

UNIVERSIDADE METODISTA DE SÃO PAULO  
DIRETORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

A LOUCURA COMO FORMA-DE-VIDA:  
RESSONÂNCIAS PROFANAS EM  
GIORGIO AGAMBEN E GILLES DELEUZE

Por  
Giovanni Felipe Catenaci

São Bernardo do Campo  
Março de 2020

A tese de doutorado intitulada: “A LOUCURA COMO FORMA-DE-VIDA: RESSONÂNCIAS PROFANAS EM GILLES DELEUZE E GIORGIO AGAMBEN”, elaborada por GIOVANNI FELIPE CATENACI, foi apresentada e aprovada em 27 de março de 2020, perante banca examinadora composta por Prof. Dr. Vitor Chaves de Souza (Presidente/UMESP), Prof. Dr. Claudio de Oliveira Ribeiro (Titular/UFJF), Prof. Dr. Rineu Quinália Filho (Titular/UMESP) e Prof. Dr. Glauco Barsalini (Titular/ PUC Campinas).

---

**Prof. Dr. Vitor Chaves de Souza**

**Orientador e Presidente da Banca Examinadora**

---

**Prof. Dr. Lauri Emilio Wirth**

**Coordenador do Programa de Pós-Graduação**

**Programa:** Pós-Graduação em Ciências da Religião

**Área de Concentração:** Linguagens da Religião

**Linha de Pesquisa:** Teologias das Religiões e Culturas

## FICHA CATALOGRÁFICA

Catenaci, Giovanni Felipe

C282e A loucura como forma-de-vida: ressonâncias profanas em Giorgio Agamben e Gilles Deleuze / Giovanni Felipe Catenaci-- São Bernardo do Campo, 2020.

250 f.

Tese (Doutorado em Ciências da Religião) --Diretoria de Pós-Graduação e Pesquisa, Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2020.

Bibliografia

Orientação de: Vitor Chaves de Souza.

1. Filosofia moral –Ética – Profanação 2.Esquizofrenia 3. Loucura4.Imanência I. Título

**CDD 179.5**

*A Deus –  
do qual o hospício não está longe.*

## *Agradecimentos*

Sou grato a todo mundo.

CATENACI, Giovanni Felipe. A loucura como forma-de-vida: ressonâncias profanas em Giorgio Agamben e Gilles Deleuze. São Bernardo do Campo, 2020. 250f. Tese. Doutorado em Ciências da Religião – Linguagens da Religião – Universidade Metodista de São Paulo, 2020.

## Resumo

Este texto visa apresentar a plausibilidade da seguinte tese: É possível concebermos a esquizofrenia, tal como a definiu Gilles Deleuze, em ressonância com a ideia de forma-de-vida postulada por Giorgio Agamben. Conceitualmente, tais afirmações remontam ao fato da secularização inserir no mundo insuspeitos ares de sacralidade e violência, o que a nosso ver torna pertinente o esforço aproximativo das teses destes dois autores; que apesar de suas divergências teóricas, parecem dialogar como veremos, em relação aos diagnósticos e, saídas para os problemas do contemporâneo. Nossa hipótese pode ser traduzida como uma tentativa de pensar o “*que vem*” messiânico de Agamben, em ressonância com a obra filosófica deleuzeana. Metodologicamente, partimos do texto *A imanência absoluta*, no qual Agamben faz um comentário à *Imanência: uma vida...* que por sinal, é o último texto escrito por Deleuze, mas em sintonia com os volumes de *Homo Sacer* e outros escritos de Agamben, para traçar uma zona de vizinhança entre os dois autores, por intermédio da qual daremos seguimento a nossa análise. Temos por objetivo demonstrar que a loucura em Deleuze, pode ser lida pela perspectiva de Agamben, como forma-de-vida, e não como doença, mas como resistência criativa e produtiva capaz por sua vez de curto-circuitar os dispositivos de governo e axiomatização, em voga nas sociedades de controle hodiernas. É a vida que se encontra como critério último em ambos os pensamentos; liberá-la é o que lhes importa. Não a vida como inclinação natural para verdade, tampouco como projeção consciencial, tal como poderíamos pensar fenomenologicamente, mas, como processo produtivo de singularização, como movimento da própria potência imanente ao vivente, como forma-de-vida. A loucura pode ser vista como uma vida que na medida em que é vivida na imanência de sua forma é capaz de profanar, ou seja, tornar inoperosos os dispositivos religiosos da sociedade de controle, liberando com isso, a potência vital que se encontra aprisionada biopoliticamente pelo Estado de Exceção permanente em que vivemos.

**Palavras-chave:** esquizofrenia; profanação; imanência; forma-de-vida; potência; Estado de exceção.

CATENACI, Giovanni Felipe. *Madness as a way of life: profane resonances in Giorgio Agamben and Gilles Deleuze*. São Bernardo do Campo, 2020. 250f. Thesis. Doctor Degree in Religious Sciences – Languages of Religion – Methodist University of São Paulo, 2020.

### *Synopsis*

This text aims to present the plausibility of the following thesis: It is possible to conceive schizophrenia, as defined by Gilles Deleuze, in resonance with the idea of life form postulated by Giorgio Agamben. Conceptually, such statements go back to the fact of secularization, inserting into the world unsuspected airs of sacredness and violence, which in our view makes pertinent the approximate effort of the theses of these two authors; that despite their theoretical divergences, seem to dialogue as we will see, in relation to the diagnoses and exits to the problems of the contemporary. From the text *Absolute Immanence*, in which Agamben makes a comment to *Immanence: a life...* which, by the way, is the last text written by Deleuze, we will seek to draw a neighborhood zone between them, through which we will continue our analysis. Finally, we aim to demonstrate that the madness in Deleuze can be read from Agamben's perspective as a life-form, that is, as a life which, as it is lived in the immanence of its form, is capable of profaning, that is, render the religious devices of the control society inoperable, thereby liberating the vital power that is biopolitically imprisoned by the permanent State of Exception in which we live.

**Keywords:** schizophrenia; desecration; immanence; life form; potency; State of exception.

## Sumário

Um COMEÇO .....	1
<i>Prelúdio da loucura de uma vida que vem...</i> .....	8
CAPÍTULO UM - Da imagem dogmática do pensamento ao pensamento sem imagem em Deleuze .....	31
1.1 <i>Platão ou o começo do fim</i> .....	34
1.2 <i>Kant ou sobre o grande tribunal da razão</i> .....	48
1.3 <i>Nietzsche ou onde tudo se afunda</i> .....	55
CAPÍTULO DOIS - Introdução às máquinas esquizo-desejantes.....	68
2.1 <i>A tríade do tempo para liberação do fora</i> .....	73
2.2 <i>O senso do não-senso no limite do sentido</i> .....	87
2.3 <i>Esquizofrenia e repressão</i> .....	98
CAPÍTULO TRÊS - A potência destituente das formas-de-vida em Giorgio Agamben .....	118
3.1 <i>O plano de consistência dos franciscanos</i> .....	119
3.2 <i>Sobre a vida que se tornou dever</i> .....	131
3.3 <i>Para o uso comum da vida</i> .....	141
CAPÍTULO QUATRO - Da sacralização da vida ou sobre a sobrevivência contemporânea	156
4.1 <i>A infância como fundamento da linguagem</i> .....	158
4.2 <i>O Soberano e o Homo sacer</i> .....	167
4.3 <i>Os dispositivos [sacrificiais] de controle</i> .....	179
CAPÍTULO CINCO - Bartleby entre a saúde e a doença .....	198
5.1 <i>A saúde da literatura em Deleuze</i> .....	204
5.2 <i>A im.potência do pensamento em Agamben</i> .....	210
5.3 <i>Crítica e redenção ou até que enfim salvos da salvação</i> .....	218
<i>Poslúdio da loucura de uma vida que vem...</i> .....	230
Um FIM .....	240
Bibliografia.....	245

## Um COMEÇO

*“No descomeço era o verbo.  
Só depois é que veio o delírio do verbo.  
O delírio do verbo estava no começo, lá onde a  
criança diz: Eu escuto a cor dos passarinhos.  
A criança não sabe que o verbo escutar  
não funciona para cor, mas para som.  
Então se a criança muda a função de um verbo,  
ele delira. E pois. Em poesia que é voz de poeta,  
que é a voz de fazer nascimentos  
O verbo tem que pegar delírio”*

— Manoel de Barros.

*“Tudo o que aqui escrevo é forjado no meu silêncio e na penumbra.  
Vejo pouco, ouço quase nada. Mergulho enfim em mim até o nascedouro do  
espírito que me habita. Minha nascente é obscura. Estou escrevendo porque  
não sei o que fazer de mim. Quer dizer: não sei o que fazer com meu espírito.  
O corpo informa muito. Mas eu desconheço as leis do espírito: ele vagueia.  
Meu pensamento, com a enunciação das palavras mentalmente brotando, sem  
depois eu falar ou escrever — esse meu pensamento de palavras é precedido  
por uma instantânea visão, sem palavras, do pensamento — palavra que se  
seguirá, quase imediatamente — diferença espacial de menos de um  
milímetro. Antes de pensar, pois, eu já pensei. Suponho que o compositor de  
uma sinfonia tem somente o ‘pensamento antes do pensamento’, o que se vê  
nessa rapidíssima idéia muda é pouco mais que uma atmosfera? Não. Na  
verdade é uma atmosfera que, colorida já como símbolo, me faz sentir o ar da  
atmosfera de onde vem tudo. O pré-pensamento é em preto e branco. O  
pensamento com palavras tem cores outras. O pré-pensamento é o pré-  
instante. O pré-pensamento é o passado imediato do instante. Pensar é a  
concretização, materialização do que se pré-pensou. Na verdade o pré-pensar  
é o que nos guia, pois está intimamente ligado à minha muda inconsciência.  
O pré-pensar não é racional. É quase virgem”*

— Clarice Lispector.

*“Não me interessa tanto como as pessoas se movimentam,  
mas sim o que as movimenta”*

— Pina Baush.

Em física o fenômeno da ressonância musical pode ser descrito tecnicamente como sendo o efeito de um aumento de intensidade no registro vibracional de um corpo, quando este mesmo corpo se encontra com outro corpo que por alguma razão vibra na mesma frequência que a sua. O diapasão, que é uma ferramenta manual simples, utilizada para afinação de instrumentos musicais, pode muito bem nos ajudar a pensar tal fenômeno. A saber, o diapasão possui um registro vibracional de 440 Hertz, que coincidentemente é o mesmo da nota Lá. Sendo assim, se ao tocar a quinta corda de um violão, por exemplo, acontecer da nota, fazer o diapasão vibrar emitindo um som de Lá, então isso significa que a corda estará afinada. Outro fenômeno de ressonância pode ser compreendido pelos casos de algumas emissões vocais muito altas, que ao atingirem determinada frequência conseguem quebrar taças de cristal. Isso se dá, pois conforme estamos dizendo, a nota emitida faz com que o ar vibre na exata frequência da taça em questão. Ou também o famoso caso da ponte pênsil *Tacoma Narrows*, que no dia 07 de novembro de 1940 em Washington (EUA), quando atingida por ventos que lhe fustigavam em uma velocidade de 64 km/h, exatamente a medida de sua frequência natural, vem a colapso após onze horas de inacreditáveis oscilações.

Estes casos só são possíveis, pois todo sistema físico, ou seja, todo corpo, é composto fundamentalmente de átomos que por sua vez movimentam-se num ritmo próprio. Quando sucede dos corpos vibrarem no mesmo ritmo [diapasão e a corda Lá / grito e a taça de cristal / ventos e a ponte] o que temos então é a chamada ressonância. De acordo com este argumento, podemos concluir que ela nada mais é que uma espécie de superexcitação provocada pelo encontro de corpos que vibram no mesmo ritmo.

De qualquer forma teríamos de nos perguntar agora, o que isso tem a ver com a nossa proposta de tese, realizada aqui em um Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião? Por alguma razão tratar-se-ia de uma investigação operada na interface dos estudos religiosos para com o universo da teoria musical? Longe disso, o que estamos em busca de aferir é simplesmente a possibilidade de pensarmos alguma ressonância reverberando deste encontro entre Giorgio Agamben e Gilles Deleuze. Há qualquer indício de excitação mediante a fricção destes dois corpos?

A não ser que excluamos desde a largada a impossibilidade de cogitarmos uma certa “materialidade da ideia”, porque negar a plausibilidade de haver um som vibrando aqui? Obviamente que se trata de querer ouvi-lo, e mesmo assim não é fácil. Enquanto tivermos ouvidos apenas para grandes concertos e festivais muito provavelmente não daremos conta de perceber a tímida melodia emitida presentemente. Por isso, é necessário ter disposição para

desenvolver uma escuta sensível o bastante, a fim de que seja possível experimentar tais sensações. Até porque estamos falando de dois personagens bastante distintos...

