Paola Sanfelice Zeppini

Deleuze e o Corpo:

articulações conceituais entre Deleuze, Nietzsche e Espinosa em função da problemática do corpo.

Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas sob a orientação do Prof. Dr. Luiz B. L. Orlandi.

DEZEMBRO/2010

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP
Por Sandra Ferreira Moreira CRB nº 08/5124

Zeppini, Paola Sanfelice
Z49d **Deleuze e o Corpo: articulações conceituais entre Deleuze, Nietzsche e Espinosa em função da problemática do corpo / Paola Sanfelice Zeppini. - - Campinas, SP: [s. n.], 2010.**

Orientador: Luiz Benedicto Lacerda Orlandi.
Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Pensamento. 2. Imanência (Filosofia). 3. Corpo sem Órgãos (Filosofia). I. Orlandi, Luiz B. L. (Luiz Benedicto Lacerda) - II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Título em inglês: Deleuze and the Body: conceptual articulations between Deleuze, Nietzsche and Spinoza regarding the problematic of the body.

Palavras chaves em inglês (keywords): **Mind**
Immanence (Philosophy)
Body without Organs (Philosophy)

Área de Concentração: Filosofia.

Titulação: Mestrado em Filosofia.

Banca examinadora: Luiz Benedicto Lacerda Orlandi, Cíntia Vieira da Silva, Silvio Donizetti de Oliveira Gallo.

Data da defesa: 02/12/2010

Programa de Pós-Graduação: Filosofia

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

A Comissão Julgadora dos trabalhos de Defesa de Dissertação de Mestrado, em sessão pública realizada em 02 de dezembro de 2010, considerou o candidato PAOLA SANFELICE ZEPPINI aprovado.

Este exemplar corresponde à redação final da Dissertação defendida e aprovada pela Comissão Julgadora.

Prof. Dr. Luiz Benedicto Lacerda Orlandi

Profa. Dra. Cíntia Vieira da Silva

Prof. Dr. Silvio Donizetti de Oliveira Gallo

Dedico este trabalho às amizades, que em suas mais variadas formas e espaços, me possibilitam, sempre, fugir para outros mundos.

Agradecimentos

Ao Prof. Dr. Luiz Orlandi que atenciosamente me acompanhou ao longo destes anos. Agradeço às orientações e também a todas às desorientações, tão imprescindíveis neste processo, construido sempre com tanto respeito, dedicação e amor.

À Prof.ª Dr.ª Cíntia Vieira da Silva e ao Prof. Dr. Silvio Donizetti de Oliveira Gallo por aceitarem participar da banca examinadora e por gentilmente me acompanharem de forma atenta e preciosa desde o exame de qualificação. Agradeço as sugestões e esclarecimentos que só fizeram acrescentar e potencializar este trabalho.

Ao Prof. Dr. Hélio Rebello Cardoso Jr. pela cuidadosa leitura do projeto que deu origem a este estudo. Agradeço-o também, assim como ao Prof. Dr. Sandro Kobol Fornazari, por gentilmente aceitarem compor a banca examinadora como suplentes.

À minha mãe, Eloisa Cristina Sanfelice, mulher forte e guerreira que sempre me ensinou o valor de lutar por tudo que acredito, sem jamais perder de vista a importância dos cuidados e a capacidade de se alegrar, sorrir e amar generosamente.

Ao meu pai, Marco Antônio Zeppini, por ser meu mestre e por ter me dado a oportunidade de aprender a importância de se buscar uma vida mais intensa. Agradeço por ter sido exemplo da necessidade vital das doses e injeções de prudência.

Aos meus irmãos, Alessandra Sanfelice do Amaral Sampaio e Fábio Sanfelice do Amaral Sampaio, por sempre respeitarem minhas opiniões e decisões. À minha sobrinha, Camille Sampaio Santana Branco, por existir e por, com a simplicidade de sua doce presença, inundar, a cada encontro, meu coração de alegria. Aos meus avós, Antônia Tasso Sanfelice e Albino Sanfelice, pelo apoio e acolhimento ao longo destes anos em Campinas.

Aos amigos, Roberto Duarte Santana Nascimento, Cássio Martins de Camargo e Gonzalo Montenegro, por serem para todas as horas. Às amigas Beatriz Sorrentino Marques, Luana Saturnino Tvardovskas e Isis Selmikaitis Hypolito, por serem generosas e carinhosas comigo.

À Flávia Cristina Machado e Regiane Pavanello, por serem minhas amigas de fé. Ao Tonico por tantas coisas e por sempre me lembrar as inúmeras Paolas que sou e posso ser.

À Solange Gomes Ferreira, por me fazer sentir em casa quando estou em São Paulo e por sempre me incentivar.

À Ruth Maria de Oliveira, que poderia simplesmente ser minha "chefa", mas que escolheu ser uma amiga carinhosa, que abre portas, janelas e o que mais for preciso para que eu confie em mim mesma.

À minha querida amiga, Carolina Gomes Ferreira Giannini, por ser tão companheira e estar sempre ao meu lado, me amparando nos meus momentos de dúvidas e ansiedades, e comemorando comigo minhas "grandes" descobertas. Agradeço por ser minha cúmplice, neste trabalho e também na vida.

RESUMO

O presente trabalho tem como objetivo mostrar a importância que certos conceitos de Espinosa e de Nietzsche têm do ponto de vista de uma trama conceitual que indica elementos para uma filosofia deleuzeana do corpo. Os estudos dedicados à filosofia deleuzeana apontam a originalidade desta ao apropriar-se seletivamente de conceitos de outros filósofos para criar sua filosofia prática. Em se tratando dos estudos sobre o corpo, os diálogos de Deleuze com Espinosa e com Nietzsche resultam em uma multiplicidade conceitual que afirma a vida, procurando elevar, a graus cada vez maiores, as potências do pensamento e do próprio corpo. Ao mesmo tempo, com a ajuda de outros estudos feitos por Deleuze em parceria com Félix Guattari, buscamos mostrar como os escritos a respeito da criação de Corpos sem Órgãos apontam para uma valorização ética do intensivo, valorização esta que não perde de vista a importância de certa prudência prática.

Palavras-chave: Pensamento, Imanência (Filosofia), Corpo sem Órgãos (Filosofia).

ABSTRACT

The present work aims at showing the importance of certain concepts from Spinoza and Nietzsche regarding the deleuzian philosophy of the body. The studies dedicated to deleuzian philosophy indicate its originality in its way of selectively appropriating other philosophers' concepts in order to create his practical philosophy. By focusing on studies about the body, the dialogs of Deleuze with Spinoza and Nietzsche result in a conceptual multiplicity that affirms life and seeks to increase more and more the powers of thought and of one's own body. In the same time, with the help of other studies by Deleuze in partnership with Félix Guattari, we are trying to show how the writings regarding the creation of Bodies without Organs indicate an ethical valorization of the intensive, valorization that does not underestimate the importance of a certain practical prudence.

Key words: Mind, Immanence (Philosophy), Body without Organs (Philosophy).

SUMÁRIO

Introdução 15
Capítulo 1 : ***Em proveito do pensamento*** 27
A relação entre ideia e afecto 28
As ideias de afecções 31
O primeiro gênero do conhecimento 33
As ilusões da consciência 35
A denúncia da consciência 36
O corpo como inconsciente do pensamento 43
A consciência como sintoma 44
Uma relação entre forças 45
A relação entre a ciência e a consciência 46
Uma nova imagem do pensamento 47
Nietzsche e o sentido 49
Uma filosofia dos valores 50
Um pensamento ativo 51
Em proveito do pensamento 52
Capítulo 2 : ***Em proveito do " bom" e do " mau "*** 55
O aparelho reativo 56
Uma tipologia do ressentimento 56
A determinação dos tipos 57
O paralogismo do ressentimento 58
Uma tipologia da má consciência 59
Moralidade dos costumes 61
A história 62
Um conjunto chamado cultura 65
Crítica e criação 67
Aos desprezadores do corpo 69
Dois sentidos para os termos “bom” e “mau” 72
A primeira e a segunda dimensão da individualidade 74
A relação diferencial 75
A potência dos conjuntos 77
Compor as relações 79
Um mapa dos afectos 80

O segundo gênero do conhecimento 81
A relação entre conhecimento e moral 83
As ideias-noções 85
Dois tipos de paixões 87
Capítulo 3 : *Em proveito da alegria* 89
Uma afirmação da alegria 90
Uma seleção dos afectos 90
Afirmações potentes 92
Uma alegria como trampolim 94
A terceira dimensão da individualidade 95
Tudo o que é, é real 96
Latitude e longitude 98
Nós sentimos e experimentamos que somos eternos 100
Uma questão de proporções 102
Um critério 103
Uma filosofia da vontade de potência 105
Combates-entre 107
Capítulo 4 : *Em proveito de corpos plenos* 109
Corpos sem órgãos 110
Os estratos e a superfície de estratificação 113
Duas maneiras de conceber o plano 115
Os três grandes estratos 117
Intensidades 123
Corpo sem Órgãos: matéria intensa e não formada, não estratificada e não organizada 126
A tríplice maldição sobre o desejo 129
Uma outra forma de conceber o desejo 131
Um desfile lúgubre 134
Corpos vazios ao invés de plenos 136
Uma prudência necessária 138
Conclusão 147
Referências Bibliográficas 153
Bibliografia Específica 153
Bibliografia Complementar 157

Introdução

Este trabalho busca pensar a maneira pela qual Deleuze, em seus encontros com Espinosa e Nietzsche, cria o que denominamos uma "filosofia do corpo". Para nós, a questão é apreender um novo olhar capaz de desvelar novos espaços, novas relações, novas maneiras de sentir e de agir, novas maneiras de pensar. Novas maneiras de fazer filosofia.

Primeiramente, uma filosofia do corpo é uma filosofia prática, no sentido de estar às voltas com problemas de apreciação de modos de vida, isto é, de agir, de perceber, de sentir, de pensar. Uma filosofia que assume o corpo e afirma sua potência no exercício do próprio pensamento. Ao aproximar Espinosa e Nietzsche na denúncia de tudo o que "mutila e mortifica" a vida, Deleuze leva-nos a valorizar a pergunta pelo que podemos, pelo que "somos capazes" concretamente em nossas vidas. Trata-se de uma filosofia atenta à experiência e que, ao criar conceitos, procura pensar os encontros e suas complexidades. Desta filosofia criada em meio a alianças conceituais, como as que estabelece com Nietzsche e Espinosa, por exemplo, podemos dizer o que o próprio Deleuze diz em relação à Espinosa: trata-se de uma "filosofia da 'vida'".

Antes, porém, de nos aventurarmos por tais encontros, precisamos esclarecer como Deleuze aproxima Nietzsche e Espinosa de maneira tal, que as diferenças encontradas entre estes dois filósofos não são suficientes para quebrar as alianças estabelecidas neste bom triângulo.

Encontramos um texto de Pierre Zaoui que vem ao encontro dessa nossa necessidade. Em "La Grande Identité Nietzsche-Espinosa, quelle identité?", o autor questiona: como uma filosofia conhecida e reconhecida em sua crítica radical da categoria de identidade pode propor uma tal fórmula? Nas palavras do autor:

> "*Como, em face dessa crítica radical da noção da identidade, Deleuze poderia tomar assim a contra pé toda diferença objetivamente reconhecida pelo próprio Nietzsche e depois por toda história da filosofia justamente para falar da identidade entre esses dois filósofos tão diferentes?*"[1]

E somos prontamente alertados de que falamos de um filósofo extremamente exigente, que empreende com muito "rigor" seus estudos e que, desta maneira, não podemos reduzir o trabalho de Deleuze a "uma simples provocação ou a um simples ir contra corrente da filosofia oficial". Quer dizer, quando sabemos o rigor com que Deleuze empreende seus trabalhos, não podemos reduzir a fórmula de uma *grande identidade Nietzsche-Espinosa* "a designação de um gosto subjetivo por estes dois filósofos ou por certas semelhanças românticas entre suas respectivas existências"[2].

Poderíamos pontuar tais diferenças, mas o texto de Zaoui nos mostra muito bem que não é disto que se trata, e que a questão levantada por esta fórmula "deixada estranhamente por Deleuze no decorrer de uma entrevista" ultrapassa estas diferenças de tal modo que o que se coloca a partir desta fala de Deleuze é que "atrás das aparentes diferenças de épocas, das influências de modos de exposição ou ainda de temperamento, se encontraria uma identidade mais essencial entre os dois filósofos"[3]. Para compreender este "estranho paradoxo" é preciso conceber a noção de identidade "em uma perspectiva deleuzeana", ou seja, é preciso perceber que "longe de ser somente uma 'simples fórmula', designa um dos traços essenciais de *toda* filosofia deleuzeana, traço em relação constitutiva com sua própria concepção da diferença"[4]. Neste sentido, não se trata de marcar o que aproxima ou

[1] ZAOUI, Pierre, *La grande identité Nietzsche-Sinoza: quelle identité?*, Philosophie, Revue trimestrelle nº 47, septembre de 1995, p.65. Tradução nossa.
[2] Ibidem, p. 65.
[3] Ibidem, p. 65.
[4] Ibidem, pp. 66-67.

distancia Nietzsche e Espinosa, mas de trabalhar com "os pontos de cruzamento onde se atravessam suas respectivas filosofias".

O que se coloca, então, é a necessidade de que esta aproximação seja feita não entre "as filosofias nietzscheana e espinosista", mas entre dois "personagens conceituais"[5] de maneira que possamos ultrapassar as simplificações que sugeririam, por exemplo, uma vontade deleuzeana de síntese, e "traçar um plano comum" entre estas singularidades. É neste ponto que nosso trabalho pode dialogar com o texto de Zaoui, pois ele afirma que um primeiro índice de tal plano seria o "estilo de vida filosófica" destes dois autores, isto é, "uma mesma relação" em que o "exercício filosófico" aparece "como busca de uma vida mais intensa"[6].

Podemos aqui recorrer aos escritos de um outro estudioso de Deleuze a fim de situar um pouco melhor o que pretendemos ao falar de vida. Em seu *Vocabulário*, Zourabichvili[7] diz que "é raro a palavra vitalismo ser empregada com o rigor de um conceito" e questiona, assim, se seria coerente "denunciar" o vitalismo que Deleuze reivindica para si. Embora, diz o autor, "a recusa da ideia de espontaneidade" que surge necessariamente da "teoria do desejo-máquina", deveria ser suficiente para "afogar no ridículo qualquer exploração insinuante do uso deleuzeano da palavra 'vitalismo'"[8], é possível considerar outros aspectos da filosofia de Deleuze que sejam capazes de explicitar o comprometimento filosófico implícito no uso de tal conceito.

O primeiro desses aspectos, e talvez o mais importante, é que "nunca encontraremos em Deleuze um conceito de vida em geral". E porque isto é tão relevante? Porque "exclui o

[5] Ibidem, p. 65.
[6] Ibidem, p. 66.
[7] ZOURABICHVILI, François, *O vocabulário de Deleuze*, tr. br. de André Telles, Rio de Janeiro, Ed. Relume Dumará, 2004.
[8] Ibidem, p. 60.

recurso à vida como valor transcendente independente da experiência, preexistente às formas concretas e trans-individuais nas quais é inventada"[9]. Teremos oportunidade de abordar mais detalhadamente estas ideias ao longo de nosso estudo, mas desde já podemos ressaltar o que se destaca desta afirmação: a vida não existe em uma esfera separada, deslocada e anterior a existência do próprio vivente, quer dizer, a vida é criada e inventada enquanto está em ato, no movimento próprio do viver.

Um segundo aspecto que devemos considerar, é que Deleuze busca no conceito de vitalismo "uma problemática que permita superar a alternativa da moral fundada em valores transcendentes e do amoralismo niilista ou relativista"[10]. O que isto quer dizer? Quer dizer que a filosofia de Deleuze, ao criar alianças potentes na crítica de valores morais, empreende uma tarefa de todo afirmativa que é libertar a vida de fundamentos transcendentes. Com palavras de Zourabichvili, trata-se de tomar a vida como "multiplicidade de planos heterogêneos de existência, repertoriáveis segundo o tipo de avaliação que os comanda ou os anima (distribuição de valores positivos e negativos); e essa multiplicidade atravessa os indivíduos mais do que os distingue uns dos outros (ou ainda: os indivíduos só se distinguem em função do tipo de vida dominante em cada um deles)"[11]. Trata-se, então, de problematizar a moral e seus fundamentos, abrindo espaço para que a ética possa ser colocada e avaliada em conformidade com as próprias relações que se estabelecem a cada momento na imanência.

Isto implica, ainda conforme Zourabichvili, a necessidade de distinção entre "duas formas de relativismo, das quais apenas uma é niilista". Com amparo em várias passagens de obras de Deleuze, eis o que ele diz: o que a necessária distinção privilegia, "não é a

[9] Ibidem, p. 60.
[10] Ibidem, p. 60.
[11] Ibidem, p. 60.

variação da verdade segundo o sujeito, mas a condição sob a qual desponta para o sujeito a verdade de uma variação". Por quê? Porque "uma coisa é afirmar que a verdade depende do ponto de vista de cada um; outra é dizer que a verdade é muito relativa a um ponto de vista, mas que nem por isso todos os pontos de vista são equivalentes"[12].

O que se coloca a partir desta afirmação é a necessidade de se avaliar os pontos de vista, mas de modo que esta avaliação, longe de ser um mero julgamento, seja articulada a um problema maior que se impõe, o de saber quais são e de que maneira os pontos de vista "condicionam cada modo de existência", quer dizer, cada maneira de viver. Neste sentido, podemos dizer que o que opera como critério de tal avaliação é a própria imanência, visto que, não parte de critérios imutáveis e exteriores aos próprios partícipes, mas que, ao contrário, considera as existências singulares e a forma como as próprias relações se estabelecem na experiência.

É preciso, no entanto, estar atento as perguntas que daí decorrem, como por exemplo, o de saber se existe um ponto de vista superior ou ordenador dos outros, ou então, se é possível "afirmar que os pontos de vista se organizam na experiência". A atenção é necessária, pois corre-se "o risco de reintroduzir a finalidade e de comprometer a condição da imanência". Deste modo, a questão é direcionada por um outro critério capaz de assegurar a imanência, o critério da intensidade, pois a indagação pelo que é mais intenso nos lança diretamente à existência, na medida em que:

> *"(...) é na experiência que aprendemos a superioridade intensiva dos afectos – isto é: do encontro com o heterogêneo ou*

[12] Ibidem, p.60.

> *com o fora pelo qual toda a afectividade se vê abalada e redistribuída – sobre as afeições comuns".*[13]

Podemos, então, dizer que a filosofia de Deleuze concebe a vida em dois sentidos. Aquele da extensão, dos encontros ordinários, das tarefas executadas sob o comando da consciência, da comum apreensão dos momentos vividos; e aquele da intensidade, dos encontros extraordinários que lançam tudo para fora dos eixos, dos afectos que provocam o pensamento para além da consciência. E veremos, no decorrer deste trabalho, que existe sim uma valorização desta vida intensa na filosofia deleuzeana, mas que esta valorização não apenas não se separa dos cuidados para com a vida do próprio corpo orgânico, como também tem nessa relação o enlace o mais potente, afirmando que é o corpo que provoca o pensamento, que é o corpo que dá o que pensar. Neste sentido, lemos com Zourabichvili:

> *"Deleuze pode chamar mais especificamente vida ou vitalidade não a multiplicidade das formas de vida, mas aquela entre essas formas em que a vida – o próprio exercício de nossas faculdades – se quer a si mesma".*[14]

E é dessa maneira, "recusando-se a circunscrever a vida nos limites do vivo formado, e assim a definir a vida pela organização", que Deleuze escapa das amarras e armadilhas colocadas pelo "finalismo" e abre espaço para a concepção "de uma vitalidade fundamentalmente inorgânica". E isto, longe de ser "capricho terminológico", coloca em jogo toda uma redefinição da concepção e da experimentação da própria vida, pois trata-se de "pensar em que o vivente formado está em excesso sobre sua própria organização, em que a evolução o atravessa e o transborda"[15].

[13] Ibidem, p. 61.
[14] Ibidem, p.61.
[15] Ibidem, p. 62.

Posto isto, podemos retomar nossos pensamentos com Pierre Zaoui para entendermos de que maneira é possível afirmar toda a potência existente nesta filosofia feita por Deleuze em co-criação com Nietzsche e Espinosa.

Se relembrarmos as conceituações deleuzeanas a respeito do devir, e o conhecido exemplo da relação entre a vespa e a orquídea[16], notaremos que é nestes termos que podemos colocar a leitura deleuzeana das filosofias de Nietzsche e Espinosa, pois o que se apresenta é um trabalho de co-criação que faz com que *entre* estas duas filosofias passe "qualquer coisa que não é nem de Nietzsche, nem de Espinosa, nem simplesmente dos traços de pensamento que lhes seriam comuns"[17], mas algo que ai aparece em função justamente da própria filosofia de Deleuze. Quer dizer, algo que faça com que "a leitura de Nietzsche mude de natureza quando ela acontece na perspectiva daquela de Espinosa e inversamente":

> *"Pois é preciso lembrar que este devir-idêntico, na medida em que ele aparece entre dois filósofos mortos há muito tempo e com dois séculos de intervalo, não lhes diz respeito propriamente, mas sim àquele que soube construí-lo, respeitando as diferenças irredutíveis (quer dizer, sem recorrer a uma 'síntese' qualquer) e,*

[16] "A orquídea se desterritorializa, formando uma imagem, um decalque de vespa; mas a vespa se reterritorializa sobre esta imagem. A vespa se desterritorializa, no entanto, tornando-se ela mesma uma peça no aparelho de reprodução da orquídea; mas ela reterritorializa a orquídea, transpondo o pólen. A vespa e a orquídea fazem rizoma em sua heterogeneidade. Poder-se-ia dizer que a orquídea imita a vespa cuja imagem reproduz de maneira significante (mimese, mimetismo, fingimento, etc). Mas isto é somente verdade no nível dos estratos (...). Ao mesmo tempo trata-se de algo completamente diferente: não mais imitação, mas captura de código, mais-valia de código, aumento de valência, verdadeiro devir, devir-vespa da orquídea, devir orquídea da vespa, cada um destes devires assegurando a desterritorialização de um dos termos e a reterritorialização do outro, os dois devires se encadeando e se revezando segundo uma circulação de intensidades que empurra a desterritorialização cada vez mais longe. Não há imitação nem semelhança, mas explosão de duas séries heterogêneas na linha de fuga composta de um rizoma comum que não pode mais ser atribuído, nem submetido ao que quer que seja de significante." Cf., DELEUZE, G. & GUATTARI, F., "Introdução: Rizoma", tr. BR. Aurélio Guerra Neto, *Mil Platôs vol. 1*, Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995, pp. 18-19. Volume composto pelos platôs 1-3 e citado daqui por diante como MP1. A este respeito, cf. tb., DELEUZE, G. & PARNET, C., *Diálogos* (com Claire Parnet), tr. br. de Eloísa Araújo Ribeiro, SP, Escuta, 1998, p. 11.

[17] ZAOUI, P., "La Grande Identité ...", p. 80.

> *ao mesmo tempo, lhes fazendo jogar um sobre o outro, para inventar sua própria filosofia."*[18]

Ao tecer esta trama conceitual, Deleuze sempre nos lembra a importância de saber qual o campo problemático que se impõe e em função do qual serão criados, articulados ou rearticulados conceitos, ou parte deles. Um conceito é sempre uma "multiplicidade", formado de partes, "pedaços ou componentes vindos de outros conceitos, que respondiam a outros problemas"[19]. Esta, porém, não é a única face do conceito que também possui, por outro lado, "um *devir*" que faz com que os conceitos se acomodem "uns aos outros", se superponham, se coordenem e componham "seus respectivos problemas" em função de um mesmo plano, de forma que podemos dizer que "pertencem à mesma filosofia, mesmo se têm histórias diferentes"[20].

Deste modo, podemos dizer que é em função de um mesmo plano que as filosofias de Nietzsche e de Espinosa vêm compor com a de Deleuze, conectando seus problemas e se rearticulando de tal modo que as diferenças que podem ser marcadas entre estes filósofos, são diferenças de "andar, de perspectiva, de solução, de vista, mas não de plano"[21]. E este plano, afinal, qual seria?

Seria o plano de imanência da filosofia própria de Deleuze. Este plano que é traçado com o ato mesmo de sua escrita, por meio de alianças fecundas, e aqui, cabe lembrar, que ele o fez em companhia de diversos escritores, artistas, literatos, filósofos, e não apenas com Nietzsche e com Espinosa. Estas últimas, contudo, foram privilegiadas em nosso

---

[18] Ibidem, p. 80.
[19] DELEUZE, Gilles, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Paris: Minuit, 1991. *O que é a filosofia?*, tr. br. de Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz, Rio de Janeiro, Ed. 34, 1992, p.30.
[20] Ibidem, p.30.
[21] ZAOUI, P., "La Grande Identité ...", p. 81.

estudo em função de um problema bem específico e circunscrito: o de apontar elementos para a construção de uma filosofia deleuzeana do corpo.

Consideramos, portanto, estas colocações para delimitar o campo de nossos estudos e privilegiamos o momento em que Deleuze aproxima significativamente Nietzsche e Espinosa, apontando as "três grandes semelhanças" entre estes filósofos e construindo, em co-criação, uma tríplice denúncia: da consciência, dos valores morais e das paixões tristes. Seguiremos esta mesma divisão em nosso trabalho e buscaremos, em cada capítulo, destrinchar a forma como Deleuze retoma conceitos nietzscheanos e espinosanos na articulação de cada uma destas denúncias.

No primeiro capítulo abordaremos a *Desvalorização da consciência em proveito do pensamento*, um ponto de partida no que se refere a uma atenção à experiência e que busca dar ouvidos a uma crítica comum a estas filosofias: o estado de ignorância em que nos encontramos, pois "nem mesmo sabemos o que pode um corpo". Esta crítica não nasce em função de um simples hábito de denúncia, mas parte da necessidade de uma criação e sugere, então, "tomar o corpo como modelo". Tal sugestão, entretanto, não aparece como a construção de um novo fundamento ou de um novo campo de domínio, mas como forma de questionar os limites de nossa consciência e de buscar maneiras de viver que aumentem a potência, tanto do corpo, quanto do próprio pensamento.

A *Denúncia de todos os valores morais e, sobretudo, do Bem e do Mal em proveito do "bom" e do "ruim"* é o tema de nosso segundo capítulo, que trabalhará a maneira pela qual Nietzsche e Espinosa questionam os valores tidos como superiores e imutáveis, bem como os tipos de vida, diminuídos e negativos, que nascem desta moral transcendente. Desta vez, encontraremos a proposta de criação de uma ética estabelecida nos encontros e

que considera as relações e a forma como cada corpo tem sua potência aumentada ou diminuída conforme a variação de seu poder de afetar e de ser afetado.

No terceiro capítulo estudaremos a *Desvalorização de todas as "paixões tristes" em proveito da alegria*. É neste momento que afirmaremos, definitivamente, que o que importa são as maneiras de viver e que a vida é uma questão de proporções, de aumentar as alegrias e diminuir as tristezas, visto que, ao contrário do que estamos acostumados a acreditar,"a tristeza não nos torna inteligentes" e que é por meio da alegria que podemos melhor compreender o que se passa na relação entre os corpos. Veremos também, que a questão é saber fazer a seleção dos afectos, e que isto seja feito de tal modo que uma postura ética seja sempre fortalecida e priorizada.

Após analisar a tríplice denúncia e as afirmações por elas diretamente implicadas chegamos ao nosso quarto e último capítulo, o momento de nossas reflexões acerca dos estudos deleuzeanos sobre os Corpos sem Órgãos. Em parceria com Guattari, Deleuze apresenta não um conceito, mas um conjunto de práticas que se articulam, da forma mais cotidiana possível, na construção de experiências intensivas capazes de desfazer, momentaneamente, os estratos da organização, da sujeição e da interpretação. Em *Como criar para si um Corpos sem Órgãos* encontraremos a afirmação ética voltada também para os cuidados com o próprio corpo orgânico: a prudência é colocada como arte necessária às experimentações que ultrapassam os limites da vida orgânica. Encontraremos, aqui, a máxima afirmação de que é no corpo que podemos buscar a radicalidade do próprio pensamento.

Podemos, por fim, lembrar os dizeres de Deleuze em *Carta a um crítico severo*[22] e convidar a quem por ventura vier a ler este trabalho, que não o faça como se este fosse "uma caixa que remete a um dentro"[23], buscando possíveis significados e significantes, mas, que ao contrário, o considerem como "uma pequena máquina a-significante" onde o único problema que se coloca é perguntar: "como isso funciona para você?"[24]. Nosso convite é para que seja feita uma "leitura em intensidade", em que cada um pegue para si o que funciona, verificando sempre o que passa e o que não passa, buscando compor nosso estudo com formas de pensar e de viver que lhe convenham. Nosso convite, portanto, é para que se busque em nosso trabalho passagens com as quais se possa experimentar bons encontros.

[22] DELEUZE, G., "Carta a um crítico severo", *Conversações*, Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992, pp. 11-22.
[23] Ibidem p. 16.
[24] Ibidem, p. 16.

Capítulo 1 : *Em proveito do pensamento*

Não desças os degraus dos sonhos
Para não despertar os monstros.
Não subas aos sótãos – onde
Os deuses, por trás das suas máscaras,
Ocultam o próprio enigma.
Não desças, não subas, fica.
O mistério está é na tua vida!
E é um sonho louco este nosso mundo...
Os Degraus – Mário Quintana.

Deleuze inicia o capítulo intitulado "Sobre a diferença da Ética em relação a uma Moral", presente em *Espinosa Filosofia Prática*[25], dizendo que, para compreender os motivos pelos quais Espinosa foi tão "injuriado e odiado", precisamos entender as "teses práticas que fizeram do espinosismo um objeto de escândalo", e apresenta-nos então a tríplice denúncia: "da 'consciência', dos 'valores' e das 'paixões tristes'"[26].

A primeira tese prática constituinte da tríplice denúncia é a que levou Espinosa a ser acusado de materialista. Ao propor a "desvalorização da consciência em proveito do pensamento", Espinosa apresenta aos filósofos a necessidade de "instituir o corpo como modelo". Mas, o que significa tomar o corpo como modelo? Para começarmos a delinear uma possível resposta a tal questionamento, partimos de um aspecto da tese teórica de Espinosa conhecida como *paralelismo*. Tal aspecto consiste tanto em negar qualquer superioridade do corpo sobre a mente ou da mente sobre o corpo, quanto "qualquer ligação de causalidade real entre o corpo e o espírito".[27] O que surge do *paralelismo*, diz Deleuze, é a crítica radical, e conseqüentemente, a "inversão do princípio tradicional em que se

[25] DELEUZE, G. *Spinoza – philosophie pratique*, Paris: Minuit, 1981. Citado daqui em diante como SPP. *Espinosa – Filosofia prática*, tr. br. de Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. São Paulo: Escuta, 2002. Citado como EFP.
[26] SPP, p.27. EFP, p.23.
[27] SPP, p.28. EFP, p.24.

fundava a Moral como empreendimento de dominação das paixões pela consciência".[28] Esta Moral que coloca corpo e alma como elementos antagônicos, onde necessariamente um atrapalha o funcionamento ideal do outro, prima pela superioridade da alma/mente sobre o corpo, conferindo à consciência o poder e o dever de controlar e dominar o corpo para minimizar, o máximo possível, os danos que as paixões, desejos e sentimentos poderiam causar ao espírito.

Com efeito, o que esta tese indica é que "não há menos coisas no espírito que ultrapassam a nossa consciência que coisas no corpo que superam nosso conhecimento".[29] Desde o primeiro parágrafo do texto que nos interessa Deleuze já nos alertava que as injúrias dirigidas contra Espinosa não poderiam ser compreendidas apenas como repúdio à "grande tese teórica do espinosismo", aquela que afirma "uma única substância" dotada de uma "infinidade de atributos", a tese do *"Deus sive Natura"*, a tese que põe as "'criaturas'" como "modos desses atributos ou modificações dessa substância". É que essa tese, por si só, não seria suficiente para "mostrar como o panteísmo e o ateísmo se combinam" nela para negar "a existência de um Deus moral, criador e transcendente"[30]. Pois bem, para termos uma ideia precisa dessa dimensão do espinosismo, abordaremos os momentos em que Deleuze pensa com Espinosa a maneira pela qual as teses práticas implicam linhas fundamentais desta atenção à experiência.

A relação entre ideia e afecto

O primeiro momento a ser abordado aqui, como já adiantamos, trata da "denúncia da consciência" a partir de uma nova relação entre corpo e pensamento. Em que consiste,

[28] SPP, p.28. EFP, p.24.
[29] SPP, p.29. EFP, p. 24.
[30] SPP, p.27. EFP, p.23.

resumidamente, essa relação? Consiste na afirmação segundo a qual a mente é uma ideia do corpo.[31] Isso nos impõe um breve percurso que aproxime as noções de ideia e de afecto.

Na aula de 24 de janeiro de 1978, lemos, primeiramente, que uma ideia é "um modo do pensamento que representa algo" e que, neste ponto, Espinosa não é inovador, permanecendo ligado a estudos que, desde a Idade Média, reconhecem este "aspecto da ideia" como "realidade objetiva". Ainda em conformidade com o pensamento do século XVII, lemos que a primeira definição de afecto é: "um modo do pensamento que não representa nada". Neste momento, Deleuze explica que existe "uma superioridade cronológica e lógica da ideia sobre o afecto", uma vez que um modo do pensamento que não é representativo (amar, querer, esperar, etc.) supõe uma ideia, "mesmo que confusa e indeterminada", de alguma coisa. Esta superioridade, no entanto, não significa, de forma alguma, "uma redução". São "modos de pensamento que diferem por natureza, irredutíveis um ao outro, mas simplesmente ligados por uma tal relação em que o afecto pressupõe a ideia"[32].

