



UNIVERSIDADE
ESTADUAL DE LONDRINA

ALISSON RAMOS DE SOUZA

**DELEUZE E O CORPO:
POR UMA CRÍTICA DA CONSCIÊNCIA**

Londrina
2016

ALISSON RAMOS DE SOUZA

DELEUZE E O CORPO:
POR UMA CRÍTICA DA CONSCIÊNCIA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Estadual de Londrina, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Américo Grisotto.

Londrina
2016

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

S729d	<p>Souza, Alisson Ramos de. Deleuze e o corpo : por uma crítica da consciência / Alisson Ramos de Souza. - Londrina, 2016. 134 f.</p> <p>Orientador: Américo Grisotto. Dissertação (Mestrado Em Filosofia) - Universidade Estadual de Londrina, Centro de Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2016.</p> <p>1. Deleuze, gilles, 1925-1995. 2. Filosofia Francesa. 3. Corpo. 4. Diferença (Filosofia). 5. Consciência. 6. Philosophy, French. 7. Body. 8. Difference (Philosophy). 9. Consciousness. I. Souza, Alisson Ramos de. II. Grisotto, Américo. III. Título.</p> <p style="text-align: right;">CDU 1 (44)</p>
-------	--

ALISSON RAMOS DE SOUZA

DELEUZE E O CORPO:
POR UMA CRÍTICA DA CONSCIÊNCIA

Dissertação apresenta ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual de Londrina, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

BANCA EXAMINADORA

Orientador: Prof. Dr. Américo Grisotto
Universidade Estadual de Londrina - UEL

Prof. Dr. José Fernandes Weber
Universidade Estadual de Londrina - UEL

Prof. Dr. Hélio Rebello Cardoso
Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita
Filho - UNESP

Londrina, 26 de abril de 2016.

À minha mãe, em memória.

AGRADECIMENTOS

Agradeço à CAPES – Coordenadoria de Aperfeiçoamento de Nível Superior –, pela concessão da bolsa de estudos que tornou possível a realização deste trabalho.

Ao meu orientador Américo Grisotto, não apenas pela orientação desta pesquisa e pela confiança em mim depositada, mas sobretudo por sua amizade, entusiasmo, competência e generosidade.

A todos professores da Pós-Graduação, em especial, ao Prof. Marcos Alexandre Gomes Nalli, pelo acolhimento.

Ao professor Hélio Rebello Cardoso Jr., pela gentileza em aceitar a participação na minha banca de defesa e por sua leitura atenta.

Ao professor José Fernandes Weber, pelos apontamentos, sugestões e correções.

Aos amigos do mestrado, sobretudo, Bruno e Yuri, pelas conversações e cervejas esporádicas.

À Universidade Estadual de Londrina, por *Alma Mater*.

Aos amigos Lorena Balbino, Ângela Kreuzberg, Paulo Henrique e Yuri Marqueze, por tornar esta trajetória menos solitária.

Agradeço a Luiza, pelo companheirismo, carinho e incentivo constante.

Ao meu irmão, pelas correções realizadas nesta dissertação, sendo meu primeiro e mais dedicado leitor. E à minha irmã, que, mesmo de longe, emprestou-me seus ouvidos nos momentos mais difíceis.

À memória de minha mãe, e à presença de meu pai.

“Sou místico, mas só com o corpo. A minha alma é simples e não pensa.”

(Alberto Caeiro)

SOUZA, Alisson Ramos de. **Deleuze e o corpo: Por uma crítica da consciência.** 2016. 134 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2016.

RESUMO

A filosofia da diferença, diz Deleuze, tem como tarefa retirar a diferença de seu estado de maldição, isto é, de sua subordinação à identidade. Mas, há, talvez, uma segunda tarefa, a saber, destituir a consciência e restituir a dignidade ontológica do corpo. O propósito da presente dissertação é abordar esse segundo aspecto, realizando uma crítica aos “modelos de consciência”, que assumem o papel de fundar a representação, substituindo o Mesmo platônico como modelo que regula a atividade filosófica. Nesse sentido, são exemplares a consciência infeliz hegeliana, a má consciência judaico-cristã, tal como Nietzsche a apresenta, a consciência intencional da fenomenologia e, finalmente, a consciência de classe do marxismo. Mostrando o “erro” desses modelos, o corpo assume primazia, não mais como fundamento ou imagem que desnatura a diferença, mas, antes, como um antimodelo que trabalha a partir de alianças provisórias, em que a diferença se relaciona com a própria diferença.

Palavras-chave: Filosofia da Diferença. Crítica da Consciência. Corpo. Crítica do Fundamento.

SOUZA, Alisson Ramos de. **Deleuze and body** : for a critique of consciousness. 2016. 134 p. Dissertation (Master degree in Philosophy) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2016.

ABSTRACT

The philosophy of difference, Deleuze says, has the task of removing the difference in your damn state, in other words, of its subordination to identity. However, there is perhaps a second task, namely to remove the consciousness and to restore the ontological dignity of the body. The purpose of this dissertation is to address this second aspect, making a criticism of "consciousness models", which assume the role of founding representation, replacing the same as platonic model that regulates the philosophical activity. In this sense, they are exemplary Hegelian unhappy consciousness, poor Judeo-Christian conscience, as Nietzsche presents the intentional consciousness of phenomenology and, finally, the Marxist class consciousness. Showing the "mistake" of these models, the body takes precedence, not as foundation or image that denatures the difference, but rather as a ant-model working from temporary alliances, where the difference is related to the difference itself.

Keywords: Difference of philosophy. Critical Consciousness. Body. Criticism of the foundation.

SOUZA, Alisson Ramos de. **Deleuze et le corps**: Pour une critique de la conscience. 2016. 134 f. Dissertation (Maîtrise en philosophie) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2016.

RESUMÉ

La philosophie de la différence a, dit Deleuze, le projet d'arracher la différence à son état de malédiction, c'est-à-dire la subordination de la différence à l'identité. Peut-être il y a un deuxième projet, à savoir, démettre la conscience et restaurer la dignité ontologique du corps. Le but de cette dissertation est de soulever cette deuxième aspect, en faisant une critique des « modèles de la conscience » qui prend le rôle de la fondation de la représentation, en remplaçant du Même platonique comment modèle qui régule l'activité philosophique. Ainsi, ils sont exemplaires la Conscience malheureuse hégélienne, la Mauvaise conscience judéo-chrétienne, comme Nietzsche la présente, la conscience intentionnelle de la phénoménologie et enfin la Conscience de classe marxiste. Il démontrant l'échec de ces modèles, le corps prend la priorité, pas le fondement ou une image qui dénature la différence plutôt comme un anti-modèle qui fonctionne à partir des alliances temporaires, où la différence est liée à la différence elle-même.

Mots-clé: Philosophie de la différence. Critique de la conscience. Corps. Critique du Fondement.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
CAPÍTULO 1: O QUE É A FILOSOFIA DA DIFERENÇA?	13
1.1 SER E DEVIR. OU: O NASCIMENTO DA REPRESENTAÇÃO	20
1.1.1 O acontecimento e o Sentido.....	26
1.1.2 A diferença em Si Mesma	29
1.1.3 O virtual e o Atual.....	34
1.2 A IMAGEM DO PENSAMENTO.....	40
1.2.1 Os Postulados da Imagem do Pensamento	43
1.2.2 O pensamento sem imagem	49
CAPÍTULO 2: “PROCLAMAMOS A FALÊNCIA DO ESPÍRITO!”	60
2.1 A CONSCIÊNCIA INFELIZ. OU: A IINFELICIDADE DO CONCEITO	66
2.2 A MÁ CONSCIÊNCIA.....	84
2.3 A CONSCIÊNCIA INTENCIONAL.....	93
2.4 A CONSCIÊNCIA DE CLASSE	107
ALGUMAS CONSIDERAÇÕES	126
REFERÊNCIAS	128

INTRODUÇÃO

Não se pretende fazer aqui um trabalho sobre Deleuze, tampouco como Deleuze, mas, antes, um trabalho com Deleuze, isto é, utilizar de sua filosofia para abordar alguns problemas e temas que ele próprio pouco explorou. Se é verdade que sofremos de um excesso de monografias a respeito de sua filosofia, como bem o disse Zourabichvili, faltamos, no entanto, monografias consistentes, isto é, que não apenas trabalhem com sua filosofia – utilizando seus conceitos em outros domínios, deslocando-os de sua terra natal –, mas também que exponham seus conceitos de maneira rigorosa. Essa última tendência dá-nos a impressão, pelo menos inicialmente, de nos conduzir a uma réplica escolar demasiado rígida, reforçando um certo cânone ainda recente na “interpretação” de sua filosofia; um cânone – ou, para utilizar a expressão de Leclercq, uma doxografia¹ – que declara ilegítimos os problemas e alianças que desviem excessivamente do conteúdo original de sua obra.

Com efeito, Zourabichvili afirma que talvez estejamos diante de uma falsa alternativa: exposição sistemática ou utilização irresponsável, e também de um falso problema, qual seja, “o sentimento de que uma aproximação mais precisa levaria a tornar um autor de agora um clássico” (ZOURABICHVILI, 2003, p. 3). Ora, compreender um filósofo é uma tarefa que exige que se passe por seus conceitos, mas, também, que o desloquemos, submetendo-o a um exílio provisório. Mais do que isso, compreender significa sentir-se capaz de fazer, como disse Gide em seus *Frutos da Terra*, sem porém fazer igual. Ainda nesse sentido, Rancière afirma que “Compreender um pensador não é chegar a coincidir com o seu centro. É, ao contrário, deportá-lo, conduzi-lo a uma trajetória em que suas articulações se afrouxam e permitem um jogo” (RANCIÈRE, 2000, p. 505).

Assim, é verdade que a noção de *corpo* ocupa um lugar privilegiado no pensamento de Deleuze, no entanto, as consequências e desdobramentos desse privilégio não são analisados de forma demorada. É o caso, por exemplo, da noção de consciência – assunto que abordaremos no segundo capítulo. Embora o problema da consciência atravessasse toda sua obra, Deleuze não parece se preocupar muito com ela, a despeito de declará-la falsa e lugar privilegiado da ilusão. Acreditamos que essa importante lacuna deve ser preenchida. Com efeito, “a história da filosofia deve não redizer o que disse um filósofo, mas dizer o que ele necessariamente subentendia, o que ele não dizia e que, no entanto, está presente naquilo que

¹ O presente trabalho [*Gilles Deleuze: immanence, univocité et transcendantal*] é, antes de tudo, realizado a partir de fontes próprias, evitando provocar uma doxografia. Contudo, não ignoramos os excelentes trabalhos que já existem sobre a questão. O essencial aqui é dar a todos os elementos apresentados a possibilidade de exprimir realmente sua potência (LECLERCQ, 2003, p. 7).

diz” (DELEUZE, 1992, p. 170). Mas se todo problema é, por natureza, virtual, o máximo que esse “arrogante” esforço pode fazer é atualizá-lo – contudo, sem esgotá-lo –, ou seja, diferenciá-lo, fazendo com que ele assuma apenas uma forma instável, diante da força intempestiva da filosofia de Deleuze. Porém, não se trata de ser fiel aos escritos deleuzianos, porquanto, como lembra Leclercq, “O deleuzianismo não pode existir, como é impossível de realizar um livro sobre a filosofia deleuziana” (LECLERCQ, 2003, p. 6). É porque ser fiel a Deleuze consiste precisamente em traí-lo, isto é, em fazer diferente dele. Trata-se, talvez, de submetê-lo ao mesmo tratamento que ele ofereceu aos filósofos da tradição, por exemplo, Bergson, Kant, Leibniz, Spinoza entre outros. Tratamento esse que se pode denominar de “enrabadá”. Segundo Deleuze,

Eu me imaginava chegando pelas costas de um autor e lhe fazendo um filho, que seria seu, e no entanto seria monstruoso. Que fosse seu era muito importante, porque o autor precisava efetivamente ter dito tudo aquilo que eu lhe fazia dizer. Mas que o filho fosse monstruoso também representava uma necessidade, porque era preciso passar por toda espécie de descentramentos, deslizes, quebras, emissões secretas que me deram muito prazer (DELEUZE, 1992, p. 14).

O pensamento de Deleuze exprime-se sempre por meio de outros, de várias vozes (LECLERCQ, 2003, p. 8). Desse modo, é preciso saber que nunca se fala sozinho, “é preciso sempre ser mais que um para poder falar, é preciso que haja várias vozes” (DERRIDA, 1995, p. 1995). Isso não quer dizer, entretanto, que se deve falar por outrem, mas, antes, deve-se falar com outrem. Deve-se sempre ter em vista um interlocutor, ou melhor, um intercessor, que nos auxilia a construir nossos próprios problemas e, talvez, a resolvê-los. Trata-se de se ter direito aos próprios problemas, mas trata-se também de se ter direito aos próprios intercessores, ou melhor, de criá-los. Com efeito, é o próprio Deleuze quem afirma que,

O essencial são os intercessores. Podem ser pessoas – para um filósofo, artistas ou cientistas; para um cientista, filósofos ou artista – mas também coisas, plantas, até animais, como em Castañeda. Fictícios ou reais, animados ou inanimados, é preciso fabricar seus próprios intercessores. É uma série. Se não formamos uma série, mesmo que completamente imaginária, estamos perdidos. Eu preciso dos meus intercessores para me exprimir, e eles jamais se exprimem sem mim: sempre se trabalha em vários, mesmo quando isso não se vê (DELEUZE, 1992, p. 156).

Nosso esforço, nesse trabalho com Deleuze, demandou a criação outros intercessores, uma série imaginária que compreende: Derrida, José Gil, Althusser... Esses autores não são meramente comentadores de um problema, aparecendo em cena sempre que o

pensamento deleuziano parece ser insuficiente para combater o adversário que se apresenta. Aliás, é a ideia de adversário que sustenta, ou melhor, organiza o segundo capítulo desta dissertação. Trata-se de um “combate-entre” mais do que um “combate-contra”, segundo as expressões de Leclercq, que não consiste na destruição de uma força adversa, mas, antes, na integração de uma outra força, de uma outra potência, para criar novos conjuntos (LECLERCQ, 2003, p. 107). Por exemplo, Derrida e Lévinas oferecem ferramentas mais adequadas para pensar uma crítica à intencionalidade da consciência – consciência fenomenológica –, pelo menos em alguns aspectos, do que a filosofia de Deleuze; assim como a filosofia de Althusser oferece uma crítica à noção de sujeito e de humanismo na tradição marxista que dispensa a tarefa de retrazar o seu caminho junto a Deleuze, uma vez que as preocupações dos dois filósofos coincidem.

Dito isso, a presente dissertação visa abordar o problema do corpo na filosofia de Deleuze, isto é, os desdobramentos de assumir o corpo como “fio condutor”. Para tanto, no primeiro capítulo, visamos coligir alguns conceitos da obra deleuziana, *e.g.*, acontecimento, virtual, atual, intensidade etc. Ainda no primeiro capítulo, pretendemos expor, seguindo o percurso deleuziano, o nascimento da representação e a desnaturação da diferença, com o intuito de mostrar como se instituiu historicamente a identidade como fundamento, seja na Ideia platônica, seja no sujeito pensante (consciência, espírito, Eu) da modernidade. Esse segundo aspecto será abordado com mais minúcia no segundo capítulo, apesar de anteciparmos essa questão no tópico que discorre sobre a imagem do pensamento. Esses conceitos e noções servem como ferramentas a serem utilizados no capítulo seguinte; é o caso, por exemplo, do conceito de intensidade. A intensidade possibilita uma saída à consciência fenomenológica, quer dizer, à consciência intencional. E o par virtual e atual, que distingue a diferença *de direito* e a diferença *de fato*, ajudar-nos-á a pensar o “equivoco” de Hegel em seu sistema filosófico, e assim por diante.

No segundo capítulo, nosso investimento dirige-se aos “modelos” de consciência que passam a fundamentar a atividade filosófica, substituindo o Mesmo platônico ou a Forma aristotélica. Nosso recorte, em certo sentido arbitrário, destaca a consciência infeliz hegeliana, a má consciência ou a consciência em geral, tal como Nietzsche a apresenta, a consciência intencional da fenomenologia e, finalmente, a consciência de classe do marxismo, sobretudo, em sua vertente lukacsiana. A crítica desses modelos se faz necessária porque, segundo acreditamos, na modernidade – diferente da antiguidade – é a consciência que subjuga o corpo – *spatium* por excelência da diferença.

CAPÍTULO 1

O QUE É A FILOSOFIA DA DIFERENÇA?

Não existe propriamente um programa ou projeto filosófico deleuziano, mas, antes, uma tarefa: tirar a diferença de seu estado de maldição². Tal tarefa tem recebido o nome de filosofia nômade, do acontecimento, da imanência, do desejo, da multiplicidade, da diferença etc. No entanto, seria impreciso definir a filosofia de Deleuze a partir de um tema central: nomadismo, imanência, acontecimento, vida etc., pois essas noções já existiam em seus filósofos intercessores. Há também uma tendência de tratar a filosofia de Deleuze em termos de aliados e adversários: Platão, Aristóteles, Descartes e Hegel são tidos como adversários irredutíveis de Deleuze, que preferiria se aliar, segundo essa tendência, a autores considerados “aberrações” na história da filosofia: Espinosa, Hume, Bergson, Nietzsche, entre outros; além de alianças ditas “espúrias” com pintores, músicos, dramaturgos, cineastas e escritores. O que se percebe ao longo de sua obra é uma motivação, manifesta ou tácita, de trazer a diferença, de experimentar as ideias mais heterogêneas, desestabilizar e descentrar; numa palavra: promover bons encontros. Nesse sentido, seria incorreto dizer, como lembra Luiz Orlandi (2000, p. 51), que Deleuze elaborou uma filosofia da diferença em oposição à filosofia da identidade, ou ainda, uma filosofia da imanência em oposição à da transcendência, pois o que importa para ele “é a captura de alianças e mesmo de desacordos pontuais que se fazem e se desfazem em função ou a propósito de algo vindo à tona ou posto em pauta”.

Mesmo em seus encontros com autores considerados como mais canônicos, por exemplo, com Kant, existe em Deleuze um esforço de retirar linhas de diferenciação, isto é, de arrastar o pensamento para uma zona de variação intensiva, de indeterminação, de devir; e também um impulso de retirar desses encontros “a liberação de algo, seja lá o que for, de tudo aquilo que esteja supostamente separando esse algo das linhas que fluem como sendo sua ‘diferença interna’” (ORLANDI, 2000, p. 53). Noutros termos, ele realiza uma leitura intensiva, uma conjugação com o fora, com a exterioridade de um texto filosófico ou não-filosófico. Essa liberação não vem sem que se liberte o pensamento dos pressupostos de uma imagem representativa, implicando, por conseguinte, na liberação da diferença pura, isto é, de sua subordinação ao negativo e ao idêntico; mas também do tempo em relação ao movimento; do corpo em relação ao organismo; do acontecimento em relação à Ideia; do virtual em sua

² “Tirar a diferença de seu estado de maldição parece ser, assim, a tarefa da filosofia da diferença” (DELEUZE, 1988, p. 65).

relação com o possível; da imanência em relação à transcendência; da multiplicidade em relação ao uno; do inconsciente em relação a Édipo, ao fantasma e à falta, e assim por diante. Deleuze se pergunta se a filosofia da diferença, ao promover essa liberação radical da diferença no pensamento, não se arriscaria em aparecer como uma nova figura da bela alma. Pois bem, é a bela alma que acredita ser possível conciliar todas as diferenças, é ela quem diz “somos diferentes, mas não opostos...” (DELEUZE, 1988, p. 17), é ela que se comporta como um juiz de paz, num campo de batalha, dizendo que as diferenças são apenas mal-entendidos. A filosofia da diferença, no entanto, não se faz com a ilusão da unidade, mas, antes, com um ato de violência, tornando todo pensamento uma agressão.³ É a violência do signo, dos encontros. Não se trata, portanto, de “dar voz ao outro lado”, de multiplicar as representações, de fragmentar as perspectivas – desde que se refira a um sujeito –, mas de mostrar que o perspectivismo é o próprio cerne da diferença, que a diferença é ela própria criadora, genética e intensiva.

Contudo, isso ainda não responde à pergunta: o que é a filosofia da diferença? Ora, colocar essa questão configura, de certo modo, uma traição à filosofia deleuziana, que é estranha a definições últimas ou primeiras, uma vez que tal filosofia não se preocupa com a questão: o que é?⁴ ou o porquê⁵, mas antes com o funcionamento⁶. Todavia,

³ Cf. DELEUZE, 1988, p. 17.

⁴ “Uma filosofia da diferença não põe a questão: o que é? A resposta a essa questão é sempre abstrata e retira das coisas exatamente o que interessa: o seu movimento, as suas relações, suas fissuras, sua potência de se transformar” (CHEDIAK, 1999, p. 26). Embora um de seus livros mais conhecidos, *O que é a filosofia?*, escrito juntamente a Guattari, coloque a questão *o que é?*, em seu texto “O método de dramatização”, Deleuze afirma que “Não está assegurado que a questão *que é?* Seja uma boa questão para descobrir a essência ou a Ideia. É possível que questões do tipo: *quem?*, *quanto?*, *como?*, *onde?*, *quando?*, sejam melhores – tanto para descobrir a essência quanto para determinar algo mais importante concernente à Ideia” (2006a, p. 129). Ademais, “[a] questão *Que é?* prejulga a Ideia como simplicidade da essência; então, é forçoso que a essência simples se contradiga, pois ela tem de compreender o não-essencial, e compreendê-lo *em essência*” (2006a, p. 131).

⁵ No prefácio da edição americana de *O Anti-Édipo*, Michel Foucault afirma que as questões que permeiam a filosofia deleuziana tem a ver mais com o “como” do que com o “porquê” das coisas.

⁶ “Deleuze explica como as coisas funcionam, ao invés do que elas são” (WILLIAMS, 2012, p. 86). Convencionalmente, a filosofia da diferença tem sido denominada de “Pós-estruturalismo”, abrangendo autores heterogêneos, como Michel Foucault, Jean François Lyotard, Jacques Derrida, Félix Guattari, entre outros. Percebe-se que se trata de um movimento tipicamente francês – notadamente de maio de 68 – que questiona o estruturalismo, embora reconheça seu débito para com ele. Para autores como Manfred Frank (1989) e Michael Peters (2000), esse movimento filosófico caracteriza-se, sobretudo, por uma desconfiança dos pressupostos universalistas da racionalidade ocidental, por uma crítica à individualidade, à subjetividade, ao humanismo etc., estabelecendo-se como um pensamento pós-metafísico, mostrando, assim, sua influência de autores como Martin Heidegger e Friedrich Nietzsche. Michael Hardt, por sua vez, também inserindo a filosofia de Deleuze no debate pós-estruturalista, desconfia da hipótese antifundacionista; ele afirma que, “quando coloco a questão das *fundações* do pensamento pós-estruturalista, tenciono contestar a afirmação de que esse pensamento é apropriadamente caracterizado como antifundacionista. Pôr a questão como uma oposição exclusiva é, na verdade, creditar ao inimigo [o hegelianismo e a tradição fenomenológica] demasiada força, demasiado terreno teórico. O pós-estruturalismo de fato critica uma certa noção de fundação, mas apenas para afirmar uma outra noção que é mais adequada aos seus fins. Em oposição a uma fundação

ser leal a Deleuze significa precisamente traí-lo – ele próprio faz um elogio ao contrassenso, ao desentendimento, em seu belo texto sobre Nietzsche, “Pensamento nômade” –, porém, o que parece definir sua filosofia é a ausência de fundamentos, pois, para ele, “fundar é sempre fundar a representação” (DELEUZE, 1988, p. 432); e sua obra dá testemunho de seu trabalho ininterrupto de romper com a hegemonia da representação. Se se diz que o fundamento é o ato instaurador da representação, é porque ele exige uma decisão premeditada, uma pressuposição, ou ainda, uma pretensão, por assim dizer. Segundo Deleuze, “o que exige um fundamento, o que apela ao fundamento é sempre uma pretensão, isto é, uma ‘imagem’: por exemplo, a pretensão dos homens de serem corajosos, de serem virtuosos – em suma, a pretensão de tomar parte, de participar” (DELEUZE, 1988, p. 429). É toda uma lógica dos postulantes, rivais e pretendentes⁷; dito de outra forma: uma seleção de linhagens⁸. A filosofia de Platão seria exemplar nesse sentido, visto que ela inaugura esse domínio. Para Deleuze:

A operação de fundar torna o pretendente *semelhante* ao fundamento, lhe dá a semelhança de dentro e, sob esta condição, permite-lhe participar da qualidade, do objeto ao qual ele pretende. Semelhante ao mesmo, o pretendente é dito *assemelhar-se*; esta semelhança, no entanto, não é uma semelhança exterior ao objeto, mas uma semelhança interior ao próprio fundamento. É ao pai que é preciso assemelhar-se a filha. A diferença é aqui pensada sob o princípio do Mesmo e sob a condição da semelhança. [...] Eis por que o fundamento seleciona e estabelece a diferença entre os próprios pretendentes. Cada imagem ou pretensão bem fundada chama-se representação (ícone), pois a primeira em sua ordem é ainda a segunda em si, em relação ao fundamento. É neste sentido que a Ideia inaugura ou funda o mundo da representação. Quanto às imagens rebeldes e sem semelhança (simulacros), elas são eliminadas, rejeitadas, denunciadas como não fundadas, falsos pretendentes (DELEUZE, 1988, p. 430).

Segundo Deleuze, a operação platônica, ou melhor, o conjunto de sua motivação, é menos a distinção entre essência e aparência, *doxa* e *episteme*, do que a das cópias bem fundadas e cópias mal fundadas (simulacros). Ou ainda, o móbil da filosofia

transcendental encontramos uma imanente; contra uma fundação dada, teleológica, encontramos uma material e aberta” (1996, p. 16).

⁷ Para ficar num exemplo literário, no Canto XXI da *Odisseia* (poema épico de Homero), Penélope – esposa de Ulisses, que se perdeu no regresso à Ítaca após a Guerra de Troia –, é pressionada por inúmeros pretendentes a escolher um novo marido, visto que o trono encontrava-se sem um rei. Ela propõe então aquilo que ficou conhecido como “teste do arco tenso”. Com o arco de Ulisses, cada um dos pretendentes deveria disparar uma flecha entre os anéis colocados entre doze machados. Ulisses, disfarçado de camponês, é o único a conseguir realizar essa proeza, todos os demais pretendentes falham e são violentamente eliminados. Ulisses reafirma-se, assim, como o único e verdadeiro pretendente.

⁸ “A essência da divisão não aparece em largura, na determinação das espécies de um gênero, mas em profundidade, na seleção da linhagem. Filtrar as pretensões, distinguir o verdadeiro pretendente dos falsos” (DELEUZE, 1998, p. 260).

platônica é menos a dualidade manifesta do que a latente⁹. A primeira, é-nos sabido, consiste na distinção entre “a essência e a aparência, o inteligível e o sensível, a Ideia e imagem, o original e a cópia, o modelo e o simulacro” (DELEUZE, 1998, p. 262); mas a segunda tem como motivação a separação entre as boas cópias e os simulacros, isto é, entre duas espécies de imagens: aquelas que possuem uma semelhança interior e aquelas que não possuem semelhança. Na primeira distinção haveria, portanto, uma diferença de grau, “na medida em que a diferença real entre os dois mundos refere-se ao fato de que em um deles as ideias encontram-se perfeitamente separadas, sem qualquer mistura” (SCHÖPKE, 2012, p. 53); na segunda, por outro lado, haveria uma diferença de natureza, pois “o simulacro não é uma cópia de uma cópia, ele é a própria negação da cópia. Ele é a negação do modelo” (SCHÖPKE, 2012, p. 55). Em suma, é da distinção entre os verdadeiros e os falsos pretendentes segundo sua semelhança com o modelo que se trata a filosofia platônica, a qual Deleuze “perverte”. Como ele afirma, nessa distinção de linhagens, “as cópias são possuidoras em segundo lugar, pretendentes bem fundados, garantidos pela semelhança; os *simulacros* são como os falsos pretendentes, construídos a partir de uma dissimilitude, implicando uma perversão, um desvio essenciais” (DELEUZE, 1998, p. 262).

Dito de outro modo, as imagens-ícones participam do fundamento do ser, as imagens-fantasmas (simulacros) furtam-se a essa participação. Disso decorre o seguinte, se o simulacro não participa do fundamento do ser, ele participa de outra coisa: o não-ser. Portanto, haveria um ser do não-ser, que é *diferente* do fundamento e das exigências da semelhança e da identidade (FORNAZARI, 2005, p. 13). O simulacro é, portanto, o não-ser, a diferença, porém, ele não é o negativo, “mas aquilo que não está submetido à identidade do modelo e à semelhança da cópia” (FORNAZARI, 2005, p. 13). O simulacro, ou, o que dá no mesmo, a diferença, não é, estritamente falando, apenas uma negação da cópia, mas a negação do próprio modelo, isto é, de todo fundamento. Ao núcleo do platonismo interessa “assegurar o triunfo das cópias sobre os simulacros, de recalcar os simulacros, de mantê-los encadeados no fundo, de impedi-los de subir à superfície e de se ‘insinuar’ por toda parte” (DELEUZE, 1998, p. 262). Nesse sentido, para reverter o platonismo não bastaria simplesmente inverter a relação entre o mundo de cima e o mundo de baixo, ou seja, de mimetizá-lo às avessas, devolvendo-lhe, como presumem os materialistas, sua solidez e concretude, mas, antes, de liberar o simulacro de sua relação com o modelo, isto é, da diferença em relação à identidade.

⁹ “A grande *dualidade manifesta*, a Ideia e imagem, não está aí senão com este objetivo: assegurar a *distinção latente* entre as duas espécies de imagens, dar um critério concreto” (DELEUZE, 1998, p. 262 – grifo nosso).

Dessa forma, como afirma Foucault, num belo texto sobre a filosofia deleuziana, trata-se de um combate mais sutil:

Inverter, com Deleuze, o platonismo e debruçar-se insidiosamente nele, baixar um degrau, chegar até este pequeno gesto – discreto, mas moral – que exclui o simulacro; é também desmascarar-se a ele, abrir a porta, a direita e a esquerda, para o mistério; é instaurar outra série liberta e divergente; é constituir, a mercê desse pequeno salto lateral, um paraplatonismo descorado. Converter o platonismo (trabalho responsável) e incliná-lo a ter mais piedade pelo real, pelo mundo e pelo tempo. Subverter o platonismo e tomá-lo desde o cume (distância vertical da ironia) é retomá-lo na sua origem. Perverter o platonismo é apurá-lo até ao último detalhe, é baixar (de acordo com a gravitação própria do humor) até a um cabelo, ao lixo de uma unha, que não merecem o mínimo de consideração a mais que uma ideia; é descobrir a descentralização que se operou para se voltar a centralizar em volta do Modelo, Idêntico e do Mesmo; é descentralizar com respeito a ele para representar (como em toda a perversão) superfícies. A ironia eleva-se e subverte; o humor deixa-se cair e perverte. Perverter Platão é deslocar-se até à maldade dos sofistas, até aos gestos mal educados dos cínicos, até aos argumentos dos estóicos, até à quimeras revolteantes de Epicuro (FOUCAULT, 1997, p. 49).

O gesto inaugural de Platão – seleção de pretendentes – trouxe algo inteiramente novo à filosofia, um domínio que ela reivindicará como sendo seu, a saber, o domínio da representação.¹⁰ De uma maneira geral, compreendemos “representação” pelo caráter vicário, substituto, isto é, de colocar-se no lugar de...; noutros termos, um pretendente em segundo lugar – cópia que guarda alguma semelhança com o modelo. A filosofia da identidade, ou seja, a tradição metafísica ocidental, tem como sustentáculo a ideia de um fundamento que legitima os demais termos, isto é, os distribui segundo uma ordem e razão específica. O fundamento é aquilo que legisla e determina a jurisdição daquilo que *difere*. A representação funciona então como uma procuração, representando um termo ausente, nesse caso, a diferença, mas não sem lhe ditar seus termos. Segundo Deleuze, “o prefixo RE-, na palavra representação, significa a forma conceitual do idêntico que subordina as diferenças” (DELEUZE, 1988, p. 106). Assim, aquilo que inicialmente é da ordem da apresentação (*Darstellung*) tem de reaparecer sob a ordem da representação (*Vorstellung*). Desse modo, quando se diz que nosso conhecimento ou o mundo é uma representação, está-se aceitando a

¹⁰ Para Deleuze, esse domínio “é preenchido pelas cópias-ícones e definido não em uma relação extrínseca a um objeto, mas numa relação intrínseca ao modelo ou fundamento. O modelo platônico é o Mesmo: no sentido em que Platão diz que a Justiça não é nada além de justa, a Coragem, corajosa etc. – a determinação abstrata do fundamento como aquilo que possui em primeiro lugar. A cópia platônica é o Semelhante: o pretendente que recebe em segundo lugar. A identidade pura do modelo ou do original corresponde a similitude exemplar, à pura semelhança da cópia corresponde a similitude dita imitativa” (DELEUZE, 1998, p. 264). Embora não seja um consenso entre historiadores da filosofia, adotamos aqui a afirmação de Deleuze de que Platão inaugura a representação.

premissa tácita de que exista algo que sirva de modelo, que preceda logicamente aquilo que é representado: a Ideia ou Essência platônica, a substância ou forma das formas, de Aristóteles, a Vontade schopenhaueriana etc. Tal concepção traz à tona a teoria platônica da reminiscência, visto que para Platão, aprender nada mais é do que recordar (PLATÃO, 1979, p. 82. 72e). Platão, no entanto, não dispunha das categorias da representação¹¹ (raiz quádrupla da representação); para ele, a diferença aparece sempre de maneira imediata. Foi Aristóteles quem deu a forma mais acabada e sofisticada da representação (mediação) por meio dos conceitos de diferença específica e diferença genérica; a primeira é a menor diferença, a segunda, a maior diferença.¹² De uma forma ou de outra, a diferença é subordinada às exigências da identidade, que a inscreve na identidade genérica do conceito.

Outro aspecto importante concernente à filosofia da diferença de Deleuze é sua crítica ao negativo, sobretudo, na filosofia de Hegel. Tanto Platão quanto Hegel pretendiam exorcizar a diferença, colocando-a como um elemento secundário ao se referir a um transcendente qualquer. De um modo ou de outro, esses sistemas filosóficos concebem a diferença como dependente de um suporte externo específico (HARDT, 1996). Para Platão, o elemento exterior é o Bem; para Hegel, o Absoluto. Em ambos os casos, o ser é *fundado* numa finalidade, num *télos*. O ataque de Deleuze às dialéticas (platônica e hegeliana) tem profunda inspiração bergsoniana. O que Bergson censurava em Hegel é o fato de ele ter submetido a diferença às exigências do negativo, reduzindo-a a uma exterioridade absoluta, uma vez que, para Hegel, a diferença define-se por tudo aquilo que ela não é. O empreendimento do filósofo alemão levava a diferença ao extremo, mas sempre mediada pelo negativo, aparecendo tão somente como contradição. O que Bergson ajuda Deleuze a ver é que a diferença é interna¹³, que ela não difere de outra coisa senão dela mesma. Dessa feita, a diferença não é alteridade, oposição, contradição, negação etc., mas afirmação e positividade plena.

A dialética de Hegel pretendia narrar o movimento do espírito através da história, mas, para Deleuze, esse seria um falso movimento, bem como a afirmação advinda da dupla negação (*aufhebung*), que seria uma falsa afirmação, ou melhor, um fantasma da afirmação (DELEUZE, 1976, p. 163), uma vez que a dialética inverte a imagem da diferença,

¹¹ “Sem dúvida, estas instâncias não se distribuem ainda em Platão do modo como o serão num mundo desdobrado da representação (a partir de Aristóteles). Platão inaugura, inicia, porque evolui numa teoria da Ideia que *vai* tornar possível o desdobramento da representação” (DELEUZE, 1988, p. 420).

¹² “[...] a diferença genérica é grande demais, instalando-se entre incombináveis que não entram em relações de contrariedade; a diferença individual é pequena demais, instalando-se entre indivisíveis que não têm, igualmente, contrariedade” (DELEUZE, 1988, p. 67).

¹³ “A diferença interna deverá se distinguir da *contradição*, da *alteridade* e da *negação*” (DELEUZE, 2012, p. 129).

substituindo “a afirmação da diferença enquanto tal pela negação do que difere; a afirmação de si pela negação do outro; a afirmação da afirmação pela famosa negação da negação” (DELEUZE, 1976, p. 163). Noutras palavras, em sua pretensão de apreender a verdadeira diferença, a dialética ignora a diferença verdadeira. Em sua essência, a diferença é afirmação e a afirmação é a diferença.¹⁴ Considerando a obra de Nietzsche um ataque à filosofia de Hegel, Deleuze assim resume a dialética:

Três ideias definem a dialética: a ideia de um poder negativo como princípio teórico que se manifesta na oposição e na contradição; a ideia de um valor do sofrimento e da tristeza, a valorização das ‘paixões tristes’, como princípio prático que se manifesta na cisão, no dilaceramento; a ideia da positividade como produto teórico e prático da própria negação (DELEUZE, 1976, p. 162).

Deleuze também rejeita a determinação do real como negação: *omnis determinatio est negatio*.¹⁵ Para ele, a diferença não seria aquilo que determina, mas, antes, que permaneceria indeterminado, porquanto, a determinação, como aparece na dialética de Hegel, é negação. É a identidade que crê determinar e explicar o real, e não a diferença, mas a diferença não é a indiferença, isto é, a noite em que todos os gatos são pardos, ela se situa num *spatium* entre aquilo que já está determinado e um abismo indiferenciado. Ou ainda, a diferença é o estado em que se pode falar da determinação (DELEUZE, 1988, p. 63). É ela, com sua potência de diferenciação, que traz à superfície, ou melhor, que atualiza virtualidades que rasgam o real, trazendo o novo, produzindo singularidades, inventando novos possíveis. Portanto, seria insuficiente dizer que a diferença é o sem fundo (*abgrund*), uma vez que ela rompe com a oposição do fundacionismo e do antifundacionismo. É que “a diferença está atrás de toda coisa, mas nada há atrás da diferença” (DELEUZE, 1988, p. 107). Nem irreal nem atual, a diferença é pura virtualidade. Deleuze não se cansa de nos lembrar disso. Utilizando-se de uma fórmula de Proust, ele diz: o virtual é real.¹⁶ Trata-se então da instauração de uma nova lógica, uma lógica paradoxal, evenemencial; numa palavra, uma

¹⁴ “Em sua essência, a diferença é objeto de afirmação, ela própria é afirmação. Em sua essência, a afirmação é ela própria diferença” (DELEUZE, 1988, p. 101).

¹⁵ “O que a filosofia da diferença recusa: *omnis determinatio negatio*... Recusa a alternativa geral da representação infinita: ou o indeterminado, o indiferente, o indiferenciado, ou então, uma diferença já determinada como negação, implicando e envolvendo o negativo (assim, recusa também a alternativa particular: negativo de limitação ou negativo de oposição)” (DELEUZE, 1988, p. 101).

¹⁶ “O virtual não se opõe ao real, mas somente ao atual. *O virtual possui uma plena realidade enquanto virtual*. Do virtual, é preciso dizer exatamente o que Proust dizia dos estados de ressonância: ‘Reais sem serem atuais, ideais sem serem abstratos’, e simbólicos sem serem fictícios” (DELEUZE, 1988, p. 355).

lógica dos movimentos aberrantes.¹⁷ É um convite a uma nova maneira de se pensar. Afinal, o que seria o exercício filosófico na atualidade senão, como nos sugere Foucault, pensar de maneira diferente do que se pensa?¹⁸

1.1 SER E DEVIR. OU: O NASCIMENTO DA REPRESENTAÇÃO

A noção de diferença já se encontrava, de alguma maneira, imersa e dissolvida na questão do Ser e do não-Ser¹⁹; antiga querela entre Parmênides e Heráclito. Como é sabido, para o primeiro, o ser é sempre idêntico a si mesmo, posto que é imutável; para o segundo, por outro lado, o ser é devir, ou melhor, ele se diz do devir, portanto, é um vir a ser constante e transitório. Noutros termos, o devir é sempre diferente de si. Ou, como afirma Deleuze, o ser é aquilo que é, “o movimento é que não é, que não é mais” (DELEUZE, 2012a, p. 106). Portanto, o movimento ou devir é, em certo sentido, a “negação” do imutável. Para nós, não seria incorreto afirmar que a problemática do corpo estava igualmente dissolvida na tradição filosófica ocidental, o que levou Nietzsche a se perguntar se toda história da filosofia não havia sido, em última instância, uma incompreensão acerca do corpo²⁰. E o que subjaz à questão da diferença e a do corpo é, antes de tudo, a dificuldade em se pensar o movimento. Aventamos então a ideia de que o que norteava o pensamento filosófico desde a Antiguidade era, antes de tudo, o problema do movimento²¹. Pensar o movimento, o tempo, o devir, tal era e ainda é o principal problema para o pensamento filosófico: o movimento de abertura do Ser, segundo Heidegger, os movimentos descontínuos das *epistemes*, segundo a arqueologia de Foucault, o movimento da *différance* no interior da

¹⁷ Para David Lapoujade (2015, p. 9), a filosofia de Deleuze não é mais uma filosofia do acontecimento, da imanência do que uma ontologia dos fluxos ou do virtual. O que parece distinguir sua filosofia, em última análise, são os movimentos aberrantes. Sua filosofia seria uma enciclopédia dos movimentos aberrantes. Segundo ele: “Ela [sua filosofia] constitui a tentativa mais rigorosa, mais desmedida e também mais sistemática de inventariar os movimentos aberrantes que atravessam a matéria, a vida, a natureza, a história das sociedades”.

¹⁸ “Existem momentos na vida onde a questão de saber se se pode pensar diferentemente do que se pensa, e perceber diferentemente do que se vê, é indispensável para continuar a olhar ou a refletir. [...] Mas o que é filosofar hoje em dia – quero dizer, a atividade filosófica – senão o trabalho crítico do pensamento sobre o próprio pensamento” (FOUCAULT, 1998, p. 13).

¹⁹ “A noção de diferença já se encontrava, direta ou indiretamente, na questão do ser e do não-ser” (SCHÖPKE, 2012, p. 48).

²⁰ No prólogo de *A gaia ciência*, Nietzsche diz: “frequentemente me perguntei se até hoje a filosofia, de modo geral, não teria sido apenas uma interpretação do corpo e uma ‘má compreensão’ do corpo” (NIETZSCHE, 2001, p. 12).

²¹ “O movimento é uma das questões centrais da filosofia ocidental (*kinèsis*, *phora*, *génésis*), da Antiguidade à Modernidade. Desde os pré-socráticos a filosofia se apresenta como uma reflexão sobre o movimento na natureza, o movimento na alma, o movimento na vida (ou seu contrário, a imobilidade)” (MONTEBELLO, 2008, p. 11).

linguagem, segundo a desconstrução de Derrida etc. Com efeito, poder-se-ia afirmar que a história da filosofia se confunde com o recalçamento do devir, ou melhor, com seu esquecimento, para usar a expressão de Heidegger.

Tradicionalmente, o movimento é pensado, ou melhor, representado como a passagem de um estado a outro, isto é, como a passagem de uma imobilidade a outra imobilidade, de um instante a outro instante. Considerado dessa forma, o movimento é tão somente aquilo que ocorre entre dois estados de coisas ou paragens, sendo, portanto, matematizável, isto é, dividido quantas vezes se quiser. Desse modo, o movimento sempre se diz da imobilidade, ou seja, ele deriva do imóvel. Um exemplo clássico é a flecha de Zenão, assim resumido por Bergson:

Diz Zenão que a cada instante ela [a flecha] está imóvel, pois só teria tempo bastante para se mover, isto é, para ocupar pelo menos duas posições sucessivas, se lhe fossem concedidos pelo menos dois instantes. Assim, em um dado momento, encontra-se em repouso em um ponto dado. Estando imóvel em cada ponto do trajeto, está igualmente imóvel em todo o tempo durante o qual se move (BERGSON, 2010, p. 335-336).