O que nos leva a dizer também, aproveitando o ensejo da música, que muito mais do que uma síntese entre eles, aquilo que por ventura nos levaria a uma conclusão, nós buscamos um timbre. Especificamente falando, como nos ensina José Miguel Winsk, o timbre é o nome que damos para aquela singularidade colorística do som (WINSK, 1989). Tal quando ocorre de tocarmos uma mesma nota em uma sanfona, um xilofone ou em um contrabaixo: a despeito de vibrarem na mesma altura, isto é, na mesma nota, as sonoridades soam distintas em cada instrumento; ou seja, elas expressam cores diferentes, cada uma respectiva a extensão de seus próprios corpos. E é justamente esta qualidade timbrística, caracterizada por hora como a “cor do som”, que nos cabe como desafio fazer ressoar neste texto, portanto. Como já dissemos, a despeito de suas singularidades próprias, Agamben e Deleuze parecerem compor juntos.

Por isso, diríamos que para além dos esforços analíticos convergentes ao exercício de explorarmos conceitualmente estes dois autores, visamos também percebê-los de um modo extra-cognitivo, por assim dizer, para conseguir pensar não somente aquilo eles dizem às nossas inteligências, mas, sobretudo o que porventura eles nos provocam afetivamente, intuitivamente. Na esteira de Suely Rolnik, poderíamos falar de um “saber-do-vivo”, isto é, um pensamento que se desdobra intensivamente, “fora-do-sujeito”, e que é imanente àquilo que a autora chama de “corpo-vibratil” ou “corpo-pulsional” se assim preferirem (ROLNYK, 2018). Desta feita, quando falarmos em ressonância, não estaremos falando metaforicamente. Antes nos referimos à experiência vital e de fato, ocorrida no momento em que somos atingidos pelos  $n$  signos emitidos micro-moleculturalmente dos dois. Nesse sentido, esse trabalho por nós empreendido só é possível no limite de nossa solidão, isto é, como resultado de um encontro. Pois, não há ressonância sem encontros, sem comunidade, sem amigos...

Isso nos leva desde já esclarecer que em hipótese alguma inviabilizaremos esta possível harmonia que estamos buscando justificar, a partir daquilo que em Agamben e Deleuze diverge; e bem que poderíamos falar de muitas divergências entre eles. Porém, da mesma forma que as referências dissonantes presentes em uma partitura não impedem a música de acontecer, as diferenças conceituais respectivas a eles, não devem atrapalhar o nosso pensamento. Aliás, são elas que o tiram de seu sedentarismo congênito ao qual está fadado por natureza. E novamente, fazemos questão de salientar a dificuldade que isso representa àqueles que por aqui se aventuram. Não que o seu conteúdo seja difícil, hermético

de mais, ou obscuro, até pode ser, mas não é disso que estamos falando... A maior dificuldade que esses autores trazem consigo, diz respeito ao que eles exigem de nós.

De um lado estão as forças de conservação, mobilizando em nossa consciência argumentos razoáveis que possam manter as coisas em seus devidos lugares tal como sempre foi; de outro as forças de germinação, proliferando como grama em nosso corpo os germens de um mundo outro, que se acaso vingarem botarão por completo este a perder. Tencionando-nos desta maneira, estes autores querem de nós nada mais nada menos que outra ética, mais especificamente, outra forma de viver. Uma forma de vida não mais pautada na reatividade narcísica dos sujeitos, mas apenas e tão somente enquanto produção efetuada desde as necessidades que insistem e persistem em uma vida.

Pois, enquanto estivermos presos às zonas de conforto da moral, capturados pelos dispositivos biopolíticos, tal como nos alerta Agamben, ou aquilo que Deleuze chama de “ideais transcendentais da razão”, isto é, aferrolhados aos significantes da linguagem - como se o pensamento tivesse um conteúdo prévio passível de ser significado dependendo da palavra - , não romperemos com a estrutura dogmática que rege a epistemologia ocidental, e ao cabo não pensaremos. Por isso são tão difíceis; exigem de nós que pensemos... Ainda mais considerando a crença nossa de cada dia no *status quo* de nossos egos e mundos, que ao menor sinal de risco de erosão tende a acolher as mudanças como coisa ruim, e por essa razão as repudia tão veementemente. Mas, não. É preciso coragem para recobrar do pensamento a sua imane impotência vital.

Aliás, é por este motivo também que a nosso ver, esse agenciamento por nós aqui proposto é digno de receber o título de *profano*. Pois, no fundo ele consiste exatamente num gesto em prol de devolver o pensamento ao seu plano de consistência. E invariavelmente com isso, lá se vão os nossos deuses e nomes sagrados e junto deles nossas confortáveis ilusões. Na contramão de Platão, Aristóteles, Descartes, Kant etc. o que estes autores nos dizem, é que não há outro mundo. Nem o mundo das ideias inteligíveis, o mundo das substâncias individuais, o mundo da racionalidade estrita, o mundo do imperativo categórico, não. Tudo o que há é o *mundo em complicatio* dos medievais, este mundo, caótico, *mutatis mutandis*, o mundo da natureza, o mundo das velocidades infinitas de Heráclito, o plano das composições; é a partir dele que Agamben e Deleuze nos desafiam pensar, e viver... E tal como no *trítone*, o famoso e temido intervalo de três tons inteiros entre duas notas mais conhecido como “*diabolus in musica*”, buscaremos enfrentar a monofonia que caracteriza ao menos no Ocidente de uma forma geral o pensamento, sobretudo acadêmico. Um verdadeiro “chute no sacro”, diríamos nós... E a despeito do risco que corremos, afinal, sabemos que o preço de

reivindicar *satã* inclui entregar a própria alma, estamos decididos a tentar romper com os símbolos que nos trouxeram até aqui, para quem sabe conseguir ir mais longe... Se nem o Concílio de Trento e toda energia investida pela Igreja foi capaz de abafar a polifonia maldita que ecoava dissonantemente e com cada vez mais força pelas vielas, cabarés e cortiços do medievo, nós botamos fé que hoje, essa nossa composição possa ser ouvida.

Este texto visa colocar e manter de pé a seguinte tese: que é possível concebermos a esquizofrenia, tal como a definiu Gilles Deleuze [em parceria com Félix Guattari], em consonância com o conceito de forma-de-vida, elaborado por Giorgio Agamben. Basicamente, o que estamos defendendo é: a loucura como forma-de-vida; não como doença, mas como resistência criativa e produtiva capaz por sua vez de curto-circuitar os dispositivos de governo e axiomatização, em voga nas sociedades de controle hodiernas. E tal como nos leva a crer Peter Pal Pelbart, por mais frágil que isso possa parecer, quando é a vida mesma que está em jogo na política, ou seja, quando é sobre a vida que o poder investe biopoliticamente, tudo o que nos resta fazer, diz o autor, é juntarmos forças no sentido de pensarmos estratégias de fuga e de ação desde uma *biopotência* (PELBART, 2003). Trata-se de nos reencontrarmos com as forças que nos autorizam continuarmos vivos apesar de.

E são três nossos principais desafios:

O primeiro deles diz respeito à necessidade de criarmos uma “zona de vizinhança” entre Agamben e Deleuze, algo que nos possibilite crispar estes pensamentos, ao mesmo tempo em que nos permita perceber as ressonâncias que por ventura deles se desprendem. Algo mais ou menos parecido com aquilo que Fernand Deligny chamava de “rede” (DELIGNY, 2018), que para ele se configurava como um gesto, não tanto um fazer, desprovido de todo para, e refratário a qualquer tipo de esquematismo; que aberta ao fora se forma em momentos de catástrofe como emergência vital. Os “trombadinhas” vivem em rede, as putas e as travestis também, sem contar os favelados, os pentecostais de periferia, os guerrilheiros, os povos nômades, as formigas, algumas espécies de aranhas etc. Algo que os deleuzeanos chamariam de “rizoma”, “território”, e os agambenianos de “comunidade” (DELEUZE, GUATTARI, 2017; AGAMBEN, 2013). Mais que uma estrutura, a rede é um tipo de escapatória, dissidência, sempre em tentativa. Nunca a solução, mas uma necessidade. Não um circuito fechado, concentracionário, estriado, mas uma rota de evasão com superfície lisa, cujo fundamento é a preservação das singularidades e das distâncias. Pois bem, precisamos de uma dessas para começar a pensar com os dois.

Não obstante, tal rede, território, rizoma, comunidade, ou apenas “zona de vizinhança” se forma aqui, do cruzamento das linhas presentes em *A imanência absoluta* (1996), onde

Giorgio Agamben comenta o último artigo de Gilles Deleuze *A imanência: uma vida...* (1995), o segundo de nossos dois textos principais. Destes escritos agenciamos o conceito de *vida*, que nos acompanhará até o final de nosso trabalho. Ao fim, lançamos mão de Bartleby, mais uma referência, o famoso personagem de Herman Melville e que fora lido e comentado tanto por Agamben (AGAMBEN, 2015b) como por Deleuze (DELEUZE, 2013). Assim, acabamos por declarar nosso interesse pela literatura, que aqui não se dá apenas por gosto estético, mas, sobretudo por razões conceituais, filosóficas. É com ela que esperamos conseguir arrematar que *uma vida* nada mais é que uma forma-de-vida vivida em sua potente loucura.

Adiante, nosso segundo desafio consiste em apresentar a religião em sua face política, como dispositivo de governo - que como veremos, captura, separa e mantém homens e deuses em seus devidos lugares, cuidando para que não se misturem nem se confundam -, e que, não obstante, fundamenta [ontológica e religiosamente] a Política no Ocidente. Para desabar essa arquitetura epistemológica de sequestro, fazendo com isso a vida escorrer pelos cantos, que nos propusemos a cruzar estes dois autores... precisamente é disso que se trata: habitamos um universo mágico, encantado por deuses de todos os tipos, que se acaso não forem profanados continuarão sendo usados a revelia para legitimação de nossos sacrifícios. Afinal, o pressuposto de toda crítica é a crítica da religião (MARX, 2008). E religião aqui, se revela primeiramente como *modus operandi* de certas máquinas.

Finalmente, em terceiro lugar, uma vez que o debate filosófico-político contemporâneo com quem nós buscamos estabelecer diálogo, situa-se no contexto das sociedades de controle, e que tem debruçado esforços significativos na tentativa de pensar formas-de-vida para além das capturas biopolíticas, nós, desde o campo dos estudos da Religião, pretendemos oferecer com nosso texto uma contribuição, mesmo que ínfima, a tal debate. Pois de fato, a secularização reencantou o mundo. E nesse sentido, pensar a loucura como forma-de-vida não é se evadir das contradições do presente momento histórico, mas exatamente seu contrário. Não acessamos o real, pois a realidade se fez sagrada. Estamos alijados da vida, quando muito sobrevivemos.

Ademais, diríamos que ao invés de pensar formas de organização política, nós priorizamos refletir sobre as possibilidades que tem os corpos de agirem. Fazemos questão de reforçar a dimensão plural do termo, tendo em vista destacar o caráter não individualista, não solipsista de tais postulados. Falamos de ressonância, algo que desde o início desta introdução aponta e requer uma relação, uma ética, uma política. Nesse sentido, o que queremos é que este texto encontre seus leitores e faça-lhes vibrar afetos desconhecidos ou não, que

porventura possam se somar a lista dos bons encontros. Enfim, o que queremos mesmo é provocar alegria, pois partir disso acreditamos que muitas coisas boas podem vir acontecer.

*Prelúdio da loucura de uma vida que vem...*

*“Não há nada em que o homem livre pense menos que na morte, e sua sabedoria não consiste na meditação da morte, mas da vida”*

— Baruch Espinosa.

O que pode uma vida, quer dizer, qual a sua potência? Se a potência não se esgota no ato, não bastaria, portanto, respondermos: viver. Pois, o viver já denota a atualização, isto é a passagem da *potência* em *ato*: da vida *em* viver. Por isso, o viver não pode ser a potência de uma vida: viver é o seu ato... Refazendo nossa pergunta, então: se tudo o que vivemos desde sempre se encontra em posição de ser vivido, o que seria isso que dura enquanto estamos vivos e que permanece vivo mesmo depois que morremos? Como o nosso viver se torna possível? Qual a potência de uma vida?

Se nós fazemos questão de começar assim de forma tão oracular é porque não haveria outra possibilidade de falar disso que resiste à enunciação porque ainda não tem nome, e que por isso mesmo não pode ser dito de outra forma a não ser através de uma espécie de gagueira em nossa própria língua, nos limites de nosso próprio saber, nas fronteiras de uma estrangeiridade. E “gagueira” é justamente a experiência que fazemos quando da leitura de *A imanência: uma vida...* Texto escrito por Gilles Deleuze para o número 47 da Revista *Philosophie*, publicado pelas *Éditions de Minuir* em 1º de setembro de 1995, dois meses antes de seu falecimento. Texto que hoje se encontra presente no livro *Dois regimes de loucos* (2016a) e que de acordo com alguns de seus mais ilustres leitores corresponde a um verdadeiro testamento filosófico. Um tipo de “diagrama”, diz Éric Alliez,

que concentra o primeiro e o último pensamentos de Deleuze sobre uma imanência que convoca o transcendental para opô-lo ao transcendente e a toda forma dada no campo da consciência, à transcendência do sujeito, assim como à do objeto. Uma imanência absoluta, ontológica, e não fenomenológica ou crítica, que impede de conceber o campo transcendental à imagem e semelhança do que supõe que ele funda, e que, exprimindo sua

determinabilidade como uma vida singular em que a indeterminação da pessoa supõe a determinação pré-individual do singular, exclui também toda transcendência do ser – ainda que imanente a uma subjetividade transcendental (ALLIEZ, 2000, p.12).