O segundo aspecto da relação "ideia-afecto", diz, que além de sua realidade objetiva, uma ideia possui também uma "realidade formal" na medida em que "ela, em si, também é algo". Este ser em si da ideia, isto é, esta realidade formal da ideia, é o que Espinosa define como "um certo grau de realidade ou de perfeição". Assim, temos que a realidade objetiva da ideia, isto é, "a relação da ideia com o objeto que ela representa"[33]

---

[31] "O objeto da ideia que constitui a mente humana é o corpo, ou seja, um modo determinado da extensão, existente em ato, e não outra coisa". Cf., *Ética*, II, proposição XIII. ESPINOSA, B. Os pensadores. Traduções Marilena de Souza Chauí [et al.]. – 3ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

[32] Aula de 24/01/1978. O conjunto das aulas que compõe o curso de Deleuze sobre Espinosa pode ser encontrado no endereço eletrônico WWW.webdeleuze.com. Neste trabalho, cada aula abordada será indicada pela data em que foi ministrada. As traduções são nossas.

[33] Aula de 24/01/1978.

constitui seu "caráter extrínseco", e que a realidade formal da ideia ou "a realidade da ideia enquanto ela em si mesma é algo"[34] constitui seu "caráter intrínseco".

É nestes termos que podemos entender a afirmação de que a mente é ideia do corpo, pois o tipo de relação entre eles é o mesmo existente entre um objeto e a ideia de tal objeto. A "realidade formal" de algo corresponde à existência mesma desse algo, como por exemplo, uma pedra, um círculo ou alguém, ao passo que a "realidade objetiva" de algo é a ideia, a forma representativa no pensamento desta pedra, deste círculo ou daquele alguém. A minha mente, portanto, é constituída por formas de pensamento que representam o que se passa no meu corpo enquanto objeto.[35] Esta relação, contudo, não é a única existente, pois, como vimos, uma ideia também pode ser o objeto de uma outra ideia, o que, como veremos logo adiante, explica a consciência e seu caráter reflexivo.

Passamos agora a um "segundo nível" capaz de nos dizer "a diferença fundamental entre ideia e afecto". Deleuze nos interpela: "O que acontece concretamente na vida?" E ouvimos a resposta que nos faz sorrir: "Nossa vida cotidiana não é feita somente de ideias que se sucedem." Por um lado, temos as ideias que "co-existem", que se encadeiam e se enlaçam umas nas outras, mas temos também, ao mesmo tempo, as ideias que "se afirmam em nós". Existe algo que varia, constantemente, em cada um de nós, ou seja, "existe um regime de variação que não é a mesma coisa que a sucessão das próprias ideias". Esta variação corresponde à "força de existir" e à "potência de agir" de cada um de nós:

> "*Eu diria então, que conforme as ideias se sucedem em nós, cada uma com seu grau de perfeição, seu grau de realidade ou de perfeição intrínseca, esse que tem estas ideias, eu, eu continuo*

[34] Aula de 24/01/1978.
[35] Cf., *Ética*, II, proposição XII: "*Tudo o que acontece no objeto da ideia que constitui a mente humana deve ser percebido pela mente humana; por outras palavras: a ideia dessa coisa existirá necessariamente na mente; isto é, se o objeto da ideia que constitui a mente humana é um corpo, nada poderá acontecer nesse corpo que não seja percebido pela mente.*"

> *passando de um grau de perfeição a outro. Em outros termos, existe uma variação contínua sob a forma aumento-diminuição-aumento-diminuição da potência de agir ou da força de existir de acordo com as ideias que se tem.*"[36]

Um afecto, então, pode ser definido como "a variação contínua da força de existir de alguém, enquanto essa variação é determinada pelas ideias que se tem". É importante salientar, ainda mais uma vez, que um afecto "está constituído pela transição vivida ou pela passagem vivida de um grau de perfeição a outro, na medida em que essa passagem é determinada pelas ideias; porém em si mesmo ele não consiste em uma ideia"[37]. Dito ainda de outra forma, a mente humana concebe uma ideia do que se passa no corpo, e esta ideia, com seu grau de perfeição, forma "certo estado do corpo" que implica uma variação na força de existir deste conjunto (constituído de mente e corpo) em relação ao estado anterior. Esta transição de um estado a outro é o que se chama afecto e que, portanto, não é uma "comparação de ideias" e nem se refere apenas à mente, na medida em que "implica tanto para o corpo como para a mente um aumento ou uma diminuição da potência de agir".[38] Podemos dizer, resumidamente, que um afecto é uma variação intensiva no modo de sentir.

As ideias de afecções

Esta relação entre ideias e afectos nos remete à "concepção espinosista da individualidade" e às explicações de Deleuze sobre o "estrito paralelismo entre as três dimensões da individualidade e os três gêneros do conhecimento"[39]. Este trabalho também busca compreender como esta "curiosa harmonia" soma-se às teses práticas para construir, a partir da tríplice denúncia, uma filosofia prática do corpo. Mais adiante, teremos oportunidade de abordar, um pouco mais demoradamente, a constituição do indivíduo em

[36] Aula de 24/01/1978.
[37] Aula de 24/01/1978.
[38] SPP, p.69. EFP, p. 56. Cf. Também, *Ética*, III, definição III, definição geral dos Afetos e explicação.
[39] Aula de 17/03/1981.

três dimensões. Por ora, é interessante compreender quais são as ideias que constituem o primeiro gênero do conhecimento.

Conforme lemos em *Spinoza e as três 'Éticas'*[40], aos três gêneros do conhecimento correspondem "três elementos que constituem não só conteúdos, mas formas de expressão: os Signos ou afectos; as Noções ou conceitos; as Essências ou perceptos"[41]. Estas formas de expressão são "modos de existência" e dizem respeito a tipos de ideias diferentes. O primeiro deles é formado por "ideias-afecções" e representa as ideias que "determinam os afectos", podendo também ser definido como signo na medida em que são "*efeitos*" de um corpo sobre outro corpo. As afecções ou "signos *escalares*" são sempre "misturas de corpos" e indicam "o estado de um corpo que tenha sofrido a ação de um outro corpo"[42]. Ou seja, exprimem um estado específico de um corpo em um determinado momento do tempo, estado este que foi configurado de tal maneira pelas relações dos corpos em questão no instante preciso do encontro. Para entendermos um pouco melhor estas ideias, percorreremos brevemente a divisão interna dos signos escalares apresentada neste texto.

O primeiro tipo de signo escalar é definido como *signos indicativos* ou *índices sensíveis*, referem-se a "efeitos físicos sensoriais ou perceptivos"[43] e "indicam" a natureza do corpo afetado, "envolvendo" apenas a natureza do corpo afetante. Os *signos abstrativos* ou *ícones lógicos* são o segundo tipo e exprimem as "características" específicas do corpo afetante que foram "selecionadas" pelo corpo afetado. Em terceiro lugar, temos os *signos imperativos* ou *símbolos morais*, aqueles resultantes da inversão decorrente da tomada do "efeito pela causa", ou seja, quando acreditamos que um efeito seja causa de algo e assim,

[40] DELEUZE, Gilles, "Spinoza et les trois 'Éthiques'" In: *Critique et clinique*, Paris: Minuit, 1993, pp.172-187. "Spinoza e as três Éticas" In: *Crítica e Clínica*, tr. br. de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 1997, pp.156-170.
[41] Ibidem, p.172. Tr. br., p.156.
[42] Ibidem, p.172. Tr. br., p.156.
[43] Ibidem, p.173. Tr. br., p.157.

deduzimos leis e regras morais, que por não indicarem a origem das causas, acabam por servir à elaboração de imperativos morais de controle das ações. O quarto e último tipo são os *signos interpretativos* ou *ídolos metafísicos*. Estes signos são "efeitos imaginários" causados pela determinação de uma "causa última" dos acontecimentos. Nossas "sensações e percepções" nos levam a figurar "seres supra-sensíveis" como a causa de tudo o que nos afeta e criamos, então, um Deus dotado "de um entendimento e uma vontade infinitos", que são, com efeito, visões aumentadas de nosso próprio entendimento e vontade.

Busquemos exemplos. Saio ao sol. A partir dos signos escalares tenho, primeiramente, uma *indicação*: quando me exponho ao sol meu corpo se aquece. Percebo o efeito da ação do sol sob meu corpo. Em seguida, como minha natureza é "finita", retenho alguma característica do que me afeta: o sol é uma bola de fogo. Com o terceiro tipo de signos "tomamos o efeito por um fim": "visto que o sol esquenta, acreditamos que ele é feito 'para' nos esquentar"[44]. Dessa maneira, temos lugar para *imperativos*: "põe-te ao sol!". Por fim, imaginamos quais seriam as causas de tais efeitos e invocamos uma imagem "desmesuradamente aumentada daquilo que nos afeta: Deus como sol infinito"[45].

O que podemos apreender dessa divisão dos signos escalares em "quatro tipos principais" é como as ideias-afecções são sempre formadas a partir da mistura entre dois ou mais corpos. Dito ainda de outra forma, "a primeira espécie de ideias, para Espinosa, é todo modo do pensamento que representa uma afecção do corpo"[46].

O primeiro gênero do conhecimento

O primeiro gênero do conhecimento é o mais "baixo" de todos. "Por que ele é o mais baixo?" Porque por ele concebemos apenas "ideias inadequadas", isto é, só somos

[44] Ibidem, p.173. Tr. br., p.157.
[45] Ibidem, p.174. Tr. br., p.157.
[46] Aula de 24/01/1978.

capazes de "conhecer as coisas por seus efeitos", separadas de suas causas. As ideias-afecções, em todos os tipos descritos acima, permitem-nos conhecer apenas os efeitos de um corpo qualquer sobre o nosso, e assim "indicam nossa própria natureza mais do que outra coisa." Vejamos um exemplo:

> *"'o sol faz derreter a cera e endurecer a argila'. Não se trata de outra coisa. São ideias de afecção. Vejo a cera que se derrete, e depois, logo ao lado, vejo a argila que se endurece; é uma afecção de cera e uma afecção de argila, e eu tenho uma ideia dessas afecções, percebo os efeitos. Em virtude de qual constituição corporal a argila se endurece sob a ação do sol? Enquanto permaneço na percepção da afecção, não sei nada.*"[47]

É aqui que podemos começar a entender "porque Espinosa tem uma tão forte reputação de materialista", pois, ao afirmar que as afecções designam o que acontece a um corpo quando este sofre a ação de outro corpo, e que estas ideias determinam a variação de nossos afectos, afirma também que "estas afecções são imagens ou marcas corporais"[48]. Desse modo, ao diferenciar afecções e afectos, podemos perceber que as ideias que formamos ao sofrermos ações de outros corpos determinam as "transações, passagens vivenciadas" de um estado a outro, e que, como dissemos a pouco, estas "variações contínuas de perfeição" se passam tanto na mente quanto no corpo. Deleuze traz um exemplo muito simples:

> "*É exatamente como: não gosto de queijo. O que quer dizer: 'não gosto de queijo'? Quer dizer que isso se mistura com meu corpo de tal maneira que o que sou se modifica de uma maneira desagradável, não quer dizer outra coisa. Então não há nenhuma razão para fazer diferenças entre as afinidades espirituais e as relações corporais. Em 'não gosto de queijo' há também um assunto de alma, mas em não gosto de Pedro ou de Pablo, também existe um assunto de corpo, tudo isso é exatamente igual.*"[49]

---

[47] Aula de 24/01/1978. Cf. também SPP, *Index des principaux concepts de l' "Ethique"*, definição de Signe, pp. 143-145. EFP, pp. 111-112, *Glossário dos principais conceitos da "Ética"*, definição de *Signo*.
[48] SPP, p.68. EFP, p.55. Cf. também, *Ética*, II, postulado V; proposição XVII, escólio, e III, postulado II.
[49] Aula de 24/01/1978.

Assim, temos que enquanto vivemos de tal maneira que concebemos "*apenas ideias inadequadas*, confusas e mutiladas, efeitos distintos de suas próprias causas"[50], vivemos "ao acaso dos encontros". Por que vivemos ao acaso dos encontros? Porque conferimos uma superioridade da mente em relação ao corpo, pautando nossos sentimentos e nossas ações nos conhecimentos que temos por meio de nossa consciência. "A consciência", no entanto, "é naturalmente lugar de uma ilusão."[51]

As ilusões da consciência

Em suas leituras espinosanas, Deleuze explica a maneira pela qual a "consciência acalma sua angústia" operando "uma tripla ilusão"[52]. O primeiro ponto consiste na conseqüência de se reunir apenas os efeitos e desconhecer as causas, o que é chamado de *ilusão das causas finais*, e que funciona conforme a consciência toma um efeito "por causa final da ação de outro corpo", e então faz "da ideia desse efeito a causa final de suas próprias ações". Esta primeira ilusão nos leva, conseqüentemente, a uma segunda ilusão, que se faz quando a consciência, a partir dessa tomada de um efeito por uma causa, coloca-se a si mesma como "causa primeira" e, partindo de uma *ilusão dos decretos livres*, acredita-se senhora de si e em condições de dominar e controlar o corpo, invocando "o seu poder sobre o corpo". Por fim, temos que ao não poder mais "imaginar-se causa primeira", origem poderosa e dominadora dos acontecimentos, a consciência opera uma *ilusão teológica*, e "invoca" a imagem de um Deus todo poderoso que cria o mundo e os homens conforme sua vontade.

[50] SPP, p.30. EFP, p.25. Cf. também, *Ética*, II, proposições XXVIII e XXIX.
[51] SPP, p.29. EFP, p.25.
[52] SPP, p.31. EFP, p.26.

Ao definir a consciência no capítulo intitulado *Glossário*, Deleuze lembra a relação ideia-ideado e nos aponta a consciência como "ideia da ideia" e as características que daí decorrem: *reflexão*, *derivação* e *correlação*. A consciência é "propriedade física da ideia", pois, assim como a ideia é a essência objetiva de algo que possui uma essência formal, a ideia da ideia possui uma realidade formal em relação à primeira ideia, que é objeto de tal reflexão (caráter extrínseco e caráter intrínseco da ideia). Isto nos permite concluir que "a consciência é sempre segunda em relação à ideia de que é consciência"[53], ou seja, a consciência possui com uma ideia, a mesma relação que esta tem com seu objeto. Assim, Deleuze nos mostra como "apenas somos conscientes das ideias que temos"[54] e não das que somos, para em seguida, nos mostrar que enquanto temos apenas ideias inadequadas, temos necessariamente uma consciência fundamentada nas ilusões descritas anteriormente.

A denúncia da consciência

Neste momento, podemos retomar as questões apresentadas no início desta parte. Com efeito, como podemos entender a afirmação de que as "teses práticas" também constituem os motivos que levaram Espinosa a ser "acusado de materialismo"? A resposta encontrada no próprio texto é: "Espinosa propõe aos filósofos um novo modelo: o corpo"[55]. E repetimos a pergunta que nos guiou até aqui, a saber, o que significa "instituir o corpo como modelo"? Significa procurar "adquirir um conhecimento das potências do corpo para descobrir *paralelamente* as potências do espírito que escapam à consciência, e poder *compará-los*."[56] E vemos como estas respostas vão abrindo novos caminhos. Ao abordar a *desvalorização da consciência em proveito do pensamento*, Deleuze propõe um

[53] SPP, p.82. EFP, p.65.
[54] SPP, p.82. EFP, p.66.
[55] SPP, p.28. EFP, p.23.
[56] SPP, p.29. EFP, p.24.

"inconsciente do pensamento" capaz de ultrapassar a consciência constituída de uma tríplice ilusão. Pois bem, este inconsciente do pensamento é o corpo. Ora, já pudemos compreender que uma ideia da mente é uma ideia do corpo, e que a consciência é sempre ideia da ideia do que se passa no nosso corpo, do que acontece ao nosso corpo quando este sofre a ação de outros corpos com os quais se encontra. Por isso, Deleuze repete com Espinosa que "não sabemos o que pode um corpo"[57].

O corpo como modelo

Antes de prosseguirmos nossos estudos acerca da proposta deleuzeana de um inconsciente do pensamento operado pelo corpo, é preciso esclarecer quais são nossas intenções quando tomamos como guia a afirmação da necessidade de se instituir o corpo como modelo. A importância deste esclarecimento reside, sobretudo, no fato de que a maneira como Deleuze emprega este termo em suas leituras espinosanas difere do que comumente concebemos como modelo. Para compreendermos melhor a maneira como Deleuze concebe esta expressão, recorreremos a um texto que, a princípio, escapa do roteiro de nosso estudo, mas que acreditamos ser capaz de nos dar uma dimensão mais precisa a este respeito.

Em *Platão e o Simulacro*[58], lemos que a "reversão do platonismo" apontada por Nietzsche como a "tarefa da filosofia do futuro", não deve ser entendida como uma proposta de "abolição do mundo das essências e do mundo das aparências", mas que tal fórmula deve "tornar manifesta à luz do dia"[59] a motivação do platonismo.

---

[57] SPP, p.28. EFP, p.23.
[58] DELEUZE, Gilles, "Platão e o Simulacro", *Lógica do Sentido*, tr. br. de Luiz Roberto Salinas Fortes, São Paulo, Perspectiva, 1982, pp.259-271. Citado daqui por diante como LS.
[59] LS, p.259.

O "projeto platônico" consiste no "método da divisão", cujo objetivo mais profundo é "distinguir os pretendentes, distinguir o puro e o impuro, o autêntico e o inautêntico"[60]. Neste sentido, Deleuze nos mostra que o mito é "a narrativa de uma fundação" por meio da qual se pode julgar os pretendentes e "distinguir o verdadeiro pretendente dos falsos". É assim que se constrói um modelo, conforme uma hierarquia em que o "fundamento" é quem tem o "objeto de pretensão" em primeiro lugar, e que o dá mediante uma prova capaz de medir e julgar a pretensão dos pretendentes:

> *"Participar é, na melhor das hipóteses, ter em segundo lugar. De onde a célebre tríade neoplatônica: o imparticipável, o participado, o participante. Dir-se-ia também: o fundamento, o objeto da pretensão, o pretendente; o pai, a filha e o noivo. O fundamento é o que possui alguma coisa em primeiro lugar, mas que lhe dá a participar, que lhe dá ao pretendente, possuidor em segundo lugar, na medida em que soube passar pela prova do fundamento. O participado é o que o imparticipável possui em primeiro lugar. O imparticipável dá a participar, ele dá o participado aos participantes: a justiça, a qualidade de justo, os justos.*"[61]

Podemos ver que mais que diferenciar essência e aparência, trata-se de distinguir as "cópias bem fundadas", dos simulacros, isto é, dos "falsos pretendentes". A reversão do platonismo seria, então, trazer à superfície os simulacros, mostrar o que há de potente nos falsos pretendentes, aqueles "construídos a partir de uma dissimilitude". Mas, porque tal tarefa mostra-se tão importante ao exercício da filosofia?

Para compreendermos a importância de tal proposta, precisamos antes, entender o papel da "semelhança" nesse duelo. "Platão divide em dois o domínio das imagens-ídolos: de um lado, as *cópias-ícones*, de outro os *simulacros-fantasmas*". As *cópias-ícones* são as

[60] LS, p.260.
[61] LS, p.261.

boas cópias, ou seja, "as cópias sempre bem fundadas", enquanto os *simulacros-fantasmas* são as más cópias, "sempre submersos na dessemelhança".

Deleuze nos diz que a "grande dualidade" entre Ideia e imagem tem como objetivo garantir a distinção entre estes dois tipos de imagens por meio de um "critério concreto": a semelhança. Esta semelhança, no entanto, não diz respeito a uma "relação exterior" e sim a uma relação "interior e espiritual":

> *"A semelhança é a medida de uma pretensão: a cópia não parece verdadeiramente a alguma coisa senão na medida em que parece à Ideia da coisa. O pretendente não é conforme ao objeto senão na medida em que se modela (interiormente e espiritualmente) sobre a Ideia. Ele não merece a qualidade (por exemplo, a qualidade de justo) senão na medida em que se funda sobre a essência (a justiça).* ***Em suma, é a identidade superior da Ideia que funda a boa pretensão das cópias e funda-a sobre uma semelhança interna ou derivada****."*

Assim sendo, o simulacro é a má imagem na medida em que não possui tal semelhança. O simulacro é o falso pretendente, é aquele que não passa pela prova do fundamento ou pela Ideia; é aquele que pretende "por baixo do pano". Mais que uma "cópia da cópia" ou um "ícone infinitamente degradado", o simulacro é uma imagem "sem semelhança", ou melhor, sua semelhança com o modelo não passa de um efeito exterior:

> "*O simulacro é construído sobre uma disparidade, sobre uma diferença, ele interioriza uma dissimilitude. Eis por que não podemos nem mesmo defini-lo com relação ao modelo que se impõe às cópias, modelo do Mesmo do qual deriva a semelhança das cópias.*"[62]

Neste sentido, reconhecemos um domínio tomado pela filosofia como seu: "o domínio da representação", definido sempre por meio da relação entre um objeto e uma Ideia, "numa relação intrínseca ao modelo e ao fundamento".

Como vimos, o fundamento é sempre o possuidor em primeiro lugar, e a cópia ou o

[62] LS, p.263.

pretendente, adquire, em segundo lugar, o objeto de sua pretensão mediante uma prova ou um julgamento. Lemos, então, que o "modelo do Platonismo é o Mesmo"[63], e que a cópia é "o Semelhante". Neste sentido, o que importa não é a quantidade da diferença do simulacro em relação às cópias. Pode mesmo acontecer "que a disparidade original, sobre a qual o simulacro é construído" seja pequena. O que interessa são as formas de ler o mundo aí implicadas, isto é, se a diferença é julgada em relação a uma semelhança ou "identidade preliminar", ou se a própria similitude é pensada "como o produto de uma disparidade de fundo"[64].

A questão, portanto, é participar ou não do mundo das representações, ou seja, podemos colocar o "mundo como ícone" ou como "fantasma". A reversão do platonismo, neste sentido, não se refere às distinções entre "Essência e Aparência" ou entre "Modelo e Cópia", trata-se, ao contrário, de "introduzir a subversão" no mundo das representações e de afirmar "uma potência positiva que nega tanto o original como a cópia, tanto o modelo como a reprodução"[65]. A semelhança é, então, "produzida como efeito exterior do simulacro", e a identidade "é a lei que complica todas as séries".

A fórmula do "mesmo" como fundamento que permite medir as pretensões, e do "semelhante" ou bom pretendente, possuidor, em segundo lugar, do objeto de pretensão por sua relação intrínseca de semelhança com o modelo, não opera mais, pois seu domínio é o da representação. "O mesmo e o semelhante" são agora "*simulados"*, ou seja, exprimem o "funcionamento do simulacro". O modelo e a cópia "caem sob a potência do falso", pois a seleção, a ordem de participação e a hierarquia não são mais possíveis.

[63] LS, p.264.
[64] LS, p.267.
[65] LS, p.267.

Isto não quer dizer, entretanto, que o simulacro seja um "novo fundamento". Ao contrário, ele "engole todo fundamento"[66]. Trazer à superfície os simulacros e "afirmar seus direitos entre os ícones e as cópias" não é fundar um novo modelo, mas uma forma de trazer à luz o funcionamento do mundo das representações e garantir seu "desabamento" como "acontecimento alegre e positivo". Trata-se de afirmar a potência do falso pretendente como subversor desta ordem que tanto encurralou e subjugou a diferença. Trata-se, como diz Luiz Orlandi[67], "de liberar a diferença" de todo um funcionamento do mundo das representações que operou uma "quádrupla sujeição" da diferença:

> *"Essa 'quádrupla sujeição' da diferença constitui os pilares daquilo que Deleuze chama, justamente, de 'mundo da representação', dado que* ***'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'*** *[DR, 180 (228-229; cf.id., 340-346 (419-426),grifos do A.]. Pois bem, a reiterada pretensão de Deleuze é afiar a estratégia que, também presente em algumas linhas da tradição filosófica, visa liberar a diferença e, ao mesmo tempo, relançar o pensamento por meio de uma reversão do mundo da representação."*[68]

Ainda ao final deste mesmo texto de Orlandi, lemos uma ressalva acerca do uso do termo "simulacro" por Deleuze. O autor nos lembra que em uma "Carta-prefácio" de 1990, Deleuze declara ter abandonado "completamente a noção de simulacro" e, em troca ter adotado a palavra "rizoma" para "designar as multiplicidades". No que diz respeito a este "bom abandono", Orlandi destaca que não significou um abandono do "conceito que sua 'noção' de simulacro já implicava: a ideia de um sistema em que a diferença se relaciona à diferença por meio da diferença", e sublinhando, ainda uma vez mais, a vital importância

[66] LS, p.268.
[67] ORLANDI, L. B. L., *Simulacro na filosofia de Deleuze*. Texto publicado em *34 Letras*, nº 5/6 Setembro de 1989, Rio de Janeiro: Ed. 34 Literatura e Nova Fronteira S.A.pp. 208-223.
[68] Ibidem, pp.209-210.

destes conceitos e noções para a filosofia de Deleuze, nos alerta para a necessidade de não transformarmos este "bom abandono" da "palavra 'simulacro" em um abandono maior, isto é, um abandono das "implicações conceituais" que este termo operava e que continuam sendo imprescindíveis a uma boa compreensão da filosofia deleuzeana.[69]

Neste sentido, queremos assinalar que o que nos interessa aqui não é o termo "simulacro" e seus diferentes usos ao longo da história da filosofia. O que nos interessa é o que a noção de simulacro nos permite pensar acerca das relações modelo-cópia e, sobretudo, a subversão que esta noção nos permite exercer na medida em que rompe com a necessidade de um modelo. Nosso intuito é buscar uma maneira de pensar o "corpo como modelo", mas de forma que isso não venha significar criar fundamentos e leis que, mais uma vez, aprisionem o corpo e o pensamento nos moldes do mesmo e do semelhante. É como se buscássemos seguir a seguinte orientação:

> "*É preciso ver, pelo menos com alguns detalhes, como, de que modo certo conceito de simulacro funciona para promover determinada concepção da diferença na estratégia de subversão do mundo da representação. Como simulacro penetra um pensamento da diferença que tem a coragem de assumir as questões e problemas de uma diferenciação do próprio pensar?*"[70]

Nossas intenções, então, ao apontarmos como guia a expressão "instituir o corpo como modelo" é a possibilidade de um pensamento que prescinde a necessidade 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

[69] Considerações retiradas de "Nota sobre 'simulacro'", acrescentada ao texto original em 1993, e veiculada em sua forma gráfica computadorizada. Versão gentilmente cedida pelo autor.
[70] ORLANDI, L. B. L., "Simulacro na filosofia de Deleuze", p.211.

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 a 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.

O corpo como inconsciente do pensamento

Posto isto, podemos retomar a proposta deleuzeana do corpo como inconsciente do pensamento, e veremos que o filósofo não está, de forma alguma, sugerindo uma superioridade do corpo sobre a mente, mas que, ao contrário, o que ele diz é que o corpo é aquilo que nos leva a pensar. O corpo nos dá o que pensar. Podemos encontrar referências a esta concepção também em outras obras, como por exemplo, naquela em que este autor pensa com Proust os "círculos de signos" que nos interpelam. Em *Proust e os Signos*[71], lemos que o pensamento não acontece por meio de uma boa vontade daquele que pensa, mas que é por meio de uma violência que nosso pensamento é posto em movimento, e que esta violência é capaz de imprimir uma necessidade no pensar.

Nesta obra, Deleuze percorre os mundos da *Recherche* e nos mostra como os mundos do herói são mundos de signos onde o que está em jogo são os efeitos que acontecem nos encontros intensivos. O que temos visto neste trabalho e que nos ensina que signos são efeitos, já aparecia em obras anteriores do autor. Nas esferas de signos "mundanos", "amorosos", "sensíveis" ou "de arte", é sempre nos encontros que o herói é instigado a decifrar os signos por meio das afecções e das ideias de tais afecções. O mundo dos signos sensíveis é bem claro a este respeito. Ao comer a *madeleine*, o herói da

[71]DELEUZE, Gilles, *Proust e os Signos*, tr. br. de Antônio Carlos Piquet e Roberto Machado, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1987.

Recherche é jogado em um tempo, ou melhor, em uma suspensão de tempo, que enrola, umas sobre as outras, as diferentes linhas temporais, de uma só vez. Este "instante de eternidade" força o herói a pensar.

Pois bem, comer é um ato extremamente corporal, extensivo, e que, aparentemente em nada provoca o pensamento. Mas, o herói da *Recherche* vai aprender que não basta repetir os mesmo gestos, pois o que o tomou de tal maneira não foi o simples ato de comer, mas o que se passou no instante preciso do encontro entre seu corpo e a *madeleine*. Isto nos levaria a muitas indagações e reflexões que não são o objeto deste trabalho, mas o que disto podemos nos valer é a ideia de como uma percepção dos sentidos, neste caso o paladar, enquanto sítio de um encontro intensivo, toma por um arroubo o herói da *Recherche*, forçando-o a pensar. Para nós, o que está em jogo é que a necessidade do pensar e a violência sofrida pelo pensamento foram causadas por uma impressão recebida pelo corpo do herói.

Neste momento, parece interessante deslocarmo-nos em direção ao outro eixo deste encontro que privilegiamos estudar. Começamos, então, a acompanhar os textos sobre Nietzsche que também possam nos dizer algo a respeito da proposta deleuzeana de uma "desvalorização da consciência em proveito do pensamento".

A consciência como sintoma

No esteio destes questionamentos acerca da consciência e da necessidade de uma violência que force o pensamento, encontramos, em *Nietzsche e a Filosofia*[72], passagens onde Deleuze nos ensina sobre como Nietzsche também apresenta a necessidade de se

[72] DELEUZE, Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, Paris: PUF, 1962. Citado a partir de agora como NP. *Nietzsche e a filosofia*, tr. br. de Ruth Joffily Dias e Edmundo Fernandes Dias. Rio de Janeiro: Ed. Rio, 1976. Citado como NF.

investigar o lugar da consciência na sociedade ocidental cristã e chamá-la "à modéstia necessária". Assim, apreendemos como a consciência pode ser concebida como "uma região do eu afetada pelo mundo exterior"[73], mas como seria melhor definida em "termos de valores", visto que "a consciência é sempre consciência de um inferior em relação a um superior ao qual ele se subordina"[74].

Uma relação entre forças

Segundo Nietzsche, um corpo sempre pode ser definido como uma "relação entre forças", em que as "forças dominantes" são chamadas "**ativas**", e as "forças dominadas" são chamadas "**reativas**". Tais forças entram em relação segundo uma "**hierarquia"** que estabelece as "qualidades" das forças conforme uma "diferença de quantidade". Se, ao analisarmos estas forças, partirmos do pressuposto de uma relação de forças iguais, apenas com "sentidos opostos", o resultado será uma "anulação da diferença" em uma relação de "compensação". Mas, se partimos do ponto de vista da diferença de quantidade, a qualidade será "o que há de inigualável na quantidade"[75], correspondendo, portanto, a cada força existente em uma relação. Este aspecto nos permite depreender que as forças são de qualidades distintas, mas que isto não implica uma dualidade, pois as forças reativas são forças tanto quanto as forças ativas:

> "*Nenhuma força renuncia ao seu próprio poder. Do mesmo modo que o comando supõe uma concessão, admite-se que a força absoluta do adversário não é vencida, assimilada ou dissolvida. Obedecer e comandar são as duas formas de um torneio.*"[76]

[73] NP, p. 44. NF, p. 32.
[74] NP, p. 44. NF, p. 32.
[75] NP, p. 49. NF, p. 36.
[76] NP, p. 46. NF, p. 33. Cf. também, NIETZSCHE, F. W., *Vontade de Potência*, II, 91. Tr. br. de Mário D. Ferreira Santos. Rio de Janeiro: Edições Ouro, s/d. Citado daqui em diante como VP.

Podemos dizer que é ativo tudo aquilo que se "apropria", que "impõe forma", e da mesma maneira, nomeamos "nobre" àquele que é "capaz de se transformar". É neste sentido que podemos afirmar que a "grande atividade principal é inconsciente"[77], pois a consciência nos mostra funções reativas, onde o organismo é visto do ponto de vista das reações, das "tarefas de conservação, de adaptação e de utilidade"[78].

A relação entre a ciência e a consciência

O pensamento científico participa "do **niilismo** do pensamento moderno", na medida em que "tende sempre a igualar as quantidades, a compensar as desigualdades". E isto, "negar a diferença", insiste Deleuze, "faz parte deste empreendimento mais geral que consiste em negar a vida, em depreciar a existência".[79] Segundo Deleuze, a originalidade do "pluralismo de Nietzsche" está em conceber o organismo conforme as "próprias forças ativas"[80], sem as quais, aliás, nem mesmo as "próprias reações seriam forças". Para Nietzsche, a consciência é essencialmente reativa, e a ciência, ao pautar-se nestes conhecimentos, compreende o organismo sempre do "ponto de vista" da própria consciência, isto é, "pelo lado menor, pelo lado de suas reações"[81]. A proposta é que a ciência não caminhe mais "passo a passo com a consciência", e nem mesmo "nas mesmas direções". Devemos buscar as forças que "escapam à consciência", e para isso é preciso pensar e "descobrir" o funcionamento das forças ativas do organismo:

> "*A atividade das forças, necessariamente inconsciente, é o que faz do corpo algo superior a todas as reações, em particular, a esta reação do eu que é chamada de consciência: 'Todo esse fenômeno do corpo é, do ponto de vista intelectual, tão superior à nossa consciência, ao nosso espírito, às nossas maneiras conscientes de*

[77] NP, p. 46. NF, p.34. Cf. também VP, II, 227.
[78] NP, p. 46. NF, p. 33.
[79] NP, p. 51. NF, p. 37.
[80] NP, p. 47. NF, p. 34, conforme nota de número 13.
[81] NP, p.47. NF, p.34.

pensar, de sentir e de querer, quanto a álgebra é superior à tabuada.' As forças ativas do corpo fazem do corpo um si e definem o si como superior e surpreendente."[82]

Estas afirmações caminham em uma mesma perspectiva daquilo que estudávamos a pouco em companhia de Deleuze e Espinosa e que podemos resumir na seguinte passagem:

"*Trata-se de mostrar que o corpo ultrapassa o conhecimento que dele temos, e o pensamento não ultrapassa menos a consciência que dele temos. Não há menos coisas no espírito [mente] que ultrapassam a nossa consciência que coisas no corpo que superam nosso conhecimento. É, pois, por um único e mesmo movimento que chegaremos, se for possível, a captar a potência do corpo para além das condições dadas do nosso conhecimento, e a captar a força do espírito [mente], para além das condições dadas da nossa consciência. Procuramos adquirir um conhecimento das potências do corpo para descobrir paralelamente as potências do espírito que escapam à consciência, e poder compará-los.*"[83]

Podemos dizer, portanto, que tanto com Nietzsche, quanto com Espinosa, Deleuze propõe uma outra forma de conceber a consciência e seu papel em relação ao corpo, e que esta outra forma aponta o caráter limitado, informativo e de transição da consciência com o intuito de superá-la, ou seja, de romper com sua falsa pretensão de dominar o corpo, para poder assumir efetivamente o corpo como potência do próprio pensamento.