Em *O pensamento e o movente*, Bergson afirma que “a metafísica data do dia em que Zenão de Eleia assinalou as contradições inerentes ao movimento e à mudança tal como a inteligência se os representa” (BERGSON, 2006, p. 10). Assim, a metafísica clássica nada mais é que a incompreensão do movimento que, primeiramente, o subordina ao espaço, e, depois, o próprio tempo a esse movimento. Decorre disso que o ser do ente é, geralmente, pensado como estático, fixo, imutável, permanecendo sempre idêntico a si mesmo. Diz-se assim que aquilo que não muda em determinada coisa constitui sua essência; por outro lado, diz-se que aquilo que muda, acrescentando algum elemento estranho à estabilidade e fazendo a coisa diferir das demais, constitui seu acidente. No entanto, seria incorreto, ou melhor, impreciso, definir a diferença como acidente, visto que a *diferença*, como pretende Deleuze, não é aquilo que faz com que algo difira de outra coisa numa representação sensível, mas, aquilo que faz com que a coisa difira, antes de tudo, de si mesma, furtando-se à representação. Não à toa, em *Timeu*, Platão define o tempo como sendo nada mais do que uma imagem móvel da eternidade (PLATÃO, 2010, p. 109. 37d). Imagem, porque é uma cópia de algo que lhe é anterior – a eternidade. Ao decretar que o tempo é tão somente uma imagem, isto é, algo que só se diz em segundo lugar – uma representação –, ele teve de buscar algo duradouro, não perecível: as Ideias. Seu argumento se desdobra da seguinte maneira: só se pode conhecer aquilo que é fixo e imutável, e a estrutura do meu conhecimento deve ser outrossim fixo e

estável. Portanto, a *condição de possibilidade* de conhecimento daquilo que muda é aquilo que não muda, ou melhor, só se pode conhecer a mudança se esta for precedida pela imutabilidade. Segundo Platão, “tudo aquilo que devém é inevitável que devenida por alguma causa, pois é impossível que alguma coisa devenida sem o contributo duma causa” (PLATÃO, 2010, p. 94. 28b). Esse projeto de definir o tempo como uma imagem não pôde ser realizado sem que se invocasse um transcendente, que para o filósofo grego seria a Ideia.

Pensa-se, portanto, que o movimento pode ser recortado e recomposto à vontade, que ele é espacializável. Isso ocorre por se ignorar o caráter real do movimento: o movimento se diz da duração, e a duração é a própria diferença, isto é, aquilo que difere de si.²² Segundo Deleuze, Bergson apresenta três teses sobre o movimento; a mais célebre delas – a primeira – diz que “o movimento não se confunde com o espaço percorrido. O espaço percorrido é passado, o movimento é presente, é o ato de percorrer”.²³ O espaço percorrido é divisível, pressupondo uma homogeneidade, mas o movimento é indivisível – não se divide sem mudar de natureza –, sendo, portanto, heterogêneo. A espacialização do movimento decorre do mecanismo analítico de conhecimento, ao qual Bergson opõe a intuição. Mais uma vez, temos de invocar a intercessão Deleuze-Bergson para esclarecer melhor esse ponto. Para Bergson, o recalçamento do devir ocorre em virtude do procedimento de nossa faculdade de conhecer, sempre orientada para a ação; tal expediente recebe o nome de mecanismo cinematográfico. Esse mecanismo dispõe a matéria em “fotogramas” – visto que a matéria, na acepção bergsoniana, significa o mesmo que imagem²⁴ –, o que se dá pelo fato de que “o conhecimento se exerce mais sobre um estado do que sobre uma mudança” (BERGSON, 2010, p. 330), tal como Platão havia argumentado. Isto é: pode-se conhecer melhor aquilo que se apresenta como estável do que aquilo que é instável²⁵, ainda que este primeiro seja resultado do mecanismo vulgar de conhecimento. Mas, como nota Bergson, dificilmente conseguiremos compreender a natureza do real se nos pautarmos nessa maneira de conhecer, uma vez que esse procedimento tende a pensar o movente por intermédio do imóvel,

²² “A duração é a diferença consigo mesma” (DELEUZE, 2002, p. 127).

²³ « [...] le mouvement ne se confond pas avec l'espace parcouru. L'espace parcouru est passé, le mouvement est présent, c'est l'acte de parcourir » (DELEUZE, 1983, p. 9).

²⁴ “A matéria, para nós, é um conjunto de ‘imagens’. E por ‘imagem’ entendemos uma certa existência que é mais do que aquilo que o idealista chama uma representação, porém menos do que aquilo que o realista chama uma coisa – uma existência situada a meio caminho entre a ‘coisa’ e a ‘representação’” (BERGSON, 1990, p. 1).

²⁵ “[...] nossa percepção arranja uma maneira de solidificar em imagens descontínuas a continuidade fluida do real. Quando as imagens sucessivas não diferem muito umas das outras, consideramos todas elas como o aumento e a diminuição de uma única imagem *média*, ou a deformação dessa imagem em sentidos diferentes. E é nessa média que pensamos ao falar da *essência* de uma coisa, ou da própria coisa” (BERGSON, 2010, p. 329).

atribuindo-lhe mais realidade do que de fato existe no mundo, ou seja, no “eterno” fluir das coisas. Ele sugere, assim, que nos instalemos diretamente no movente, mas, para tanto, ele visa primeiramente desvelar o funcionamento do chamado mecanismo cinematográfico. Diz-nos ele: “originariamente, só pensamos para agir. A especulação é um luxo, ao passo que a ação é uma necessidade” (BERGSON, 2010, p. 59). Se o nosso conhecimento dirige-se a uma ação, só pode sê-lo visando a uma ação futura. É da natureza da ação prescrever uma finalidade. Mais ainda, é da natureza da razão prescrever e seguir fins. E, quando falamos de finalidade, estamos necessariamente pensando em um modelo preexistente, um modelo no qual só falta a realização; finalidade, aqui, implica supor que tudo é dado, e que o futuro pode ser lido no presente. É o método cinematográfico que regula o ritmo geral do conhecimento em função do da ação; é para clarificar a ação que a inteligência está sempre presente, mas “acidentalmente” afinamos nossas faculdades de conhecer com o diapasão da ação. E, como toda ação é descontínua correlatamente ao nosso mecanismo vulgar de conhecimento, creditamos ao mundo a mesma descontinuidade que experimentamos ao agir, haja vista que o “mecanismo da faculdade de conhecer foi construído nesse plano” (BERGSON, 2010, p. 334). Ora, agir sobre alguma coisa significa imprimir-lhe algum movimento – por menor que seja –; desse modo, toda ação aparece-nos sob a forma de movimento. Mas a inteligência, pouco inclinada a pensar a duração – isto é, a diferença –, acabou por inverter os termos. Acreditamos assim que o movimento é tão somente o deslocamento de paragens. A inteligência dispõe o tempo como um movimento subordinado ao espaço, i.e., como uma linha imaginária que pode ser facilmente recortada, decomposta e posteriormente recomposta. De A segue-se B; de B segue-se C, e assim por diante. Ou seja, acreditamos que o movimento é tão somente o deslocamento de um estado de repouso para outro estado de repouso, uma vez que a inteligência – como já foi dito – está habituada a pensar o movente a partir do imóvel. Eis o motivo de a filosofia ter criado um *eu* imutável capaz, não se sabe como, de decompor as coisas por análise e recompô-las por síntese.²⁶ É assim que procede o sujeito transcendental kantiano. Mas a nossa existência não é constituída por estados separados sintetizados por um “eu” impassível, pois, do contrário, não existiria para nós a duração. Isso quer dizer que um eu que não muda não dura, e um estado psicológico que permanece idêntico a si próprio, até que seja substituído pelo estado seguinte, também seria estranho à duração.

²⁶ “[...] como a nossa atenção os distinguiu e separou artificialmente, é obrigada a reuni-los em seguida por meio de um laço artificial, imaginando assim um *eu* amorfo, indiferente, imutável, sobre o qual desfilariam e se enfileirariam os estados psicológicos que ela erigiu em entidades independentes. Onde existe uma fluidez de tonalidades evanescentes que se interpenetram, ela vê cores nítidas, e por assim dizer sólidas, que se justapõem como a diversidade de pérolas de um colar: necessário lhe é supor então um fio, não menos sólido, unindo pérolas entre si” (BERGSON, 2010, p. 18-19).

Existe mais em um movimento do que nas posições sucessivas atribuídas ao móvel, mais no devir do que nas formas, mais do que isso: mais no corpo do que na consciência; o devir é um fato, diz Bergson. Ele é enfático ao dizer que a filosofia incidiu nos mesmos erros que o senso comum, instalando-se no imutável, nas formas duradouras, e, ao desmerecer o devir, só pôde conhecer as Ideias. Deleuze afirma que, na Antiguidade, o movimento remetia aos elementos inteligíveis: formas ou ideias que seriam eternas e imóveis. Mas, como o movimento estava ligado à matéria, isto é, às potencialidades que se encarnavam na matéria fluente, estabelecendo-se que o movimento apenas exprimia uma dialética das formas, uma síntese ideal que conferia ordem e medida, dessa maneira, o movimento era concebido como a passagem de uma forma a outra, de instantes privilegiados a outros.²⁷

Ao retirar o movimento interno e singular das coisas, a filosofia teve de reintroduzi-lo sob a forma de um movimento geral, abstrato e anônimo. Tal artifício é o do cinematógrafo, com o qual nossos hábitos de pensamento estão familiarizados. Pois, “em vez de nos prender ao devir interior das coisas, colocamo-nos fora delas para recompor o seu devir artificialmente” (BERGSON, 2010, p. 333). À guisa de ilustração, Bergson expõe o *modus operandi* da filosofia aristotélica:

Como o movimento nasce da degradação do imutável, não haveria movimento, nem haveria, portanto, mundo sensível, se em algum lugar não houvesse a imutabilidade realizada. Por isso, tendo começado por recusar às Ideias uma existência independente e não podendo, todavia, privá-las dela, Aristóteles juntou-as umas às outras, fez com elas uma bola e colocou por cima do mundo físico uma Forma que, assim, veio a ser a Forma das Formas, a Ideia das Ideias, ou, finalmente, para empregar a sua própria expressão, o Pensamento do Pensamento. É este o Deus de Aristóteles – necessariamente imutável e estranho àquilo que se passa no mundo, pois é apenas a síntese de todos os conceitos em um conceito único (BERGSON, 2010, p. 350).

Feita essa digressão, na perspectiva deleuziana, nossa tradição filosófica tropeçou ao dar primazia do ser sobre o devir. Acreditando que o movimento era objeto de especulação filosófica, reivindicou-se a um ente externo aquilo que se passa conosco – o *primum mobile* de Aristóteles, para ficar num único exemplo. Em outros termos, por não se

²⁷ « Pour l'antiquité, le mouvement renvoie à des éléments intelligibles, Formes ou Idées qui sont elles-mêmes éternelles et immobiles. Bien sûr, pour reconstituer le mouvement, on saisira ces formes au plus près de leur actualisation dans une matière-flux. Ce sont des potentialités qui ne passent à l'acte qu'en s'incarnant dans la matière. Mais, inversement, le mouvement ne fait qu'exprimer une « dialectique » des formes, une synthèse idéale qui lui donne ordre et mesure. Le mouvement ainsi conçu sera donc le passage réglé d'une forme à une autre, c'est-à-dire un ordre des *poses* ou des *instants privilégiés*, comme dans une danse » (DELEUZE, 1983, p. 12-13).

compreender o movimento, o tempo, o devir, acabou-se por fetichizá-los ou recusá-los. Pois, para a representação, o movimento surge da degradação do imutável; dessa forma, o movimento só apareceria tendo como uma justificação última uma imutabilidade irrealizada. Mas o movimento não é degradação, mas geração, produção, invenção e criação. Também o corpo só pôde ser pensado por intermédio de uma representação orgânica. A tradição de suspeita do corpo, que vai de Platão ao cristianismo, passando por Descartes às ciências atuais, mostra que o corpo, signo da precariedade e degradação, só pode ser colocado em questão de maneira enviesada ou mediatizada. A título de exemplo, Platão, no Livro VII d’*A República*,²⁸ instaura que o conhecimento sensível, isto é, corpóreo, é confuso, parcial, insuficiente, porquanto só podemos enxergar sombras ou simulacros, enquanto o verdadeiro conhecimento reside numa idealidade da razão, longe do alcance do corpo, ou seja, num mundo das Ideias. Não à toa, o mesmo Platão chegou a maldizê-lo, referindo-se a ele como uma prisão da alma.²⁹ Se o corpo é injuriado, é porque está exposto à ação do tempo, isto é, porque ele está sempre diferindo em relação a si próprio. O corpo é a máxima *expressão* da diferença. A prerrogativa que Platão confere à alma está imediatamente ligada à identidade do Mesmo, e as imprecisões dirigidas ao corpo, por sua vez, estão ligadas à diferença. No *Fédon* ele afirma que,

[...] a alma se *assemelha* ao que é divino, imortal, dotado da capacidade de pensar, ao que tem uma forma única, ao que é indissolúvel e possui sempre do mesmo modo *identidade*: o corpo, pelo contrário, equipara-se ao que é humano, mortal, multiforme, desprovido de inteligência, ao que está sujeito a decompor-se, ao que *jamais permanece idêntico* (PLATÃO, 1979, p. 90. grifo nosso, 80b).

Segundo uma certa linearidade histórica, Deleuze nota que o primeiro movimento de reação ao platonismo se dá com a filosofia estoica, mais especificamente com Epicuro e Lucrécio, por intermédio da noção de *acontecimento* atrelada ao sentido. Rompendo com a imagem clássica da física que faz as causas remeterem aos efeitos, os estoicos estabeleceram que as causas deveriam remeter às causas, e os efeitos aos efeitos: causas corporais e efeitos incorporais. Para Deleuze, “esta dualidade nova entre os corpos ou

²⁸ Em *Deleuze, a arte e a filosofia*, Roberto Machado diz-nos que uma boa maneira de compreender o dualismo metafísico está na leitura desse célebre texto d’*A República*, mais conhecido como “Mito da Caverna”. Para Machado, o que esse texto demonstra é que, para Platão, não pode haver conhecimento do sensível. O que corresponde ao domínio do sensível é apenas a opinião, e não saber, conhecimento, ciência. Seu método é o da divisão: doxa/episteme; sensível/ideal; aparência/essência etc. (2009, p.41).

²⁹ “É uma coisa bem conhecida dos amigos do saber, que sua alma, quando foi tomada sob os cuidados da filosofia, se encontrava completamente acorrentada a um corpo e como que colada a ele; que *o corpo constituía para a alma uma espécie de prisão*” (PLATÃO, 1979, p. 94. grifo nosso. 83a).

estados de coisas e os efeitos ou acontecimentos incorporais conduz a uma subversão da filosofia” (DELEUZE, 1998, p. 7).

1.1.1 O Acontecimento e o Sentido

Segundo Deleuze, a filosofia estoica procede a primeira grande reviravolta do platonismo (DELEUZE, 1976, p. 8), fazendo retornar àquilo que fora recalcado: o ilimitado, o devir-louco³⁰. Essa reviravolta se dá com a distinção entre os corpos, por um lado, e os incorporais, por outro; ou melhor, entre as causas corporais e os efeitos incorporais. Os corpos, em última análise, possuem existência, ou seja, eles são alguma coisa. Dos incorporais, não se pode dizer o mesmo, pois eles não têm existência, mas antes uma insistência e subsistência – eles insistem e subsistem. Desse modo, se ser é ter existência, os incorporais não são um ser, e sim um extra-ser. Noutras palavras, um *aliquid*. Para os estoicos, os corpos são definidos a partir de “suas tensões, suas qualidades, suas relações, suas ações e paixões e os ‘estados de consciência’ correspondentes. Estes estados de coisas, ações e paixões, são determinados pelas misturas entre corpos” (DELEUZE, 1998, p. 5). Os incorporais, por sua vez, são definidos como efeitos. Deleuze afirma que eles:

Não são qualidades e propriedades físicas, mas atributos lógicos ou dialéticos. Não são coisas ou estados de coisas, mas acontecimentos. Não se pode dizer que existam, mas, antes, que subsistem ou insistem, tendo este mínimo de ser que convém ao que não é uma coisa, entidade não existente. Não são substantivos ou adjetivos, mas verbos. Não são agentes nem pacientes, mas resultados de ações e paixões, ‘impassíveis’ – impassíveis resultados. Não são presentes, mas infinitivos (DELEUZE, 1998, p. 5-6).

Essa concepção estoica não se faz sem que se comprometa um dos pressupostos fundamentais da metafísica, ou melhor, da filosofia da representação: a predicação. Os acontecimentos incorporais são aquilo que se passa na coisa – nos estados de coisas –, mas não são “a coisa”. Se a perspectiva identitária pensava o sentido do ser a partir da partícula copulativa *é* – terceira pessoa do singular no presente do indicativo –, a perspectiva estoica pensará a partir do verbo no infinitivo. Por exemplo, não mais se dirá “a árvore *é* verde”, mas que verdeja. Deleuze afirma que “verde designa uma qualidade, uma

³⁰ Esse “devir-louco” é a afirmação de dois sentidos ao mesmo tempo. Alice cresce ao mesmo tempo que diminui, isto é, ela se torna maior do que era, mas também menor do que é agora, ou melhor, ela se torna maior do que era e menor do que se tornou. Pode-se aí depreender a potência paradoxal desse devir que se furta ao presente, não distinguindo o antes e o depois. A potência do paradoxo é, talvez, a única capaz de quebrar a imagem da *doxa*, isto é, do bom senso e do senso comum (DELEUZE, 1998, p.1).

mistura de coisas, uma mistura de árvore e de ar em que uma clorofila coexiste com todas as partes da folha” (DELEUZE, 1998, p. 22). Mas verdejar, pelo contrário, não é uma qualidade da coisa, um atributo da coisa – no extenso –, mas, antes, é um atributo que se diz da coisa e que não existe fora da proposição. O verdejar da árvore é seu acontecimento, dando sentido a ela, exprimindo-a e sendo ele mesmo o resultado das ações e paixões dos corpos (GIL, 1996, p. 67). Nesse sentido, Deleuze diz que “o atributo não é um ser e não qualifica um ser; é um extra-ser” (DELEUZE, 1998, p. 22). Pois a predicação só estabelece o “ser da coisa” no extenso. O extra-ser, por seu turno, produzirá algo distinto: o acontecimento, que é uma intensidade. Portanto, o acontecimento (extra-ser, incorporal) é o ser do intensivo.

De certo modo, a única coisa que “existe” nos incorporais é o sentido, mas o acontecimento só adquire sentido em sua efetuação, isto é, ele só se explica no extenso. Assim, não se deve perguntar “qual é o sentido de um acontecimento: o acontecimento é o próprio sentido” (DELEUZE, 1998, p. 23). Mas o que é o sentido? O sentido é o efeito de causas corporais e de suas misturas (DELEUZE, 1998, p. 97), isto é, o sentido de uma coisa – de um corpo ou estado de coisas – não está na própria coisa, ele é um resultado dessas misturas. Essas misturas corporais que se fazem no encontro de corpos deixam neles marcas, sinais, vestígios de outros corpos, numa palavra, signos. Assim, não seria incorreto afirmar que o encontro dos corpos produz signos, uma vez que o signo nada mais é do que um efeito, isto é, se os corpos são causas, os signos (ou acontecimentos incorporais) serão efeitos. A propósito de Spinoza, Deleuze afirma que um signo pode ter vários sentidos, mas ele sempre será um efeito (DELEUZE, 2011, p. 177). E os acontecimentos são signos (DELEUZE, 1998, p. 66). Não sendo jamais atualidade, mas pura novidade, diremos que os acontecimentos são virtualidades que se encarnam nos estados de coisas. Antes de prosseguirmos, é necessário estabelecer as dimensões da proposição, das quais Deleuze distingue quatro, são elas: designação, manifestação, significação e, finalmente, o sentido. A primeira delas, a designação ou indicação,

[...] é a relação da proposição a um estado de coisas exteriores (*datum*). O estado de coisas é *individual*, comporta tal ou tal corpo, misturas de corpos, qualidades e quantidades, relações. A designação opera pela associação das próprias palavras com imagens *particulares que devem* ‘representar’ o estado de coisas: entre todas aquelas que são associadas à palavra, tal ou tal palavra à proposição, é preciso escolher, selecionar as que correspondem ao complexo dado. A intuição designadora exprime-se então sob a forma: ‘é isto’, ‘não é isto’ (DELEUZE, 1998, p. 13).

O critério da designação é o verdadeiro e o falso. Diz-se que, quando uma designação é preenchida pelo estado de coisas, isto é, quando os indicadores são efetuados e a boa imagem é selecionada que essa designação é verdadeira. Quando, ao contrário, a designação não está preenchida, por uma deficiência das imagens selecionadas, que a designação é falsa (DELEUZE, 1998, p. 14). A segunda dimensão é a manifestação. Trata-se da relação da proposição ao sujeito que fala e que se exprime. Se “a indicação ou designação subsumia os estados de coisas individuais, as imagens particulares e os designantes singulares, os manifestantes, a partir do Eu, constituem o domínio do *peçoal*, que serve de princípio a toda designação possível” (DELEUZE, 1998, p. 14). Denomina-se significação a terceira dimensão da proposição. Trata-se, agora, da “relação da palavra com conceitos *universais ou gerais*, e das ligações sintáticas com implicações de conceito” (DELEUZE, 1998, p. 15). A significação não é outra coisa senão a condição de verdade, elevando-se acima do verdadeiro e do falso. Diz-se de uma proposição que não é nem verdadeira nem falsa que é sem sentido. Para Deleuze,

O valor lógico da significação ou demonstração assim compreendida não é mais a verdade, como mostra o modo hipotético das implicações, mas a *condição de verdade*, o conjunto das condições sob as quais uma proposição “seria” verdadeira. A proposição condicionada ou concluída pode ser falsa, na medida em que designa atualmente um estado de coisas inexistentes ou não é verificada diretamente. A significação não fundamenta a verdade, sem tornar ao mesmo tempo o erro possível. Eis porque a condição de verdade não se opõe ao falso, mas ao absurdo: o que é sem significação, o que não pode ser verdadeiro nem falso (DELEUZE, 1998, p. 15).

Finalmente, a quarta e última dimensão da proposição é o sentido. O sentido é este “algo” que não se “confunde nem com a proposição nem com seus termos, nem com o objeto ou o estado de coisas que ela designa, nem com o vivido, a representação ou a atividade mental daquele que se expressa na proposição, nem com os conceitos ou mesmo as essências significadas” (DELEUZE, 1998, p. 20). Não sendo nem palavra, nem corpo, nem representação sensível ou racional, o sentido, diz Deleuze, “seria, talvez, o ‘neutro’, indiferente por completo tanto ao particular como ao geral, ao singular como ao universal, ao pessoal e ao impessoal” (DELEUZE, 1998, p. 20). Em suma: indiferente a todos os opostos. De certo modo, é o próprio sentido a condição prévia – transcendental – que torna possível todas as oposições, pois, o sentido é o expresso da proposição, tornando tanto a designação quanto a manifestação possíveis. O sentido é essencialmente produtivo, isto é, causado ou derivado, sendo também sempre um efeito. Contudo, seria insuficiente reduzi-lo a um efeito

num sentido causal, ele é também um efeito óptico, sonoro, de posição, de linguagem (DELEUZE, 1998, p. 73). Para Deleuze:

[...] 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 efeito de superfície, inseparável da superfície como de sua dimensão própria (DELEUZE, 1998, p. 75).

Em resumo, trata-se de dois regimes distintos: o dos corpos e dos incorporais, das causas e dos efeitos ou quase-causas, do extenso e da intensidade, do atual e do virtual etc. É a partir daí que Deleuze começa a desenhar, ou melhor, a traçar um plano lógico para sua filosofia da diferença, instaurando – em sua intercessão com os estoicos – uma lógica do sentido inspirada no empirismo. Destarte, “não há senão o empirismo que saiba ultrapassar as dimensões experimentais do visível, sem cair nas Ideias e encurralar, invocar, talvez produzir um fantasma no limite extremo de uma experiência alongada, desdobrada” (DELEUZE, 1998, p. 21). A questão do acontecimento ideal leva-nos a defini-lo como uma singularidade, que faz parte de outra dimensão: “diferente das dimensões da designação, da manifestação ou da significação. A singularidade é essencialmente pré-individual, não-pessoal, aconceitual” (DELEUZE, 1998, p. 58). E “reverter o platonismo é, em primeiro lugar, destituir as essências para substituí-las pelos acontecimentos como jatos de singularidades” (DELEUZE, 1998, p. 56).

1.1.2 A Diferença em Si Mesma

Como retirar a diferença de seu estado de maldição? Aquilo que amaldiçoa a diferença desde o “feliz momento grego” até a dialética hegeliana, passando por Leibniz e Kant, é a identidade; é ela quem crucifica a diferença na quádrupla raiz da representação. Portanto, só conhecemos a diferença quando representada, ou seja, “falsificada”, e nunca a temos tal como ela é em si mesma, isto é, “pura”. Segundo Deleuze, “enquanto a diferença é submetida às exigências da representação, ela não é nem pode ser pensada em si mesma” (DELEUZE, 1988, p. 415). Mas o que é a diferença? Antes de tudo, seria necessário dizer tudo aquilo que ela não é. Para James Williams, o investimento de Deleuze se faz pelo menos em quatro frentes:

Em primeiro lugar, contra Aristóteles, a diferença não deve ser pensada como aquilo que define as divisões dentro do ser: categorias, gêneros e espécies. Em segundo lugar, contra Hegel, a diferença não deve ser pensada como aquilo que subsume todas as identidades e suas antíteses – ou seja, como o fim inalcançável de um processo em expansão de contradição e síntese. Em terceiro lugar, contra Leibniz, a diferença não deve ser pensada como o infinitamente pequeno. Em quarto lugar, contra Platão, ela não deve ser pensada como aquilo que parte de um original (WILLIAMS, 2003, p. 55. Tradução nossa).

A diferença não é a oposição, a contrariedade, a alteridade, o diverso, o negativo etc. Ela não difere de outra coisa senão dela mesma; para utilizar a fórmula tardiana: “a diferença vai diferindo” (TARDE, 2007, p. 94). E ela nunca foi outra coisa senão afirmação, e afirmar é criar. Ela é aquilo que não pode ser representado, mas apenas pensado; é aquilo não que pode ser percebido, mas intuído; não pode ser sentido, visto etc., pois é, em certo sentido, supervisível e supersensível; pura virtualidade. A esse propósito, Lapoujade nota que o recalçamento da diferença no interior da representação não ocorreu em virtude um esquecimento, mas foi consequência de um gesto contingente que não poderia ter sido evitado. Tratava-se de “uma desnaturação da diferença, de uma conjuração ativa de suas potências, confundidas com as do caos. A diferença não foi esquecida, mas foi pensada apenas como mediatizada, submetida, acorrentada, em suma, *fundada*” (LAPOUJADE, 2015, p. 48). Deleuze afirma que essa confusão deu-se em função de um equívoco principal, a saber, o de confundir a diferença conceitual com o conceito de diferença, inscrevendo esta última no conceito em geral (DELEUZE, 1988, p. 61). Quando isso ocorre, a diferença não pode ser pensada em si mesma, mas sempre já remetendo às categorias que a desnaturam, quer dizer, representam-na. Pois existem diferenças que, apesar de internas, não são conceituais, ou melhor, “há diferenças internas que dramatizam uma Ideia antes de representar um objeto. A diferença, aqui, é interior a uma Ideia, se bem que seja exterior ao conceito como representação de objeto” (DELEUZE, 1988, p. 59). Tirar a diferença de seu estado de maldição é precisamente isso, resgatá-la do domínio representativo – que faz com que ela só se diga em relação ao idêntico – e devolvê-la ao pensamento, restituir sua dignidade ontológica, seu caráter genético, singular, excessivo, acategórico e heterogêneo.

Dizer o que a diferença não é ainda não é dizer o que ela é, isso ainda não responde à questão o que é a diferença. Afinal, a diferença é, mas não é algo nem Nada (CRAIA, 2002, p. 91). Sumariamente, poder-se-ia dizer que a diferença é uma intensidade, que o ser da diferença é intenso ou intensivo. Aliás, Deleuze afirma que “a expressão diferença de intensidade é uma tautologia” (DELEUZE, 1988, p. 356). Isso nos leva a outra

questão: o que é uma intensidade? Partindo da distinção entre espaço extenso e intensivo, Deleuze diz que,

[...] há um espaço intensivo, sem outra qualificação, e há nesse espaço uma energia pura. O princípio transcendental não rege qualquer domínio, mas dá ao princípio empírico o domínio a ser regido; ele dá conta da submissão do domínio ao princípio. É a diferença de intensidade que cria o domínio e o entrega ao princípio empírico de acordo com o qual essa diferença (aí) se anula. É ela, princípio transcendental, que se conserva em si fora do alcance do princípio empírico. Ao mesmo tempo em que as leis da natureza regem a superfície do mundo, o eterno retorno não pára de fremir nessa outra dimensão, a do transcendental ou do *spatium* vulcânico (DELEUZE, 1988, p. 385).

O espaço intensivo situa-se num campo transcendental, ou melhor, ambos seriam sinônimos. Sabe-se que Deleuze credits a Kant a descoberta do transcendental, no entanto, ele afirma que, em Kant, esse transcendental ainda é decalcado no empírico, fazendo-o se referir às condições da experiência possível de um sujeito cognoscente. O transcendental, para Deleuze, não se refere a um sujeito, sendo ele assubjetivo e impessoal, mas, antes, a singularidades pré-individuais. Dizer singularidade, diferença e intensidade é, na verdade, dizer a mesma coisa. Para Deleuze, entre o intensivo e o extenso existe uma diferença de natureza. O extenso resiste a uma divisão, mantendo sua forma atual; o intensivo, por outro lado, não se divide sem mudar de natureza. É próprio da intensidade, portanto, se diferenciar, isto é, diferir daquilo que ela era em princípio. Sua diferença é então consigo mesma, ou, para dizer de outra maneira, é uma diferença interna, em que a diferença se relaciona com a própria diferença. Portanto, o espaço extenso é o lugar da experiência possível, sendo ele qualificado e empírico, tendo como correspondente o tempo presente e o estado de coisas; o *spatium* intensivo, por seu turno, é o lugar da experiência real, ele é transcendental e insensível, tendo como correspondente o acontecimento. O primeiro é atual; o segundo, virtual. À guisa de exemplo, podemos nos referir, por um lado, ao magma como princípio genético, virtual e intensivo; e, por outro, à lava, elemento diferenciado, atual e extenso. O magma e a lava são as imagens concretas dos conceitos de virtual e atual. Não se trata de dois nomes diferentes para designar a mesma coisa, o magma possui uma diferença de natureza, e não de grau da lava, pois, antes da erupção, isto é, antes de se diferenciar, o magma não possui uma forma, ele é apenas força, quer dizer, uma quantidade de força, um grau de potência, em suma, uma virtualidade. É apenas quando sobe à superfície, deixando a câmara magmática através de um conduto, que o magma deixa de ser magma, que ele *deve* lava. Portanto, a lava extensa e

qualificada sai da profundidade intensiva magmática, visto que a profundidade é a matriz do extenso³¹.

Quando na superfície, a lava flui de diferentes maneiras, movendo-se vagarosamente, porém, numa velocidade absoluta, seu movimento é omnidirecional, rizomático. Esfriando, assume uma forma sólida, estável, individuada. As ilhas vulcânicas, que são engendradas pela atividade submarina dos vulcões, não são o produto de uma causalidade ou evolução, elas são uma involução criadora, isto é, uma síntese disjuntiva, resultado de um processo de diferenciação. Aquilo que surge, trazendo ao ar livre um movimento vindo de baixo, é a novidade. Mais do que um fenômeno da natureza, o vulcão é um plano de imanência, ou seja, ele é o crivo que recorta e dá forma ao caos magmático.³² Só sobe aquilo que difere do atual – eterno retorno seletivo. Magma e lava são as duas metades de um mesmo “objeto”. É que “todo objeto é duplo, sem que suas duas metades se assemelhem, sendo uma a imagem virtual e, a outra, a imagem atual. Metades desiguais ímpares” (DELEUZE, 1988, p. 337). Há uma troca perpétua entre as duas imagens: a primeira age por diferenciação; a segunda, por diferenciação. À guisa de ilustração, “a diferenciação determina o conteúdo virtual da Ideia como problema, a diferenciação exprime a atualização desse virtual e a constituição das soluções” (DELEUZE, 1988, p. 337). Cada metade tem, por sua vez, dois aspectos: à diferenciação correspondem as variedades de relações e os pontos singulares dependentes de cada variedade; à diferenciação correspondem as qualidades e espécies que atualizam as variedades, mas, também, o número e as partes que atualizam pontos singulares (DELEUZE, 1988).

Se se diz que o magma possui alguma semelhança com a lava, é pelo mesmo motivo que se diz que a diferença é a oposição, contradição, alteridade, diversidade e negação. O magma não é propriamente o outro da lava, sua negação ou oposto. A lava é o magma *diferido*. O magma se diferencia de várias maneiras, manifestando-se em todas as escalas, desde os cristais de plagiocásio milimétricos em uma lava andesítica, até os batólitos graníticos (GILL, 2014). Portanto, a lava repete o magma, mas repete sua diferença. E os traços diferenciais insistem e subsistem naquilo que existe. Dito de outro modo, esses traços implicam naquilo que se explica. Nesse sentido, Castoriadis já atentava que a *lógica dos magmas* era irreduzível à lógica conjuntista-identitária, sendo impossível uma reconstituição das partes num todo. Tudo aquilo que pode ser efetivamente dado é segundo o modo de ser do

³¹ “É o extenso inteiro que sai da profundidade” (DELEUZE, 1988, p. 366).

³² “O caos não existe, é uma abstração, porque é inseparável de um crivo que dele faz sair alguma coisa (algo em vez de nada)” (DELEUZE, 1991, p. 132).

magma, mas não é dado de uma vez por todas. O magma é uma espécie de massa produtora de formas organizáveis, porém, ele mesmo não é redutível a essas formas, apontando para um mundo sempre aberto e por se fazer. Ele “representa” a indeterminação que instaura a determinação, sem, contudo, se reduzir a ela (CASTORIADIS, 1992). O magma só se efetua, ou melhor, só adquire sentido na/pela lava. É uma intensidade que adquire extensão na lava. Ou, em outras palavras, é um virtual que se atualiza num plano de imanência. Assim, o magma não é propriamente sensível, mas a própria condição da sensibilidade. É uma intensidade insensível, porém, é aquilo que só pode ser sentido. Não existe magma sem sua efetuação lávica, ele se explica na lava. Como a diferença, o magma anula-se na medida em que é posto fora de si, *no* extenso, *na* qualidade que preenche esse extenso, sendo que, em última análise, é ele que cria tanto essa qualidade quanto esse extenso (DELEUZE, 1988, p. 364). Segundo Deleuze.

Que a diferença seja literalmente inexplicável, não há por que espantar-se com isto. Explica-se a diferença, mas, precisamente, ela tende a anular-se no sistema em que é explicada. Isto apenas significa que a diferença é essencialmente implicada, que o ser da diferença é a implicação. Para ela, explicar-se é anular-se, é conjurar a desigualdade que a constitui. A fórmula segundo a qual “explicar é identificar” é uma tautologia. Desta fórmula não se pode concluir que a diferença se anule ou, pelo menos, que se anule em si. Ela se anula na medida em que é posta fora de si, *no* extenso e *na* qualidade que preenche esse extenso. Mas é a diferença que cria tanto essa qualidade quanto esse extenso. A intensidade se explica, desenvolve-se numa extensão (*extensio*). É essa extensão que a refere ao extenso (*extensum*), onde ela aparece fora de si, recoberta pela qualidade. A diferença de intensidade anula-se ou tende a anular-se nesse sistema; mas é ela que, explicando-se, cria esse sistema (DELEUZE, 1988, p. 364-365).

A distinção entre intensivo e extensivo (extenso) já aparecia em *Spinoza et le problème de l'expression*, quando Deleuze falava da essência dos modos. A diferença entre o intensivo e o extenso, e mais tarde entre o virtual e o atual, não será uma diferença real nem formal, mas modal, isto é, entre dois modos de ser. Nesse sentido, as noções de intensidade e virtualidade, com seus termos correlatos, extenso e atual, cumprem um papel importante na ontologia deleuziana. A essência do modo não se esgota em sua existência, ou melhor, não existe uma correspondência termo a termo entre a essência e sua existência. Isso não quer dizer que exista uma reserva de potência na essência do modo; ao contrário, a potência é sempre em ato, isto é, não existe potência que não seja atual.³³ Dito de outra maneira, a essência do modo, que é um grau de potência, ou seja, uma intensidade, explica-se na

³³ « [...] done pas de puissance qui ne soit actuelle » (DELEUZE, 1968, p. 82).

existência do modo, que é a potência em ato, ou seja, uma forma no extenso. A passagem do intensivo ao extenso é assimétrica, não se confundindo com o par possível-real, como dissemos anteriormente; e, igualmente, não se confunde com a passagem da potência ao ato, uma vez que um modo é, a cada instante, tudo aquilo que ele pode ser, sua potência e sua essência.³⁴

Em resumo, o pretense êxito da representação em ocultar a diferença deve-se menos à identidade do que à própria natureza da diferença, uma vez que ela se anula no extenso, isto é, ela “é o ser de tudo o que é representável e de tudo o que pode ser sentido, mas ela própria não pode ser representada nem percebida sensivelmente” (CRAIA, 2002, p. 112-113). Para Craia, “existe uma conveniência paradoxal entre a Representação e a Diferença, bem como entre a percepção e a Diferença” (CRAIA, 2002, p. 112). Se podemos dizer que a diferença é um princípio, certamente não é no sentido em que o Absoluto, Deus, as Ideias são um princípio. Ela excede qualquer oposição entre o fundacionismo e o antifundacionismo, não conseguindo jamais chegar a um termo final, mas, também, incapaz de alcançar uma origem pura. Nem racional nem irracional, nem determinada nem indeterminada, assim como o caos, ela é inseparável do crivo que a recorta e seleciona. A diferença, lembra Deleuze, é o estado em que se pode falar de determinação (DELEUZE, 1988, p. 63). Tirar a diferença de seu estado de maldição não significa essencializá-la ou torná-la um fundamento metafísico, tampouco fixá-la num centro imutável, e menos ainda mostrá-la, mas, como diz Craia, trata-se de saber que ela atua, reconhecendo “seu caráter genético, de princípio não fundacional ou essencial, de tudo o que é dado” (CRAIA, 2002, p. 113).

1.1.3 O Virtual e o Atual

Afirmamos mais acima que a diferença não é outra coisa senão uma intensidade, e que uma intensidade se explicava no extenso, isto é, individuava-se. A esse processo de individuação poderíamos denominar de diferenciação ou atualização, que não se confunde com a realização. E o que se atualiza é sempre um virtual, que também não se confunde com o possível. Deleuze explica que o virtual não se opõe ao real, pois tanto o virtual quanto o atual são reais. Utilizando-se de uma fórmula de Proust, Deleuze afirma que dos virtuais é necessário dizer que são: “‘Reais sem serem atuais, ideais sem serem abstratos’

³⁴ « [...] à chaque instant il est tout ce qu'il peut être, sa puissance est son essence » (DELEUZE, 1968, p. 83).

e simbólicos sem serem fictícios” (DELEUZE, 1988, p. 335). E a atualização não é a mera passagem da potência ao ato, pois, no possível tudo já está constituído, faltando-lhe apenas a realização, ou seja, a existência. Como lembra Lévy, “o possível se realizará sem que nada mude em sua determinação nem em sua natureza” (LÉVY, 2011, p. 15). Assim, sua diferença com o real é meramente lógica (LÉVY, 2011, p. 16). Porém, o virtual existe, ele possui uma plena realidade enquanto virtual (DELEUZE, 1988, p. 335), logo, a diferença entre o virtual e o atual se dá entre duas maneiras de existir ou de ser. Dessa feita, a diferença entre o atual e o virtual é ontológica.

Do possível ao real o que se tem é apenas uma passagem de uma forma a outra, de um termo atual a outro. Do virtual ao atual, o que se tem é uma passagem, ou melhor, uma atualização de uma força em uma forma.³⁵ Trata-se, portanto, da criação de uma forma individuada. Na realização do possível não se tem criação, pois entre o possível e o real existe uma semelhança, e não há criação quando se vai de uma forma atual a outra forma atual.³⁶ Já entre o virtual e o atual existe uma diferença, ou melhor, a atualização do virtual se faz por diferença, divergência ou diferenciação, rompendo com a semelhança do processo e com a identidade do princípio (DELEUZE, 1988, p. 340). Nesse sentido, toda atualização é uma criação, gênese e produção do novo, e a gênese nada mais é que a atividade da diferença em si mesma (CHEDIAK, 1999).

O virtual é um complexo problemático, isto é, um “nó de tendência ou de forças que acompanha a situação, um acontecimento, um objeto ou uma entidade qualquer, e que chama um processo de resolução: a atualização” (LÉVY, 2011, p. 16). O atual, por sua vez, é uma solução, ou melhor, uma resposta a esse problema. E um problema não se encerra em sua solução, visto que a atualização – enquanto a solução desse problema – é a criação de uma resposta que não estava contida no enunciado. Portanto, a atualização é uma resposta a um problema virtual. A título de ilustração, “o problema da semente, por exemplo, é fazer brotar uma árvore” (LÉVY, 2001, p. 16).

Há certa contemporaneidade, ou melhor, uma coexistência entre os dois termos. Um objeto sempre comporta pelo menos duas faces: uma atual e outra virtual. É que “não há objeto puramente virtual. Todo atual se envolve de uma névoa de imagens virtuais” (DELEUZE; PARNET, 1998, p. 173). Por outro lado, não há também objeto apenas atual, porquanto “todo atual se envolve de círculos de virtualidades sempre renovadas, sendo que

³⁵ Vale lembrar que “a palavra virtual vem do latim *virtualis*, derivado por sua vez de *virtus*, força, potência” (LÉVY, 2011, p. 15).

³⁶ “O processo de atualização opera por distribuição, mas o processo de realização opera por semelhança” (DELEUZE, 1991, p. 176).

cada um emite outro, e todos envolvem e reagem sobre o atual” (DELEUZE; PARNET, 1998, p. 173). Não há senão trocas, permutações e reversibilidades. Embora distintos, atual e virtual são indiscerníveis. Deleuze lembra *a fortiori* que “não há virtual que não se torne atual em relação ao atual, com este se tornando virtual sob esta mesma relação; são um avesso e um direito perfeitamente reversíveis” (DELEUZE, 2013, p. 89). Tal relação constitui um circuito em que “ora o atual remete a virtuais como a outras coisas em vastos circuitos, onde o virtual se atualiza, ora o atual remete ao virtual como a seu próprio virtual, nos menores circuitos onde o virtual cristaliza com o atual” (DELEUZE; PARNET, 1998, p. 179).

O circuito atual-virtual também não se confunde, para utilizar a terminologia aristotélica, com a passagem da potência ao ato. Sob influência de Spinoza, Deleuze dirá que “a potência é sempre ato, ou, pelo menos, está em ato” (DELEUZE, 1968, p. 82). Dessa maneira, uma forma atual será sempre aquilo que ela pode ser, não lhe faltando nada. Contudo, isso não quer dizer que exista uma determinação do virtual sobre o atual, isto é, que o virtual seja a causa primeira do atual, uma vez que os dois termos estão imbricados, sendo que cada um deles é uma multiplicidade, ou melhor, uma tendência. Uma vez mais, não há qualquer semelhança entre um termo virtual e sua atualização. O atual se faz segundo linhas divergentes; para Deleuze, “aí já não há todo coexistente; há somente linhas de atualização, sendo *umas sucessivas, outras simultâneas*, mas cada qual representando uma atualização do todo em uma direção e não se combinando com as outras linhas ou outras direções” (DELEUZE, 2012a, p. 87).

O atual não é uma cópia ou degradação do virtual, pois, como já dissemos, o processo de atualização faz-se por diferenciação, e não por semelhança ou imitação. Outrossim, o virtual não é um modelo ao qual o atual deveria se assemelhar. Não há decalque nem produto, mas invenção. A atualização, parafraseando a frase de Paul Klee, não reproduz o sensível, mas torna sensível³⁷. Este algo que ela torna sensível é o virtual. Existe uma certa conveniência entre os dois termos: o virtual se explica e se desenvolve no atual, enquanto o atual implica e envolve o virtual. Trata-se, em última instância, de um problema de expressão. Ambos expressam a univocidade do Ser que os compreende.