Esta tese de que parte Alliez, que compreende a filosofia deleuzeana condensada neste seu último texto como a reivindicação de uma imanência absoluta - possível de ser pensada, como veremos, somente a partir de um salto do pensamento por sobre todo cartesianismo epistemológico e existencial postulado pela filosofia moderna -, é correspondente a outra leitura. Estamos falando de Giorgio Agamben, que no ano de 1996 publicava em italiano um texto-homenagem à Deleuze, intitulado: *L'inmanenza assoluta* [*A imanência absoluta*]; no qual, explica o próprio autor, tratar-se da “enunciação de um legado que diz respeito inequivocamente à filosofia que vem” (AGAMBEN, 2015b, p. 331).

\*

Qualquer leitor familiarizado com Agamben saberá que amiúde em seus textos a expressão “*che viene*” [“que vem”] assinala uma importância decisiva. Tal como uma espécie de epígrafe, ela conclama aos quatro ventos a face irremediavelmente virtual que encobre com sua nuvem, toda realidade atual. Evidência mais explícita do valor desta expressão que estamos indicando haver em Agamben é o próprio título do livro *La comunità che viene* (1990), no qual afirma-se no princípio: “*L'essere che viene è l'essere qualunque*” [“O ser que vem é o ser qualquer” (AGAMBEN, 2013, p.9)]. Aqui, o *che viene* enquanto um “ser qualquer”, não pertence a ordem da temporalidade cronológica, e por isso não pode dizer respeito a uma essência, algo que seja passível de conhecermos, que possa se atrasar, ou quem sabe um dia chegue, como que se esgotando definitivamente. Ao contrário, muito mais próximo de uma temporalidade messiânica, o *che viene* denota o tempo do acontecimento, da ruptura, da insurgência do novo, do intempestivo, do contemporâneo.

Conforme consta na orelha deste mesmo livro, Raul Antelo discorrendo acerca da comunidade que vem afirma que o *che viene* é “Algo que está sempre chegando, no meio de uma coletividade e é, justamente, porque nunca acaba de chegar por inteiro que ela resiste ao coletivo e até mesmo ao indivíduo” (AGAMBEN, 2013). Tratar-se-ia, portanto, como vemos daquilo que não cessa de vir por que está sempre vindo, devindo, passando, acontecendo. E fazemos questão de destacar tais informações, pois julgamos que elas sejam fundamentais

para o raciocínio que buscaremos desenvolver no decorrer de nosso texto. De acordo com a nossa principal hipótese, Agamben está inserido nesta mesma linhagem filosófica aludida por ele acerca de Deleuze.

A saber, o messianismo de Agamben é, sobretudo, tributário de Walter Benjamin; aliás, foi ele quem traduziu a maioria das obras deste autor para o idioma italiano. O que, aliás, poderia de fato arruinar com os objetivos pretendidos aqui, uma vez que dependendo da chave de leitura utilizada, é realmente inconcebível a ideia de pensarmos Agamben como um benjaminiano, pelo viés de Deleuze. Haja vista que enquanto este último postula a eterna repetição da diferença como princípio ontológico - pensamento este que se faz presente desde sua tese doutoral *Diferença e Repetição* em 1968 -, Benjamin em seu romantismo judeu-marxista poderia ser considerado o representante mor de um idílico “tempo perdido”. Mas, isso não é tão óbvio quanto poderia parecer...

Especificamente sobre o messianismo benjaminiano, dispomos das já consagradas teses elaboradas por Michel Löwy em *Redenção e utopia: o judaísmo libertário na Europa central*, datado do ano 1988. No qual consta que

Isso não quer dizer de maneira alguma que Benjamin pregue um retorno a uma era primitiva qualquer (real ou imaginária). [...]. Sua busca, *características do romantismo revolucionário*, é tecer relações dialéticas entre o passado pré-capitalista e o porvir pós-capitalista, a harmonia arcaica e a harmonia utópica, a experiência antiga perdida e a futura experiência liberada. Ao situar sua idade de ouro no passado pré-histórico, Benjamin afasta-se da corrente principal do romantismo alemão, cuja pátria nostálgica era a Idade Média. [...]. Não se trata, portanto, para Benjamin, de restaurar o comunismo primitivo, mas de reencontrar, pela rememoração coletiva, a experiência perdida do antigo igualitarismo antiautoritário e antipatriarcal, e fazer dele uma força espiritual no combate revolucionário pelo estabelecimento das sociedades sem classes do futuro. Como se sabe, as formulações do primeiro artigo de *Passagenwerk* foram severamente criticadas por Adorno, que insistia numa carta a Benjamin de agosto de 1935, que todo o texto pecava por uma “superestimação do arcaico” [...]. Adorno recusa a associação do passado arcaico com “a Idade de Ouro”, ou a da era mercantil do presente com “o Inferno”. Impressionado pela crítica de Adorno, Benjamin irá relativizar esse aspecto “arcaico” em seus próximos escritos ligados a *Passagenwerk*; todavia, ele continua presente, de um modo implícito ou explícito, nos ensaios sobre Baudelaire de 1939, onde é possível reconhecer através de um estudo atento dos textos, uma nova versão da oposição entre “o Inferno” do presente capitalista e o “Paraíso” pré-histórico (LÖWY, 1989, p.103-104).

Em contrapartida, há também Jeanne Marie Gagnebin que em polêmica com a leitura de Löwy, acusado por ela de insistir em uma suposta “metafísica das origens”, inverossímil no próprio Benjamin, elenca argumentos que reforçam ainda mais a nossa hipótese; que como

já indicamos, pode ser traduzida como uma tentativa de pensar o “*che viene*” messiânico de Agamben, em ressonância com obra filosófica deleuzeana. Em *História e Narração em Walter Benjamin*, a autora afirma que

As análises de Löwy são muito ricas e muito esclarecedoras do ponto de vista histórico, mas não conseguem, parece-me, dar verdadeiramente conta da consistência teórica da reflexão benjaminiana. Uma das principais razões dessa deficiência é uma leitura por demais realista da *Urgeschichte* (história original, pré-história) na filosofia da história de Benjamin. Löwy insiste sobre o lado arcaizante desse conceito e, embora mencione a crítica de Adorno a este respeito, continua a defender este arcaísmo latente como uma contribuição decisiva e positiva para a teoria da história e da revolução em Benjamin. [...]. Ora, uma outra leitura da filosofia da história benjaminiana parece-me possível e até mesmo necessária. Ela parte de uma definição da noção de *Ursprung* que certos intérpretes se arriscaram a aproximar da estrutura para melhor opô-la ao desenrolar cronológico; isto não significa uma negação da dimensão profundamente histórica deste conceito, mas acarreta, como Benjamin sempre insistiu, uma apreensão do tempo histórico em termos de *intensidade* e não cronologia” (GAGNEBIN, 2018, p.8-9).

Como vemos, *Ursprung* significa “princípio gerativo”, literalmente: “ponto de florescimento”. Pensemos, por exemplo, no ponto de ebulição da água, ou naquele momento em que o calor atinge a temperatura exata para fazer com que no verão, as calotas de gelo que se formaram durante o inverno no cume das montanhas, comecem a derreter. Filosoficamente falando,

*Ursprung* designa, portanto, origem como salto (*Sprung*) para fora da sucessão cronológica niveladora à qual uma certa forma de explicação histórica nos costumou. Pelo seu surgir, a origem quebra a linha do tempo, opera cortes no discurso ronronante e nivelador da historiografia tradicional (GAGNEBIN, 2018, p.10).

Ou seja, ao contrário do que pensa Löwy, de acordo com Gagnebin é impossível investirmos na nostalgia melancólica de Benjamin acerca do “arcaico”, simplesmente porque ela não existe. A “origem” reivindicada pelo filósofo alemão de acordo com a autora é *Ursprung*, que conforme estamos tentando indicar, não é algo que esteja exclusivamente no passado, mas que se repete presentemente como condição transcendental para o florescimento do real no devir incessante do tempo. Não que Löwy esteja de todo equivocado, longe disso, afinal, certas experiências comunitárias de outrora, são de fato potentes “laboratórios empíricos” do Messias. Todavia, conforme alerta Gagnebin, se ao Benjamin estas experiências [historicamente datadas] são tão caras, é precisamente por conta daquilo que elas têm de contemporâneo, isto é, intempestivo e atemporal. Quer dizer, só porque o passado [origem] está no futuro, é que ele importa aqui. O [messias] *che viene* brota do chão da história, não cai dos céus...

Não obstante, é isso que “deve servir de base a uma historiografia regida por uma outra temporalidade que a de uma causalidade linear, exterior ao evento” (GAGNEBIN, 2018, p.9). Intensidade e não cronologia... “Estilhaçamento dos relógios” tal como descreve a próprio punho Benjamin na Tese XV *Sobre o conceito de história* acerca dos revolucionários que destruíram com rajadas de metralhadora os relógios da cidade de Paris na revolução de Julho (BENJAMIN, 2013). E é precisamente este messianismo sugerido por Gagnebin relativo a Benjamin - evento original [*Ursprung*] que irrompe com uma intensidade outra o tempo do relógio, instaurando com isso um regime qualitativo de tempo totalmente diferente - , que a nosso ver Agamben partilha em sua obra. Ao menos é isso que percebemos corroborar Vinicius Nicastro Honesko, no prefácio por ele escrito à edição brasileira de *O que é um dispositivo* (AGAMBEN, 2014c), e no qual afirma

A autêntica revolução de que fala Agamben em 1978 [em *Infância e história*] não é por ele esquecida, tampouco obliterada em seu projeto filosófico. Todo o seu pensamento é em maior ou menor medida a tentativa reiterada de uma revolução. No entanto, na se trata de um plano (projeto) revolucionário cujos fins seriam determinantes para as escolhas dos meios de empreendimento da revolução, isso é, de um ajuste – que inclusive pode ser violento – do mundo. Pelo contrário, longe de determinações cronológico-causais, a revolução que pretende Agamben pode ser entendida como a constante interrupção da cronologia por um tempo outro, que Walter Benjamin chamava, na esteira de Paulo, *kairós*, ou *tempo messiânico*. Ou seja, uma revolução que, como na parábola sobre o reino messiânico contada por Gerson Scholem a Benjamin, não é a entrada forçada pela porta de um novo e eterno mundo (o mundo pós-histórico), mas que mantém as coisas exatamente como elas são, apenas um pouco fora do lugar. É justamente nessa ligeira *diferença*, nesse mínimo *deslocamento* das coisas *entre* o mundo profano e o mundo messiânico que Agamben que pensa (HONESKO, In: AGAMBEN, 2014c, p.10 grifos do autor).

Assim, compreendendo desta forma o *che viene*, como sendo a própria produção acontecimental da diferença [micro-revoluções messiânicas], nós pensamos ser possível iniciar o traçado de uma “zona de vizinhança” entre Agamben e Deleuze. E nesse sentido, ao que tudo indica não seria exagero a partir de certa consonância, se disséssemos que na esteira de Deleuze, é o próprio Agamben um de seus principais herdeiros; que ao fazer-se sensível àquilo “*che viene*”, isto é a constante interrupção da cronologia por um tempo outro, se aproxima sobremaneira da filosofia do acontecimento deleuzeana, que conforme veremos é o oposto daquilo que poderíamos chamar de “filosofias da representação”.

\*

Mas há ainda outras questões, em certo sentido derivadas desta primeira, que também julgamos poder comprometer nosso empreendimento desde a largada se não forem esclarecidas em tempo. Estamos falando daquilo que parece consistir o fundamento [ontológico] das filosofias por hora aqui apresentadas. Enquanto Deleuze seria um filósofo da afirmação, Agamben é frequentemente considerado como sendo aquele que depois de Martin Heidegger, fala em nome de uma negatividade absoluta. A fim de referendarmos conceitualmente estas asserções, vejamos primeiramente o que diz Alberto Gualandi, acerca da relação da filosofia de Deleuze com a ontologia de Heidegger

Aquilo que, segundo nós, faz a diferença decisiva entre Deleuze e Heidegger é que, para Heidegger – embora a imaginação poética e a ação política sejam grandes tentações –, o esquema do tempo, o acontecimento produtor, fica, em sua substância, vazio, isto é, inominável; e deste ponto de vista Heidegger fica mais próximo do que acredita da doutrina kantiana do “limite numenal”. Já Deleuze, opera um *preenchimento metafísico* da noção de esquema e lança um ataque decisivo contra o *númeno* inominável. Por uma interpretação literal do princípio do paralelismo ontológico, de um lado ele faz o cálculo diferencial do esquema de matematização da “força intensiva”, ou seja, do espaço, do tempo e da sensação enquanto grandezas intensivas. De outro, ele faz da realidade uma produção do desejo e, do acontecimento do pensamento, o ato supremo da vontade de potência afirmando-se, ela própria, como livre desejo de pensamento. É nesse sentido que o sistema do eterno retorno é a ontologia realizada e que o Ser de Heidegger é conduzido à Natureza-potência de Espinosa e de Nietzsche (GUALANDI, 2003, p.86-87).