Uma nova imagem do pensamento

A valorização e afirmação do pensamento em oposição a esta consciência limitada e reativa é o que podemos ler quando nos encontros com Nietzsche é colocada em pauta a proposta deleuzeana de uma *nova imagem do pensamento*[84]. Ao denunciar a "imagem dogmática do pensamento" e as "teses essenciais" que colocam o pensamento a serviço dos valores estabelecidos, é criticada também a imagem do pensador e do filósofo como aquele

[82] NP, p.47. NF, p.34. Cf. também, VP, II, 226.
[83] SPP, p.29. EFP, p. 24.
[84] NP, "La Critique", pp.83-126. NF, "A Crítica", pp.60-91.

que "quer e ama o **verdadeiro**". Com a criação desta imagem, somada às crenças de que "pensar é um exercício natural de uma faculdade", e de que o pensamento "possui ou contém formalmente o verdadeiro"[85], é construída também uma visão depreciativa do corpo. Acreditar que existe uma boa vontade que busca o verdadeiro, bem como que a verdade está pronta em algum lugar, apenas esperando para ser descoberta pelo pensador, nos coloca a procura do melhor "**método**" para realização de tal tarefa. Qual seria este "**método**"? Aquele que nos permitisse escapar das "forças estranhas" que desviam o pensamento e nos induz ao "**erro**"**.** Quais são, por sua vez, estas "forças estranhas"? "O corpo, as paixões e os interesses sensíveis"[86].

Para concebermos uma nova imagem do pensamento precisamos, primeiramente, compreender que o "elemento do pensamento é o sentido e o valor", e não o verdadeiro. Assim, temos que as "categorias do pensamento", ao invés de "verdadeiro e falso", são "**o nobre e o vil, o alto e o baixo**", e que estas categorias são determinadas conforme "a natureza das forças que se apoderam do próprio pensamento"[87]. Esta outra definição do pensamento a partir de um novo elemento e de novas categorias apresenta-nos uma redefinição da própria ideia de verdade, pois o que Nietzsche nos mostra é que "existem verdades da baixeza", ou seja, que "o estado negativo do pensamento não é o erro". Conhecemos "discursos imbecis que são feitos inteiramente de verdades"[88], mas estas verdades são resultado de uma forma de pensar dominada por forças reativas.[89]

[85] NP, p.118. NF, p.85.
[86] NP, p.118. NF, p.85.
[87] NP, p.119. NF, p.86.
[88] NP, 120. NF, p.86.
[89] É importante lembrar que Deleuze não dispensa a questão filosófica da verdade. Em aliança com Bergson a transforma na questão do problema verdadeiro. Cf. DELEUZE, G. *Bergsonismo*, tr. br. de Luiz B. L. Orlandi, São Paulo. Editora 34, 1999.

Nietzsche e o sentido

Encontramos, então, a proposta nietzscheana de uma "tipologia" e de uma "topologia" capazes de determinar, sob outro olhar, o conceito de verdade. Com efeito, a questão é saber "**quem**" concebe "tais erros e tais verdades", a partir de que lugar e com qual propósito isto é feito. É assim que Nietzsche define o papel da filosofia, pois cabe a ela "denunciar a baixeza do pensamento sob todas as suas formas"[90], ou seja, cabe à filosofia "criticar todas as mistificações", "denunciar todas as ficções". A filosofia deve "prejudicar a tolice", quer dizer, inquirir todos os valores e poderes estabelecidos para localizar o lugar de suas falas e desvelar os sentidos que "ocultam" as forças que se apoderam do pensamento, de forma a mostrar a "**quem**" serve este ou aquele "**tipo**" de pensamento.

Para encontrar o "sentido de alguma coisa" é preciso perguntar sobre a força que dela se apropria ou que "nela se exprime". Isto se dá na medida em que a força é sempre a "exploração de uma quantidade de realidade"[91], e que é a relação das "forças atuais" que conferem um sentido a determinada coisa. Assim, o sentido é uma "noção complexa", pois cada configuração de forças, cada apropriação por forças de uma realidade, corresponde a uma interpretação diferente. É por isso que a interpretação para Nietzsche é uma "**arte**", pois "a coisa não é neutra" e "tem tantos sentidos quantas forem as forças capazes de se apoderar dela"[92]. A "imagem dogmática do pensamento", portanto, não "faz mal a ninguém", pois, ao conceber a verdade como "universal abstrato" não questiona quais "as forças reais que **fazem** o pensamento"[93]. É preciso, persevera Deleuze, "relacionar o

[90] NP, p.121. NF, p.87.
[91] NP, p.04. NF, p.03.
[92] NP, p.05. NF, p.04. Cf. também, DELEUZE, G., *Lógica do sentido*, tr. br. de Luiz Roberto Salinas Fortes, São Paulo, Perspectiva, 1982.
[93] NP, p.118. NF, p.85.

verdadeiro com o que ele pressupõe", visto que a verdade não é neutra, mas ao contrário, é sempre o resultado da "efetuação de um sentido e da realização de um valor"[94]. Quais as forças que levam o pensamento a pensar? Qual tipo de força determina cada pensamento?

Uma filosofia dos valores

Estas são as perguntas que constituem a "filosofia dos valores" e sua "crítica total". A busca pelo "valor dos valores" é a interrogação sobre o ponto de vista que determina a "**criação**" dos valores, e a "**avaliação**" é assim definida "como o elemento diferencial dos valores correspondentes: elemento crítico e criador ao mesmo tempo"[95]. Neste sentido, a filosofia feita "a marteladas" está sempre voltada para a origem das coisas e dos valores, inquirindo "as maneiras de ser" e "os modos de ser daqueles que julgam e avaliam"[96]. Isto porque, é preciso insistir, a verdade se dá sempre em função da relação de forças que estabelece "um ponto de vista" ou um "estilo de vida":

> "*A verdade como conceito é totalmente indeterminada. Tudo depende do valor e do sentido do que pensamos. Temos sempre as verdades que merecemos em função do sentido daquilo que concebemos, do valor daquilo em que acreditamos.*"[97]

É desta maneira que podemos entender a crítica feita aos "operários da filosofia" e aos "utilitaristas", bem como apresentação do "filósofo genealogista". É importante lembrar que a genealogia é elemento diferencial, o que significa dizer que apontar a origem e a "diferença na origem" não é, de forma alguma, um "**ressentimento**", mas ao contrário, é o "elemento positivo de uma criação"[98]. A crítica como genealogia, como ferramenta de

[94] NP, p.118. NF, p.85.
[95] NP, p.01. NF, p.01.
[96] NP, p.01. NF, p.01.
[97] NP, p.118. NF, p.85.
[98] NP, p.03. NF, p.02.

questionamento dos valores estabelecidos não é "vingança" ou "rancor", mas sim "**ação**", é a "expressão ativa de um modo de existência ativo"[99].

Um pensamento ativo

Podemos então, indagar-nos sobre o que é afirmado por Deleuze quando, a partir desta aliança, ele nos diz: "O pensamento nunca pensa sozinho e por si mesmo; como também nunca é simplesmente perturbado por forças que lhe permaneceriam exteriores"[100]? E lemos a seguinte resposta: "Pensar depende de forças que se apoderam do pensamento". Lemos ainda que "pensar designa a atividade do pensamento", mas que enquanto não fazemos do pensamento algo ativo e afirmativo, "ele permanece inativo e ocupa-se de não pensar"[101]. Isto quer dizer que pensar é um "acontecimento extraordinário" e só podemos exercê-lo na medida em que algo "**force-o a pensar**", isto é, na medida em que as forças "exerçam uma violência sobre ele":

> "*Esperamos as forças capazes de fazer do pensamento algo ativo e absolutamente ativo, o poder capaz de fazer dele uma afirmação. Pensar, como atividade, é sempre um segundo poder do pensamento, não o exercício natural de uma faculdade, mas um extraordinário acontecimento no próprio pensamento, para o próprio pensamento. Pensar é uma nª ... potência do pensamento. É preciso ainda que ele seja elevado a essa potência, que se torne 'o leve', 'o afirmativo', 'o dançarino'*".[102]

---

[99] NP, p.03. NF, p.02. Esta concepção de crítica como ação também pode ser compreendida nos termos de uma nova relação entre teoria e prática. Ao invés de compreendermos a prática como a aplicação ou a inspiração de uma teoria, podemos pensar estas relações teoria-prática de forma mais fragmentária e parcial, e veremos a prática como "um conjunto de revezamentos entre uma teoria a outra, e a teoria um revezamento de uma prática a outra". Neste sentido, tanto a prática, quanto a teoria são ações efetuadas por "uma multiplicidade de componentes" que operam um "sistema de revezamento em conjunto". Deixa de existir, portanto, o "intelectual teórico" como "consciência representativa" daqueles que agem e lutam, para existir somente a ação, "ação de teoria, ação de prática em relações de revezamento ou em rede". A este respeito, conferir, FOUCAULT, M. "Os intelectuais e o poder", *Microfísica do Poder*, TR. BR. e organização de Roberto Machado, Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979. (20ª edição, 2004), pp.69-78.

[100] NP, p.123. NF, p.88.

[101] NP, p.123. NF, p.89.

[102] NP, p.123. NF, p.89.

Para Nietzsche, o poder capaz de "coagir" o pensamento e levá-lo a pensar, funciona sempre por "adestramento e seleção" de forças e chama-se "Cultura". Este conceito de cultura só pode ser compreendido na medida em que são apreendidas "todas as maneiras pelas quais ele se opõe ao método", ou seja, a cultura não parte de uma boa vontade daquele que pensa, mas ao contrário, "exprime a violência das forças que se apoderam do pensamento para fazer dele algo ativo"[103], e constitui uma "formação que põe em jogo todo o inconsciente do pensador"[104]. Estas reflexões acerca do conceito nietzscheano de cultura e de seu caráter seletivo, bem como as formas pelas quais os poderes estabelecidos se apropriam do "trabalho cultural da forças ativas", tornando-as forças reativas que "abaixam" ainda mais o pensamento, é o que nos permite, conforme a perspectiva deleuzeana, apreender "até que ponto a nova imagem do pensamento implica relações de força extremamente complexas"[105].

Neste ponto, começamos a nos direcionar ao segundo momento desta primeira parte de nosso trabalho, aquele que se propõe a pensar como Deleuze se alia a Nietzsche e Espinosa para questionar e criticar uma concepção de mundo pautada em valores morais, sobretudo os de "Bem" e de "Mal". Trabalharemos novamente com o conceito de cultura no decorrer da segunda parte, mas, podemos agora, sintetizar brevemente este nosso primeiro momento.

Em proveito do pensamento

Buscamos abordar o que Deleuze definiu como a primeira das três denúncias que caracterizam as "três grandes semelhanças"[106] entre Espinosa e Nietzsche. A proposta de

[103] NP, p.123. NF, p.89.
[104] NP, p.124. NF, p.89.
[105] NP, p.125. NF, p.90.
[106] SPP, p.27. EFP, p.23.

uma *desvalorização da consciência em proveito do pensamento* é assim lançada por Deleuze como a primeira denúncia capaz de nos mostrar que o pensamento não é somente feito de ideias que se sucedem conforme a vontade e o controle de um sujeito, mas que existe algo que força o pensamento. É claro que em nossos múltiplos encontros extensivos temos uma consciência do que nos acontece. Porém, vimos que seja com Nietzsche, seja com Espinosa, Deleuze nos ensina que a consciência tem um caráter informativo e de transição. A consciência serve para nos informar de nossas variações de potência, para nos fazer perceber o momento presente e agir, ou ainda, para nos dar indicações dos elementos que estão em jogo em cada encontro. Tal denúncia, portanto, nos ensina que a consciência tem um papel importante em nossas experiências vividas, mas que ela não é senhora de tudo que se passa, ou seja, ela é limitada e não pode, ou melhor, não é capaz, sozinha, de nos levar a sentir e a pensar as intensidades que também compõem nossas vidas. Com Espinosa, aprendemos que a consciência é "inseparável da tripla ilusão que a constitui", e com Nietzsche, aprendemos que é necessário "tomá-la pelo que ela é: um sintoma, nada mais que o sintoma de uma transformação mais profunda e da atividade de forças de uma ordem que não é espiritual"[107]. "Estamos na fase em que o consciente se torna modesto", pois há tempos uma "*provocação*" já nos mostra o estado de urgência em que nos encontramos: "falamos da consciência e do espírito, tagarelamos sobre tudo isso, mas não sabemos do que é capaz um corpo, quais são suas forças nem o que elas preparam"[108].

Passemos agora ao segundo capítulo deste trabalho onde, a partir da proposta deleuzeana de uma *Desvalorização de todos os valores*, buscaremos delinear, um pouco melhor, o que nos comunica a atenção à experiência de que falávamos anteriormente.

[107] NP, p.44. NF, p.32.
[108] NP, p.44. NF, p.32. Cf. também *Ética*, III, proposição II, escólio.

Procuraremos, então, apreender como a crítica dos valores morais feita por Deleuze em seus encontros com Nietzsche e Espinosa, nos lança à criação de uma "ética" que se constrói nos encontros, e como tal construção é balizada por relações de composição que dizem respeito não a imperativos morais, mas sim ao que é "bom" ou "ruim" nas próprias relações e nos próprios encontros entre os corpos.

Capítulo 2 : *Em proveito do « bom » e do « mau »*

Por Favor, deixa o Outro Mundo em paz! O mistério está aqui.
O Outro Mundo – Mário Quintana.

Em *Do Ressentimento à Má Consciência*[109], Deleuze nos explica que, para Nietzsche, existe um "estágio normal ou de saúde" que se caracteriza pelo funcionamento das forças reativas e ativas do seguinte modo: "as forças reativas têm sempre o papel de limitar a ação"[110], enquanto cabe às forças ativas "explodir a reação; precipitam-na num instante escolhido, num momento favorável, numa direção determinada"[111]. É possível, conforme esta relação determine uma maior ou menor capacidade de acionar as reações, determinar uma "tipologia", em que cada "tipo", isto é, cada "realidade ao mesmo tempo biológica, psíquica, histórica, social e política" pode ser definida, de modo geral, da seguinte maneira:

> "*O tipo do senhor (tipo ativo) será definido pela faculdade de esquecer, bem como poder de acionar as reações. O tipo escravo (tipo reativo) será definido pela prodigiosa memória, pelo poder do ressentimento*".[112]

Como dissemos na primeira parte deste trabalho, Nietzsche se separa da ciência por seu "modo de pensar" e ao criticá-la afirma que a questão não é medir as quantidades. Neste sentido, o ressentimento não ocorre quando temos uma maior quantidade de forças reativas, mas, ao contrário, funciona na medida em que as forças reativas deixam de ser acionadas. Vejamos como isso ocorre.

---

[109] NP, "Du Ressentiment a la Mauvaise Conscience", pp.127-168. NF, "Do Ressentimento à Má Consciência", pp.92-122.
[110] NP, p.127. NF, p.92.
[111] NP, p.127. NF, p.92.
[112] NP, p.134. NF, p.97.

O aparelho reativo

Segundo Nietzsche, existe um "aparelho reativo" constituído por "dois sistemas", a saber, "a consciência e o inconsciente". O inconsciente é a parte responsável pelos "traços mnêmicos, pelas marcas duráveis"[113], e as forças reativas funcionam de forma a "investir o traço". O outro sistema, a consciência, pode ser entendido como "crosta sempre renovadora de receptividade sempre fresca, meio no qual 'novamente há lugar para as coisas novas'"[114], onde as forças reativas funcionam não mais em função dos traços, mas reagem "à excitação presente ou à imagem direta do objeto"[115].

Em um homem saudável, os dois sistemas do aparelho reativo devem ser separados de forma que, por meio da "faculdade do esquecimento", as forças ativas fortaleçam a consciência e reconstituam "a cada instante sua frescura, sua fluidez"[116]. Essa atividade desempenhada por forças ativas junto às forças reativas garante o bom funcionamento do aparelho, pois, é por meio desta capacidade de esquecer que os traços do inconsciente são impedidos de "invadir a consciência". No entanto, quando ocorre uma falha na faculdade de esquecimento, as forças ativas não conseguem mais acionar as forças reativas, e o homem, antes saudável, passa a confundir a "excitação na consciência" com seu "traço no inconsciente". Neste momento, deixa-se de reagir à excitação presente para sentir e re-sentir o traço investido no inconsciente.

Uma tipologia do ressentimento

A compreensão do funcionamento do aparelho reativo nos leva a definição de uma "tipologia do ressentimento". Primeiramente, temos um "aspecto topológico", ou seja, uma "mudança de lugar", um "deslocamento" dos traços mnêmicos para a consciência. Em

[113] NP, p. 129. NF, p.93.
[114] NP, p. 129. NF, p.93.
[115] NP, p. 129. NF, p.93.
[116] NP, p.129. NF, p.94.

seguida, temos o aspecto verdadeiramente "tipológico" do ressentimento, visto que esta forma de relação entre as forças caracteriza um "tipo". Assim, Deleuze mostra que podemos compreender o "homem do ressentimento" como um tipo em que "as forças reativas preponderam sobre as forças ativas"[117], isto é, um sujeito onde a reação "é sentida em lugar de ser acionada"[118]. O tipo ativo, ao contrário, define-se da seguinte maneira:

> "*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. Diz-se que o senhor re-age precisamente porque aciona suas reações*."[119]

A determinação dos tipos

Como já foi dito, para descobrirmos o sentido e o valor de uma palavra ou de um conceito, devemos buscar as perguntas que, voltadas para a origem dos valores, nos permitam determinar qual a relação de forças que se estabelece e determina um ponto de vista. Sendo assim, somos questionados sobre quem diz "'Eu sou bom, portanto tu és mau'", e lemos que "certamente não é aquele que se compara aos outros, nem quem compara suas ações e suas obras a valores superiores ou transcendentes[120]". Em um tipo ativo, "bom qualifica a atividade, a afirmação, o gozo que se experimentam em seu exercício"[121], e o "mau" constitui uma "conseqüência secundária". Ou seja, para o tipo ativo a referência é a ação e o que é negativo não é o ponto de partida, mas apenas a conclusão.

[117] NP, p.130. NF, p.94.
[118] NP, p.132. NF, p.96.
[119] NP, p.127. NF, p.92.
[120] NP, p.137. NF, p.99.
[121] NP, p.137. NF, p.99.

Por outro lado, temos o "escravo" que diz: "Tu és mau, portanto eu sou bom"[122]. O que ocorre aqui não é uma simples inversão de frase, mas ao contrário, a "fórmula do escravo" apresenta a criação de outros valores. O ponto de partida agora é a negação, e a conclusão é apenas uma "aparência de afirmação", pois a ação passa a ser referida a terceiros, quer dizer, "ao ponto de vista daquele que não age"[123]. A filosofia nietzscheana escancara a maneira pela qual a "determinação ética" é substituída pelo "julgamento moral". O escravo precisa acusar o outro e a ação do outro para sentir-se bom, o que transforma toda não-ação em algo bom.

O paralogismo do ressentimento

Ao analisar o "paralogismo" do ressentimento, é possível compreender como se dá a inversão que transforma "o bom da ética" no "mau da moral" e "o ruim da ética" no "bom da moral". O exemplo retirado por Deleuze de *Genealogia da Moral*[124] é a relação entre o "cordeiro" e a "ave de rapina". A ave de rapina age, ela é má. O cordeiro não age, ele é bom. O que ocorre é a suposição de que os dois animais são constituídos por uma mesma força, mas que esta se "contém efetivamente no cordeiro virtuoso" ao passo que "tem livre curso na ave de rapina má"[125].

O que ocorre é "**a ficção de uma força separada do que ela pode**"[126]. Primeiro, "desdobra-se a força", e acreditando que esta possa ser separada de sua manifestação, "faz-se da manifestação um efeito que é relacionado com a força como a uma causa distinta e separada". Em seguida, a força desdobrada é tida como o ato voluntário de um "sujeito",

[122] NP, p.139. NF, p.101.
[123] NP, p.139. NF, p.101
[124] NIETZSCHE, F. W., *Genealogia da moral. Uma polêmica***.** tr. br. Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. Citado daqui em diante como GM.
[125] NP, p.140. NF, p.102. Cf. também GM, I, 11-13.
[126] NP, p.140. NF, p.102.

ou seja, acredita-se que cada sujeito "seria livre para manifestá-la ou não"[127]. Por fim, essa força já neutralizada e desdobrada, é moralizada. Acredita-se que a força possa ou não manifestar-se, de forma que "as forças são projetadas num sujeito fictício" que se torna, então, "culpado ou meritório" conforme as exerça ou não. Assim, temos que o "momento da causalidade", o "momento da substância" e o "momento da determinação recíproca" são as três fases nas quais se desenvolve e se constituí o ressentimento. É por meio de tal "**ficção**", diz Deleuze, que as forças reativas preponderam sobre as forças ativas de forma a torná-las "**realmente** reativas":

> "*O processo da acusação no ressentimento cumpre essa tarefa: as forças reativas 'projetam' uma imagem abstrata e neutralizada da força; tal força separada de seus efeitos será* ***culpada*** *por agir, se, ao contrário, ela não age, será* ***meritória****; mais ainda, imaginar-se-á que é preciso mais força (abstrata) para se conter do que para agir.*"[128]

Estas reflexões acerca de como se constitui o homem do ressentimento e de como a relação de forças que opera no estágio normal é invertida de maneira a, primeiramente, impedir que as forças ativas acionem as reações, para em seguida "separá-la[s] formalmente do que ela[s] pode[m]"[129], leva-nos a um segundo momento das análises nietzscheanas sobre a formação do "tipo reativo", a saber, a "má consciência" como prolongamento do ressentimento.

Uma tipologia da má consciência

Ao pensar com Nietzsche a forma como "a força ativa torna-se realmente reativa", Deleuze diz que ao ser falseada a força ativa "**volta-se contra si mesma**" ou "interioriza-

[127] NP, p.141. NF, p.102.
[128] NP, p.141. NF, p.102.
[129] NP, p.146. NF, p.106.

se". A "**introjeção**" é a "conseqüência e o prosseguimento da projeção reativa"[130], e é por meio de tal inversão que a força ativa "**produz dor**". Mas, "qual é o sentido da dor?". Ao contrário do que se convencionou acreditar, "a dor não é um argumento contra a vida"[131], contudo, é preciso compreendê-la a partir de "um ponto de vista ativo", ou seja, em seu "**sentido externo**":

> "*Ora, a dor é uma reação. Parece que seu único sentido reside na possibilidade de acionar essa reação ou, pelo menos, de localizar, de isolar seu traço a fim de evitar qualquer propagação até que se possa de novo re-agir.*"[132]

Da mesma maneira que pudemos definir os aspectos "topológico" e "tipológico" do ressentimento, podemos também localizá-los no desenvolvimento da má consciência. Em um primeiro momento temos a interiorização da força ativa e a produção de dor como resultado. Este deslocamento que caracteriza o "momento topológico" leva, conseguintemente, ao "momento tipológico", onde o que se passa é a "invenção" de um "sentido interno" e "íntimo" para a dor. Acredita-se que a dor, como "conseqüência de um pecado, de uma falta", deve ser "multiplicada" e que a única forma de "salvar-se" é produzir cada vez mais dor. "A fábrica imunda"[133]: o pecado gera dor, e a consciência do pecado deve fabricar mais dor para redimir o pecado e o erro.

Esta inversão dos valores, tanto no ressentimento, como na má consciência, ocorre sempre por meio de uma ficção. Parece-nos, então, interessante perguntar: "sobre que ficção repousam a interiorização da dor e a mudança de direção do ressentimento na má

[130] NP, p.147. NF, p.106.
[131] NP, p.149. NF, p.108.
[132] NP, p.148. NF, p.107.
[133] NP, p. 147. NF, p.107.

consciência?"[134]. Encontraremos esta resposta nas passagens que explicam as complexidades que envolvem "o conjunto do fenômeno chamado **cultura**".

Moralidade dos costumes

No processo de seleção e de adestramento das forças o "genealogista" deve diferenciar o elemento "pré-histórico" ou "genérico" e o "histórico". Com efeito, podemos entender "a cultura considerada do ponto de vista pré-histórico"[135] como a atividade capaz de tornar o homem apto a adquirir "hábitos" e "obedecer leis". O "**indivíduo soberano**" seria aquele que "aciona suas forças reativas", e para isso é preciso "reforçar a consciência" de tal modo que a memória não seja apenas a memória do traço, mas aquela capaz de fazer o homem se lembrar das "promessas" feitas. Neste sentido, Deleuze afirma que a cultura como "atividade genérica" pode ser entendida como "o verdadeiro trabalho do homem sobre si mesmo", cujo "objetivo seletivo" é formar um homem ativo, ou seja, "um homem capaz de prometer, portanto dispor do futuro, um homem livre e poderoso"[136].

Para atingir este objetivo, a cultura se utiliza de "violência", "torturas" e "dos meios atrozes que servem pra adestrar o homem", pois é preciso "constranger" as forças reativas a serem acionadas, e para realizar tal tarefa, diz Deleuze, o "meio" empregado foi a dor. A "**justiça**" e o "**castigo**" foram empregados como "moedas", ou seja, um homem que não fosse capaz de cumprir com suas promessas deveria, por meio da "**justiça**", receber um "**castigo**" que o tornasse "**responsável por uma dívida**". É importante destacar que não se trata de um ressentimento como "origem da justiça" e nem de má consciência como "produto do castigo". A cultura como atividade genérica tem por objetivo tratar o homem

[134] NP, p.152. NF, p.110.
[135] NP, pp.152-155. NF, pp.110-112.
[136] NP, p.154. NF, p.111.

como "responsável por suas forças reativas"[137], de modo que ao final desse longo processo, o homem seja "capaz de prometer". A responsabilidade, neste sentido, pressupõe a "relação entre um credor e um devedor", em que o homem que não cumpre com suas promessas torna-se devedor, e o castigo serve para pagar tal dívida e, ao mesmo tempo, para ensiná-lo a selecionar e adestrar suas forças reativas de maneira que possa, em um outro momento, "falar" por suas promessas. O homem "ativo e livre" é aquele que não precisa mais "responder" perante um "tribunal", mas, ao contrário, pode "legislar" sobre si mesmo:

> "*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****.*"[138]

A história

Porém, o que efetivamente acontece não é a passagem da cultura sob o ponto de vista pré-histórico para seu produto pós-histórico. O que podemos perceber, de fato, é o triunfo das forças reativas, pois, o que a "história nos apresenta" são "raças, povos, classes, Igrejas e Estados", todo um conjunto de "organizações sociais" onde o "**caráter reativo**" prepondera sobre o trabalho das forças ativas. A história "se confunde com a 'degenerescência da cultura'" de tal maneira que seu produto não é o "indivíduo autônomo", mas o "homem domesticado". A seleção é invertida na medida em que as forças reativas e os poderes não querem "desaparecer", tornando-se assim "um meio de

[137] Np, p.155. NF, p.112. Cf. também, o terceiro capítulo de DELEUZE, G & GUATTARI, F. *L'anti-Oedipe*, Paris: Minuit, 1972 (1a ed.); 1973 (nova ed. aumentada). *O Anti-Édipo*, tr. br. De Luiz B. L. Orlandi, São Paulo: Ed. 34, 2010.
[137] MP3, p. 15.
[138] NP, p.157. NF, p.114.

conservar, de organizar, de propagar a vida reativa". Esta inversão, portanto, não é um acidente, mas a própria "'história universal'".[139]

Como vimos, a ficção no ressentimento opera de forma a "impedir as forças reativas de serem acionadas". Da mesma maneira, o que acontece aqui também é uma ficção, mas desta vez "**as forças reativas servem-se de sua aptidão a serem acionadas para darem a outras forças reativas uma aparência de ação**"[140]. É importante destacar, conforme nos mostra Deleuze, que nestes dois momentos de definição de um tipo reativo as forças reativas não formam "uma força maior do que a das forças ativas"[141], mas separam as forças ativas do que elas podem e operam ficções que invertem o funcionamento "normal" das forças. A relação "credor-devedor" é transformada em "dívida para com a 'divindade', para com a 'sociedade', para com o 'Estado', para com instâncias reativas"[142]. Como dizíamos anteriormente, "a distinção entre forças qualificadas", passa a ser uma "oposição moral", onde os termos de uma relação deixam de ser apreciados em função do que é "bom" ou o que é "ruim" para serem substituídos por valores morais de "bem" e de "mal", referidos sempre a um terceiro elemento que não participa da ação. Entram em jogo as "intenções":

> "*Nós perguntávamos: quem considera a ação do ponto de vista de sua utilidade ou de sua nocividade? E mesmo, quem considera a ação do ponto de vista do bem e do mal, do louvável e do censurável? Passem em revista todas as qualidades que a moral chama 'louváveis' em si, 'boas' em si, por exemplo, a inacreditável noção de desinteresse, e perceberão que elas escondem as exigências e as recriminações de um terceiro passivo: é ele quem exige um lucro das ações que não faz; gaba precisamente o caráter desinteressado das ações das quais tira um benefício. A moral em si esconde o ponto de vista utilitário; mas o utilitarismo esconde o*

[139] NP, pp.158-159. NF, pp.114-115.
[140] NP, p.161. NF, p.117.
[141] NP, p.130. NF, p.94.
[142] NP, p.162. NF, p.117.

ponto de vista de um terceiro passivo, o ponto de vista triunfante de um escravo que se interpõe entre os senhores."[143]

É importante destacar que passivo, em Nietzsche, "não quer dizer não-ativo", mas sim "não-acionado", e que neste sentido, ser passivo designa "o triunfo da reação", o momento em que ela deixa efetivamente de ser acionada para ser re-sentida. E é deste modo que o homem do ressentimento se julga detentor do direito de desfrutar o "lucro" das ações empreendidas por outrem, pois sua incapacidade para agir e para falar por si, o levam a acusar aquele que age e a se sentir merecedor de algum "proveito" em relação a estas ações.[144] O homem do ressentimento precisa acusar o outro para sentir-se bom, e juntamente com esta acusação, alimenta o sentimento de vingança que o faz crer poder satisfazer-se com a culpa e sofrimento alheio[145].

Essa moral da "utilidade" nasce de uma "inversão do olhar apreciador"[146] e mostra a forma como o "próprio ressentimento se torna criador e gera valores"[147], pois o homem do ressentimento precisa sempre "dirigir-se para fora, em vez de voltar-se para si" e inquirir as ações alheias para medir e valorar as suas, quer dizer, precisa sempre de um "mundo oposto e exterior" , um "outro", um "não eu" a quem possa dirigir seu *não* e sua acusação. E este é "seu ato criador", pois sua "ação é no fundo reação".[148]

A partir desta "projeção reativa", deste acusar o outro para sentir-se bom, temos a "introjeção" como conseqüência, momento a partir do qual "o próprio acusado" é levado a

[143] NP, p.135. NF, p.98.
[144] Cf., NP, 136. NF, pp.98-99: "*Por considerar o lucro um direito, por considerar um direito tirar proveito das ações que não faz, o homem do ressentimento explode em amargas reprovações quando sua espera é em vão. E como não seria ela em vão, uma vez que a frustração e a vingança são como os* ***a priori*** *do ressentimento? 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*".
[145] Cf., GM, I, 10: "*(...) o ressentimento dos seres aos quais é negada a verdadeira reação, a dos atos, e que apenas por uma vingança imaginária obtém reparação.*"
[146] NP, p.136. NF, p. 99.
[147] GM, pp. 28-29.
[148] GM, p.29.

"reconhecer seus erros". O adestramento das forças, que visava tornar o homem responsável por suas promessas e capaz de acionar suas reações, e o castigo, que viria pagar uma dívida, muda de sentido. A responsabilidade passa a ser culpa e a dívida torna-se "impagável".

