portuguesa de Joaquim Pinto de Andrade, Ana Maria Barradas, Vera Azancot e Armando Cerqueira: *O Capital (edição popular)*, Lisboa, Edições 70, 1975.
- MARX, ENGELS, LENINE: *Marx, Sobre as Sociedades Pré-Capitalistas*, Volume II, Lisboa, Seara Nova, 1976.
- MERLEAU-PONTY, Maurice: *Humanisme et Terreur*, Paris, Gallimard, 1947.
Tradução brasileira de Naume Ladosky: *Humanismo e Terror. Ensaio sobre o problema comunista*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1968.
- MIJOLLA, Alain & MIJOLLA-MELLOR, Sophie: *Psychanalyse*, Paris, PUF, 1999. Trad. portuguesa de Carlos S. Almeida e Isabel A. Sousa: *Psicanálise*, Lisboa, Climepsi, 2002.
- M'UZAN, Michel et al.: *La sexualité perverse*, Paris, Payot, 1970. Trad. portuguesa de Luís Soczka, António Gonçalves e Nuno Nabais Santos: *A sexualidade perversa*, Lisboa, Vega, s.d.
- NABAIS, Nuno: *Metafísica do Trágico. Estudos sobre Nietzsche*, Lisboa Relógio D'Água, 1997.
- NAGEL, Ernest : *The Structure of Science*, New York, Harcourt, Brace & World, 2000.

- NEHAMAS, Alexander: *Nietzsche: Life as Literature*. London, Harvard University Press, 1985.
- NIETZSCHE, Friedrich: *Die Geburt der Tragödie oder Griechentum und Pessimismus*. Trad. portuguesa de Teresa R. Cadete: *O Nascimento da Tragédia ou Mundo Grego e Pessimismo*, Lisboa, Relógio D'Água, 1997.
- _____: *Philosophie im Tragischen Zeitalter der Griechen*. Trad. portuguesa de Maria Inês M. Andrade: *A Filosofia na Idade Trágica dos Gregos*, Lisboa, Edições 70, 1987.
- _____: *Das Philosophenbuch (theoretischstudien)*. Trad. portuguesa de Ana Lobo: *O Livro do Filósofo*, Porto, Rés, s.d.
- _____: *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinn*. Trad. portuguesa de Helga Hooek Quadrado: *Acerca da Verdade e da Mentira no Sentido Extramoral*, Lisboa, Relógio D'Água, 1997.
- _____: *Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister*. Trad. portuguesa de Paulo Osório de Castro: *Humano, Demasiado Humano. Um livro para espíritos livres*, Lisboa, Relógio D'Água, 1997.
- _____, *Morgenröthe*, Trad. portuguesa de Rui Magalhães: *Aurora*, Porto, Rés, s.d.
- _____: *Die fröhliche Wissenschaft, «la gaya scienza»*. Trad. portuguesa de Maria Helena Carvalho; Maria Leopoldina Almeida & Maria Encarnação Casquinho: *A Gaia Ciência*, Lisboa, Relógio D'Água, 1998.
- _____: *Also sprach Zarathustra; ein Buch für Alle und Keinen*. Trad. portuguesa de Paulo Osório de Castro: *Assim Falava Zarathustra*, Lisboa, Relógio D'Água, 1998.
- _____: *Jenseits von Gut Böse (Vorspiel zu einer Philosophie der Zukunft)*. Trad. portuguesa de Carlos Morujão: *Para Além de Bem e de Mal (Prelúdio a uma filosofia do futuro)*, Lisboa, Relógio D'Água, 1999.
- _____: *Zur Genealogie der Moral*. Trad. portuguesa de José Justo: *Para a Genealogia da Moral. Um escrito polémico*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1997.
- _____: *Götzen-Dämmerung oder wie man mit dem Hammer philosophiert*. Trad. portuguesa de Artur Morão: *Crepúsculo dos Ídolos ou como se filosofa com os martelos*, Lisboa, Edições 70, 1988.