Em meio a toda sua complexidade, que tentaremos esclarecer no decorrer deste texto, esta citação toca o nervo da problemática por hora aqui apresentada. Em síntese, o que está sendo dito é que o princípio ontológico que para Heidegger é o tempo, apreendido por sua vez pelo homem no limite de sua facticidade como morte, cava no seio do próprio ser-homem um fosso, uma negatividade intransponível. Ou seja, o princípio ontológico inegociável da analítica existencial heideggeriana faz com que o ser lançado em seu aí [*Dasein*], como ser-para-morte, o homem, em seu fundo, seja um ser repleto de vazio; e este é o início de toda sua angustia enquanto ser que tem uma existência, e também sintoma de sua liberdade [autenticidade].

Todavia, com Deleuze é impossível não sentir o aroma teológico mesmo que difuso, que exala desta estrutura. Conforme aduz Gualandi em sotaque deleuzeano, Heidegger está mais perto de Kant do que imagina, e é justamente esta negatividade patente a sua filosofia que lhe impede de executar a superação da metafísica, que ele mesmo tanto fez questão de

postular. Pois em Deleuze a experiência que o ser é capaz de realizar não é uma experiência essencialmente negativa, a não ser, somente quando já se encontra inserido dentro de um edifício epistemológico estruturado a partir de um significante transcendente; algo que, como buscaremos demonstrar, este autor buscará evitar a todo custo em sua tentativa de “inverter o platonismo”. Nesse sentido, enquanto um “filósofo da imanência” por assim dizer, que buscou levar a cabo a tarefa inaugurada por Kant [virada copernicana], Deleuze partirá da natureza, e a verdade é que à natureza nada falta. Nela, o que temos é o “tudo” ao invés do “nada”, o excesso e não a falta: as multiplicidades da terra, os arquipélagos, os cardumes, as matilhas, os bandos, as quadrilhas, os enxames, os tecidos e suas células, os átomos... No limite é “só” isso: a natureza em seu intenso devir molecular... Não restam dúvidas, portanto: Deleuze está tão próximo das ciências naturais, quanto Heidegger da teologia e do misticismo.

Antonio Negri que tem dedicado grandes esforços no sentido de pensar uma prática e uma filosofia política [constituente] à altura das demandas e contradições contemporâneas do capitalismo, também pode nos ajudar aqui a elucidar este possível irremediável fosso existente entre Agamben e Deleuze; e que de fato frustraria nossos objetivos, caso não seja enfrentado. Haja vista que essa distância que acabamos de apontar em Heidegger e Deleuze, poderia facilmente ser alastrada uma vez que de acordo com Negri, Agamben é ainda mais negativo que Heidegger. Em *O sacro dilema do inoperoso em Giorgio Agamben*, texto publicado no ano de 2012 pelo jornal italiano *II Manifesto*, e traduzido pela revista IHU da Unisinos no mesmo ano, Negri afirma o seguinte

Heidegger não havia, portanto, ido muito adiante na destruição da ontologia da modernidade? Ele já não havia despojado o bastante o *Sein* daquilo que lhe era possível atribuir de humano? Não – insiste Agamben –, há um ponto em que Heidegger cede à tentação de uma ontologia operativa: são a teoria da técnica, a crítica do *Gestell* que descobrem essa irresolução. [...]. Esse livro marca, ao invés, a separação definitiva de Agamben e Heidegger: a escolha ontológica se eleva sobre a qualidade arqueológica das análises, e o choque se dá em nível fundamental. Heidegger é aqui acusado de ter conseguido apenas uma solução provisória para as aporias do ser e do dever-ser (ou seja, da operatividade): indeterminação mais do que separação, mais do que escolha de um outro terreno ontológico. Devo admitir que senti uma certa satisfação relevando-o. Mas foi curta. Qual é, de fato, o *Sein* ulteriormente inescrutável que Agamben agora, mesmo contra Heidegger, nos propõe? Já antes, em 1990, antes de se aventurar no longo episódio do *Homo Sacer*, em *La Comunità che viene*, Agamben havia se afastado de Heidegger: havia então cedido a uma solicitação benjaminiana, quase marxista, na promoção de um desafio ao sentido humanista do ser. Agora, certamente não é nesse sentido que Agamben procede. Ele se move, ao contrário, contra todo humanismo, contra toda possibilidade de ação, contra toda esperança de revolução. (NEGRI, 2012).

Este livro ao qual se refere Negri é *Opus Dei: archeologia dell'ufficio* de 2012, publicado em português no ano de 2013 sob o título *Opus Dei: arqueologia do ofício*, no qual Agamben voltado para as estruturas litúrgicas da igreja visa desvendar os meios pelos quais a teologia escolástica ao se apropriar da filosofia aristotélica, foi capaz de transformar a ontologia em comando, e o ser em dever-ser. Contra isso, Agamben buscará esvaziar o pensamento sobre o *Sein* [Ser] de toda sua operatividade; o que de acordo com Negri, acabará por lhe fazer avançar um pouco mais em relação ao ponto onde Heidegger parou. Conforme pensa Negri, para Agamben, Heidegger ainda é deveras muito “humanista”.

Fazemos questão de dar ênfase a este termo [humanismo], pois acreditamos ser sugestiva a sua menção no texto de Negri. De fato, se levarmos a reflexão por aí, seremos capazes de perceber com facilidade o que é que se está em disputa. A saber, tal como demonstraremos ao longo de nossa tese, conforme postula Agamben enquanto não nos desvencilharmos do resquício humanista que fundamenta a ontologia e vigora no Ocidente a partir da noção de *vontade* - ao menos desde o final do século XII, quando São Tomás de Aquino em sua teoria da virtude como hábito, esforçava-se para dar respostas às aporias acerca da passagem da potência ao ato, deixadas em suspenso por Aristóteles -, não conseguiremos livrar o Ser de seu destino [religioso]: isto é, o dever, a obra.

E é precisamente esta a dívida de Heidegger para com o pensamento ocidental: conforme explica Negri, para Agamben o filósofo alemão em sua teoria da *Gestell* [questão da técnica] ainda refém da esparrela humanista-metafísica [relativa ao conceito de *vontade*], se manteve preso ao paradigma da operatividade, não conseguindo por conta disso, ir longe o suficiente em sua crítica da Modernidade. Para Negri, o ponto de ultrapassagem de Agamben sobre Heidegger é precisamente este:

A demonstração de que a ontologia criticada por Heidegger ainda é, no fundo, uma teoria da operatividade e da vontade, é uma ideia indubitavelmente verdadeira. Schürmann já a havia desenvolvido quando criticara o *Sein* como a própria ideia de "arché" e, portanto, como indistinção de início e de comando. Seguir o desenvolvimento e a organização sucessiva dessa ontologia da operatividade – que dos neoplatônicos aos Padres da Igreja, dos filósofos latinos a Kant, de Tomás e Heidegger põe uma ideia do ser completamente assimilada à da vontade/comando – é tarefa de Agamben, aqui resolvida com grande maestria (NEGRI, 2012).

Maestria que custará à Agamben ásperas considerações da parte de seu conterrâneo, que enquanto marxista convicto, jamais consentirá com tamanha inoperosidade, e se pergunta: “como reconquistar um ser sem efetualidade?” (NEGRI, 2012). Ao que tudo indica, parece mesmo não haver acordo entre eles... Afinal, se em Negri temos o apaixonado correliogonário

da potência constituinte das multidões, com Agamben encontramos um obstinado niilismo, reivindicando a potência destituente de uma vida quando não mais reduzida sob a forma da sacralidade...

Mas ainda assim, acrescentará Negri ao fim de seu artigo, haveria uma alternativa para Agamben, acaso ele desejasse escapar do beco sem saída em que se metera com seu suposto radicalismo imobilizante anarquista. Trata-se do caminho aberto pela filosofia da imanência de Espinosa. Porém, de acordo com a interpretação de Negri este também não seria o caso... Conforme vemos,

o ser que Agamben nos apresenta é, por enquanto, de tal forma obscuro e plano, a imanência de tal modo indistinta, o ateísmo tão pouco materialista, o niilismo de tal forma triste, que Spinoza realmente não pode estar em jogo – mesmo considerando, ele, como superstição toda ideologia do Estado que não fosse produto da multidão e, como fundamento intransitivo de liberdade, o corpo (os corpos da multidão) (NEGRI, 2012).

Justiça seja feita: em 2012 Negri ainda não contava para fazer suas críticas com a publicação do *L'uso dei corpi* que só se realizaria em 2014, e que a nosso ver é precisamente o texto que possibilita melhor tensionar a negatividade constitutiva do pensamento de Agamben; conduzindo-o, como queremos, para mais próximo de Deleuze. E mesmo se dois anos mais tarde, em *A inoperosidade é soberana*, Negri mantenha um Agamben triste e inerte, julgamos que justamente com Espinosa, Agamben consiga derradeiramente afastar-se da ontologia heideggeriana em direção à potência constitutiva de uma vida; aquilo que em *Uso dos corpos*, ele chamará de “ontologia modal”.<sup>1</sup> Ademais, se de fato tivesse se mantido caudatário ao pai da analítica existencial, dificilmente conseguiríamos traçar zonas ressonância entre ele e Deleuze que como dissemos, ao reivindicar o movimento total da imanência, lança pelos ares qualquer resquício de falta ou negatividade. Nesse sentido o que estamos dizendo e conforme buscaremos demonstrar por aqui, é que com o monismo de Espinosa, Agamben será capaz de pensar uma ontologia [modal] das formas-de-vida, onde a imanência se volta para sua própria potência; quer dizer, se volta para si mesma... Não que Agamben tenha abandonado a hipótese destituente; ele continua anarquista nesse sentido, mas, justamente por ser ao seu modo um espinosano.

---

<sup>1</sup> O texto de Negri mencionado acima pode ser lido em: <<https://blogdaboitempo.com.br/2017/04/25/a-inoperosidade-e-soberana-negri-sobre-o-novo-livro-de-agamben/>>. Acesso em: 27/05/2019

\*

É preciso dar-se conta de que as discussões derivadas das polêmicas acerca do “poder constituinte” negriano *versus* “potência destituente” de Agamben, não passam de falso problema. Trata-se de fugir da lógica maniqueísta-bipolar que nos impõe optarmos por um ou pelo outro, e passarmos a investir no meio, isto é, na tensão. Deste modo, por mais que as formas-de-vida de Agamben estejam em irreconciliável desacordo com as instituições, é inegável o fato de guardarem em sua mais profunda inoperosidade, a mais absoluta potência; e com a qual irão atritar os dispositivos governamentais de controle. Como diz o próprio Agamben em *O uso dos corpos*

No momento em que o dispositivo é, assim, desativado, a potência se torna uma forma-de-vida, e *uma forma-de-vida é constitutivamente destituente*. [...]. A constituição de uma forma-de-vida coincide, portanto, integralmente com a destituição das condições sociais e biológicas em que ela se acha lançada. A forma-de-vida é, nesse sentido, a revogação de todas as vocações factícias, que ela depõe e tensiona a partir de dentro, no gesto mesmo em que se mantém e nelas habita. Não se trata de pensar uma forma de vida melhor ou mais autêntica, um princípio superior ou outro lugar, que suceda às formas de vida e às vocações factícias para revogá-las ou torná-las inoperosas. A inoperosidade não é outra obra que sucede às obras para desativá-las e depô-las: ela coincide integral e constitutivamente com sua destituição, com o viver uma vida (AGAMBEN, 2017b, p.309 grifo nosso).

Nem constituição nem destituição sozinhas, uma vida vivida para além das capturas acontece *na* tensão entre um pólo e outro: *uma forma-de-vida é constitutivamente destituente...* Nesse sentido, inoperosidade não quer dizer inércia ou vazio, ausência de movimento, pusilanimidade ou tristeza, mas apenas e tão somente demarca a dinamicidade de uma vida. Pois, se há vida possível para Agamben, é esta que deriva como resto do corpo a corpo com os dispositivos.

Se procurarmos uma teoria revolucionária neste filósofo, não encontraremos, mas não é disso que se trata. Mais do que destruir ou tomar o poder, Agamben pensa em termos de destituição, e sabe que isso é perfeitamente plausível na medida em que nos damos conta do fato de que cotidianamente uma vida se torna ingovernável, na medida em que foge e escapa por todos os lados a todos os instantes. Assim, a partir de um pensamento que nada tem de institucional, Agamben então se voltará para a imanência mesma das formas-de-vida, que mediada socialmente pela convivência não-dicotômica para com os poderes constituinte e destituente, se exhibe como pura potência. Talvez seja por esta razão que acerca de *O uso dos corpos*, Negri, mesmo um tanto quanto contrariado, seja levado a reconhecer que

Apesar disso, Agamben, neste trabalho, definiu de maneira cristalina e positiva a situação atual da pesquisa ontológica. Depois de Heidegger, no pós-moderno, a ontologia se define não mais como o fundamento do sujeito, mas como uma máquina linguística, prática e cooperativa, como tecido da *práxis*, e o dispositivo ontológico como eixo de recomposição constituinte do operar e da linguagem no comum. Esta requalificação da ontologia leva a qualquer coisa menos ao nada. Um bando de “filósofos não-profissionais”, de Nietzsche a W. Benjamin a Foucault, começou a ler essa nova relação ontológica como decisiva no horizonte do operar. E reabriu em Marx um terreno de ação. Este Agamben parece o desenho negativo dessa sequência — mas o reconhecimento de uma nova época da ontologia é pleno (NEGRI, 2017).