Se considerarmos o virtual como causa e o atual como efeito, devemos fazê-lo à maneira de Spinoza, isto é, a causa deve ser tomada como imanente. De maneira contrária à causa eminente, numa causa imanente o efeito é imanado na causa. Para Deleuze, “o que define a causa imanente é que o efeito está nela, sem dúvida, como em outra coisa, mas está e

³⁷ “A arte não reproduz o visível, mas torna visível” (KLEE, 2001, p. 43).

permanece nela. O efeito não permanece menos na causa do que a causa permanece nela mesma” (DELEUZE, 1968, p. 156). Dito de outro modo, a causa não se separa de seu efeito, pois o efeito envolve a causa, e a causa se desenvolve no efeito. Há aí um privilégio da causa, uma vez que ela permanece no efeito e, igualmente, não sai de si mesma. Esse privilégio se dá porque a causa é, antes de tudo, produtiva. Com efeito, “a causa é superior ao efeito, mas não é superior ao que ela dá ao efeito” (DELEUZE, 1968, p. 157). Na eminência, a causa também não sai de si mesma, mas seu efeito – aquilo que por ela é produzido – não permanece junto a ela (DELEUZE, 1968, p. 156). Portanto, na eminência a causa é distante do seu efeito, o produtor de seu produto, havendo então uma espécie de hierarquização, visto que ela está além daquilo que dela deriva. A causa primeira seria, na eminência, o uno, que é superior ao ser; já na imanência, não há nenhum princípio superior ao ser (n-1). Segundo Deleuze, “a imanência implica, por sua conta, uma pura ontologia, uma teoria do Ser em que o Uno não é senão a propriedade da substância e daquilo que é” (DELEUZE, 1968, p. 157). Sob esse ponto de vista, tomar a causa separada de seu efeito é uma abstração, uma vez que um não se diz sem o outro. Mas o conhecimento das causas não é ainda o conhecimento das essências. A ordem das causas pertence ao segundo gênero do conhecimento enquanto a ordem das essências pertence ao terceiro gênero. Porém, enquanto não se conhecer a causa implicada na explicação, nada se saberá das essências.

No acaso dos encontros, os corpos experimentam bons e maus encontros – paixões alegres e paixões tristes – que aumentam ou diminuem a potência de agir e de pensar. Os bons encontros, aqueles em que os corpos exteriores convêm com o nosso, compõem novas relações conosco; já os maus encontros, por outro lado, decompõem nossas relações. Cada corpo é um modo ou maneira de ser, possuindo uma essência e uma existência, ou ainda, uma realidade formal e uma realidade objetiva. A essa realidade formal denomina-se também virtual ou intensidade; à realidade objetiva denomina-se também de atual ou extensa. Um corpo tem portanto duas faces: virtual e atual, intensiva e extensiva. Não era essa, talvez, a distinção estoica entre as causas corporais e os efeitos incorporais? No extenso, um corpo será sempre qualificado, perceptível, organizado, individuado; diz-se que sua existência é *de fato*. Inversamente, um corpo considerado sob o prisma das intensidades, é uma virtualidade, sendo imperceptível, insensível, informe e pré-individual; sua existência, enquanto virtual, é uma existência *de direito*. Entretanto, esse dois modos de existência – atual e virtual –, apesar de irreduzíveis, não estão separados, ambos coexistem. A questão que se coloca é a seguinte: como a essência passa à existência? Ou ainda, como o direito torna-se fato ou o virtual se

torna atual? É nessa passagem de um termo a outro – que Deleuze chama de atualização – em que a essência do modo passa à existência.

Vale lembrar que, em Spinoza, segundo Deleuze, não existem corpos simples; todo corpo é composto, ou melhor, é a composição de uma relação. Assim, poder-se-ia dizer que a essência do modo não corresponde termo a termo à existência do modo, visto que toda essência já é a essência de uma relação. A essência do modo é definida, por Deleuze, como intensidade, isto é, um grau de potência, uma quantidade de força. Mas toda potência é em ato; isso significa dizer que toda essência é já existência, mais do que isso, que todo virtual é já atual. Contudo, a existência tem uma outra definição. Por ser de natureza corporal ou extensiva, a existência é definida por uma forma. Essa forma, vale destacar, não é uma realidade formal ou virtual, mas objetiva. Por forma, deve-se entender algo de natureza individual, e não singular. Com isso, enuncia-se que no extenso, toda forma é objetiva, ou melhor, que todo corpo é uma forma. E toda forma é uma relação de forças. Para Deleuze (1976, p. 32),

Nós não o definimos [o corpo] dizendo que é um campo de forças, um meio provedor disputado por uma pluralidade forças. Com efeito, não há ‘meio’, não há campo de forças ou batalha. Não há quantidade de realidade, toda realidade é já uma quantidade de força. Nada mais do que quantidade de força em relação de tensão umas com as outras.

As forças são elementos informes, pré-individuais, singulares, em suma, intensos. O ser da força, ou seja, sua essência não é outra coisa senão a intensidade. Portanto, intensidade é igual à força. Sobre as forças deve-se dizer que existem e que não existem, que estão e não estão, uma vez que elas existem mais de direito do que de fato. É dessa maneira que se define o virtual, pois, para Deleuze, “de direito significa virtualmente” (DELEUZE, 2012a, p. 93). É da natureza dessa força intensiva se anular em sua explicação, como já dissemos anteriormente. As forças desenvolvem-se numa forma que as envolve. Dito de outro modo, as forças estão implicadas na forma que as explica. Implicação-explicação; envolvimento-desenvolvimento; insistência-existência. Contudo, isso não quer dizer que a implicação se encerra na explicação, quer dizer, que o virtual se encerra no atual, haja vista que o virtual não é uma reserva de potência, isto é, ele não é um “possível” – seja lógico ou real – que se resolveria no ato. Deleuze observa que “é precisamente porque a essência é potência que a existência possível (na essência) é outra coisa que não uma possibilidade” (DELEUZE, 1968, p. 78). Um corpo é atualmente tudo aquilo que pode ser. A ele nada falta,

isto é, nada há para ser realizado. E a essência, enquanto problema, tem sua solução na existência.

Um exemplo, até um pouco grosseiro, pode ser o “problema” do café com leite³⁸. A existência do café é a explicação da essência do café, daquilo que ele pode. Com efeito, o café com leite existe apenas de direito ou virtualmente, isto é, enquanto essência não atualizada, o café com leite não existe de fato. O café com leite só passa a existir de fato – no extenso, no atual – quando o corpo do leite se encontra com o corpo do café. É, pois, apenas na ordem dos encontros que um modo passa a existir objetivamente, de fato. Segundo Deleuze (1968, p. 192),

Suponhamos dois corpos compostos; cada um possui, sob uma certa relação, uma infinidade de corpos simples ou de partes. Quando eles se encontram, pode acontecer que as duas relações sejam diretamente componíveis. Então, as partes de um se ajustam às partes do outro, sob uma terceira relação composta das duas precedentes. Há aqui uma formação de um corpo ainda mais composto que aqueles que tínhamos partido.

Assim, o café com leite tem uma potência diferente – visto que é mais composto – do que a do leite ou a do café considerados isoladamente, isto é, ele é capaz ou pode coisas diferentes. Ele envolve outros afetos. Sendo que cada coisa tem a existência que merece, i.e., cada atualização só se dá em virtude de sua própria potência: o café e o leite não poderiam se atualizar de outras maneira senão pelo café com leite. Destaca-se que, ainda que alguém beba esse café com leite, decompondo sua existência atual – sua relação no presente, isto é, sua duração –, ele ainda persistirá enquanto essência, podendo eventualmente passar a existir novamente, caso o mesmo encontro se realize. Destarte, a essência é eterna. Mais ainda, todas as essências convêm umas com as outras, e “cada essência convém com todas as outras” (DELEUZE, 1968, p. 282). É apenas na ordem dos encontros, ou seja, da existência dos modos que pode haver conveniência e inconveniência, bons e maus encontros; na ordem das essências do modo, tudo está compreendido numa mesma produção, qual seja, a da substância. Encontramo-nos agora diante de uma grande dificuldade, pois isso poderia apontar para um determinismo absoluto, em que o jogo do virtual e do atual já estaria colocado e decidido previamente. Mas Spinoza, segundo Deleuze, já havia definido a substância pela capacidade infinita de produção; não há então uma reserva de existência na essência, que se atualizaria sob tais ou tais condições. A essência da substância, diferente da essência do

³⁸ O exemplo que Deleuze utiliza é o “problema” do sangue, que se resolve pela mistura ou ajuntamento do quilo e da linfa.

modo, envolve em si mesma a existência, pois, nas essências modais, tudo está envolvido, embora nem tudo esteja desenvolvido; já na essência da substância, o envolvimento é ao mesmo tempo desenvolvimento. A substância não é somente a implicação ou explicação, ela é complicação. A complicação complica tanto a implicação quanto a explicação. Tudo o que a substância produz – o ser unívoco – deve necessariamente existir, ou melhor, ser, seja de maneira virtual ou atual. E é somente na e pela substância que tudo possui o mesmo sentido, um clamor do ser que se diz numa só voz em uma espécie de anarquia coroada.

1.2 A IMAGEM DO PENSAMENTO

Nietzsche já dizia, *a fortiori*, que “até agora, o curso da filosofia foi detido, na maior parte, por intenções morais sub-reptícias” (NIETZSCHE, 2008, p. 219). E Deleuze acrescenta que o que existe de sub-reptício na filosofia é sua *imagem do pensamento*, uma imagem dogmática, ortodoxa, moral. A imagem do pensamento não é, a rigor, um conceito filosófico, mas um solo pré-filosófico que orienta e coordena os caminhos da filosofia, resumindo-se em oito postulados: o princípio da *Cogitatio natura universalis*, o ideal do senso comum, o modelo da reconhecimento, o elemento da representação, o “negativo” do erro, o privilégio da designação, a modalidade das soluções e, finalmente, o resultado do saber. Todos esses postulados estão, de algum modo, imbricados, concorrendo para subtrair ou eliminar a diferença do pensamento. O que eles têm em comum é o primado da representação identitária e o *imperium* do pensar verdadeiro. A imagem do pensamento nada tem a ver com ideologia, superestrutura, ou algo que o valha, ela se dirige a uma noologia. Ela se orienta a partir de pressupostos implícitos, ou seja, pressupostos subjetivos mais do que a partir de pressupostos objetivos. Aliás, os pressupostos subjetivos são o que existe de mais natural numa filosofia clássica.³⁹ Mas o que é um pressuposto subjetivo ou implícito? Deleuze afirma que,

[...] ele tem a forma de ‘todo mundo sabe...’. Todo mundo sabe, antes do conceito e de um modo pré-filosófico... todo mundo sabe o que significa pensar e ser... de modo que, quando o filósofo diz ‘Eu penso, logo sou’, ele pode supor que esteja implicitamente compreendido o universal de suas premissas, o que ser e pensar querem dizer... e ninguém pode negar que duvidar seja pensar e, pensar, ser... Todo mundo sabe, ninguém pode negar, é a forma da representação e o discurso do representante (DELEUZE, 1988, p. 216).

³⁹ “[...] o que há de mais essencial numa filosofia clássica de tipo racionalista: seus pressupostos” (DELEUZE, 2006c, p. 88).

O pressuposto implícito da imagem dogmática do pensamento confunde-se com a forma da *doxa*. Deleuze também atenta que na palavra filosofia existe o “amigo”. Os amigos, diz ele, “são, um em relação ao outro, como que espíritos de boa vontade que sempre concordam a respeito da significação das coisas e das palavras, comunicando-se sob o efeito de uma boa vontade comum” (DELEUZE, 2006c, p. 88-89). Há, portanto, mesmo nas divergências, uma inclinação entre os filósofos em aceitar os pressupostos de outro filósofo. Discorda-se, quando muito, das conclusões, e não das premissas. Discorda-se, quando muito, do conteúdo, e não das formas, uma vez que estão em comum acordo pela busca da verdade. A esse propósito, diz Deleuze que a busca da verdade seria a coisa mais natural para o pensamento, bastando apenas um método, ou melhor, “bastaria uma decisão e um método capaz de vencer as influências exteriores que desviam o pensamento de sua vocação e fazem com que ele tome o falso pelo verdadeiro” (DELEUZE, 2006c, p. 88). Deleuze visa, assim, distinguir o verdadeiro pensamento do pensamento verdadeiro, esse último dado por nossa imagem dogmática.

Por mais que se faça uma história da filosofia, não se entenderá seu elemento subjacente, pois se trata mais de uma geografia do que propriamente de uma história. Essa imagem funciona como uma *estrutura*, no sentido forte do termo, organizando e distribuindo elementos, oferecendo coordenadas e orientações, determinando e delimitando relações fixas e estáveis, concatenando termos segundo uma regra geral, dando legibilidade e autenticidade aos problemas, soluções e métodos. Não se fala desta ou daquela imagem do pensamento, que seria variável segundo as filosofias, mas de uma imagem em geral, constituindo o pressuposto implícito em seu conjunto (DELEUZE, 1988). Em suma, os postulados implicados na imagem do pensamento,

[...] 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 conceitual 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. É sobre esta imagem que cada um sabe, que se presume que cada um saiba o que significa pensar. Pouco importa, então, que a Filosofia comece pelo objeto ou pelo sujeito, pelo ser ou pelo ente, enquanto o pensamento permanecer submetido a esta Imagem que já prejudica tudo, tanto a distribuição do objeto e do sujeito quanto do ser e do ente (DELEUZE, 1988, p. 218).

A imagem dogmática do pensamento nada mais é do que a forma-Estado desenvolvida no pensamento. Tanto no primeiro quanto no segundo, há a preocupação com a origem (*arkhé*), isto é, com o fundamento. Deleuze diz que “o problema do começo da Filosofia foi sempre considerado, com razão, como muito delicado, pois começar significa eliminar todos os pressupostos” (DELEUZE, 1988, p. 215). Igualmente, os teóricos do Estado sempre precisaram justificar a existência deste: “Quando advém o Estado? Como se dá a passagem do Estado de natureza para o Estado civil?” Detemo-nos, por um instante, na palavra *arkhé*. Ela designa, por um lado, origem, início, princípio – não à toa a tarefa que busca as “origens” chama-se arqueologia –, e, por outro, ela designa aquilo que governa, rege e comanda mediante critérios e planejamento; arquitetura, como sabemos, deriva dessa palavra, ou ainda, a figura do arconte, com suas remissões à Grécia Antiga, designa aquele que possuía a função de legislar, isto é, o intérprete das leis. A *arkhé*, em última análise, é o que justifica e governa determinada forma. No sentido pretendido por Deleuze, a *arkhé* – o segredo e fetiche da filosofia –, é uma imagem pré-filosófica, quer dizer, o fundamento.

O que seria fundar – estabelecer uma origem – senão determinar o que o pensamento pode ou não fazer de direito, ou seja, uma topologia jurídica do pensamento? Um fundamento também estabelece um território teórico específico, distribuindo e delimitando os elementos que o preenchem, isto é, o estabelecimento de um *topoi*. A filosofia, quando se inclina a pensar o fundamento, não cessa de bendizer os poderes estabelecidos⁴⁰. Em *Mil Platôs*, obra escrita juntamente a Guattari, os filósofos observam que a imagem dogmática do pensamento faz apelo ao Estado, e vice-versa. Não à toa, o filósofo tornou-se professor público, o funcionário do Estado, tendo sua imagem obscurecida por seus disfarces necessários, fazendo-se dele “o filósofo da religião, o filósofo do Estado, o colecionador dos valores em curso, o funcionário da história” (DELEUZE, 1976, p. 88). Tanto o pensamento quanto a forma-Estado inventam um consenso com essa aliança espúria, um endossa o outro, autenticando-o e dando-lhe fé. A título de ilustração:

É uma curiosa troca que se produz entre o Estado e a razão, mas essa troca é igualmente uma proposição analítica, visto que a razão realizada se confunde com o Estado de direito, assim como o Estado de fato é o devir da razão. Na filosofia dita moderna e no Estado dito moderno ou racional, tudo gira em torno do legislador e do sujeito. É preciso que o Estado realize a distinção entre o legislador e o sujeito em condições formais tais que o pensamento, de seu lado, possa pensar sua identidade (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 45).

⁴⁰ “Desde que a filosofia se atribuiu ao papel de fundamento, não parou de bendizer os poderes estabelecidos, e decalcar sua doutrina das faculdades dos órgãos de poder do Estado. O senso comum, a unidade de todas as faculdades como centro do Cogito, é o consenso de Estado levado ao absoluto” (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 45).

O aparelho de Estado institui “um *imperium* do pensar-verdadeiro, operando por captura mágica, apreensão ou liame, constituindo a eficácia de uma fundação (*muthos*)” (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 43). O que o Estado e a imagem dogmática têm em comum é a hegemonia da identidade e o exorcismo das diferenças nômades, isto é, das anarquias coroadas. A diferença é aquele elemento genético que investe contra o fundamento, que quebra sua imagem, ameaçando-o de fora, assim como o nômade faz com o Estado. E a filosofia da representação e a forma-Estado necessitam conjurar a diferença, só a aceitam sob a condição de submetê-la ao primado da identidade, que faz ela se dizer apenas secundariamente. A diferença anárquica do espaço liso tem de se aburguesar, tornar-se uma funcionária bem comportada do Estado.

1.2.1 Os Postulados da Imagem Dogmática do Pensamento

O princípio da *Cogitatio natura universalis* faz do filósofo o porta-voz de uma suposta universalidade, uma universalidade reconhecida, mas não qualquer universalidade. O que ele coloca como já sendo universalmente reconhecido é o que significa pensar, ser, eu etc., isto é, a forma geral da representação. O pensamento, segundo essa posição, seria aquilo que há de mais bem distribuído entre os homens. Essa forma geral da representação põe o senso comum como dotado de uma certa natureza. O pensamento seria, portanto, a coisa mais natural, ou melhor, o exercício natural de uma faculdade. “Todo mundo” seria dotado da capacidade de pensar, bastando para isso um método, visto que existe no pensamento uma afinidade ou predisposição para o verdadeiro – que formalmente já o detém – e uma boa vontade do pensador. Para Deleuze, a aliança do pressuposto implícito com o elemento do senso comum é o ponto de partida da Filosofia (DELEUZE, 1988). Essa tendência do pensamento para o verdadeiro, ou seja, a retidão do pensamento reflete uma atitude moralista. Quem senão a Moral – o Bem – daria ao pensamento o verdadeiro? Em certo sentido, não é a gnosiologia ou a epistemologia que garantem as condutas moralmente adequadas, ao contrário, são essas condutas morais que esteiam uma gnosiologia, uma epistemologia, uma estética, uma política etc. Com efeito, por detrás de um sujeito do conhecimento existe um sujeito moral.

O ideal do senso comum é exemplificado pelo *cogito* cartesiano, que, segundo Deleuze, é o senso comum tornado filosófico, exprimindo a unidade de todas as faculdades no sujeito, ou seja, a possibilidade de todas as faculdades se referirem a uma forma objetiva refletida na identidade subjetiva (DELEUZE, 1988). O gracejo que abre o *Discurso*

*do método*⁴¹ indica que, apesar do bom senso ser a coisa mais distribuída, isto é, que o pensamento tem a afinidade *de direito* com o verdadeiro, pensar não é *de fato* a coisa mais simples de se fazer; não à toa, ele sugere um método. O que Descartes intentava, diz Deleuze, era sugerir uma boa imagem do pensamento de direito. Assim, pensar adequadamente só ocorre pela mediação de um método. Deleuze afirma que “é próprio do sentido prejulgar sua própria universalidade e postular-se como universal de direito” (DELEUZE, 1988, p. 221). Contudo, não apenas Descartes procede dessa maneira, mas também Kant, que faz todas as representações referirem-se a unidade sintética de um sujeito *a priori*, definindo o exercício concordante de todas as faculdades sobre um objeto considerado como sendo o mesmo, isto é, o mesmo objeto sendo percebido, imaginado, entendido, lembrado etc. (DELEUZE, 1988). Dessa maneira, o pensamento não é tido, pela imagem do pensamento, como uma faculdade como as outras, pois se refere a um sujeito, orientando as demais faculdades – que dele derivariam – sob a forma do Mesmo no modelo da reconhecimento (DELEUZE, 1988, p. 222-223). Resumindo:

Se o senso comum é a norma de identidade, do ponto de vista do Eu puro e da forma de objeto qualquer que lhe corresponde, o bom senso é a norma de partilha, do ponto de vista de eus empíricos e dos objetos qualificados como este ou aquele (daí porque estima universalmente repartido). É o bom senso que determina a contribuição das faculdades em cada caso, quando o senso comum traz a forma do Mesmo (DELEUZE, 1988, p. 222).

Os atos de reconhecimento, afirma Deleuze (1988), existem e ocupam nossa vida cotidiana: é uma mesa, é uma maçã, é o pedaço de cera, bom dia Teeteto. Esses atos respondem a um certo utilitarismo, ou seja, tem lá sua utilidade, mas seria fazer pouco do pensamento, tomar o reconhecimento como sinônimo de pensar. A luta travada na dialética do senhor e do escravo, narrada por Hegel em sua *Fenomenologia do Espírito*, não é outra coisa senão a luta pelo reconhecimento. O senhor busca ser reconhecido pelo escravo como seu senhor, depende de sua olhadela; nesse sentido, o senhor é escravo do escravo. O reconhecimento atesta, assim, para a baixeza do pensamento, ou melhor, para o pensamento visto pelos olhos do escravo. Reduzir o pensamento à reconhecimento é fazer dele um instrumento vil, visto de baixo. Afinal, “só há luta sob um senso comum e em torno de valores estabelecidos, luta para obter ou atribuir valores em curso” (DELEUZE, 1988, p. 225-226). A forma da reconhecimento serve para endossar o reconhecível e o reconhecido, essa forma “nunca

⁴¹ “O bom senso é o que existe de melhor dividido no mundo, pois cada um se julga tão bem dotado dele que ainda os mais difíceis de terem satisfeitos em outras coisas não costumam querê-lo mais do que têm” (DESCARTES, 1968, p. 9).

inspirou outra coisa que não fossem conformidades” (DELEUZE, 1988, p. 223). Nesse sentido, Deleuze diz que,

[...] a reconhecimento encontra sua finalidade prática nos ‘valores estabelecidos’, é toda a imagem do pensamento como *Cogitatio natura* que, neste modelo, dá testemunho de uma inquietante complacência. [...] O signo da reconhecimento celebra esponsais monstruosos em que o pensamento ‘reencontra’ o Estado, reencontra a ‘Igreja’, reencontra todos os valores do tempo que ela, sutilmente, fez com que passassem a forma pura de um eterno objeto qualquer, eternamente abençoado (DELEUZE, 1988, p. 225).

A reconhecimento só confirma aquilo que já se sabia. Nietzsche (2007, p. 40) dizia que “[q]uando alguém esconde algo detrás de um arbusto, volta a procurá-lo justamente lá onde o escondeu e além de tudo o encontra, não há muito do que se vangloriar nesse procurar e encontrar”. Conjura-se a novidade, atesta-se o Mesmo! A concórdia das faculdades fundada num sujeito pensante universal funda um terreno mais ou menos estável para o pensamento – estável de direito, e não de fato –, limitando seus movimentos, “como se o pensamento não devesse procurar seus modelos em aventuras mais estranhas ou mais comprometedoras” (DELEUZE, 1988, p. 224).

O elemento da representação se define pela quádrupla raiz: identidade do conceito, oposição na determinação do conceito, analogia do juízo, semelhança do objeto. A identidade do conceito constitui a forma do Mesmo na reconhecimento, por exemplo, o conceito de folha é uma abstração de todas as folhas individuais, sugerindo que, além de todas as folhas individuais, existisse uma folha universal, ou melhor, que visa formar *a* folha, a qual todas as demais devessem se referir (NIEZSCHE, 2007, p. 35). O conceito permanece assim sempre idêntico a si mesmo, independente das diferenças que o compõem. A determinação do conceito, por sua vez, implica a comparação dos predicados possíveis com seus opostos. Por exemplo, o enunciado “Maria é mãe” contradiz a afirmação de que “Maria não é mãe”, mas subtrai também todos os demais predicados, como se Maria não fosse também mulher, irmã, tia, filha etc. A analogia do juízo, distribuindo e hierarquizando o ser em gêneros e categorias, “incide sobre os mais elevados conceitos determináveis ou sobre as relações dos conceitos determinados com seu objeto respectivo e apela para a potência de repartição do juízo” (DELEUZE, 1988, p. 228). É ela a instância que proporciona o conceito aos termos ou aos sujeitos dos quais ele é afirmado. Assim, todos os predicados possíveis são análogos, por exemplo, mãe é análoga à tia, à irmã, à mulher etc., podendo todos eles serem predicados do mesmo sujeito, qual seja, Maria. A analogia à essência do juízo, mas a analogia do juízo é também o análogo da identidade do conceito (DELEUZE, 1988, p. 72). Finalmente, o objeto

do conceito deve remeter tanto à semelhança como ao requisito de uma continuidade na percepção. O objeto rememorado deve ser, pois, o Mesmo que o percebido. É na quádrupla raiz da representação que a diferença é crucificada. Em suma, “é sempre em relação a uma identidade concebida, a uma analogia julgada, a uma oposição imaginada, a uma similitude percebida que a diferença se torna objeto de representação” (DELEUZE, 1988, p. 228-229).

Se o pensamento, segundo a imagem dogmática, tende naturalmente à verdade, ele só se desviaria dela devido às interferências exteriores, a saber, o corpo, as paixões, os interesses sensíveis etc., visto que não somos apenas seres pensantes. O postulado do “negativo” do erro supõe todos os outros, assim como os outros se referem a ele. Quem é que comete um erro? Aquele que diz “Bom dia, Teodoro”, quando Teeteto passa; aquele que diz “são três horas”, quando são três e meia; aquele que diz $7+5=13$. Ora, isso não configura de fato o erro, apenas os distraídos ou míopes cometeriam tais “erros”. O erro nada mais é do que uma falsa reconhecimento, rendendo homenagem à “verdade”. De onde vem o erro, pergunta Deleuze, senão de uma falsa repartição dos elementos da representação, de uma falsa avaliação da oposição, da analogia, da semelhança, da identidade? Dito de outro modo, o erro dá testemunho da transcendência da *cogitatio natura*, sendo, portanto, uma falha do bom senso sob a forma do senso comum (DELEUZE, 1988, p. 244-245). Em suma, o erro nada mais é que o reverso da ortodoxia do pensamento.

O Círculo de Viena atesta o privilégio da designação – sexto postulado da imagem do pensamento – ao distinguir proposições significativas daquelas sem sentido, absurdas ou “nonsenses”; para os filósofos desse círculo, apenas as proposições científicas ou logicamente formais seriam providas de significado, uma vez que elas seriam as únicas capazes de separar o verdadeiro do falso. Todas as demais proposições não seriam necessariamente incorretas, mas pior, seriam destituídas de sentido. Dessa feita, Deleuze diz que “[q]uando os matemáticos polemizam, é de duvidar que um critique o outro por ter-se enganado em seus resultados ou cálculos; eles se criticam, antes de tudo, por terem produzido um teorema insignificante, um problema destituído de sentido” (DELEUZE, 1988, p. 251). Mas o que seria o sentido?

Define-se o sentido como a condição do verdadeiro; mas, como se supõe que a condição guarde uma extensão maior que o condicionado, o sentido não funda a verdade sem também tornar o erro possível. Uma proposição falsa, portanto, não deixa de continuar sendo uma proposição dotada de sentido. Quanto ao não-sentido, ele seria o caráter daquilo que não pode ser nem verdadeiro nem falso (DELEUZE, 1988, p. 251).

Segundo Deleuze, distinguem-se duas dimensões numa proposição: a da expressão e a da designação. Uma seria do sentido, e a outra, do verdadeiro e do falso. A primeira exprime alguma coisa de ideal, a segunda, por seu turno, designa objetos que se referem ao enunciado. O verdadeiro e o falso exprimem assim o primado da designação, mas é o próprio sentido a condição do verdadeiro e do falso. Embora se tenha descoberto a dimensão do sentido, ele prontamente foi reduzido ao psicologismo ou ao formalismo lógico, depondo a favor da reconhecimento. Contudo, conforme já dissemos, o sentido é a gênese do verdadeiro, e a verdade é apenas um resultado empírico do sentido; a confusão consiste em elevar ao transcendental uma simples figura do empírico, ou melhor, em decalcar o empírico a partir de um transcendental (DELEUZE, 1988, p. 253). O cariz significativo das proposições designativas refere-se ao conceito e à relação do objeto segundo suas condições representativas; o sentido, por outro lado, desenvolve-se sub-representativamente. Deleuze afirma que não é de espantar que “seja mais fácil dizer o que o sentido é do que dizer aquilo que ele não é” (DELEUZE, 1988, p. 253). Resumindo, o sentido é intensivo, pois não pode ser dito no empírico, ele só “aparece” no uso transcendente.

Todo problema tem a solução merecida, ou melhor, “uma solução tem sempre a verdade que merece de acordo com o problema a que ela corresponde” (DELEUZE, 1988, p. 260), é o que apregoa o postulado da modalidade das soluções. Ele também apregoa que uma solução dissolve um problema de uma vez por todas. A atividade do pensamento consistiria então em resolver problemas, isto é, em procurar e encontrar soluções. E o verdadeiro e o falso qualificariam as respostas ou soluções. É um preconceito pueril, socialmente reacionário, dizer que “o mestre apresenta um problema, sendo nossa a tarefa de resolvê-lo e sendo o resultado desta tarefa qualificado de verdadeiro ou de falso por uma autoridade poderosa” (DELEUZE, 1988, p. 259). Mais do que um preconceito infantil, é um preconceito social que visa adestrar as crianças, separando-as de seus próprios problemas, da possibilidade de inventá-los, e convidando a todos a solucionar problemas vindos de outro lugar. Para Deleuze (1988, p. 259):

É esta a origem de uma grotesca imagem da cultura, que se reencontra igualmente nos testes, nas instruções governamentais, nos concursos de jornais (em que se convida cada um a escolher segundo seu gosto, com a condição de que este gosto coincida com o de todos). Seja você mesmo, ficando claro que este eu deve ser o dos outros. Como se não continuássemos escravos enquanto não dispusermos dos próprios problemas, de uma participação nos problemas, de um direito aos problemas, de uma gestão dos problemas.

O método cartesiano ilustra perfeitamente o postulado das modalidades das soluções, porquanto este é um método de resolução de problemas “dados”, não sendo portanto um método de invenção. Buscando o claro e o distinto, decompondo o problema em inúmeras partes e partindo do mais geral e difícil para o mais particular e simples, o método visa conjurar o erro e alcançar a verdade de determinado problema. Mais uma vez, esse postulado prende-nos a uma ilusão natural, decalcando “os problemas sobre as proposições do senso comum”; prende-nos à ilusão filosófica, que “faz com que a verdade dos problemas dependa de lugares-comuns, isto é, da possibilidade lógica de receber uma solução (as próprias proposições designando casos de soluções possíveis)” (DELEUZE, 1988, p. 262).

Finalmente, o oitavo e último postulado é o resultado do saber, que subordina a aprendizagem ao saber. Deleuze (1988) começa por distinguir a aprendizagem do saber, sendo que o primeiro compreende dois aspectos: os problemas e suas simbólicas em relação com os signos, e o uso paradoxal das faculdades, em que a sensibilidade dos signos remete às Ideias, percorrendo e despertando as faculdades. O saber, por outro lado, “designa apenas a generalidade do conceito ou a calma posse de uma regra das soluções” (DELEUZE, 1988, p. 269). Pode-se aí perceber que o oitavo postulado está intimamente ligado à modalidade das soluções. A predisposição do aprendiz é uma ideia que, desde Platão, contamina a “verdadeira” aprendizagem, pois só aparece mediada pelo saber. Aquele que aprende, sob a perspectiva da imagem dogmática do pensamento, nada mais faz do que reproduzir um ensinamento, isto é, um “ensinamento”, visando, assim, alcançar o saber. Por mais que se diga que a aprendizagem é um processo, que o exercício da aprendizagem nunca cessa, o que se percebe é que este processo já está contido numa certa estrutura teleológica. A finalidade da aprendizagem é, pois, o saber, mas um saber que tal como um silogismo nos leva a concluir aquilo que já estava lá de início, o próprio saber. Contra essa perspectiva, Deleuze (1988, p. 270) diz que,

Nunca se sabe de antemão como alguém vai aprender - que amores tornam alguém bom em Latim, por meio de que encontros se é filósofo, em que dicionários se aprende a pensar. Os limites das faculdades se encaixam uns nos outros sob a forma quebrada daquilo que traz e transmite a diferença. Não há método para encontrar tesouros nem para aprender, mas um violento adestramento, uma cultura ou *paideia* que percorre inteiramente todo o indivíduo (um albino em que nasce o ato de sentir na sensibilidade, um afásico em que nasce a fala na linguagem, um acéfalo em que nasce pensar no pensamento). O método é o meio de saber quem regula a colaboração de todas as faculdades; além disso, ele é a manifestação de um senso comum ou a realização de uma *Cogitatio natura*, pressupondo uma boa vontade como uma “decisão premeditada” do pensador. Mas a cultura é o movimento de

aprender, a aventura do involuntário, encadeando uma sensibilidade, uma memória, depois um pensamento, com todas as violências e crueldades necessárias, dizia Nietzsche, justamente para “adestrar um povo de pensadores”, “adestrar o espírito”.

A título de recapitulação, “a imagem do pensamento é apenas a figura sob a qual se universaliza a *doxa*, elevando-a ao nível racional” (DELEUZE, 1988, p. 223). Seus oito postulados podem ser resumidos em três teses essenciais: a veracidade do pensador, que apregoa que o pensador ama e tende para o verdadeiro por meio de uma *cogitatio natura*; o negativo do erro que nos diz que só somos afastados da verdade devido às interferências exteriores; e, finalmente, que necessitamos de um método para pensar adequadamente.⁴² Para Deleuze, o que bloqueia o pensamento é a imagem prévia que se tem dele. A imagem do pensamento não é a condição da filosofia, ao contrário, é o seu obstáculo. Trata-se então de quebrar essa imagem, nem que seja a golpes de martelo, para que um pensamento não representativo possa tornar-se possível.

1.2.2 O Pensamento sem Imagem

Deleuze nos ensina a impossibilidade de um começo absoluto, de um grau zero da filosofia, de um ponto arquimediano de onde tudo deveria derivar. Em Hegel tanto quanto em Descartes, o começo é apenas uma aparência de começo, pois o eu puro do *cogito* só elimina todos os pressupostos com a condição de remetê-los ao eu empírico. O mesmo se dá com o ser puro hegeliano, uma vez que este “só é um começo à força de remeter todos os seus pressupostos ao ser empírico, sensível e concreto” (DELEUZE, 1988, p. 215-216). Assim, segundo Deleuze, “não há verdadeiro começo em Filosofia”, ou melhor, “o verdadeiro começo filosófico, isto é, a Diferença, já é em si mesmo Repetição” (DELEUZE, 1988, p.

⁴² “A imagem dogmática do pensamento aparece em três teses essenciais: 1.º Dizem-nos que o pensador, enquanto pensador, quer e ama o *verdadeiro* (veracidade do pensador); que o pensamento enquanto pensamento possui ou contém formalmente o verdadeiro (inatismo da ideia, a *a priori* dos conceitos); que pensar é o exercício natural de uma faculdade, que basta então pensar ‘verdadeiramente’ para pensar com verdade (natureza reta do bom senso, bom-senso universalmente partilhado). 2.º Dizem-nos também que somos desviados do verdadeiro por forças estranhas ao pensamento (corpo, paixões, interesses sensíveis). Por não sermos apenas seres pensantes, caímos no erro, tomamos o falso pelo verdadeiro. *O erro*: tal seria o único efeito, no pensamento como tal, das forças exteriores que se opõem ao pensamento. 3.º Dizem-nos finalmente que basta um *método* para pensar bem, para pensar verdadeiramente. O método é um artifício pelo qual reencontramos a natureza do pensamento, aderimos a essa natureza e conjuramos o efeito das forças estranhas que alteram e nos distraem. Pelo método conjuramos o erro. Pouco importa a hora e o lugar se aplicamos o método: ele nos faz penetrar no domínio do ‘que vale em todos os tempos, em todos os lugares’” (DELEUZE, 1976, p. 85).

216). Da pureza do começo deve-se dizer, com Oiticica⁴³, que é apenas um mito, isto é, o mito da pureza de uma raça, de uma classe, da origem ideal de um povo. Tal origem ou começo puro é designado pela palavra grega *Arkhé*, que, segundo Derrida, coordena dois aspectos em um, a saber:

[...] o princípio da natureza ou da história, *ali onde* as coisas *começam* – princípio físico, histórico ou ontológico –, mas também o princípio da lei *ali onde* os homens e os deuses *comandam*, *ali onde* se exerce a autoridade, a ordem social, nesse lugar a partir do qual a ordem é dada – princípio nomológico (DERRIDA, 2001, p. 11).

Portanto, a *arkhé* estabelece dois princípios: a origem e a lei. Há algumas razões para se evocar uma *arkhé*, a saber, conferir legitimidade, aceitação cativa etc. Um Estado só se declara legítimo quando mostra sua origem, quando confere às suas leis uma origem ideal, seja ela uma tábua de mandamentos (o decálogo, segundo a mitologia judaico-cristã foi escrito pelo próprio Deus) ou uma certa vontade geral. Dessa feita, o Estado deve fundar suas leis e códigos numa certa origem, uma vez que a lei ou os poderes só são aceitos e se estabelecem quando remetidos a uma origem. O monopólio do uso da força reivindicado pelo Estado funda-se também num mito original⁴⁴, ou melhor, num cenário mítico em que todos os homens lutavam entre si. A “força de lei” do Estado só é aceita quando todos os súditos e cidadãos – num passado original – decidem fundar um organismo que resolva as contendas. O Estado Civil da concórdia universal é também outro mito, não menos original que esse primeiro, do Estado de natureza.

Contudo, o pensamento não se reduz ao Estado, assim como a diferença não se reduz às figuras da identidade. O pensamento, como foi dito antes, não é o resultado de um gesto voluntário, pelo contrário, ele exige uma coerção, não apenas de direito, mas também de fato. Essa coerção advém do elemento estrangeiro na forma da exterioridade do pensamento. Se o Estado, em última análise, define-se pelas relações interiores, aquilo que o ameaça só pode vir de fora (*dehors*), a pura exterioridade⁴⁵, a saber, a máquina de guerra nômade. Essa exterioridade “situa o pensamento num espaço liso que ele deve ocupar sem poder medi-lo, e

⁴³ “A pureza é um mito” faz parte da obra *Tropicália* – exposta no Museu de Arte Moderna do Rio de Janeiro, em 1967 – do artista neoconcretista brasileiro Hélio Oiticica. Trata-se de um penetrável composto de uma cabine em madeira com essa inscrição em seu interior.

⁴⁴ Mito, para nós, não designa ficção, mas aquele tipo de narrativa que antecede à filosofia.

⁴⁵ “É que a exterioridade da máquina de guerra em relação ao aparelho de Estado revela-se por toda parte, mas continua sendo difícil de pensar. Não basta afirmar que a máquina é exterior ao aparelho, é preciso chegar a pensar a máquina de guerra como sendo ela mesma uma pura forma de exterioridade, ao passo que o aparelho de Estado constitui a forma de interioridade que tomamos habitualmente por modelo, ou segundo a qual temos o hábito de pensar” (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 15).

para o qual não há método possível, reprodução concebível, mas somente revezamentos, *intermezzi*, relances” (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 47).

A máquina de guerra não é a antítese do aparelho de Estado, mas, antes, “é a força que destrói a imagem e suas cópias, o modelo e suas reproduções, toda possibilidade de subordinar o pensamento a um modelo do Verdadeiro, do Justo ou do Direito (o verdadeiro cartesiano, o justo kantiano, o direito hegeliano, etc.)” (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 47). Nesse sentido, a máquina de guerra é uma potência do simulacro, desfazendo o fundamento da imagem dogmática do pensamento e da forma-Estado. Se o fundamento é a origem, os nômades são povos anárquicos, ou melhor, contra a origem, isto é, contra a *arkhé*. Povo sem origem, sem história e sem Estado. Os nômades não recorrem a um sujeito universal do conhecimento para pensar, ao contrário, eles invocam uma raça singular, afinal, “todo pensamento é já uma tribo, o contrário de um Estado. E uma tal forma de exterioridade para o pensamento não é em absoluto simétrica à forma de interioridade” (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 47). Nietzsche já afirmava que “onde há ainda povo não se compreende o Estado” (NIETZSCHE, 2011, p. 73). O pensamento deixa de ser um exercício de introspecção e se torna, por assim dizer, uma extrospecção – sem, contudo, ser um behaviorismo ou positivismo. Não se revela numa meditação, mas no imediato. Conjugiar o pensamento com as forças exteriores, forças do fora, não é outra coisa senão fazer do pensamento uma máquina de guerra. Para Deleuze e Guattari (1997, p. 48), o pensamento nômade é:

Um pensamento às voltas com forças exteriores em vez de ser recolhido numa forma interior, operando por revezamento em vez de formar uma imagem, um pensamento-acontecimento, hecceidade, em vez de um pensamento-sujeito, um pensamento-problema no lugar de um pensamento-essência ou teorema, um pensamento que faz apelo a um povo em vez de se tomar por um ministério.

Os nômades, lembram-nos Deleuze e Guattari, são os desterritorializados por excelência. É na desterritorialização que eles constituem sua relação com a terra, reterritorializando-se na própria desterritorialização. Enfim, os nômades são aqueles que não se movem. Estranho enunciado que Deleuze e Guattari emprestam de Toynbee. Isso se dá porque o trajeto nômade é um sempre estar a caminho, sem qualquer finalidade. Não há começo nem fim para os nômades, mas apenas meio. Um pensamento nômade é, portanto, um pensamento sem imagem, ou melhor, sua imagem é um simulacro-fantasma. Num pensamento “sem imagem”, somos encorajados a evitar qualquer começo. A pretensão de

Deleuze não é então a de começar, mas de recomeçar, isto é, de tomar um atalho junto a seus intercessores. Seu começo é, pois, o *meio*, porquanto o meio não tem a pretensão de dar a primeira ou a última palavra. Deleuze e Guattari dizem-nos que “[p]ara onde vai você? De onde você vem? Aonde quer chegar? São questões inúteis” (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p. 37). Mais do que isso, “Fazer tábula rasa, partir ou repartir de zero, buscar um começo, ou um fundamento, implicam uma falsa concepção da viagem e do movimento (metódico, pedagógico, iniciático, simbólico...)” (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p. 37).

Há aí uma nova maneira de pensar, uma nova lógica que não mais se estabelece a partir do princípio de identidade, aquele que impede o recuo infinito da demonstração, aquele diz o que alguma coisa é ($A \text{ é } A$), mas, se nos for permitido dizer, há agora um princípio da diferença ou do terceiro incluído, em que o que vale não é a predicação, e sim a conjunção “e”. De tal modo que: $A \text{ e } B \text{ e } C \text{ e } D$, e assim por diante; sem que haja qualquer hierarquia ou verticalidade transcendente. Em suma, uma lógica das multiplicidades. O conceito inventado por Deleuze e Guattari para descrever essa lógica é o “rizoma”. Um rizoma, dizem eles, “não começa nem conclui, ele se encontra sempre no meio, entre as coisas, inter-ser, *intermezzo*. A árvore é filiação, mas o rizoma é aliança, unicamente aliança. A árvore impõe o verbo ‘ser’, mas o rizoma tem como tecido a conjunção ‘e... e... e...’ Há nesta conjunção força suficiente para sacudir e desenraizar o verbo ser” (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p. 37). Se podemos de fato falar de multiplicidade, de transversalidade, será por meio dessa outra lógica: lógica do meio, do entre, do *e*. Uma vez mais: “*Entre* as coisas não designa uma correlação localizável que vai de uma para outra e reciprocamente, mas uma direção perpendicular, um movimento transversal que as carrega uma *e* outra, riacho sem início nem fim, que rói suas duas margens e adquire velocidade no meio” (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p. 37). Um meio de entrar e um meio de sair. Um meio, portanto, está sempre *entre* dois, entre a *arkhé* o *télos*. Com isso enuncia-se um “princípio” nômade: o meio é a *menor* distância entre dois pontos. Dito de outra forma, o meio é um atalho. Nesse sentido, a natureza de um atalho é a mesma do espaço liso, pois esse é “justamente o do menor desvio: por isso, só possui homogeneidade entre pontos infinitamente próximos, e a conexão das vizinhanças se faz independentemente de qualquer via determinada” (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 38).