- _____: *Der Fall Wagner*. Trad. portuguesa de António Magalhães: *O caso Wagner. Um problema para músicos*, Porto, Rés, s.d.
- _____: *Der Antichrist*. Trad. portuguesa de Paulo Osório de Castro: *O Anticristo*, Lisboa, Relógio D'Água, 2000.

- _____: *Ecce Homo*. Trad. portuguesa de Paulo Osório de Castro: *Ecce Homo*, Lisboa, Relógio D'Água, 2000.
- _____: *Nietzsche Wagner*. Trad. portuguesa de Paulo Osório de Castro: *Nietzsche contra Wagner*, Lisboa, Relógio D'Água, 2000.
- _____: *Der Wille zur Macht, versuch einer Umwertung aller Werte*, 1906. Trad. Portuguesa de Manuel Menir: *A Vontade de Poder para uma transmutação de todos os valores*, Lisboa, Alfange, 2012.
- _____: *Da Retórica*, Lisboa, Vega, 1995.
- OLIVEIRA, Dayse de Marie e CRUZ, Maria Helena Simão: "Sobre a Psicologia de Massas do Fascismo de W. Reich", in *Revista Psicologia e Saúde*, 1 (1), Brasil, 2009, pp.70-76.
- ONFRAY, Michel: *Politique du rebelle*, Paris, Grasset & Fasquelle, 1997. Trad. portuguesa de Carlos Oliveira: *A Política do Rebelde*, Lisboa, Piaget, 1999.
- _____: *La sculpture de soi. La morale esthétique*, Paris, Grasset & Fasquelle, 1993. Trad. portuguesa de Nuno Russo: *A Escultura do Eu - A moral estética*, Coimbra, Quarteto, 2003.
- PAISANA, João: *História da Filosofia e tradição filosófica*, Lisboa, Colibri, 1993.
- PARMÉNIDES: *Poema*. Trad. do grego de José Cavalcante de Souza: *Poema*, Paris, Farândola, 1993.
- PETERS, Francis: *Greek Philosophical terms. A historical lexicon*, New York University Press, 1974. Trad. Portuguesa de *Termos Filosóficos Gregos*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1983.
- PLATÃO: *Fédon*. Trad. do grego de Maria Teresa Schiappa de Azevedo: *Fédon*, Coimbra, Minerva, 1988.
- _____: *Parménides*, Trad. portuguesa de M. José Figueiredo: *Parménides*, Lisboa, Instituto Piaget, 2001.
- _____: *Ménon*, Trad. portuguesa de A. L. Vilela: *Ménon*, Lisboa, Inquérito, s.d.
- _____: *A República*. Trad. portuguesa de Maria Helena da Rocha Pereira: *A República*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1990.
- RACHELS, James: *Problemas da Filosofia*, Lisboa, Gradiva, 2010.
- REICH, Wilhelm: *Die Funktion des Orgasmus*, Orgone Institute Press, 1942. Trad. brasileira de: Maria da Glória Novak: *Função do Orgasmo: problemas económicos sexuais da energia biológica*, São Paulo, Brasiliense, 1987.

- _____, *Rede na den kleinen Mann*, Orgone Institute Press, 1948. Trad. Portuguesa de Maria de Fátima Bivar: *Escuta, Zé Ninguém!*, Lisboa, Dom Quixote, 1972, [ed. ut.: 1981].
- RICOEUR, Paul: *Husserl: An Analysis of His Phenomenology*, Evanston, Northwestern University Press, 1967.
- RODRIGUES, A. Jacinto: *Viva Reich!*, Porto, Afrontamento, 1981.
- ROMEYER-DHERBEY, Gilbert: *Les Sophistes*, Paris, PUF, 1985. Trad. Portuguesa de João Amado: *Os Sofistas*, Lisboa, Edições 70, 1986.
- SACHER-MASOCH, Leopold: *La Vénus à la fourrure*, Mille et Une Nuits, 1967 [ed. ut. : 1999].