A ficção está, portanto, operada. Formam-se "associações de forças reativas" que desviam o sentido da atividade genérica da cultura e criam o homem domesticado, o homem que não age e que, primeiramente, acusa aos outros, para em seguida acusar-se a si mesmo, sentindo-se culpado e propagando seu veneno, contagiando aos outros com sua busca eterna pela infelicidade como o preço que deve ser pago por serem "devedores para sempre". A culpa é o falseamento pelo qual a reação toma aparência de ação: o homem do ressentimento acredita que sentir-se culpado é agir em direção ao reparo de algum erro, e que a sua dor servirá de recompensa a alguém. "Tudo se passa, então, entre forças reativas."[149]

Um conjunto chamado cultura

Façamos um pequeno resumo. Lemos que Nietzsche define um corpo sempre como relações de forças ativas e reativas e que o homem, se vivesse de forma "saudável" teria o funcionamento destas forças de tal maneira que, por meio da atividade genérica da cultura, seria capaz de operar sobre si mesmo uma seleção e um adestramento das forças reativas. As forças reativas desempenhariam sua função, sendo acionadas pelas forças ativas e garantindo a precipitação dessas no momento mais adequado. O aparelho reativo trabalharia "normalmente" e manteria, por meio da ação da faculdade do esquecimento, a consciência sempre aberta às excitações presentes. A memória, ao invés de permitir a invasão da consciência pelos traços investidos no inconsciente, permaneceria voltada para

[149] NP, p.162. NF, p. 117.

o futuro, lembrando o homem soberano das promessas por ele feitas. Este homem, senhor e ativo, seria capaz de acionar suas reações e não precisaria mais responder por seus atos perante um tribunal que julga suas ações a partir de regras morais que definem os valores transcendentes de Bem e de Mal. Quer dizer, o homem ativo seria aquele que não avaliaria suas ações a partir de regras morais estabelecidas sempre em relação a um mundo externo pautado nas avaliações daquele que não age e na criação de valores estáticos que pressupõem a existência do Bem em si e do Mal em si. Ao contrário, este homem levaria em conta as próprias relações entre as forças e suas manifestações; levaria em conta as relações existentes na própria experiência.

Porém, lemos também que o que na realidade se passa é o processo de degenerescência da cultura em que, por meio da atividade histórica, os poderes estabelecidos operam ficções capazes de inverter o funcionamento adequado das forças. As forças reativas se furtam ao trabalho das forças ativas e param de ser acionadas. Os traços do inconsciente "sobem" para a consciência endurecendo-a a cada instante. A consciência deixa de re-agir ao presente, para re-sentir o passado. Confundem-se os dois sistemas do aparelho reativo, e por meio de associações, as forças reativas criam uma aparência de atividade. O homem do ressentimento acusa aos outros para sentir-se bom. O longo processo da história não para e vemos o funcionamento de uma nova ficção. Desta vez, as forças ativas voltam-se contra si mesmas e o ressentimento é prolongado na má consciência. O tipo reativo ganha mais força e o homem que antes acusava aos outros, agora se acusa a si mesmo, se julga devedor e acredita que tal dívida só possa ser paga ao preço de muita dor. O vício se alimenta, e o homem domesticado pelos poderes estabelecidos, acredita-se mal e multiplica sua dor. Não se trata mais de sentir-se responsável por suas forças reativas. Trata-se de sentir-se culpado por suas forças ativas. A

dívida torna-se infinita, a existência é depreciada e o que antes era bom agora é mal, e o que era ruim, agora é bem. O senhor, o homem ativo e soberano, que fala e que age é denunciado como mau, isto é, as próprias forças ativas são más e o *Mal* é aquilo que não se detém. O escravo grita suas verdades da baixeza e finge-se senhor. Os fracos são tidos como fortes e a virtude passa a ser o controle. O *Bem* torna-se sinônimo de contenção, de não-ação e de dor.

Crítica e criação

Chegamos a um momento em que é preciso ter cuidado. Pode acontecer de sermos tomados por um pessimismo em que nos parece não haver saída. Mas é preciso insistir. É preciso estar atento, pois, ao mesmo tempo em que as afirmações deleuzeanas apontam para uma crítica total capaz de destruir todos os valores estabelecidos, apontam também para o fato de que tal destruição vem sempre acompanhada de uma criação. É o que podemos ler, por exemplo, nas definições do "filósofo crítico" como aquele que deve pesquisar o que é "estranho e problemático na vida"[150], ou então, do "filósofo genealogista" como aquele que sabe "manejar o elemento diferencial como crítico e criador"[151] ao mesmo tempo. Podemos ainda, dizer que o martelo é o instrumento da demolição, enquanto criar é "inventar novas possibilidades de vida"[152], e que os "verdadeiros filósofos", isto é, aqueles que substituem as noções de verdadeiro e de falso pelos conceitos de sentido e de valor, "estendem mãos criadoras para o futuro"[153].

[150] DELEUZE, Gilles, *Nietzsche*, Paris: PUF, 1965. (12ª edição, 1999), p.54. Citado daqui em diante como N. *Nietzsche*, tr. port. de Alberto Campos, Lisboa, Ed. 70, 1981, p.44.
[151] NP, p.3. NF, p.2.
[152] N, p.20. Tr. port., p.19.
[153] N, p.62. Tr. port., p.50.

Em uma entrevista de 1968[154], Deleuze diz que a filosofia moderna "não parou de falar de sentido e de valor", mas que se tratava de um uso esvaziado destas noções. "Era o Nietzsche desviado, aniquilado, suprimido":

> "*Mas adulterações como essas não podem, certamente, durar muito, pois há, na noção nietzscheana de valor, o suficiente para explodir todos os valores reconhecidos, estabelecidos, e para criar,* ***num estado de criação permanente****, coisas novas que se furtam a qualquer reconhecimento, a qualquer tentativa de torná-las estabelecidas. É disso que se trata,* ***os reencontros positivos*** *com Nietzsche, a filosofia a golpes de martelo: nunca nada de reconhecido, mas uma grande destruição do reconhecido,* ***em favor de uma criação do desconhecido****.*"[155]

Este trecho mostra, claramente, que a filosofia não pode permanecer no terreno onde a crítica serve aos poderes estabelecidos, pois, como também podemos aprender em *Nietzsche*, o *não* do filósofo não é o mesmo *não* do Camelo[156], já que seu *não* corresponde à negação dos valores estabelecidos que compõem o niilismo e os modos de vida reativos e que, ao invés de ser o *não* do ressentimento, é o *não* da "transmutação", da "inversão das relações afirmação-negação"[157] e que abre espaços para a criação nascida da mudança do próprios princípios de avaliação. Com isso, queremos dizer que nosso problema implica também um percurso por certas denúncias, mas que tais denúncias, entretanto, não redundam em simples negações. Temos a necessidade de pensar a conexão conceitual entre a filosofia prática sugerida nas denúncias da consciência, dos valores morais e das paixões

---

[154] DELEUZE, G. "Sobre Nietzsche e a imagem do pensamento", tr. br. de Tomaz Tadeu e Sandra Corazza, In: *A Ilha deserta e outros textos (textos e entrevistas 1953-1974)*. Edição preparada por David Lapoujade. Tr. br. organizada por Luiz B. L. Orlandi.

[155] Ibidem p.176. Grifo nosso.

[156] Cf. *Nietzsche*, "Dictionnaire des principaux personnages de Nietzsche", p.43. Tr. port., p.35: "*O Burro [ou Camelo] tem dois defeitos: o seu* ***Não*** *é um falso não, um <não> do ressentimento. E ainda mais, o seu Sim (I-A, I-A) é um falso sim. Julga que afirmar significa carregar , assumir. (....) De uma ponta à outra, o Burro é a caricatura e a traição do Sim dionisíaco; afirma, mas só afirma os produtos do niilismo."*

[157] Cf. N, p.32. Tr. port., p.28*:* "*A transmutação de todos os valores define-se assim: um devir ativo das forças,* ***um triunfo da afirmação na vontade de*** *potência. Sob o reino do niilismo, o negativo é a forma e o fundo da vontade de poder; a afirmação é apenas segunda, subordinada à negação, (...). Agora tudo muda: a afirmação torna-se a essência ou a própria vontade de potência; quanto ao negativo, ele subsiste, mas como o modo de ser daquele que afirma, como a agressividade própria à* afirmação".

tristes, e uma filosofia disposta a pensar o corpo segundo vetores capazes de dar consistência e concretude a essa filosofia prática.

Aos desprezadores do corpo

Também pode acontecer um certo incômodo por parecer que percorremos um caminho que se distancia de uma filosofia do corpo. Acreditamos, no entanto, que existe um texto de Nietzsche capaz de findar as possíveis dúvidas sobre como, em tudo que foi dito até aqui, o corpo é apenas aparentemente um elemento secundário. Acreditamos ser fecundo citar integralmente o texto:

> "*Quero dizer a minha palavra aos desprezadores do corpo. Não devem, a meu ver, mudar o que aprenderam ou ensinaram, mas, apenas, dizer adeus ao seu corpo – e, destarte, emudecer.*
>
> *'Eu não sou corpo e alma' – assim fala a criança. E por que não se deveria falar como as crianças?*
>
> *Mas o homem já desperto, o sabedor, diz: 'Eu sou todo corpo e nada além disso; e alma é somente uma palavra para alguma coisa do corpo'.*
>
> *O corpo é uma grande razão, uma multiplicidade com um único sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor.*
>
> *Instrumento de teu corpo é, também, a tua pequena razão, meu irmão, à qual chamas 'espírito', pequeno instrumento e brinquedo da tua grande razão.*
>
> *'Eu', dizes; e ufanas-te desta palavra. Mas ainda maior, no que não queres acreditar – é o teu corpo e a sua grande razão: esta não diz eu, mas faz o eu.*
>
> *Aquilo que os sentidos experimentam, aquilo que o espírito conhece, nunca tem seu fim em si mesmo. Mas sentidos e espíritos desejariam persuadir-te de que são eles o fim de todas as coisas: tamanha é sua vaidade.*
>
> *Instrumentos e brinquedos, são os sentidos e o espírito; atrás deles acha-se, ainda, o ser próprio. O ser próprio procura também com os olhos dos sentidos, escuta também com os ouvidos do espírito.*
>
> *E sempre o ser próprio escuta e procura: compara, subjuga, conquista, destrói. Domina e é, também, o dominador do eu.*
>
> *Atrás de teus pensamentos e sentimentos, meu irmão, acha-se um soberano poderoso, um sábio desconhecido – e chama-se o ser próprio. Mora no teu corpo, é o teu corpo.*

Há mais razão no teu corpo do que na tua melhor sabedoria. E por que o teu corpo, então, precisaria logo da tua melhor sabedoria?

O teu ser próprio ri-se do teu eu e de seus altivos pulos. 'Que são, para mim, esses pulos e vôos do pensamento?', diz de si para si. 'Um simples rodeio para chegar aos meus fins. Eu sou as andadeiras do eu e o insuflador dos seus conceitos'.

O ser próprio diz ao eu: 'Agora, sente dor!' E, então, o eu sofre e reflete em como poderá não sofrer mais – e, para isto, justamente, deve pensar.

O ser próprio diz ao eu: 'Agora, sente prazer!' E, então, o eu se regozija e reflete em como poderá ainda regozijar-se muitas vezes – e para isto, justamente, deve pensar.

Quero dizer uma palavra aos desprezadores do corpo. Que desprezem decorre de que prezam. Mas quem criou o apreço e o desprezo e o valor e a vontade?

O ser próprio criador criou para si o apreço e o desprezo, criou para si o prazer e a dor. O corpo criador criou o espírito como mão da sua vontade.

Mesmo em vossa estultícia e desprezo, ó desprezadores do corpo, estais servindo o vosso ser próprio. Eu vos digo: é justamente o vosso ser próprio que quer morrer e que volta as costas à vida.

Não consegue mais o que quer acima de tudo: -- criar para além de si. Isto ele quer acima de tudo; é o seu férvido anseio.

Mas achou que, agora, era tarde demais para isso; -- e, assim, o vosso ser próprio quer perecer, ó desprezadores da vida.

Perecer quer o vosso ser próprio, e por isso vos tornastes desprezadores do corpo! Porque não conseguis mais criar para além de vós.

E, por isso, agora, vos assanhais contra a vida e a terra. Há uma inconsciente inveja no vesgo olhar do vosso desprezo.

Não sigo o vosso caminho, ó desprezadores da vida! Não sois, para mim, ponte que leve ao super-homem! –

Assim falou Zaratustra."[158]

Logo no início deste trecho encontramos uma afirmação que vem ao encontro de nossas afirmações acerca de uma "grande identidade" entre Nietzsche e Espinosa. Lemos: "*alma é somente uma palavra para alguma coisa do corpo*", e podemos lembrar as afirmações de Espinosa de que a mente (alma) humana é ideia do corpo, e veremos que mais que semelhanças ou uma comparação entre frases, estas afirmações apontam uma

[158] NIETZSCHE, F. W., "Os desprezadores do corpo", *Assim falou Zaratustra*, tr. br. de Mario da Silva, Rio de Janeiro: Civil. Brasileira, pp. 59-61.

mesma relação e postura para com a própria vida. Trata-se, como temos visto ao longo destas páginas, de romper com crenças estabelecidas que conferem uma superioridade da mente em relação ao corpo, ou seja, trata-se de destituir a consciência de seu poder e de mostrar, efetivamente, que existem outras maneiras de viver, e que estes novos modos de existir partem de uma necessidade comum: estar atento à experiência.

O empoderamento da consciência caminha ao lado da moral e da criação de valores que supõem a existência de um mundo a parte, de um além-vida regido por valores superiores capazes de definir *verdadeiramente* o Bem e o Mal. Estes valores são definidos em oposição a uma ética estabelecida nas relações, e implicam a negação do corpo como algo positivo e afirmativo. O que o corpo nos oferece, seus sentidos, vontades e necessidades, são sempre tidos como inferiores e como entraves ao bom funcionamento da mente, ao pensar verdadeiro e ao construir de uma vida "realmente" boa e feliz, que só seria possível em um outro mundo, onde a mente não precisará mais sofrer com as tentações e limitações desse corpo.

Juntos, a consciência soberana e os valores transcendentes definem a existência de um "Eu" *superior*, um "eu" *verdadeiro* apartado das profundezas dessa vida diminuída e que seria capaz de controlar tudo o que ai se passa. Mas Nietzsche nos lembra:

> "*'Eu', dizes; e ufanas-te desta palavra. Mas ainda maior, no que não queres acreditar – é o teu corpo e a sua grande razão: esta não diz eu, mas faz o eu.*"

E vemos, novamente, que estas palavras se aproximam daquelas de Espinosa para afirmar a potência do corpo no exercício do próprio pensamento. Pensar não é o ato voluntário de um sujeito consciente, mas de uma violência, de um romper com a passividade da consciência, de um jogar tudo para fora dos eixos, e este movimento é provocado pelo próprio corpo e pelas intensidades que nos tomam. Dissemos com Espinosa

que a mente percebe o que se passa no corpo e que os afectos são variações intensivas no modo de sentir que provocam o pensamento. Agora, lemos com Nietzsche:

> "*Atrás de teus pensamentos e sentimentos, meu irmão, acha-se um soberano poderoso, um sábio desconhecido – e chama-se o ser próprio. Mora no teu corpo, é o teu corpo.* (...). *O corpo criador criou o espírito como mão da sua vontade.*"

Ou ainda:

> "*O ser próprio diz ao eu: 'Agora, sente dor!' E, então, o eu sofre e reflete em como poderá não sofrer mais – e, para isto, justamente, deve pensar.*
>
> *O ser próprio diz ao eu: 'Agora, sente prazer!' E, então, o eu se regozija e reflete em como poderá ainda regozijar-se muitas vezes – e para isto, justamente, deve pensar.*"

O que lemos, então, nesta passagem de Assim falou Zaratustra, é a denúncia de valores que depreciam a vida, na medida em que a crítica aos desprezadores do corpo é também uma crítica aos modos de vida dominados pelo ressentimento e pela má consciência; aos modos de vida submersos nas ilusões da consciência e que rebaixam as potências do corpo e do próprio pensamento.

Uma crítica aos "desprezadores da vida" e, ao mesmo tempo, a criação de outras maneiras de se existir, mais alegres e ativas, atentas à experiência e ao que se passa nas relações e nos encontros entre os próprios viventes, é o que também podemos ler na denúncia dos valores morais feitos por Deleuze em aliança com Espinosa.

Dois sentidos para os termos "bom" e "mau"

Podemos novamente voltar nossa atenção a estes momentos de co-criação inquirindo desta vez os motivos que levaram esse filósofo do século XVII a ser acusado de "imoralismo". Começamos por uma pergunta levantada pelo próprio Deleuze:

> "*Como evitar que nos destruamos a nós mesmos, à força de culpabilidade, e destruamos aos outros à força de ressentimento, propagando por toda parte a nossa própria doença, as nossas próprias indigestões, as nossas toxinas e venenos?*"[159]

Podemos encontrar algumas saídas nos textos em que são apresentas as definições espinosanas sobre o que é bom e o que é mau. Na segunda parte do capítulo *Sobre a diferença da Ética em relação a uma Moral*, lemos que se trata sempre de relações. Relações de composição ou de decomposição entre os corpos ou entre as partes que caracterizam um corpo. O bom seria o resultado de relações de composição que aumentam a potência de agir, enquanto o ruim se encontra em relações de decomposição que diminuem a potência de agir. Lemos também que as noções de bom e de mau têm, "dois sentidos". O primeiro deles caracteriza especificamente o tipo de relação, e apresenta a determinação daquilo "que convém à nossa natureza e o que não convém"[160]. O segundo sentido deriva deste primeiro e qualifica "modos de existência". O homem *bom* é "aquele que se esforça, tanto quanto pode, por organizar os encontros", quer dizer, "por compor a sua relação com relações combináveis" de maneiras que o permitam estar, cada vez mais, em relações que se componham com a sua e que aumentem sua potência de agir. Por outro lado, o homem *ruim* é "aquele que vive ao acaso dos encontros"[161] e que se limita a esperar as conseqüências e recolher os efeitos daquilo que lhe acontece.

Já podemos perceber em que a Ética se diferencia da Moral, pois fica evidente que nestas declarações, Espinosa não está falando de deveres e de obrigações, propondo leis generalizantes a serem seguidas por todo e qualquer vivente, ou mesmo referindo-se a

---

[159] SPP, p.35. EFP, p.29.
[160] SPP, p.34. EFP, p.29.
[161] SPP, p. 35. EFP, p.29: "*Dir-se-á **mau**, ou escravo, ou fraco, ou insensato, aquele que vive ao acaso dos encontros, que se contenta em sofrer as consequências, pronto a gemer e acusar toda vez que o efeito sofrido se mostra contrário e lhe revela sua própria impotência.*"

valores transcendentes. O que Espinosa propõe é uma "diferença qualitativa dos modos de existência"[162]. Isto tudo nos ficará mais claro na medida em que formos acompanhando a perspectiva deleuzeana sobre a constituição dos corpos e das ideias na filosofia de Espinosa. O conjunto das aulas explica muito bem este ponto. Caminharemos agora pelas palavras de 1981.

A primeira e a segunda dimensão da individualidade

A aula é iniciada com indagações acerca de como se constitui um indivíduo. A partir da filosofia de Espinosa, diz Deleuze, podemos conceber o indivíduo como sendo formado por "três dimensões"[163]. A primeira delas refere-se ao conjunto de partes extensivas que compõem um corpo e que pode ser definida como um conjunto formado por uma infinidade de corpos simples. Todo corpo é formado por partes infinitamente pequenas, que "não são finitas e nem indefinidas", quer dizer, partes que de tão pequenas não podem mais ser divididas ou tomadas separadamente, uma a uma. Isto quer dizer que os infinitamente pequenos só podem ser considerados a partir de coleções, "conjuntos infinitos de infinitamente pequenos".

Estas explicações sobre a primeira dimensão da individualidade estão fortemente ligadas a uma noção mais ampla que permeia todo o pensamento do século XVII, a noção de "infinito atual", que indica que "o infinito está em ato", ou seja, indica que existe um limite ou um ponto em que é preciso deter-se, existem termos que são últimos, mas estes termos estão no infinito. Assim, podemos compreender que para Espinosa existem os corpos simples, mas que estes são tão pequenos que são menores que qualquer quantidade determinável, e por isso só podem ser tratados em conjuntos. Todo indivíduo, por menor

[162] SPP, p.35. EFP, p.29.
[163] Aula de 10/03/1981.

que seja, tem sempre uma infinidade de corpos simples, é sempre "uma coleção infinita de infinitamente pequenos".

Pois bem, mas se todo indivíduo é sempre formado por conjuntos infinitos de corpos simples, o que permite distinguir dois indivíduos, isto é, "dois conjuntos infinitos de partes infinitamente pequenas"[164]? E a resposta já nos coloca a caminho da determinação da segunda dimensão da individualidade. Sendo os conjuntos infinitos não é possível distingui-los pela quantidade de partes que os compõe. O que permite distinguir o conjunto que me caracteriza do conjunto que caracteriza *meu vizinho*, diz Deleuze, são as relações. Quais são estas relações? "Relações de movimento e de repouso".

Novamente somos apresentados a uma noção muito presente no pensamento matemático do século XVII, a saber, a noção de "relação diferencial", que pode ser brevemente definida como aquela que subsiste quando seus termos são evanescentes. Para entendermos um pouco melhor essa ideia, caminharemos passo a passo com os exemplos abordados pelo próprio Deleuze.

A relação diferencial

É possível dizer que no século XVII são conhecidos três tipos de relações: as fracionárias, as algébricas e as diferenciais. Em uma fração, por exemplo, 2/3 não temos um número inteiro, mas um complexo de números que pode ser tratado como um número inteiro. O que é interessante notar na fração é que ela constitui um tipo de relação que mantém uma certa independência com relação aos seus termos. Este é o ponto que interessa a Deleuze na abordagem de uma "lógica das relações"[165]. Continuemos. A relação fracionária, então, possui uma certa independência em relação aos seus termos,

[164] Aula de 10/03/1981.
[165] Aula de 10/03/1981.

porém, podemos dizer que se trata de uma pequena independência, pois em uma fração os termos devem ser determinados. Podemos escrever 2/3, mas a relação é especificamente entre 2 e 3. A relação não se reduz aos termos, mas estes devem, necessariamente, ser dados.

O segundo tipo de relações trabalhadas nesta aula são as relações algébricas. Nestas, observamos um grau maior de independência da própria relação em relação aos seus termos. Se operarmos com ax+bx = etc., ou com x/y, ao invés de números especificados, teremos como resultado as variáveis. É claro que as variáveis terão termos determinados, que acharemos valores para x e para y, mas estes variam conforme a operação. Nesse sentido, a relação é um pouco mais independente de seus termos se a comparamos com as frações, mas os termos da relação algébrica ainda podem ser especificáveis.

Como dito anteriormente, o que interessa a Deleuze nessa exposição, é "em que sentido existe uma consistência da relação independentemente de seus termos?"[166]. E neste momento podemos compreender a afirmação de que a relação diferencial é um tipo de relação que se mantém quando seus termos tendem a zero, visto que, é uma relação entre quantidades infinitamente pequenas. Podemos escrever dy/dx e considerar que dy é menor que qualquer quantidade determinável para y, assim como dx é evanescente em relação à x. A operação dy/dx pode ser escrita, portanto, como 0/0 na medida em que dy é estritamente igual a zero em relação à y, e que o mesmo se passa com dx em relação à x. O que não significa, contudo, que se anulem, pois o fato de que dx e dy são infinitamente pequenos com relação à x e à y, não quer dizer que a relação dy/dx não subsista. Neste sentido,

[166] Aula de 10/03/1981. Para uma melhor compreensão das relações diferenciais, cf. também a aula de 17/02/1981.

podemos dizer que dy/dx = z, pois esta relação já não concerne mais a nada de y ou de x, mas é uma relação entre infinitamente pequenos que determina um terceiro termo. Há um exemplo que nos permite compreender a relação diferencial de uma maneira muito simples. Vejamos:

> "*Com efeito, se vocês retomam a carta de Espinosa sobre o sangue, da qual me servi muito, o sangue e os componentes do sangue, o quilo e a linfa, o que nos quer dizer? Diz-nos que existem corpúsculos de quilo, ou melhor, que o quilo é um conjunto infinito de corpos muito simples. A linfa é outro conjunto infinito de corpos muito simples. O que distingue os dois conjuntos infinitos? A relação diferencial. Temos aqui um dx/dy que são as partes infinitamente pequenas do quilo sobre as partes infinitamente pequenas da linfa, e esta relação diferencial tende a um limite: o sangue, a saber: o quilo e a linfa compõem o sangue.*"[167]

O terceiro passo no que se refere à independência dos tipos de relação foi dado, uma vez que numa relação do tipo diferencial os termos não estão apenas indeterminados, como também não são determináveis. A relação diferencial, portanto, é um tipo de relação que não depende dos seus termos, mas que define um terceiro termo.

E por que se faz tão importante para este trabalho a explicação de uma relação que não dependa mais de seus termos? Porque como vimos, um indivíduo é formado por conjuntos infinitos de partes infinitamente pequenas, distinguindo-se de outro indivíduo apenas por meio das relações que são efetuadas. Era preciso, então, entender de que maneira podemos ter uma relação entre termos menores que qualquer quantidade dada e perceber como esta relação pode definir o individuo.

A potência dos conjuntos

O exemplo dado logo acima também nos permite compreender, um pouco melhor, o que significa saber colocar-se em meio ao campo problemático do filósofo que é

[167] Aula de 10/03/1981.

estudado. No decorrer da aula, as explicações sobre as noções de infinito atual e de relação diferencial permitem-nos apreender com quais problemas Espinosa trabalha. Isto é fundamental a partir do momento em que, sem estas noções, não seria possível entender de que maneira um indivíduo pode ser concebido como constituído por três dimensões. Podemos então, nos perguntar: o que, com efeito, é definido pelas relações de movimento e de repouso, de velocidade e de lentidão? Dito ainda de outra forma, ao pensarmos a noção de relação diferencial juntamente com a de infinito atual, podemos dizer sobre um tipo de relação que tende a um limite e subsiste quando seus termos são evanescentes. No exemplo acima, a relação entre as partes do quilo e as partes da linfa tende a um limite que é o sangue. Sendo assim, a qual limite tende as relações efetuadas entre as partes que compõem um indivíduo? E Deleuze nos responde que as relações tendem a um limite que é justamente a potência deste conjunto. Assim, podemos dizer que o que diferencia dois conjuntos infinitos é a potência de cada um dos conjuntos.

Partiríamos agora para a definição da terceira camada do indivíduo. Poderíamos então, entrar nos momentos da aula em que lemos que o indivíduo não é constituído somente por conjuntos de corpos simples e pelas relações efetuadas entre as partes destes conjuntos, mas que estas relações expressam a "essência singular" de cada indivíduo. No entanto, nos permitiremos deixar este ponto destacado, mas em suspenso, pois teremos oportunidade de abordá-lo com mais atenção e cuidado em outro momento de nosso estudo. Por ora, é importante que nos detenhamos um pouco mais nos pensamentos deleuzeanos com Espinosa acerca da ideia de potência.

Compor as relações

Na mesma aula que antes nos ensinava sobre as diferenças entre afectos e ideias, lemos também sobre o que acontece aos corpos e às mentes na medida em que são formadas por "relações complexas"[168]. A partir do momento em que as relações que nos caracterizam, ao se chocarem com outros corpos que também possuem suas próprias relações, são determinadas, a todo o momento, a se re-arranjarem, o que se passa é que podemos nos encontrar com algo cuja relação característica se compõe com a nossa ou com parte dela, ou ao contrário, podemos nos encontrar com algo cuja relação característica decomponha a nossa ou parte dela. Nos bons encontros, sentimos alegria, pois a potência de um outro conjunto qualquer soma-se a nossa de tal modo que a nossa própria força de existir é aumentada. Por outro lado, os encontros definidos pela filosofia de Espinosa como maus encontros, são aqueles em que as relações de dois ou mais conjuntos se decompõem, o que afeta os corpos de tristeza em conseqüência de uma diminuição da potência de agir. É preciso destacar que tudo isto é prático e que não se trata de abstrações, pois, ideias, afectos, afecções, potência é tudo que se passa na vida, da maneira mais cotidiana possível:

> "*São coisas muito concretas: você tem uma dor de cabeça e diz: não posso ler; isso quer dizer que sua força de existir investe totalmente o traço da enxaqueca, isso implica mudanças em uma de suas relações subordinadas, investe totalmente o traço de sua enxaqueca e sua potência de agir fica ainda mais diminuída. Ao contrário, quando você diz: 'me sinto bem', e você está alegre, você está alegre porque os corpos se misturam com o seu em proporções e condições que são favoráveis a sua relação; neste momento, a potência do corpo que o afeta se combina com a sua de tal maneira que sua potência de agir é aumentada.*"[169]

[168] Aula de 24/01/1978.
[169] Aula de 24/01/1978.

Um mapa dos afectos

A outra forma de definir um corpo é por seu poder de afetar e de ser afetado. Esta declaração, diz Deleuze, refere-se a um dos pontos mais provocantes da filosofia de Espinosa, aquela em que este filósofo questiona a ignorância em que nos encontramos, pois estamos a todo tempo falando de como mover ou controlar um corpo, de como dominar as paixões, mas "*nós nem sequer sabemos de que é capaz um corpo*"[170].

O primeiro ponto a ser salientado nesta declaração é que saber do que se é capaz não se refere, de modo algum, a uma moral, mas às dimensões práticas da vida que não pressupõem regras e deveres criados a partir de valores exteriores e superiores. Espinosa propunha um "mapa dos afectos" para todos os animais, isto é, propunha saber, de *cada* animal, de quais afecções *ele* é capaz. Por exemplo, que alimento faz bem e que outro envenena, ou então, conforme o lugar em que se vive, quais são as doenças que o afetam. Neste sentido, estamos acostumados a pensar de forma abstrata, pois falamos sobre gêneros e espécies, mas não somos capazes de dizer efetivamente quais as afecções que afetam a mim e quais afetam a um outro. Podemos citar como exemplo o fato de que dizemos que o homem é um animal racional, mas que esta definição não nos diz nada sobre cada homem e nem, ao menos, como as diferenças culturais, sociais, de classe e outras tantas mais que vivemos nos afetam.

O outro ponto importante a ser destacado é que enquanto não determinamos qual o nosso poder de afetar e de ser afetado, não sabemos do que somos capazes e vivemos ao acaso dos encontros. Acontece que nos encontros, como já vimos, temos nossa potência aumentada ou diminuída conforme as relações com as quais nos chocamos. "*Chocar*"? É

[170] SPP, p.28. EFP, p.24. Cf. também, *Ética*, III, proposição II, escólio.

exatamente este o termo utilizado por Deleuze, e podemos ver por que.[171] Pois enquanto não compreendo de que meu corpo é capaz, de que o outro corpo com o qual me encontro é capaz, e como nossas relações podem ou não se compor, enquanto ignoro tudo isto, vivo de maneira a recolher os efeitos. Estou, portanto, vivendo ao acaso, pois simplesmente sofro as ações que me vêm de fora sem nada fazer a não ser aceitar ou reclamar das conseqüências. O conjunto das relações que me definem se choca com as relações de outros conjuntos, e eu vivo somente a recolher os efeitos, me sentido alegre ou triste sem compreender as causas de tais afectos e sem poder, portanto, agir mais autonomamente.

É deste modo que podemos entender o porquê de Espinosa ter sido acusado de imoralista. Sua Ética, como mostra Deleuze, não aceita nenhum valor transcendente. Trata-se sempre de encontros e de organização de encontros, e para isso, é preciso *mapear* os afectos de que *cada um* é capaz. E conforme vamos lendo os textos que nascem desta aliança, tudo isto se apresenta de forma mais simples, mas ao mesmo tempo, uma tarefa urgente.

O segundo gênero do conhecimento

Na primeira parte deste trabalho vimos como Deleuze relacionou a variação dos afectos conforme o tipo de ideias que temos, e aprendemos que as "ideias-afecções" são necessariamente inadequadas, pois se referem sempre às misturas de dois ou mais corpos e não nos permitem compreender a causa do que nos acontece. Neste momento, lemos que é desta maneira que estamos acostumados a viver, e que isto quer dizer que estamos acostumados a viver ao azar dos encontros. Sendo assim, insistimos: "Como poderíamos

[171] Aula de 17/03/1981.

sair do mundo das ideias inadequadas, uma vez dito que nossa condição parece nos dirigir estritamente a esse mundo?"[172]

A saída está no segundo gênero do conhecimento e no tipo de ideia que o constitui: a "ideia-noção". Ao invés da mistura entre dois ou mais corpos, a noção é o tipo de ideia que corresponde às relações entre os corpos. A diferença entre uma ideia de afecção e uma ideia de noção está no fato de que enquanto na primeira podemos apreender apenas os efeitos, isto é, aquilo que acontece a um corpo que sofre a ação de outro corpo, o segundo tipo de ideias nos permite apreender as causas de tais efeitos. Havíamos dito que o primeiro gênero do conhecimento era o mais "baixo". O segundo gênero, por sua vez, dá um passo a mais, pois "é o conhecimento das relações que me compõem e das relações que compõem outras coisas"[173]. O segundo gênero do conhecimento, portanto, é formado por ideias adequadas.

Na aula de 17 de março de 1981 Deleuze explica de forma muito simples as diferenças entre o primeiro e o segundo gênero do conhecimento. Refutando os comentários que pretendem acusar a filosofia de Espinosa de abstrata por trabalhar com conhecimentos matemáticos, Deleuze nos presenteia com um belo exemplo: o que se passa quando alguém *aprende a nadar*?:

> "*O que é o conhecimento do primeiro gênero? É: (...) eu me atiro, me debato, como se diz. (...): às vezes a onda me bate, às vezes me leva, são efeitos de choque. São efeitos de choque, quer dizer: não sei nada da relação que se compõe ou decompõe, recebo efeitos de partes extrínsecas. (...). Então, às vezes eu rio, às vezes eu choramingo, dependendo se a onda me faz rir ou me afunda, estou nos afectos paixões. (...). Ao contrário, 'sei nadar' não quer dizer que tenho um conhecimento matemático, ou físico, científico, do movimento da onda. Quer dizer que tenho um 'saber fazer' espantoso, (...). Quer dizer que minhas relações característica, eu*

[172] Aula de 24/01/1978.
[173] Aula de 17/03/1981.

> *sei compô-las diretamente com as relações da onda, (...). Eu mergulho no momento certo, retorno no momento certo. Evito a onda ou me aproximo, ou, ao contrário, me sirvo dela, etc. toda a arte da composição das relações.*"[174]

A relação entre conhecimento e moral

Compreender a diferença entre estes dois gêneros do conhecimento é imprescindível, pois, como já foi dito, enquanto vivemos de maneira a conceber somente ideias inadequadas permanecemos presos às *ilusões da consciência*. Isto quer dizer que enquanto ignoramos "a ordem das coisas e das leis"[175] depreciamos a nossa existência em nome de uma "*ilusão dos valores*".