Toma-se um atalho quando o caminho principal está bloqueado: um congestionamento, um acidente terrível, uma árvore caída que impede a passagem. Um atalho não é aquele caminho secreto que já se dispõe, isto é, um caminho mais rápido, pois, se assim fosse, ele deveria ser considerado o caminho principal. Portanto, um atalho não é um caminho

alternativo – o outro do caminho principal –; só se toma um atalho quando já não há mais alternativas. Não existem atalhos conhecidos! Só um mentiroso diz “eu conheço um atalho, vamos tomá-lo”. Por definição, um atalho é desconhecido, uma via virgem e dificultosa. Com efeito, um atalho é criado numa situação de emergência. Um pouco de possível, senão eu sufoco. Só se toma um atalho quando já não se pode ir adiante de maneira costumeira. Nem sempre se deseja tomar um atalho, e se o fazemos, é por uma questão de necessidade. Não que o atalho seja da ordem do necessário, ao contrário, um atalho tem mais a ver com a contingência, com o imprevisível, com o incalculável. Pois, nunca se sabe de antemão onde é possível encontrar um atalho. Às vezes, é preciso regressar um pouco para encontrá-lo, ou melhor, para tomá-lo e por ele ser tomado. Na verdade, não se toma um atalho, cria-se um. Um atalho é a criação de um caminho novo. Geralmente, um atalho é percorrido sozinho, numa escuridão terrível – condições de visibilidade –, numa estrada (quando ainda há estrada) completamente esburacada. Não à toa, muito filmes de terror exploram esse aspecto assustador do atalho. É comum perder-se nele, não achar o caminho de volta nem uma saída. Sabe-se então que um atalho envolve perigos, visto que contraria a regra e os códigos de sinalização vigentes. Há ainda animais selvagens, ladrões à espreita, tempestade etc., toda uma sorte de problemas. Diz-se dos alcoólatras e dos drogados que seus vícios são atalhos, ou seja, uma saída fácil para os “problemas da vida”, ou ainda, uma saída artificial. No entanto, o atalho apaga todas as oposições clássicas: natureza-cultura, significante-significado, arbitrário-motivado etc. Num atalho já não se dispõe de orientações conhecidas nem de garantias para prosseguir. Ele é um convite à experimentação.

Em *À bout de souffle* (1960), a montagem experimental empreendida por Godard rompe com o esquema sensorio-motor do cinema clássico, malgrado o enredo seja relativamente comum. As cenas são esburacadas e claudicantes, há descontinuidade e síncope das imagens. Se o cinema clássico operava por encadeamento de imagens, subordinando os cortes a esse encadeamento, determinando relações comensuráveis entre séries de imagens (DELEUZE, 2013), o cinema moderno faz a operação inversa, “é o interstício que vem antes que a associação, ou é a diferença irreduzível que permite escalonar as semelhanças. A fissura tornou-se primeira” (DELEUZE, 2013, p. 217). Segundo Deleuze (2013, p. 217),

É o método do ENTRE, ‘entre duas imagens’, que conjura todo cinema do Um. É o método do E, ‘isso e então aquilo’, que conjura todo cinema do Ser=é. Entre duas ações, entre duas afecções, entre duas percepções, entre duas imagens visuais, entre duas imagens sonoras, entre o sonoro e o visual: fazer ver o indiscernível, quer dizer, a fronteira.

Trata-se de um corte irracional, em que a relação precede as imagens. Os cortes adquirem valor absoluto, valendo por si próprio. A própria noção de Todo muda de estatuto, “pois deixou de ser o Um-Ser, para se tornar o ‘e’ constitutivo das coisas, o entre-dois constitutivo das imagens” (DELEUZE, 2013, p. 217). Um atalho é uma espécie de corte irracional. Há evidentemente outros tipos de atalhos. Para ficar num único exemplo, *Short cuts* (1993), de Robert Altman, trabalha com atalhos narrativos. “Filme neo-barroco”, para utilizar a expressão de Omar Calabrese⁴⁶. É que o centro deixar de ser um pólo de atração e passa a fugir por todos os lados, não havendo senão linhas e séries. “Filme labiríntico”, mas sem o fio de Ariadne, sem o ardid de Dédalo. Ninguém é capaz de sobrevoá-lo, porquanto já não há mais subordinação de um personagem a outro, de uma trama a outra. “Filme mosaico” ou “coral”: em que contraponto aberrante dos diversos “núcleos narrativos” se entrecruzam num emaranhado de linhas sem início nem fim, em suma, uma fuga atonal a várias vozes. “Filme da multiplicidade” ou “menor, em que as ‘n’ histórias que o compõem dispensam o ponto de vista do olhar do narrador onisciente. Já não há subordinação, mas apenas justaposição lateral ou adjacente. Se *shortcuts* é um todo, trata-se de um todo aberto ou fragmentário.

Enfim, um atalho não é outra coisa senão uma linha de fuga, isto é, uma desterritorialização. A desterritorialização envolve riscos, por isso, é necessário ter prudência. Prudência para não se perder, seja guiando-se pelo sol, por uma grande árvore ou por um córrego etc. O álcool e a droga certamente são atalhos, mas são atalhos suicidas, ou melhor, são linhas de fuga suicidas. Por isso, é preciso ouvir o apelo nietzscheano: “permaneçais fiéis à terra” (NIETZSCHE, 2011, p. 19). Há uma radicalidade nesse apelo. Mas a radicalidade não é um retorno a algo mais fundamental, ou seja, uma tomada das coisas pela raiz, e menos ainda o retorno a algo que presumidamente foi encoberto, desviado e esquecido, como pretendia Heidegger. O que subjaz às raízes é a própria terra. A terra não seria propriamente o sinônimo de um fundamento (*grund*) absoluto, ao contrário, a terra é a impossibilidade de todo fundamento. Um fundamento solicita um grau zero para começar. Mas a terra não tem começo nem fim, salvo nas escatologias religiosas ou científicas. Não possui um centro, nem oriente nem ocidente. A América, dizem-nos Deleuze e Guattari, colocou seu oriente no oeste, como se a terra tivesse se arredondado na América (DELEUZE; GUATTARI, 1995). Tampouco a terra é um lugar ou não lugar – utopia –, mas, antes, é um *spatium* heterotópico. É só na e pela terra que se é capaz de recomeçar. O território visa ao começo, mas a terra visa

⁴⁶ CALABRESE, Omar. *A idade neobarroca*. Tradução de Carmen de Carvalho e Artur Morão. São Paulo: Martins Fontes, 1987.

apenas o recomeço. Talvez essa seja a única receita que Deleuze nos oferece. Para Orlandi (apud AZEVEDO, 2014, p. 409): “Deleuze vai a Espinosa e recomeça, vai a Nietzsche e recomeça. Ele tornou infinita a tarefa de recomeçar. Foi um achado maravilhoso! E este é o único recado deleuziano: não repitam o que eu disse, recomecem. Lá em outro lugar, aonde for”. E só há pensamento na e pela terra, é por essa razão que Deleuze e Guattari diziam que o pensamento se faz mais numa relação entre a terra e o território do que entre o sujeito e o objeto (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 113). No entanto, não se trata da antiga terra que funda, de um *humus* ou *grund* etc. Lapoujade (2015, p. 41) atenta que:

A nova terra não é mais uma base fundante, um solo. Pelo contrário, ela está o tempo todo se desterritorializando pela maneira como o fundamento se abre para um sem-fundo. ‘Desterritorialização’ é a nova palavra para o que Deleuze denomina ‘desfundamento’ em *Diferença e Repetição*. A Terra se confunde com a própria desterritorialização, é uma terra infinitamente movediça, sem fundo nem base. A *desterritorialização é o movimento aberrante da Terra*. A desterritorialização da terra é o maior, o mais potente de todos os movimentos aberrantes, aquele de que se alimentam todos os outros, de uma maneira ou de outra. A desterritorialização é para a terra o que o sem-fundo é para o fundamento.

Desterritorialização da terra, mas, também, destruição da imagem de um pensamento que pressupõe a si mesma. Um pensamento sem imagem não retira a terra do pensamento, uma vez que não pode haver pensamento sem relação com a terra – ela é a ordem que nos protege do caos⁴⁷ –, mas lhe dá uma nova terra, “desfundando” ou desterritorializando a antiga. Essa nova terra não destrói a antiga, menos ainda a inverte, antes, ela a perverte, a subverte. Se antes a noção de imagem do pensamento cumpria no pensamento deleuziano, por exemplo, em *Diferença e Repetição*, uma função análoga à de fundamento⁴⁸, mais tarde, a imagem se torna plano de imanência sem porém tornar-se fundamento. Nesse sentido, “o plano de imanência não é um conceito pensado nem pensável, mas a imagem do pensamento, a imagem do que significa pensar, fazer uso do pensamento, se orientar no pensamento...” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 53). Em Deleuze, não se trata de renunciar a qualquer investigação sobre o fundamento, tampouco, de voltar a um senso

⁴⁷ “Pedimos somente um pouco de ordem para nos proteger do caos. Nada é mais doloroso, mais angustiante do que um pensamento que escapa a si mesmo, ideias que fogem, que desaparecem apenas esboçadas, já corroidas pelo esquecimento ou precipitadas em outras, que também não dominamos” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 259).

⁴⁸ “Não é errado dizer que o fundamento confere uma base ou um solo, celeste ou terrestre, mas ele não pode conferir esse solo sem levantar imediatamente o problema de sua atribuição, de sua decupagem ou de sua distribuição – o que é próprio da *quaestio juris*. O fundamento não confere uma terra ao pensamento sem determinar, simultaneamente, o *princípio* segundo o qual essa terra deve ser distribuída. É o papel desempenhado pelo que Deleuze chama de ‘imagem do pensamento’” (LAPOUJADE, 2015, p. 30).

comum pré-filosófico, o que importa é trazer à tona o sem-fundo (LAPOUJADE, 2015). É essa a função do plano, a saber, realizar um corte, uma secção do sem-fundo a trazer forças do caos. O plano, diz Lapoujade (2015, p. 37), não se confunde com o abismo indiferenciado do qual ainda nada saiu, nem com o já determinado onde tudo já saiu, já se distinguiu, “ele reside inteiramente no intervalo entre o indistinto e o distinto, na passagem de um ao outro: é o que *se distingue*. Nem indeterminado, nem determinado, é *a* própria determinação (LAPOUJADE, 2015, p. 37). O plano deve ser traçado assim como o CsO deve ser construído. Assim:

Trata-se de criar um corpo sem órgãos ali onde as intensidades passem e façam com que não haja mais nem eu nem o outro, isto não em nome de uma generalidade mais alta, de uma maior extensão, mas em virtude de singularidades que não podem mais ser consideradas pessoais, intensidades que não se pode mais chamar de extensivas. O campo de imanência não é interior ao eu, mas também não vem de um eu exterior ou de um não-eu. Ele é antes como o Fora absoluto que não conhece mais os Eu, porque o interior e o exterior fazem igualmente parte da imanência na qual eles se fundiram (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 18).

Mas por que falar do CsO quando se trata de criticar a noção de fundamento? Por que construir um plano quando se deve quebrar a imagem do pensamento? É porque “*a crítica do fundamento é indissociavelmente uma crítica do juízo*” (LAPOUJADE, 2015, p. 58). É preciso construir um CsO para acabar com o juízo de Deus – já era essa a guerra empreendida por Artaud. Trata-se de desfazer o organismo, os estratos, as hierarquias da “lagosta divina”. Acabar com o juízo de Deus, construir o CsO, deslegitimar os fundamentos são uma só e única operação. Operação contra a eminência do Ser que escalona os seres segundo uma hierarquia e os distribui em função de categorias, gêneros e espécies, contra o fundamento que confere um travo moral, contra a interpretação dos fantasmas, contra a subjetivação e significância, em suma, contra o organismo. Só se acaba com o juízo se o solo que o legitima desmorona sob nossos pés. Dessa feita,

[...] trata-se, para Deleuze, de ‘pôr um fim ao juízo’ – mas atacando o fundamento de onde ele tira sua pretensa legitimidade. Não se pode esperar pôr um fim ao juízo se não se põe um fim ao fundamento. Pois, na realidade, só se funda *para* julgar, para ter o direito de julgar, e julgar segundo um direito que procede da forma da identidade do fundamento: sempre o mesmo círculo. Julgar é julgar segundo o direito, mas o direito só existe e tem sentido positivo por e para aquele que julga (LAPOUJADE, 2015, p. 58).

Quando Deleuze pede um corpo como fórmula da reversão filosófica, quer dizer, da representação, o que ele pede é uma nova imagem do pensamento, uma imagem que

não saiba de antemão o que significa pensar. Essa nova imagem não repousa na transcendência da Ideia ou do sujeito, mas, antes, na imanência do corpo. Trata-se de tomar o corpo como fio condutor. Afinal, quem interpreta e avalia senão o corpo? Portanto, o exercício filosófico não é descrição ou análise, mas avaliação. Um corpo preenchido por paixões tristes tende a interpretar, ou melhor, a avaliar os fenômenos, o mundo, a própria vida de maneira baixa ou inferior; por outro lado, um corpo afetado por paixões alegres tende a avaliar os fenômenos, o mundo, a vida de maneira alta ou superior. Não que uma avaliação superior se pretenda como superior à vida, porquanto não existe valor maior que a própria vida. Cada afeto é também – além de um modo de experimentar outros corpos – um modo de interpretar, de ver, de conhecer (os três gêneros de conhecimento), em suma, de pensar. É certo que o corpo não pensa, mas, tampouco, o faz o Eu, a consciência, o sujeito interior etc., mas o corpo é a *condição de possibilidade* do pensamento. Ele força-nos a pensar o que escapa ao próprio pensamento: a vida. Com efeito, o corpo é uma espécie de campo de batalha onde os afetos, as forças, as intensidades se encontram, se chocam e se enfrentam. Não há senão composição e decomposição, bons e maus encontros; numa palavra, devires. O corpo é um campo transcendental. Se o corpo não pensa, visto que é impensável ou mesmo impensado, no entanto, é nele e por ele que pensamos. Aliás, apenas o impensado é que interessa ao pensamento, só o que não pensamos é notável.

Partir *ab ovo*, isto é, “desde o início” já não significa livrar-se de todos os pressupostos, das determinações, alcançando o assim chamado “grau zero” da razão. Antes, partir *ab ovo*, para nós, não é outra coisa senão instalar-se de imediato no corpo sem órgãos, em seu *meio*. É que o ovo, dizem Deleuze e Guattari, é o CsO, o genital inato, o inengendrado. Na verdade, não se trata de instalar-se nele, como se ele já pré-existisse, “não porque ele pré-exista ou seja dado inteiramente feito – se bem que sob certos aspectos ele pré-exista – mas de todo modo você faz um, não pode desejar sem fazê-lo” (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 9). Portanto, o CsO é da ordem da invenção. Embora o ovo pareça ser simples, natural, fácil, antes ele teve de ser descoberto, ou melhor, inventado. O grande navegador italiano, certa feita, convidara os comensais a colocar o ovo sobre uma de suas bases, mas ninguém foi capaz de fazê-lo, não antes de ele mostrar que era possível, assim como mostrou ser possível o “novo mundo”. Essa descoberta-invenção revelava que a Terra não era um disco, segundo a credence científica e popular, mas, sim, redonda. Dito de outro modo, a Terra não era plana, mas era plano, plano de imanência, e a Terra era o próprio CsO. Com efeito, “Esse corpo sem órgãos era atravessado por matérias instáveis não-formadas, fluxos em todos os sentidos, intensidades livres ou singularidades nômades, partículas loucas

ou transitórias” (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p. 53). Nele não há mais consciência nem Eu, nem alma e nem espírito, mas apenas singularidades pré-individuais; mais do que isso, não há também sujeito empírico ou transcendental, mas apenas um campo impessoal, povoado de intensidades e atravessado por movimentos aberrantes. Como o “ovo de Clarice”, ainda que eu lance um olhar sobre ele, percebo imediatamente que não posso estar vendo um ovo; ver o ovo é impossível, pois é de sua natureza ser supervisível, ou seja, ele não se dá à sensibilidade, mas é a condição de possibilidade do sensível, ou ainda, ele é o *spatium* da experiência real, não da experiência possível. É que o CsO faz parte do campo transcendental, não se inscrevendo na identidade mesurada do sujeito e do objeto nem sendo engolido pelo caos desmesurado do abismo indiferenciado (MARTIN, 1993). Assim, não se trata mais da falsa disjuntiva que nos conduz às oposições: determinação necessária ou indeterminação contingente, Uno ou Múltiplo. Essa oposição parece-nos tão frutífera quanto àquela do ovo e da galinha, o muro da indecisão sobre o qual Humpty Dumpty – o ovo antropomórfico – vacila até despedaçar-se no chão. Deleuze e Guattari (1996, p. 15) afirmam que “o problema não é mais aquele do Uno e do Múltiplo, mas o da multiplicidade de fusão”.

O Mesmo platônico, a razão suficiente, ou ainda, a consciência destituída de seu posto de fundamento não é substituída pelo corpo, isto é, o corpo não passa a funcionar como um novo fundamento, estabelecendo uma nova ortodoxia do pensamento, ou ainda, uma doutrina – querela entre o pré-formismo e o “ovismo”. O CsO não é mais “original” que qualquer outro fundamento, tampouco desvela o Ser numa compreensão pré-ontológica. A verdade é que o recuo é impossível, e “ao Corpo sem órgãos não se chega, não se pode chegar, nunca se acaba de chegar a ele, é um limite” (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 9). Experimentar o CsO como “fundamento” não significa, então, anunciar a nova verdade filosófica, mas desarticular os estratos. É porque o CsO é mais uma prática (um conjunto de práticas) do que uma noção ou conceito e essa prática consiste, antes de tudo, em desfazer o organismo, isto é, aquilo que funcionaliza, hierarquiza, esquadrinha e ordena o corpo, as intensidades, as singularidades nômades. Nesse sentido, “desfazer o organismo nunca foi matar-se, mas abrir o corpo a conexões que supõem todo um agenciamento, circuitos, conjunções, superposições e limiares” (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 22). É que “o CsO é o ovo. Mas o ovo não é regressivo: ao contrário, ele é contemporâneo por excelência, carrega-se sempre consigo, como seu próprio meio de experimentação, seu meio associado. O ovo é o meio de intensidade pura, o *spatium* e não a *extensio*, a intensidade Zero como princípio de produção” (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 27). Com efeito, o CsO é incapaz de fundar, de lotear a terra em inúmeras propriedades, isto é, de demarcar o que pertence ou

não de direito às regiões ou zonas do pensamento. Ele não é o lugar de todos os lugares, o espaço de todos os espaços, o todo que é preenchido pelas partes, pois ele não é necessariamente um lugar, mas, antes, um não-lugar – a *khôra* platônica. Em suma, o CsO não é uma dimensão transcendente, suplementar ou superior, mas imanente. Não se faz por acréscimo, mas por minoração: $n-1$. Sua distribuição é mais nômade do que sedentária. Desse modo, no máximo, poder-se-á falar de um “fundamento contingente”, que opera por alianças provisórias, que desarticula os estratos, as camadas e os sedimentos, entretanto, sem a pretensão de chegar a algo mais fundamental, uma vez que o CsO não é aquilo que subjaz – como outrora subjazia o sujeito –, ele “não existe ‘antes’ do organismo, ele é adjacente, e não pára de se fazer” (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 27). Subjacência de um fundamento orgânico contra a adjacência do corpo sem órgãos, porquanto por detrás de um estrato há sempre um outro estrato. Poder-se-ia dizer, finalmente, que o CsO não é aquilo que funda, mas o que desfaz e desarticula o organismo, quer dizer, os fundamentos.

CAPÍTULO 2: “Proclamamos a falência do Espírito!”

“E o que é a consciência?
 Não o sabemos com certeza.
 É o nada.
 Um nada
 que usamos
 para designar
 quando não sabemos alguma coisa
 e de que forma
 não o sabemos
 e então
 dizemos
 consciência,
 do lado da consciência
 quando há cem mil outros lados”.

(Antonin Artaud. “Para acabar com o julgamento de Deus”)

Há talvez uma segunda tarefa para a filosofia da diferença: tirar o corpo de seu estado de maldição. O que o amaldiçoa, o condiciona e o coloca em segundo lugar é a consciência. Na filosofia da identidade, ao lado da quádrupla raiz da representação, coloca-se a tripla ilusão da consciência, a saber, a ilusão das causas finais, ilusão dos decretos livres e ilusão teológica. É natural da consciência iludir-se, “é próprio da consciência ser falsa consciência” (DELEUZE, 1988, p. 333). Destituir o privilégio da consciência e restituir a dignidade do corpo, essa é a segunda tarefa da filosofia da diferença. Deleuze nota que algo muda com a emergência da modernidade: “o ‘mesmo’ da Ideia platônica como modelo, garantido pelo Bem, deu lugar à Identidade do conceito originário, fundada no sujeito pensante” (DELEUZE, 1988, p. 420). Presumidamente, não se necessita mais do Bem para escolher e autenticar os candidatos à representação, mas, ainda há por trás das contradições, dos sistemas e projetos uma exigência moral (CHÂTELET, 1995, p. 47). Ou, como prefere Deleuze, “é a visão moral do mundo que assim se prolonga e se representa nesta identidade subjetiva afirmada como *sensu comum (cogitatio natura universalis)*” (DELEUZE, 1988, p. 420). É a *cogitatio universalis*, a faculdade mais bem distribuída que existe, que assume a tarefa de construir não apenas o edifício epistemológico, mas também de legitimar as ações morais. O “feliz momento grego” da representação finita cede lugar ao desenvolvimento infeliz da subjetividade – que tem seu ápice na fenomenologia hegeliana –, contudo, nada muda, pois, “a diferença continua marcada pela maldição; foram apenas descobertos meios mais sutis e mais sublimes de fazê-la expiar ou de submetê-la, de resgatá-la sob as categorias

da representação” (DELEUZE, 1988, p. 417). Parafrazeando Lampedusa⁴⁹, tudo deve mudar, com a condição de que tudo permaneça o mesmo.

Doravante, é a noção de sujeito que irá trabalhar no interior da representação, designando ao mesmo tempo “tanto o sujeito na relação sujeito-objeto quanto o sujeito na relação sujeito-predicado” (HEIDEGGER, 2007, p. 332). No segundo volume de seu livro dedicado a Nietzsche, Heidegger faz uma espécie de arqueologia da noção de sujeito. Derivada do latim, a palavra *subjectum* significa aquilo que subjaz⁵⁰, ou ainda, “o *subjectum* é aquilo que é suposto e sub-metido ao *actus*, aquilo com que algo diverso ainda pode contingentemente se juntar” (HEIDEGGER, 2007, p. 331). Pode-se ver que a noção de sujeito está intimamente atrelada à ideia de fundamento. Segundo Heidegger (2007, p. 332),

Quando se requisita no começo da metafísica moderna um *fundamentum absolutum et inconcussum* que seja suficiente enquanto verdadeiramente ente para a essência da verdade no sentido da *certitudo cognitionis humanae*, então se pergunta por um *subjectum* que já se encontre a cada vez presente em toda re-presentação e para toda re-presentação e que seja o contínuo e permanente na esfera da re-presentação indubitável.

Foi Descartes (1999b) quem requisitou um fundamento que estabelecesse algo de firme e constante nas ciências, isto é, um “ponto arquimediano” no qual se poderia fundar seguramente o conhecimento científico. Depois de duvidar dos sentidos (fonte primordial de erro), de estabelecer a hipótese de um Gênio maligno estar forjando a realidade, de estar sonhando e, finalmente, desfazer-se de seu próprio corpo, Descartes chega a uma conclusão inabalável, ou melhor, indubitável: “Eu penso, logo, eu existo” (*Cogito, ergo sum*). Ou melhor, se eu duvido é porque eu penso, e se eu penso, portanto, eu existo – *Dubito, ergo cogito, ergo sum*. Eis o princípio que asseguraria a veracidade absoluta do conhecimento, a única “certeza epistêmica”. A fórmula de Descartes para chegar a essa verdade primeira é a dúvida metódica, radical, hiperbólica – *omnia dubitandum*. Ele afirma que “notando que esta verdade – penso, logo existo – era tão firme e tão certa que todas as minhas extravagantes suposições dos cépticos não eram capazes de abalar, julguei que podia admiti-la sem escrúpulo como o primeiro princípio da filosofia que buscava” (DESCARTES, 1999a, p. 62). É, portanto, o *cogito* de Descartes que inaugura esse novo domínio para a representação; é ele, definido como substância pensante, que determina o ser, que o condiciona, funda-o. É importante destacar que o *subjectum* não assume apenas a forma do *ego cogitans* cartesiano,

⁴⁹ “Se queremos que tudo fique como está, é preciso que tudo mude”. (LAMPEDUSA, 2002, p. 42).

⁵⁰ “De acordo com isso, a *ratio* se mostra como o outro nome para *subjectum*, para aquilo que subjaz” (HEIDEGGER, 2007, p. 332).

mas também a forma da subjetividade em geral, da consciência, da mente, do espírito, da alma etc. O *subjectum* – o que é suposto e subjaz –, assumindo o papel de fundamento, é o termo “sobre o qual o diverso é colocado, de modo que o suposto também pode ser concebido como aquilo que se encontra sob e, com isso, *antes* de tudo como algo que é continuamente” (HEIDEGGER, 2007, p. 331). Todos os comportamentos, ações e paixões humanas são agora referidas a esse sujeito fundante, semelhante ao colar de pérolas de que falava Bergson.⁵¹ Para Heidegger (2007, p. 332-333):

A representação (*percipere, co-agitare, cogitare, repraesentare in uno*) é um traço fundamental de todos os comportamentos do homem, mesmo daqueles comportamentos que não possuem o modo de ser do conhecimento. Todos os comportamentos são, vistos a partir daí, *cogitationes*. Aquilo, porém, que já se encontra presente durante a representação que sempre apresenta algo para si é o próprio representador (*ego cogitans*). É para diante dele que todo representado é trazido, e é em direção a ele e em retorno a ele (*repraesentare*) que todo representado se torna presente.

É o sujeito pensante, diz Deleuze (1988, p. 420), que “dá ao conceito seus concomitantes subjetivos, memória, reconhecimento, consciência de si”. Com efeito, o sujeito pensante tornou-se uma nova razão suficiente, inaugurando uma tradição sobre a qual praticamente toda a modernidade terá de se debruçar, do sujeito transcendental kantiano à substância desenvolvida como sujeito da fenomenologia de Hegel, passando pelos neokantianos, Husserl e Sartre. É essa subjetividade pré-individual que cumpre a função de individuação, antecedendo às relações que desfilam em sua frente. É ela que reporta os objetos da representação à sua unidade sintética, pois, ainda que tudo mude, algo permanece idêntico a si mesmo: o sujeito. É ela que transforma a filosofia num tribunal, fazendo “da consciência uma potência de julgar a validade de proposições e de valores dos seres e das coisas” (LINS, 2004, p. 38-39) e dando a essa consciência o poder de julgar o essencial e o inessencial, o bem e o mal, o belo, o sublime, mas também o feio. Em suma, à consciência é dado o poder de julgar a vida. Finalmente, não seria esse o sujeito transcendental kantiano? Para Deleuze (1988, p. 420-421),

Quando a diferença é subordinada, pelo sujeito pensante, à identidade do conceito (mesmo que esta identidade seja sintética), o que desaparece é a diferença no pensamento, a diferença de pensar com o pensamento, a genitividade de pensar, a profunda rachadura do Eu que só o leva a pensar pensando sua própria paixão e mesmo sua própria morte na forma pura e vazia do tempo. Restaurar a diferença no pensamento é desfazer este primeiro nó que consiste em representar a diferença sob a identidade do conceito e do sujeito pensante.

⁵¹ Ver o primeiro capítulo: “Ser e devir”.

Se a diferença uma vez mais é exorcizada, é porque ela é perigosa, excessiva e transbordante para que a consciência possa dar conta dela; a consciência separa a diferença do pensamento, “condenando-a” ao inconsciente. Dessa maneira, confunde-se a consciência com o próprio pensamento; mais do que isso, estabelece-se que a consciência opõe-se inexoravelmente àquilo de que ela é consciência, a saber, o corpo. Mesmo o inconsciente não encontra melhor sorte, pois ele só pode ser evocado de forma sublimada. E o corpo – o inconsciente do pensamento – é reduzido ao organismo, sendo funcionalizado, hierarquizado, formalizado etc. A vida é definida por um sopro anímico, isto é, pela invariabilidade da alma, das categorias, do ego etc., e o corpo, por sua vez, é definido, como algo accidental, degradante, ou ainda, para utilizar a fórmula de Platão, como prisão da alma.

A identidade desnatura a diferença; a consciência, o corpo. Do mesmo modo que a identidade é apenas um dos momentos da diferença, qual seja, sua explicação, a consciência é outrossim apenas uma parte do corpo, tal como o estômago, a língua, os dedos etc. Dito de outra maneira, a consciência é para o corpo o que a identidade é para a diferença: explicação, formalização, qualificação. O equívoco de creditar à consciência o que se passa verdadeiramente com o corpo advém de uma tripla ilusão: ilusão das causas finais, ilusão dos decretos livres, ilusão teológica. Antes da consciência, há o corpo, e antes dele não há nada. Entretanto, isso não quer dizer que o corpo seja um fundamento último, isto é, aquilo que instaura um domínio legítimo para a representação, porquanto, embora ele seja a condição de possibilidade para o pensamento, “o corpo é nada, coisa nenhuma, pois é tão só afeto, ‘pathos’” (CORDEIRO, 2012, p. 109). Não que o corpo pense, ou melhor, pense por si mesmo. Mas, impensado, o corpo é aquilo que só pode ser pensado, é o não-pensamento do pensamento, sua impossibilidade, seu fora. É nele que as coisas acontecem e se sucedem, é em seus encontros que algo nos força a pensar. Zourabichvili (1994, p. 23) lembra, com efeito, que “encontro é o nome de uma relação absolutamente exterior, em que o pensamento entra em relação com o que não depende dele”.

Michael Hardt (1996) lembra que Deleuze tinha verdadeiro fascínio por uma pequena frase de Spinoza elaborada na forma de uma questão: “o que pode um corpo?”. Essa questão, se nos é permitido dizer, vislumbra trazer uma nova imagem para o pensamento, uma imagem que tomava o corpo como modelo, e não mais a consciência. No entanto, tomar o corpo como modelo não significa simplesmente inverter a fórmula alma-corpo, ou consciência-corpo etc., mas, antes, destituir qualquer privilégio que um termo possa ter sobre o outros. Nesse sentido,

[...] a expressão ‘instituir o corpo como modelo’ é a possibilidade de um pensamento que prescindir de um modelo, é a possibilidade de inventar novas relações entre corpo e pensamento e que estas novas relações sejam capazes, por meio de uma atenção à experiência, de subverter uma tradição que coloca o corpo a serviço da mente e que confere a esta o falso poder de controlá-lo e de subjugá-lo em nome de uma imagem do pensamento que não nos serve mais. Deste modo, tomar o corpo como modelo pode ser entendido neste sentido de um estar atento à experiência de modo a buscar quais são as potências ainda desconhecidas de nosso corpo capazes de violentar nossa consciência e de nos levar a pensar de outros modos, quer dizer, trata-se de buscar as potências de nosso corpo capazes de potencializar também nosso pensamento (ZEPPINI, 2010, p. 42-43).

A ignorância dissimulada de Spinoza ao afirmar que não sabemos o que pode um corpo é, na verdade, uma provocação que nos leva a questionar o conhecimento que julgamos ter a respeito do próprio corpo, uma vez que “não há menos coisas no espírito que ultrapassam a nossa consciência que coisas no corpo que superam nosso conhecimento” (DELEUZE, 2002, p. 24). Tratava-se, portanto, não de uma dúvida socrática, mas, antes, de um convite. Quebrar a imagem-corpo; criar o corpo-devir. Tomar o corpo como modelo significa, para Deleuze, reverter a filosofia, ou melhor, a imagem dogmática do pensamento filosófico. Mas o que especificamente se trata de reverter? Ora, no apêndice de sua *Lógica do sentido*, ele nos diz claramente o ‘adversário’ a ser combatido: o platonismo, haja vista que tal filosofia coloca-se claramente como uma inimiga do corpo.

Dê-me portanto um corpo: esta é a fórmula da reversão filosófica. O corpo não é mais o obstáculo que separa o pensamento de si mesmo, aquilo que deve separar para conseguir pensar. É, ao contrário, aquilo em que ele mergulha ou deve mergulhar, para atingir o impensado, isto é, a vida. Não que o corpo pense, porém, obstinado, teimoso, ele força a pensar, e força a pensar o que escapa ao pensamento, à vida. Não mais se fará a vida comparecer perante as categorias do pensamento, lograr-se-á o pensamento nas categorias da vida. As categorias da vida são precisamente as atitudes do corpo, suas posturas: ‘Não sabemos sequer o que um corpo pode’: no sono, na embriaguez, nos esforços e resistências. Pensar é aprender o que pode um corpo não pensante, sua capacidade, suas atitudes e posturas (DELEUZE, 2001, p. 227).

Com efeito, essa reversão mostra-nos que, contrariamente ao que supúnhamos, o nosso conhecimento derivado da consciência é que se apresenta como falho, e não o contrário, visto que “as condições em que conhecemos as coisas e tomamos consciência de nós mesmos condenam-nos a ter apenas idéias inadequadas, confusas e mutiladas, efeitos distintos das suas próprias causas” (DELEUZE, 2002, p. 25). Isso, contudo, não significa que doravante o corpo deve se sobrepor ao pensamento – mesmo porque pensamento não se

confunde com consciência –, o que nos levaria a um materialismo grosseiro, mas que o modelo do corpo implica “uma desvalorização da consciência em relação ao pensamento: uma descoberta do inconsciente e de um inconsciente do pensamento, não menos profundo que o desconhecido do corpo” (DELEUZE, 2002, p. 24-25). Pensar a partir do corpo, e não da consciência, é o que nos possibilita pensar o impensável, o impensado, isto é, sem uma imagem prévia do que significa pensar. Não se começa verdadeiramente com o corpo; nele o começo é já recomeço, dobras *entre* desdobras. É porque o corpo não é começo nem fim, mas apenas meio. Com ele não se vai de um ponto a outro, mas apenas segue-se seu fluxo ininterrupto, portanto, seu movimento não é *relativo* a pontos privilegiados, e sim um movimento *absoluto*. A esse propósito, Gil (2001, p. 13) observa que: “No início era o movimento. Não havia repouso porque não havia paragem do movimento. O repouso era apenas uma imagem demasiado vasta daquilo que se movia, uma imagem infinitamente fatigada que afrouxava o movimento. [...] No começo não havia pois o começo”. Do corpo é preciso dizer como Artaud que é um genital inato. Ou ainda, que ele é catastrófico, revolucionário, ruptura inqualificável. Em suma, “[e]le é esse estranho começo e recomeço que pode colocar em questão um pouco de tudo, o pensamento, a narração, a significação, a comunicação, a história: ele introduz uma catástrofe no tempo que flui” (UNO, 2012, p. 56). Sendo revolucionário, há no corpo um retorno a qualquer coisa, ou melhor, uma simulação de começo, uma volta ao que nunca existiu de fato (UNO, 2012, p. 65).

Assim, é de se duvidar que Deleuze tenha se voltado à fórmula de Spinoza tão somente para repetir sua crítica a Descartes. Parece-nos que esse retorno a Spinoza representava a necessidade de buscar um aliado, um intercessor poderoso para enfrentar um adversário igualmente poderoso, a saber, a filosofia da consciência. Certamente, Spinoza foi o primeiro adversário dessa tradição, sendo o primeiro a responder à altura ao dualismo das substâncias, ao Eu que jazia atrás do pensamento, à transcendência de Deus, à condenação dos afetos etc. Se Deleuze volta a Spinoza, é porque o *cogito* ressurgia. Um *cogito* diferente, é verdade, mas o qual prometia combater o irracionalismo, o ceticismo, o naturalismo e o psicologismo, prometia fundar um solo seguro para o desenvolvimento das ciências, repetindo o gesto de Descartes: um *cogito* fenomenológico. Não que Deleuze quisesse preservar os inimigos de Husserl, mas ele acreditava que a ciência deveria ficar à sua própria sorte. Com efeito, seu “ranço” com a fenomenologia advinha do fato de essa encarnar a última desnaturação da imanência, a imanência que Spinoza soube inventar e explorar como ninguém, ganhando a alcunha de “príncipe dos filósofos”. Pois, para a fenomenologia, a imanência era ainda imanente a uma consciência transcendental. Assim, se a fenomenologia

busca uma filiação em Descartes, Deleuze faz a sua com Spinoza. Contudo, o termo filiação não é preciso. Sua relação com Spinoza é mais homoerótica do que familiar. Ele faz um “filho monstruoso”, um bastardo com o filósofo holandês, um filho pelas costas. Traz novamente o paralelismo do corpo e da alma, a correlação entre epistemologia e ontologia, os três gêneros de conhecimento, a tríade da expressão.

À consciência infeliz de Hegel, Deleuze responde que o corpo se potencializa mais pelas paixões alegres do que pelas tristes; à consciência intencional, que ninguém ainda determinou sequer o que pode o corpo; à má consciência, que corpo é multiplicidade, e não rebanho; à consciência de classe, que o devir-revolucionário é mais importante do que a história da revolução, e que o problema da revolução escapa à consciência. Parafraseando Foucault (1987, p. 29), o sujeito pensante, o espírito, a consciência e a alma são as prisões do corpo. Para restituir a dignidade ontológica do corpo é necessário antes destituir a consciência, isto é, empreender uma crítica aos principais modelos de consciência da tradição filosófica que colocam o corpo como algo secundário.

2.1 A CONSCIÊNCIA INFELIZ. OU: A INFELICIDADE DO CONCEITO

No itinerário da *Fenomenologia do espírito*, de Hegel, a consciência infeliz é o último estágio que antecede a certeza e verdade da razão. Antes de prosseguirmos, é necessário fazer uma breve exposição dos momentos que precedem a consciência infeliz na narrativa fenomenológica, uma vez que, para Jean Hyppolite, o tema fundamental da *Fenomenologia do espírito* não é apenas a simples consciência, mas a consciência infeliz (HYPPOLITE, 1998). O ponto de partida de Hegel é a situação mais ingênua da consciência⁵². Este ponto de partida ou primeira figura da consciência consiste no “visar”, isto é, na certeza sensível de um mundo que se apresenta como algo distinto de si. A consciência sensível ou imediata não é outra coisa senão o saber imediato, ou melhor, o saber do imediato. Portanto, a consciência sensível afasta-se de toda mediação, reflexão ou determinação. O imediato é o todo, mas esse todo enquanto imediato é apenas ser em-si mesmo, sendo necessário o movimento do para-si, isto é, da consciência-de-si, para revelá-lo como todo. N’A *Ciência da Lógica*, o ser-em si está implicado desde o início do processo que visa ao saber absoluto, mas o absoluto como tal só se explica em seu fim, isto é, como resultado. Para Hegel (1992, p. 31), “sobre o absoluto, deve-se dizer que é essencialmente resultado; que só

⁵² “El punto de partida de Hegel es la situación de la más ingenua consciencia” (HYPPOLITE, 1998, p. 78).

no fim é o que é na verdade. Sua natureza consiste nisso: em ser algo efetivo, em ser sujeito ou vir-a-ser-de-si-mesmo”. Portanto, embora o absoluto já estivesse posto no princípio, em sua imediateidade, ele só aparece efetivamente, ou melhor, conceitualmente, em seu acabamento, quer dizer, de maneira mediada e refletida, após passar por todas as figuras que antecedem o saber absoluto.

Desse modo, nesse momento inicial, não há ainda verdadeiramente existência humana, pois não há ainda consciência de si. Essa consciência imediata é meramente contemplativa. Nesse sentido, Kojève (2002, p. 161) lembra que “o homem que contempla com atenção uma coisa, que quer vê-la tal qual é, sem alterá-la em nada, é absorvido, como se costuma dizer, por essa contemplação, isto é, pela coisa. Ele se esquece de si, só pensa na coisa contemplada”. De acordo com Hegel (1992, p. 31), “se o embrião é de fato homem *em si*, contudo não o é *para si*. Somente como razão cultivada e desenvolvida – que se fez a si mesma o que é *em si* – é homem para si; só essa é sua efetividade”. É por essa razão que esse saber imediato é o mais rico e o mais pobre dos conhecimentos, uma vez que o absoluto enquanto ser em-si é, para o pensamento, a definição mais pobre e abstrata, e, ao mesmo tempo, a mais rica e concreta. Com efeito, poder-se-ia dizer que o “puro ser é *pura abstração*, e portanto o *absolutamente negativo* que, tomado de modo igualmente imediato, é o nada” (HEGEL, 2012, p. 178). Este pensamento puro, do início, é carente de determinação, uma vez que “a determinação já se requer *um* e um *Outro*. O carente-de-determinação, como temos aqui, é o imediato, e não a mediatizada carência-de-determinação” (HEGEL, 2012, p. 176). Assim, Hegel definirá o absoluto como nada, pois é carente de forma e de conteúdo, ou seja, pura indeterminidade. A título de exemplo: “se consideramos o mundo todo, e dele dizemos que ele é tudo, e nada mais, então deixamos de lado tudo o que é determinado, e (o que) temos, em vez da plenitude absoluta, (é) somente o vazio absoluto” (HEGEL, 2012, p. 180). Dizer ser ou nada é, portanto, dizer a mesma coisa. Entretanto, ser e nada só são diferentes inicialmente, e a verdade do ser e do nada só se revela num momento posterior, isto é, numa síntese ou unidade dos dois, a essa unidade Hegel chama de vir-a-ser⁵³. Então, a verdade só se apresenta como unidade dos contrários, uma verdade que só se mostra conceitualmente. Nesse sentido,

⁵³ “A verdade do ser, assim como do nada, é portanto a *unidade* dos dois: essa unidade é o *vir-a-ser*” (HEGEL, 2012, p. 180).

O *vir-a-ser* é a verdadeira expressão do resultado de ser e de nada, enquanto sua unidade; não é apenas a *unidade* do ser e do nada, mas é o *desassossego* em si – a unidade que não é simplesmente, enquanto relação-a-si, carente-de-movimento; mas que, mediante a diversidade do ser e do nada, a qual nela há, é dentro de si contra si mesma (HEGEL, 2012, p. 183).

Em resumo, a consciência sensível só é capaz de apreender o absoluto de maneira pura, quer dizer, não mediada e não determinada. Ela nada pode dizer do objeto, isto é, de suas qualidades, propriedades etc., visto que o conhecimento das características do objeto implica na mediação, isto é, na comparação com outros objetos. Assim, sua apreensão do imediato se dá por meio de uma “intuição confusa”. Hyppolite (1998, p. 79, Trad. nossa) diz:

Se digo que é noite ou que a mesa é preta, emprego palavras que designam *qualidades* e que supõem comparações, que introduzem uma mediação no saber. A noite ou o preto não correspondem unicamente àquilo que eu experimento de forma imediata, mas que designam também outras noites e outros objetos pretos. Trata-se, portanto, de uma operação de abstração – Hegel diz de negação –, pois a noite não é precisamente esta ou aquela noite determinada. Todavia poderíamos falar menos de uma coisa como a mesa, conhecida unicamente por suas qualidades e inferida a partir destas. Se queremos descrever a situação da consciência ingênua que sabe imediatamente seu objeto, devemos regressar, segundo a expressão de Hegel na *Lógica*, ao estado espiritual dos pretos ante a novidade de um objeto sozinho são capazes de exclamar: ‘Aqui há algo’.

Nessa primeira figura da consciência, por exemplo, a casa ou a árvore que eu viso me dá a segurança de conhecer *esta* casa ou *esta* árvore, e não *a* casa ou *a* árvore. Nessa imediateidade, o ser se descobre como idêntico a nada, isto é, “a posição do ser se nega a si mesma” (HYPPOLITE, 1998, p. 81), e a universalidade do conceito para a consciência imediata não pode ser senão negativa, isto é, uma indiferença absoluta às determinações qualitativas. Contudo, essa unidade conceitual do em-si e do para-si sob a forma do *vir-a-ser* é ainda uma determinação muito pobre, devendo aprofundar-se e preencher-se mais em si mesmo (HEGEL, 2012, p. 185), pois, o *vir-a-ser* é termo evanescente, ou seja, carente de repouso. É necessário que o *vir-a-ser* se eleve uma vez mais, chegando ao ser-aí. Hegel (2012, p. 186) argumenta que:

É que o *vir-a-ser* contém em si o ser e o nada, e na verdade de tal modo que os dois se convertem pura e simplesmente um no outro, e se suprassumem um ao outro mutuamente. Por isso o *vir-a-ser* se mostra como o (que é) absolutamente carente-de-repouso, mas que não pode manter-se nessa abstrata carência de repouso; porque enquanto o ser e o nada desvanecem no

vir-a-ser – e é somente este o seu conceito – então ele mesmo é um evanescente: por assim dizer, um fogo que em si mesmo se extingue, ao consumir seu material. Porém o resultado desse processo não é o nada vazio, mas o ser idêntico à negação, o qual chamamos *ser-aí*, que se mostra primeiro com essa significação, de ter *virndo-a-ser*.