E é esta “requalificação da ontologia” levada a termo por Agamben o que a nosso ver, nos possibilita arriscarmos pensá-lo na esteira de Deleuze. Ou seja, Agamben deve ser concebido como um pensador da potência e não do negativo simplesmente. No fundo de sua ontologia o que se agita não é o nada, mas o possível; e porque não dizer o virtual? Afinal, “para lá do ser e do nada, demorar-se até o fim na impotente possibilidade que excede a ambos” (AGAMBEN, 2015, p.35).

Todavia, nesse sentido, seria inevitável também não entrarmos em rota de colisão com Georges Didi-Huberman, para quem Agamben seria vítima de um pessimismo apocalíptico inócuo em matéria de política, que o leva a valorizar o brilho ofuscante dos holofotes de nossa época, e que lhe impede de enxergar os lampejos frágeis de contra poder que emanam das existências mínimas em revide, obrigando-o, por conseguinte, a apelar às instâncias transcendentais de uma metafísica religiosa. Em seu *Sobrevivência dos vaga-lumes*, Huberman enceta sem rodeios

A maior parte dos paradigmas, elaborados pelo filósofo na longa extensão de sua obra, parecem todos marcados, com efeito, por alguma coisa que, *infelizmente*, atravessa de forma latente a extraordinária acuidade de seu olhar: é como um movimento de pêndulo entre os extremos da *destruição* e de um tipo de *redenção* messiânica pela transcendência (HUBERMAN, 2014, p.77).

O que este pensador parece não [querer?] considerar, e que buscaremos demonstrar ao longo de nossa tese, é que o messianismo reivindicado por Agamben não aponta para a transcendência e sim para o *fora*, isto é o avesso do binômio subjetivação-dessubjetivação. Aquilo que afirmamos nos possibilitar alinhá-lo às perspectivas imanentistas da filosofia deleuzeana; que possuem em seu eixo justamente as experimentações acerca de *uma vida*.

Nesse sentido, se Agamben privilegia tanto, conceitos como *homo sacer*, vida nua, campo, exceção, testemunha etc. é tão somente para conseguir pensar as possibilidades de resistência a partir do escoamento das individualidades, onde se esforçam em se erigir os dispositivos de poder. Não obstante a tarefa premente de sua filosofia, em dar conta dos relativos processos de singularização que agora já não podem se pautar nos velhos esquemas

identitários, e que, aliás, só contribuiria para a manutenção do movimento entrópico da roda que continuaria girando em falso.

Em outras palavras, o que está em jogo para Agamben é não perder de vista que a dessubjetivação imposta pelos dispositivos de controle é sucedânea aos processos de subjetivação postos concomitantemente em curso pelos mesmos. Portanto, não que ele tenha subestimado as estratégias de resistência e superestimado o poder, tal como afirma Huberman, mas, sim que aqueles que ainda resistem já não podem ser considerados como “sujeitos dados”.<sup>2</sup> Por isso, a resistência deve ocorrer a despeito deles. Como Agamben mesmo afirma em entrevista à revista *Vacarme* nos idos dos anos 2000:

Obviamente, é um terreno difícil de seguir. É realmente uma questão de identificar esse terreno, essa terra de ninguém entre um processo de subjetivação e um processo oposto de dessubjetivação, entre identidade e não-identidade. Esse terreno deve ser identificado, porque é ele que seria o de uma nova biopolítica. É precisamente isso que, na minha opinião, interessa o movimento como o de pacientes com AIDS. Por quê? Porque me parece que aí se identifica apenas o limiar de uma desubjetivação absoluta, que às vezes pode até ser o risco de morte. Parece-me que nos encontramos neste limiar. Eu arrisquei no livro sobre Auschwitz, acerca do testemunho, ver a testemunha como um modelo de uma subjetividade que seria apenas o assunto de sua própria dessubjetivação. A testemunha não prova nada além de sua própria dessubjetivação. O sobrevivente testemunha apenas para os muçulmanos. O que mais me interessou na última parte deste livro foi realmente identificar um modelo de sujeito que fica entre uma subjetivação e uma desubjetivação, uma palavra e um mutismo. Este não é um espaço substancial, é antes uma lacuna entre dois processos. Mas isso é apenas um começo. Nós mal tocamos aqui uma nova estrutura de subjetividade, e é muito complicado, é um trabalho completo que deve ser feito. E devemos realmente ... É uma prática, não um princípio. Acredito que não se pode ter princípios gerais, a não ser ter o cuidado de não cair em um processo de re-subjetivação que seria ao mesmo tempo uma outra sujeição, isto é, o fato de ser um sujeito apenas na medida de uma estratégia ou tática. É por isso que é muito importante ver na prática o que todos estes movimentos pensam acerca disso (AGAMBEN, 2000 tradução nossa).<sup>3</sup>

Este estranho território que não é nem ativo, nem passivo, mas inoperoso, contemplativo, é precisamente a potência em sua difícil imanência e, não a flácida saúde de

---

<sup>2</sup> Em semelhante perspectiva, afirma o filósofo Wladimir Safatle que estamos “em uma sociedade na qual os processos disciplinares não se dão mais através da exigência de conformação a padrões normativos claramente determinados e identitários. Na verdade, as formas hegemônicas de vida no capitalismo atual fundamentam-se em uma economia libidinal capaz de absorver até mesmo a indeterminação anômica da pulsão e a desarticulação das estruturas identitárias. Ou seja, a anomia não pode mais ser vista como uma patologia social, tal qual ela aparecia em Durkheim, já que ela teria se transformado na condição mesma de funcionamento dos processos de gestão social da vida. [...]. Intervenção não mais produzida, de maneira hegemônica, através das formas da disciplina e da coerção normativa, mas através da internalização da experiência da anomia produzida pela universalização da forma geral da intercambialidade e da equivalência” (SAFATLE, 2015, p.26-27).

<sup>3</sup> Para ler entrevista completa, acessar: “Une biopolitique mineure *entretien avec Giorgio Agamben*”, entrevista realizada por S. Grelet e M. Potte-Bonneville, in: *Vacarme* n°10, Paris: Vacarme: 2000. Disponível em: <<https://vacarme.org/article255.html>>. Acesso em 02/08/2019.

um Deus soberano. Não há transcendência em Agamben... E por mais estridente que possa soar aos ouvidos acostumados do contrário, o que estamos tentando pensar aqui é que toda linguagem [teológica] presente neste autor, e sem dúvidas, tão distinta da de Deleuze, serve especialmente como contra-dispositivo de profanação. Quer dizer, o que lhe importa é justamente dar conta de pensar a destituição das entidades metafísico-religiosas, que desde as alturas de um plano de organização transcendente [sagrado] insistem em represar o devir [*che viene*]; em prol da construção de novos canais e vias para passagem dos possíveis. E por um acaso não seria plausível dizer isso a partir do que afirmava Deleuze já em 1968 em sua tese de doutoramento, quando propunha que “Nem particularidades empíricas, nem universais abstratos: Cogito para um eu dissolvido. Acreditamos num mundo em que as individuações são impessoais e em que as singularidades são pré-individuais: o esplendor do SE” (DELEUZE, 2018, p.79)? Sobre a plausibilidade disso, postula Peter Pal Pelbart em consideração a reflexões por ele realizadas alhures acerca de Agamben:

O que merece ser retido daquele debate é a impossibilidade em que nos encontrávamos, segundo Agamben, em reconhecer nas figuras mencionadas como vítimas da biopolítica “sujeitos dados”. Pois estariam tomados em um duplo movimento: por um lado, teriam sido subjetivados (despojados, portanto, de seus traços, modos, códigos); por outro, ressubjetivados (pelo Estado e por eles mesmos, justamente como “portadores de HIV”, “sem-teto” etc.). Para dizê-lo em outros termos: teriam sido desterritorializados, por um lado, e reterritorializados, por outro. Portanto, qualquer tentativa de pensar a subjetividade dessas figuras sem levar em conta tais processos incorreria no erro de ignorar tal zona de indiferenciação entre vida qualificada (*bíos*) e vida nua (*zoé*) – deveríamos reconhecê-la como nosso horizonte irrevogável. Em meio a isso, ele apontava uma pista paradoxal presente em Foucault, que de algum modo, esticava um fio nessa mesma direção: a de um cuidado de si (subjetivação, *bíos*) que equivalesse a um abandono de si (dessubjetivação, *zoé*). O que seria uma figura que tivesse por substrato um desapego de si? Ou uma subjetivação que se apoiasse ou emanasse de uma dessubjetivação? Deleuze e Guattari teriam falado de uma *subjetividade nômade que se reterritorializa sobre sua própria desterritorialização*. Ou o nômade, ou o esquizo que se reterritorializa sobre seu próprio corpo em fuga (PELBART, 2019, p.157-158).

\*

Doravante, a despeito das dissonâncias que ecoam por hora, é o “reconhecimento de uma nova época da ontologia” como disse Negri (2017), não mais subordinada ao pensamento metafísico de Aristóteles, mas, convergente com a imanência monista promulgada por

Espinosa, o que a nosso ver faz com que Deleuze seja um pensamento indispensável à Agamben; é seu “vitalismo ontológico”, que acreditamos tanto interessar ao filósofo italiano.

Acerca dele, Kuniichi Uno, que durante os anos de 1970 foi orientando de Deleuze na Universidade de Paris VIII, e que inclusive traduziu algumas obras deste filósofo para o idioma Japonês, esclarece: “Se pensarmos na filosofia de Deleuze, nela há sem dúvida certo vitalismo ou um elogio a vida que atravessa todas as suas obras” (KUNIICHI, 2014, p.106). Ou ainda, Suely Rolnik que em entrevista à Lira Neto e Silvio Gadelha, sugere o seguinte a propósito da tragédia envolvendo a sua morte: “Deleuze teve a coragem de afirmar a vida até neste momento extremo de seu fim” (ROLNYK, 1995).<sup>4</sup> De todo modo, a fim de evitar indexarmos Deleuze no rol de filosofias que não lhe pertencem, vale conferir o que também disse Peter Pal Pelbart

Deleuze se diz vitalista, e o repete várias vezes. Não se trata obviamente, de uma filiação à corrente dominante no século XVIII, que postulava um místico “princípio vital” a expensas de qualquer explicação científica ou racional. Nem, decerto, está ligado a um culto do vitalismo predominante no século XIX, que reivindicou a superioridade de certas raças no combate a seres ditos degenerados, o que desaguou no fascismo (PELBART, 2019, p.23).

Acerca deste vitalismo exclusivamente deleuzeano - e agora dando prosseguimento às nossas análises sobre o texto de Agamben “A imanência absoluta”, no qual comenta Imanência: uma vida... de Deleuze -, informamos que coincidentemente ou não, o último texto de Michel Foucault *La vie: l'expérience et la science* de 1985,<sup>5</sup> também possui seu centro de gravidade localizado em uma discussão acerca do conceito de vida. No seu comentário à *Imanência: uma vida...* Agamben começa da seguinte forma

Por uma singular coincidência, o último texto que Michel Foucault e Gilles Deleuze publicaram antes da morte tem em seu centro, em ambos os casos, o conceito de vida. O significado desta coincidência testamentária (tanto em um caso como no outro se trata, de fato, de algo da ordem de um testamento) está além da secreta solidariedade entre amigos. Ele implica a enunciação de um legado que diz respeito inequivocamente à filosofia que vem. Se esta o quiser acolher, deverá partir do conceito de vida indicado pelo último gesto dos filósofos (essa é, pelo menos, a hipótese de onde parte nossa investigação) (AGAMBEN, 2015b, p.331).

Neste que é uma homenagem de Foucault ao seu mestre Georges Canguilhem, Agamben dirá haver um esforço de ultrapassagem epistemológica, no que tange às relações entre verdade e sujeito, e que necessariamente nos levaria para longe do cogito e da consciência; fazendo-nos como quer Foucault, aportar no território da vida mesma. Não

<sup>4</sup> A matéria da Folha de São Paulo do dia 06/11/1995 dedicada a morte de Deleuze, se encontra disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/fsp/1995/11/06/mundo/23.html>>. Acesso em 25/04/2019.