É preciso, para compreender este ponto, diferenciar dois significados para a palavra lei. No primeiro deles, lei pode se referir a uma verdade eterna, isto é, "uma regra natural para o pleno desenvolvimento da potência de cada um". Já no segundo, temos o que podemos chamar de lei "moral", forma que predomina na vida em sociedade, pois "barra ou limita a potência de cada um, manda e proíbe, tanto mais quanto a potência do todo supera a do indivíduo"[176]. A importância desta diferenciação está ligada a uma segunda diferenciação também primordial: aquela estabelecida entre conhecer e obedecer. Quando conhecemos, quer dizer, quando formamos ideias adequadas, compreendemos a origem e a causa daquilo que nos acontece quando nos encontramos com outros corpos. Este conhecimento é justamente o das verdades eternas ou das leis da natureza, na medida em que se refere à ordem de composição e de decomposição das relações. Acontece, contudo, que "o vocábulo lei é mesmo de tal maneira comprometido por sua origem moral que nele

[174] Aula de 17/03/1981.
[175] SPP, p.36. EFP, p.29.
[176] SPP, p.146. EFP, p.113.

vemos uma barreira de potência, em vez de uma regra de desenvolvimento"[177]. Vejamos um exemplo utilizado por Espinosa e bastante citado por Deleuze:

> "'*Não comerás do fruto...': Adão, o angustiado, o ignorante, entende estas palavras como a expressão de um interdito. Entretanto, de que se trata? Trata-se de m fruto, que, como tal, envenenará Adão se este o comer. É o caso do encontro entre dois corpos cujas relações características nãos se compõem: o fruto agirá como um veneno, ou seja,* ***determinará as partes do corpo de Adão*** *(e paralelamente a ideia do fruto determinará as partes de sua alma)* ***ao iniciar novas relações que não correspondem mais à sua própria essência****. Todavia, porque Adão ignora as causas, acredita que Deus o proíbe moralmente de algo, enquanto Deus lhe revela apenas as conseqüências naturais da ingestão do fruto.*"[178]

Separamos, assim, "dois domínios" da palavra lei, "o das verdades eternas da Natureza e o das leis morais da instituição", pois "a lei moral é um dever, a obediência é seu único efeito e a sua única finalidade", e dessa maneira, "não traz conhecimento algum". A lei moral é aquela que "fixa o bem e o mal, o justo e o injusto, as recompensas e os castigos"[179] e obedecê-las não quer dizer conhecer do que somos capazes.

Podemos ver Deleuze estreitar ainda mais os laços entre Espinosa e Nietzsche ao afirmar que "basta não compreender para moralizar"[180], posto que, enquanto não compreendemos as relações entre os corpos, a causa e a origem dos acontecimentos, toda regra nos parece uma lei moral, isto é, um dever ou uma obrigação a qual devemos obedecer. Líamos com Nietzsche que a "atividade genérica da Cultura" é importante para o adestramento e seleção das forças do homem, mas que seus meios devem desaparecer em seus resultados, ou seja, que o "indivíduo soberano" é aquele que prescinde a "moralidade dos costumes". Com Espinosa, lemos que é possível que as leis sejam necessárias e que os

[177] SPP, p.144. EFP, p. 111.
[178] SPP, pp.33-34. EFP, p.28.
[179] SPP, p.146. EFP, p.113. Cf. também, *Ética*, IV, proposição XXXVII, escólio II.
[180] SPP, p.36. EFP, p.29.

"mandamentos sejam bem fundados", mas que a questão não é esta e sim confundir um mandamento que "não dá nada a conhecer" com "algo a compreender":

> "*Há aqui, como veremos adiante, uma confusão que compromete toda a ontologia: a história de um* ***longo*** *erro onde se confunde o mandamento com algo a compreender, a obediência com o próprio conhecimento, o Ser com um* ***Fiat****. A lei é sempre a instância transcendente que determina a oposição dos valores Bem/Mal, mas o conhecimento é sempre a potência imanente que determina a diferença qualitativa dos modos de existência bom/mau.*"[181]

O que é afirmado, portanto, a partir do encontro entre estes pensamentos é que conhecimento e moral são coisas distintas, e que é a confusão dessas "ordens diferentes por natureza" que nos mantém presos à ilusão dos valores e da consciência. Ora, já vimos que enquanto pautamos nossa existência em valores transcendentes, enquanto acreditamos que possa existir *o Bem* em si e *o Mal* em si, nada compreendemos sobre o que é bom ou ruim para nossa própria existência, e seguimos depreciando-a cada vez mais, mortificando-a a cada dia em nome de uma falsa imagem de racionalidade.

As ideias-noções

Ao definir a ideia-noção, Espinosa emprega o termo "comum" para qualificá-la e, segundo as explicações presentes no *Glossário*, estas são assim nomeadas "porque representam algo de comum" entre dois ou mais corpos[182]. As "noções comuns" são, portanto, ideias adequadas que nos permitem compreender em qual relação posso ter minha potência aumentada. Não se trata mais de uma ideia de afecção, mas de saber se um corpo, com as relações que efetua e que o caracterizam, se compõe com o meu de maneira que

[181] SPP, p.37. EFP, pp.30-31.
[182] SPP, pp.126-132. EFP, pp.98-102. Cf. também SPP, p.154. EFP, p.119, *A Evolução de Espinosa*: "*Uma noção comum é precisamente a ideia de uma composição de relações entre diversas coisas.*"

possamos formar "um conjunto de potência superior"[183]. Lendo *Spinoza e as três 'Éticas'* percebemos que é possível entender as diferenças entre as ideias que constituem o primeiro e o segundo gêneros do conhecimento também de uma outra forma:

> "*Os efeitos ou signos são* ***sombras*** *que se movem nas superfícies dos corpos, sempre entre dois corpos. A sombra está sempre na borda. É sempre um corpo que faz sombra a um outro corpo. Por isso conhecemos os corpos pela sombra que fazem sobre nós, e é por nossa sombra que conhecemos, a nós mesmos e ao nosso corpo. Os signos são* ***efeitos de luz*** *num espaço preenchido por coisas que vão se chocando ao acaso.*"[184]

Pensando opticamente, podemos compreender que, ao contrário do que ocorre nas ideias de afecções, a luz age nas noções comuns de tal modo que revela a "'estrutura' íntima" ou a "fábrica" dos corpos. Ao invés de produzir sombra, a luz, neste caso, "torna os corpos transparentes", permitindo-nos entender seu funcionamento. Sendo assim, se as noções comuns são ideias adequadas que nos permitem compreender a natureza e a ordem das coisas de modo que possamos viver mais ativamente, compondo nossos encontros, como, então, podemos formar as noções comuns?

Primeiramente, é preciso não confundir a maneira como as noções comuns são apresentadas na *Ética* e como são formadas em nossas experiências. Espinosa considera conceitos supostamente dados e parte das explicações mais gerais para as menos gerais. Esta, no entanto, é uma "ordem de aplicação" que procura ser o mais clara possível, ao passo que a "ordem de formação"[185] é completamente diferente. Uma noção comum pode dizer sobre o que há de *comum* entre dois corpos, como por exemplo, em uma relação amorosa. Como também pode dizer algo sobre vários corpos que têm em comum, por exemplo, as relações de movimento e de repouso. Neste ponto, percebemos porque

[183] SPP, p.127. EFP, p.98.
[184] "Spinoza et les trois 'Éthiques'", p.175. Tr. br., p.159.
[185] SPP, p.128. EFP, p.99.

Deleuze definiu a utilização do termo *comum* como "um aspecto muito minucioso da filosofia de Espinosa"[186]. Afirmar que este tipo de ideia diz respeito ao que há de comum entre os corpos quer dizer que só podemos formar uma noção comum sobre as relações de corpos que se compõem. Ora, vimos que quando meu corpo se encontra com outro corpo cujas relações características convêm com as minhas relações características ou parte delas, sou afetado de alegria e minha força existir e minha potência de agir são aumentadas. O que Deleuze e Espinosa estão dizendo é que "a tristeza não torna ninguém inteligente"[187].

Vejamos agora a terceira e última denúncia apresentada por Deleuze em *Sobre a diferença da Ética em relação a uma Moral*, a saber, a denúncia de todas as "paixões tristes". Antes, porém, seria conveniente lembrar parte de nosso percurso.

Dois tipos de paixões

Ao estudarmos alguns momentos em que Deleuze se encontra com os pensamentos de Espinosa, dissemos que existem dois tipos de ideias de afecções, as ideias de efeitos que "favorecem" minhas relações características, e as ideias que "comprometem" minhas relações ou parte delas. Como vimos, "cada estado de afecção determina uma passagem para um 'mais' ou para um 'menos'" na medida em que não representam apenas "o efeito instantâneo de um corpo sobre o meu, mas tem também um efeito sobre minha própria duração, prazer ou dor, alegria ou tristezas"[188]. Este regime de "variações contínuas de potência que vão de um estado a outro" diz respeito à primeira dimensão da individualidade que corresponde, por sua vez, ao primeiro gênero do conhecimento e às ideias inadequadas que resultam dos encontros extensivos entre os corpos. Vimos também que a segunda dimensão refere-se às relações que são efetuadas pelas partes infinitamente

[186] Aula de 24/01/1978.
[187] Aula de 24/01/1978.
[188] "Spinoza et les trois 'Éthiques'", p.173. Tr. br., p.157.

pequenas que compõe os conjuntos infinitos que caracterizam os indivíduos, e que estas relações de pura exterioridade podem ser conhecidas por meio das noções comuns. Ao compreendermos como nossa potência aumenta quando nos encontramos com corpos que convém com a nossa natureza, encontramos uma passagem para um mundo onde o segundo gênero do conhecimento nos torna capazes de "afectos ativos".

Nesta terceira parte, temos por objetivo avaliar as passagens onde é possível ler que não devemos distinguir apenas as ações e as paixões, mas que é necessário distinguir também "duas espécies de paixão"[189]. Chegamos ao momento da afirmação das paixões alegres.

[189] SPP, p.41. EFP, p.33.

Capítulo 3 : *Em proveito da alegria*

Basta de poemas para depois...
Ó vida, e se nós dois
Vivêssemos juntos?
Convite – Mário Quintana.

Por que se faz tão necessária a distinção entre dois tipos de paixões, uma vez que qualquer paixão nos separa de nossa "potência de agir"? É que, conforme já tivemos oportunidade de ler, quando nosso encontro com outro corpo não se caracteriza por uma boa composição de nossas relações constitutivas, quando "o corpo exterior não convém com o nosso", quando sua relação constitutiva "não se compõe com a nossa", diz Deleuze em sua leitura espinosana, "tudo se passa como se a potência desse corpo se opusesse à nossa potência, operando uma subtração, uma fixação: diz-se, então, que nossa potência de agir é diminuída ou impedida, e que as paixões correspondentes são de *tristeza*"[190]. Mas, felizmente, é possível encontrar "um corpo que convém com nossa natureza", isto é, "cuja relação se compõe com a nossa". É neste caso que se pode dizer que "sua potência se adiciona à nossa", de tal modo que "as paixões que então nos afetam são de *alegria*", indício de que "nossa potência de agir é aumentada ou ajudada". Por que essa alegria é ainda uma paixão? Simplesmente porque tem "causa exterior", o que ainda nos mantém separados de nossa "potência de agir", no sentido de que "não a possuímos formalmente". Contudo, o passo da tristeza para a alegria (passo devido à mudança na composição de relações) foi decisivo, pois, com essa alegria, ficamos mais próximos "do ponto de conversão, do ponto de transmutação que nos tornará senhores dela e, por isso, dignos de ação, de alegrias ativas"[191].

[190] SPP, p.41. EFP, p.33.
[191] SPP, p.41. EFP, pp.33-34. Cf. também, *Ética*, III, definição geral dos sentimentos.

Uma afirmação da alegria

É neste sentido que é preciso "ter um tal ódio pelas paixões tristes", pois, ao contrário do que comumente acreditamos, não podemos aprender nada a partir de nossas tristezas. Podemos dizer que "a angústia jamais foi um jogo de cultura, de inteligência ou de vivacidade"[192], e alinharmos nossos pensamentos à denúncia espinosana dos homens das paixões tristes, "o escravo, o tirano e o padre... trindade moralista"[193]. É que uma alegria funciona como um "trampolim" e "os poderes tem necessidade de que os sujeitos sejam tristes"[194]. Uma alegria nos lança para um mundo que não é acessível por meio das tristezas, visto que quando estamos alegres e nossa potência é aumentada, existe algo de comum que nos induz a formar uma ideia do tipo noção e compreender as causas do que nos está acontecendo. "Nesse sentido a alegria torna inteligente". É o que podemos ler nesta passagem:

> "*Não se progride sobre uma linha homogênea, uma situação aqui nos faz progredir lá, como se uma pequena alegria tivesse disparado um gatilho. Uma nova necessidade de um mapa: o que passa ali para que isso se desbloqueie aqui ?Uma pequena alegria nos precipita em um mundo de ideias concretas que barra os afectos tristes ou que luta com eles, tudo isso faz parte da variação contínua. Mas, ao mesmo tempo, essa alegria nos impulsiona para algo fora da variação contínua, nos faz adquirir, ao menos, a potencialidade de uma noção comum*."[195]

Uma seleção dos afectos

Se perguntarmos "*como* chegamos a formar um conceito", veremos que as ideias-noções não se formam sem os signos e os afectos, e que são eles que nos dão o "impulso necessário" para passarmos dos efeitos às causas. É "no encontro ao acaso entre os corpos" que podemos realizar uma "*seleção*" dos "afectos passionais" e das "ideias de que eles

[192] Aula de 24/01/1978.
[193] SPP, p.38. EFP, p.31.
[194] Aula de 24/01/1978.
[195] Aula de 24/01/1978.

dependem", de modo a "liberar alegrias" e "repelir as tristezas". Acontece, porém, que os conceitos e noções comuns não estão prontos, já criados em algum lugar, apenas esperando para serem descobertos. É preciso criá-los, sempre e em "situações locais", pois não existe "nenhuma boa fórmula para o homem em geral"[196].

Neste ponto, é importante destacarmos que Espinosa "não pensa como um racionalista". Não basta, diz Deleuze, termos uma ideia adequada para termos todas as outras, pois "ser razoável, ou prudente, é um problema de devir, o que muda singularmente o conteúdo do conceito de razão"[197]. Podemos novamente recorrer ao *Glossário*, e veremos, na definição de *noção comum*, que compreenderemos a definição de "Razão" no sentido em que a concebe Espinosa demonstrando que "o homem não *nasce razoável*, mas como ele vem a sê-lo". Vejamos:

> "*1º) um esforço para selecionar e organizar os bons encontros, a saber, os encontros dos modos que se compõem conosco e inspira-nos paixões alegres (sentimentos que convêm com a razão); 2º) a percepção e compreensão das noções comuns, isto é, das relações que entram nessa composição, de onde se deduzem outras relações (raciocínio) e a partir das quais se experimentam novos sentimentos, desta vez ativos (sentimentos que nascem da razão).*"[198]

Neste mesmo sentido, lemos que esta seleção dos "signos" e dos "afetos" é a "primeira condição para o nascimento do conceito"[199], mas que não se trata apenas de um "esforço pessoal", posto que "o conhecimento não é a operação de um sujeito, mas a afirmação da ideia na alma"[200]. Podemos retomar as explicações de Deleuze sobre as diferenças entre uma "moral" e o "conhecimento" para Espinosa, bem como as críticas

[196] Aula de 24/01/1978.
[197] Aula de 24/01/1978.
[198] SPP, p.128. EFP, p.100.
[199] "Spinoza et les trois 'Éthiques'", p.180. Tr. br., p.163.
[200] SPP, p.79. EFP, p.63.

feitas com Nietzsche ao "método" e à "imagem dogmática do pensamento", e veremos que, novamente, o que está em jogo é a necessidade de que o pensamento seja "forçado" a pensar. Ora, já tivemos a oportunidade de ler que o pensamento é posto em movimento por meio de uma "violência", que "pensar é uma nª ... potência do pensamento", ou ainda que existe um potente "*inconsciente do pensamento*", dentre tantas outras afirmações que nos mostram que a importância que Deleuze dá ao corpo não decorre simplesmente de uma opção por um objeto teórico novo ou ainda não suficientemente estudado, mas sim devido ao fato de que a afirmação do pensamento, da filosofia, articula-se com a afirmação do corpo como aquilo que nos leva a pensar.

Afirmações potentes

As denúncias implicam afirmações, e a afirmação de um potente "*inconsciente do pensamento*" implica, necessariamente, a afirmação de um potente "*desconhecido do corpo*". É "um combate afectivo inexpiável em que se corre risco de vida"[201], pois não basta apenas criar um método para pensar bem, assim como não se trata de uma "dominação das paixões pela consciência". A seleção dos afectos se dá também por meio de uma "luta passional", de uma batalha "onde os signos afrontam os signos e os afectos se entrechocam com os afectos, para que um pouco de alegria seja salva"[202].

Deste ponto de vista, a tríplice denúncia afirma que a atenção ao corpo é imprescindível ao exercício do pensamento, e da própria filosofia enquanto disciplina decisivamente definida como "conhecimento por puros conceitos"[203]. Afirmamos que uma atenção especial é fundamental, pois pensar por conceitos não pode significar, de forma

[201] "Spinoza et les trois 'Éthiques'", p.180. Tr. br., p.163.
[202] Ibidem, p.180. Tr. br., p.163.
[203] Sobre este tema, cf. DELEUZE, Gilles, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Paris: Minuit, 1991. *O que é a filosofia?*, tr. br. de Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz, Rio de Janeiro, Ed. 34, 1992.

alguma, julgar ou avaliar os problemas que estão em jogo a partir de modelos pré-concebidos ou a partir do próprio campo perceptivo. Ao contrário, o conhecimento por puros conceitos cria novas maneiras de perceber o estado de coisas, e não somente de perceber, pois como vimos anteriormente, trata-se também de um sentir. Porém, é preciso deixar claro que se trata de um sentir fundamental, ou seja, trata-se de afectos, trata-se de um sentir de outro modo, um sentir capaz de nos lançar a novas experiências e de imprimir uma "necessidade" no pensar. A questão é saber fazer a "seleção", pois como diz Deleuze, "não desaparecerão as ideias inadequadas e os afectos passionais, isto é, os signos, nem as tristezas inevitáveis"[204]. A questão é saber "tomar uma alegria como ponto de partida local", sentir que "ela nos concerne verdadeiramente", e então servirmo-nos do "trampolim" para formar uma noção comum.

Poderíamos, então, perguntar sobre o que é proposto por tal "afirmação da alegria", e veremos que não existe nesta filosofia espaço para um culto à euforia. Deleuze diz que é necessário que a alegria nos concirna "verdadeiramente" e alerta de que "tudo que excede nosso poder de ser afetado é feio", sugerindo, assim, "viver nas bordas", no "limite alegre" de nosso "próprio poder de ser afetado". Vejamos um trecho capaz de esclarecer como se dá o uso da alegria para a formação de noções comuns e, ao mesmo tempo, ensinar que é uma relação de proporção, de aumentar as alegrias e diminuir as tristezas:

> "*Spinoza propõe o inverso: ao invés de fazer o somatório de nossas tristezas, tomar uma alegria como um ponto de partida local, à condição que sintamos que ela nos concerne verdadeiramente. Em cima disso forma-se a noção comum, em cima disso tenta-se ganhar localmente, estender essa alegria. É um trabalho para toda a vida. Tenta-se diminuir a porção respectiva de tristezas face à porção respectiva de uma alegria, e tenta-se o seguinte golpe formidável: estamos suficientemente assegurados quanto às noções comuns que remetem a relações de conveniência entre determinado corpo e o*

[204] "Spinoza et les trois 'Éthiques'", p.179. Tr. br., p.163.

> *meu, e tentaremos então aplicar o mesmo método à tristeza, porém não se poderia fazê-lo a partir da tristeza, (...). Vocês partem de paixões alegres, (...), vocês se servem delas para formar noções comuns viventes, e vocês voltam a descer em direção à tristeza, (...). Nesse momento, vocês já podem dizer que estão na ideia adequada porque, com efeito, vocês entraram no conhecimento das causas. Vocês já podem dizer que estão na filosofia. A única coisa que conta são as maneiras de viver*".[205]

A nosso ver, esta clarificação é capaz de nos fazer compreender que mesmo usando uma palavra comum que designa sentimentos e afectos de intensidades diferentes, Deleuze não está, de modo algum, nos impelindo a uma busca desenfreada por supostas alegrias, que surgem a cada dia, como uma mercadoria que deve ser adquirida a qualquer custo. Em resumo, podemos dizer que as palavras de Deleuze nos levam a brincar, inteligentemente, nesse trampolim do afecto vital chamado alegria.

Uma alegria como trampolim

Pois bem, dessa maneira temos a resposta que tanto procurávamos e que nos inquietava, a saber, a resposta para a pergunta que mais de uma vez fizemos: como podemos "chegar a formar noções comuns" e sairmos do mundo das "ideias inadequadas, confusas e mutiladas", que parece nos condenar a triste situação de apenas "recolhermos os efeitos" do que nos acontece? E vimos então, que a "seleção" dos afectos-paixões, e o saber "servir-se" da alegria como "trampolim" nos explicam como podemos ter um "modo de existência" que nos convenha.

Restam-nos ainda alguns pontos a serem trabalhados. No início do primeiro capítulo, dissemos que em *Spinoza e as três 'Éticas'*, Deleuze apresenta a Ética de Espinosa como constituída por três "formas de expressão": "os Signos ou afectos; as Noções ou conceitos; as Essências ou perceptos". Procuramos, então, trabalhar com os "signos ou

[205] Aula de 24/01/1978.

afectos" na primeira parte, e com as "noções ou conceitos" na segunda parte. Dissemos, também, que estes "três elementos" diferentes correspondem aos "três diferentes gêneros do conhecimento", e em outro momento dissemos que há uma "curiosa harmonia" entre estes três "gêneros do conhecimento" e as três "dimensões da individualidade". Do mesmo modo, procuramos pesquisar como poderíamos definir o primeiro gênero e sua relação com a primeira dimensão, e o segundo gênero do conhecimento e sua relação com a segunda dimensão da individualidade. Precisamos, então, compreender ainda como podemos definir a terceira dimensão do indivíduo, sua relação com o terceiro gênero do conhecimento e qual o tipo de ideia ou forma de expressão que o define.

A terceira dimensão da individualidade

Como vimos, todo indivíduo constitui-se de "uma infinidade de conjuntos infinitos de partes extensivas ou exteriores umas às outras" que efetuam relações características que exprimem a potência dos conjuntos. Com a terceira dimensão da individualidade compreendemos que os conjuntos infinitos têm potências diferentes, pois as "relações características" que constituem um indivíduo "expressam algo", e que esse algo pode ser definido como uma "essência singular" ou como um "grau de potência":

> "*Um indivíduo é antes de mais nada uma essência singular, isto é, um grau de potência. À essa essência corresponde uma relação característica; a esse grau de potência corresponde certo poder de ser afetado. Essa relação, finalmente, subsume partes, esse poder de ser afetado é necessariamente preenchido por afecções*."[206]

Essa passagem nos obriga a ver como Deleuze relaciona as noções espinosanas de essência singular e de existência. Observamos que "a essência singular e as relações características nas quais esta essência se expressa são eternas", mas que a existência não,

[206] SPP, p.40. EFP, p.33.

uma vez que existir refere-se sempre "a um certo tempo e um certo lugar"[207] . Dito ainda de outra forma, "o que define minha existência é unicamente o tempo durante o qual as partes extensivas infinitamente pequenas me pertencem, quer dizer, efetuam a relação"[208].

Tudo o que é, é real

A compreensão deste ponto nos permite afirmar que "há uma existência da essência singular que não se confunde com a existência do indivíduo de que a essência é essência"[209]. Aqui, Deleuze nos explica que estamos em meio a problemas muito importantes da filosofia de Espinosa, pois, diferentemente de outros filósofos do século XVII, Espinosa está afirmando que "tudo o que é, é real", ou seja, ele está afirmando que "as essências não definem possibilidades de existência, as essências são elas mesmas existências"[210]. Tal importância reside na proposta de uma "destruição radical da categoria de possível", pois o que está sendo afirmado é que "a essência não é uma possibilidade lógica", mas "uma realidade física". Mas, o que significa dizer que a essência é uma realidade física?

Imaginemos um muro branco. "O muro branco é algo equivalente ao que Espinosa chama atributo"[211]. No atributo extensão, temos os conjuntos infinitos de partes infinitamente pequenas que caracterizam os corpos. No muro branco podemos "traçar figuras". Os "modos dos atributos" são como as "figuras que são traçadas" em um muro completamente branco. Dizemos que "uma essência passa à existência quando uma infinidade de partes extensivas se encontram determinadas de fora a lhe pertencer sob

[207] Aula de 17/03/1981.
[208] Aula de 10/03/1981.
[209] Aula de 10/03/1981.
[210] Aula de 10/03/1981.
[211] Aula de 10/03/1981.

determinada relação"[212]. Temos também, que as figuras tomam forma a partir do momento em que são traçadas no muro branco. No entanto, se as essências são singulares e possuem uma existência independente da existência das partes que a exprimem, e para que este exemplo dado por Deleuze nos convenha precisamente, é preciso que possamos "distinguir algo sobre o muro branco sem que as figuras estejam necessariamente traçadas"[213].

Escolhemos este exemplo, pois, além de incrivelmente belo, nele, Deleuze também diz duas coisas que nos agradam muito. A primeira é que "todos os exemplos em filosofia são um pouco como as piscadas". Não é preciso explicar, sentimos como isso funciona. A segunda parte que nos encanta diz que existem duas maneiras de contestar: "de uma parte com seu coração, de outra com o que se sabe"[214]. Voltemos, então, ao exemplo do muro branco. "Posso distinguir sobre o muro coisas independentemente das figuras desenhadas, posso fazer distinções que não sejam distinções entre figuras?"[215] Podemos responder com nosso coração: sim, podemos distinguir "graus" de branco. Podemos distinguir "um grau de branco" de outro "grau de branco", e esta distinção não funciona da mesma forma que uma distinção entre "figuras" traçadas sobre o muro branco. Mas podemos também responder com o que sabemos: "existe uma distinção intrínseca".

Ao final desta aula, ficamos sabendo que um filósofo da Idade Média, Duns Scot, além de outros do mesmo período, também recorreu ao exemplo do muro branco em sua "teoria dos modos intrínsecos". Em diálogo com a filosofia de Aristóteles, Duns Scot diz que é preciso distinguir "a forma", "os modos extrínsecos" nos quais a forma se efetua, "dos graus intrínsecos da forma", isto é, das "quantidades intensivas".

[212] Aula de 17/03/1981.
[213] Aula de 10/03/1981.
[214] Aula de 10/03/1981.
[215] Aula de 10/03/1981.

Nesse sentido, ao aproximar Espinosa e Duns Scot, Deleuze está reafirmando que "todo indivíduo tem as três dimensões", isto é, todo indivíduo tem as partes extensas e extrínsecas, as relações sob as quais estas partes lhe pertencem e a essência singular que se exprime nessas relações. E essa essência singular, como vimos, é "um grau de potência", o que significa dizer que somos essencialmente "quantidades intensivas". Temos aqui as "três camadas" ou as "três dimensões da individualidade" de que falávamos antes. Em suma, "os modos existem no atributo de duas maneiras, existem de uma parte enquanto estão compreendidos ou contidos no atributo, e de outra parte enquanto se diz que eles duram. Duas existências: existência durante, existência imanente"[216].

Latitude e longitude

Ao privilegiar estes "pontos de cruzamento"[217] entre as filosofias de Espinosa e de Duns Scot, Deleuze nos leva a participar de um jogo conceitual que percorre vários momentos de sua filosofia, a saber, os momentos nos quais conceitua a imanência. Teremos oportunidade de trabalhar mais detalhadamente este tema em outro momento de nossa pesquisa, mas, por ora, podemos apontar um outro leque de conexões que nos é apresentado ainda nesta aula de 10 de março de 1981. Usando expressões da Idade Média, Deleuze pensa o corpo em termos de latitude e de longitude. A partir do exemplo que citávamos há pouco, podemos pensar o "branco do muro" como "qualidade", "a determinação das figuras sobre o muro branco" pode ser pensada como "longitude" ou como "quantidade extensiva", e os "graus de branco" como "latitude" ou "quantidades intensivas".

Esta forma de pensar o corpo em termos de latitude e de longitude pode ser encontrada também em outro texto de Deleuze. Deparamo-nos com *Espinosa e nós*, um

[216] Aula de 10/03/1981.
[217] Cf. Pierre Zaoui, "La 'grande identité' Nietzsche-Spinoza: quelle identité?", *in* Philosophie, nº 47, Paris, Minuit, 1995, pp 84.

texto que se apresenta extremamente importante no que se refere aos possíveis desdobramentos de nosso trabalho. Encontramos neste texto de 1978, retomado em *Espinosa: filosofia prática*, em 1981, a ideia de "plano de imanência". Para ser de imanência, um plano não pode depender de algo ao qual ele seja imanente, pois esse algo seria, então, transcendente a ele e o submeteria. Por isso, Deleuze diz que o plano de imanência é de "composição" e não de "organização" ou de "desenvolvimento", pois ele não supõe uma dimensão que o comande, seja ela objetiva ou subjetiva. É que "o processo de composição deve ser apreendido por si mesmo através daquilo que ele dá, naquilo que ele dá"[218].A importância de *Espinosa e nós* torna-se ainda mais explícita, quando consideramos que a concisa composição desse texto corresponde aos horizontes abertos em *Mil Platôs*, obra escrita um ano antes em co-autoria com Félix Guattari, na qual a noção espinosana de afecto e a noção nietzscheana de potência ganham desdobramentos inéditos. De fato, Deleuze parece ter encontrado no plano de imanência dos conceitos espinosanos uma potência nietzscheana, se bem que o inverso também poderia ser dito e talvez com mais pertinência.

Pois bem, ser "espinosista", sugere Deleuze, é operar no plano de imanência. Estar neste plano é uma tarefa difícil, pois implica não ligá-lo "à organização de uma Forma e à formação de um Sujeito". Para permanecermos no plano de imanência, é preciso saber pensar "em termos de velocidades e de lentidões, catatonias fixadas e movimentos acelerados, elementos não formados, afectos não subjetivados"[219]. Ora, para compreendermos esta sugestão, precisamos recorrer justamente aos termos através dos

[218] SPP, p.172. EFP, p.133.
[219] SPP, 173. EFP, p.134.

quais Deleuze, neste texto, explicita coordenadas imprescindíveis ao esclarecimento da sua filosofia do corpo. É como se estivéssemos perguntando: como definir um corpo?

> "Em suma: se somos espinosistas, não definiremos alguma coisa pela sua forma, pelos seus órgãos e suas funções, e nem como substância ou como sujeito. Empregando termos da Idade Média, ou mesmo da geografia, nós a definiremos pela *longitude e latitude*. Um corpo pode ser não importa o quê, pode ser um animal, pode ser um corpo sonoro, pode ser uma alma ou uma ideia, pode ser um *corpus* linguístico, pode ser um corpo social, uma coletividade. Denominamos longitude de um corpo qualquer o conjunto das relações de velocidade e de lentidão, de repouso e de movimento, entre partículas que o compõem desse ponto de vista, isto é, entre *elementos não formados*[220]. Denominamos latitude o conjunto dos afectos que preenchem um corpo a cada momento, isto é, os estados intensivos de uma *força anônima* (força de existir, poder de ser afetado). Assim, estabelecemos a cartografia de um corpo. O conjunto das longitudes e das latitudes constitui a Natureza, o plano de imanência ou de consistência, sempre variável, e que não para de ser remanejado, composto e recomposto pelos indivíduos e coletividades."[221]

Nós sentimos e experimentamos que somos eternos

Retomaremos estas explicações de Deleuze sobre a ideia de "plano de imanência" mais adiante em nosso trabalho. Neste momento sentimos a necessidade de trabalharmos um pouco mais as "consequências" da "concepção espinosista da individualidade" que, conforme lemos na aula de 17 de março de 1981, "concernem uma fórmula bem célebre de Espinosa", a saber, que nós "sentimos e experimentamos que somos eternos". Depois de relembrar o "estrito paralelismo" existente entre as "três dimensões da individualidade" e os "três gêneros do conhecimento", Deleuze diz que esta "correspondência", com efeito, "quer dizer que os gêneros do conhecimento são mais que gêneros do conhecimento, são

[220] Nota de Deleuze: Cf. o que Espinosa chama de "corpos os mais simples". Eles não têm número, nem forma ou figura, mas são infinitamente pequenos e ocorrem sempre por infinidades. Têm forma tão-somente os corpos compostos, aos quais os corpos simples pertencem sob tal ou qual relação.
[221] SPP, p.171. EFP, pp.132-133.

modos de existência. São maneiras de viver"[222].

Se é verdade que "cada indivíduo tem as três dimensões ao mesmo tempo", isso não quer dizer que cada indivíduo tenha os três gêneros do conhecimento. Por quê? Porque um indivíduo pode passar a maior parte de sua vida apenas no "regime de choques" entre os corpos, concebendo "ideias inadequadas", "ideias misturadas" de seu próprio corpo com outros corpos, sem saber como se tornar "senhor" de sua "potência de agir". O que acontece, então, quando este indivíduo morre?