Dessa feita, o colapso da unidade dos dois termos suprassumidos tem outro resultado que não somente o vir-a-ser, isto é, o simples devir, mas também o ser-aí, uma vez que “[...] uma mudança só é perceptível quando se chega a apreender o que mudou, *onde* mudou” (TIMMERMANS, 2005, p. 24). Aquele que percebe esse fluir universal, indiferente e imediato do ser (*Sein*) é o ser-aí, que é o mesmo que a consciência⁵⁴; poder-se-ia dizer então que o devir não se identifica somente ao ser, mas também a essa forma determinada e particular, ou seja, a esse ser-aí. Mas a determinidade do ser-aí é apenas imediata ou essente, devendo portanto ser mediatizada ou refletida, ou ainda, negada. Hegel lembra que “[o] homem, na medida em que quer ser efetivo, deve ‘ser-aí’ e, para isso, deve limitar-se. Quem tem muita repugnância ao finito não chega absolutamente a nenhuma efetividade, mas permanece no abstrato e se apaga em si mesmo” (HEGEL, 2012, p. 188). Dito de maneira mais simples, para ser Algo, o ser-aí deve negar a si mesmo, ou melhor, limitar-se, pois, “somente *em* seu limite e por seu limite, Algo é o que é” (HEGEL, 2012, p. 188). A negação ou limite do ser-aí não é outra coisa senão o Outro. É por esse motivo que se diz, com Hegel, que o outro é sempre o outro de si mesmo, por outras palavras, que me defino por tudo aquilo que não sou. É dessa forma que se expressa natureza do finito, quer dizer, pelo limite. É essa limitação que faz com que o ser-aí devesse ser para-si, que é “a negação absoluta do processo de sucessão das determinações” (TIMMERMANS, 2005, p. 34). Segundo Hegel (2012, p. 191):

Algo, na relação com um outro, já é ele mesmo um Outro para com esse Outro; por conseguinte, como aquilo, para o que passa, é exatamente o mesmo que aquilo que passa, os dois não têm outra determinação a não ser uma só e mesma determinação: a de um *Outro*; e assim Algo, em seu passar para Outro, só vem a juntar-se *consigo mesmo*; e essa relação para consigo mesmo, no passar e no Outro, é a *verdadeira infinitude*. Ou, considerado negativamente: o que é alterado é o *Outro*; ele se torna o *Outro* do *Outro*. Desse modo, o ser é restaurado, mas como negação da negação; e é o *ser-para-si*.

⁵⁴ “O ser-aí imediato do espírito – a *consciência* - tem os dois momentos: o do saber e o da objetividade, negativo em relação ao saber” (HEGEL, 1992, p. 40).

A segunda figura da consciência é a percepção. Nesse estágio, a consciência percebe que “o real é constituído por coisas e cada coisa possui múltiplas qualidades” (KONDER, 1991, p. 28). Porém, a percepção continua sendo contraditória, uma vez que a unidade do objeto aparece-me como múltipla, sendo “um conjunto simples de muitos” (HEGEL, 1992, p. 85). Por exemplo, o sal é percebido como branco, salgado, cúbico e com peso determinado etc., mas essas propriedades são percebidas separadamente. Apesar de essas propriedades interpenetrarem-se, “o branco não afeta nem altera o cúbico, [e] os dois não afetam o sabor salgado” (HEGEL, 1992, p. 85), sendo cada um simples relacionar-se consigo. Dito de outro modo, as propriedades do objeto são diversas; a unidade ainda não é obra minha, ou melhor, da minha consciência – que opera uma síntese unificando suas múltiplas propriedades. Se se diz que o que define a percepção é a particularidade, é porque:

Toda determinação sensível é universal quando a tomamos como coseidade; a física tende a fazer dela uma ‘matéria livre’ repartida pelo universo, e dela somente uma certa parte se fala localizada num *corpo particular*. A brancura e a sapidez do sal parecem-se com a brancura e sapidez de outro mineral; afetam algo mais que esse cristal de sal que eu contemplo da mesma maneira que a extensão espacial supera sempre a unidade do ponto (HYPPOLITE, 1998, p. 98, grifo e tradução nossos).

Esse momento não pode sê-lo sem a mediação (abstração ou negação), ultrapassando então a imediateidade da primeira figura. No entanto, o ponto de vista da percepção é ainda o da consciência comum, visto que eleva o sensível ao universal e mescla as determinações sensíveis com as determinações do pensamento sem levar em conta as contradições (HYPPOLITE, 1998). Destarte, é necessário que a consciência se eleve mais uma vez rumo à intelecção ou entendimento (*Verstand*). Agora, no momento do intelecto, o objeto aparece como um fenômeno, produzido por forças e pelo entendimento. É nessa terceira figura da consciência que o sujeito “vai além da esfera do meramente sensível e inicia a busca do *conceito*, no caminho da razão” (KONDER, 1991, p. 29). Pode-se assim vislumbrar a “famigerada” tríade da dialética hegeliana: o ser em-si (tese), o ser para-si ou fora de-si (antítese), e finalmente, o ser suprassumido, que é em-si e para-si (síntese).

E a consciência, refletida em si mesma, torna-se então autoconsciência, isto é, consciência-de-si mesma. Não basta mais contemplar o ser em-si, “é preciso que o homem seja, no fundo de seu Ser, não apenas contemplação passiva e positiva, mas também desejo ativo e negador” (KOJÈVE, 2002, p. 162). Ele deve deixar de ser algo idêntico a si mesmo, deve ser um vazio, um nada, ou seja, deve ser capaz – para realizar-se – de nadificar o ser.

Sua ação deve ser negadora, transformando o ser e a si mesmo ao transformá-lo (KOJÈVE, 2002, p. 162). Então, essa inteligência da terceira figura nada mais é que a autoconsciência, isto é, o saber de si mesma; “ela alcança”, como afirma Hyppolite (1998, p. 109), “a si mesma em seu objeto, é certeza de si”. Com efeito, a consciência-de-si é, ao mesmo tempo, certeza e verdade; segundo Kojève (2002, p. 47), “a verdade de uma certeza e a certeza de uma verdade”. Em Hegel, de maneira contrária a Descartes, a autoconsciência não é o pressuposto inicial para o desenvolvimento de seu sistema filosófico, mas aparece como resultado (HYPPOLITE, 1998).

A autoconsciência dá início a uma nova contradição. Enquanto síntese dos momentos precedentes ela se torna, por sua vez, uma nova tese, tendo em seu próprio em-si uma negação de si. Assim, tendo alcançado a autoconsciência, que é em-si, esta deve defrontar-se com uma outra autoconsciência que também se vê como em-si, pois, no momento em que ela se reconhece como algo cognoscível, isto é, como algo para além de si mesma, a consciência cinde-se em várias autoconsciências diversas e independentes. Noutras palavras, essa consciência tem a certeza de si mesma, mas não o sabe verdadeiramente, ou melhor, não o sabe objetivamente, pois, está subjetivamente certa de si; mas não da outra (KOJÈVE, 2002, p. 17). Desse modo, esta primeira autoconsciência necessita da confirmação de outra autoconsciência, ou seja, do seu reconhecimento.

Na célebre passagem conhecida como dialética do senhor e do escravo, duas consciências travam uma batalha de vida e morte, visando assegurar o reconhecimento uma da outra, porquanto “a consciência-de-si só alcança sua satisfação em uma outra consciência-de-si” (HEGEL, 1992, p. 125). Contudo, nessa batalha, uma consciência não pode simplesmente destruir a outra, pois se esta segunda percesse, não haveria de fato reconhecimento, pois, para Hegel, ser reconhecido é sê-lo por outra consciência. Ela deve portanto “suprassumir” (*Aufheben*) a outra consciência, isto é, suprimi-la dialeticamente, mas, ao mesmo tempo, conservá-la. Segundo Kojève (2002, p. 20), o senhor deve “poupar-lhe a vida e a consciência, e só destruir-lhe a autonomia. Só deve suprimi-lo [o escravo] como seu oponente, como quem age contra ele, em outros termos, deve subjugá-lo”. Para Hegel (2012, p. 298), “o senhor considera o escravo não como pessoa, mas como Coisa carente-de-si, e o escravo não conta com (um) Eu, mas o senhor é o seu Eu”.

No entanto, a carência do escravo é ao mesmo tempo a sua perfeição, visto que, por não ser efetivamente livre, ele possui uma ideia de liberdade ainda não realizada, isto é, uma liberdade abstrata. A realização só se dá pela tomada de consciência. E tomar consciência de uma contradição já é querer suprimí-la (KOJÈVE, 2002, p. 175). Com

efeito, “o progresso na realização da liberdade só pode ser efetuado pelo escravo, que parte de um ideal não realizado da liberdade” (KOJÈVE, 2002, p. 171). Se o ideal de liberdade não pode ser realizado pelo senhor, é porque sua liberdade já está realizada. Mas a liberdade do senhor é apenas relativa, isto é, relativa a um escravo. Pelo lado do escravo, ao contrário, que só a tem de maneira ideal (ideia abstrata), a liberdade é absoluta. Por quê? Segundo Kojève (2002, p. 171): “é porque ele tem um ideal, uma ideia abstrata, que o progresso da realização da liberdade pode terminar por uma compreensão da liberdade, pelo nascimento da ideia absoluta (*absolute Idee*) da liberdade humana, revelada no e pelo saber absoluto”. Ademais, o senhor não transforma a natureza e a si mesmo, visto que não trabalha. Então, é apenas o escravo “que pode realizar um progresso, que pode ultrapassar o dado, e – em particular – o dado que é ele próprio” (KOJÈVE, 2002, p. 171). Nesse processo de tomada de consciência, o escravo passa por alguns estágios ou ideologias, a qual Hegel identifica três tipos de consciência, a saber, a estoica, a céptica e a infeliz.

Ao perceber sua situação, a consciência servil torna-se primeiramente estoica (KOJÈVE, 2002, p. 59). Hegel afirma que seu princípio “é que a consciência é essência pensante e que uma coisa só tem essencialidade, ou só é verdadeira e boa para ela, à medida que a consciência aí se comporta como essência pensante” (HEGEL, 1992, p. 135). Destarte, a liberdade da consciência estoica é apenas abstrata, visto que ela pensa, mas não age (KOJÈVE, 2002, p. 59). Ou melhor, o homem estoico “é um homem livre, mas abstrato, porque só é livre no pensamento – mais exatamente, em *seu* pensamento” (KOJÈVE, 2002, p. 60). A consciência estoica se julga livre sem o sê-lo, sua liberdade é tão somente uma ficção. O estoico almeja a posição do senhor, no entanto, ele prefere não arriscar sua vida por prestígio. Assim, “ele se opõe ao mundo, retira-se no pensamento, mas não luta contra esse mundo, contra o senhor, para se fazer reconhecido como livre” (KOJÈVE, 2002, p. 59). Sua atitude é meramente desinteressada. Concluindo que o nosso mundo é um mundo de servidão generalizada, o estoico refugia-se nas nuvens (KONDER, 1991). A consciência estoica representa um avanço em relação à consciência do escravo, mas “seu agir não é o do senhor que tem sua verdade no escravo, nem o do escravo que tem sua verdade na vontade do senhor e em seu devir” (HEGEL, 1992, p. 135-136). Porém, a atitude estoica é provisória, devendo se tornar céptica, pois, “o pensamento oposto ao mundo é vazio, não tem conteúdo. Se tiver conteúdo, pediu-o emprestado ao mundo exterior” (KOJÈVE, 2002, p. 60). Segundo Kojève (2001, p. 60),

O estóico quer se livrar em relação ao mundo, mas pede emprestado ao mundo exterior os elementos de sua moral. Percebe que sua liberdade é ilusória. Torna-se então céptico ou niilista. Só o céptico realiza o ideal do estóico (a liberdade abstrata do entendimento [*Verstand*]) ao negar a própria existência do mundo exterior.

O céptico, assim como o estoico, realiza o ideal de liberdade, mas também apenas mentalmente (KOJÈVE, 2002). Entretanto, como sabe que não é possível pensar o Eu sem o mundo exterior, o céptico prefere destituir ambos, isto é, ele prefere a autoaniquilação⁵⁵, ou seja, em sua negatividade crítica, ela leva a consciência servil mais adiante. Kojève (2002, p 61) observa que “o pensamento do estóico está nas coisas (natureza, ciência). Não pode negar essas coisas sem se destruir. Já o pensamento do céptico, que está voltado para si próprio, pode negá-las”. Se se diz que a consciência céptica é também niilista, é porque “ela não nega somente o caráter essencial do mundo, mas sua legitimidade em geral: em que as coisas nos acorrentam? Com que direito elas podem nos impor o que quer que seja? Mais que isso, com que direito se atribuem esse direito?” (TIMMERMANS, 2005, p. 94-95). Assim, o céptico “não nega um conteúdo, uma teoria, uma moral, mas todo conteúdo, toda teoria, toda moral” (KOJÈVE, 2002, p. 64). Para Hegel (1992, p. 67), “o ceticismo que termina com a abstração do nada ou do esvaziamento não pode ir além disso, mas tem de esperar que algo de novo se lhe apresente – e que novo seja esse – para jogá-lo no abismo vazio”.

Finalmente, ao perceber que sua existência não é viável, a consciência céptica torna-se uma consciência infeliz (KOJÈVE, 2002, p. 64). No início de sua exposição acerca da consciência infeliz, Hegel afirma que esta figura de consciência está cindida dentro de si, tendo a contradição como sua essência,⁵⁶ pois, ao mesmo tempo que ela que reconhece sua própria inessencialidade (mutável e singular), também reconhece a essencialidade (imutável e universal) da qual ela deriva, estando, portanto, alocada entre dois mundos: o do homem e o de Deus. Na consciência infeliz, o escravo não nega mais o caráter contraditório da existência, mas, antes, justifica-o, dizendo que a contradição é necessária e inevitável. Essa justificação se dá quando ele imagina um outro mundo, além do mundo natural. Mas aqui na

⁵⁵ “Pela força de se libertar, de se desacorrentar do todo, a consciência chega, portanto, a negar a si própria. Ela se descompromete não apenas do mundo (estoicismo), mas também de si mesma (ceticismo); aplicando a si mesma seu poder de negação, ela parece ser aspirada em ‘um imbróglio contingente, a vertigem de uma desordem que se engendra sempre’” (TIMMERMANS, 2005, p. 95).

⁵⁶ “Essa consciência infeliz, cindida dentro de si, já que essa contradição de sua essência é, para ela, uma consciência, deve ter numa consciência sempre também a outra; de tal maneira que é desalojada imediatamente de cada uma quando pensa ter chegado à vitória e à quietude da unidade” (HEGEL, 1992, p. 140).

Terra, recusando-se a lutar por medo de perecer, ele permanece escravo (KOJÈVE, 2002, p. 175). Ele se recusa de lutar contra o senhor e receber seu reconhecimento, pois nesse além mundo ele já é livre; e esse mundo sensível e natural é, para ele, tão destituído de valor quanto é para o céptico (KOJÈVE, 2002).

Nesse além mundo, a consciência infeliz do escravo é tão livre quanto a do senhor, pois há apenas um senhor absoluto: Deus. O escravo deixa de ser escravo de um senhor humano para se tornar escravo de um senhor absoluto. Dessa forma, sua escravidão é também absoluta. Para Kojève (2002, p. 176), “é escravo sem senhor, é escravo em si mesmo, é a pura essência da sujeição. E essa sujeição absoluta gera um senhor também absoluto. É diante de Deus que ele é igual ao senhor. Só é igual ao senhor na sujeição absoluta” (KOJÈVE, 2002, p. 176). É o medo da morte biológica que o faz se sujeitar ao senhor humano, é por medo de perder a vida eterna que ele se sujeita ao senhor divino. Sua existência é pautada no medo, na contradição. Enquanto na dialética do senhor e do escravo, as contradições eram distribuídas, na consciência infeliz as contradições são incorporadas numa única consciência.⁵⁷ Ela considera as consciências do senhor e do escravo como opostas, porém, identifica-se com a do escravo, que é finita e inessencial, mas, ao mesmo tempo, ela possui consciência do imutável, oscilando entre os dois pólos. A consciência do senhor torna-se Deus, a do escravo torna-se o homem. Sendo que um não é sem o outro, isto é, o homem não é sem Deus e, inversamente, Deus não é sem o homem (HYPPOLITE, 1998). Essa consciência empenha-se simultaneamente em respeitar a pessoa do senhor e em solidarizar-se com a pessoa do escravo, sofrendo junto a ambos (KONDER, 1991, p. 30). Segundo Hyppolite (1998, p. 179, Trad. nossa),

Mas Deus é concebido como o amo inacessível, o homem como o escravo. A categoria histórica de ao e escravo se transforma em uma categoria religiosa. O homem se humilha e se põe como o inessencial; então, trata de elevar-se indefinidamente para uma essência que é transcendente.

A consciência infeliz, que havia avançado mais um passo em relação ao cepticismo, aspira superar seu limite, esforçando-se para conseguir uma tese que sempre a transcende (HYPPOLITE, 1998). Ela busca, por um lado, elevar-se acima da contingência da vida e captar a certeza de si mesma imutável e autêntica, mas, por outro lado, ela se rebaixa

⁵⁷ “Esta nova figura da consciência-de-si e para si mesma uma consciência duplicada. Tem em si por um lado, a consciência liberta, igual a si mesma; e por outro, a consciência da confusão e da inversão absolutas. Retoma num plano mais alto a dualidade Senhor e Escravo; só que os papéis não são distribuídos por dois personagens, mas vividos por uma só consciência” (MENESES, 1992, p. 68).

até o ser determinado e vê-se a si mesma como uma consciência imersa no ser aí (HYPPOLITE, 1998). É essa duplicação que causa infelicidade para a consciência, ou melhor, “a infelicidade da consciência é a contradição, alma da dialética, e a contradição é propriamente a desgraça da consciência” (HYPPOLITE, 1998, p. 175). Kojève e Hyppolite concordam que a consciência infeliz representa o povo judeu, que se apequena diante de Deus. O judaísmo é apenas a primeira contradição da consciência infeliz. A universalidade e a singularidade, o essencial e o inessencial encontram sua unidade na figura do Cristo histórico, no entanto, a “evolução histórica” não altera esse quadro, pois, o cristianismo conduz apenas a uma nova oposição. Será apenas com a razão – quinta figura da consciência na fenomenologia – que se vai superar a dialética do reconhecimento. A partir daí, “o indivíduo começa a se pensar concretamente como parte de uma realidade mais universal: suas iniciativas, suas paixões, seus interesses particulares, seus movimentos se inserem num todo mais amplo, no movimento mais geral da humanidade” (KONDER, 1991, p. 32).

Nesse momento, o importante é mostrar o desenvolvimento do conceito (*Begriff*), pois, segundo Hegel (1992, p. 53), “o que importa no *estudo* da ciência é assumir o esforço tenso do conceito”, uma vez que “toda a realidade que não for a realidade assumida pelo próprio conceito é existência passageira, contingência exterior, opinião, aparência superficial, erro, ilusão, etc.” (HEGEL, 1997, p. 1). Não à toa, ele define a filosofia como um conhecimento conceituante (HEGEL, 2012). É apenas pelo conceito que se alcança o saber, isto é, a verdade do todo, visto que “o *conceito* é a ferramenta do ‘saber absoluto’”. (KONDER, 1991, p. 33). Sendo o conceito determinado em si e para si, como lembra Hegel, ele não pode ser considerado simplesmente como forma, isto é, carente de conteúdo, pois, “de uma parte, de tal forma nada se poderia deduzir; e, de outra parte, pela redução de um conteúdo dado à vazia forma do conceito, seria esse conteúdo apenas despojado de sua determinidade, mas não seria conhecido” (HEGEL, 2012, p. 293). Assim, o conceito é a unidade da forma e do conteúdo, do universal e do singular, da consciência e do objeto, haja vista que um não é pensável sem o outro. Por essa razão, Hegel dirá que o conceito é também concreto⁵⁸. O conceito só pode ser considerado como uma forma abstrata se se tratar de uma “forma infinita e criadora, que em si encerra, e ao mesmo tempo deixa de sair de si, a plenitude de todo o conteúdo” (HEGEL, 2012, p. 293), tal como é o conceito de absoluto. A coincidência do conceito com seu outro, a saber, o real, o efetivo – o conteúdo do qual o conceito é conceito – dá-se pela exteriorização, pela alienação de si. Então, o progresso do

⁵⁸ “Embora seja também abstrato, o conceito é o concreto; certamente o puro e simplesmente concreto, o sujeito como tal” (HEGEL, 2012, p. 299).

conceito não é sua ultrapassagem ou aparecer em outro, mas seu próprio desenvolvimento, “enquanto diferenciação posto ao mesmo tempo como idêntico, um com o outro e com o todo” (HEGEL, 2012, p. 293).

Em Hegel, a identidade do real e do racional não quer dizer outra coisa que a identidade do Ser e do Pensamento, ou ainda, a identidade do idêntico e do não-idêntico (diferença). A consciência, o mesmo que ser-aí imediato do espírito ou ser para-si, possui esses dois momentos: o do saber e o da objetividade, que é negativo em relação ao saber. Ambos os momentos, considerados apenas por si mesmos, são abstratos, pois, o primeiro carece de conteúdo; o segundo, de forma. Se a efetividade do conceito é o automovimento, esse que Hegel afirma situar a razão de existir da ciência, ele só pode se estabelecer na disparidade entre o Eu e a substância, entre o saber e a objetividade. É essa carência tanto de um quanto do outro – consciência e objeto – que os move, visto que ambos buscam se completar um no outro. O móbil do movimento é então o negativo, que “aparece primeiro como desigualdade do Eu em relação ao objeto”, mas, também, e “do mesmo modo desigualdade da substância consigo mesma” (HEGEL, 1992, p. 40). O ser em-si só se torna inteligível através do ser para-si (consciência), ou melhor, o infinito ou indeterminado só adquire inteligibilidade através do finito ou determinado, quer dizer, pela mediação do conceito. Châtelet (1995, p. 61) nota que:

[...] todo conceito (todo pensamento *de* qualquer coisa) não chega ao fim de si mesmo, não adquire sua transparência, senão quando se reflete; mas só se reflete corretamente em seu contrário, que, imitando-o, o determina; nessa medida, é seu contrário, pois nele bebe sua significação. Contudo, não se esgota nisso. Refletido em seu contrário, continua sendo ele mesmo. É então, na sua verdade, o movimento que o conduz de si ao outro. E o que ele pensa é precisamente esse movimento de fazer-se verdadeiro, movimento no e pelo qual consegue definir-se mais uma vez de outro modo, enriquecer-se com novas determinações, compreender-se como síntese de si e de seu outro.

Assim, dir-se-ia que o objeto só aparece efetivamente pela alienação ou exteriorização da consciência, em que o conceito devém real e o real devém conceito, pois, antes de se alienar na consciência, ele é carente de forma, de inteligibilidade, permanecendo indeterminado. Dessa feita, enquanto o real é efetuado, o conceito é efetuante. Segundo Hegel (2012, p. 296), “o singular é o mesmo que o efetivo [real]; só que o singular proveio do conceito, por isso é *posto* como universal, como a unidade negativa consigo”. A título de exemplo:

A consciência sabe *algo*: esse objeto é a essência ou o *Em-si*. Mas é também o *Em-si* para a consciência; com isso entra em cena a ambiguidade desse verdadeiro. Vemos que a consciência tem agora dois objetos: um, o primeiro *Em-si*; o segundo, o *ser-para-ela desse Em-si*. Esse último parece, de início, apenas a reflexão da consciência sobre si mesma: uma representação não de um objeto, mas apenas de seu saber do primeiro objeto. Só que, como foi antes mostrado, o primeiro objeto se altera ali para a consciência; deixa de ser o *Em-si* e se toma para ela um objeto tal, que só *para a consciência* é o *Em-si*. Mas, sendo assim, o *ser-para-ela desse Em-si* é o verdadeiro; o que significa, porém, que ele é a *essência* ou é seu *objeto*. Esse novo objeto contém o aniquilamento (natividade) do primeiro; é a experiência feita sobre ele (HEGEL, 1992, p. 71).

Vale destacar que o objeto da consciência não é o objeto efetivo, material, mas, antes, o conceito, que é sempre *ser-para-um-outro*. Por outro lado, o conceito tem como objeto o próprio objeto, que possui sua realidade em si, em sua imediateidade. O saber conceituante se faz então pela adequação do conceito à coisa da qual o conceito é conceito. Desse modo, “se chamarmos o *saber, conceito*; e se a *essência* ou o *verdadeiro* chamarmos *essente* ou *objeto*, então o exame consiste em ver se o conceito corresponde ao objeto” (HEGEL, 1992, p. 70). E, inversamente, se chamamos “a *essência* ou o *Em-si* do *objeto, conceito*, e ao contrário, entendendo por *objeto* o conceito enquanto *objeto* – a saber como é *para um Outro* – então o exame consiste em ver se o objeto corresponde ao seu conceito” (HEGEL, 1992, p. 70). Segundo Hegel (1992, p. 70),

Com efeito, a consciência, por um lado, é consciência do objeto, por outro, consciência de si mesma: é consciência do que é verdadeiro para ela, e consciência de seu saber da verdade. Enquanto ambos são *para a consciência*, ela mesma é sua comparação: é para *ela mesma* que seu saber do objeto corresponde ou não a esse objeto.

Somente a consciência é conceito de si⁵⁹, ou melhor, saber de si mesma, visto que seu conteúdo é o próprio conceito, ou ainda, é pelo conceito de consciência que se chega à consciência do conceito. E a finalidade do saber, diz Hegel, é “alcançar o conceito de seu conceito, e assim seu retorno (sobre si) e sua satisfação” (HEGEL, 2012, p. 58). Portanto, o objeto só aparece conceitualmente para a consciência de maneira mediada – isto é, refletida –, comparando-se com a consciência que tem em si mesma seu próprio conceito; dessa forma, a oposição se dá entre dois conceitos diferentes: o conceito do objeto e o conceito da consciência, sendo que o conceito do objeto deriva da consciência. O movimento dialético em direção ao absoluto não é outro senão o do conceito, que nega a si mesmo. De acordo com

⁵⁹ “[...] a consciência é para si mesma seu *conceito*” (HEGEL, 1992, p. 68).

Hegel (1992, p. 61), “é pois no automovimento do conceito que eu situo a razão de existir da ciência”.

Com efeito, poder-se-ia dizer que a cada figura da consciência corresponde uma categoria conceitual, pois, o objeto ou produto da consciência – como já elucidamos mais acima – é o conceito. Para Hyppolite, o conceito “não é outra coisa senão o sujeito desenvolvendo-se, opondo-se a si mesmo e voltando-se a encontrar-se nessa oposição” (HYPPOLLITE, 1998, p.75). Ele insiste nesse paralelismo entre a consciência e o objeto, que, segundo ele, caracteriza a *fenomenologia*⁶⁰. Isso não quer dizer, entretanto, que o objeto ou a coisa se altera com desenvolvimento da consciência, uma vez que o objeto da consciência não é a “coisa”, mas o conceito; é apenas ele que progride no percurso fenomenológico. Assim, de maneira esquemática, à consciência sensível corresponde a universalidade, à percepção corresponde a particularidade, e, finalmente, ao entendimento cabe à singularidade. Mas há também um outro paralelo, tal como exposto na doutrina da essência, na *Ciência da Lógica*, a saber, entre a universalidade e a identidade, entre a particularidade e a diferença, entre a singularidade e o fundamento⁶¹. Trata-se de mostrar que os momentos do conceito (universal, particular, singular) são subsumidos pelo desenvolvimento da consciência. Portanto, em Hegel, o movimento e desenvolvimento da consciência é também o movimento do conceito. A implicação do ser em-si deve ser explicada pelo ser para-si; noutros termos, no ser em-si, o fim ou resultado é ainda só um interior, devendo exteriorizar-se ou alienar-se e vir-a-ser para si mesmo (HEGEL, 1992, p. 35). Isso pode ser resumido na famosa fórmula hegeliana: o racional é real, o real é racional. Dito de outro modo, a ontologia é lógica, a lógica é ontologia. É dessa forma que a razão raciocina sobre o que é racional e o que é irracional, que o conceito conceitua o conceitual e o não-conceitual, a determinação determina o determinado e o indeterminado. Determinação, deve-se lembrar, é para Hegel o mesmo que negação, mediação, reflexão.

Deleuze (1988, p. 101) declara em tom manifesto: “O que a filosofia da diferença recusa: *omnis determinatio est negatio*”. Deleuze insere a filosofia de Hegel ao lado da de Leibniz naquilo que ele chama de representação infinita. Ela é um passo adiante em relação à representação finita, que compreende Platão e Aristóteles. Se a representação finita, em sua incapacidade de lidar com a diferença, lançava-a ao fundo oceânico, excluindo-a da representação e declarando-a como não-ser, a representação infinita, por sua vez, intenta

⁶⁰ “El paralelismo entre la conciencia y su objeto es, como sabemos, característico de la *Fenomenología*” (HYPPOLLITE, 1998, p. 99).

⁶¹ “Universalidade, particularidade e singularidade, tomados abstratamente, são o mesmo que identidade, diferença e fundamento” (HEGEL, 2012, p. 299).

incorporá-la, na tentativa “de dar uma perspectiva insuspeita à representação” (DELEUZE, 1988, p. 416). Tratava-se, diz Deleuze (1988, p. 416), de fazer correr um pouco de sangue de Dionísio nas veias de Apolo. Mas, de um modo ou de outro, a diferença era submetida ao princípio de identidade, que, tal como o leito de Procusto, concorre ou para excluí-la (amputando os membros que excedem sua cama de ferro) ou para absorvê-la (esticando os membros ao infinito, até que atinjam o tamanho suficiente). A diferença não é o indeterminado, o indiferente, o indiferenciado, tampouco o oposto; ela é o estado em que se pode falar de determinação. Para Deleuze, a diferença não é a negação, oposição ou contradição; ao contrário, ela é afirmação. Ela não carrega o peso do absoluto que conseqüentemente a levaria ter uma consciência infeliz, mas, ela é leve, aérea, alegre. Se a diferença é definida por Hegel como contradição, é apenas sob a condição de resolvê-la, de apaziguá-la numa identidade, na unidade dos contrários.

Na Doutrina da Essência, Hegel havia definido a diferença de duas maneiras: primeiro, como diferença imediata ou diversidade, “em que os diferentes são cada um *para si* o que ele é, indiferente quanto a sua relação para com o Outro; relação que portanto lhe é exterior” (HEGEL, 2012, p. 230); depois, como diferença essencial ou em si, contendo o positivo e o negativo, isto é, uma diferença mediada. Essa segunda diferença define-se pela oposição, “segundo a qual o diferente não tem frente a si o *Outro em geral*, mas o *seu* Outro, isto é, cada um tem sua própria determinação só na sua relação ao Outro” (HEGEL, 2012, p. 233-234). Assim, o positivo só se diz do negativo, e vice-versa; a natureza orgânica só se diz da inorgânica etc. Como se vê, há nessa segunda diferença uma pressuposição recíproca, uma interdependência, e, para Hegel, é essa diferença mediada que é a diferença nela mesma. A verdadeira diferença para Hegel é a oposição, por conseguinte, a diferença conceitual, haja vista que “do ponto de vista do conceito, o que é abstraído é abstraído do que está originariamente unido” (CHEDIAK, 1999, p. 55). Isolar apenas um termo da oposição – por exemplo, tomar apenas o pólo sul, desconsiderando o pólo norte – seria inconcebível, visto que isso implicaria na ausência total de relação. Portanto, em Hegel, a diferença é uma relação interna entre termos opostos, pois a relação externa só conhece a diversidade que, para Hegel, supõe o ponto de vista do entendimento que compara os termos iguais e desiguais. Igualdade e desigualdade não são, sob essa perspectiva, a mesma coisa que identidade e diferença. E a diferença deve ser compreendida como a união imediata de termos contraditórios.

Contra o princípio aristotélico do terceiro excluído (*tertium non datur*), Hegel afirmava que “o que move o mundo é a contradição; e é ridículo dizer que a

contradição não se deixa pensar” (HEGEL, 2012, p. 236). E “*não há absolutamente nada em que não possa e não deva ser mostrada a contradição, isto é, determinações opostas*” (HEGEL, 2012, p. 185). Para ele, todas as relações são contraditórias, portanto, “se a expressão da contradição exprime uma relação, uma relação entre dois termos A e não-A, é porque há um substrato mínimo de identidade que permite relacionar os dois termos” (CHEDIAK, 1999, p. 50). Em Hegel, a diferença só se diz da identidade e, inversamente, a identidade só se diz da diferença. Nesse sentido, “a diferença essencial é imediatamente – enquanto diferença e para si – apenas diferença de si consigo mesma: contém portanto o idêntico; assim, à totalidade da diferença essente em si e para si, pertence pois, tanto a própria diferença quanto a identidade” (HEGEL, 2012, p. 237). Com isso se enuncia a natureza do fundamento da dialética, qual seja, a identidade do idêntico e do não idêntico. Ou, como pretende Zourabichvili (1994, p. 53), “as relações são interiores ao Todo”, o que se deve porque Hegel “dialelizou a relação”. Zourabichvili (1994, p. 53) afirma que em Hegel:

[...] os termos religados não se relacionam um com o outro a não ser pelo negativo, cada um negando o outro; não há portanto relação de forças senão sob o modo da contradição. Ora, uma tal conceito de relação é incompatível com a ideia de um encontro radical, pois a negação como motor implica que o outro seja já compreendido em cada termo como 'tudo aquilo que ele não é' – portanto, que a identidade de um Todo seja dada anteriormente. A diferença, na relação dialética, é pensável apenas em função do Todo como pressuposto implícito.

De acordo com Hegel, “o *fundamento* é a unidade da identidade e da diferença; a verdade daquilo como se produziu a diferença e a identidade: a reflexão-sobre-si, tanto como a reflexão-sobre-o-outro; e vice-versa. É a *essência* posta como *totalidade*” (HEGEL, 2012, p. 237). É o fundamento que funda a si mesmo e seu outro; é ele, segundo Deleuze (1988, p. 429), que “goza da identidade suprema”. E “a essência, como fundamento, é o idêntico, na medida em que compreende originariamente a diferença de seu objeto” (DELEUZE, 1988, p. 430). Com o fundamento, vêem-se as coisas em dobro, primeiramente, em sua imediatez, depois, de maneira mediada. É esse o sentido do absoluto hegeliano. Pois, aquilo que se busca na formação progressiva do espírito já estava implicitamente colocado desde o início.⁶² É o próprio Hegel (1992, p. 32) quem diz que “o resultado é somente o

⁶² Nesse sentido, Chediak (1999, p. 64) afirma que “o começo envolve então uma obscuridade impossível de desaparecer totalmente; no entanto, se o aspecto da fundamentação e da mediação não pertence a este começo, pois não se exterioriza para o pensamento, é necessário pressupô-lo como um implícito não manifestado, pois só assim se pode constituir um elo de necessidade entre o começo e tudo o que dele emerge, o seu próprio desenvolvimento, processo que não é nem contingente nem arbitrário”.

mesmo que o começo, porque o *começo é fim*; ou, (por outra), o efetivo só é o mesmo que seu conceito, porque o imediato como fim tem nele mesmo o Si, ou a efetividade pura”.

O ser puro em-si, imediato e indeterminado, é de antemão mediado e determinado, isto é, “o começo é então implicitamente o absolutamente mediatizado e explicitamente o imediato” (CHEDIAK, 1999, p. 64). Deleuze (1988, p. 417) afirma, assim, que “os atordoamentos e a embriaguez são fingidos; o obscuro já está esclarecido desde o início”. Não é então o imediato o ponto de partida da fenomenologia do espírito, o fundamento no qual o espírito se desenvolve, mas, antes, é a própria mediação que é o fundamento (DELEUZE, 1988). Não é sem razão que Marx ridicularizava o sistema hegeliano, dizendo que “na filosofia da história de Hegel, assim como em sua filosofia da natureza, o filho engendra a mãe, o espírito ilumina a natureza, a religião cristã faz nascer o paganismo e o resultado produz o princípio” (MARX; ENGELS, 2009, p. 190). De sorte que o conhecimento é tão somente reconhecimento, assim como na célebre dialética do senhor e do escravo. E o acontecimento, que por sua natureza é irreduzível e irreproduzível, deve se (re)apresentar pelo menos duas vezes: primeiro, como imediato; depois, mediado. Ou, para usar a fórmula de Marx, primeiro como tragédia, depois como farsa; mas, em Hegel, a tragédia já é farsa.

Assim, o pensamento dialético toma o conseqüente pelo antecedente, o efeito pela causa, o predicado pelo sujeito. Mais do que isso, “confunde a interpretação com o desenvolvimento do sintoma não interpretado” (DELEUZE, 1976, p. 131). Em Hegel, tanto faz partir de um termo ou de outro, o resultado será sempre o mesmo, porquanto o fim é o começo, o ser é o não-ser, a explicação é a implicação etc. Não à toa, a diferença é para a dialética a negação. Ora, a diferença só é o negativo quando já desenvolvida, explicada, quer dizer, no extenso e qualificada. Portanto, a negação nada mais é do que a diferença revertida ou anulada. Noutras palavras, é a diferença vista do menor lado, a vela no olho do boi, pois, “aquilo que, no alto, é afirmação da diferença, torna-se, em baixo, negação daquilo que difere” (DELEUZE, 1988, p. 375). Segundo Deleuze (1988, p. 376), isso ocorre de três maneiras:

A diferença é revertida, primeiramente, pelas exigências da representação que a subordina à identidade; em seguida, pela sombra dos ‘problemas’, que suscita a ilusão do negativo; finalmente, pelo extenso e pela qualidade que vêm recobrir ou explicar a intensidade. *É sob a qualidade, é no extenso que a intensidade aparece de cabeça para baixo* e que sua diferença característica toma a figura do negativo (de limitação ou de oposição). A diferença não liga sua sorte ao negativo a não ser no extenso, sob a qualidade que, precisamente, tende a anulá-la.

Quando Deleuze (1988, p. 99) diz que “não é a diferença que supõe a oposição, mas a oposição que supõe a diferença”, compreende-se que a oposição se dá sempre de maneira extrínseca, isto é, a oposição é sempre exterior, e a diferença só aparece como oposição quando é exteriorizada, explicada ou desenvolvida. Dessa forma, a oposição só existe na representação, ou melhor, quando submetida à identidade. O equívoco de Hegel consiste na confusão das diferenças intrínsecas com as extrínsecas, da implicação com a explicação, do direito e do fato, daquilo que envolve com aquilo que se desenvolve, por conseguinte, confunde “o conceito próprio da diferença com a inscrição da diferença na identidade do conceito em geral” (DELEUZE, 1988, p. 97). Se por um lado Hegel dizia que a diferença não é o diverso, pois o diverso é meramente oposição exterior, sendo que a diversidade era apenas o desdobramento da verdadeira diferença que era a união da identidade e da diferença; por outro, ele não leva ao limite sua crítica à oposição. Para ele, assim como para Aristóteles, a diferença se determina pela oposição dos extremos ou dos contrários (DELEUZE, 1988, p. 89). Mas a oposição é ela mesma uma diferença exterior, uma vez que

A oposição é o modo pelo qual a diferença se apresenta quando subordinada à identidade, e é a hegemonia da identidade que origina o pensamento representativo, seja essa igualdade simples, seja unidade dos opostos. Sendo a contradição o momento extremo da diferença, esse momento ainda é o da oposição, e toda oposição é diferença exterior (CHEDIAK, 1999, p. 84).

A identidade aparece como um fio estendido que acompanha e desnatura a diferença. Portanto, a filosofia especulativa é incapaz de romper com a hegemonia da representação, uma vez que “*a representação infinita não se desliga do Princípio de identidade como pressuposto da representação*” (DELEUZE, 1988, p. 96). Em Hegel, a diferença é uma falsa diferença – desnaturada pela oposição –, o movimento é um falso movimento, ou ainda, uma fantasma de movimento – visto que se estabelece a partir de um fantasma de afirmação: a negação da negação. Isso acontece sempre que há mediação ou representação (DELEUZE, 1988, p. 100). A diferença é então apenas um mal entendido, algo que ainda não foi esclarecido pelo conceito, que não retornou ao fundamento. Tal é a figura da bela alma, diz Deleuze. Para ele,

[...] é a bela alma que vê diferenças em toda parte, que se refere a diferenças respeitáveis, conciliáveis, federáveis, ali onde a história continua a fazer-se por contradições sangrentas. A bela alma se comporta como um juiz de paz lançado num campo de batalha e que veria simples ‘diferendos’, talvez mal-entendidos, em lutas inexpiáveis (DELEUZE, 1988, p. 101).

Na dialética, o movimento será sempre relativo, pois ele só se diz de um ponto a outro ponto, isto é, da ignorância ao saber, do imediato ao mediado. Ela não pode conceber nada mais profundo do que uma permutação abstrata na qual o sujeito se torna predicado e vice-versa (DELEUZE, 1976). É preciso, pois, que o movimento seja representado⁶³, que ele se desenvolva junto à consciência, isto é, que o próprio movimento se torne conceito do movimento, visto que, para Hegel, o movimento conceito, sendo instrumento da ciência e do saber, é resultado. Ele só se coloca no apaziguamento das contradições, isto é, quando a contingência já se tornou necessidade. Num trecho ao mesmo tempo belo e enigmático, Hegel afirma que “[q]uando as sombras da noite começarem a cair é que levanta vôo o pássaro de Minerva” (HEGEL, 1997, p. XXXIX). Assim, o trabalho do conceito é sempre tardio, *post factum*; e à filosofia cabe apenas o reconhecimento, “pintar o cinza de cinza”, uma vez que “quando a filosofia chega com a sua luz crepuscular a um mundo já a anoitecer, é quando uma manifestação de vida está prestes a findar. Não vem a filosofia para a rejuvenescer, mas apenas reconhecê-la” (HEGEL, 1997, p. XXXIX). A filosofia, reduzida ao trabalho de reconhecer, é tarefa do escravo, pois é ele que necessita se fazer reconhecer, mostrar seu valor pelo trabalho. E aqueles que endossam ou reconhecem os valores vigentes são chamados por Deleuze (1976), via Nietzsche, de operários da filosofia. Para Deleuze (1976, p. 87), a atividade filosófica não é algo triste, mas ela deve entristecer, isto é, “a filosofia serve para entristecer”. Aquilo que ela entristece é a tolice, ou seja, a maneira baixa de pensar.

Em Hegel, o conceito, dizem Deleuze e Guattari, é criado por e na consciência,⁶⁴ mas a consciência que o cria é infeliz, afinal, o sujeito da fenomenologia não é outro que a consciência infeliz, modalidade da escravidão. Na esteira de Hyppolite, Deleuze (1976, p. 163) afirma que “a consciência infeliz é o sujeito de toda dialética”, mas, ao mesmo tempo, “a consciência infeliz é apenas a figura hegeliana da má consciência” (DELEUZE, 1976, p. 15). Abordaremos a noção de má consciência no próximo subcapítulo; por ora, contentamo-nos em dizer que a má consciência – tal como investiga Nietzsche por meio do procedimento genealógico – é a interiorização da culpa, pois, se com o judaísmo o tipo ressentido acusava os outros de sua infelicidade, com o cristianismo, a má consciência passa a

⁶³ É certo que o negativo seja, como lembra Zourabichvili (1994, p. 58), a melhor maneira de representar o movimento, mas justamente de representá-lo, e não de fazê-lo.

⁶⁴ “Hegel definiu poderosamente o conceito pelas Figuras de sua criação e os Momentos de sua autopoção: as figuras tornaram-se pertencas do conceito, porque constituem o lado sob o qual o conceito é criado por e na consciência, por meio da sucessão de espíritos, enquanto os momentos erigem o outro lado, pelo qual o conceito se põe a si mesmo e reúne os espíritos no absoluto do Si. Hegel mostrava, assim, que o conceito nada tem a ver com uma ideia geral ou abstrata, nem tampouco com uma Sabedoria incriada, que não dependeria da própria filosofia” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 20).

culpar a si mesma. O percurso da consciência até o absoluto aspirando à unidade dos opostos – universal e singular – é o percurso da consciência infeliz, sempre oscilando entre o em-si e o para-si, tentando unificar o real e a consciência, a pretensa unidade dialética do ser e do pensamento que filosofia perdeu de vista.