<sup>5</sup> Este texto de Foucault pode ser acessado em: <<http://1libertaire.free.fr/MFoucault237.html>>.

aquela “vida” da fenomenologia, vivida como abertura intencional da consciência ao mundo, mas, tão somente uma vida enquanto errância, um tipo de conhecimento que se enraíza nos erros e não na verdade. Na tradução deste texto que ocupa o Vol. II de *Ditos e Escritos: Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento*, Foucault se pergunta

será que o conhecimento da vida deve ser considerado apenas como uma das regiões que decorrem da questão geral da verdade, do sujeito e do conhecimento? Ou será que ele obriga a colocar de outra forma esta questão? Será que toda teoria do sujeito não deve ser reformulada, já que o conhecimento, mais do que se abrir à verdade do mundo, se enraíza nos erros da vida? (FOUCAULT, 2009, p.383).<sup>6</sup>

Muito embora seja um texto celebrativo, afirma Agamben que *La vie: l'expérience et la science*, encerra definitivamente as preocupações biopolíticas de Foucault, que como sabemos configura o último eixo de suas investigações.<sup>7</sup> Portanto, para o pensador italiano, mais que um simples ajustamento teórico, trata-se “de outro deslocamento da teoria do conhecimento, dessa vez em um terreno absolutamente por explorar” (AGAMBEN, 2015b, p.332). Entrementes, trata-se de um deslocamento do pensamento em direção ao “fora da clausura” (PELBART, 2009); que vai da razão à imanência de uma vida, e que se consolida para Agamben como terreno fértil a ser explorado pela filosofia *che viene*. Vitalismo que será investido detidamente por ele em *A imanência absoluta*

Para Agamben *A imanência: uma vida...* último escrito de Deleuze, é desde o seu início, um texto bastante singular. E nem mesmo os detalhes de seu título devem passar despercebidos daqueles que pretendem aventurar-se por tal labirinto. Conforme sugere o filósofo italiano, os dois-pontos e as reticências que o titulam, não estão lá gratuitamente, e de saída, indicam algo de suma importância. A saber, que a articulação não sintática entre os seus dois termos chaves [imanência e vida] não é casual. De fato, Deleuze poderia ter escolhido escrever *A imanência é uma vida*, ou *A imanência e uma vida* e até mesmo quem sabe ter feito uso da vírgula *A imanência, uma vida*. Mas não, se ele “utilizou, no entanto, os

---

<sup>6</sup> Contra essa perspectiva dogmática que vigora ao menos desde Platão - e cujo Mito da Caverna talvez seja a imagem mais bem acabada deste “pseudo” descerramento voluntário do pensamento à verdade, que falaria ao filósofo um amor quase que natural ao saber e que têm o erro como seu grande inimigo -, em seu vitalismo Deleuze reivindicará o sem-fundo indeterminado da *diferença*. E é ela, a diferença, que de acordo com ele forçaria o pensamento a pensar. O que daria no mesmo que dizer que o pensamento de acordo com este filósofo, funciona por arrombamento, violência, e não por espontaneidade, tampouco vocação; coisas que para Deleuze, não passariam de moralismo. Nesse sentido, ele chega dizer em *Diferença e repetição* que “É preciso que o pensamento, como determinação pura, como linha abstrata, afrente esse sem-fundo que é o indeterminado. Esse indeterminado, esse sem-fundo, é igualmente a animalidade própria ao pensamento, a genitalidade do pensamento” (DELEUZE, 2018, p.346).

<sup>7</sup> Conforme postula a leitura realizada por Deleuze no livro escrito por ele sobre Foucault, três são os eixos principais deste pensamento: o saber, o poder e a subjetivação (DELEUZE, 1991).

dois-pontos é porque, evidentemente, não tinha em vista nem uma simples identidade nem apenas uma conexão lógica” (AGAMBEN, 2015b, p.334).

Retomando um ensaio de Adorno, *Interpunktion* (1956) que é como um tipo de esboço de uma filosofia da pontuação, no qual os dois-pontos atuam como “sinal verde no tráfego da linguagem”, Agamben explica que para Deleuze, eles servem aqui para demonstrar que “entre a imanência e uma vida existe então uma espécie de trânsito sem distância nem identificação, algo como uma passagem sem mudança espacial” (AGAMBEN, 2015b, p.335). Como se imprescindível fosse a Deleuze, indicar o deslocamento que a imanência operaria em si mesma, “a abertura a um outro que permanece, porém, absolutamente imanente” (AGAMBEN, 2015b, p.335). Da mesma forma, acerca das reticências que encerram ao mesmo tempo em que deixam aberto o título do texto, considerações análogas são realizadas. Ligadas ao termo *una vie* [uma vida], Agamben explica que

as reticências, suspendendo todo nexos sintático, mantém, todavia o termo em relação com sua pura indeterminabilidade, e ao mesmo tempo, arrastando-o para esse campo virtual, excluem que o artigo ‘um’ possa transcender (como no neoplatonismo) o ser que o segue” (AGAMBEN, 2015b, p.336).

Ademais diríamos que sua função seria a de “fender” a imanência, abrindo-a, rasgando-a como um cano, de modo a fazer jorrar para fora as múltiplas virtualidades que povoam por dentro seu campo transcendental. Mas, o que seria isso: um *campo transcendental*? Aliás, é com esta pergunta que Deleuze introduz seu texto. Para nós é importante que comecemos assim “desde o começo” também, principalmente por conta de ser imprescindível à nossa reflexão, o caráter fundamental deste conceito; e que Agamben fará questão de destacar.

Respectivamente de acordo com sua leitura, o campo transcendental deleuzeano, conforme indica o próprio nome, se refere às condições de possibilidade de uma dada experiência; mas, uma experiência que na contramão do que significa para o empirismo simples - a doutrina filosófica que afirma todo conhecimento como decorrente da experiência de um sujeito para com um objeto -, não está vinculada a nenhum objeto e não é pertencente a nenhum sujeito. *Empirismo transcendental* como diz o próprio Deleuze, isto é a experiência de uma “pura corrente a-subjetiva de consciência, consciência pré-reflexiva impessoal, duração qualitativa da consciência sem eu” (DELEUZE, 2016a, p.407).

Para David Lapoujade, outro de seus notáveis alunos, o empirismo radical ou transcendental postulado por Deleuze, define-se exclusivamente como sendo uma “operação que consiste em liberar a imanência, em entregá-la a seu próprio movimento” (LAPOUJADE,

2000, p.267). Informação esta, conforme explica Agamben por sua vez, simplesmente impossível de ser retida enquanto não se leva em conta o grande desvio efetuado por Deleuze para longe da “tradição sineidética ou consciencial da filosofia moderna” (AGAMBEN, 2015b, p.337). Pois, como quem salta por sobre toda a história da filosofia moderna, ao menos em suas linhas mais duras - que vai de Descartes à Husserl, para quem o transcendental denota um território da consciência; ou ainda como em Kant que o entende inversamente, como consciência pura sem experiência -, Deleuze falará em nome de uma experiência sem consciência, como já dissemos; uma experiência transcendental e não transcendente (DELEUZE, 2016).

Importante mantermos isso em destaque, pois por mais que os termos sejam utilizados recorrentemente pelo senso comum, e muitas vezes até mesmo na Academia, como sendo sinônimos, eles não denotam a mesma coisa. Precisamente, foi Immanuel Kant que em sua *Crítica da razão pura* (1781) quem estabeleceu a distinção entre *transcendental* e *transcendente* tal como utilizada por Deleuze. Basicamente o uso *transcendental* do entendimento conforme preconiza o kantismo, consiste no esforço crítico de se buscar conhecer as *coisas em si*, isto é para além do fenômeno [aquilo que aparece]. Já o *transcendente* por sua vez, denota [sempre equivocadamente] a *coisa em si* mesma. Em outras palavras, segundo outro ilustre aluno de Deleuze, Roberto Machado, em seu *Deleuze, a arte e a filosofia*: “O uso transcendental do entendimento consiste em querer conhecer as coisas tal como elas são em si mesmas, independente da sensibilidade; o uso transcendente da razão consiste em querer aplicar-se a objetos e legislar no domínio do conhecimento” (MACHADO, 2010, p.143).

Isso posto vemos que na falta de uma consciência, Deleuze definirá o campo através do conceito de *plano de imanência*. E do mesmo modo que o plano transcendental, o plano de imanência também será concebido na medida em que não é relativo nem a um sujeito nem a um objeto. Mais precisamente, tal como indica o título do texto de Agamben, trata-se de uma imanência absoluta, imanente somente a si mesma, que “não está em algo, a algo, não depende de um objeto e não pertence a um sujeito” (DELEUZE, 2016a, p.408). Pois, somente quando “a imanência já não é imanência a outra coisa que não a si que se pode falar de um plano de imanência” (DELEUZE, 2016a, p.408). Acerca deste plano, palavras esclarecedoras são escritas por Bento Brado Junior:

Evitemos a todo custo transcender o plano de imanência. Deslizemos sobre sua superfície, nada o transcende, *nihil absconditum*, seja céu, seja inferno. Pensar não é determinar objetos – esta tarefa que transforma o plano de

imanência em sistema de estados de coisas, cabe à ciência. Pensar é jogar-se contra os limites da representação e subvertê-la. Se me permitirem a insistência, pensar é liberar o fluxo da vida e expandir sua esfera. Numa palavra, pensar a ideia de “plano de imanência” é trazer a filosofia de volta à vida ou, o que é a mesma coisa, devolver vida à filosofia (PRADO JUNIOR, 2004, p.170).

A fim de tonificar esse exercício reflexivo, recorremos a *O que é a filosofia?* texto de 1992 último livro de Deleuze escrito em parceria com Félix Guattari, onde encontramos todo um capítulo dedicado à temática deste plano. Lá, partindo do caráter singular da filosofia em sua relação com a produção de conceitos, a dupla de filósofos franceses irá pensar o plano de imanência em estrita oposição àquilo que poderíamos chamar de *plano de transcendência*. Eles dizem:

Numa palavra, os primeiros filósofos são aqueles que instauram um plano de imanência como um crivo estendido sobre o caos. Eles se opõem, neste sentido, aos Sábios, que são personagens da religião, sacerdotes, porque concebem a instauração de uma ordem sempre transcendente, imposta de fora por um grande déspota ou por um deus superior aos outros [...]. Há religião cada vez que há transcendência, Ser vertical, Estado imperial no céu ou na terra, e há Filosofia cada vez que houver imanência (DELEUZE, GUATTARI, 2016b, p.54).

Alhures neste mesmo texto, os filósofos farão questão de dizer também que o plano de imanência “não é um conceito pensado nem pensável, mas a imagem do pensamento, a imagem que ele se dá do que significa pensar, fazer uso do pensamento, se orientar no pensamento” (DELEUZE, GUATTARI, 2016b, p.47). Isto quer dizer, enquanto uma espécie de solo pré-filosófico da filosofia, ele é como um corte no caos das velocidades infinitas do pensamento. Ou seja, a imanência é o plano [pré-filosófico] transcendental, mas não transcendente onde o pensamento corre, e a filosofia começa a trabalhar na construção de seus conceitos.<sup>8</sup> Desafio filosófico por excelência então, tal como pensado pela dupla de filósofos franceses, é, portanto, a tarefa de dar consistência a este plano caótico [imanência] sem que com isso o pensamento perca sua infinitude. Daí o caráter pouco habitual de Deleuze e Guattari classificarem a filosofia em seu a priori como *experimentação*. E uma vez que o plano donde ela se ergue é pré-filosófico, ao filósofo tudo o que resta para começar a fazer filosofia é “tatear no escuro”. Pois, nem racionais, nem razoáveis, estes meios, os meios da filosofia

---

<sup>8</sup> De acordo com Deleuze e Guattari “A filosofia é um construtivismo, e o construtivismo tem dois aspectos complementares: criar conceitos e traçar um plano. Os conceitos são como as vagas múltiplas que se erguem e se que se abaixam, mas o plano de imanência é a vaga única que os enrola e os desenrola. O plano envolve movimentos infinitos que o percorrem e o retornam, mas os conceitos são velocidades infinitas de movimentos infinitos, que percorrem cada vez somente seus próprios componentes” (DELEUZE, GUATTARI, 2016b, p.45).

são meios da ordem do sonho, dos processos patológicos, das experiências esotéricas, da embriaguez ou do excesso. Corremos em direção ao horizonte, sobre o plano de imanência; retornamos dele com olhos vermelhos, mesmo se são os olhos do espírito. Mesmo Descartes tem seu sonho. Pensar é sempre seguir a linha de fuga do sonho da bruxa (DELEUZE, GUATTARI, 2016b, p.52-53).

Apesar disso, a história da filosofia é o atestado de um pecado. Acontece que o plano não deixou de ser assaltado recorrentemente ao longo do tempo pela religiosidade do transcendente. Pois, ao invés de pensar a imanência como Uno-*Todo*, dirá Deleuze [e Guattari], que a filosofia depois de Platão tendeu a pensar a imanência *no* Uno, vinculada e submissa *a* ele. Com a cristandade, como já é de se imaginar, sua situação fica ainda mais deprimente. Sob autoridade religiosa a imanência será permitida de ser pensada apenas e tão somente em níveis locais e intermediários, como um estágio inferior da transcendência, como sua vassala; desde então, sempre haverá um “mistério” a ser desvendado, o que confirmaria o fato de que à imanência falta alguma coisa.