Vimos que podemos falar de dois tipos de existências, a existência de nossas partes extensivas sob determinadas relações que nos caracterizam, e a existência da própria relação e da essência que se exprime nesta relação. A existência das partes extensivas nos pertence durante certo tempo, enquanto as relações e as essências singulares são eternas. Assim, vimos que "a essência não é, de jeito algum, uma parte extensiva, é uma parte intensiva. É um grau de potência"[223]. Vimos também que a morte concerne somente às partes extensivas, ou seja, que morremos quando as partes extensivas que me caracterizam são determinadas de fora a comporem outras relações. "A partir disso, o que quer dizer: eu sinto, eu experimento que sou eterno?" Não se trata, de forma alguma, de uma "concepção de imortalidade". "Não é questão de: será que a alma sobrevive ao corpo", pois Espinosa não está pensando em termos de "um antes e um depois", de saber se existe uma "alma" antes ou depois de sua "união" com o corpo. Deleuze insiste que é extremamente necessário sentirmos "a diferença entre as duas proposições". Não se trata de "saber" ou de "afirmar" que somos imortais. Trata-se de "experimentar" que somos eternos:

> "*Muito bem. Espinosa, não é assim que ele coloca o problema, porque para ele, o problema não é, de jeito algum, de um antes e de*

[222] Aula de 17/03/1981.
[223] Aula de 17/03/1981.

> *um depois, é ao mesmo tempo que. Quero dizer que é ao mesmo tempo que sou mortal que experimento que sou eterno. E experimentar que ou eterno, não é o mesmo que dizer que há um antes, que houve um antes e que haverá um depois; quer dizer que desde agora experimento alguma coisa que não é sob a forma do tempo.*"[224]

Uma questão de proporções

Para entendermos este ponto, é preciso estar atento à força das palavras escolhidas neste trecho: podemos experimentar que somos eternos "ao mesmo tempo que" somos mortais. Desde o início Deleuze nos avisa que Espinosa "não diz: nós pensamos. São duas palavras pesadas: sentir e experimentar que somos eternos"[225]. Para Deleuze essa passagem indica o seguinte: "experimentar" algo "que não pode ser sob a forma do tempo" significa um experimentar "desde agora", significa uma "coexistência" entre as "partes" que temos e as "partes" que somos. Ora, vimos que cada indivíduo pode dizer: "sou um grau de potência, sou parte intensiva", da mesma forma que todo indivíduo pode dizer que possui partes extensas que lhe pertencem sob determinadas relações e durante um certo tempo.

Para Espinosa, diz Deleuze, é preciso pensar a "existência" como uma "questão de proporções". Lembremos que existem situações e encontros onde somos preenchidos por afectos alegres, que aumentam a nossa potência. Lembremos também, que podemos sair do mundo das ideias de afecções, podemos formar noções comuns e aumentarmos nossa força de existir e nossa potência de agir. Vimos a afirmação de Deleuze que nos dizia que "os gêneros do conhecimento" são "maneiras de viver", e lemos agora que Espinosa nos apresenta "a ideia da existência enquanto prova". O que quer dizer isso? Quer dizer que se me esforço por ter um modo de existência que me permita "atualizar", a cada momento, "minha essência", isto é, se me esforço por organizar meus encontros de maneira a ser

[224] Aula de 17/03/1981.
[225] Cf. também, *Ética*, V, proposição XXIII, escólio.

preenchido, cada vez mais, por alegrias, se minhas alegrias brigam com minhas tristezas, e se eu consigo compreender, ao menos uma pequena parte, das coisas que acontecem ao meu corpo, se consigo ter ideias adequadas, eu atualizo a minha potência de forma que é possível fazer um cálculo. Que cálculo seria este?

Experimentar que somos eternos, "é experimentar que 'partes', no sentido intensivo, coexistem e diferem em natureza de 'partes', no sentido extrínseco extensivo"[226]. O cálculo, então, é uma espécie de "cálculo proporcional" entre "as partes extensivas que tenho e as partes intensivas que sou". No entanto, como "não há comunidade de natureza entre os dois sentidos da palavra 'partes'", é preciso estabelecer "uma espécie de critério comum". Podemos aumentar, proporcionalmente, as nossas "partes intensivas", de modo que elas sejam a maior parte de nós. É possível que, ao final, quando morrermos, chegue a acontecer que o que morre seja a menor parte de nós mesmos, uma vez que as próprias partes extensivas foram apenas uma parte de nossas vidas.

Um critério

Porém, é preciso deixar claro que Espinosa e Deleuze não estão propondo, de forma alguma, que as partes extensas sejam menos valorosas. Ao contrário, já vimos que não existe outra forma de atualizar a nossa potência senão por meio de nossa existência na duração. Vimos também, que o corpo assume nesta filosofia um valor que ultrapassa a ideia de que é preciso cuidar da morada do espírito. O que esta filosofia afirma é a potência do corpo para a criação de novas maneiras de viver, novas maneiras de pensar e também novas maneiras de fazer filosofia. Desde o início de nosso trabalho procuramos mostrar que não se trata de relações hierárquicas. Trata-se de criar maneiras de desobstruir as relações para dar passagem a outros corpos, outros pensamentos, outros sentimentos, outras imaginações,

[226] Aula de 17/03/1981.

etc. Trata-se de proliferar os encontros que nos arrebatam e multiplicar o novo que neles surge.

Qual seria, então, o "critério" que nos permitiria estabelecer essa "espécie de cálculo de proporção, ou de sentido vivido de proporção"? Encontramos a seguinte sugestão de Deleuze: "seria necessário dizer, sim, o que é importante numa vida"[227]. Deleuze nos diz que, na existência, na vida, nós podemos definir o que é importante para cada um de nós: "O que depende ou o que decorre da parte intensiva de mim mesmo, e o que remete, ao contrário, às partes extensivas que possuo"[228]. Acreditamos que é disso que se trata na tríplice denúncia, pois, como já dissemos, estas denúncias não representam um gosto pela negação, mas, ao contrário, o que predomina neste momento em que Deleuze aproxima Espinosa e Nietzsche é uma afirmação da experiência: vemos que a denúncia da consciência se dá em proveito da afirmação da experiência de pensar; vemos que a denúncia dos valores morais que oscilam entre Bem e Mal se dá em proveito da afirmação ética das experiências capazes de distinguir o que é bom e o que é ruim para a existência; vemos, finalmente, que a denúncia das paixões tristes se dá em proveito da experiência da alegria como paixão complexa. É neste sentido que insistimos na necessidade de nos questionarmos sobre o "sentido" e o "valor" daquilo em que acreditamos; é neste sentido que buscamos, em companhia de Deleuze e de Nietzsche, indagar "as forças reais que **fazem** o pensamento", ou ainda, em companhia de Deleuze e Espinosa, que buscamos afirmar a necessidade de tentarmos conhecer um pouco melhor "*de que é capaz um corpo*".

[227] Aula de 17/03/1981.
[228] Aula de 17/03/1981.

Uma filosofia da vontade de potência

A filosofia dos valores apresenta-nos o sentido como uma "noção complexa", pois, como vimos, "há sempre uma pluralidade de sentidos". Em *Conclusões sobre a vontade de potência e o eterno retorno*[229], Deleuze diz que as interpretações "se ocultam em outras, como máscaras encaixadas, linguagens incluídas umas nas outras", mas diz também, que "isso não quer dizer que todas as interpretações tenham o mesmo valor e estejam sobre um mesmo plano"[230]. Podemos perguntar, então, sobre a "potência de modelar as máscaras, potência de interpretar e avaliar" e veremos que a "desmistificação e a transvaloração" propostas pela filosofia de Nietzsche só podem ser compreendidas quando reportadas "a uma profundidade original" chamada "vontade de potência":

> "***A vontade de potência é o elemento do qual decorrem, ao mesmo tempo, a diferença de quantidade das forças postas em relação e a qualidade que, nessa relação, cabe a cada força.*** *A vontade de potência revela aqui sua natureza: ela é o princípio para a síntese das forças.*"[231]

Do ponto de vista desta relação entre forças, a vontade de potência "manifesta-se como um poder de ser afetado", e isto quer dizer que ele "é preenchido e efetuado a cada instante pelas outras forças com as quais está em relação"[232]. Assim como ocorre em Espinosa, diz Deleuze, este poder "não significa necessariamente passividade, mas **afetividade**, sensibilidade, sensação"[233]. Como já foi dito, não existe dualidade entre as forças, de modo que, "obedecer é, ainda, aí, uma manifestação da vontade de potência"[234]. É preciso, no entanto, não confundir as qualidades da força com as qualidades da vontade

---

[229] DELEUZE, G. "Conclusões sobre a vontade de potência e o eterno retorno", tr. br. de Luiz B. L. Orlandi, In: *A Ilha deserta e outros textos (textos e entrevistas 1953-1974)*, pp.155-166.
[230] Ibidem pp. 156-157.
[231] NP, p.56. NF, p.41.
[232] NP, p.70. NF, p.50.
[233] NP, p.70. NF, p. 51.
[234] NP, p.71. NF, p.51.

de potência, pois a vontade é o elemento "diferencial e genético" da força, ou seja, ela é o "elemento de produção" tanto da quantidade, quanto da "qualidade que cabe a cada força nessa relação". Tal distinção é importante, visto que, afirmar e negar, enquanto qualidades da vontade de potência, "transbordam" agir e reagir, "a afirmação não é a ação, e sim o poder de se tornar ativo". Quando falávamos de uma determinação do "valor dos valores", era da vontade de potência que estávamos falando, pois, "avaliar é determinar a vontade de potência que dá um valor à coisa"[235].

Para determinar o sentido e o valor de alguma coisa é preciso, portanto, perguntar sobre a vontade que atua na relação entre as forças. "O que quer **aquele que** diz isso, que pensa aquilo?"[236] Contudo, é preciso também não se "enganar com a expressão: **o que** a vontade quer", pois "a vontade de potência não é uma vontade que quer a potência ou que deseja dominar"[237]. A filosofia nietzscheana da vontade libera o querer da "representação e da atribuição dos valores correntes" e confere ao próprio querer e à própria vontade suas verdadeiras potências: a criação e a alegria. A potência "não é o que a vontade quer, mas quem quer na vontade"[238]. Lemos com Luiz Orlandi que "como elemento diferencial" a vontade de potência "está 'em seu mais elevado grau', em 'sua forma intensa ou intensiva'", operando, assim, como "um critério para a seleção dos encontros"[239]:

> *"Porém, ela também atua como critério de seleção dos encontros ao promover uma postura ética: esta 'não consiste em cobiçar e nem mesmo em tomar, mas em dar e em criar'; é para ela que Zaratustra encontra o 'verdadeiro nome': em sua forma intensa, a vontade de potência 'é a virtude que dá' [240]. Espera-se*

[235] NP, p.61. NF, p.44.
[236] NP, p.88. NF, p.64.
[237] DELEUZE, G. "Conclusões sobre a vontade de potência e o eterno retorno", p. 157.
[238] Ibidem, p. 158.
[239] ORLANDI, Luiz B. L., "Deleuze", In: ROSSANO PECORARO (Org.), *Os Filósofos – Clássicos da Filosofia*, Petrópolis: Editora PUC-Rio e Editora Vozes, 2009, Vol. III. pp. 259-279.
[240] Nota do autor :"Conclusions sur la volonté de puissance et l'éternel retour » (1967), em *L'Île déserte,* p. 166-167. Tr. br., p.158.

> *que pulse nessa virtude o que sugere o imperativo ético nietzscheano: 'elevar o que se quer à última potência, à enésima potência'*".[241]

Podemos dizer, então, que o caráter afirmativo da tríplice denúncia consiste em elaborar, a partir de uma nova relação entre corpo e pensamento, estratégias para modos de vida em que a atividade, a alegria, a afirmação, o gozo, a leveza e a dança constituam a maior parte dos momentos. Para isso, a sugestão de Deleuze é conduzir a nossa vida conforme "o critério da importância". Trata-se de lutar para que os bons encontros preencham a maior parte de nossas existências.

Combates-entre

Em *Para dar um fim ao juízo*[242], lemos que o combate é uma das formas de se "opor a existência ao juízo"[243]. É preciso, diz Luiz Orlandi, compreender que Deleuze submete o termo combate a uma "variação conceitual mais exigente" na medida em que, além de ser "marcado exteriormente como combate '*contra* o juízo, contra suas instâncias e seus personagens'", possui também, "mais profundamente" um outro aspecto na medida em que "o combate" acontece também "no próprio combatente". São os "*combates-entre*" que, ao determinar "a composição de forças no combatente", dão justificativas ao "combates exteriores", os "*combates-contra*". É possível, segundo Luiz Orlandi, "dizer que o combate na imanência, num primeiro momento, articula-se em duas dimensões: em extensão e em intensidade", e que é por meio de um perguntar sobre as forças que "dominam o combate que ocorre em mim enquanto combato tais ou quais intoleráveis

[241] D, p. 268.
[242] DELEUZE, G. "Pour em finir avec le jugement", *Critique et clinique*, Paris: Minuit, 1993, pp. 158-169. "Para dar um fim ao Juízo", *Crítica e Clínica*, tr. br. de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 1997, pp.143-159.
[243] Ibidem p.168. Tr. br., p.153.

externos a mim", que podemos compreender a importância em se "'distinguir o combate contra o Outro e o combate entre Si'":

> "*A distinção é necessária, tem conseqüências práticas, porque, enquanto 'o combate-contra procura destruir ou repelir uma força', o 'combate-entre, ao contrário, trata de apossar-se de uma força para fazê-la sua'. Assim, na imanência, minha participação no combate-contra isto ou aquilo será modulada por um complexo cuidado de Si, um cuidado tecido pelas forças a cuja posse me sinto lançado. É que o combate-entre 'é o processo pelo qual uma força se enriquece ao se apossar de outras forças somando-se a elas num novo conjunto, num devir.*'"[244]

É preciso, então, colocar-se em combate, pois o juízo "supõe critérios preexistentes" e "impede a chegada de qualquer novo modo de existência"[245]. Ora, já vimos que o que *conta são maneiras de viver*, e o "segredo", diz Deleuze, está em "fazer existir, não julgar". É preciso "fugir da peste, organizar os encontros, aumentar a potência de agir, afectar-se de alegria, multiplicar os afectos que exprimem ou encerram um máximo de afirmação"[246]. E isto não se faz em meio a "valores superiores", mas ao contrário, isto só é possível quando estamos atentos à existência e ao que nela se dá. É nisto, talvez, que resida a mais potente afirmação da tríplice denúncia, levar-nos a sentir e a experimentar que somos eternos combatentes na imanência.

---

[244] ORLANDI, L. B. L., *Combater na imanência*. Texto publicado originalmente como prefácio ao livro de Gilles Deleuze, *Péricles e Verdi – A filosofia de François Châtelet* , tr. br. de Hortência S. Lencastre, Rio de Janeiro: Pazulin, 1999, pp. 7-17. [Original francês: *Périclès et Verdi (La philosophie de François Châtelet),* Paris : Minuit, 1988].

[245] "*Pour em finir avec le* jugement", p.168. Tr. br., p.153.

[246] DELEUZE, G. & PARNET, C. *Dialogues* (com Claire Parnet), Paris: Flammarion, 1996, p.77. *Diálogos* (com Claire Parnet), tr. br. de Eloísa Araújo Ribeiro, SP: Escuta, 1998, p.80.

Capítulo 4 : *Em proveito de corpos plenos*

A maior riqueza do homem
é a sua incompletude.
Nesse ponto sou abastado.
Palavras que me aceitam como
sou - eu não aceito.
Não agüento ser apenas um
sujeito que abre
portas, que puxa válvulas,
que olha o relógio, que
compra pão às 6 horas da tarde,
que vai lá fora,
que aponta lápis,
que vê a uva etc. etc.
Perdoai
Mas eu preciso ser Outros.
Eu penso renovar o homem
usando borboletas.

A maior riqueza do Homem é sua incompletude– Manoel de Barros

Percorremos, ao longo destas páginas, três grandes denúncias que ligam Deleuze, Nietzsche e Espinosa a uma criação conceitual em que o corpo funciona como condutor de uma filosofia prática de afirmação da vida.

Como vimos, as denúncias da consciência, dos valores morais e das paixões tristes não fazem parte de um gosto pela negação simples e pura, mas de um trabalho em filosofia que cria alianças conceituais capazes de potencializar sua tarefa crítica em prol da criação do novo.

Assim, vimos que a denúncia da consciência se faz em proveito do pensamento, que os valores morais são destituídos em nome de uma ética estabelecida nos encontros, e que as paixões tristes dão lugar à alegria como potência de criação em um modo de vida mais ativo.

Neste sentido, lemos também que a proposta de fazer do corpo um modelo não se dá no sentido de cópia, isto é, no sentido de criar um molde ou parâmetro para, em seguida,

estabelecer regras que nos digam se estamos certos ou errados, se nossas cópias são verdadeiras ou falsas, boas ou más. O trabalho não se orienta por uma vontade ou por uma suposta necessidade de se erigir uma nova Verdade e seus fundamentos. "Não é uma questão de modelo".[247] A atenção à experiência e a valorização do corpo propostas por esta filosofia não significam também, de forma alguma, uma desvalorização da mente, mas sim um alerta aos limites da consciência e um convite para desdobrarmos nossa potência de pensar. Trata-se de buscar, efetivamente, pensar a problemática da variação das potências do corpo. Trata-se de buscar, no corpo, a radicalidade do pensamento.

Percebemos, então, que para pensar o corpo não existe uma fórmula geral que possa ser ensinada e que sirva para todos. É preciso buscar conhecer o que, em cada corpo e a cada momento, é capaz de elevar nossa potência a graus máximos. Pensamos por força dos nossos encontros. Envolvemo-nos com as criações alheias por força da variação dos afetos vivenciados por nossos corpos. E são nossos corpos que se surpreendem com a própria experiência de se sentirem implicados em inesperadas criações de corpos sem órgãos.

Corpos sem órgãos

Em *Mil platôs*, no platô de número 6, intitulado *28 de Novembro de 1947 – Como criar para si um Corpo sem Órgãos*[248], lemos que "é sobre ele que dormimos, velamos, que lutamos, lutamos e somos vencidos, que procuramos nosso lugar, que descobrimos nossas felicidades inauditas e nossas quedas fabulosas, que penetramos e somos penetrados, que amamos"[249]. Como, então, podemos encontrar o nosso? A questão é que não se trata de

[247] DELEUZE, G. & GUATTARI, F., "1730 – Devir-Intenso, Devir-Animal, Devir-Imperceptível", tr. Br. de Suely Rolnik, *Mil Platôs vol.4*, Rio de Janeiro: Ed. 34, 1997, p. 81. Volume composto pelos platôs 10-11 e citado daqui por diante como MP4.
[248] DELEUZE, G. & GUATTARI, F. "28 de Novembro de 1947 – Como criar para si um Corpo sem Órgãos", tr. BR. de Aurélio Guerra Neto, *Mil Platôs vol. 3*, Rio de Janeiro: Ed. 34, 1996, pp. 9-29. Volume composto pelos platôs 6-9 e citado daqui por diante como MP3.
[249] MP3, p. 10.

encontrar, uma vez que ele não está pronto, nos esperando em algum lugar. É preciso criá-lo. O Corpo sem órgãos é um "exercício". "Não é uma noção, um conceito, mas antes uma prática, um conjunto de práticas"[250]. Criar para si um Corpo sem Órgãos é uma "experimentação inevitável".

Passearemos com mais calma por estas ideias. Porém, precisamos, antes, esclarecer um pouco mais as coisas. CsO? De que se trata? Estamos falando de corpos que literalmente não têm mais olhos, rins, coração e nariz? E o próprio texto nos responde:

> "*Não se trata absolutamente de um corpo despedaçado, esfacelado, ou de órgãos sem corpos (OsC). O CsO é exatamente o contrário. Não há órgãos despedaçados em relação a uma unidade perdida, nem retorno ao indiferenciado em relação a uma totalidade diferenciável. Existe, isto sim, distribuição das razões intensivas de órgãos, com seus artigos positivos indefinidos, no interior de um coletivo ou de uma multiplicidade, num agenciamento e segundo conexões maquínicas operando sobre um CsO.*"[251]

Muito bem, não estamos falando de um corpo dilacerado. Posso, então, dizer que um corpo sem órgãos é real? Sim é real, mas não se trata de uma realidade extensa, quantificável e mensurável. O corpo sem órgãos é tão real quanto as partes extensas do mundo em que vivemos, a diferença, no entanto, é que esta realidade não é a mesma dos objetos que nos rodeiam, mas sim uma realidade "intensiva". Estamos falando de intensidades. Não se trata de um lugar, uma "cena" e "nem mesmo um suporte" em que coisas acontecem, mas de um *spatium intensivo*, povoado por intensidades em constante movimento. Podemos ler com Anne Sauvagnargues uma explicação muito simples sobre o que é um Corpo sem Órgãos:

> "*O que é o CsO? É bastante simples: trata-se da passagem a uma definição intensiva do corpo. No lugar de definir o corpo em*

[250] MP3, p. 09.
[251] MP3, p. 28.

> *função de sua forma exterior, defini-lo sobre o plano das forças constituintes. Isso é tudo, nem mais, nem menos.*"[252]

Neste sentido, fabricar um CsO não quer dizer fazer um corpo destituído de órgãos. "Seus inimigos não são os órgãos. O inimigo é o organismo".[253] Queremos com isso dizer que corpos sem órgãos são criados por força de certos encontros, e a criação deles leva-nos a fugir da estratificação, a escapar da organização extrema, que tenta, a todo o momento, determinar quem somos, o que podemos e o que não devemos fazer, aonde ir, como agir, o que pensar e como sentir. O CsO se opõe "a essa organização dos órgãos que se chama organismo":

> "*O organismo não é o corpo, o CsO, mas um estrato sobre o CsO, quer dizer um fenômeno de acumulação, de coagulação, de sedimentação que lhe impõe formas, funções, ligações, organizações dominantes e hierarquizadas, transcendências organizadas para extrair um trabalho útil.*"[254]

Por isso lemos que a questão não é esfacelar o corpo e retirar-lhe os órgãos. A luta não é empreendida contra o fígado, a vesícula ou a bile. Ao contrário, a luta é contra a fixação de um sujeito raivoso em mim, contra uma interpretação que de tão dura é capaz de amarelo-esverdiar a minha pele. Podemos dizer que a luta é contra o organismo, a significância e a sujeição.

Para compreendermos um pouco melhor esses inimigos e a luta empreendida diariamente pelos CsO, percorreremos brevemente a ideia de estratos. O que são? Como se dão os estratos? O que é uma superfície de estratificação?

---

[252] SAUVAGNARGUES, Anne, "Corps sans organes", gravação de comunicação. Universités de Poitiers, décembre 2005.
[253] MP3, p. 21.
[254] MP3, p. 21.

Os estratos e a superfície de estratificação

Podemos começar a responder estas perguntas com o platô de número 3: *10.000 A.C. – A Geologia da Moral (Quem a Terra pensa que é?)*[255]. Neste texto lemos que a Terra "era um corpo sem órgãos", constituída por "matérias não formadas, fluxos em todos os sentidos, intensidades livres ou singularidades nômades, partículas loucas ou transitórias"[256], mas que ao mesmo tempo, acontecia um outro fenômeno "muito importante e inevitável: a estratificação"[257].

Aproximando-se da biologia e da geologia, Deleuze e Guattari explicam os estratos como "camadas" responsáveis por "formar matéria, aprisionar intensidades ou fixar singularidades"[258]. Os estratos funcionam como capturas ou "buracos negros" que retêm tudo o que passa, operando por "codificação e territorialização". Todo este processo de formação da Terra implica uma simultaneidade: por um lado temos os fluxos e as matérias não formadas, e por outro, temos os estratos que capturam e fixam as intensidades livres, que formam matérias e que incluem as moléculas constituídas em "conjuntos molares". É um jogo constante de fuga e de captura, os estratos fixam e o CsO foge; os estratos codificam e estratificam e o CsO descodifica e desestratifica.

É preciso, no entanto, diferenciar os estratos e a "superfície de estratificação". A superfície é um "agenciamento maquínico" entre duas camadas: de um lado os estrados, e do outro, o CsO ou "plano de consistência". O *agenciamento maquínico* opera tanto "as co-

[255] DELEUZE, G. & GUATTARI, F., "10.000 a.C. – A Genealogia da Moral (Quem a Terra Pensa que é?)", tr. BR. de Célia Pinto Costa, *Mil Platôs vol.1*, Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995, pp. 53-91. Volume composto pelos platôs 1-3 e citado daqui por diante como MP1.
[256] MP1, p. 53.
[257] MP1, p. 54.
[258] MP1, p. 54.

adaptações de conteúdo e de expressão num estrato"[259], as relações "de um estrato a outro", como também efetua as relações entre os estratos e o plano de consistência:

> *"É preciso um agenciamento para que se faça a relação entre dois estratos. Para que os organismos se vejam presos e penetrados num campo social que os utilize (...). São necessários agenciamentos para que seja organizada a unidade de composição envolvida num estrato, isto é, para que as relações entre tal estrato e os outros, entre esses estratos e o plano de consistência, sejam relações organizadas e não relações quaisquer*."[260]

Cada estrato, por sua vez, possui, "ele próprio, várias camadas". Funciona como uma "*dupla articulação*", em que cada estrato tem uma primeira articulação que "escolhe" ou "acolhe", nos próprios fluxos, "unidades moleculares", e lhes impõe "uma ordem estatística de ligações e sucessões"[261]. A segunda articulação é responsável por "instaurar estruturas estáveis, compactas e funcionais"[262] e construir "compostos molares". Retomando a aproximação com a geologia, Deleuze e Guattari escrevem da seguinte forma:

> *"Assim, num estrato geológico, a primeira articulação é a 'sedimentação', que empilha unidades de sedimentos cíclicos segundo uma ordem estatística: o* ***flysch****, com sua sucessão de arenito e xisto. A segunda articulação é o 'dobramento', que instaura uma estrutura funcional estável e garante a passagem dos sedimentos a rochas sedimentares.*"[263]

Lemos o alerta de que não se trata de uma simples divisão entre molecular e molar, mas que todo este processo de seleção e organização é muito mais complexo. Podemos, no entanto, dizer que há, sempre, "duas segmentaridades, duas espécies de multiplicidade" que "não se distribuem de modo constante, mesmo no âmbito de um determinado estrato"[264], e

[259] MP1, p. 88.
[260] MP1, pp. 88-89.
[261] MP1, p. 54.
[262] MP1, pp. 54-55.
[263] MP1, p. 55.
[264] MP1, p. 57.

que "cada articulação já é ou ainda é dupla"[265]. Como não é de nosso interesse alongarmo-nos em um estudo detalhado sobre os estratos, mas apenas buscar um entendimento de como funcionam os processos de estratificação, destacamos de nosso percurso pelas explicações de como operam as duplas articulações a seguinte expressão: "se produziam fenômenos de centramento, unificação, totalização, integração, hierarquização, finalização"[266]. Isto nos interessa muito neste momento, pois queremos reter uma ideia, mesmo que geral, de como os estratos funcionam. O que produzem afinal? É preciso entender essa estranha relação em que, constantemente, temos fugas e capturas, intensidades livres que são aprisionadas e singularidades nômades que são fixadas, mas também descodificações e desterritorializações.

A formação do organismo, por exemplo, implica todo o funcionamento de um plano capaz de operar os processos de estratificação de forma a produzir fenômenos de centramento de órgãos, de hierarquização de partes e funções de um corpo orgânico. Por outro lado, a criação de corpos sem órgãos e os processos de desestratificação também ocorrem em função de um outro plano capaz de operar, por exemplo, as dessubjetivações. É preciso entender, portanto, de que maneira estes processos de organização e de desorganização são operados por planos diferentes capazes de "cobrir efetivamente" todo este funcionamento.

Duas maneiras de conceber o plano

Funciona como dois planos ou "duas maneiras de conceber o plano". Por um lado, temos o "plano de organização" ou de "desenvolvimento". Oculto, só pode ser inferido ou induzido "a partir daquilo que ele dá", uma vez que organiza e desenvolve formas e sujeitos

[265] MP1, p. 59.
[266] MP1, p 55.

sem, contudo, ser percebido. Um tal plano "dá a ver aquilo que se vê", mas ele mesmo não é visto. "Uma estrutura oculta necessária às formas, um significante secreto necessário aos sujeitos"[267], só existindo, portanto, "numa dimensão suplementar àquilo que ele dá". Neste sentido é um "plano de transcendência" e operando sempre em uma instância à parte, "pode estar no espírito de um deus, ou num inconsciente da vida, da alma ou da linguagem"[268], sendo sempre "inferido" e concluído de "seus próprios efeitos".

Por outro lado, temos o "plano de consistência" ou de "composição", em que "nada se desenvolve" e "nada se subjetiva". Estamos falando apenas de "relações de movimento e de repouso, de velocidade e de lentidão entre elementos não formados"[269]. Não existem mais organização e desenvolvimento de formas ou de sujeitos. Diferente do plano de organização, o plano de consistência é percebido conforme é traçado e "jamais tem uma dimensão suplementar àquilo que se passa nele". É um "plano de proliferação" que não remete a uma "evolução" ou a um "desenvolvimento", mas sim a um processo de dissolução de formas e sujeitos. Não remonta, tampouco, a "um princípio" por meio de uma "regressão". É um "plano de imanência" que é dado justamente e juntamente com aquilo que ele dá.

É possível, "do ponto de vista de uma abstração bem fundada", opor os dois planos para entendermos melhor o que se passa:

> *"Desse ponto de vista, dir-se-á: você vê bem a diferença entre os dois tipos de proposições seguintes: 1) formas desenvolvem-se, sujeitos formam-se, em função de um plano que só pode ser inferido (plano de organização-desenvolvimento); 2) só há velocidades e lentidões entre elementos não formados, e afectos entre potências não subjetivadas, em função de um plano que é*

[267] MP4, p. 54.
[268] MP4, p. 54.
[269] MP4, p. 55.

> *necessariamente dado ao mesmo tempo que aquilo que ele dá (plano de consistência ou de composição).*"[270]

Havíamos dito que os estratos são camadas responsáveis por formar matérias, e que funcionam como buracos negros que retêm tudo o que passa, produzindo fenômenos de centramento, totalização e unificação, operando por codificação e territorialização. Pois bem, o plano de organização "cobre efetivamente" o processo de estratificação, "as formas e os sujeitos, os órgãos e as funções são 'estratos' ou relações entre estratos"[271]. O plano de consistência, por sua vez, "implica uma desestratificação" operada por relações de movimento e de repouso, de velocidade e de lentidão entre partículas. Existe aí a dissolução das formas, assim como processos de "dessubjetivação". É corpo sem órgãos, como a Terra quando era formada por fluxos em todos os sentidos, por partículas nômades e transitórias.

Esta oposição, com efeito, é "uma hipótese abstrata", visto que passamos de um ao outro sem saber, "ou sabendo só depois". Um trabalha, constantemente, sobre o outro. É sempre o plano de organização tentando "parar ou interromper os movimentos de desterritorialização", e o plano de consistência se extraindo do plano de organização, levando "partículas a fugirem para fora dos estratos"[272]. Por isso Deleuze dizia "que nós o fazemos todos os dias", pois "não paramos de reconstruir um no outro, ou de extrair um do outro"[273].

Os três grandes estratos

Deleuze e Guattari afirmam que existem "três grandes estratos relacionados a nós"[274], isto é, que nos "amarram mais diretamente" e que são os inimigos dos corpos sem

[270] MP4, p. 57.
[271] MP4, p. 60.
[272] MP4, p. 60.
[273] MP4, p. 59.
[274] MP3, p. 22.

órgãos: "a superfície de organismo, o ângulo de significância e de interpretação, o ponto de subjetivação ou de sujeição"[275].

O organismo nos impõe a necessidade de "articular" nosso corpo, determinar funções a cada órgão, estabelecer relações específicas entre os órgãos e as partes. Como lemos com Zourabichvili, o organismo é este "funcionamento organizado dos órgãos em que cada um está em seu lugar, destinado a um papel que o identifica"[276] . Vê-se, sempre e unicamente, com os olhos; sente-se, o odor com o nariz e o calor com o tato. Não misture as coisas, "senão você será um depravado". A significância nos exige a interpretação, interpretar e ser interpretado, sempre. Desvendar o que está por trás de cada gesto, de cada sentimento, de cada pensamento, seu e dos outros. "Você será significante e significado, intérprete e interpretado – senão será desviante"[277]. E a subjetivação determina que é preciso buscar sua identidade, descobrir quem você é, o que gosta e como quer, mas isto tudo deve ser fixado, demarcado e delimitado. Busque seu *Eu*, seja "sujeito de enunciação rebatido sobre um sujeito de enunciado – senão você será apenas um vagabundo"[278].

Vemos bem porque estes são os estratos que "nos amarram mais diretamente". Somos atravessados por instituições, ciências e os mais diversos saberes que nos dizem, diariamente, como devemos cuidar de nosso corpo, o que comer, quais exercícios fazer, como relaxar e viver mais; como se conhecer e se fixar, como se descobrir e se comportar perante o mundo; como se comunicar, como saber o que o outro pensa a seu respeito; como interpretar seus sonhos; como desvendar, em cada gesto, o que o outro *realmente* pensa e quer. Pois bem, a todo este "conjunto dos estratos, o CsO opõe a desarticulação", a

[275] MP3, p. 22.
[276] ZOURABICHVILI, F., "*O vocabulário...*", p.15.
[277] MP3, p. 22.
[278] MP3, p. 22.

"experimentação" e o "nomadismo": "Por que não caminhar com a cabeça, cantar com o sinus, ver com a pele, respirar com o ventre?"[279]. Com o CsO aprendemos que é possível ver, sentir, imaginar, amar, pensar de outros modos; que é necessário prescindir a significação, "não interprete nunca!"; e que o movimento deve substituir a identidade fixada, "inclusive no mesmo lugar, ande, não pare de andar, viagem imóvel, dessubjetivação"[280].