2.2 A MÁ CONSCIÊNCIA

A existência é culpada ou inocente? Para responder essa pergunta, seria necessário opor a irresponsabilidade à responsabilidade, a inocência à culpa, a criança ao homem. Mais do que isso, seria necessário repetir o clichê de que somente a criança é inocente e irresponsável. Mesmo quando mente, a criança o faz com inocência, diz Nietzsche (2005). Ela não pode ser má ou perversa. Quando fere um animal, ela não o faz por maldade, mas por curiosidade, isto é, “ela os investiga e os destrói como um brinquedo” (NIETZSCHE, 2005, p. 74). A vida da criança é uma vida sem culpa, isto é, inocente; e é apenas em meio à natureza que o homem é inocente, quer dizer, é apenas em meio à natureza que o homem é a criança (NIETZSCHE, 2005). Finalmente, seria necessário lançar mais uma oposição, a saber, a da natureza e a da cultura. Nietzsche (2013a, p. 46, grifo nosso) afirma que:

[...] a finalidade de toda cultura é domesticar a besta humana, para fazer dela um animal manso e civilizado, um animal doméstico, deverão considerar-se como verdadeiros instrumentos de cultura todos estes *instintos de reação e de ressentimento, vencer e domar as raças aristocráticas e os seus ideais*.

Não que na natureza haja o “bom selvagem” e que a cultura seja necessariamente um instrumento da reação e do ressentimento, isto é, um instrumento das forças reativas. “A cultura, enquanto tal, exerce-se em várias direções”, diz DELEUZE (1976, p. 111). Seu sentido é plural e múltiplo. E a cultura, como todas as coisas, “tem tantos sentidos quantas forem as forças capazes de se apoderar dela. Mas a própria coisa não é neutra e se acha mais ou menos em afinidade com a força que se apodera dela atualmente” (DELEUZE, 1976, p. 4). Assim, o sentido de um fenômeno, de uma coisa, de um acontecimento, depende das forças que dele se apoderam. Deleuze distingue a partir de Nietzsche duas forças: ativas e reativas. Ativo e reativo caracterizam a qualidade da relação das forças. E essa “qualidade não é outra senão a diferença de quantidade e corresponde a esta em cada força em relação” (DELEUZE, 1976, p. 36). As forças que entram em relação não têm uma quantidade sem que, ao mesmo tempo, tenham também a qualidade que corresponde

à sua diferença de quantidade. Define-se uma força como ativa, quando ela comanda, quando é superior ou dominante; ao contrário, define-se uma força como reativa, quando ela obedece, quando é inferior ou dominada. Todas as coisas são formadas por essas forças, desde um corpo biológico, químico até um corpo social ou político.

Desse modo, não se define a cultura simplesmente pelo triunfo das forças reativas, uma vez que “o produto da cultura não é o homem que obedece à lei, mas o indivíduo soberano e legislador que se define pelo poder sobre si mesmo, sobre o destino, sobre a lei: o livre, o leve *o irresponsável*” (DELEUZE, 1976, p. 114). É somente do ponto de vista das forças reativas – embora a elas não seja dado o poder de interpretar – que se pode dizer que a cultura é a atividade que consiste em “dar ao homem hábitos, de fazê-lo obedecer leis, de adestrá-lo” (DELEUZE, 1976, p. 112). É esse adestramento que possibilita ao homem acionar suas forças reativas. A cultura, diz Deleuze (1976), dá ao homem uma nova faculdade, a saber, a memória. Inicialmente, o homem é dotado apenas da faculdade do esquecimento, mas o convívio em rebanho faz com que ele desenvolva a faculdade oposta: a memória. É preciso insistir nesse ponto. Nietzsche (2013a) define o esquecimento como um poder ativo, relacionado à boa digestão. O esquecimento, acrescenta Nietzsche (2013a, p. 58), “é uma força e uma manifestação de robusta saúde” (NIETZSCHE, 2013a, p. 58). Ao passo que a memória está ligada a uma digestão lenta, ou ainda, à indigestão, à impossibilidade de digerir os alimentos. Em certo sentido, a memória representa uma saúde frágil, um corpo doente ou fraco. Destarte, a consciência, assim como a memória, “é um sintoma, nada mais do que um sintoma de uma transformação mais profunda e da atividade de forças de uma ordem que não é espiritual” (DELEUZE, 1976, p. 32). Toda consciência, enquanto sintoma, é consciência de um corpo doente, e toda memória é, igualmente, um sintoma de um corpo desnutrido, devido à sua dificuldade de digestão.⁶⁵ Quando Nietzsche diz que “a consciência não pertence essencialmente à natureza individual do homem”, ele quer dizer que a consciência é uma invenção dos tipos fracos, pois estes necessitavam reunir-se a outros fracos para garantir sua sobrevivência; ela faz parte não da natureza individual, mas àquela comum à totalidade do rebanho. A consciência nada mais é do que um meio de conservação do indivíduo, é “o meio pelo qual os indivíduos mais fracos, menos vigorosos, conservam-se, como aqueles aos quais é denegado empreender uma luta pela existência com chifres e presas afiadas” (NIETZSCHE, 2007, p. 27). De acordo com Nietzsche (2000, p. 239),

⁶⁵ “Me interessa de maneira bem diferente uma questão à qual a ‘sorte da humanidade’ está ligada mais intimamente do que a qualquer curiosidade teológica: a questão da *nutrição*” (NIETZSCHE, 2013b, p. 41-42).

Se as nossas acções, pensamentos, sentimentos e movimentos chegam – pelo menos em parte – à superfície da nossa consciência, é o resultado de uma terrível necessidade que durante muito tempo dominou o homem, o mais ameaçado dos animais: tinha *necessidade* de socorro e de protecção, tinha *necessidade* do seu semelhante, era obrigado a saber dizer essa necessidade, a saber tornar-se inteligível; e para tudo isso era necessário, em primeiro lugar, que tivesse uma ‘consciência’, que ‘soubesse’ ele próprio o que lhe faltava, que ‘soubesse’ o que sentia, que ‘soubesse’ o que pensava.

Portanto, “a consciência é apenas uma rede de comunicação entre homens; foi nesta única qualidade que se viu forçada a desenvolver-se: o homem que vivia solitário, como animal de presa, poderia passar sem ela” (NIETZSCHE, 2000, p. 239). A principal atividade da consciência seria, para Nietzsche, a tradução, mais especificamente, a tradução de uma metáfora em outra metáfora. Ela traduz inicialmente um estímulo nervoso em uma imagem, depois remodela essa imagem num som, e assim por diante (NIETZSCHE, 2007). Todas as nossas ações que são únicas, singulares e incomparáveis devem ser traduzidas numa língua comum à totalidade do rebanho pela nossa consciência.⁶⁶ Segundo Nietzsche (2000, p. 240),

[...] a natureza da consciência *animal* faz com que o mundo de que nós podemos tornar conscientes não passe de um mundo de superfícies e de signos, um mundo generalizado, vulgarizado; e que, por consequência, tudo o que se torna consciente se torna por isso mesmo superficial, reduzido, relativamente estúpido, torna-se uma coisa geral, um signo, um número do rebanho, e que qualquer tomada de consciência, provoca uma decisiva corrupção do seu objecto, uma grande falsificação, uma ‘superficialização’, uma generalização.

Só há comunicação pela média, por meio daquele meio-termo que “falsifica” e abstrai a experiência, nivelando e igualando o não-igual. Nesse sentido, ela é um esquecimento do diferenciável. Ela deve fazer tudo se equivaler, reduzir todas as nuances, tornar tudo intercambiável, traduzir o que há de mais individual numa língua imposta pela perspectiva do rebanho (NIETZSCHE, 2000). É por essa razão que Nietzsche diz que “o pensamento que se torna *consciente* representa apenas uma parte ínfima, digamos a mais superficial, a pior, de tudo aquilo que pensa” (NIETZSCHE, 2000, p. 239). Nietzsche se pergunta se nosso impulso por conhecimento não derivaria de um medo instintivo, de um instinto de conservação. Pois, conhecer – em rebanho – será apenas reconhecer, isto é, “reduzir qualquer coisa de estranho a qualquer coisa de *conhecido*” (NIETZSCHE, 2000, p. 241). Diante do inabitual busca-se algo de familiar e seguro, busca-se por detrás do estranho a

⁶⁶ Utilizamos “consciência”, “entendimento”, “intelecto”, “inteligência” como conceitos aproximados.

nossa lógica, a nossa tábua de multiplicar. Dizemos que o mundo está preordenado, cabendo a nós descobrir sua lógica secreta. Mas o mundo só aparece como lógico, porque antes o tornamos lógico (NIETZSCHE, 2008). E a atividade do pensamento será reduzida a tornar o pensamento consciente, ou seja, acessível ao rebanho. Assim, Nietzsche (2000, p. 208-209) diz que “o pensamento *consciente* e, sobretudo o do filósofo, é o menos violento de todos, por consequência a mais suave, a mais calma das categorias do pensamento”.

Nesse ponto, poder-se-ia objetar que Nietzsche apresenta uma posição ambígua frente à consciência. Por um lado, ela é apenas um fenômeno parcial, não possuindo primazia alguma diante dos outros órgãos do corpo. Considerada como espírito ou eu, a consciência faz parte daquilo que Nietzsche chama de pequena razão. Por outro lado, ela é a causa do “apequenamento” do homem, um elemento reativo da moral judaico-cristã, isto é, a moral do ressentimento e da má consciência, da culpabilização da vida. Dito de outro modo, a “má consciência” é a culpa da existência introjetada sobre si mesma, enquanto no ressentimento é a culpa exteriorizada. Na verdade, a ambiguidade é apenas aparente. A má consciência é o sintoma de uma vida degenerada, de uma vida doente, isto é, separada daquilo que pode. O homem da má consciência, devido à sua saúde fraca e a seu corpo debilitado, agarra-se a um único órgão, a saber, sua consciência. A partir daí, ele passa a valorar os fenômenos, o mundo etc. por intermédio de sua consciência. E a consciência é apenas uma parte do corpo, talvez, a mais pobre, sendo “aquilo que há de menos acabado e de menos forte nesse sistema” (NIETZSCHE, 2000, p. 47).

Deleuze afirma que a consciência, em Nietzsche – assim como em Freud – é a região do eu afetada pelo mundo exterior. Mas a consciência é “menos definida em relação à exterioridade, em termos de real, do que em relação à *superioridade*, em termos de valores” (DELEUZE, 1976, p. 32). Em outros termos, ela “é sempre consciência de um inferior em relação ao superior ao qual ele se subordina ou ‘se incorpora’. A consciência nunca é em si, mas consciência de um eu em relação ao si que não é consciente” (DELEUZE, 1976, p. 32). O senhor não tem necessidade de uma consciência, portanto, ela vai ser sempre a consciência de um escravo em relação a um senhor que não é consciente. Desse modo, a consciência é sempre reativa; ela é o órgão *par excellence* do tipo fraco, inferior, dominado. O desprezo pelo corpo é uma consequência quase natural dessa concepção. São os doentes – ou, o que dá no mesmo, os homens de consciência – que estabelecem o corpo como adversário. Deleuze diz que “é inevitável que a consciência veja o organismo de seu ponto de vista e o compreenda à sua maneira, isto é, de maneira reativa” (DELEUZE, 1976, p. 34). Com os tipos fracos, a pequena razão prepondera sobre a grande razão. Cabe examinar mais de perto o

motivo da consciência, “a pequena razão”, ser essencialmente reativa. Segundo Deleuze (1976, p. 92),

No estágio normal ou de saúde, as forças reativas têm sempre o papel de limitar a ação. Elas a dividem, retardam ou impedem, em função de uma outra ação cujo efeito sofremos. Mas, inversamente, as forças ativas fazem explodir a reação; precipitam-na num instante escolhido, num momento favorável, numa direção determinada, para uma tarefa de adaptação rápida e precisa. [...] O tipo ativo, nesse sentido, não é um tipo que conteria exclusivamente forças ativas; ele exprime a relação ‘normal’ entre uma reação que retarda a ação e uma ação que precipita a reação.

Portanto, no tipo forte, tanto as ações quanto as reações são acionadas, ou melhor, as forças reativas, quando solicitadas, são obedecidas. Em certo sentido, poder-se-ia dizer que num tipo forte as forças ativas são preponderantes. Por outro lado, no tipo ressentido as forças reativas preponderam sobre as ativas. Deleuze afirma não se deve definir ressentimento pelo poder de reagir, pois as forças reativas só predominam de uma maneira, a saber, deixando de ser acionadas. Define-se o homem de ressentimento pela não reação, ou seja, “ele não re-age. E a palavra ressentimento dá uma indicação rigorosa: *a reação deixa de ser acionada para tornar-se algo sentido*. As forças reativas preponderam sobre as forças ativas porque elas se furtam à ação” (DELEUZE, 1976, p. 92). Para Deleuze (1976, p. 95),

O primeiro aspecto do ressentimento é, portanto, topológico. Existe uma topologia das forças reativas: é sua mudança de lugar, seu deslocamento, que constitui o ressentimento. O que caracteriza o homem do ressentimento é a invasão da consciência pelos traços mnemônicos, a subida da memória para dentro da própria consciência.

A sintomatologia deve ir além dos sintomas: memória, consciência etc., ela deve diagnosticar a doença. E o ressentimento é uma doença, possuindo como sintoma principal uma prodigiosa memória (DELEUZE, 1976). Um segundo sintoma do ressentimento é a sua não reação. O homem do ressentimento, diz Deleuze (1976, p. 96), é aquele incapaz de reagir; sua reação é sentida mais do que acionada, e essa reação ataca o objeto, qualquer que seja ele, “como um objeto do qual é preciso vingar-se, que é preciso fazer pagar por esse atraso infinito”. Enquanto o tipo forte (senhor) define-se pela faculdade de esquecer e de acionar suas reações, o tipo fraco (escravo) é definido por sua prodigiosa memória e por sua passividade (DELEUZE, 1976). Deleuze esclarece que, em Nietzsche, passivo não significa não-ativo, mas não-acionado. Outro aspecto do tipo do ressentimento é sua repugnante malevolência, sua capacidade depreciativa, seu desrespeito tanto à felicidade quanto à

infelicidade. Ele faz da própria infelicidade algo de medíocre e deplorável, recriminando os outros, imputando-lhes erros e distribuindo culpas; uma acusação perpétua. Assim, sua própria infelicidade é responsabilidade do senhor, e não dele. Para Deleuze (1976, p. 97-98),

[...] sua tendência em depreciar as causas, em fazer da infelicidade ‘o erro de alguém’. Ao contrário, o respeito aristocrático pelas causas da infelicidade faz corpo com a impossibilidade de levar a sério suas próprias infelicidades. O fato de o escravo levar a sério *suas* infelicidades testemunha uma digestão difícil, um pensamento baixo, incapaz de um sentimento de respeito.

O homem do ressentimento é aquele que diz: “[é] tua culpa se ninguém me ama, é tua culpa se estraguei minha vida, tua culpa também se estragas a tua; tuas infelicidades e as minhas são igualmente tua culpa” (DELEUZE, 1976, p. 99). Seu refrão preferido é este: “Tu és mau, portanto eu sou bom”. Tal é a fórmula do escravo. O silogismo do escravo, o qual Deleuze afirma ter tido sucesso com a dialética, ou seja, a ideologia do ressentimento, precisa primeiramente conceber um não-eu, para em seguida opor-se a esse não-eu, e finalmente colocar-se como si. Com efeito, o silogismo do escravo necessita-se de duas negações para fazer uma afirmação, ou melhor, uma aparente afirmação (DELEUZE, 1976). Dever-se-ia indagar como foi possível que as forças reativas obtivessem êxito. Ora, o triunfo das forças reativas sobre as forças ativas não se dá por adição, mas por subtração. Dois fracos não fazem um forte, ou ainda, dois tipos reativos não fazem um tipo ativo, pois entre as duas forças existe mais uma diferença de qualidade do que de quantidade. Segundo Deleuze (1976, p. 35, grifo nosso), “ativo e reativo são as *qualidades* das forças”. O tipo reativo “vence” não se somando a outros tipos reativos, mas diminuindo os fortes, ou melhor, subtraindo deles aquilo que eles podem. Ou ainda, “as forças reativas se opõem às forças ativas e as separam do que elas podem” (DELEUZE, 1976, p. 103). Em resumo, o ressentimento priva a força ativa de suas condições materiais de exercício, separando-as do que elas podem (DELEUZE, 1976).

Nietzsche se pergunta como é que essa “coisa tenebrosa”, a consciência de culpa, enfim, a má consciência pôde vir ao mundo. Deleuze (1976, p. 106) diz que “qualquer que seja a razão pela qual uma força ativa é falseada, privada de suas condições de exercício e separada do que ela pode, *ela se volta para dentro, volta-se contra si mesma*”. Pois quando os instintos são privados de reação, isto é, impedidos de explodir para fora, eles se voltam para dentro. A origem da má consciência é então essa interiorização do homem; afinal, “interiorizar-se, voltar-se contra si é a maneira pela qual a força ativa se torna reativa” (DELEUZE, 1976, p. 106). O primeiro aspecto da má consciência é também topológico, pois,

as forças reativas que se insinuavam para o exterior acusando os outros são conduzidas para o interior. Assim, o sentido da dor não é mais procurado fora, mas dentro de si mesmo. Quem opera esse deslocamento é o sacerdote. Nietzsche (2013a, p. 122) já dizia que “o sacerdote é um homem que *muda a direção do ressentimento*”. O sacerdote é aquele que preside a acusação, organiza-a; ele diz aos homens: “vê esses homens que se dizem bons, e eu te digo: são maus” (DELEUZE, 1976, p. 109). É ele quem inicialmente dá forma ao ressentimento, conduzindo a acusação e promovendo a vingança, invertendo os valores (DELEUZE, 1976). Se antes quem governava as forças reativas sob a forma do ressentimento era o sacerdote judeu, o mestre da dialética, agora, quem as governa é o sacerdote cristão. Segundo Deleuze (1976, p. 109), “é o sacerdote cristão que faz a má consciência sair de seu estado bruto ou animal, é ele que preside à interiorização da dor”. Ele cura a dor infeccionando o ferimento, mais do que isso, ele dá um novo sentido à dor, um sentido íntimo ou interno, a saber, o pecado, a falta. Doravante, o sentido da existência é a dor. E sabe-se que a dor nada mais é do que uma reação (DELEUZE, 1976). Mas, diferente do ressentimento que busca um culpado fora de si para sua dor, com a má consciência, é em si mesmo que se deve buscar a causa dessa dor, desse sofrimento. A má consciência sugere que se deve interpretar essa dor como um castigo. Agora, a palavra *falta* remete à minha própria falta, à minha culpa. Sou eu a causa dos meus males. Pois não basta apenas acusar, é preciso que o acusado se sinta culpado (DELEUZE, 1976). Nesse sentido, a má consciência prolonga o ressentimento, ou ainda, ela a substitui. Tipologicamente, a má consciência define-se pela introjeção da culpa. A criação reativa não se dá pela ação, mas pela passividade, visto que sua afirmação deriva de uma negação. É por essa razão que seus valores “são ditos não criados, divinos, transcendentais, superiores à vida” (DELEUZE, 1976, p. 101). Dessa forma, “a distinção concreta entre forças qualificadas (o bom e o mau) é substituída pela oposição moral entre forças substancializadas (o bem e o mal)” (DELEUZE, 1976, p. 103). Tudo o que é bom é julgado como ruim, tudo o que é mal é julgado como bom. Mas a vida só pode ser culpada quando existe uma instância que a julga, uma instância fora dela, um tribunal divino e transcendente, o juízo de Deus. São esses os chamados valores ascéticos. Esses derivam, segundo Nietzsche, do horror que o homem tem ao vácuo. Ele “necessita de uma finalidade, e prefere querer o *nada* antes que *não* querer” (NIETZSCHE, 2013a, p. 95). A vida deve ter uma razão de ser, ou melhor, deve ter uma justificativa, servir a fins superiores, tendo de ser avaliada – e seu valor justificado – por

algo que não seja a própria vida. Uma vida sem exame não merece ser vivida, diz Sócrates em sua defesa,⁶⁷ o fundador da moral. Para Nietzsche (2013a, p. 116),

[...] o ideal ascético tem a sua origem no instinto profilático de uma vida que degenera, e que por todos os meios procura a maneira de se conservar; é uma luta pela existência; é o complexo fisiológico parcial e um esgotamento, contra o qual se nutrem fortes os outros instintos da vida, com artifícios sempre novos.

Os ideais ascéticos completam a tríade das forças reativas, ao lado do ressentimento e da má consciência. Nietzsche (2008, p. 277) diz que foi um erro monstruoso essa “absurda *superestimação da consciência*; a partir dela foi feita uma unidade, um ser: ‘o espírito’, ‘a alma’, algo que sente, pensa, quer”. Mais absurdo ainda é tomar a consciência como a unidade do organismo (NIETZSCHE, 2000). Para ficar num exemplo célebre: na formulação de seu *cogito*, Descartes teve de se livrar de todos os instintos e de todos os sentidos, colocando um algodão no nariz, nos ouvidos, cerrando a boca, em suma, fechando todos os orifícios, tal como faz um agente funerário. Assim, ele só pode pensar que seu corpo era um cadáver, uma estátua ou uma máquina feita por Deus à maneira de um relógio. Dessa feita, ele conclui que é seu Eu que quer, que pensa, que sente etc. Mas seu próprio corpo assim como seu *cogito* são, para ele, coisas estranhas, devendo invocar o milagre da glândula pineal ao mesmo tempo em que invoca um Deus transcendente e milagreiro que causa todas as coisas, sendo ele mesmo incausado. Todas as nossas inversões – tomar o bom como mal e o mau como bem, ou seja, a moral de rebanho como superior a moral aristocrática – derivam dessa incompreensão acerca do corpo, de preferir o fenômeno mais pobre ao mais rico, de crer antes de tudo na consciência do que no corpo; no entanto, segundo Nietzsche (2008, p. 263) “a crença no corpo é mais fundamental que a crença na *alma*”. Acredita-se que “por meio do pensar é posto o eu; mas até agora se acreditou, como o povo, que no ‘eu penso’ jaz algo de imediatamente certo e que esse ‘eu’ seria a *causa* dada do pensar, e por analogia com ela todos nós entenderíamos as outras relações causais” (NIETZSCHE, 2008, p. 260). Nietzsche (2008, p. 332-333) zomba dessa concepção quando afirma que:

⁶⁷ “E se eu disser que o maior bem que pode haver para um homem é, todos os dias, discorrer sobre a excelência e sobre outros temas acerca dos quais me ouvíeis dialogar, investigando-me a mim e aos outros. E se eu vos disser que uma vida sem pensar [sem exame] não é digna de ser vivida por um homem” (PLATÃO, 1993, p. 95). 38b

A ninguém ocorreu a ideia de entender o seu estômago como um estranho, como, por exemplo, um estômago divino: mas conceber seus pensamentos como ‘inspirados’, suas apreciações de valor como ‘insuflados por um deus’, seus instintos como atividade penumbrosa: para esse pendor e gosto do homem há testemunhos em todas as épocas da humanidade.

Tomar o corpo como fio condutor, por outro lado, como sugere Nietzsche, reconduz o pensamento e a vida por vias menos fúnebres, tornando o corpo mais “próximo de todo o devir orgânico [...] por meio do qual, sobre o qual e para além do qual parece fluir uma torrente imensa e inaudível” (NIETZSCHE, 2008, p. 332). É preciso chamar à consciência à modéstia!⁶⁸ É preciso restituir a dignidade do corpo e do pensamento, inocentá-los do juízo da consciência. Espantamo-nos diante da consciência, mas o que de fato deveria nos espantar é o corpo, pois “o corpo é um pensamento mais espantoso do que a antiga ‘alma’” (NIETZSCHE, 2008, p. 332). Não que o corpo pense de direito, mas é ele de fato quem dá a pensar. Para Deleuze, trata-se de “fazer do corpo uma potência que não se reduz ao organismo, fazer do pensamento uma potência que não se reduz à consciência” (DELEUZE; PARNET, 1998, p. 75). A consciência não é apenas aquilo que reduz à vida ao seu tribunal de valores tidos como superiores à vida, mas que reduz também o corpo ao organismo, e o pensamento à consciência. Nietzsche (2000, p. 238) observa, com efeito, que podemos “pensar, sentir, querer, lembrarmo-nos: poderemos igualmente ‘agir’ em todas as acepções do termo, sem ter consciência de tudo isso”. Mais do que isso, “a vida inteira poderá passar sem se olhar neste espelho da consciência”. Pode-se daí depreender mais uma operação da consciência: se ela é um espelho, ela nada mais faz do que refletir e representar. Seja como substância ou movimento, a consciência não é nada; dito de outro modo, “é indizivelmente mais importante isso que se chamou de ‘corpo’ e ‘carne’: o resto é um pequeno acessório” (NIETZSCHE, 2008, p. 339). Em *Assim falava Zaratustra*, Nietzsche diz que a consciência, o eu, o espírito, e, até mesmo os sentidos, são apenas instrumentos ou brinquedos (NIETZSCHE, 2011, p. 51), instrumentos e brinquedos do corpo. E isso a que chamamos espírito ou consciência faz parte da chamada “pequena razão”. É o corpo “a grande razão”, ou melhor, “o corpo é *uma* grande razão, *uma* multiplicidade com *um* só sentido, *uma* guerra e *uma* paz, *um* rebanho e *um* pastor” (NIETZSCHE, 2011, p. 51, grifo nosso). Detrás dos pensamentos e sentimentos não há um Eu, mas “há um amo mais poderoso, um guia desconhecido, que se chama ‘o próprio Ser’. Habita em teu corpo; é teu corpo” (NIETZSCHE, 2011, p. 51). Enfim, o corpo não diz Eu, mas faz Eu (NIETZSCHE, 2001).

⁶⁸ “Essa é a fase da *modéstia da consciência*” (NIETZSCHE, 2008, p. 341).

Nietzsche nos convida a falar como as crianças, pois elas dizem “eu sou corpo e alma”. Mas por que falar como as crianças? A pergunta que ensaiamos no início a respeito da inocência ou culpa da existência toma contornos mais precisos. Nietzsche (2011, p. 42) diz que a “inocência é a criança, o esquecimento, novo começar, jogo, uma roda que gira sobre si mesma, primeiro movimento, santa afirmação”. É o homem – espécie reativa por natureza –, sobretudo, o homem de consciência quem julga e culpa a existência, colocando valores superiores à vida. A vida culpada, ou seja, consciente, é uma vida desvalorizada, não apreciada, separada daquilo que pode, impotente; por outro lado, “a inocência é o jogo da existência, da força e da vontade. A existência afirmada e apreciada, a força não separada, a vontade não desdobrada, esta é a primeira aproximação da inocência” (DELEUZE, 1976, p. 19). A inocência é a verdade do múltiplo (DELEUZE, 1976, p. 18), isto é, da criança, do corpo.

2.3 A CONSCIÊNCIA INTENCIONAL

A forma fundamental da fenomenologia é a intencionalidade da consciência. Seguindo o percurso de Descartes e reconhecendo sua dívida para com ele, Husserl conclui que a consciência não é uma pura forma do “eu penso” como condição anterior a todo conhecimento – que leva inevitavelmente à substancialização do *cogito* –, ele diz que o “eu penso” se dirige necessariamente a alguma coisa, ou melhor, pensar é pensar em alguma coisa, visto que não existe um pensamento separado do pensado (um *cogito* sem *cogitatum*), isto é, fora de uma relação com as coisas.⁶⁹ Com efeito, poder-se-ia dizer com Husserl que “um objeto existe para mim, isto é, tem vigência para mim de acordo com a consciência” (HUSSERL, 1992, p. 32). Noutras palavras, não existe para Husserl uma consciência em-si, possuindo previamente o conteúdo das coisas (um mundo em miniatura) ou operando sínteses *a priori*, mas, antes, um movimento da consciência para fora de si, fazendo coincidir sujeito e objeto. No entanto, essa coincidência não pode ser absoluta, ela deve ser uma aproximação, senão a consciência deixaria de ser “consciência de” e se tornaria o próprio objeto. Segundo Merleau-Ponty (1999, p. 6), “não existe homem interior, o homem está no mundo, é no mundo que ele se conhece”. Pois, a consciência não é apenas o Eu, mas também o isto.⁷⁰

⁶⁹ “A análise intencional deixa-se guiar por uma evidência fundamental: todo o *cogito*, enquanto consciência é, num sentido muito largo, significação da coisa que visa, mas esta significação ultrapassa a todo instante aquilo que, no próprio instante, é dado como explicitamente visado” (HUSSERL, 2001, p. 65).

⁷⁰ “[...] a consciência não é somente o pólo Eu (*noesis* da intencionalidade), mas igualmente o pólo isto (*noema*)” (LYOTARD, 1967, p. 33).

Dessa forma, se fosse possível retirar o conteúdo objetivo da consciência, nada mais restaria. Retifico: não se pode conceber uma consciência sem aquilo do que ela é consciência; tampouco se poderia dizer que ela seria uma consciência de nada, pois, este nada já seria o “objeto” dessa consciência (LYOTARD, 1967). Portanto, a consciência não é uma substância, mas uma atividade, um movimento, um ato intencional, e toda consciência, segundo a célebre fórmula de Husserl, é consciência de algo.⁷¹ Ou, para falar como Sartre (2005, p. 106), a consciência “é clara como um grande vento, não há nada nela, salvo um movimento para fugir de si, um deslizamento para fora de si”.

O clamor de Husserl pelo “retorno às coisas mesmas”⁷² é, por um lado, um esforço para nos desprender das categorias que nos reduzia a um ser vivo biológico, a um homem antropológico, a uma consciência psicológica etc., isto é, esse retorno respondia à necessidade de voltar a um mundo anterior às definições e descrições científicas, naturalistas ou psicológicas. Por outro lado, é um esforço que visa reequilibrar o pensamento, pois havia sob certa influência psicologista a tendência de dissolver a solidez do mundo no primado da consciência, ou melhor, de um sujeito cognoscente – aquilo que Sartre (2005, p. 105) chamou de “Espírito-Aranha”. Era necessário, pois, compreender que não havia uma consciência psicológica, histórica etc., determinando em última instância o conteúdo das representações, isto é, dissolvendo o mundo material num sujeito do conhecimento. Entretanto, era necessário também não voltar à esterilidade do dualismo realismo *versus* idealismo. Ao depurar o conteúdo psicológico, histórico, existencial etc., veríamos que o objeto não é tão maleável como se supôs, mas que resguardava um mínimo de concretude. Veríamos, por outro lado, que a consciência psicológica, isto é, os estados psíquicos não revelam a verdadeira natureza na consciência, pois há, acima do “*eu* ingenuamente interessado no mundo”, um outro eu, um eu desinteressado e fenomenológico” (HUSSERL, 2001, p. 53). Esse eu fenomenológico não está no mundo como o eu mundano, e a redução mostrará que esse primeiro eu está alocado numa “esfera egológica absoluta não alcançada pela redução” (HUSSERL, 2001, p. 53). A essa depuração ou purificação Husserl denominou de redução fenomenológica ou *epoché*. A *epoché* fenomenológica, diz Husserl (2001, p. 43), “inibe o valor existencial do mundo objetivo e, dessa forma, o exclui totalmente do campo de nossos julgamentos”. É por meio dessa operação (*εποχη* fenomenológica), que “reduzo meu *eu* humano natural e minha vida

⁷¹ “A palavra *intencionalidade* não significa nada mais que essa particularidade fundamental e geral que a consciência tem de ser consciência *de* alguma coisa, de conter, em sua qualidade de *cogito*, seu *cogitatum* em si mesma” (HUSSERL, 2001, p. 51).

⁷² Deve-se compreender as “coisas” não como objetos físicos, mas como fenômenos que aparecem imediatamente à minha consciência.

psíquica – domínio de minha *experiência psicológica interna* – a meu *eu* transcendental e fenomenológico, domínio da *experiência interna transcendental e fenomenológica*” (HUSSERL, 2001, p. 43). A redução mostra que o objeto visado por minha consciência não é o mesmo que minha experiência verifica e atribui um juízo. Na segunda meditação, Husserl diz que há, “de um lado, os atos de consciência – percepção exterior, lembrança, predicação, julgamento de valor, estabelecimento de um objetivo, etc.”. Esses primeiros são executados espontaneamente, isto é, em nossa atitude natural ou mundana; mas há, de outro lado, “as reflexões (atos reflexivos) que esses atos espontâneos nos revelam e que são atos perceptivos de uma nova categoria” (HUSSERL, 2001, p. 51). É a redução, afirma Husserl (2001, p. 37), “que nos permite abrir o campo da vida da consciência (campo transcendental), tornando clara as operações (atos da consciência) que fazem com que o objeto representável seja dado”.

Contra o cartesianismo que propunha uma relação bilateral entre o sujeito e o objeto, e contra o kantismo que fazia do sujeito transcendental uma instância que engendrava suas representações de acordo com suas categorias e intuições, Husserl visava estabelecer um projeto fenomenológico em que o real devia ser descrito ou explicado, e não construído ou re-constituído. Esse projeto, como sugere Lyotard, intentava restituir a dignidade da ciência sobre novas bases,⁷³ buscando as condições de possibilidade da ciência em geral, de modo muito semelhante ao projeto cartesiano nos primórdios da modernidade. Nesse sentido, poder-se-ia dizer que a fenomenologia foi e permanece sendo uma espécie de reação a uma certa etapa do pensamento ocidental (LYOTARD, 1967), isto é, a uma determinada maneira de se fazer ciência e filosofia.

Se como pretende Husserl, toda consciência é consciência de algo,⁷⁴ isto é, ela intenta ou tende para um objeto real ou ideal, pode-se depreender que a consciência intencional é, em certo sentido, voluntária, permanecendo presa “à tradição metafísica voluntarista” (DERRIDA, 1994, p. 43). Lévinas afirma que “a partir da *intencionalidade*, a consciência deve ser entendida como modalidade do voluntário. O termo intenção sugere-o; e assim se justifica a denominação de atos conferidas às unidades da consciência intencional” (LÉVINAS, 2004, p. 170). Se essa hipótese estiver correta, pode-se dizer que a intencionalidade da consciência atesta aquilo que Deleuze denomina de boa vontade do pensador (postulado da imagem do pensamento). Tal hipótese é também corroborada por Derrida (1994), quando afirma que a expressão – uma das noções centrais da fenomenologia

⁷³ “[...] almeja restituir a este século sua missão científica fundando em novas bases as condições da ciência” (LYOTARD, 1967, p. 8).

⁷⁴ “A *propriedade fundamental dos modos de consciência, que o eu vive como eu, é a chamada intencionalidade*, é sempre ter consciência de alguma coisa” (HUSSERL, 1992, p. 21).

husserliana – é uma exteriorização voluntária, decidida, consciente de parte a parte, intencional. Com efeito, o voluntarismo da consciência não é apenas uma consequência da fenomenologia, mas, talvez, o seu pressuposto mais íntimo. A consciência intencional-voluntária requer que o pensamento seja um exercício natural, tendendo naturalmente para o conhecimento, e só sendo dela desviada por empecilhos. Portanto, o pensamento é, para Husserl, dotado de uma natureza reta, ele detém formalmente e de direito o conhecimento. Na terceira meditação, Husserl (2001, p. 74) afirma que:

Toda consciência já tem em si mesma o caráter de evidência, isto é, mostra autenticamente seu objeto intencional ou tende na essência a mostrá-lo autenticamente, ou seja, a chegar a sínteses de confirmação [síntese passiva] e de verificação que pertencem essencialmente ao domínio do *eu posso*.

Pois é próprio da consciência perceber ou conhecer os objetos, visto que ela tem em si mesma o caráter de evidência e mostra autenticamente o objeto. O que significa mostrar autenticamente? Significa que a aparição do objeto – fenômeno – revela tanto sua essência quanto sua aparência, ou melhor, a aparição (aparência) não oculta nada da essência objeto, o em-si do objeto. Segundo Sartre, “a aparência não esconde a essência, mas a revela: ela é a essência” (SARTRE, 2007, p. 16); desse modo, tudo aquilo que se manifesta pode ser *de direito* conhecido. Assim, “sob o nome de intencionalidade, é promulgado um direito ao conhecimento, o que significa para o pensamento uma tranquilidade, um apaziguamento, ‘como se um rio seguisse seu curso calmo e sereno em direção ao mar e não fosse afetado pelas intempéries da viagem’” (JARDIM, 2007, p. 39-40). Nesse sentido, Deleuze censura em Husserl o fato dele não ter rompido com a imagem ortodoxa do pensamento. Para Martinez (1998, p. 108, tradução nossa),

Deleuze nota em Husserl a mesma impotência que em Kant: ‘a impotência de romper com a forma do senso comum’, que se deve à manutenção “de um sujeito transcendental que conserva a forma da pessoa, da consciência pessoal e da identidade subjetiva, e que se contenta em decalcar o transcendental sobre os caracteres do empírico”. Assim como Kant inferia as sínteses transcendentais a partir das sínteses psicológicas correspondentes, Husserl infere o ver originário e transcendental a partir da visão perceptiva.

Se Husserl não rompe com a imagem do pensamento, é porque ele mantém a noção de consciência transcendental, ou melhor, é essa noção que, em última instância, assegura a determinação direcionada do sentido – assunto que voltaremos a seguir. No entanto, para nós, a consciência não pensa e tampouco é a condição mesma do pensamento;

ao contrário, ela, de certa forma, tende a bloqueá-lo, como diz Nietzsche (NIETZSCHE, 2000, p. 239. §354). Pois “a intencionalidade apresenta o pensamento como dependente de uma relação interiorizada, a consciência e seu objeto, a ideação e seu ideado, o pólo noético e o pólo noemático” (BADIOU, 1997, p. 31). É a unidade sintética dos atos intencionais com o objeto intencionado que configura a base fenomenológica do conhecimento, pois, para a fenomenologia, a consciência deve ser o termo imediato para a investigação do pensamento, é ela – em sua estrutura antepredicativa – que doa sentido às coisas, antecedendo toda mediação simbólica (NALLI, 2006). Isso quer dizer que, de algum modo, a consciência não é um termo que predica os objetos pela forma do juízo (S é P), mas que a própria forma do juízo é precedida por uma unidade originária entre noesis e noema, ou seja, uma unidade daquilo que me aparece originariamente. Uma vez mais, pensar não é um exercício natural e voluntário, também não é a coincidência de um pólo subjetivo e de um pólo objetivo. Para Badiou (1997, p. 31), a consciência não pode ser o termo último de uma investigação do pensamento, pois:

Sabemos, de fato, que só se começa a pensar sob uma coação, segundo uma força, em uma exposição ascética ao imperativo impessoal do fora. Nessas condições, o pensamento não tem, de modo algum, a sua fonte na consciência. Na verdade, para começar a pensar, é preciso desviar-se da consciência, é preciso, por assim dizer, “inconscientizar-se”.

Em certo sentido, o voluntarismo na consciência leva ao modelo da reconhecimento, outro postulado da imagem do pensamento. Pois, na perspectiva fenomenológica, conhecer será confirmar, isto é, reconhecer. A evidência originária da consciência transcendental se explica, ou melhor, é elucidada ou esclarecida por meio de sua verificação. O esclarecimento é apenas uma modalidade particular da evidência, mas ele é também a realização dessa evidência. Passa-se então do sentido enquanto possibilidade ao seu esclarecimento real, de um estado confuso a um estado claro. Assim,

A seus modos especiais correspondem modos particulares de evidência – evidência dos objetos que eles significam –, *no próprio seio* dos seus modos de ser respectivos, assim como potencialidades particulares de realização dessa evidência. É a esse domínio que pertence o que com frequência chamamos de ‘*elucidação*’ ou ‘*esclarecimento*’. O ‘*esclarecimento*’ designa sempre *um modo de realização da evidência*, o estabelecimento de um trajeto sintético, que vai de uma intenção confusa à correspondente intuição ‘*exemplificativa*’, ou seja, aquela que leva implícito em si o sentido a partir do qual seria possível, se conseguisse ser direta, levar à intenção em questão uma confirmação de sua significação existencial e de ‘*preenchê-la*’ de maneira adequada. A intuição ‘*exemplificativa*’, a confirmação originária, dá-nos não uma evidência realizadora do *ser*, mas da *possibilidade de ser* de seu conteúdo (HUSSERL, 2001, p. 75).

Reconhecer é concordar com aquilo que já estava colocado anteriormente, ou melhor, é preencher os critérios solicitados de antemão. Existe aí uma cumplicidade entre a consciência e a coisa, entre o sujeito e o objeto. Nesse tocante, para Jardim (2007, p. 22), “o sujeito doa sentido ao objeto, mas o objeto é o elemento constitutivo do sujeito, como função de preenchimento”. É preciso que a experiência confirme ou infirme a validade⁷⁵ de minha intuição originária, a percepção exterior ou o juízo proferido deve coincidir – ainda que apenas parcialmente – com o sentido expresso. Para Derrida (1994, p. 40), a expressão “imprime em um certo exterior um sentido que se encontra inicialmente em um certo dentro”. A expressão ou exteriorização é passagem da consciência transcendental ao objeto transcendente. Se se diz que o sentido não se esgota na sua expressão, é porque ela não se efetua diretamente num estado de coisas, mas nesse objeto transcendente. É por isso que Husserl (2001, p. 78) diz que:

[...] nenhuma síntese concebível pode atingir adequação completa e acabada, e ela sempre se faz acompanhar de pré-intenções e de co-intenções não ‘preenchidas’. Além disso, é sempre possível que a crença existencial que anima a antecipação não se confirme, que aquilo que aparece no modo originário (do si mesmo) não seja ou que seja de outra maneira. No entanto, a experiência externa, no que se refere a seus objetos, assim como a todas as realidades objetivas, é, em essência, a única instância de verificação, na medida, evidentemente, em que a experiência – transcorrendo ativa ou passivamente – tem a forma de uma síntese de concordância.

A verificação nada mais é o esclarecimento de uma intuição originária, ou seja, é uma experiência comprobatória. A nossa hipótese é de que essa verificação se faz segundo um modelo cognitivo. A cognição (1988, p. 221), diz Deleuze, define-se “pelo exercício concordante de todas as faculdades sobre um objeto suposto como sendo o mesmo: é o mesmo objeto que pode ser visto, tocado, lembrado, imaginado, concebido”. Ela exige uma *concordia facultatum* entre um mesmo sujeito que vê, toca, lembra e um mesmo objeto que é visto, tocado lembrado etc. Dessa forma, “um objeto é reconhecido quando uma faculdade o visa como idêntico ao de uma outra ou, antes, quando todas as faculdades em

⁷⁵ “É pelo progresso real da *percepção* – oposta ao simples ‘esclarecimento’ por ‘representações’ antecipadoras – que se efetua a determinação mais precisa, confirmando ou invalidando as ‘antecipações’, mas sempre implicando novos ‘horizontes’ e abrindo novas perspectivas. Portanto, a toda consciência que é consciência *de* alguma coisa pertence essa propriedade essencial: não somente ela pode, de maneira geral transformar em modos de consciência sempre novos, permanecendo consciência de um objeto *idêntico*, objeto intencionalmente inerente, como sentido objetivo idêntico, os seus modos na unidade da síntese, mas toda ‘consciência de alguma coisa’ pode fazê-lo, e só pode fazê-lo em e por esses horizontes de intencionalidade. O objeto é por assim dizer um *pólo de identidade*, apresentado sempre com um ‘sentido’ ‘preconcebido’ e ‘a ser’ realizado” (HUSSERL, 2001, p. 63).

conjunto referem seu dado e referem a si mesmas a uma forma de identidade do objeto” (DELEUZE, 1988, 221). Mas a reconhecimento necessita também de um sujeito idêntico que contém todas as faculdades, ou, para falar de outra maneira, que se expressa em diversos atos intencionais. Deleuze (1988, p. 222) afirma que, “para o filósofo, a forma de identidade do objeto exige um fundamento na unidade de um sujeito pensante do qual todas as outras faculdades devem ser modos”. Há aí uma necessidade mais de direito do que de fato de um eu que acompanha todos os vividos intencionais. Este eu deve ser como um fio que reúne, tal como um colar de pérolas, todas as múltiplas séries de consciências numa unidade que permanece sempre idêntica a si mesma. É por essa razão que Husserl afirma que “a forma fundamental da síntese é a identificação” (HUSSERL, 2001, p. 59). É essa identidade que permite a unidade da multiplicidade dos atos que se sucedem no vivido. A título de ilustração,

Tomo, por exemplo, como objeto de descrição a percepção de um cubo. Vejo então, na reflexão pura, que ‘este’ cubo individual me é mostrado de maneira contínua como unidade objetiva, e isso numa multiplicidade variável e multiforme de aspectos (modos de apresentação) ligados por relações determinadas. Esses modos não são, em seu transcorrer, uma seqüência de estados vividos sem ligação entre si. Pelo contrário, sucedem-se numa unidade de ‘síntese’, segundo a qual é sempre do mesmo objeto – tal como ele se apresenta – que tomamos consciência. O cubo único e idêntico apresenta-se de maneira e sob aspectos diversos: ora de ‘proximidade’, ora de ‘afastamento’, em modos variáveis, ‘daqui’ e ‘dali’, opostos a um ‘aqui’ absoluto (que se encontra – para mim – em ‘meu próprio corpo’, que me aparece ao mesmo tempo), cuja consciência, ainda que permaneça despercebida, os acompanha sempre (HUSSERL, 2001, p. 57).