Tempos depois, com o advento da Modernidade não melhora sua situação, pois a despeito de sua pretensa ruptura metafísico-religiosa, os modernos manterão a imanência cativa ao plano de transcendência. Conforme explicam Deleuze e Guattari

A partir de Descartes, e com Kant e Husserl, o cogito torna possível tratar o plano de imanência como um campo de consciência. É que a imanência é suposta ser imanente a uma consciência pura, a um sujeito pensante. Este sujeito, Kant o nomeará transcendental e não transcendente, precisamente porque é o sujeito do campo de imanência de toda experiência possível, ao qual nada escapa, o exterior bem como o interior. Kant recusa todo uso transcendente da síntese, como uma nova unidade, unidade subjetiva. Ele pode até mesmo dar-se ao luxo de denunciar as Ideias transcendentais, para fazer delas o “horizonte” do campo imanente ao sujeito. Mas, fazendo isso, Kant encontra a maneira moderna de salvar a transcendência: não mais transcendência de um Algo, ou de um Uno superior a toda coisa (contemplação), mas de um Sujeito *ao qual* o campo de imanência é atribuído por pertencer a um eu que representa necessariamente um tal sujeito (reflexão). O mundo grego, que não pertencia a ninguém, se torna cada vez mais a propriedade de uma consciência cristã (DELEUZE, GUATTARI, 2016b, p.57-58).

Herdeiras da filosofia eidética que se estende desde os gregos até Descartes, a filosofia crítica e fenomenológica de Kant e Husserl, tratarão de jogar o plano de imanência para dentro da transcendência, ou mais precisamente, para dentro da consciência, o que de acordo com ele, dá no mesmo. E a partir de agora, será ela, a consciência [Sujeito-Reflexão] a responsável pela paragem do movimento caótico e infinito do plano. Destacando-se, elevando-se acima dele, a consciência está liberta para suas peripécias teológicas. De tal modo que aos poucos a filosofia [palavra cristã dita secularmente], vai substituindo o *logos* grego,

tornando a imanência subordinada ao sujeito racional-consciente; que por sua vez estará livre para produzir transcendências de todos os tipos por todos os lados. Sendo assim, como gostava dizer outro filósofo maldito: até mesmo nossos ateus são devotos... (STIRNER, 2009). Não obstante, dizem Deleuze e Guattari em tom de ironia, que a imanência é esta prisão, cujas chaves somente a transcendência possui.

Recorrendo aos termos alemães de *Weltbild* e *Weltanschauung* traduzidos literalmente por *imagem de mundo* e *visão de mundo*, Bento Brado Junior dirá o seguinte acerca deste “pecado” da filosofia conforme estamos indicando:

Que é um *Weltbild*? Nós já o sabemos: é aquele amálgama de pseudoproposições cristalizado na base de um jogo de linguagem que, ao mesmo tempo, precede a alternativa entre o verdadeiro e o falso e abre o espaço para o seu advento ou, numa palavra, o plano onde circulam e se entrecrocaram os conceitos. O senso comum nele se apóia espontaneamente e parece fazê-lo tomando-o como “verdade” (confundindo *Weltbild* e conhecimento dado) e não está completamente enganado, já que tal ilusão é necessária para o curso da vida cotidiana; a “filosofia do senso comum” não pode contar com esse alibi e se prolonga em empresas infelizes, como a de More, que termina por transformar o *Weltbild* em *Weltanschauung* (ou *fundar* o senso comum numa certeza racional); na linguagem de Deleuze, Moore confunde plano de imanência e conceito. De resto, “todos” os filósofos (Platão, Kant, Husserl) transformam o *Weltbild* (que é uma base sem fundamento, *grundlösige Grund* que não passa de uma parada provisória e arbitrária do fluxo infinito do caos) na mais sólida *arkhé*, dando lugar a uma teoria universalista capaz de dominar pelo conhecimento a *Ommitudo Realitatis*. No fundo, a filosofia e o senso comum partilham a mesma ilusão, mas, só a ilusão filosófica tem efeitos desastrosos para o pensamento e, sobretudo, para a própria vida. [...], podemos dizer que o pecado da filosofia (que a degrada em *Weltanschauung*) é compreender se como teoria ou representação e entender o *Weltbild*, ou o plano de imanência, como um conjunto de proposições que se referem a objetos ou estados-de-coisa transcendentais, no regime da *Übereinstimmung* ou *adaequatio*, e não como um “fazer, ou uma prática construtiva que introduz, no caos, um mínimo de consistência e que exprime a forma imanente de “uma vida” (PRADO JUNIOR, 2004, p.157-158).

Adiante, com o surgimento da psicanálise, poderíamos quem sabe achar que as coisas tivessem melhorado para a imanência, mas não. Se até aqui o transcendente espalhou-se pela consciência, com Freud e, sobretudo Lacan, ele será transferido para o “interior profundo” da subjetividade humana; e a falta se tornará “natural”. Eis que surge então o inconsciente teatro, povoado por fantasmas, sombras, estruturado como linguagem, enigma, e que tende sempre a dizer a mesma coisa: Édipo. Declara Deleuze:

Contra a psicanálise dissemos somente duas coisas: ela destrói todas as produções de desejo, esmaga todas as formações de enunciados. Com isso ela quebra o agenciamento maquínico de desejo, o agenciamento coletivo de enunciação. O fato é que a psicanálise fala muito do inconsciente, ela até

mesmo o descobriu. Mas é, praticamente, sempre para reduzi-lo, destruí-lo, conjurá-lo. [...]. O que a psicanálise chama de produção ou formação do inconsciente, são fracassos, conflitos, compromissos ou jogos de palavras. Desejos, sempre há de mais, para a psicanálise: “perverso polimorfo”. Vamos ensinar-lhe a Falta, a Cultura e a Lei. Não se trata de teoria, mas da famosa arte prática da psicanálise, a arte de interpretar. E quanto se passa da interpretação à significância, da procura do significado à grande descoberta do significante, não parece que a situação mude muito (DELEUZE, 1998, p.93).

É que conforme postula o filósofo francês, para a psicanálise, o desejo pertenceria a algo que não é ele, estando por isso voltado para um significante, sem condições de saber do que se trata. Por isso, dizem os psicanalistas em suas sessões intermináveis, que se faz necessário “interpretar os fantasmas”, a fim de se descobrir o que significam, esses resquícios inconscientes que rebotam na consciência em forma de imagens imaginárias difusas. “Qual é a parte falta ao desejo, qual seu significante, seu *objeto a*?” perguntam os psicanalistas... De acordo com Lapoujade, o fato é então que “o significante se torna a nova transcendência, ao mesmo tempo em que a psicanálise se torna a nova metafísica [...]. Nessas condições, não é difícil conceber o psicanalista como o novo sacerdote a serviço dessa metafísica” (LAPOUJADE, 2017, p.150).

E foi somente com Sartre, dirá Deleuze, que à imanência começou a recobrar sua legitimidade; mas, nem tanto. Em *Lógica do Sentido* texto de 1969, em uma referência ao texto sartreano *La Transcendance de l'Ego* de 1937, que aliás, é considerado por Deleuze como decisivo para a formação de seu próprio pensamento, ele afirma que Sartre foi capaz de propor: “um campo transcendental impessoal não tendo a forma de uma consciência pessoal sintética ou de uma identidade subjetiva” (DELEUZE, 2015a, p.101). Porém, ao vincular tal campo à individualidade [ego], Sartre, dirá Deleuze, faz de seus esforços algo derradeiramente inútil, não sendo ao fim, capaz de libertar-se do claustro da consciência. Assegura Deleuze, “não podemos conservar a consciência como meio ao mesmo tempo em que recusamos a forma da pessoa e o ponto de vista da unificação” (DELEUZE, 2015a, p.105). Ou seja, Sartre escorrega justamente por conta de não haver possibilidade de um Eu [para-si] fora da consciência. Deleuze está convencido de que é necessário pensar o transcendental a despeito dos sujeitos.

Daí que para pensar a imanência absoluta, ele tenha a necessidade de concebê-la em toda sua multiplicidade, desde seu *empirismo*, como sendo esta zona pré-individual,

impessoal, independente de qualquer sujeitividade, e ou transcendência. E será com Espinosa que Deleuze se agenciará, a fim de levar a cabo estas suas pretensões.<sup>9</sup>

Em *Espinosa: filosofia prática*, datado do ano de 1970, Deleuze proporrá que a grande tese que sustenta o edifício espinosano é: “há uma única substância que possui uma infinidade de atributos, *Deus sive Natura*, sendo todas as ‘criaturas’ apenas modos desses atributos ou modificações desta substância” (DELEUZE, 2002, p.23). O que significa dizer que com o pensador holandês, a consciência será destronada de sua autoridade soberana e, rebaixada ao estatuto de “ideias de ideias de ideias...” e assim sucessivamente. Isso quer dizer que para Deleuze-Espinosa, ela não é causa de nada, mas apenas o efeito-reflexo do um pensamento, e que quando reivindica para si autonomia judicativa, demonstra que na verdade desconhece a si mesma.<sup>10</sup> Não obstante, por meio de seu *paralelismo*, com o qual reivindica a recusa irredutível de toda eminência do pensamento sobre o corpo e vice versa, Espinosa-Deleuze concluirá então, que tudo o que consciência faz é recolher os efeitos dos encontros entre os corpos e refletir sobre eles. Ou seja, “Sentimos alegria quando um corpo se encontra com o nosso e com ele se compõe, quando uma ideia se encontra a nossa alma e com ela se compõe; inversamente sentimos tristeza quando um corpo ou uma ideia ameaçam nossa própria coerência” (DELEUZE, 2002, p.25).

Retomando o início do parágrafo anterior, reafirmamos então que a causa de todas as coisas, a única causa, portanto, a substância mesma é: *Deus sive Natura* [Deus ou a natureza], “causa de si”, da qual todo resto deriva como modos de expressão.<sup>11</sup> Esta é a *imanência* [nem ateísmo, nem panteísmo, nem panenteísmo: *monismo*] de Espinosa: *substantia / Deus ou natureza / causa sui / o agente que é para si mesmo seu próprio paciente / imanência absoluta; ou beatitude*, outro termo emprestado por Deleuze de Espinosa, com a qual busca se referir à imanência: a saber, aquela alegria ativa decorrente do terceiro gênero do conhecimento,

<sup>9</sup> Nas palavras de Deleuze, Espinosa “é o príncipe dos filósofos. Talvez o único a não ter aceitado nenhum compromisso com a transcendência, a tê-la expulsado de todos os lugares. Ele fez o movimento do infinito, e deu ao pensamento velocidades infinitas no terceiro gênero do conhecimento, no último livro da *Ética*. Ele aí atinge velocidades inauditas, atalhos tão fulgurantes, que não se pode mais falar senão de música, de tornado, de vento e de cordas. Ele encontrou a liberdade tão-somente na imanência” (DELEUZE, GUATTARI, 2016b, p.60).

<sup>10</sup> Com a sua pergunta “o que pode um corpo?”, é como se Espinosa nos perguntasse: quer dizer então, que outorgamos tanto crédito a consciência, como se esta fosse autônoma, como se fosse um tribunal de júri, como se tivesse um poder inato para controlar nossos movimentos e paixões, mas não sabemos se quer aquilo de que um corpo é capaz?

<sup>11</sup> O que significa dizer que “Para Espinosa, não existem várias realidades, existe apenas uma. Nosso universo, com suas estrelas, suas galáxias mais longínquas, é apenas um ‘modo’ (o ‘modo infinito imediato’) de um dos ‘atributos infinitos’ (o atributo ‘extensão’) da ‘substância’, que Espinosa chama, também, ‘causa de si’ <*causa sui*>, ‘Deus’ ou ‘Natureza’. A célebre expressão ‘*Deus sive natura*’ [...], resume, assim, um mundo sem exterioridade, sem transcendência um mundo que não tem Deus porque ele é Deus – dupla determinação que permite compreender, em certa medida, o duplo movimento de entusiasmo e de escândalo historicamente suscitado pela filosofia de Espinosa (RAMOND, 2010, p.33-34).

quando estão postas no pensamento as condições para que surjam as “ideias adequadas de nós mesmos e das outras coisas, tal com estão em Deus e são concebidas por Deus” (DELEUZE, 2017b, p.343).<sup>12</sup>

Mas não avancemos com tanta pressa, pois é fácil cair no canto da sereia... Como já dissemos, Deus é outro nome que Deleuze-Espinosa utiliza para designar a imanência reprodutora da natureza em si mesma. E se se trata ainda de metafísica, tal como de fato podemos ver que sim, que sejamos honestos como Arnaud Villani, para quem Deleuze pariu um monstro. Afinal,

O anômalo é o fundo da metafísica deleuziana, é o ponto de sobre-apreensão em que as linhas se apreendem uma a outra, e se apreendem a si mesmas como linhas, desiguais para sempre nelas mesmas, nessa simples borda que faz seu ser (extra-ser). Movimento indefinido contra a morte (VILLANI, 2000, p.48).