É importante salientar que não se trata, de forma alguma, de negar a importância dos cuidados para com o próprio corpo orgânico. Como já vimos no terceiro capítulo deste trabalho, a atualização da potência que somos se faz, unicamente, por meio de nossa existência na duração. Voltar-se para as partes intensivas que nos constituem, não pode significar desprezar as partes extensivas que nos pertencem sob determinadas relações. "Desfazer o organismo nunca foi matar-se".[281] O problema, neste sentido, não está em buscar uma vida mais longa, um corpo mais belo ou saber o que faz bem. O problema é que não existe uma boa regra que funcione igualmente para todos, e mais, o perigo é que tentar fixar e imobilizar processos que estão em constante transformação cria instâncias de dominação externas e superiores aos indivíduos. Ora, já tivemos oportunidade de ver como isto funciona na reversão de uma ética em moral, criando valores fixos do que seria o Bem em si e o Mal em si, desconsiderando as diversas relações em questão em cada caso. Estabelecer, portanto, relações de cuidado com nossas partes extensas é também extremamente válido, não para cuidar da morada de um espírito, mas para estar em condições, as melhores, de ser tomado por intensidades capazes estremecer nossas certezas e costumes, fazendo-nos agir e pensar de novas maneiras. Existe todo um conjunto de

[279] MP3, p. 11.
[280] MP3, p. 22.
[281] MP3, p. 22.

práticas e de arte que se refere a um cuidar de si e que podemos chamar de prudência, tema que abordaremos logo mais em nosso trabalho.

Por agora, gostaríamos de frisar que tudo isto, esta desestratificação, não pode ser feita de uma só vez. Não se abstrai o organismo "com pancadas de martelo"[282]. Desfazer-se dos estratos, escapar da organização extrema, fugir a outros mundos é uma tarefa diária, pois "não paramos de ser estratificados". "A significância cola na alma assim como o organismo cola no corpo", e com a subjetividade não é diferente, existem pontos que nos fixam, "que nos pregam numa realidade dominante"[283] a cada momento. É preciso buscar saídas e criar corpos sem órgãos, "abrir o corpo a conexões que supõe todo um agenciamento, circuitos, conjunções, superposições e limiares, passagens e distribuições de intensidades"[284]. É preciso reavaliar as opiniões que nos chegam em função de saber se e/ou o que nelas pode resultar em uma boa relação de composição com meu corpo e com meu modo de vida.

Neste sentido, esta necessidade do novo, da criação, do construir novos arranjos e entrar em novas atmosferas surge pelo fato de que as relações que aumentam nossa potência de existir variam ao sabor dos encontros. Quer dizer, certas relações e composições que podem ser muito favoráveis em determinadas situações e em certos contextos, podem também tornar-se desfavoráveis em outros momentos, isto é, as relações de composição e de decomposição variam constantemente conforme os encontros que se tem, e o que em um encontro aumenta nossa potência pode também reduzi-la a graus muito baixos em outros.

[282] MP3, p. 22.
[283] Mp3, p. 22.
[284] MP3, p. 22.

Por isso Deleuze e Guattari dizem que é "um combate perpétuo e violento", pois o CsO não para de oscilar entre as *superfícies de estratificação* e o *plano de consistência*. Por um lado, "ele é rebaixado e submetido ao juízo", enquanto pelo outro, "ele se desenrola e se abre à experimentação". O corpo sem órgãos "é um limite", pois existe sempre "um estrato atrás de outro estrato". Se é uma luta constante, se "nunca se acaba de chegar a ele"[285] é porque "são necessários muitos estratos e não só o organismo para fazer o juízo de Deus"[286]. Contra os três grandes estratos, portanto, o CsO propicia:

> *"**Arrancar a consciência do sujeito** para fazer dela um meio de exploração, **arrancar o inconsciente da significância e da interpretação** para fazer dele uma verdadeira produção, não é seguramente nem mais nem menos difícil do que **arrancar o corpo do organismo**."*[287]

Aqui podemos perceber como estas questões já estavam presentes, mesmo que camufladas ou insinuadas, no decorrer de nosso trabalho. Passamos pela denúncia da consciência e vimos que, naturalmente o lugar de uma ilusão, a consciência é limitada, é sempre ideia de ideia e possui caráter informativo e de transição. Assim, afirmamos que é preciso destituí-la de seu falso poder de controlar o corpo, para podermos perceber, isto é, sentir e pensar as intensidades que também nos compõe. Vimos, então, a proposta deleuzeana em que o corpo, como "inconsciente do pensamento", é capaz de ultrapassar a consciência e nos levar a pensar efetivamente, uma vez que, como também já dissemos, "o pensamento nunca pensa sozinho e por si mesmo", mas que é necessário que algo "force-o a pensar". Nesta nova imagem do pensamento, o corpo assume uma importância essencial, posto que, ao contrário do que já se acreditou, ao invés de atrapalhar o pensamento, é o

[285] MP3, p. 09.
[286] MP3, pp. 22-23.
[287] MP3, p. 22. Grifo Nosso.

corpo que o provoca, é o corpo – quando sítio de encontros intensivos – que dá o que pensar.

Com a segunda denúncia conhecemos a afirmação de uma ética que se constrói nos encontros, onde a determinação do que é bom ou ruim é feita conforme a composição dos corpos ou das partes em questão. Ao contrário de assumir valores transcendentes e de acreditar que exista o Bem em si e o Mal em si, vimos que é importante questionar quais são as forças que fazem o pensamento e qual é a relação de forças que determina um ponto de vista. Assim, aprendemos que existem dois sentidos para os termos "bom" e "mau". O primeiro refere-se especificamente às relações que nos constituem, ao que "convém" ou não "à nossa natureza". O segundo qualifica "modos de existência", em que o bom é caracterizado por buscar organizar os encontros de maneira a compor as relações e aumentar sua potência de agir. De todo modo, é imprescindível conhecer nosso poder de afetar e de ser afetado, saber de que somos capazes e fazer a seleção dos afectos, uma vez que os indivíduos são conjuntos infinitos de partes infinitamente pequenas que se relacionam, efetuam a potência destes conjuntos e que, ao compor relações com outras partes, essa potência é aumentada, ao passo que, se as partes não se compõem, isto é, se entram em relações de decomposição, a potência de agir deste conjunto é diminuída.

Vimos também, por meio da terceira denúncia, que os indivíduos diferem, do ponto de vista de suas potências, da "essência singular" de cada um, essência entendida como graus de potência, como variação de "quantidades intensivas". Podemos, portanto, falar da existência de pelo menos um duplo ponto de vista: o das suas partes extensivas, que se compõem necessariamente sob nossas relações constitutivas ao longo do tempo cronológico; e do ponto de vista de nossa essência singular, isto é, do nosso grau de

potência, da variação dos afectos que marcam nossos encontros intensivos e que criam entretempos de eternidade em nossa existência. Com isto, aprendemos que é possível definir um corpo de outra forma e não apenas por "seus órgãos e suas funções". É possível definir um corpo por sua *longitude* – "conjunto de relações de velocidade e de lentidão, de repouso e de movimento entre elementos não formados" – e *latitude* – "conjunto de afectos que preenchem um corpo a cada momento"[288].

O que podemos perceber por meio deste pequeno resumo é que no decorrer de nosso percurso e em meio aos questionamentos do que "pode um corpo" e do que significa tomar "o corpo como modelo", mantivemos sempre, mesmo que não falássemos disto diretamente ou que não usássemos estas palavras, um contato com as conceituações deleuzeanas a respeito do intensivo. Retomemos essas observações de uma maneira mais detalhada.

Intensidades

Estamos, a todo o momento neste trabalho, falando de encontros. Do encontro entre corpos, entre os infinitamente pequenos que constituem os conjuntos que compõem os indivíduos, de encontros com pensamentos e conceitos de determinados filósofos, com literaturas e *madeleines*, poderíamos também ter falado de encontros com filmes, músicas ou paisagens. Frisamos, mais de uma vez, que Deleuze, em seus encontros com Nietzsche e Espinosa, constrói toda uma ética que prima pelos bons encontros e destacamos, assim, as propostas de se levar a "vontade de potência" ao seu mais alto grau, de maneira que ela possa operar como um critério ético de seleção dos encontros, e também de buscar realizar sempre uma "etologia", traçando um mapa dos afectos de que se é capaz.

[288] SPP, p.171. EFP, pp.132-133.

É como se estivéssemos destacando a importância de se diferenciar dois tipos de encontros: os extensivos e os intensivos. Podemos dizer que os encontros extensivos são estes que vivemos inúmeras vezes por dia, em que a consciência do que se passa é suficiente para realizarmos tarefas, cumprir compromissos, passear tranquilamente, comer e falar. Percebemos o que nos acontece, se nos sentimos bem ou se alguém com quem conversamos demonstra dor ou alegria. Podemos dizer que este tipo de encontro "está presente em qualquer circunstância e funciona na comum apreensão das situações"[289].

Contudo, existem momentos que saem desse comum, isto é, existem momentos em que somos tomados por algo que não se explica unicamente pelo que acontece nesse regime do estado de coisas. Como em Proust quando o personagem, com o simples ato de comer, é tomado por uma alegria tão intensa que não pode ser reduzida à qualidade sensível da *madeleine*. O que se passa nestes encontros? Passam intensidades. Acontece, nos encontros intensivos, tudo o que dissemos a respeito dos encontros extensivos, ou seja, temos a consciência dos corpos e dos sentimentos em questão, porém, nestes casos, existe algo a mais: somos tomados de tal maneira que somos forçados a sentir para além da sensibilidade empírica, a imaginar para além da imaginação voluntária, a ser arrebatado por lances de uma memória incapaz de localizá-los nos detalhes de um tempo e lugar determinados, somos forçados a pensar o que transborda as comuns conexões de um pensar apenas recognitivo. Existe algo que insiste "naquilo que me foi *dado* no encontro", mas que não aparece "no próprio *dado*". É uma estranha relação em que, no ordinário, pode se dar o extraordinário:

> "*Todo encontro ordinário está exposto a uma reviravolta instantânea que pode projetar tudo para fora dos eixos. É como se*

[289] ORLANDI, Luiz B. L., "Deleuze"... p. 261.

> *a própria vida se sentisse abalada por esse vinco em que uma experiência ordinária é dobrada junto a outra, a extraordinária.*"[290]

Não é tão difícil sentir que isto funciona. Quem nunca viveu um momento em que, estranhamente, algo mais se passava? Quem é incapaz de recordar ao menos um encontro – seja com uma pessoa, com um livro ou com um pôr de sol – em que seu corpo se viu abalado por uma alegria desconcertante e intensa de tal maneira que seu pensamento foi obrigado a buscar o como ou o porquê daquela vibração? Seriam borboletas o que comi pela manhã e que agora batem loucamente suas asas em meu estômago? Existem estes momentos em que "a mera pluralidade dos sentidos não diz o drama que se passa quando, ao romper a própria tecedura do sentir, uma fissura propaga-se como raio e vem fissurar o pensar, o imaginar etc"[291].

Percebemos, então, que existe nesta filosofia uma valorização do intensivo, e que esta valorização se dá tanto em um sentido ético, como estudado aqui por meio da tríplice denúncia, como também no sentido de um pensar mais exigente na medida em que questiona e reverte a chamada *imagem dogmática do pensamento*. É que se trata de repensar as relações entre o sentir e o pensar em função de uma criação conceitual complexa. Trata-se sim de buscar uma outra relação entre corpo e pensamento para criar novas maneiras de viver, mas isto, para nós, é inseparável da tarefa de estudar e fazer filosofia. Buscamos o corpo como ponto de partida, abrimo-nos a novas experiências e novas conexões, lutamos para que nossas alegrias vençam nossas tristezas também em nome de um pensar mais efetivo, afirmativo e potente, pois sabemos que "os modos de vida inspiram maneiras de pensar, os modos de pensar criam maneiras de viver. A vida *ativa* o

[290] Ibidem p. 258.
[291] Ibidem p. 260.

pensamento e o pensamento, por seu lado, *afirma* a vida"[292]. É o paradoxo apontado por Orlandi:

> "*Paradoxo: a filosofia é um modo de pensar por conceitos, mas o pensamento não seria suficiente, por si, para chegar à necessidade do que é pensado ou à própria necessidade de pensar. O que é preciso ocorrer para que haja essa dupla necessidade? Eis como Deleuze encaminha a resposta numa frase que escancara sua filosofia à intromissão do fora, isto é, ao acaso do encontro: 'não contemos com o pensamento para assentar a necessidade relativa do que ele pensa; contemos, ao contrário, com a contingência de um encontro com aquilo que força a pensar, a fim de realçar e erigir a necessidade absoluta de um ato de pensar, de uma paixão de pensar'. É o cuidado com essa abertura aos encontros que justifica o combate pela 'destruição da imagem de um pensamento que pressupõe a si próprio' e que se julga capaz de fixar um fundamento das coisas.*"[293]

Alguns questionamentos nos interpelam neste momento: por que estamos falando das diferenças entre os chamados encontros extensivos e os intensivos, destacando o que acontece nestes últimos, como por exemplo, as intensas alegrias que nos arrebatam? Por que falamos da necessidade de construir um "corpo não-formado, não-organizado, não-estratificado ou desestratificado" para que passem e circulem intensidades capazes de "nos fazer sentir nossa situação de outro modo"[294]? É que um corpo sem órgãos é justamente isto: "um corpo intenso, intensivo".[295]

Corpo sem Órgãos: matéria intensa e não formada, não estratificada e não organizada

Dissemos há pouco que o corpo sem órgãos é tão real quanto o mundo dos objetos que nos rodeia, mas que não se trata de extensão, e sim de uma realidade intensiva. Agora

[292] N, p. 18, tr. port. pp. 17-18.
[293] ORLANDI, Luiz B. L., "Deleuze"... p. 262.
[294] Ibidem p. 260.
[295] Cf. DELEUZE, G., *Francis Bacon: Logique de la sensation*, 2 vols., Paris: Éd. de la Différence, 1981.

compreendemos melhor porque ele "não é espaço e nem está no espaço"[296], pois podemos dizer que a *sensação*, como aquelas que se passam nos encontros intensivos, são "acontecimentos de *corpo sem órgãos*", mas isto é possível na medida em que a concebemos como "vibração", ou seja, a partir do momento em que "a tomemos não meramente como 'qualitativa e qualificada', mas como 'realidade intensiva' que se determina não por 'dados representativos', mas por 'variações alotrópicas', variações que irrompem antes de sua captura por qualificações representativas"[297].

O CsO é o que resta quando o "conjunto de significâncias e subjetivações"[298] foi retirado, por isso dissemos que a questão não é encontrá-lo e sim criá-lo, pois dizer que ele não está pronto é dizer que não é possível chegar a ele por uma simples vontade ou pela aplicação de um bom método elaborado intencionalmente por um sujeito consciente. É preciso "substituir a anamnese pelo esquecimento, a interpretação pela experimentação"[299], pois o CsO é anterior (entendido de forma não cronológica) à "formação dos estratos", é ele que "atravessa e desfaz todos os estratos"[300].

Corpo sem órgãos é "matéria intensa e não formada, não estratificada, a matriz intensiva, a intensidade = 0"[301], não existindo nada de negativo neste zero, pois "não existem intensidades negativas nem contrárias"[302]. O zero aqui funciona como matriz produtiva de intensidades, como um estado tenso e de alerta, pois um acontecimento qualquer pode dispará-lo e levá-lo a graus diferentes. "Matéria igual a energia". É

[296] MP3, p. 13.
[297] ORLANDI, L. B. L., *Corporeidades em minidesfile*, 2ª edição, no prelo e gentilmente cedida pelo autor. A 1ª edição está disponível em WWW.alegrar.com.br.
[298] MP3, p. 12.
[299] MP3, p. 11.
[300] MP3, p. 22.
[301] MP3, p. 13.
[302] MP3, p. 13.

"produção do real como grandeza intensiva a partir do zero"[303]. Lemos com Orlandi que os corpos sem órgãos são "imantações de linhas de fuga" que acontecem nos encontros, ou seja, nestes momentos intensivos que "explodem sentidos", os mais diversos, "os órgãos são intensificados de tal modo que se tornam, nesse entretempo aiônico, nesse entretempo de eternidade, independentes da 'forma de organismo'"[304]. Por isso destacamos a importância dos encontros e da atenção e cuidado ai necessários. A importância de saber o que compõem ou decompõe, de que afectos somos capazes, o que aumenta ou diminui nossa potência resulta do fato de que é somente nos encontros intensivos que "os órgãos são momentaneamente liberados da forma de organismo, das relações estruturais em que eles funcionam em consonância com necessidades vitais"[305].

É neste sentido, portanto, que podemos entender melhor a diferença entre os encontros extensivos e os intensivos. Com efeito, os CsO não são agentes constituídos ou um topos bem determinado, mas sim uma vibração intensiva que se passa entre os estratos por ocasião de encontros intensivos. Quer dizer, um encontro é meramente extensivo quando nele não há formação de CsO, porque em tais casos, nada se passa intensivamente entre um estrato e outro, ocorrendo apenas variações extensivas das organizações a partir de relações de causa e efeito. Por isso lemos que o corpo sem órgãos não é espaço e nem está no espaço, mas sim um *spatium intensivo*, pois ele ocorre, corre ou passa sempre *entre* os estratos e as camadas. Quando dizemos que o CsO empreende uma luta diária contra os estratos queremos dizer que, enquanto corpo intenso ou intensivo, ele empreende um combate sempre a partir deste *meio*, deste *entre* os estratos. Do mesmo modo, quando dizemos que a luta não é contra os órgãos, mas contra a "organização dos órgãos que se

[303] MP3, p. 13.
[304] ORLANDI, L. B. L., "*Corporeidades ...*".
[305] Ibidem.

chama organismo", podemos agora entender que isto também quer dizer que a luta é travada sempre *entre* os estratos, isto é, nos *meios* onde se dão a organização, a arrumação ou o alinhamento, necessários para formar um organismo.

No entanto, ainda pode ocorrer uma dúvida: se o corpo sem órgãos é o que desfaz os estratos, se ele é intensidade capaz de disparar novas maneiras de sentir e de pensar, se é potência criadora de novas formas de viver e se ele se dá unicamente nos encontros intensivos, por que, então, são necessários tantos cuidados? De que tipo de cuidados estamos falando?

Acontece que o CsO é o *campo de imanência do desejo*. Se não é possível "desejar sem fazê-lo"[306], é porque "os *corpos sem órgãos* são pensados como re-intensificações dos encadeamentos de fluxos e cortes de fluxos desejosos", e o desejo, por sua vez, pode ser entendido como "essa potência dita invisível de sempre ir mais longe, de conectar qualquer coisa a qualquer outra"[307].

Para entendermos melhor este ponto, precisamos antes conhecer, ainda que brevemente, como o desejo tem sido tratado pelas tradições religiosas e pela psicanálise, e como a leitura deleuze-guattariana inova ao propor uma maneira completamente diferente de se conceber o desejo.

A tríplice maldição sobre o desejo

Lemos com Deleuze e Guattari três formas pelas quais os *padres* amaldiçoam o desejo: "a lei negativa, a regra extrínseca e o ideal transcendente"[308]. A primeira é aquela que liga o desejo à falta, como se o desejo fosse sempre "carente daquilo que deseja". O que mais poderia justificá-lo? Como desejar algo de que não se sente falta? Em seguida, o

[306] MP3, p. 09.
[307] ORLANDI, L. B. L., "*Corporeidades ...*".
[308] MP3, p. 15.

desejo foi atrelado ao prazer como forma de alívio e descarga. O desejo buscaria o prazer para satisfazer-se e aliviar-se. E por fim, o ideal transcendente nos diz que "o gozo é impossível" e que "falta-de-gozo que é a vida"[309].

Estamos acostumados a acreditar que a busca pelo prazer é eterna, pois preenchida uma falta, haverá sempre outra, e mais outra, o que torna a satisfação algo necessariamente momentâneo e o gozo impossível. O melhor que o homem poderia fazer, então, é fugir dos desejos e ilusões criados por este mundo de tentações e buscar, por meio de repressões, *castrações*, punições e *sacrifícios*, levar uma vida controlada, demarcada, delimitada e organizada de tal modo que ao final se possa viver, em um outro mundo e em paz, quer dizer, livre das armadilhas impostas pelo desejo.

A psicanálise com seus princípios "Prazer, Morte e Realidade", reafirmou a tríplice amarra do desejo. "A lei negativa da falta, a regra exterior do prazer e o ideal transcendente do fantasma"[310] foram rearticulados, porém conservados, de maneira que o desejo permanece "arrancado de seu campo de imanência". Ao mesmo tempo em que inovou mostrando que "o desejo não se submetia à procriação nem mesmo a genitalidade"[311], a psicanálise errou novamente "em função de uma *imagem* do corpo", pois compreendeu "os fenômenos de corpos sem órgãos como regressões, projeções, fantasmas" a serem constantemente analisados e interpretados. "Por isso, ela só percebia o avesso das coisas, substituía um mapa mundial de intensidades por fotos de família, recordações de infância e objetos parciais."[312]. Embora tenha construído, no que se refere "a fenômenos essencialmente afetivos", um "esquema de causalidade própria, distinto das generalidades

[309] MP3, p. 15.
[310] MP3, p. 16.
[311] MP3, p. 16.
[312] MP3, p. 28.

psicológicas ou sociais ordinárias"[313], ela manteve "esse esquema causal" dependente de um "plano de organização" que deve ser sempre investigado, interpretado e "concluído de outra coisa". O "Inconsciente" continua pertencente a um "plano de transcendência" que precisa ser constantemente inquirido e deduzido, e para isso "o desejo dever ser *traduzido*", o que faz com que seja novamente "acorrentado a robustas molaridades como à face oculta do iceberg (estrutura do Édipo ou rochedo da castração)"[314].

Uma outra forma de conceber o desejo

Ao contrário do que estas *traições* pregam a respeito do desejo, as leituras Deleuze-Guattarianas apresentam, em *O anti-Édipo*, o desejo como "princípio imanente" da "produção como processo", processo "que excede todas as categorias ideais"[315]. Ou ainda, em *Mil Platôs*, "processo de produção" em que não existe falta alguma e nem "qualquer instância superior" que o crie. O desejo não é "oco" e não busca um prazer capaz de "preenchê-lo"[316]. O desejo não é "estrutura ou gênese", mas "contrariamente, processo". Não é "sentimento", mas "afecto". Desejo é produção.

Por isso lemos que é preciso desfazer-se do Eu para se compreender o desejo, pois este não está em uma origem; não é "coisa ou pessoa", mas "acontecimento"; não é "subjetividade", mas "hecceidade" (individuação sem sujeito, "individualidade de uma jornada, de uma estação, de uma vida")[317]. Diferente do que se passa no plano de organização, "num plano de consistência ou de imanência", a interpretação e a significação são substituídas pela experimentação, e o inconsciente é "tornado molecular, não figurativo

[313] MP4, p. 78.
[314] MP4, p. 78.
[315]DELEUZE, G & GUATTARI, F. *L'anti-Oedipe*, Paris: Minuit, 1972 (1a ed.); 1973 (nova ed. aumentada), pp. 10-11. *O Anti-Édipo*, tr. br. De Luiz B. L. Orlandi, São Paulo: Ed. 34, 2010, p. 15.
[316] MP3, p. 15.
[317] "Desejo e prazer", cf. DELEUZE, G. *Deux regimes de fous*, (*textes et entretiens 1975-1995)*. Éd. préparée par David Lapoujade. Paris : Minuit, 2003, p. 112-122. Tradução nossa.

e não simbólico". O desejo, ao invés de ser entendido como algo a ser *traduzido*, "investe diretamente o campo perceptível"[318], quer dizer, não existem instâncias à parte onde o desejo brinca de esconde-esconde. O inconsciente, neste sentido, "está para ser feito e não para ser reencontrado", pois "não designa mais o princípio oculto do plano de organização transcendente". Deixa de existir, assim, "uma máquina dual consciência-inconsciente" na medida em que o inconsciente "é produzido aí onde a consciência é levada pelo plano"[319].

E aqui começamos a dissolver aquela inquietação. "O CsO é desejo, é por ele que se deseja", e operando por imantações de linhas de fuga – estas "pontas de desterritorialização" que percorrem e desfazem os estratos, que desorganizam o funcionamento orgânico dos corpos por intensificação dos órgãos, que desarranjam a consciência e fazem do inconsciente um meio de experimentação e que abalam por nomadismo as identidades fixadas – ele abre espaço para que sejam criadas novas maneiras de se relacionar com outros corpos nos inúmeros verbos que fazem uma vida. Acontece que o desejo como processo produtivo, como fluxo e corte de fluxo, "não se guia por uma causa final, por uma finalidade, seja boa ou ruim"[320]:

> *"O desejo vai até aí: às vezes desejar seu próprio aniquilamento, às vezes desejar aquilo que tem o poder de aniquilar. Desejo de dinheiro, desejo de exército, de polícia e de Estado, desejo-fascista, inclusive o fascismo é desejo. Há desejo toda vez que há constituição de um CsO numa relação ou em outra. Não é um problema de ideologia, mas de pura matéria, fenômeno de matéria física, biológica, psíquica, social ou cósmica.*"[321].

O desejo não tem sujeito e nem moral, não é guiado por regras de conduta, por verdades ou por métodos bem elaborados. É claro que não sendo nem "uma determinação

[318] MP4, p. 78.
[319] MP4, p. 79.
[320] ORLANDI, L. B. L., "*Corporeidades ...*".
[321] MP3, p. 28.

‘natural’, nem ‘espontânea’ e que, embora sejam “totalmente loucos”, os agenciamentos de desejo são “historicamente assinaláveis”. Mas isto não quer dizer que sejam criados por relações sociais ou de poder, ao contrário, são os dispositivos de poder que fazem parte, que são “componentes” dos agenciamentos desejosos.

Para entender um pouco melhor o que se passa, podemos descrever os componentes de um agenciamento de desejo em dois eixos: no primeiro pode-se descobrir “os estados de coisas e as enunciações”, ao passo que, no segundo, distingue-se os “movimentos de desterritorialização que desencadeiam um agenciamento” das reterritorializações operadas pelos dispositivos de poder. Embora existam “relações mais complicadas” entre os “movimentos de desterritorialização e de reterritorialização”, os autores consideram o desejo como primeiro, vale dizer que “as linhas de fuga são determinações primeiras” e que é o “desejo que agencia o campo social”[322]. Encontramos um trecho da conversa entre Deleuze e Claire Parnet que acreditamos ser capaz de explicitar muito bem o funcionamento dos agenciamentos de desejo:

> “*O que era um agenciamento? (...). Para mim, eu manteria que havia quatro componentes de agenciamento. (...). Um agenciamento remetia a estados de coisas, que cada um encontre estados de coisas que lhe convenha. Há pouco, para beber... gosto de um bar, não gosto de outro, alguns preferem certo bar, etc. Isso é um estado de coisas. Nas dimensões do agenciamento, enunciados, tipos de enunciados, e cada um tem seu estilo, há um certo modo de falar, andam juntos, no bar, por exemplo, há amigos, e há uma certa maneira de falar com os amigos, cada bar tem seu estilo. Digo bar, mas vale para qualquer coisa. Um agenciamento comporta estados de coisas e enunciados, estilos de enunciação. (...). Todo agenciamento implica estilos de enunciação. Implica territórios, cada um com seu território, há territórios. Mesmo numa sala, escolhemos um território. Entro numa sala que não conheço, procuro o território, lugar onde me sentirei melhor. E há processos que devemos chamar de desterritorialização, o modo como saímos*

[322] Cf. DELEUZE, G. “Desejo e Prazer”.

> *do território. Um agenciamento tem quatro dimensões: estados de coisas, enunciações, territórios, movimentos de desterritorialização. E é aí que o desejo corre...*"[323]

É neste sentido, portanto, que lemos os alertas que percorrem todo o texto *Como criar para si corpos sem órgãos*, pois estes "ocorrem em mim, mesmo que eu deles não cuide, mesmo que eu não cuide dessas imantações", posto que, como "pressuposto do funcionamento desejoso, o corpo sem órgãos potencializa uma conectividade desejosa por assim dizer cega"[324]. O CsO é "um conjunto de práticas", e isto se refere ao conjunto de experiências que envolvem o desejo, quer dizer, se refere a todo "um campo de experimentação em meio a agenciamentos de desejo". Ora, o desejo é esta estranha potência que "nos lança em conectividades intempestivas". "Desejar é delirar". Por isso "não é tranqüilizador" e pode até ser "aterrorizante", pois "os corpos sem órgãos podem oscilar desde a mais suave fluidez até o derradeiro mergulho numa intensidade vulcânica"[325].

Um desfile lúgubre

No decorrer deste mesmo texto, acompanhamos ainda um "desfile lúgubre de corpos costurados, vitrificados, catatonizados, aspirados"[326] e, além da possível aflição despertada por estas passagens, somos questionados: mas por quê? CsO também não é "pleno de alegria, de êxtase, de dança?"[327]. Por que precisamos percorrer os exemplos do *corpo hipocondríaco* com seus órgãos "destruídos", do *corpo paranóico* e o constante ataque de seus órgãos por "influências" e restaurações "por energias exteriores"? Ou então,

---

[323] *L'abécédaire de Gilles Deleuze*, *D comme désir*. (D de desejo) Com Claire Parnet. Produzido e dirigido por Pierre-André Boutang. Utilizou-se aqui a versão em dvd, disponível a partir de 2004. O programa foi exibido na França no canal *Arte* em 1995. A versão em vídeocassete foi disponibilizada em 1997. As gravações, contudo, foram realizadas em 1988, com a condição de serem exibidas apenas postumamente.
[324] ORLANDI, L. B. L., "*Corporeidades ...*".
[325] Ibidem.
[326] MP3, p. 11.
[327] MP3, p. 11.

a "luta interior ativa" desenvolvida pelo próprio *corpo esquizo* contra seus órgãos? O *corpo drogado*, esse "esquizo experimental", e o *corpo masoquista* que "se deixa costurar por seu sádico ou por sua puta"[328]?

Lemos, então, que "um CsO é feito de tal maneira que ele só pode ser ocupado, povoado por intensidades"[329], e que neste sentido, é imprescindível estar atento às duas fases de constituição de um corpo sem órgãos: a da "fabricação" de cada "tipo" de CsO, e àquela que nos diz o que passa neste tipo ou quais as intensidades que circulam naquele outro. Assim, o corpo sem órgãos do masoquista, por exemplo, é construído de tal maneira que só pode "ser povoado por intensidades de dor, *ondas doloríferas*", o que não quer dizer que ele "busca o prazer de uma forma particularmente suspensiva ou desviada", mas que criou para si um CsO por "procedimentos e meios" específicos, de tal modo que este só pode ser "preenchido" e "percorrido pela dor"[330]. Não se trata aqui de julgar os tipos de CsO e condenar aqueles que os constroem para si, pois, "que existam outros meios, outros procedimentos diferentes do masoquismo e certamente melhores, é outra questão"[331]. Para nós, e desde o início de nosso estudo, a questão é buscar outras maneiras de viver, maneiras que aumentem a potência do nosso corpo, no nosso agir e pensar e, neste sentido, lemos que é possível construir corpos sem órgãos plenos ao invés de corpos esvaziados ou vitrificados.

Para isso, no entanto, é preciso "em cada caso, definir o que passa e o que não passa, o que faz passar e o que impede de passar"[332]. Como vimos, o CsO é um corpo intensivo em que os órgãos funcionam como intensidades puras, percorrendo e desfazendo

[328] MP3, p. 10.
[329] MP3, p. 13.
[330] MP3, p. 12.
[331] MP3, p. 16.
[332] MP3, p. 13.

os estratos que não se resumem a uma estruturação funcional dos órgãos no modelo de um organismo, mas que perpassam nosso cotidiano nas mais variadas formas molares de totalização, seja como instituições, como saberes ou como poderes que aprisionam o desejo e rebaixam as potências do homem na tentativa constante de interromper ou bloquear a criação do novo. Para construir, portanto, um corpo sem órgãos pleno capaz de desfazer prudentemente estes estratos que nos amarram, é preciso conceber o corpo como "um conjunto de válvulas, represas, comportas, taças ou vasos comunicantes" e perguntar, em cada caso e para cada tipo, "o que povoa, o que passa e o que bloqueia?"[333].

Podemos acompanhar com mais calma um tipo de corpo sem órgãos trabalhado em *Mil Platôs* para entendermos um pouco melhor o que se passa com os corpos vazios e vitrificados. Falaremos agora do CsO do drogado.

Corpos vazios ao invés de plenos

Um primeiro ponto a ser considerado na experiência do uso de drogas, independente das particularidades que possam ocorrer diferentemente com cada usuário, é a vivência de "*mudar a percepção*". É possível descrever um "agenciamento Droga" da seguinte maneira:

> *"Uma linha de causalidade perceptiva que faz com que: 1) o imperceptível seja percebido, 2) a percepção seja molecular, 3) o desejo invista diretamente a percepção e o percebido.*"[334]

Dito ainda de outra forma, a experiência da droga ocorre de tal maneira que "faz perder as formas e as pessoas", e isto ocorre na medida em que:

> *"(...) dá à percepção a potência molecular de captar microfenômenos, microoperações, e dá ao percebido a força de emitir partículas aceleradas ou desaceleradas, segundo um tempo*

[333] MP3, p. 13.
[334] MP4, p. 76.

flutuante que não é mais o nosso, e hecceidades que não são mais deste mundo." [335]

Pode-se dizer, portanto, que neste momento e por meio deste agenciamento, a percepção opera "todo um trabalho rizomático" de forma que se confunde, ela própria e o desejo.

O problema nestes casos é o preço que deve ser pago. No jogo constante entre fugas e capturas, entre linhas de desterritorialização e processos de reterritorialização, "a linha causal da droga, sua linha de fuga, não para de ser segmentarizada na forma, a mais dura possível, da dependência, do dopar-se, da dose e do traficante"[336]. Por isso tantos perigos, pois a questão não é construir um CsO de qualquer maneira e a qualquer custo. Cabe lembrar, que o critério de avaliação deve ser definido em relação ao aumento ou à diminuição do que meu corpo pode e, neste sentido, podemos dizer que é preciso saber compor alianças seja lá com o que for, mas é imprescindível que isto funcione de tal forma que se consiga construir um corpo pleno e que as intensidades que nele passem e circulem não nos façam recair, talvez até com mais força, sobre tudo aquilo de que buscávamos fugir.