- SADE, Donatien Alphonse François: *Mistérios Libertinos da Bastilha*, Sintra, Colares, 1994.
- SAINT-JUST: *L'Esprit de la Révolution suivi de Fragments sur les Institutions Républicaines*, Paris, Union Générale D'Éditions, 1963.
- SARTRE, Jean Paul; COHN-BENDIT, Daniel & LEFEBVRE, Henri: *A revolta de Maio em França*, Dom Quixote, Lisboa, 1968.
- SCHOPENHAUER, Arthur: *Die Welt als Wille und Vorstellung*, 1819. Trad. portuguesa de M. F. Sá Correia: *O Mundo como Vontade e Representação*, Porto, Rés, s.d.
- _____, *Über die Universitäts-Philosophie*. Trad. brasileira de Maria Lúcia M. O. Cacciola e Márcio Suzuki: *Sobre a Filosofia Universitária*, São Paulo, Martins Fontes, 1991, [ed. ut.: 2001].
- SCRUTON, Roger: *Kant*, Oxford, Oxford University Press, 1982. Trad. portuguesa de Maria Margarida Carrinho: *Kant*, Lisboa, Dom Quixote, 1983.
- SEDGWICK, Peter: "Nietzsche, Normativity and Will to Power", in *Nietzsche-Studien*, nº 36, 2007, Berlin, pp. 201-229.
- SENNET, Richard: *The Culture of the new Capitalism*, Yale, Yale University, 2006. Trad. portuguesa de Carlos C. M. Oliveira: *A Cultura do Novo Capitalismo*, Lisboa, Relógio D'Água, 2007.
- SOUCHON, Gisèle : *Nietzsche: Généalogie de l'individu*, Paris, L'Harmattan, 2003.
- SWIFT, Paul: *Becoming Nietzsche: Early Reflections on Democritus, Schopenhauer and Kant*, Oxford, Lexington Books, 2005.
- VALA, Jorge e MONTEIRO, Maria Benedicta: *Psicologia Social*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.
- VAN INWAGEN, Peter: "Metaphysics", Edward N. ZALTA (Ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2013 Edition), publicado online.

- VATTIMO, Gianni: *La finne della modernità*, Milano, Garzanti, 1985. Trad. portuguesa de *O fim da Modernidade - Niilismo e Hermenêutica na Cultura Pós-Moderna*, Lisboa, Presença, 1987.
- _____, *Le Avventure della Differenza*, Milano, Aldo Garzanti Editore, 1980. Trad. portuguesa de José Eduardo Rodil: *As Aventuras da Diferença*, Lisboa, Edições 70, 1988.
- _____, *Introduzione a Nietzsche*, Roma, Laterza & Figli Spa, 1985. Trad. portuguesa de António Guerreiro: *Introdução a Nietzsche*, Lisboa, Presença, 1990.
- VANCOURT, Raymond: *Kant*, Paris, PUF, 1967. Trad. portuguesa de António Pinto Ribeiro: *Kant*, Lisboa, Edições 70, 1991.
- VAZ PINTO, Maria José: *A doutrina do Logos na Sofística*, Lisboa, Colibri, 2000.
- VERNANT, Jean-Pierre: *Les Origines de la Pensée Grecque*, Paris, PUF, 1962. Trad. portuguesa de Manuela Torres: *Origens do Pensamento Grego*, Lisboa, Teorema, 1987.
- VERGEZ, André: *Hume*, Paris, PUF, 1969. Trad. portuguesa de M. Manuela M. Barreto: *David Hume*, Lisboa, Edições 70, 1984.
- ZAHAVI, Dan: *Husserl's Phenomenology*, Stanford, Stanford University Press, 2003.
- ZIZEK Slavoj: *First As Tragedy, Then As Farce*, London, Verso, 2009.
- _____: *Violence – Six Sideways Reflections*, London, Profile Books Ltd., 2008. Trad. portuguesa de Miguel Serras Pereira: *Violência – Seis Notas à Margem*, Lisboa, Relógio D`Água, 2009.