Deve necessariamente haver uma unidade originária entre minha consciência e a coisa da qual ela é consciência, que antecipa a síntese passiva, isto é, a verificação empírica, a confirmação ou não de um juízo. É nesse momento que Husserl coloca em cena o ego transcendental. É ele que permite dizer, “[eu], que permaneço na atitude natural, sou *também* e a todo instante *eu transcendental*, mas só me dou conta disso ao efetuar a redução fenomenológica” (HUSSERL, 2001, p. 55). Em *A transcendência do ego*, texto que anuncia o rompimento com Husserl, Sartre denuncia o caráter personológico de um ego transcendental, o qual Husserl restitui nas *meditações cartesianas*.⁷⁶ Sartre diz que a crença ordinária nesse Eu transcendental faz-se pela necessidade de uma unidade e individualidade

⁷⁶ “Depois de ter considerado que o Eu era uma produção sintética e transcendente da consciência (nas *Investigações lógicas*), ele retornou, nas *Ideias*, a tese clássica de um Eu transcendental que estaria como que por detrás de cada consciência, que seria uma estrutura necessária dessas consciências, cujas irradiações (Ichstrahl) alcançariam cada fenômeno que se apresentasse no campo da atenção. Assim a consciência transcendental se torna rigorosamente pessoal” (SARTRE, 2010, p. 186-187).

da consciência, como se a não existência desse Eu impossibilitasse a unidade real da consciência. Mas, para ele:

[...] é certo que a fenomenologia não tem precisão de recorrer a este Eu unificador e individualizante. Com efeito, a consciência define-se pela intencionalidade. Pela intencionalidade ela se transcende, ela se unifica à medida que escapa de si própria. A unidade de mil consciências ativas pelas quais eu somei, eu somo e somarei dois mais dois igual a quatro é o objeto transcendente ‘dois mais dois igual a quatro’ (SARTRE, 2010, p. 187).

Para Sartre (2010), a fenomenologia prescindia desse Eu transcendental unificante e individualizante, que mais do que garantir a unidade da consciência intencional leva-a inevitavelmente à morte, pois, para ele, não pode haver consciência senão intencional. De todo modo, apesar das críticas de Sartre à seu mestre e a “invenção” de um campo transcendental não-egológico, acreditamos que o problema mais geral que anima a fenomenologia não se coloca pela adição ou não de um Eu, mas por sua própria estrutura formal, a saber, a intencionalidade. A unidade originária que antecede o vivido intencional é a própria consciência transcendental deslindada pela redução. Com efeito, o que subjaz à própria consciência é a intenção, que em sua atividade conjuga a noesis e o noema. Assim, se à primeira vista a fenomenologia parecia romper com o modelo cartesiano que colocava duas substâncias distintas: uma pensante e outra extensa, ela ainda permanece presa a esse modelo, como lembra Heidegger,⁷⁷ uma vez que a intenção solicita uma consciência consciente dessa intenção, ou melhor, um agente por detrás da ação, um *substratum*, um autor que subjaz à obra, para usar a expressão nietzscheana (NIETZSCHE, 2013a). Segundo Lévinas (2004, p. 170), a “consciência dirigida sobre o mundo e sobre os objetos, estruturada como intencionalidade, é também *indiretamente*, e como por acréscimo, consciência de si mesma”. De certo modo, há então na própria intencionalidade um eu por detrás do eu, pois, um eu transcendental antecede e “abraça a universalidade de sua vida uma multiplicidade indefinida e inacabada de estados concretos individuais” (HUSSERL, 2001, p. 55). Há de um lado um *cogito* psíquico/psicológico e existencial, e, de outro, um *cogito* transcendental, que retém e produz a consciência universal de objetos ideais (JARDIM, 2007). Assim, não pode haver consciência sem que haja síntese de unificação e, do mesmo modo, não pode haver unificação da consciência sem que haja a forma do Eu ou o ponto de vista da individualidade (Ego) (DELEUZE, 1998).

⁷⁷ « Comme le disait Heidegger, Husserl répète l’erreur de Descartes qui séparait radicalement la chose pensant, la conscience pure, le champ complete des cogitations et la chose étendue, le monde transcendant. Cette scission radicale le mène à rester englué dans l’immanence de la conscience ». (MARTINEZ, 1998, p. 109).

Assim, Alliez (1995, p. 73-74) afirma que “a fenomenologia encarna a última desnaturação do plano de imanência”, pois a imanência do vivido é colocada em relação a uma consciência transcendental, ou, no caso de Merleau-Ponty, na transcendência da carne. Dito de outro modo, a condição transcendental da experiência real é decalcada no empírico, fazendo com que haja um “eu” pré-individual acompanhando todo o vivido. A dimensão transcendental é reduzida às condições do vivido de uma consciência, retornando então à consciência psicológica. Mais do que isso, a consciência fenomenológica permanece uma autoconsciência, restituindo aquilo que ela julgava combater: o *cogito* substancializado cartesiano. Embora a fenomenologia intentasse superar todo psicologismo e naturalismo, ela inventa um novo psicologismo e um novo naturalismo, ou seja, “ela restaura um psicologismo das sínteses da consciência e das significações, um naturalismo da ‘experiência selvagem’ e da coisa, do deixar-ser da coisa no mundo” (DELEUZE, 2006b, p. 116).

A crítica de Deleuze à fenomenologia não se resume apenas ao personalismo da consciência que dá ao campo transcendental à maneira kantiana a forma pessoal de um Eu como unidade sintética de apercepção⁷⁸, mesmo que esta consciência seja definida por intencionalidades e retenções puras, uma vez que ela ainda supõe centros de individuação, por exemplo, o ego monadológico (DELEUZE, 1998). Sua objeção é mais decisiva, a saber, a de que “o erro de todas as determinações do transcendental como consciência é de conceber o transcendental à imagem e semelhança daquilo que está incumbido de fundar” (DELEUZE, 1998, p. 108). Leclerq (2003) lembra que, em Kant, o transcendental é o conjunto dos conhecimentos *a priori* com os quais nós podemos realizar uma experiência. Noutras palavras, em Kant, o transcendental refere-se às condições de possibilidade da experiência possível, condições essas que estão fora do domínio da experiência, quer dizer, da sensibilidade. Desse modo, o transcendental transcende o sensível, fazendo com que a forma, a qualidade etc. sejam imanentes ao objeto. Assim, a imanência é imanente a algo que não ela mesma, a saber, ao objeto. Mais do que isso, ao relacionar o transcendental ao domínio da experiência possível, Kant não pode conhecer a não ser generalidades, afastando-se das condições da experiência real. Mas “o que é prévio à consciência não é o inconsciente, esta grande quimera moderna, mas o próprio real” (LECLERQ, 2003, p. 148). Ou ainda, o que é anterior à consciência é o mundo pululante das singularidades anônimas e nômades, impessoais e pré-individuais, em suma, o campo

⁷⁸ “Em Kant, mas bem mais ainda em Husserl, a consciência é colocada no centro do transcendental. Esta consciência soberana teria a faculdade de reconhecer a forma no seio do transcendental. Toda coordenação do transcendental passa então pela consciência que, centro de seu mundo, permite a eleição do Eu, o advento de seu *ego*” (LECLERQ, 2003, p. 135).

transcendental. No campo transcendental, em que uma consciência transcendental já não mais governa, a própria consciência passa a ser apenas um dos elementos que o povoam, ou melhor, “na ausência de consciência, o campo transcendental se definiria como puro plano de imanência, pois ele escapa a toda transcendência, tanto do sujeito quanto do objeto” (DELEUZE, 2003, p. 360). Não sendo mais transcendida por uma consciência que lhe presidiria e lhe seria superior, a imanência permite à consciência uma existência real (LECLERQ, 2003).

Lebrun (2000), por seu turno, nota que a recusa de Deleuze ao transcendental do tipo kantiano, mas também husserliano, isto é, a um transcendental decalcado sobre os atos empíricos de uma consciência psicológica é, antes de tudo, uma fuga da exigência imposta pela metafísica e pela filosofia transcendental que nos coloca diante de: “ou um fundo indiferenciado, sem-fundo, não-ser informe, abismo sem diferenças e sem propriedades – ou então um Ser soberanamente individuado, uma forma fortemente personalizada” (DELEUZE, 1998, p. 108-109). É o campo transcendental, impessoal e anônimo, que permite a Deleuze recusar tais alternativas, visto que este “não se parece com os campos empíricos correspondentes e não se confunde, entretanto, com uma profundidade indiferenciada” (DELEUZE, 1998, p. 105). Do campo transcendental deve-se dizer que “ele se distingue da experiência, visto que não remete a um objeto nem pertence a um sujeito (representação empírica)” (DELEUZE, 2003, p. 359). Ele é, antes de tudo, “um movimento, um fluxo ou uma ação. Ele é o *movimento de todos os movimentos* enquanto é constituído de multiplicidades infinitas submissas a perpétuas variações” (LECLERQ, 2003, p. 134). Nesse sentido, o movimento é anterior à consciência, já não é mais ela que permite o movimento, ao contrário, é o movimento que a cria (LECLERQ, 2003).

Os movimentos puros do transcendental são informes, bem como desprovidos de qualidades. São eles que criam o real, sem assemelharem-se a ele; eles estão implicados em cada coisa. Ao se atualizarem, esses movimentos mudam de natureza, e o transcendental anula-se em uma consciência que o subjetiva – daí a ilusão transcendental que o decalca sob a forma do empírico. Jamais apreendemos a própria consciência, mas apenas sua efetuação. Pois, é somente quando o movimento se atualiza em uma consciência, que ele deixa de ser movimento e adquire formas e qualidades. Dessa feita, não há consciência que não seja atual, isto é, especificada, organizada, formalizada e qualificada. A consciência é precisamente a paralisia do movimento, dando-lhe uma forma, subjetivando-o, reduzindo o real a uma representação (LECLERQ, 2003). É por meio da subjetivação que a consciência distingue-se a si mesma daquilo de que ela é consciência. É por meio dessa forma que o

movimento se torna objeto sensível, dado empírico. Com efeito, “uma coisa é um movimento fixado” (LECLERQ, 2003, p. 151); outra, é a consciência da apreensão desse movimento. Os movimentos que antecedem a consciência são chamados de *hecceidades*, isto é, individuações intensivas, assubjetivas. Essas *hecceidades* pertencem ao transcendental, mais do que isso, o constituem. Elas são o movimento real que escapa à consciência; porém, fixada em uma forma, transformam-se em representação (LECLERQ, 2003, p. 160). Só há sujeito fixo, lembram Deleuze e Guattari (2010), pela repressão, seja do movimento ou do desejo.

A forma só imanente ao objeto sob a condição de uma consciência transcendê-la, isto é, sob a condição de a imanência ser imanente à transcendência. Mas, quando o sujeito e o objeto saem fora do transcendental, a imanência torna-se imanência pura. Já não há elementos, mas apenas movimentos. Movimentos imanentes a si mesmos, e não mais há uma consciência. Desse modo, “a imanência não pertence a algo que permitiria sua existência, mas, antes, é a existência da imanência que autoriza a concretização dos elementos” (LECLERCQ, 2003, p. 15). Dessa forma, já não há mais uma região privilegiada do Ser: nem sujeito, nem consciência, nem objeto e nem coisa; no campo transcendental, todos os elementos possuem o mesmo valor ontológico. A univocidade do ser não quer dizer outra coisa. Todos os elementos que povoam o campo cantam a glória do Ser numa espécie de anarquia-coroadada.

Esse campo transcendental é uma espécie de “floresta do alheamento”, isto é, um lugar em que o tempo já não decorre e um espaço que já não é mensurável; trata-se de “um tempo que não sabia decorrer, um espaço que não havia pensar em poder-se medi-lo. Um decorrer fora do tempo, uma extensão que desconhecia os hábitos da realidade no espaço...” (PESSOA, 1980, p. 109). *Spatium* intensivo. Fresco e feliz horror o de não haver ali ninguém. Essa floresta de intensidades é indiferente, ou melhor, alheia tanto ao sujeito quanto ao objeto, tanto à consciência quanto à coisa. Já não há mais sujeito suposto ou pressuposto, e a própria vida torna-se algo de impessoal. Trata-se de uma vida sem dentro. “A nossa vida era toda vida”, porquanto “[é]ramos impessoais, ocos de nós, outra coisa qualquer... Éramos aquela paisagem esfumada em consciência de si própria...” (PESSOA 1980, p. 111). Não se é ninguém nem coisa alguma, não há vida que a morte precisa matar. Individuações intensivas em vez de um sujeito da individuação, ou seja, *hecceidades*: “[i]nstantes-flores, minutos-árvores, ó tempo estagnado em espaço, tempo morto de espaço coberto de flores, e do perfume de flores, e do perfume de nomes de flores!” (PESSOA, 1980. p. 111). Seria preciso reformular o *cogito*, não mais “Eu penso” (*Je pense*), mas, antes, pensa-se (*On pense*), ou ainda, ele pensa (*Il pense*). Substituir a primeira pessoa por uma terceira pessoa ou quarta

pessoa do singular, visto que o pensamento assim como a vida é também impessoal, uma vez que ele é algo que vem de fora (*dehors*). Em vez de um Eu profundo (cartesiano, transcendental, vidente etc.) outros “eus”. O Eu se decompõe em uma infinidade de singularidades que, longe serem individuais ou pessoais, presidem a gênese dos indivíduos e das pessoas (DELEUZE, 1998). Para Deleuze (1998, p. 110), trata-se de:

Singularidades nômades que não são mais aprisionadas na individualidade fixa do Ser infinito (a famosa imutabilidade de Deus) nem nos limites sedentários do sujeito finito (os famosos limites do conhecimento). Alguma coisa que não é nem individual nem pessoal e, no entanto, que é singular, não abismo indiferenciado, mas saltando de uma singularidade para a outra, sempre emitindo um lance de dado que faz parte de um mesmo lançar sempre fragmentado e reformado em cada lance.

Retirando-se o sujeito e o objeto, a consciência e a coisa, o que resta é tão somente o campo transcendental, quer dizer, o CsO. O campo transcendental se define por um plano de imanência, e o plano de imanência, pelo CsO. O corpo não é essência ou substância, organismo físico ou biológico; antes, ele é algo é produtivo e criador, ou ainda, ele próprio deve ser criado. Para Sauvagnargues (2006, p. 98),

Se o sujeito, como o corpo, são multiplicidades constituídas por individuação, e não indivíduos pré-formados por um princípio transcendente (consciência, sujeito transcendental ou plano originário) deve-se qualificar então o corpo de “sem órgãos”, e considerar o órgão como derivado e posterior ao processo de diferenciação orgânica, do mesmo modo em que a espécie o é para o indivíduo e o indivíduo para seu processo de individuação.

Se comparamos o campo transcendental ao CsO, é porque este último não pode ser ocupado a não ser por intensidades, apenas elas passam e circulam. O CsO as produz e as distribui num espaço ele mesmo intensivo. O CsO é matéria intensa, e não formada, não estratificada (DELEUZE; GUATTARI, 1996). Ele é o corpo do organismo bem como a consciência do sujeito. Nada a interpretar, mas apenas a explorar e experimentar. Corpo sem sujeito, sem significância. Em suma, corpo luminoso. Ao imperativo fenomenológico *toda consciência é consciência de algo*, Deleuze responde com Bergson que *toda consciência é algo*. Não se trata meramente de um jogo de palavras, mas de um jogo de luz: luz e sombra (*chiaroscuro*). A esse respeito, entre Bergson e Husserl existe uma oposição radical (DELEUZE, 1983), embora ambos estivessem lado a lado na superação do psicologismo. Se para Husserl e seus discípulos, a consciência é um feixe de luz que ilumina as coisas, tirando-

as da obscuridade e desvelando o mundo, trazendo os objetos a sua presença;⁷⁹ para Bergson, a consciência é uma zona opaca, uma zona de indeterminação, uma espécie de dobra que recorta o caos de luz. Num paralelo com as artes plásticas, poder-se-ia dizer que o bergsonismo assemelhar-se-ia à escultura, uma vez que, diante de um bloco de mármore, por exemplo, um escultor retira algo dele; sua operação característica é a subtração. A fenomenologia, por outro lado, assemelhar-se-ia à pintura, visto que a consciência é um elemento doador de sentido e, tal como um pintor pinta uma tela, a consciência doa sentido às coisas; sua operação é a adição.

Com Bergson, diz Sartre (2008, p. 42-43), “há uma espécie de inversão da comparação clássica: em vez de a consciência ser uma luz que vai do sujeito à coisa, é uma luminosidade que vai da coisa ao sujeito”. Em resumo, o bergsonismo rompe com essa tradição utilizando-se dessa inversão: não é mais a consciência o feixe luminoso que viria tirar a matéria de sua obscuridade; ao contrário, a consciência é algo opaco que se defronta com a matéria luminosa. Por que definir a consciência como uma opacidade, uma zona escura? Ora, só nos tornamos conscientes daquilo que nos interessa, isto é, daquilo que de algum modo se nos mostra como útil. Ao descrever o mecanismo cinematográfico, Bergson já dizia que a maneira como percebemos o mundo, ou ainda, a maneira como nos tornávamos conscientes dessa percepção estava orientada pela ação. Com efeito, há mais coisas no mundo do que podemos ter consciência, perceber ou conhecer, haja vista que, ao lado das percepções conscientes, há também percepções inconscientes. A percepção é essencialmente subtrativa, isto é, ela subtrai da coisa aquilo que não lhe interessa, aquilo que não atende às nossas necessidades.

A inflação da concepção clássica da consciência (consciência de si, consciência intencional, consciência psicológica), ao tentar abarcar a totalidade do vivido, acaba por dissolvê-la ou diluí-la. Pois, não sendo mais capaz de centrar-se unicamente sobre si, torna-se acentrada, isto é, sua unidade concêntrica (o eu) divide-se e desloca-se numa multiplicidade de outros centros, perdendo também aquelas propriedades que, segundo a tradição filosófica, a definia: a clareza, a distinção, a autossuficiência, a autonomia, a reflexividade. E, finalmente, nessa dissolução no corpo, a consciência faz-se consciência do corpo, ou melhor, uma consciência *intensional* ou intensiva, e não mais intencional (GIL, 2001). Pois, quando a consciência deixa-se invadir e impregnar pelo corpo, ela entra na zona das pequenas percepções. Para ser mais preciso, essa consciência do corpo não é invadida

⁷⁹ « [...] comme si l'intentionnalité de la conscience était le rayon d'une lampe électrique » (DELEUZE, 1983, p. 89).

pelas micropercepções, ela mesma se torna um bloco de pequenas percepções (GIL, 2001). À consciência do corpo, isto é, a consciência das pequenas percepções, a qual Gil opõe à consciência intencional da fenomenologia (a consciência média das macropercepções), denominamos de consciência *intensional*.

A consciência *intensional*, contrariamente à consciência tradicional, é obscura e confusa, numa palavra, ela é o inconsciente do pensamento. Como lembra Gil, na concepção clássica, a obscuridade e confusão advinham do fato de sentimentos, paixões, componentes emocionais, numa palavra, afectos misturarem-se e turvarem sua transparência, uma vez que “a consciência confundia-se com a potência de conhecimento cujo modelo era a razão. A introdução dos afectos na consciência do corpo significava a presença inconcebível da irracionalidade no interior da razão” (GIL, 2001, p. 160-161). “A consciência desperta, clara, é obscurecida pela invasão de todos estes elementos impuros”, diz GIL (2001, p. 162). Seria necessário dar mais um passo em direção a esse inconsciente do pensamento, dispensando até mesmo a própria noção de consciência *intensional*, uma vez que ela existe mais de direito do que de fato. Ela só se torna um fato quando se põe de um lado o sujeito e do outro o objeto. Deleuze (2003, p. 360) diz que quando a consciência – sem eu ou objeto – “atravessa o campo transcendental [plano de imanência] a uma velocidade infinita em toda parte difusa, não há nada que possa revelá-la”. É por essa razão que ela é *intensional*, isto é, pura intensidade, anulando-se em sua explicação no sujeito e no objeto.

Assim, se ainda se pode falar de sujeito, será a título daquilo que Deleuze chamou de “sujeito-larvar”, pois não há mais um ponto de vista da individuação, um eixo sólido e estável; trata-se agora de uma hecceidade que procede mais por singularização do que por individuação. Trata-se mais de um sujeito *à* experiência do que de um sujeito *da* experiência. Ou seja, o sujeito não é mais aquele para quem o dado é dado, porquanto são as experiências, as afecções, em suma, os processos de subjetivação impessoais que constituem as subjetividades, e não o oposto. Assim, o sujeito não é mais aquele que experimenta o mundo, mas, antes, ele é experimentado. É um empirismo radical ou transcendental, escapando tanto da transcendência do sujeito quanto da do objeto. Imanência absoluta! Spinoza dizia algo muito parecido quando dizia que o primeiro gênero do conhecimento, a saber, a consciência ou imaginação, era engendrado fortuitamente pelos encontros dos corpos. Porque em Spinoza, mais que uma visada, a consciência era uma cegueira, só conhecendo os objetos exteriores, ou melhor, os corpos de maneira confusa e mutilada. À consciência do movimento, será necessário opor o movimento da consciência sempre por se fazer; à consciência das imagens, será preciso opor as imagens que forjam a consciência; à

consciência da percepção, será preciso opor uma consciência do imperceptível; à imanência do vivido intencional, finalmente, será preciso opor “a imanência: uma vida...”

2.4 A CONSCIÊNCIA DE CLASSE

É-nos sabido que Deleuze tinha o projeto de escrever um livro sobre “A grandeza de Marx”, um livro que, talvez, segundo sua peculiar “enrabadá”, retiraria do marxismo toda a herança hegeliana, isto é, o trabalho do negativo, o aspecto totalizador e absolutizante da dialética, a *contradição* entre forças produtivas e relações de produção, o essencialismo do trabalho etc. Não se trata, para nós, de escrever o trabalho que o próprio Deleuze não escreveu, mas de seguir algumas pistas por ele deixadas na tentativa de realizar uma crítica a uma das noções centrais do marxismo: a consciência de classe. As noções de “consciência ambiental”, “consciência histórica”, “consciência crítica”, entre outras, tão em voga em nossos dias, estão, de algum modo, atreladas à noção de consciência de classe. Segundo essas noções, devemos estar conscientes dos problemas que nos circundam e tomar uma posição diante deles, a fim de transformá-los. Tomar consciência não significa outra coisa senão retomar aquilo que presumidamente fora confiscado outrora, a saber, a consciência de que somos “sujeitos históricos”, de que existe uma tarefa também histórica a ser realizada. Significa também a promessa de que tudo aquilo de que fomos despojados ou alienados possa enfim ser-nos restituído. Herdamos de uma certa tradição marxista – sobretudo, aquela pautada nos escritos de juventude de Marx e de seu comentador mais importante, Georg Lukács – a ideia de que as transformações políticas e sociais demandam uma tomada de consciência.

Seria necessário empreender uma genealogia da noção de consciência de classe, talvez, não à maneira de Nietzsche, que compreende o fenômeno da consciência a partir de uma sintomatologia, mas por meio daquilo que Althusser chamou de uma leitura sintomal, que consiste em discernir, num mesmo movimento, o indiscernível no próprio texto que se lê, relacionando-o com um outro texto, presente pela ausência necessária do primeiro. Segundo Althusser (1980, p. 23),

É preciso uma leitura “*sintomal*” para tornar essas lacunas perceptíveis, e para identificar, sob as palavras enunciadas, o discurso do silêncio que, emergindo no discurso verbal, *provoca* nele esses brancos, que são as folhas do rigor, ou os limites extremos de seu esforço: sua ausência, uma vez atingidos esses limites, no espaço que, não obstante ele *abre*.

Essa leitura sintomal possibilita-nos enxergar os conceitos articulados pela noção de consciência de classe que vincula pelo menos duas outras noções: a de continuidade histórica e a de sujeito. Por ora, destacamos que à consciência de classe opõe-se a noção de ideologia, que, tradicionalmente, é definida como uma falsa consciência. No célebre prefácio de *A ideologia Alemã*, Marx e Engels (1998, p. 3) afirmam que:

Até agora, os homens sempre tiveram ideias falsas a respeito de si mesmos, daquilo que são ou deveriam ser. Organizaram suas relações em função das representações que faziam de Deus, do homem normal etc. Esses produtos de seu cérebro cresceram a ponto de dominá-los completamente. Criadores, inclinaram-se diante de suas próprias criações. Livremo-nos, pois, das quimeras, das idéias, dos dogmas, dos seres imaginários, sob o jugo dos quais eles se estiolam. Ensinemos os homens a trocar essas ilusões por pensamentos correspondentes à essência do homem.

Deleuze, por outro lado, afirma que toda consciência já é falsa consciência (DELEUZE 1998), que ela está necessariamente ligada a uma tripla ilusão. Com efeito, diz Deleuze (2002, p. 26), “não basta sequer dizer que a consciência gera ilusões: ela é inseparável da tripla ilusão que a *constitui*, ilusão da finalidade, ilusão da liberdade, ilusão teológica”. Ela não é apenas um efeito de certas condições materiais, os efeitos são tudo aquilo que ela pode reter. Para Deleuze (2002, p. 26),

[...] a consciência recolhe apenas efeitos, ela vai suprir a sua ignorância invertendo a ordem das coisas, tomando os efeitos pelas causas (*ilusão das causas finais*): o efeito de um corpo sobre o nosso, ela vai convertê-lo em causa final da ação do corpo exterior; e fará da ideia desse efeito a causa final de suas próprias ações. Desde esse momento, tomar-se-á a si própria por causa primeira e invocará o seu poder sobre o corpo (*ilusão dos decretos livres*). Nos casos em que a consciência não pode mais imaginar-se causa primeira nem organizadora dos fins, invoca um Deus dotado de entendimento e de vontade, operando por causas finais ou decretos livres, para preparar para o homem um mundo na medida de sua glória e dos seus castigos (*ilusão teológica*).

É preciso insistir nesse aspecto ilusório da consciência, uma vez que, como diz Deleuze (2002, p. 29), “a consciência é essencialmente ignorante”. Não podemos transcender nossa consciência atual apenas por uma tomada de consciência, isto é, não podemos tomar a consciência de que estamos conscientes, assim como uma pessoa ignorante não se sabe ignorante. Nesse sentido, Althusser (1996) afirma que quem está na ideologia acredita-se, por definição, fora dela, pois a ideologia não diz que é ideológica. Isso se dá “porque a consciência é reflexão da ideia e só vale o que vale a primeira ideia, a tomada de consciência não tem poder por si mesma” (DELEUZE, 2002, p. 67). Deleuze observa, na

esteira de Spinoza, que a cada gênero de conhecimento corresponde uma maneira de ser, haja vista que “os gêneros de conhecimento são modos de existência, porque o conhecer prolonga-se nos tipos de consciência e de afetos que lhe correspondem” (DELEUZE, 2002, p. 64). Assim, cada consciência tem a existência que merece em virtude de suas próprias condições, ou melhor, “nós apenas somos conscientes das ideias que temos, nas condições em que as temos” (DELEUZE, 2002, p. 66). Althusser (1979a, p. 206) já dizia que “[n]a ideologia os homens expressam, com efeito, não as suas relações nas suas condições de existência, mas a *maneira* como vivem a sua relação às suas condições de existência: o que supõe, ao mesmo tempo, relação real, relação ‘vívida’, ‘imaginária’”. Essa concepção deleuze-spinozana da consciência relaciona-se com a do marxismo, que considera a consciência como um reflexo das condições materiais da existência.

Para Marx (2008a, p. 47), “o modo de produção da vida material condiciona o processo de vida social, política e intelectual. Não é a consciência que determina o seu ser; ao contrário, é o seu ser social que determina sua consciência”. Portanto, a consciência é derivada das condições materiais de existência, isto é, das condições de produção de uma determinada época histórica. Desse modo, há uma determinação, em última instância, da base econômica – infraestrutura – sobre a assim chamada superestrutura⁸⁰. É por essa razão que “as relações jurídicas, bem como as formas do Estado, não podem ser explicadas por si mesmas, nem pela chamada evolução geral do espírito humano; essas relações têm, ao contrário, suas raízes nas condições materiais de existência, em suas totalidades” (MARX, 2008a, p. 47). Não há então autonomia da moral, da religião, da metafísica, enfim, de toda ideologia, e analogamente, das formas de consciência a elas correspondentes (MARX; ENGELS, 1998). Na produção sócio-material da própria existência, “os homens entram em relações determinadas, necessárias, *independentes de sua vontade*; essas relações de produção correspondem a um grau determinado de desenvolvimento de suas forças produtivas materiais” (MARX, 2008a, p. 47, grifo nosso). Assim, não se deve, pois, julgar uma época pela consciência que ela tem de si mesma, mas, antes, é necessário “explicar essa consciência pelas contradições da vida material, pelo conflito que existe entre as forças produtivas sociais e as relações de produção” (MARX, 2008a, p. 48). Dito de outro modo, a consciência deve ser explicada por intermédio do modo de produção vigente.

⁸⁰ “A totalidade dessas relações de produção constitui a estrutura econômica da sociedade, a base real sobre a qual se eleva uma superestrutura jurídica e política e à qual correspondem formas sociais determinadas de consciência” (MARX, 2008a, p. 47).

Georg Lukács lembra que “a essência do marxismo científico consiste, portanto, em reconhecer a independência das forças motrizes reais da história em relação à consciência (psicológica) que os homens têm delas” (LUKÁCS, 2003, p. 134-135). Por conseguinte, a consciência é sempre segunda em relação às condições reais e materiais, mais do que isso, a consciência – sobretudo aquela nascida em meio à reificação capitalista – não consegue ver-se a si mesma como fazendo parte de um todo maior; somente a consciência de classe consegue alçar esse posto, colocando-se para além das formas sociais e alcançando a compreensão histórica da sociedade. O materialismo histórico-dialético é, para Lukács, não apenas uma forma entre outras, isto é, uma forma dentro da história, mas, antes, a teoria de Marx é “a *história dessas formas*, sua transformação *como* formas da reunião dos homens em sociedade, como formas que, iniciadas a partir de relações econômicas objetivas, dominam todas as relações dos homens entre si” (LUKÁCS, 2003, p. 135-136). Em suma, a consciência de classe é aquela que sabe que sabe. É por isso que a anatomia do homem revela a constituição biológica do macaco, e não o oposto; dito de outra forma, a consciência de classe (o estágio em que a consciência torna-se consciente de si mesma) é capaz de revelar não somente ela própria, isto é, seu dever histórico, mas também as ilusões intrínsecas da consciência individual capitalista, bem como as representações e ideias de outros modos de produção. Nesse sentido, dizem Marx e Engels (1998, p. 50), “no tempo em que imperava a aristocracia imperavam os conceitos de honra, fidelidade etc. e que, no tempo em que dominava a burguesia, imperavam os conceitos de liberdade, igualdade etc.”. A cada modo de produção corresponde um modo de conceber o mundo, ou ainda, uma certa visão de mundo (*weltanschauung*). Foi somente com o surgimento de uma consciência proletária que se pôde trazer à tona essa cumplicidade entre os modos de produção e as representações que fazemos desses modos. *A fortiori*, poder-se-ia dizer que,

A produção das idéias, das representações e da consciência está, a princípio, direta e intimamente ligada à atividade material e ao comércio material dos homens; ela é a linguagem da vida real. As representações, o pensamento, o comércio intelectual dos homens aparecem aqui ainda como a emanção direta de seu comportamento material (MARX; ENGELS, 1998, p. 18).

Há, nesse ponto, uma motivação hegeliana que estabelece uma unidade ontológica entre ser e pensar; Marx (2008b, p. 108) diz que “pensar e ser são, portanto, certamente *diferentes*, mas (estão) ao mesmo tempo em *unidade* mútua”. Contudo, da consciência deve-se dizer que ela é um produto, ou melhor, um produto social. Não é ela quem produz, ao contrário, é produzida; ela nada determina, mas, antes, é determinada; ela

não é causa, e sim efeito. Noutros termos, “[n]ão é a consciência que determina a vida, mas sim a vida que determina a consciência” (MARX; ENGELS, 1998, p. 20). Ela é, antes de tudo, “apenas consciência do meio sensível *mais próximo* e de uma interdependência limitada com outras pessoas e outras coisas situadas fora do indivíduo que toma consciência” (MARX; ENGELS, 1998, p. 25). Devemos insistir nesse aspecto social da consciência. O que o marxismo nega? Que haja uma consciência individual; tal como em Nietzsche, a consciência é um instinto gregário,⁸¹ contudo, para o homem, diferente do carneiro, a consciência toma o lugar do instinto, ou melhor, o “seu instinto é um instinto consciente” (MARX; ENGELS, 1998, p. 26). Essa consciência gregária é “a consciência da necessidade de entrar em relação com os indivíduos que o cercam” (MARX; ENGELS, 1998, p. 25). Dessa maneira, “cada uma das suas relações *humanas* com o mundo, ver, ouvir, cheirar, degustar, sentir, pensar, intuir, perceber, querer, ser ativo, amar, enfim todos os órgãos da sua individualidade, assim como os órgãos que são imediatamente em sua forma como órgãos comunitários” (MARX, 2008b, p. 108). Ademais, a consciência não é da ordem do intencional ou do voluntário, uma vez que não existe um ser consciente por detrás do fazer, isto é, um eu que jaz à produção. Numa célebre passagem de *O dezoito brumário*, Marx afirma que: “[o]s homens fazem a sua própria história, mas não a fazem arbitrariamente, nas condições escolhidas por eles, mas sim nas condições directamente determinadas ou herdadas do passado” (MARX, 1976, p. 17). A produção sempre é social e antecede às representações mentais dos indivíduos e das classes. E mais, “a consciência nunca pode ser mais que o ser consciente; e o ser dos homens é o seu processo de vida real” (MARX; ENGELS, 1998, p. 19). Com efeito, a consciência é sempre posterior, *post factum*, isto é, ela vem sempre depois, e a chamada *consciência genérica* do homem apenas confirma sua *vida social* real, isto é, “apenas repete no pensar a sua existência efetiva, tal como, inversamente, o ser genérico se confirma na consciência genérica, em sua universalidade como ser pensante, para si” (MARX, 2008b, p. 107).

Lukács tomará a noção de consciência de classe como central para o desenvolvimento de seu pensamento. É a partir dessa consciência que o proletariado, classe subjugada no modo de produção capitalista, abolirá a submissão do homem pelo homem numa revolução. A consciência, certamente, não se reduz à consciência individual, que,

⁸¹ A linguagem para Marx e Engels está, assim como para Nietzsche, directamente ligada à consciência. Segundo eles, “a linguagem é tão antiga quanto a consciência – a linguagem é a consciência real, prática, que existe para os outros homens, que existe, portanto, também primeiro para mim mesmo e, exactamente como a consciência, a linguagem só aparece com a carência, com a necessidade dos intercâmbios com os outros homens” (MARX; ENGELS, 1998, p. 24).

segundo ele, seria uma consciência burguesa⁸². Para ele, a consciência de classe “não é, portanto, nem a soma, nem a média do que cada um dos indivíduos que formam a classe pensam, sentem etc.” (LUKÁCS, 2003, p. 142). Ela possui, não se sabe como, a capacidade de assistir à história mesmo estando dentro da história, ou seja, ela transcende a esfera meramente empírica e presencia o desenrolar da história, vendo nela as contradições, as ideologias, podendo finalmente perceber a totalidade da economia de uma sociedade “dentro de uma determinada sociedade, a partir de uma determinada posição no processo de produção” (LUKÁCS, 2003). O marxismo, para Lukács, distingue-se das ciências e filosofias burguesas na explicação histórica, não pelo predomínio dos motivos econômicos, mas pelo ponto de vista da totalidade (LUKÁCS, 2003). Esse “ponto de vista da totalidade não determina, todavia, somente o objeto, determina também o sujeito do conhecimento” (LUKÁCS, 2003, p. 107). Nesse sentido, não seria incorreto dizer que o sujeito burguês é diferente do sujeito proletariado, visto que é apenas com esse último que a consciência é capaz de vislumbrar a totalidade das relações que compõem o modo de produção capitalista e as formas históricas que se sucederam. Se o proletariado possui essa prerrogativa que a burguesia não possui, é porque seus interesses de classe não são interesses de uma única classe, antes, seu interesse é universal. Ele afirma que,

[...] como o proletariado é colocado pela história diante da tarefa de *uma transformação consciente da sociedade*, surge necessariamente em sua consciência de classe a contradição dialética entre o interesse imediato e o fim último, entre o fator individual e a totalidade. Pois o fator individual do processo, a situação concreta com suas exigências concretas são, por sua própria essência, imanentes à sociedade capitalista presente, encontram-se sob suas leis, estão submetidos à sua estrutura econômica. Somente quando inseridos na visão geral do processo e relacionados à meta final, esses fatores apontam de maneira concreta e consciente para além da sociedade capitalista e se tornam revolucionários (LUKÁCS, 2003, p. 176).

Além disso, o homem nunca é um átomo social, ele só existe em sociedade; logo, a oposição indivíduo e sociedade é, então, uma abstração, visto que todo indivíduo é social. Por esse motivo, a consciência individual seria, para o filósofo húngaro – na esteira do jovem Marx – uma ficção burguesa, uma vez que não existe o homem em-si, visto que ele

⁸² “A consciência burguesa – de maneira consciente ou inconsciente, ingênua ou sublimada – considera os fenômenos sociais do ponto de vista do indivíduo. E o ponto de vista do indivíduo não pode levar a nenhuma totalidade, quando muito pode levar a aspectos de um domínio parcial, mas na maioria das vezes somente a algo fragmentário: a ‘fatos’ desconexos ou a leis parciais abstratas. A totalidade só pode ser determinada se o sujeito que a determina é ele mesmo uma totalidade; e se o sujeito deseja compreender-se a si mesmo, ele tem de pensar o objeto como totalidade. Somente *as classes* representam esse ponto de vista da totalidade como sujeito na história moderna” (LUKÁCS, 2003, p. 107).

“não é um ser abstrato, acororado fora do mundo. O homem é o *mundo do homem*, o Estado, a sociedade. Esse Estado e essa sociedade produzem a religião, uma *consciência invertida do mundo*, porque eles são um *mundo invertido*” (MARX, 2010, p. 145). Abstrair essas determinações significa fetichizar sua existência. É ao proletariado, enquanto classe consciente da totalidade das relações econômica, que cabe a tarefa histórica, por meio de uma revolução que suplanta a divisão de trabalho e com elas as relações burguesas de produção, de restituir ao homem sua essência, a saber, o trabalho, sua capacidade de transformar a natureza e a si mesmo. Com a supressão do atual modo de produção, a revolução do proletariado estabelecerá um novo modo de produção, em que os indivíduos produtivos não serão mais separados daquilo que produzem; a esse novo modo de produção denomina-se comunismo. Segundo Marx e Engels (1998, p. 87, grifo nosso),

O comunismo distingue-se de todos os movimentos que o antecederam até agora pelo fato de subverter as bases de todas as relações de produção e de trocas anteriores e de, pela primeira vez, tratar *conscientemente* todas as condições prévias como criações dos homens que nos precederam até agora, de despojá-las do seu caráter natural e submetê-las ao poder dos indivíduos reunidos.

Com a implantação de uma nova infraestrutura, uma nova superestrutura surgirá inevitavelmente, uma vez que “a transformação que se produziu na base econômica transforma mais ou menos lenta ou rapidamente toda a colossal superestrutura” (MARX, 2008a, p. 47-48). Uma vez mais, é apenas ao proletariado que cabe a tarefa de modificar a base econômica, pois é apenas essa classe que não tem mais necessidade de fazer prevalecer seu interesse particular. Para Lukács (2003, p. 173),

A superioridade do proletariado em relação à burguesia, que, aliás, é superior ao primeiro sob todos os pontos de vista (intelectual, organizacional etc.), reside exclusivamente no fato de ser capaz de considerar a sociedade a partir de seu centro, como um todo coerente e, por isso, agir de maneira centralizada, modificando a realidade; no fato de, para sua consciência de classe, teoria e prática coincidirem e também, por conseguinte, de poder lançar conscientemente sua própria ação na balança do desenvolvimento social como fator decisivo.

Se é correto dizer que a cada modo de produção historicamente determinado corresponde uma superestrutura político e ideológica; no entanto, não é correto dizer que sempre existiram consciências de classe correspondentes à base econômica, pois é apenas na formação social capitalista que algo como a consciência de classe se tornou possível. Para Lukács (2003, p. 149): “[é] somente com a hegemonia da burguesia, cuja vitória significa a

supressão da organização em estamentos, que se torna possível uma ordem social em que a estratificação da sociedade tende à pura estratificação de classes”. Essa estratificação de classes conduz duas classes antagônicas numa luta política. Nas economias pré-capitalistas, prossegue Lukács (2003, p. 153), “não há posição possível que viabilize a compreensão do fundamento econômico de todas as relações sociais”. Portanto, é apenas no capitalismo que se pôde trazer à tona à consciência das relações que subjazem ao modo de produção, visto que “na época capitalista, os aspectos econômicos não estão mais escondidos ‘por trás’ da consciência, mas encontram-se presentes *na* própria consciência (embora inconscientes ou recalçados etc.)” (LUKÁCS, 2003, p. 155-156). Ainda segundo Lukács (2003, p. 156),

Com o capitalismo, com o desaparecimento das estruturas estamentais e com a constituição de uma sociedade com articulações *puramente econômicas*, a consciência de classe chegou ao estágio em que *pôde se tornar consciente*. Agora a luta social se reflete numa luta ideológica pela consciência, pelo desvelamento ou dissimulação do caráter de classe da sociedade.

Para Marx e Engels (1998, p. 95):

A diferença entre o indivíduo pessoal diante do indivíduo na sua qualidade de membro de uma classe e a contingência das condições de existência para o indivíduo só aparecem com a classe que é, ela própria, um produto da burguesia. É somente a concorrência e a luta entre indivíduos que se engendram e desenvolvem essa contingência como tal.

Essa consciência tornada consciente difere da consciência burguesa pelo fato da totalidade não se lhe apresentar de maneira mutilada, parcial, invertida. Porém, não basta uma crítica às mistificações da consciência, a saber, da ideologia que, segundo Marx e Engels (1998, p. 19), é uma espécie de espelho, em que “os homens e suas relações nos aparecem de cabeça para baixo como em uma câmara escura”. É por isso que o materialismo de Marx se opõe a todo idealismo, sobretudo o hegeliano, que vê apenas um “mundo às avessas”, quer dizer, ideológico. Nesse sentido,

Ao contrário da filosofia alemã [idealismo alemão], que desce do céu para a terra, aqui é da terra que se sobe ao céu. Em outras palavras, não partimos do que os homens dizem, imaginam e representam, tampouco do que eles são nas palavras, no pensamento, na imaginação e na representação dos outros, para depois se chegar aos homens de carne e osso; mas partimos dos homens em sua atividade real que representamos também o desenvolvimento dos reflexos e das repercussões ideológicas desse processo vida (MARX; ENGELS, 1998, p. 19).