É ai que se fracassa ao escolher a droga, pois as "desterritorializações permanecem relativas, compensadas pelas reterritorializações as mais abjetas"[337], já que as "micropercepções moleculares são recobertas de antemão" por loucuras pobres, ilusões, enganos de percepção e paranóias que restauram "a cada instante formas e sujeitos" ainda mais duros que aqueles que se pretendia desfazer, caindo-se, assim, "mais no buraco do que

[335] MP4, p. 77.
[336] MP4, p. 79.
[337] MP4, p. 79.

no barato"[338]. A tudo isto, soma-se ainda a destruição dos órgãos, "a abominável vitrificação das veias, ou a purulência do nariz"[339]. Ora já dissemos que não é disto que se trata em corpos sem órgãos e que a questão nunca é destruir os próprios órgãos. Podemos dizer, portanto, que o CsO do drogado "se contenta em imitar um plano de consistência em vez de traçá-lo num limiar absoluto", e que os drogados fracassam ao se aliarem às drogas para construir um CsO, pois acreditam que "a droga lhes daria o plano, quando é o plano que deve destilar suas próprias drogas, permanecer senhor das velocidades e das vizinhanças"[340].

É preciso traçar o mapa de nossos afectos, saber qual o nosso poder de ser afetado e também de afetar; é preciso que a vontade de potência opere como critério de seleção dos encontros, pois, operando em sua máxima potência, ela sempre nos lança a pergunta: o que em mim quer? E são estes problemas éticos vitais que nos permitem vivenciar cuidadosamente nossas experiências.

No início deste capítulo acenamos à existência de todo um conjunto de práticas e de arte que compõem esta esfera dos cuidados de que estamos falando. Podemos agora anotar mais atentamente algo a respeito da ideia de *prudência* apresentada por Deleuze e Guattari.

Uma prudência necessária

Como vimos, o corpo sem órgãos está em uma luta constante entre a superfície de estratificação e o plano de consistência. No decorrer de nossa leitura pode até acontecer de cairmos em uma armadilha perigosa: acreditar que se trata de uma oposição em que os estratos são vilões a serem derrotados pelo CsO como herói do plano de consistência. Embora tenhamos dedicado todo um capítulo ao estudo da denúncia da Moral e que

[338] MP4, p. 79.
[339] MP4, p. 80.
[340] MP4, p. 81.

tenhamos frisado mais de uma vez que o Bem e o Mal não existem como valores em si, e que os maniqueísmos não são peças válidas em todo jogo, é importante cortar os fios que suspendem esta gaiola, para que ela não venha a cair sobre nossas cabeças quando estivermos nos aventurando em nossas experimentações.

Lemos com Orlandi que "uma certa arte" é necessária para que a "subversão" do CsO não seja transformada em uma "burra oposição a ser mantida a qualquer preço". Podemos, deste modo, destacar duas "frentes de batalha" da prudência. A primeira delas refere-se ao cuidado para com o próprio corpo orgânico, com a "proteção do próprio organismo". A segunda "se verifica nos problemas e lutas que atingem o próprio corpo sem órgãos na intimidade de seus planos"[341], pois, como acompanhamos na leitura sobre o *corpo drogado*, o fracasso pode acontecer não apenas pelos riscos de traição ou desvio do plano de consistência "sob a influência de outras causalidades que intervêm num tal agenciamento", mas também pelos perigos engendrados pelo próprio plano e de "acordo com os quais ele se desfaz ao longo de sua construção"[342].

É de extrema importância atentarmos para este ponto, uma vez que, ao contrário do que se pode pensar, a prudência proposta pelos autores não tem a ver com o "culto de um medíocre meio termo"[343]. As diversas passagens encontradas no decorrer do texto que nos serve de bússola tratam a prudência não como "sabedoria", mas como "dose" e como "regra imanente à experimentação"[344]. Isto nos permite concluir que não existem regras fixas do que pode ou não ser feito na criação de corpos sem órgãos, mas que como questão

[341] ORLANDI, L. B. L., "*Corporeidades ...*".
[342] MP4, p. 79.
[343] ORLANDI, L. B. L., *A respeito da confiança e desconfiança*. Comunicação apresentada no Colóquio "Semiótica, Afecção e Cuidado em Saúde". Rio de Janeiro, 08 de maio de 2009.
[344] MP3, p. 11.

ética as "injeções de prudência" devem ser verificadas e aplicadas em cada caso e em conformidade com os problemas surgidos no decorrer da própria experimentação.

Podemos resumir estas duas frentes de batalha da seguinte maneira: "numa primeira direção, a saúde é indiretamente visada na perspectiva de suas atualizações; numa segunda direção, a saúde é indiretamente visada na perspectiva de suas virtualizações"[345]. Na primeira direção já apontamos alguns questionamentos e afirmamos que os cuidados com "nossa própria saúde" não são apenas válidos, mas são imprescindíveis na medida em que a questão não é e nunca foi "matar-se" e que a "morte também acaba com os corpos sem órgãos que se quer experimentar"[346]. Assim, podemos dizer que estas perguntas feitas cotidianamente a respeito de um viver mais saudável referem-se a uma busca "pela melhor 'mistura', pela melhor composição possível entre nossos corpos e os demais, sejam estes grandes, pequenos ou minúsculos, sejam eles feitos desta ou daquela matéria, estejam próximos ou distantes etc"[347].

A este respeito podemos também destacar uma passagem da *Ética* de Espinosa em que o filósofo não apenas não condena a atenção dispensada ao corpo, como afirma a importância destes para o bom funcionamento do homem como um todo, pois como já tivemos oportunidade de ver, a mente é uma ideia do corpo e percebe tudo que neste se passa:

> "*É próprio do homem sábio – digo – alimentar-se e recrear-se com comida e bebida moderadas e agradáveis assim como com os perfumes, a amenidade das plantas verdejantes, o ornamento, a música, os jogos desportivos, os espetáculos e outras coisas deste gênero, de que cada um pode usar sem dano algum para outrem. Com efeito, o corpo humano é composto de muitas partes de natureza diversa, que carecem continuamente de alimento novo e variado, para que o corpo seja igualmente apto para todas as coisas que podem seguir-se da sua natureza, e consequentemente, para que*

[345] ORLANDI, L. B. L., "*A respeito*…".
[346] Ibidem.
[347] Ibidem.

> *a alma [mente] seja também igualmente apta para entender simultaneamente várias coisas. Esta norma de vida está, pois, perfeitamente de acordo com os nossos princípios e com o uso comum; por isso, este gênero de vida, se é que há outros, é o melhor e deve ser recomendado por todos os meios"*[348].

O que podemos ressaltar deste trecho reforça o que mais de uma vez afirmamos. Não se trata, nesta filosofia feita em co-criação com Nietzsche e Espinosa, de afirmar uma superioridade do corpo sobre a mente ou vice-versa. Busca-se, ao contrário, re-pensar e re-invetar modos de vida em que corpo e pensamento operem juntos o aumento de sua potência de agir e pensar. Neste sentido, vimos que a filosofia deleuzeana prima por uma valorização ética e conceitualmente exigente do intensivo. Pois bem, esta atenção ao intensivo é o que se percebe na segunda frente de batalha aqui enumerada, aquela que diz respeito ao corpo sem órgãos e às intensidades que nos tomam em certos encontros.

Deste ponto de vista, a prudência pode ser entendida como "a arte comum" aos três maiores campos de batalha do CsO: a desestratificação do organismo, da significância e da sujeição, pois pode acontecer "que se tangencie a morte ao desfazer-se do organismo", assim como "o falso, o ilusório, o alucinatório, a morte psíquica ao se furtar à significância e à sujeição"[349]. Por isso tantos alertas. Lemos os diversos tipos de corpos sem órgãos, como o corpo hipocondríaco, o paranoico, o drogado ou o masoquista, que são corpos que se perdem por não terem sido construídos com a prudência necessária. Atingir o CsO não é coisa que se faz de uma só vez, "desestratificando grosseiramente", é preciso trabalhar com "uma lima muito fina" e buscar "os pontos" nos quais é possível "paciente e momentaneamente desfazer esta organização dos órgãos que se chama organismo"[350].

[348] Ética, IV, proposição XLV, escólio.
[349] MP3, p. 23.
[350] MP3, p. 23.

Prestemos atenção aos termos escolhidos por Deleuze e Guattari neste trecho: *paciente e momentaneamente*. Os autores já haviam dito que ao "Corpo sem Órgãos não se chega, não se pode chegar, nunca se acaba de chegar a ele"[351], que ele é um limite, existindo sempre um estrato atrás de outro estrato e que é preciso "abrir o corpo a conexões". Ora, estas tarefas só podem ser feitas em cada circunstância e levando-se sempre em consideração os agenciamentos "circuitos, conjunções, superposições e limiares" em jogo em cada caso e a cada momento, e para isso é imprescindível manter uma "relação meticulosa com os estratos" ao invés de tentar *acabar* com os estratos. O corpo sem órgãos oscila constantemente entre "dois pólos" e não é possível permanecer em apenas um, já que a própria oposição entre os planos de organização e de composição é ainda "abstrata" e que "os movimentos de desterritorialização e os processos de reterritorialização" estão em "perpétua ramificação, presos uns aos outros"[352].

É neste sentido, portanto, que os autores falam em *doses* e *injeções* de prudência, uma vez que é preciso "guardar um mínimo de estratos, um mínimo de formas e de funções, um mínimo de sujeito para dele extrair materiais, afectos e agenciamentos"[353]:

> *"É necessário guardar o suficiente do organismo para que ele se recomponha a cada aurora; pequenas provisões de significância e de interpretação é também necessário conservar, inclusive para opô-las a seu próprio sistema, quando as circunstâncias o exigem, quando as coisas, as pessoas, inclusive as situações nos obrigam; e pequenas rações de subjetividade, é preciso conservar suficientemente para poder responder à realidade dominante*."[354]

[351] MP3, p. 09.
[352] MP1, p. 18.
[353] MP4, p. 60.
[354] MP3, p. 12.

E os avisos de perigo, os pedidos de prudência continuam, pois os corpos vazios e vitrificados não abarcam todas as possibilidades de fracasso, "é preciso considerar ainda os CsO cancerosos num estado tornado proliferante"[355].

Dissemos há pouco que "não basta opor abstratamente os estratos e o CsO", mas gostaríamos de insistir um pouco mais no porquê. Perguntemos: por que não é possível permanecer em um dos dois pólos, construir uma vida completamente desestratificada, onde não existam mais corpos presos a funções orgânicas determinadas pela forma organismo? Ou então, por que não podemos nos livrar definitivamente de todas as amarras impostas pelos processos de subjetivação e pelas interpretações? E encontramos a seguinte resposta: "Porque encontra-se CsO já nos estratos não menos do que sobre o plano de consistência desestratificado, mas de uma maneira completamente diferente"[356].

Se observarmos bem aqueles três grandes estratos de que temos falado neste trabalho, veremos que, ao mesmo tempo em que "existe um CsO que se opõe à organização", a significância e a sujeição, existe também, e sempre, um CsO pertencente aos próprios estratos. Quer dizer, em todas as formações sociais, em todos os estratos pertencentes às formações, existe sempre um "CsO pronto para corroer, para proliferar, para cobrir e invadir o conjunto do campo social, entrando em relações de violência e de rivalidade tanto quanto de aliança e cumplicidade"[357].

Podemos tomar "o organismo como estrato" e veremos que existem *células loucas*, que *proliferam* e apoderam-se de tudo, e que nestes momentos uma reação do organismo é fundamental, isto é, existem momentos em que uma reestratificação é imprescindível, não apenas para garantir a sobrevivência, "mas também para que seja possível uma fuga para

[355] MP3, p. 26.
[356] MP3, p. 25.
[357] MP3, p. 26.

fora do organismo, uma fabricação do 'outro' CsO sobre o plano de consistência"[358]. E isto também ocorre com os estratos da significância e da subjetivação, pois pode acontecer que brote o corpo de um déspota em nós, bloqueando "toda circulação de signos", não permitindo que nada passe, impedindo até mesmo "o nascimento do signo assignificante sobre o 'outro' CsO". Pode também crescer "um corpo asfixiante da subjetivação que torna ainda tanto mais impossível uma liberação porque não deixa subsistir uma distinção entre os sujeitos"[359].

Por isso tantos alertas encontrados no decorrer do texto, já que uma "desestratificação exageradamente violenta" pode resultar no fracasso de corpos vazios e vitrificados, assim como uma "velocidade de sedimentação precipitada num estrato" é suficiente para que ele perca sua figura e suas articulações formando seu "tumor específico" e engendrando corpos sem órgãos "totalitários e fascistas". Contudo, mesmo sabendo que existem estas "aterrorizadoras caricaturas do plano de consistência", não podemos nos furtar à criação de CsO, esta "experiência inevitável" que ocorre nos encontros intensivos mesmo que não se queira.

A questão que se coloca, portanto, é buscar maneiras prudentes de construir para si Corpos sem Órgãos, quer dizer, buscar encontros com corpos que se componham com o nossos e que aumentem nossa potência; bons encontros que abalem nossas estruturas fixas, que nos abram novas possibilidades e outros mundos. E como não existem regras fixas e determinações pré-estabelecidas é preciso que cada partícipe busque, a cada momento e à sua maneira, fugas, rupturas, novas maneiras de pensar e de agir, de imaginar, de sentir, de cheirar e de sorrir e que estes mundos sejam sempre uma criação potente de vida.

[358] MP3, p. 26.
[359] MP3, p. 26.

Uma dúvida, contudo, ainda nos interpela: mas, como? O que, então, podemos fazer? Como podemos criar um corpo sem órgãos "sem que seja o CsO canceroso de um fascista em nós, ou o CsO vazio de um drogado, de um paranóico ou de um hipocondríaco? Como distinguir estes três corpos?"[360]

[360] MP3, p. 26.

Conclusão

Podemos encontrar uma resposta a estas indagações nas palavras do próprio Deleuze:

> *"Eis então o que seria necessário fazer: instalar-se sobre um estrato, experimentar as oportunidades que ele nos oferece, buscar aí um lugar favorável, eventuais movimentos de desterritorialização, linhas de fuga possíveis, vivenciá-las, assegurar aqui e ali conjunções de fluxos, experimentar segmento por segmento dos contínuos de intensidade, ter sempre o pedaço de uma nova terra."*[361]

Dissemos há pouco, que os agenciamentos de desejo, embora sejam historicamente assinaláveis, não podem ser compreendidos como resultantes de relações sociais ou de poder, mas que ao contrário, são os próprios dispositivos de poder que fazem parte dos agenciamentos, visto que são os movimentos de desterritorialização, as linhas de fuga, que desencadeiam agenciamentos que vêm, em seguida, ser recobertos por reterritorializações operadas por relações de poder. É neste sentido, portanto, que podemos compreender o que quer dizer seguir "uma relação meticulosa com os estratos" para conseguir "liberar as linhas de fuga". Ora, se o desejo é primeiro, se é ele que agencia o campo social, é possível, ao instalarmo-nos sobre um estrato, perceber como este estrato se dá para nós e em nós, quer dizer, é possível nos localizarmos dentro da formação social da qual fazemos parte e, atentando para os quatro componentes de um agenciamento, perceber o estado de coisas e os enunciados com os quais estamos evolvidos, buscar um território favorável e encontrar ai formas de sair deste território, buscar movimentos de desterritorialização capazes de "fazer passar e fugir os fluxos conjugados, desprender intensidades contínuas para um CsO". É o que podemos ler nesta passagem:

> *"Estamos numa formação social; ver primeiramente como ela é estratificada para nós, em nós, no lugar onde estamos; ir dos*

[361] MP3, p. 24.

> *estratos ao agenciamento mais profundo em que estamos envolvidos; fazer com que o agenciamento oscile delicadamente, fazê-lo passar do lado do plano de consistência. É somente ai que o CsO se revela pelo que ele é, conexão de desejos, conjunção de fluxos, continum de intensidades."*[362]

Embora não existam regras pré-estabelecidas, cronogramas bem organizados nem manuais de construção, Deleuze e Guattari dizem que existe a seleção feita pelo próprio plano de consistência, que "é ele quem faz a escolha" e que não existe "conjunto positivo com corpos vazios e cancerosos"[363]. Existe também a "prova do desejo" que consiste, não em "denunciar os falsos desejos", mas em saber distinguir no próprio desejo "o que remete a proliferação de estratos, ou bem à desestratificação demasiado violenta, e o que remete à construção do plano de consistência"[364]. E como é isso possível?

Algumas pistas podem ser encontradas no decorrer de nosso estudo. Vimos, por exemplo, a sugestão de Deleuze de pautar nossos modos de existência em critérios de importância, e a pergunta: "O que depende ou o que decorre da parte intensiva de mim mesmo, e o que remete, ao contrário, às partes extensivas que possuo"[365] é uma questão que recebe inúmeras respostas elaboradas, a rigor, em função de uma primeira questão que precisa sempre ser levantada: "o que é importante numa vida"[366]?

Estas pistas encontradas nos textos resultantes de um trabalho de co-criação entre Deleuze e Espinosa, são potencializadas pela outra aliança também privilegiada em nosso estudo, os fecundos encontros entre Deleuze e Nietzsche. Assim, vimos que a vontade de potência, em seu mais alto grau, nos permite avaliar "o valor dos valores", isto é, nos

[362] MP3, p. 24.
[363] MP3, p. 29.
[364] MP3, p. 29.
[365] Aula de Deleuze sobre Espinosa, 17/03/1981.
[366] Aula de 17/03/1981.

permite saber "qual é a vontade de potência que dá um valor à coisa"[367]. Dito ainda de outra forma, a vontade de potência, em sua forma intensiva, opera como um critério ético de seleção dos encontros ao permitir saber quem quer na vontade, sugerindo sempre que se eleve o que se quer "à última potência".

Podemos dizer que estas pistas, ou melhor, estes critérios, são as armas que devem ser acionadas em nossas mais duras batalhas, pois, ao promoverem posturas éticas, não nos deixam perder de vista a importância dos combates na imanência, e não apenas daqueles que travo contra "intoleráveis" exteriores a mim, mas também nos mais cotidianos e imprescindíveis de todos, os combates que acontecem em mim enquanto combatente.

Se repetirmos, então, as perguntas: como separar o corpo sem órgãos de seus duplos? Como distinguir os três corpos? Como criar para si CsO plenos? Encontraremos no próprio texto uma passagem que nos leva a combater na imanência: "vigiar inclusive em nós mesmos o fascista, e também o suicida e o demente"[368]. E o que significaria, então, este combater na imanência? Na companhia de Orlandi podemos responder que "combater na imanência implica um permanente *estar à espreita* das surpresas desses cruzamentos de forças e problemas que agitam o campo das nossas vivências"[369].

Em um texto resultante de um convite a pensar o prefácio escrito por Michael Foucault para a edição norte-americana de *O Anti-Édipo*, Orlandi busca responder às perguntas levantadas por Foucault e que fazem parte de um estilo ético de viver que, como destacado pelo próprio Orlandi, não funciona como uma "doutrina orientadora da boa vontade das almas, mas como virtude necessária à própria engrenagem operatória das

[367] NP, p. 61. NF, p. 44.
[368] MP3, p. 29.
[369] ORLANDI, L. B. L., *Combater na imanência II*. Palestra de encerramento do 5º Colóquio Internacional Michel Foucault –"*Por uma vida não fascista*" – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – Unicamp – Campinas, SP - 10 a 13 de novembro de 2008.

ações em todos os níveis"[370]. O prefácio propõe, então, um "guia ético" pautado em "sete recomendações", das quais destacamos as duas que acreditamos melhor servirem ao nosso presente estudo. A primeira:

> *"Liberte-se das velhas categorias do Negativo (a lei, o limite, a castração, a falta, a lacuna) que o pensamento ocidental manteve durante longo tempo como sagrado enquanto forma de poder e modo de acesso à realidade. Prefira o que é positivo e múltiplo, prefira a diferença à uniformidade, os fluxos às unidades, os agenciamentos móveis aos sistemas. Considere que o que é produtivo não é sedentário, mas nômade".*

E a segunda:

> *"Não imagine que seja necessário ser triste para ser militante, mesmo que seja abominável a coisa que se esteja combatendo. É o liame do desejo com a realidade (e não sua fuga em formas da representação) que possui uma força revolucionária".*

Embora possa parecer abusivo ou muito pouco modesto, sentimos que estas duas recomendações de Foucault podem operar como um bom resumo do que tentamos elaborar ao longo de nosso trabalho. Ao longo de quatro capítulos buscamos trabalhar, por meio do bom encontro filosófico entre Deleuze, Nietzsche e Espinosa, uma filosofia prática capaz de operar, em seus funcionamentos os mais cotidianos, novas relações entre corpos, pensamentos, entre corpos e pensamentos, de maneira que uma vida mais alegre e potente surja como resultado de um modo de viver e de pensar guiado por critérios éticos de afirmação da própria vida. E neste sentido, a proposta de um experimentar prudente dos CsO que se pode e que se deve criar, parece ser capaz de proporcionar os meios necessários para se compor encontros mais potentes e que nos façam sentir, concreta e intensamente, que os combates travados contra nossos maiores inimigos não fazem parte de um gosto pelo negativo ou pelo que é totalizante, mas que ao contrário, são combates

[370] Ibidem.

eticamente travados na imanência e que têm por objetivo elevar o pensamento a sua máxima potência, radicalizando-o de tal modo que possamos, nos momentos os mais simples e nos encontros os mais cotidianos, “recomeçar o novo”.

Referências Bibliográficas

Bibliografia Específica

Obras de Gilles Deleuze:

DELEUZE, G. *Le bergsonisme*. Paris: PUF, 1966.

_____. *Bergsonismo*. São Paulo: Editora 34, 1999. Tr. de Luiz B. L. Orlandi.

_____. *Critique et clinique*, Paris: Minuit, 1993.

_____. C*rítica e clínica*. São Paulo: Editora 34, 1997. Tr. de Peter Pál Pelbart.

_____. *Deux régimes de fous*. *Textes et entretiens 1975-1995*. Paris: Minuit, 2003. Edição preparada por David Lapoujade.

_____. *Francis Bacon: Logique de la sensation*, 2 vols., Paris: Éd. de la Différence, 1981.

_____. *L'île deserte*. *Textes et entretiens 1953-1974*. Paris: Minuit, 2002. Edição preparada por David Lapoujade.

_____. *Ilha deserta.* São Paulo: Iluminuras, 2006. Tr. de Luiz B. L. Orlandi, Hélio Rebello Cardoso Jr., Lia Guarino, Fernando Fagundes Ribeiro, Cíntia Vieira da Silva, Francisca Maria Cabrera, Tiago Seixas Themudo, Guido de Almeida, Peter Pál Pelbart, Fabien Lins, Tomaz Tadeu, Sandra Corazza, Hilton F. Japiassu, Roberto Machado, Rogério da Costa Santos, Christian Pierre Kasper, Milton Nascimento e Daniel Lins.

_____. *Logique du sens*, Paris: Minuit, 1969.

_____. *Lógica do sentido*, tr. br. de Luiz Roberto Salinas Fortes, São Paulo: Perspectiva, 1982.

_____.*Nietzsche*, Paris: PUF, 1965.

_____. *Nietzsche*, tr. port. de Alberto Campos, Lisboa: Ed. 70, 1981.

_____. *Nietzsche et la philosophie*, Paris: PUF, 1962.

_____. *Nietzsche e a filosofia*, tr. br. de Ruth Joffily Dias e Edmundo Fernandes Dias, Rio de Janeiro: Ed. Rio, 1976.

_____. *Proust et les signes*, Paris: PUF, 1964 (1a ed.); 1976 (4a ed. atualizada).

_____. *Proust e os signos*, tr. br. da 4a ed. fr. de Antonio Piquet e Roberto Machado, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1987.

_____. *Spinoza. Philosophie pratique*, Paris: Minuit, 1981.

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

Obras de Deleuze em colaboração:

DELEUZE, G & GUATTARI, F. *L'anti-Oedipe*, Paris: Minuit, 1972 (1a ed.); 1973 (nova ed. aumentada).

_____. *O anti-édipo,* tr. port. de Joana M. Varela e Manuel M. Carrilho, Lisboa, Assírio & Alvim, s/d.

_____. *Mille Plateaux*, Paris: Minuit, 1980.

_____. *Mil Platôs*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995. Edição em 5 volumes. Tradutores: Aurélio Guerra Neto, Celia Pinto Costa, de Ana Lúcia de Oliveira, Lúcia Cláudia Leão, Suely Rolnik, Peter Pál Pelbart e Janice Caiafa.

_____. *Qu'est-ce que la philosophie?*, Paris: Minuit, 1991.

_____. *O que é a filosofia?*, tr. br. de Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz, Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.

DELEUZE, G. & PARNET, C. *Dialogues* (com Claire Parnet), Paris: Flammarion, 1996.

_____. *Diálogos* (com Claire Parnet), tr. br. de Eloísa Araújo Ribeiro, São Paulo: Escuta, 1998.

_____*, L'abécédaire de Gilles Deleuze* (com Claire Parnet). Produzido e dirigido por Pierre-André Boutang. Utilizou-se aqui a versão em dvd, disponível a partir de 2004.

Demais textos utilizados:

ESPINOSA, B., *Ética*, Os pensadores. Traduções Marilena de Souza Chauí [et al.]. – 3ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

NIETZSCHE, F. W., *Genealogia da moral. Uma polêmica***.** tr. br. Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____, *Assim falou Zaratustra*, tr. br. de Mario da Silva, Rio de Janeiro: Civil. Brasileira.

_____, *Vontade de Potência*. Tradução Mário D. Ferreira Santos. Rio de Janeiro: Edições Ouro, s/d.

ORLANDI, L. B. L., *Combater na imanência*. Texto publicado originalmente como prefácio ao livro de Gilles Deleuze, *Péricles e Verdi – A filosofia de François Châtelet* , tr. br. de Hortência S. Lencastre, Rio de Janeiro: Pazulin, 1999.

_____, *Combater na imanência II*. Palestra de encerramento do 5º Colóquio Internacional Michel Foucault –"*Por uma vida não fascista*" – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – Unicamp – Campinas, SP - 10 a 13 de novembro de 2008.

_____, *Corporeidades em minedesfile*, 1ª ed. disponível no sítio http://www.alegrar.com.br.

_____, *A respeito da confiança e desconfiança*. Comunicação apresentada no Colóquio "Semiótica, Afecção e Cuidado em Saúde". Rio de Janeiro, 08 de maio de 2009.

_____, "Deleuze", In: ROSSANO PECORARO (Org.), *Os Filósofos – Clássicos da Filosofia*, Petrópolis: Editora PUC-Rio e Editora Vozes, 2009, Vol. III.

ZAOUI, Pierre, *La grande identité Nietzsche-Sinoza: quelle identité?*, Philosophie, Revue trimestrelle nº 47, septembre de 1995.

ZOURABICHVILI, F. *Le vocabulaire de Deleuze*. Paris: Ellipses, 2003.

_____, *O vocabulário de Deleuze*, tr. br. de André Telles, Rio de Janeiro, Ed. Relume Dumará, 2004.

Bibliografia Complementar

Obras de Gilles Deleuze :

DELEUZE, G. *Cinéma 1. L'image-mouvement*, Paris, Minuit: 1983.

_____.*Cinema 1. A imagem-movimento*, tr. br. de Stella Senra, São Paulo: Brasiliense, 1985.

_____.*Cinéma 2. L'image-temps*, Paris: Minuit, 1985.

_____.*Cinema 2. A imagem-tempo*, tr., br. de Eloisa de Araújo Ribeiro, São Paulo: Brasiliense, 1990.

_____. *Différence et répétition*, Paris: PUF, 1968.

_____. *Diferença e repetição*, tr. br. de Luiz Orlandi e Roberto Machado, Rio de Janeiro: Graal, 1988.

_____. *Empirisme et subjectivité*, Paris: PUF, 1953.

_____. *Empirismo e subjetividade*. São Paulo: 34, 2001. Tr. de Luiz B. L. Orlandi.

_____. *Foucault*, Paris: Minuit, 1986.

_____. *Foucault*, tr. br. de Claudia Sant'Anna Martins, São Paulo: Brasiliense, 1988.

_____. *La philosophie critique de Kant*, Paris: PUF, 1963.

_____. *Para ler Kant*, tr. br. de Sonia Pinto Guimarães, Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976.

_____. *Le pli. Leibniz et le baroque*, Paris: Minuit, 1988.

_____. *A dobra. Leibniz e o barroco*, tr. br. de Luiz B. L. Orlandi, Campinas: Papirus, 1991.

_____. *Pourparlers (1972-1990)*, Paris: Minuit, 1990.

_____. *Conversações (1972-1990)*, tr. br. de Peter Pál Pelbart, Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.

_____. *Présentation de Sacher-Masoch*, Paris: Minuit, 1967.

_____. *Apresentação de Sacher-Masoch*, tr. br. de Jorge de Bastos, Rio de Janeiro: Taurus, 1983.

_____. *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris: Minuit, 1968.

_____. *Périclès et Verdi – La philosophie de François Châtelet,* Paris: Minuit, 1988.

_____. *Péricles e Verdi – A filosofia de François Châtelet,* tr. br. de Hortência S. Lencastre, Rio de Janeiro: Ed. Pazulin, 1999.

Obras de Deleuze em colaboração:

DELEUZE, G & GUATTARI, F., *Kafka - Pour une littérature mineure* (com Félix GUATTARI), Paris: Minuit, 1975.

_____. *Kafka - Por uma literatura menor* , tr. br. de Julio Castanon Guimarães, Rio de Janeiro: Imago, 1977.

Obras de outros autores

ALLIEZ, Éric (org) *Gilles Deleuze: Uma vida filosófica*, São Paulo: Ed.34, 2000.

BARROS, Manoel de, *O Retrato do Artista Quando Coisa*, Rio de Janeiro: Record, 2002.

CARDOSO JR, Hélio R. *Teoria das Multiplicidades no pensamento de Gilles Deleuze*, Campinas, SP: [s.n], 1996, Tese (doutorado) - Unicamp

_____, *Deleuze: pragmática menor – Imanência e empirismo*, 2005.

_____, Espinosa e Nietzsche: elos onto-práticos para uma ética da imanência. In: I Seminário de Filosofia Contemporânea, 2006, Londrina - PR. Anais [do] I Seminário de Filosofia Contemporânea: Nietzsche e o pensamento francês. Londrina – R: UEL, 2006, v. 1, p.23-31.

CHAUÍ, M. *A nervura do real*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

FONSECA, T. M. G. e KIRST, P. G. (org), *Cartografias e Devires: a construção do presente*, Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2003.

FOUCAULT, M., *Vigiar e Punir: o nascimento da prisão*, tr. br. Ligia M. Ponde Vassalo, Petrópolis: Vozes, 1987.

_____, *História da Loucura*, tr. br. José Teixeira Coelho Neto, São Paulo: Perspectiva, 1999.

_____, *História da sexualidade. O Cuidado de Si*. Edições Graal. Rio de Janeiro, 1985

GALLO, S., *Deleuze & a Educação*, Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

_____. (org.), *Ética e Cidadania: caminhos da filosofia*, Campinas: Papirus, 1997.

JAQUET, Chantal, *Le corps*. Paris: PUF, 2001.

LINS, Daniel, Antonin Artaud – *O artesão do corpo sem órgãos*, Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999.

D. Lins, S. Gadelha e A. Veras (Org.), *Nietzsche e Deleuze – Intensidade e paixão*, Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

LINS, Daniel e GADELHA, Sylvio (Org.), *Nietzsche e Deleuze: Que pode o corpo*, Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

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

MARTINS, André. *Nietzsche, Espinosa, o acaso e os afetos*. *Encontros entre o trágico e o pensamento intuitivo*. *O que nos faz pensar*, nº 4, Rio, PUC-RJ, 2000, pp. 183-198.

NIETZSCHE, F. W., *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

ORLANDI, L. B. L., "Linhas de ação da diferença", em Éric Alliez (org.), *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*, tr. br. coordenada por Ana Lúcia de Oliveira, São Paulo: Editora 34, 2000, pp. 49-63.

_____,"Marginando a leitura deleuzeana do trágico em Nietzsche". Publicação: Capítulo de livro em Volnei Edson dos Santos (Org.), *O trágico e seus rastros*, Londrina: Eduel, 2002, pp. 15-53.

_____, Nietzsche na univocidade deleuzeana", em D. Linz, S. Gadelha e A.Veras (Org.), *Nietzsche e Deleuze – intensidade e paixão*, Rio de Janeiro: Ed. Relume Dumará, 2000, pp. 75-90.

_____, "Que estamos ajudando a fazer de nós mesmos ?", em Margareth Rago, Luiz B. L Orlandi e Alfredo Veiga-Neto (Orgs.), *Imagens de Foucault e Deleuze – ressonâncias nietzscheanas*, Rio de Janeiro: DP&A, 2002, pp. 217-238.

_____, Signos proustianos numa filosofia da diferença. In: O falar da linguagem. São Paulo: Lovise, 1996.

PELBART, P. P. *O tempo não-reconciliado*. São Paulo: Perspectiva, 1998.

QUINTANA, Mario, *80 anos de poesia*, São Paula: Ed. Globo, 2008.

ROLNIK, Suely, *Cartografia sentimental*, São Paulo: Estação Liberdade, 1989.

SANT'ANNA, Denise B. de, *Corpos de Passagem: ensaios sobre a subjetividade contemporânea*, São Paulo: Estação Liberdade, 2001.

SILVA, C. V., O conceito de desejo na filosofia de Gilles Deleuze, Dissertação de Mestrado, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2000.

_____*Corpo e pensamento: alianças conceituais entre Deleuze e Espinosa*, Tese de Doutorado, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2007.