A verdadeira crítica às representações equivocadas que os homens fazem de si mesmos só é resolvida pela mudança na infraestrutura, isto é, “a arma da crítica não pode, é claro, substituir a crítica da arma, o poder material tem de ser derrubado pelo poder material” (MARX, 2010, p. 151). Não se deve substituir a falsa consciência por outra consciência igualmente falsa. Por exemplo, a crítica de Feuerbach que mostrava que Deus era apenas um reflexo do próprio homem, não é suficiente, uma vez que “a única libertação *praticamente* possível [...] é a libertação do ponto de vista da *teoria* que declara o homem como o ser supremo do homem” (MARX, 2010, p. 156). Nesse ponto, há uma divergência radical entre Lukács e Althusser, não apenas na interpretação dos textos de Marx, mas, também, no vocabulário. O primeiro insiste – como expusemos até aqui – que é necessária uma tomada de consciência para restituir a dignidade ontológica do homem, visto que as relações de produção capitalista o desumanizam; Althusser, por seu turno, sugere que é o próprio capitalismo, ou melhor, a ideologia nele erigida que nos faz crer no mito do humanismo. Além disso, mais do que nos livrar da ideologia, o retorno ao homem primordial – isto é, não desnaturado pela reificação capitalista – afundará esses agentes ou posições da produção cada vez mais na ideologia. Não devemos, portanto, substituir uma interpretação do mundo por outra interpretação do mundo, mas, antes, devemos transformá-lo⁸³, porquanto, como observa Marx e Engels (1998, p. 9), “a transformação da consciência equivale a interpretar de modo diferente o que existe, isto é, reconhecê-lo por meio de uma outra interpretação”. Nesse sentido,

[...] todas as formas e produtos da consciência podem ser resolvidos não por meio da crítica (espiritual) intelectual, pela redução à ‘consciência de si’ ou pela metamorfose em ‘almas do outro mundo’, em ‘fantasmas’, em ‘obsessões’ etc., mas unicamente pela derrubada efetiva das relações sociais concretas de onde surgiram essas baboseiras idealistas (MARX; ENGELS, 1998, p. 36).

É preciso, pois, libertar-se do homem como fundamento teórico. Talvez seja essa a grande novidade teórica anunciada por Marx. Segundo Althusser (1979a, p. 200), “[a] ruptura com toda Antropologia ou todo humanismo *filosóficos* não é um detalhe secundário: ela é um mesmo ato com a descoberta científica de Marx”. Contrariando a ortodoxia marxista, Althusser faz uma leitura audaciosa e original da obra de Marx. Segundo ele, há uma ruptura

⁸³ “Os filósofos só *interpretaram* o mundo de diferentes maneiras; do que se trata é de transformá-lo” (MARX; ENGELS, 1998, p. 103).

em sua obra – que data precisamente com a publicação de *A ideologia Alemã, em 1845*⁸⁴ –; a essa ruptura, Althusser chama de “corte epistemológico”, que estabelece uma demarcação ante o jovem Marx. O jovem Marx, segundo Althusser, tinha preocupações humanistas, mas o humanismo é, por definição, uma ideologia burguesa; e todas as noções ligadas a essa ideologia, a saber, subjetividade, consciência, homem etc., são noções burguesas. A grande novidade apresentada com o corte epistemológico é o descarte das noções sujeito, homem, consciência, essência, idealismo do conceito etc., isto é, o descarte da própria ideologia. Althusser (1979a, p. 201-202) observa que,

Ao rejeitar a essência do homem como fundamento teórico, Marx rejeita todo esse sistema orgânico de postulados. Ele busca as categorias filosóficas de *sujeito*, *empirismo*, *essência ideal* etc. de todos os domínios que elas reinam. Não somente da Economia Política (rejeição do mito do *homo oeconomicus* enquanto *sujeito da Economia* clássica); não só da história (rejeição do atomismo social e do idealismo político-ético); não só da moral (rejeição da moral kantiana); como também da própria filosofia: pois, o materialismo de Marx exclui o empirismo do sujeito (e o seu inverso: o sujeito transcendental) e o idealismo do conceito (e o seu inverso: o empirismo do conceito).

Althusser, portanto, insta para Marx um aspecto anti-humanista. Segundo ele, “o anti-humanismo marxista teórico tem por corolário o reconhecimento do próprio humanismo: como *ideologia*” (ALTHUSSER, 1979a, p. 203). Deve-se “reduzir a cinzas o mito filosófico (teórico) do homem”, se se deseja conhecer de fato alguma coisa dos “homens” (ALTHUSSER, 1979a, p. 202-203). Um modo de produção articula forças produtivas e relações de produção, e não o homem de um lado e a natureza de outro, ou ainda, a relação de homens com outros homens. Deve-se resistir não apenas ao “humanismo burguês”, mas também ao humanismo esquerdista, este último que toma “o proletariado como o lugar e o missionário da essência humana. Se ele estava destinado ao papel histórico de libertar o homem de sua ‘alienação’, tal o era pela negação da essência humana de que ele era a vítima absoluta” (ALTHUSSER, 1980, p. 86). A essência assinala para uma opressão, e não a uma libertação. De resto, não há qualquer essência humana. Althusser (1979a, p. 201) afirma que:

⁸⁴ “A partir de 1845, Marx rompe radicalmente com toda teoria que funda a história e a política numa essência do homem” (ALTHUSSER, 1979a, p. 200).

Para que a essência do homem seja um atributo universal, é preciso, com efeito, que os *sujeitos concretos* existam como dados absolutos: o que implica um *empirismo do sujeito*. Para que esses indivíduos empíricos sejam homens é preciso que tragam cada um em si toda a essência humana, se não de fato, ao menos de direito: o que implica um *idealismo da essência*. O idealismo do sujeito implica, pois, o idealismo da essência e reciprocamente.

Com efeito, pode-se afirmar que estamos sujeitos mais do que somos sujeitos, ou ainda, antes de dizer que se é sujeito, deve-se dizer que se está sujeito, isto é, sujeito a uma ideologia. Pois, dizer sujeito e dizer ideologia é, no fundo, dizer a mesma coisa, uma vez que “não existe ideologia, exceto pelo sujeito e para sujeitos” (ALTHUSSER, 1996, p. 131). A proposição sujeito ideológico é, portanto, uma tautologia. Dessa feita, as noções de sujeito jurídico (ou de direito), sujeito histórico, sujeito moral e, até mesmo, sujeito do conhecimento são noções eivadas pela ideologia. O discurso científico só merece tal título se excluir a categoria do sujeito. Para Althusser, ideologia e ciência opõem-se radicalmente; a primeira, porque apela, ou melhor, interpela os sujeitos; a segunda, precisamente, porque dispensa essa categoria. Além disso, a ideologia opera mais por reconhecimento do que por des-conhecimento. A operação ideológica *par excellence* é a interpelação, visto que “*toda ideologia invoca ou interpela os indivíduos como sujeitos concretos*, pelo funcionamento da categoria de sujeito” (ALTHUSSER, 1996, p. 133). A título de exemplo,

[...] a ideologia ‘age’ ou ‘funciona’ de maneira tal que ‘recruta’ sujeitos entre indivíduos (ela os recruta a todos), ou que ‘transforma’ os indivíduos em sujeitos (transforma-os a todos), por essa operação muito precisa que denominei de *interpelação*, que pode ser imaginada nos moldes da mais corriqueira interpelação cotidiana da Polícia (ou de outro): ‘Ei, você aí!’ Presumindo-se que a cena teórica que imaginei ocorra na rua, o indivíduo chamado se voltará. Por essa mera virada física de 180 graus, ele se torna *sujeito*. Por quê? Porque reconheceu que o chamado ‘realmente’ se dirigia a ele, e que ‘era *realmente ele* que estava sendo chamado’ (e não outra pessoa) (ALTHUSSER, 1996, p. 133).

Correndo o risco de superinterpretação, pode-se dizer que a ideologia faz apelo a uma imagem do pensamento pautada no reconhecimento de sujeitos. Sempre que existe sujeito, há inevitavelmente ideologia, e sempre que há ideologia há também interpelação, assim, “a existência da ideologia e o chamamento ou interpelação dos indivíduos como sujeitos são uma e a mesma coisa” (ALTHUSSER, 1996, p. 134). É pelo funcionamento da categoria do sujeito que a ideologia opera, reconhecendo todos como sujeitos. Uma vez mais, a categoria do sujeito “é constitutiva de qualquer ideologia”, porém, ela “*só é constitutiva de qualquer ideologia na medida em que toda ideologia tem a função*

(*que a define*) de “constituir” indivíduos concretos como sujeitos” (ALTHUSSER, 1996, p. 132). Para Althusser, a única maneira de nos desvincularmos da ideologia é excluindo essa categoria. Se Marx pôde elaborar uma “ciência da história”, foi por substituir as noções de sujeito e de objeto pelas noções não equivalentes e incomensuráveis de forças produtivas e relações de produção. Foi também por recusar a solução ideológica do sujeito e do objeto e sua “estrutura de reconhecimento especular mútua, no círculo fechado no qual eles se movem” (ALTHUSSER, 1979b, p. 58). Um modo de produção não dispõe de homens proprietários e de homens não-proprietários que trabalham, mas, antes, o que ele coloca em cena são agentes de produção. Nesse sentido,

[...] *as relações sociais de produção não são de modo algum redutíveis a simples relações entre os homens, a relações que ponham em causa somente os homens, e portanto às variações de uma matriz universal, a intersubjetividade* (reconhecimento, prestígio, luta, dominação e servidão, etc.). As relações sociais de produção em Marx não põem em cena *os homens sós*, mas põem em cena as combinações específicas, *os agentes* do processo de produção, e as *condições materiais* do processo de produção (ALTHUSSER, 1980, p. 124).

Com efeito, o sujeito do proletariado é tão ideológico quanto o burguês, pois, como já notamos mais acima, dizer sujeito e dizer ideologia é dizer o mesmo. O marxismo só será de fato científico quando extrair de seu núcleo a noção de sujeito, de consciência, de homem. Pois, a ideologia coloca, num só movimento, o sujeito e o objeto, em que todo sujeito é sujeito para um objeto, e todo objeto é objeto para um sujeito, sendo o conhecimento verdadeiro a adequação desses dois termos. A ciência, para Althusser, só produz conhecimento na medida em que exclui tanto o sujeito quanto o objeto; uma ciência que muda em função de seu objeto ou de cada objeto particular também não é ciência. O que define a ciência é menos seu caráter objetivo do que seu solo epistemológico, o qual Althusser denomina de continente teórico, com equivalência mais ou menos próxima ao conceito de *episteme*, tal qual Foucault expõe em *As palavras e as coisas*, ou ainda, a noção de paradigma, exposta por Thomas Kuhn em *A estrutura das revoluções científicas*. A título de ilustração,

[...] colocamo-nos diante desse fato, peculiar à própria existência da ciência: ela só pode formular problemas no terreno e no horizonte de uma estrutura teórica determinada, sua problemática, que constitui a condição de possibilidade determinada absoluta, e, pois, a determinação absoluta das *formas de colocação de todo problema*, num momento considerado da ciência (ALTHUSSER, 1979b, p. 24).

Para Althusser, as ciências e filosofias burguesas distinguem-se do marxismo porque este último recusa a ficção do humanismo. Nesse sentido,

A filosofia anterior idealista ('burguesa') repousava, em todos os seus domínios e desenvolvimentos ('teoria do conhecimento', concepção da história, Economia Política, moral, estética etc.), sobre uma problemática da *natureza humana* ou da essência do homem. Essa problemática foi, para séculos inteiros, a evidência mesma, e ninguém pensava em pô-la em questão nas suas próprias mudanças internas (ALTHUSSER, 1979a, p. 200).

Contudo, não basta apenas recusar a categoria do sujeito (e consequentemente a do objeto), é necessário recusar a cumplicidade tácita entre o ser e o pensamento. Segundo Althusser, Marx não se contenta em revirar Hegel de cabeça para baixo, ele vai mais além, rejeitando "a confusão hegeliana da identificação do objeto real com o objeto de conhecimento, do processo real com o processo de conhecimento" (ALTHUSSER, 1979b, p. 41). Nesse sentido, em um curso de 17 de janeiro de 1984, Deleuze propõe uma distinção entre duas espécies de comunismo: comunismo sensório-motor e comunismo visionário. O primeiro deles, diz Deleuze, consiste em nos dizer que "o homem está em luta com a natureza, e é nesta luta do homem com a natureza que o homem entra em luta com o homem e que, inelutavelmente, o proletariado triunfará para restaurar a unidade da natureza e do homem".⁸⁵ O comunismo visionário, por outro lado, consiste na unidade do homem com a natureza. Ou melhor, o homem não está mais numa oposição dialética com a natureza que, segundo a ortodoxia marxista, produziria a revolução; há, em vez disso, a unidade sensível do homem e da natureza que mantém as únicas mudanças da revolução para o futuro. Há, portanto, uma disjunção entre o real e o pensamento do real. Nesse sentido, a leitura de Althusser se opõe frontalmente à concepção dialética de Hegel, para quem o racional e o real são a mesma coisa.

Não há uma unidade do em-si e do para-si, mas adequação ou inadequação. Mais do que isso, não há consciência de si que progressivamente abarque a totalidade do real, pois, uma coisa é o real e seus diferentes aspectos, outra coisa é o pensamento do real e seus diferentes aspectos (ALTHUSSER, 1980). Não se deve, de forma alguma, confundi-los, uma vez que "[o] pensamento do real, a concepção do real, e todas as operações de pensamento pelas quais o real é pensado e concebido, pertencem à ordem do pensar, ao elemento do pensamento que não se pode confundir com a ordem do real, o elemento do real"

⁸⁵ http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=321

(ALTHUSSER, 1980, p. 24). Certamente, os dois termos se relacionam, mas essa relação não é interior, e sim exterior.

Não há dúvida alguma de que existe entre o *pensamento-do-real* e esse *real* uma relação, mas se trata de uma relação de *conhecimento*, uma relação de inadequação ou de adequação de conhecimento, e não uma relação real (entendamos por isso uma relação inscrita *nesse real* de que o pensamento é o conhecimento adequado ou inadequado). Essa relação de conhecimento entre o conhecimento do real e o real não é uma relação *do real* conhecido nessa relação. Essa distinção entre relação do conhecimento e relação do real é fundamental: se não a respeitarmos, caímos infalivelmente ou no idealismo especulativo ou no idealismo empirista. [...] Nos dois casos essa dupla redução consiste em projetar e em realizar um elemento no outro: em pensar a diferença entre o real e seu pensamento como diferença ou interior ao próprio pensamento (idealismo especulativo), ou interior ao próprio real (idealismo empirista) (ALTHUSSER, 1980, p. 24).

Assim como sujeito e objeto são efeitos dessas relações – uma “externalidade”, para utilizar o idioma “economiquês” –, os elementos comportados por um modo de produção, a saber, forças produtivas e relações de produção são efeitos de uma relação estrutural mais ampla⁸⁶. Essa estrutura nunca se apresenta totalmente; se se pode falar de Todo, será como o faz Deleuze a propósito de Bergson, isto é, como um todo aberto. É certo que há determinação do econômico em última instância, mas o econômico jamais é dado, ele é uma virtualidade que encarna suas variedades em sociedades diversas, articulando ao mesmo tempo as correlações e os termos constituem sua realidade, ou melhor, sua atualidade: as relações jurídicas, políticas, ideológicas etc. Desse modo, “os elementos de uma ordem podem virar elementos de uma outra. Sob novas relações, seja decompondo-se na ordem superior mais vasta, seja refletindo-se na ordem inferior (DELEUZE, 1988, p. 303). Assim, num modo de produção deve-se primeiramente procurar pelas relações que o compõem. A propriedade, a posse, os instrumentos de produção etc. designam uma relação, e não uma realidade dada por si mesma. Segundo Althusser (1980, p. 126),

É ao combinar, ao *relacionar* esses diferentes elementos: força de trabalho, trabalhadores imediatos, Senhores não-trabalhadores não imediatos, objetos de produção, instrumentos de produção, etc., que chegamos a determinar os diferentes *modos de produção* que existiram e que podem existir na história humana.

⁸⁶ “[...] as *relações* de produção (assim como as relações sociais políticas e ideológicas) são irreduzíveis a qualquer intersubjetividade antropológica dado que só combinam agentes e objetos numa estrutura específica de distribuição de relações, lugares e funções, ocupados e ‘portados’ por objetos e agentes da produção” (ALTHUSSER, 1980, p. 130).

É verdade que Althusser fala-nos de um certo primado do real, principalmente quando diz que um modo de produção relaciona elementos preexistentes determinados em uma determinada *combinatória* (ALTHUSSER, 1980).⁸⁷ Mas a própria definição do objeto real, isto é, desses elementos preexistentes, só é enunciável pela construção de seu conceito, i.e., enquanto objeto do pensamento. O objeto real não é uma “infraestrutura” tendo o objeto do pensamento como seu correlato superestrutural que torna o primeiro inteligível; não existe imitação ou continuidade de um termo a outro. Mais ainda, não há simetria entre os dois termos; antes, há uma implicação assimétrica. A maneira em que se vai do objeto do pensamento ao objeto real não é mesma em que se vai do objeto real ao objeto do pensamento, ou, como diz Zourabichvili (2003, p. 79), “o trajeto não é o mesmo nos dois sentidos”. O objeto real está presente, quer dizer, ele é atual; já o objeto do pensamento não está presente – pelo menos não da mesma maneira que o objeto real –, sendo, portanto, virtual. Virtual e atual são contemporâneos, ou seja, coexistem, mas essa coexistência não é pacífica, pois, a todo momento o continente é abalado por terremotos, anomalias. Se dissemos que há uma disjunção, resta dizer que há também uma inclusão, de modo que poderíamos dizer, finalmente, que há uma síntese disjuntiva, ou, o que dá na mesma, uma disjunção inclusiva. Assim, a cada momento ou época histórica é necessário rastrear os conceitos implicados na descrição do assim chamado objeto real, visto que eles se alteram, não existindo coincidência absoluta entre o real e seu pensamento. Nesse sentido, “[...] a identificação do econômico passa pela *construção de seu conceito*, que supõe, para ser construído, a definição da existência e da articulação específicas dos diferentes níveis da estrutura do todo, tais como estão necessariamente implicados pela estrutura do modo de produção considerado” (ALTHUSSER, 1980, p. 128). Logo, para Althusser, o conceito de “mais-valia” não designa a expropriação e despojamento de algo que pertence essencialmente à natureza de um agente determinado na cadeia produtiva, a saber, do trabalhador, mas, antes, o que esse conceito estabelece é a definição de uma relação específica dentro de uma determinada estrutura. Desse modo, o conceito de mais valia funciona pelo estabelecimento de uma definição de exploração da força de trabalho, que, igualmente, deve ser construída. Os

⁸⁷ “Essa operação de relacionamento de elementos preexistentes determinados poderia dar a pensar numa *combinatória*, se a natureza específica muito especial das relações postas em jogo nessas diferentes combinações não lhes definisse e limitasse estreitamente o campo. Para obter os diferentes modos de produção, impõe-se combinar esses diferentes elementos, porém tendo em vista os *modos de combinação* (*Verbindungen*) *específicos*, que só têm sentido na natureza própria do *resultado* da combinatória (sendo, esse resultado, a produção real) – e que são: a *propriedade*, a *posse*, a *disposição*, o *desfrute*, a *comunidade*, etc. A aplicação de relações específicas às diferentes distribuições dos elementos disponíveis produz um número limitado de formações, que constituem as relações de produção dos modos de produção determinados” (ALTHUSSER, 1980, p. 126).

conceitos avizinham-se para descrever essa realidade do real, sendo que o próprio real não preexiste ao seu conceito. Por exemplo:

Sabemos qual é, no modo de produção capitalista, o conceito que exprime, na realidade econômica em si, o fato das relações de produção capitalista: é o conceito de *mais-valia*. A unidade das condições materiais com as condições sociais da produção capitalista é expressa na relação direta existente entre o capital variável e a produção da mais-valia. Decorre de que não seja uma coisa, que a mais-valia não seja uma realidade mensurável, mas o conceito de uma relação, o conceito de uma estrutura social de produção, existente, de uma existência visível e mensurável apenas em seus “efeitos” (ALTHUSSER, 1980, p. 131).

Althusser lembra que, em Marx, cada combinação determinada dos elementos disponíveis implica necessariamente a dominação e a sujeição dos agentes do processo produtivo, sendo indispensável à configuração política dessa combinação (ALTHUSSER, 1980). Nesse sentido, não apenas o capitalismo, mas todos os modos de produção que existiram e que, eventualmente, virão a existir não investem sobre uma pretensa essência humana, mais ou menos conforme a ela, mas, sim, sobre posições no processo de produção. Pois, cada modo de produção é impessoal, excluindo de seu arranjo os “homens efetivos”, com os “pés bem firmes sobre a terra”... Uma vez que:

[...] a estrutura das relações de produção determina *lugares e funções* que são ocupados e assumidos por agentes da produção, que nunca são mais do que ocupantes desses lugares, na medida em que são portadores (*Träger*) dessas funções. Os verdadeiros ‘sujeitos’ (no sentido de sujeitos constituintes do processo) não são, pois, esses ocupantes nem esses funcionários; não são, pois, contrariamente a todas as aparências, as ‘evidências’ do ‘dado’ da antropologia ingênua, os ‘indivíduos concretos’, os ‘homens reais’ – *mas a definição e a distribuição desses lugares e dessas funções*. Mas, como se trata de ‘relações’, não poderíamos pensá-las sob a categoria de *sujeito* (ALTHUSSER, 1980, p. 130).

Dessa feita, o que se chama sujeito não é uma unidade primordial, ou melhor, uma unidade relatora que antecede todas as relações; ao contrário, o sujeito é apenas um relato dessas relações, quer dizer, um conceito. Não é o sujeito que possui o ponto de vista exterior – o ponto de vista do lugar de Deus –, relacionando os termos, mas são as relações que são exteriores. Tal perspectiva dispensa por completo as noções de essência, substância, subjetividade etc., pois o que há são relações, agenciamentos. E o próprio sujeito é apenas um agenciamento. Um agenciamento é o produto da interação de n componentes, ou melhor, da capacidade dessa interação. É por isso que não há algo como uma unidade monádica que

antecede as relações, isto é, uma realidade atomicamente predefinida, a qual às relações viriam organizar; *a contrario*, a própria realidade atomística é precedida por uma relação que a compõe, e o átomo já é ele mesmo uma relação. Esta era a maneira como Spinoza definia o corpo, ou seja, como composição de uma relação. Não à toa, Althusser se define como um spinozista⁸⁸. Já não há mais, aqui, sujeito do conhecimento, uma vez que, como lembra Deleuze, “[o] conhecimento não é a operação de um sujeito” (DELEUZE, 2002, p. 63). Destarte, o sujeito – por se tratar de uma noção ideológica – é incapaz de produzir conhecimento. E se a consciência não consegue o todo, é porque ela é puramente transitiva, ou seja, passa de um termo ao outro sem perceber esse movimento. Deleuze (2002, p. 27) insistia que a consciência “não é uma propriedade do Todo, nem de nenhum todo em particular; ela apenas tem um valor informativo, e de uma informação ainda necessariamente confusa e mutilada”.

À guisa de recapitulação: a ilusão teológica da consciência de classe é a onisciência da história, aquela que Lukács reivindicava para o marxismo. A ilusão dos decretos livres (livre-arbítrio) traduz-se na consciência de classe por meio da crença na tomada de consciência como meio de se livrar da opressão de classes. Finalmente, a ilusão das causas finais advém da incapacidade da consciência em colocar adequadamente seu problema. Deleuze (1988, p. 333) diz que “por natureza, os problemas escapam à consciência”. Dessa feita, problematizar nunca é conscientizar. Com efeito, os problemas são virtuais, quer dizer, inconscientes. É por essa razão que Deleuze (1988, p. 423) afirma que “[q]uando se procura reconstituir o problema à imagem e semelhança das proposições da consciência, então a ilusão toma corpo”. Um problema nunca se assemelha à sua solução, ao contrário, as soluções são diferenciações, isto é, atualizações de um problema-virtual. E existem falsas soluções, assim como falsos problemas.

Deleuze assinala para uma crise da ação a partir da Segunda Guerra Mundial; talvez, mais que uma crise da ação, trata-se também de uma crise da consciência, ou melhor, da tomada de consciência. É o colapso do esquema sensório-motor: situação-ação-situação ou ação-situação-ação; igualmente, é a desqualificação da tomada de consciência, “seja porque se dá num vazio, como no caso do intelectual, seja porque está comprimida num vazio, como em Antônio das Mortes, capaz tão-somente de captar a justaposição das duas violências e a continuação de uma na outra” (DELEUZE, 2013, p. 261). Ainda segundo ele,

⁸⁸ “Se não fomos estruturalistas, podemos agora confessar porquê: por que parecemos sê-lo, mas não o fomos, por que então este singular mal-entendido, que ocasionou o surgimento de livros. Por outro lado, fomos culpados de uma paixão forte e comprometedora: fomos spinozistas” (ALTHUSSER, 1978, p. 102).

“o que soou a morte da conscientização foi, justamente, a tomada de consciência de que não havia povo, mas sempre vários povos, uma infinidade de povos, que faltava unir, ou que não devia se unir, para que o problema mudasse” (DELEUZE, 2013, p. 262). Já não pode haver grandes narrativas voltadas à “emancipação do homem”, de uma classe, de um povo. É porque já não há mais povo suposto, visto que ele se estilhaça em minorias. Esse povo que falta é um devir, “nas favelas e nos campos, ou nos guetos, com novas condições de luta, para as quais uma arte necessariamente política tem que contribuir” (DELEUZE, 2013, p. 259-260). O povo deve ser criado com narrativas, mitos ou fabulações. E se o povo falta, como lembra Deleuze, *a fortiori*, se já não há mais consciência, evolução ou revolução, “não haverá mais conquista do poder pelo proletariado, ou por um povo unido e unificado” (DELEUZE, 2013, p. 262). O próprio poder não se encontra mais organizado num centro – por exemplo, o Estado –, ele percorre todo o tecido social, inencontrável e por toda parte difuso, sendo assinalável apenas pelos efeitos que produz. Deleuze (2013, p. 261) afirma que,

[...] a agitação não decorre mais de uma tomada de consciência, mas consiste em fazer tudo *entrar em transe*, o povo e seus senhores, e a própria câmara, em levar tudo à aberração, tanto para pôr em contato as violências quanto para fazer o negócio privado entrar no público, e o político no privado (*Terra em transe*).

Nesse sentido, fazer política ou trabalhar pela revolução sem que haja uma ideia prévia de sujeito, sem o homem como meta e sem a tomada de consciência como instrumento parece inviabilizar qualquer resistência ou luta política, isto é, parece tornar contraditórios os processos de libertação, pois, se não há tal coisa como essência ou natureza humana, pelo o que então lutar? Ora, as revoluções, acontecimentos políticos e epistemológicos *par excellence*, desfazem ou quebram a nossa imagem tripartite do tempo (passado-presente-futuro). E uma revolução inscrita no cálculo de uma causalidade molar dispõe da ideia de uma continuidade histórica, em que os “problemas atuais” (*oximorum*) terão igualmente as soluções atuais, ou melhor, decalam a imagem do presente num futuro por vir. De modo que, apesar de se colocarem como um possível, elas são sempre uma alternativa já presente, isto é, “o Outro” do atual, um *dèjà-là*. Um problema, é necessário insistir, não se encerra em sua solução, tampouco é atual; por natureza, os problemas são virtuais e escapam à consciência. Trata-se, assim, não mais de re-conhecer os direitos – como se eles já existissem *a priori* ou fossem atributos de um sujeito –, mas de inventá-los. Não se trata de utopias, mas de heterotopias. Da soteriologia cristã ao rousseunismo marxista, o homem é sempre visto como alguém que precisa ser salvo, seja do pecado original ou do jugo do

capital, acreditando que com a superação das formas que o sujeitam – o mundo terreno ou o modo de produção capitalista –, ele finalmente estaria em concordância consigo mesmo. O futuro da revolução pouco importa, mas, sim, os devires-revolucionários. Faz-se necessário repetir o gesto de Foucault; é preciso matar o homem mais uma vez.

ALGUMAS CONSIDERAÇÕES

O móbil da presente dissertação foi a dupla tarefa da filosofia da diferença, segundo mostramos no decorrer de nosso trabalho: a primeira, tirar a diferença de seu estado de maldição; a segunda, de acordo com o que expusemos aqui, restituir a dignidade ontológica do corpo. Nosso esforço, consistiu na exploração sistemática dessa segunda tarefa, visando atualizar alguns problemas que perpassam a filosofia de Deleuze, por exemplo, sua crítica à consciência. Desse modo, à crítica da filosofia da identidade soma-se a crítica da filosofia da consciência. É porque a representação trabalha não somente para subtrair a diferença do pensamento, mas também o corpo, condenando-o ao organismo ao mesmo tempo que reduz o pensamento à consciência. Destituir a consciência e restituir o corpo para o pensamento significa abdicar da ideia de um fundamento último que estabelece e demarca a atividade filosófica. Talvez essa seja, para nós, a consequência mais importante dessa crítica. Nesse sentido, o corpo não se torna um novo fundamento, uma nova maneira de organizar a filosofia, dando a ela um sentido prévio do que significa pensar, haja vista que o que o corpo – mais precisamente o CsO – coloca em jogo é uma prática de desestratificação e desarticulação do organismo, mais do que um conceito, noção ou fundamento. Se o corpo opera como fundamento é mais *de direito* do que *de fato*, isto é, mais virtualmente que atualmente. O corpo se torna um princípio plástico, sempre em devir, sujeito a atualizações constantes. Fundamento nômade ou contingente, se nos for permitido dizer; em suma, campo transcendental.

Entretanto, o empreendimento que aqui tentamos desenvolver deixou inúmeras lacunas a serem preenchidas. Seria preciso ainda definir as mutações ocorridas com a noção de consciência, criticar sua restituição na filosofia da mente, cognitivismo e neurociências, em que o cérebro assume o posto de destino dos saberes ou, em nosso caso, reduz o pensamento filosófico às sinapses e estímulos nervosos. Seria preciso ainda pensar o corpo como não reduzido ao organismo, a uma sociologia das tatuagens e inscrições corporais, da alimentação etc., porquanto existe aí uma confusão entre o corpo atual com as intensidades e signos que o percorrem. Finalmente, seria preciso pensar com mais minúcia as críticas aqui levantadas à própria noção de consciência. Ver sua pertinência e alcance, talvez, oferecendo uma crítica da crítica, no sentido que Marx fez dos jovens hegelianos de esquerda. Em resumo, suspeitar da hipótese repressiva em relação ao corpo no interior da história da filosofia, tal qual foi assumida em nosso trabalho.

À guisa de conclusão, o presente estudo pretende ter contribuído – ainda que

minimamente – para a adição de novos elementos para a discussão em torno da consciência e do corpo na filosofia de Gilles Deleuze. Pois, é certo que os problemas aqui levantados não foram resolvidos de uma vez por todas, nem foi essa nossa pretensão. Os problemas não se esgotam em suas soluções, segundo o *leitmotiv* deleuziano. Trata-se, então, de explorar os problemas mais do que resolvê-los, experimentar com Deleuze mais do que interpretá-lo, criar atalhos em sua obra que levam para outros lugares, outros espaços, para um fora inaudito e insólito.

REFERÊNCIAS

Obras de Deleuze:

DELEUZE, Gilles. **Spinoza et le problème de l'expression**. Paris : Les Éditions Minuit, 1968.

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

_____. **Cinéma 1: l'image-mouvement**. Paris: Les Éditions Minuit, 1983.

_____. **Diferença e Repetição**. Tradução de Luiz Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

_____. **A dobra: Leibniz e o barroco**. Tradução de Luiz Orlandi. Campinas, SP: Papyrus, 1991.

_____. **Conversações**. Tradução de Peter Pál Pelbart. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.

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

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

_____. **Deux Régimes de fous** (Textes et entretiens 1975-1995). Paris : Les Éditions Minuit, 2003.

_____. **A ilha deserta e outros textos: textos e entrevistas (1953-1974)**. Organização da edição brasileira por Luiz Orlandi. São Paulo: Iluminuras, 2006a.

_____. **Foucault**. Tradução de Claudia Sant'Anna Martins. São Paulo: Brasiliense, 2006b.

_____. **Proust e os signos**. Tradução de Antonio Piquet e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006c.

_____. **Cursos sobre Spinoza** (Vincennes, 1978-1981). Tradução de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso *et al.* Fortaleza: EdUECE, 2009.

_____. **Sobre o teatro: Um manifesto de menos; O esgotado**. Tradução de Fátima Saadi, Ovídio de Breu e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2010.

_____. **Bergsonismo**. Tradução de Luiz Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 2012a.

_____. **Empirismo e Subjetividade: Ensaio sobre a natureza humana segundo Hume**. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 2012b.

_____. **A Imagem-tempo**. Tradução de Eloisa de Araújo Ribeiro. São Paulo: Brasiliense, 2013.

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

_____; _____. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia**, vol. 1. Tradução de Aurélio Guerra Neto e Celia Pinto Costa. São Paulo: Ed. 34, 1995.

_____; _____. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia**, vol. 3. Tradução de Aurélio Guerra Neto et al. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1996.

_____; _____. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia**, vol. 5. Tradução de Peter Pál Perbart e Janice Caiafa. São Paulo: Ed. 34, 1997.

DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. **Diálogos**. Tradução de Eloisa Araújo Ribeiro. São Paulo: Editora Escuta, 1998.

Demais obras:

ALLIEZ, Eric. **De la impossibilité de la phénoménologie**. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 1995.

_____. **Deleuze, filosofia virtual**. Tradução de Heloisa B. S. Rocha. São Paulo: Ed. 34, 1996.

ALTHUSSER, Louis. **A favor de Marx**. Tradução de Dirceu Lindoso. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1979a.

_____. **Ideologia e Aparelhos ideológicos de Estado**. In: ŽIŽEK, Slavoj (org.). Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

_____. **Ler o Capital I**. Tradução de Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1979b.

_____. **Ler o Capital II**. Tradução de Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1980.

_____. **Posições I**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho e Antônio Roberto Neiva Blundi. Rio de Janeiro: Graal, 1978.

BADIOU, Alain. **Deleuze: o clamor do ser**. Tradução de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.

BERGSON, Henri. **A evolução criadora**. Tradução de Adolfo Casais Monteiro. São Paulo: Ed. UNESP, 2010.

_____. **Cartas, conferências e outros escritos**. Tradução de Franklin Leopoldo e Silva e Nathanael Caxeiro. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

_____. **Matéria e vida**. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

CASTORIADIS, Cornelius. **A Instituição imaginária da sociedade**. Tradução de Guy Reynaud. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

CHÂTELET, François. **Hegel**. Tradução de Geraldo Frutuoso. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995.

CHEDIAK, Karla de Almeida. **Introdução à filosofia de Deleuze**. Londrina: Eduel, 1999.

CRAIA, Eládio. **A problemática ontológica em Gilles Deleuze**. Cascavel (PR): EDUNIOESTE, 2002.

DERRIDA, Jacques. **A voz e o fenômeno: Introdução ao problema do signo na fenomenologia de Husserl**. Tradução de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994.

_____. **Margens da filosofia**. Tradução de Joaquim Torres Costa e Antônio M. Magalhães. Campinas, SP: Papyrus, 1991.

_____. **Salvo o nome**. Tradução de Nícia Adan Bonatti. Campinas, SP: Papyrus, 1995.

DESCARTES, René. **Discurso do método**. Tradução de Enrico Corvisieri. São Paulo: Nova Cultural Cultural, 1999a.

_____. **Meditações**. Tradução de Enrico Corvisieri. São Paulo: Nova Cultural, 1999b.

FORNAZARI, Sandro Kobol. **O esplendor do ser: a composição da filosofia da diferença em Gilles Deleuze (1952-68)**. Tese (Doutorado em Filosofia). Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, 2005.

FOUCAULT, Michel. *Theatrum Philosophicum*. In: FOUCAULT, Michel. **Nietzsche, Freud, Marx**. Tradução de Jorge Lima Barreto. São Paulo: Princípio editora, 1997, pp. 45-81.

_____. **A história da sexualidade II: o uso dos prazeres**. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1984.

_____. **Vigiar e Punir: nascimento da prisão**. Tradução de Raquel Ramalhete. Petrópolis, RJ: Vozes, 1987.

GIL, José. **Movimento total: o corpo e a dança**. Lisboa: Relógio d'água, 2001.

_____. Uma reviravolta no pensamento de Deleuze. In: ALLIEZ, Éric (org.). **Gilles Deleuze: uma vida filosófica**. São Paulo: Ed. 34, 2000, pp. 65-83.

GILL, Robin. **Rochas e processos ígneos**. Porto Alegre: Bookman, 2014.

GUALANDI, Alberto. **Deleuze**. Tradução de Danielle Ortiz Blanchard. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.

HARDT, Michael. **Gilles Deleuze: Um aprendizado em filosofia**. Tradução de Sueli Cavendish. São Paulo: Ed. 34, 1996.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Enciclopédia das ciências filosóficas, volume I: A ciência da Lógica**. Tradução de Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 2012.

_____. **Fenomenologia do espírito.** Tradução de Paulo Meneses. Petrópolis, RJ: 1992.

_____. Introdução à história da filosofia. Tradução de Antônio Pinto de Carvalho. In: HEGEL, G. W. F. **Hegel.** São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Os Pensadores).

_____. **Princípios da filosofia do direito.** Tradução de Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche II.** Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

HUSSERL, Edmund. **A ideia de fenomenologia.** Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1990.

_____. **Conferências de Paris.** Tradução de Antonio Fidalgo e Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992.

_____. **Meditações cartesianas.** Tradução de Frank de Oliveira. São Paulo: Madras, 2001.

HYPPOLITE, Jean. **Génesis y Estructura de la ‘Fenomenologia del espíritu’ de Hegel.** Tradução de Francisco Fernández Buey. Barcelona: Ediciones Península, 1998.

_____. **Introdução à Filosofia da História de Hegel.** Tradução de José Marcos Lima. Rio de Janeiro: Elfos Ed.; Lisboa: Edições 70, 1995.

JARDIM, Alex Fabiano Correia. **Como sair da ilha da minha consciência:** Gilles Deleuze e uma crítica à subjetividade transcendental em Edmund Husserl. São Carlos, UFSCAR, 2007. (Tese de doutorado).

KLEE, Paul. **Sobre a arte moderna e outros ensaios.** Tradução de Pedro Sússekind. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

KOJÈVE, Alexandre. **Introdução à leitura de Hegel.** Tradução de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contratempo: EDUERJ, 2002.

KONDER, Leandro. **Hegel:** A razão quase enlouquecida. Rio de Janeiro: Campus, 1991.

LAMPEDUSA, Giuseppe Tomasi di. **O Leopardo.** Tradução de Leonardo Codignoto. São Paulo: Nova Cultural, 2002.

LAPOUJADE, David. **Deleuze, os movimentos aberrantes.** Tradução de Laymert Garcia dos Santos. São Paulo: n-1 edições, 2015.

LEBRUN, Gerard. O Transcendental e sua imagem. In: ALLIEZ, Éric (org.). **Gilles Deleuze:** uma vida filosófica. São Paulo: Ed. 34, 2000, pp. 209-234.

LECLERCQ, Stefan. **Gilles Deleuze:** immanence, univocité et transcendantal. Mons : Sils Maria éditions, 2003.

LÉVINAS, Emmanuel. **Entre nós:** ensaios sobre alteridade. Tradução de Pergentino Stefano Pivatto et al. Petrópolis: Vozes, 2004.

LÉVY, Pierre. **O que é o virtual?** Tradução de Paulo neves. São Paulo: Ed. 34, 2011.

LINS, Daniel. **Juízo e verdade em Deleuze**. Tradução de Fabien Pascal Lins. São Paulo: Annablume, 2004.

LUKÁCS, György. **História e consciência de classe**: estudos sobre a dialética marxista. Tradução de Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

LYOTARD, Jean-François. **A fenomenologia**. Tradução de Mary Amazonas Leite de Barros. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1967.

_____. **O Inumano**: considerações sobre o tempo. Tradução de Ana Cristina Seabra e Elisabete Alexandre. Lisboa: Editorial Estampa, 1997.

MACHADO, Roberto. **Deleuze, a arte e filosofia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

MARTINEZ, Francisco José. Échos husserliens dans l'œuvre de G. Deleuze. In : VERSTRAETEN, Pierre; STENGER, Isabelle (org.). **Gilles Deleuze**. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 1998, pp. 105-117.

MARX, Karl. **Contribuição à crítica da economia política**. Tradução de Florestan Fernandes. São Paulo: expressão Popular, 2008a.

_____. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2010.

_____. **Manuscritos Econômicos-filosóficos**. Tradução de Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo Editorial, 2008b.

_____. **O Capital**: crítica da economia política. Tradução de Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. São Paulo: Nova Cultural, 1985.

_____. **O dezoito brumário de Luis Bonaparte**. Tradução de Maria Flor Marques Simões. Portugal: Editorial Estampa, 1976.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**. Tradução de Luis Claudio de Castro e Costa. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

_____; _____. **A sagrada família**. Tradução de Marcelo Backes. São Paulo: Boitempo, 2009.

MENESES, Paulo. **Para ler a fenomenologia do espírito**. São Paulo: Edições Loyola, 1992.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção**. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. **O visível e o invisível**. Tradução de José Artur Gianotti e Armando Mora d'Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 2003.

MONTEBELLO, Pierre. **Deleuze, Philosophie et cinéma**. Paris: J. Vrin, 2008.

NALLI, Marcos. **Foucault e a fenomenologia**. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

NIETZSCHE, Friedrich. **A Gaia Ciência**. Tradução de Alfredo Margarido. Lisboa: Guimarães Editores, 2000.

_____. A gaia ciência. In: NIETZSCHE, Friedrich. **Obras incompletas**. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

_____. **A Genealogia da moral**. Tradução de Mário Ferreira dos Santos. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013a.

_____. **Além do bem e do mal**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2005.

_____. **Assim falava Zaratustra**. Tradução de Mário Ferreira dos Santos. Petrópolis, RJ: Ed. Vozes, 2011.

_____. **A vontade de poder**. Tradução de Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Francisco José Dias de Moraes. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

_____. **Ecce Homo**. Tradução de Marcelo Backes. Porto Alegre, RS: L&PM, 2013b.

_____. **Humano, demasiado humano**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2005.

_____. **Sobre a verdade e a mentira no sentido extramoral**. Tradução de Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2007.

ORLANDI, Luiz. Linhas de ação da diferença. In: ALLIEZ, Éric (org.). **Gilles Deleuze: uma vida filosófica**. São Paulo: Ed. 34, 2000, pp. 49-63.

PESSOA, Fernando. Na floresta do Alheamento. In: _____. **O Eu profundo e os outros eus: seleção poética**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980.

PLATÃO. **Êutifron, Apologia de Sócrates, Crítón**. Tradução de José Trindade Santos. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1993.

_____. **Fédon**. Tradução de Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

_____. **Timeu-Crítias**. Tradução de Rodolfo Lopes. Coimbra: CECH, 2010.

RANCIÈRE, Jacques. Existe uma estética Deleuzeana? In: ALLIEZ, Éric (org.). **Gilles Deleuze: uma vida filosófica**. Rio de Janeiro: Ed. 34, 2000, pp. 505-516.

SARTRE, Jean-Paul. **A imaginação**. Tradução de Paulo Neves. Porto Alegre, RS: LP&M, 2008.

_____. **A transcendência do Ego: esboço de uma descrição fenomenológica**. Tradução de Alexandre de Oliveira Torres Carrasco. In: *Cadernos Espinosanos*, XXII, 2010.

_____. **O Ser e o Nada: ensaio de ontologia fenomenológica**. Tradução de Paulo Perdigão. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

_____. **Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade**. Tradução de Ricardo Leão Lopes. In: *Veredas FAVIP*, v. 2, nº1, 2005.

SAUVAGNARGUES, Anne. **Deleuze: del animal à arte.** Traducción de Irene Agoff. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.

SCHÖPKE, Regina. **Por uma filosofia da diferença:** Gilles Deleuze, o pensador nômade. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012.

TARDE, Gabriel. **Monadologia e Sociologia – e outros ensaios.** Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2007.

TIMMERMANS, Benoît. **Hegel.** Tradução de Tessa Moura Lacerda. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

UNO, Kiniichi. **A gênese de um corpo desconhecido.** Tradução de Christine Greiner. São Paulo: n-1 edições, 2012.

WILLIAMS, James. **Gilles Deleuze's difference and repetition: a critical introduction and guide.** Edinburgh: Edinburgh University Press, 2003.

_____. **Pós-estruturalismo.** Tradução de Caio Liudvig. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

ZEPPINI, Paola Sanfelice. **Deleuze e o Corpo:** articulações conceituais entre Deleuze, Nietzsche e Espinosa em função da problemática do corpo. Tese (Doutorado em filosofia), Universidade de Campinas (UNICAMP), Campinas, SP, 2010.

ZOURABICHVILI, François. **Deleuze, une philosophie de l'événement.** Paris: PUF, 1994.

_____. **Le vocabulaire de Deleuze.** Paris: Éditions Ellipses, 2003.