Finalmente, após este longo trajeto, no qual partimos de *A imanência absoluta*, que é um comentário de Agamben ao texto de Deleuze *Imanência: uma vida...* no qual o filósofo italiano presta-lhe homenagem, julgamos ter disposto os primeiros principais traços conceituais que compõem esse território que buscaremos explorar no decorrer deste texto. Antes de seguirmos com a leitura do filósofo, julgamos ser necessário passarmos a uma análise mais acurada do pensamento do Deleuze, com quem buscaremos descobrir as potências esquizas de uma vida... Elemento que Agamben pensará ao seu próprio modo, quando se puser a refletir sobre as formas-de-vida.

---

<sup>12</sup> De acordo com Deleuze “Para essas alegrias ativas devemos reservar o nome de *beatitude*: aparentemente elas conquistam-se e desenrolam-se na duração, tal como as alegrias passivas, mas, na realidade são eternas e não se explicam mais pela duração; elas não implicam mais transições e passagens, mas exprimem-se todas umas às outras segundo um modo de eternidade, justamente com as ideias adequadas das quais procedem” (DELEUZE, 2002, p.58). Em síntese, as *ideias adequadas* são as ideias que estão em Deus e que devido a isso não possuímos imediatamente. Apesar de representativas tais ideias não denotam os estados de coisas nem aquilo que nos acontece, elas dizem respeito tão somente ao que somos e ao que as coisas são. Por isso, não é do lado da consciência psicológica que encontramos as *ideias adequadas*, mas ao lado de uma potência lógica que atravessa a nós e a tudo ao nosso redor. Em outras palavras, trata-se do *conatus* espinosano, quer dizer a própria potência vital da natureza. Portanto, para termos ideias adequadas é preciso acessar o estágio da potência, é preciso conhecer como Deus conhece, é preciso elevar-se ao saber material da natureza-imanência. Essa é a *beatitude* tal qual Espinosa a concebe. Sendo assim, as ideias inadequadas são o contrário disso, e encerram o inferno da consciência e suas marcas, efeitos, memórias, ressentimentos. Por isso, as ideias inadequadas não passam das ideias que temos...

## *CAPÍTULO UM*

### *Da imagem dogmática do pensamento ao pensamento sem imagem em Deleuze*

*“A vida inexprimível  
A única finalmente à qual aceitas te unir  
A que te é recusada todos os dias pelos seres e pelas coisas  
Da qual obténs penosamente aqui e ali alguns fragmentos descarnados  
No fim de combates sem trégua  
Fora ela tudo é apenas agonia submissa, fim grosseiro”  
— René Char.*

Paris, quatro de novembro, 1995. Yves Mabin Chennevière ainda preocupado pela conversa que teve com seu amigo na última quinta feira daquela mesma semana, espera até o horário do almoço, pois acredita quem sabe poder encontrar Fanny já em casa; ela que aos sábados costumava chegar do mercado com as compras neste horário. O que Yves não podia esperar é que seria Fanny quem lhe ligaria. Gilles acabara de falecer. Aos 70 anos de idade ele se lançara da janela do terceiro andar do apartamento onde morava, naquele que seria seu último vôo.<sup>13</sup>

Com que direito? Com que direito alguém como Deleuze suicida? Logo ele, que pôs movimento por toda parte, que insistentemente afirmara a alegria de viver frente à pulsão de morte que naqueles mesmos anos espreitava sorrateiramente por todos os lados o pensamento; seja com os *fascios*, os *yankees*, os *junkies*, os padres da psicanálise e da filosofia... Com que direito? AIDS de Foucault; atropelamento de Barthes; interdição de Althusser; infarto de Guattari; câncer de Derrida... Seria uma maldição, o destino? Fado sombrio que carregaria este batizado pestífero intelectual que ousou desafiar a supremacia humanista, do sujeito, da razão, de Deus? Ou se trataria de uma melancolia profunda frente às tantas revoluções que

---

<sup>13</sup> Para conhecer a biografia de Deleuze, a qual recorreremos para escrever esse tópico, ver: DOSSE, François. *Gilles Deleuze e Félix Guattari: Biografia cruzada*. Porto Alegre: Artmed, 2010.

não vingaram; o efeito colateral de tantos sonhos malfadados? Seria seu suicídio apenas o desfecho triste da vida de um velho militante frustrado? Mas, mesmo isso lhe daria o direito?

Deleuze fora maltratado por mais de vinte e cinco anos por um enfisema pulmonar. Por conta de uma traqueostomia, naquela última década em que esteve vivo, se encontrou preso a cilindros de oxigênio como um cachorro encoleirado ao poste. Drama que foi se agravando e aos poucos lhe arrancando as possibilidades de sair de casa, de trabalhar, de se locomover minimamente que fosse, e que nas crises mais agudas lhe sufocava impedindo-o muitas vezes até mesmo de falar ou respirar. Suely Rolnik conta que uma vez Deleuze lhe confessara ao telefone que devido à impossibilidade de escrever tinha adquirido o hábito de repetir as próprias ideias para não as esquecer; repetia-as para si mesmo, até que fosse possível recobrar o fôlego e juntar forças para colocá-las no papel (ROLNYK, 1995). No inverno, com a piora de seu quadro, ele apenas lia...

Mas, enquanto pode escrever, escreveu. *Imanência: uma vida...* publicado no outono de 1995, comprova isso; seu último sopro filosófico, uma espécie de testamento, uma verdadeira lufada de ar fresco. Noëlle Châtelet, viúva de um de seus melhores amigos, afirma ter recebido, poucos dias antes de seu falecimento, uma carta sua, que de próprio punho, trêmulo, implicitamente lhe confiava acerca da penosa morte de François, a sua falta de vontade em viver assim, sob tamanho sofrimento, arrastando-se sofregamente pelos cômodos de casa... Ao menos desde 1970, Gilles respirava com apenas um oitavo de pulmão.

Por isso, dizem seus colegas e admiradores, nada mais equivocado do que reduzir o caso de Deleuze a questões de ordem moral ou meramente psicológica. Naquele seu último gesto, dizem seus amigos, é como se ele testificasse o ânimo que sempre o acompanhou em todo tempo. O suicídio de Deleuze, dizem eles, é, sobretudo, uma afirmação da vida levada ao seu derradeiro limite. Isso, pois quando ela, a vida já não pode mais se afirmar no corpo, é hora de dizer chega e botar um ponto final em tudo isso.

E começar assim, falando sobre a morte, uma tese cuja temática central é a vida, não é para nós, nenhuma contradição. Pelo contrário, esta é uma bela maneira de começar pelo começo, pelo fundamento, isto é, por aquilo que deu a Deleuze o direito de fazer o que fez, consigo mesmo. O que também nos ajuda de antemão, a nos livrarmos desta concepção mesquinha e impotente que carregamos conosco acerca da vida. Afinal, como diz Lapoujade “em Deleuze, a vida não se limita a produzir organismos, nem assume invariavelmente uma forma orgânica” (LAPOUJADE, 2017, p.22). Ou seja, vida é potência. Relva, cascalho, montanhas, oceanos, vulcões, estrelas, feras do campo e da floresta, animais domésticos,

pulgas e percevejos, parasitas, corvos, ratos, nós mesmos, tudo se passa como se fosse ela quem nos tivesse, como se fosse ela, que ao acaso nos concedesse a permissão de estarmos aí. Não que esteja preocupada conosco, nem um pouco, mas, que justamente por isso, nas fronteiras extremas de si mesma, arrebenta com nosso Eu, nos obrigando a querê-la até o fim. Só vai viver quem puder... Indubitavelmente há algo de violento em ainda estar vivo.

E falar assim, “não supõem nenhum gosto, nenhum fascínio pela morte, mas sim a percepção da vida como coextensiva à morte e aos mortos pelos quais ela nos faz passar” (LAPOUJADE, 2017, p.23). “*Dark Deleuze*”, diria Andrew Culp (CULP, 2017).<sup>14</sup> Pois não há nada mais ridículo do que o cânone da alegria em que meteram o velho; nada de auto-ajuda, muito menos religião. Se é que existe algo de “sagrado” na vida, para Deleuze, isso tem a ver a sua impessoalidade, quer dizer, com o fato dela passar, simplesmente passar, aqui, ali, acolá, livremente, com força. Viver é para este filósofo, sobretudo um ato guerreiro, uma luta, “uma luta contra a morte, não a morte positiva da autodestruição, mas uma morte inteiramente outra, aquela através da qual o capitalismo nos faz passar e que nos transforma em mortos vivos, em zumbis sem futuro...” (LAPOUJADE, 2017, p.24). Aí está o fundamento donde Deleuze tirou o direito de viver até a morte: numa vida...

E se pensarmos bem, é só isso que importa mesmo, especialmente em matéria de filosofia, pensamento. A despeito do que poderia objetar o *mainstream*, tudo nessa vida é uma questão de se adquirir o direito. Com que direitos tal fato se manifesta? Qual é a legitimidade de tal pretensão? Ao menos é isso que aprendemos com Lapoujade: o importante para Deleuze é aquilo que os fatos e fenômenos reivindicam! (LAPOUJADE, 2017). Foi assim, por exemplo, em busca de formular jurisprudências em prol de uma vida, que o filósofo ousou perguntar com que direito Édipo exige para si o fato de ser universal? Mas, não fez isso somente com a psicanálise. Platão, Aristóteles, Descartes, Kant, o capitalismo etc. também passam aqui pelo mesmo crivo jurídico: com que direitos a representação corrente nestas formas de pensamento, se auto-postula como pressuposto de todo pensar?

Assim, como um “advogado do diabo”, Deleuze voltar-se-á para as minorias. Seu interesse, claro, é aventar o direito por meio das quais elas postulam a própria existência. Pois para ele, todo povo, todo povoamento, é no fundo um grito, mesmo que mudo, mas, ainda sim um grito. Ou seja, a expressão radical da luta de uma vida pelo direito de existir. É nesse sentido que se pergunta retoricamente Lapoujade, se “não haveria um grito, um imenso

---

<sup>14</sup> Disponível em: <<https://medium.com/mil-brechas/deleuze-dark-entrevista-com-o-autor-5ac7273fb33f>>. Acessado dia: 10/04/2019.

clamor que atravessa toda filosofia de Deleuze, um grito imenso como num quadro de Bacon, carregado de todos os gritos aos quais ele quer fazer jus?” (LAPOUJADE, 2017, p.28). Por isso não há neutralidade alguma aqui. Mais do que descrever, explicar, comentar, a filosofia para Deleuze deve avaliar a legitimidade de todas as pretensões em voga seja na filosofia, na arte, na política, na sociedade ou onde for. Eis o devir minoritário de sua filosofia... Escrever em nome do que nem existe.

E seguindo essas sendas, somos levados à compreensão de que a questão “com que direito” é, por conseguinte inseparável da instauração de um fundamento. Quer dizer, “Perguntar ‘com que direito?’ significa perguntar ‘tal pretensão é bem fundamentada?’, ou melhor, significa perguntar ‘sobre o que ela se fundamenta para reivindicar este ou aquele direito?’ O que dá razão à sua pretensão? (LAPOUJADE, 2017, p.29). É que o fundamento cumpre o papel essencial de ser como um princípio, a partir do qual os problemas serão criados. Trata-se do sólo pré-filosófico donde se erige toda filosofia. O lugar de onde ela começa, a saber, sua imagem do pensamento. Imagem que por sua vez, não está de jeito nenhum dissociada da forma de vida que a concebe, e que justamente por isso, não é uma, mas plural. São estas imagens do pensamento que levaram Platão a conceber a Ideia, Descartes o Cogito, Kant o Transcendental; e por que não questionar se foi também uma certa imagem quem deu o direito à Deleuze alçar seu último vôo?

A seguir, nossos esforços estarão concentrados neste primeiro capítulo em identificar a imagem que fundamenta a filosofia de Deleuze, concomitante ao traçado de algumas de suas principais críticas àquilo que ele denomina por imagem dogmática do pensamento. Com isso, lançaremos bases para nossas posteriores arguições.

## 1.1 Platão ou o começo do fim

Deleuze que nunca escondeu detestar discussões, disse certa vez:

É por isso que o filósofo tem muito pouco prazer em discutir. Todo filósofo foge quando ouve a frase: vamos discutir um pouco. As discussões são boas para as mesas redondas, mas é sobre outra mesa que a filosofia joga seus dados cifrados. As discussões, o mínimo que se pode dizer é que elas não fariam avançar o trabalho, já que os interlocutores nunca falam a mesma coisa. Que alguém tenha tal opinião, e pense antes isto que aquilo, o que isso pode importar para a filosofia, na medida em que os problemas em jogo não são enunciados? E quando são enunciados, não se trata mais de discutir, mas de

criar indiscutíveis conceitos para o problema que nós nos atribuímos. [...]. Não estamos nunca no mesmo plano. Criticar é somente constatar que um conceito se esvanece, perde seus componentes ou adquire outros novos que o transformam, quando é mergulhado em um novo meio. Mas aqueles que criticam sem criar, aqueles que se contentam em defender o que se esvaneceu sem saber dar-lhe forças para retornar à vida, eles são a chaga da filosofia. São animados pelo ressentimento todos esses discutidores, esses comunicadores. Eles não falam senão deles mesmos, confrontando generalidades vazias. A filosofia tem horror a discussões. Ela tem mais o que fazer. O debate lhe é insuportável, não porque ela é segura de mais de si mesma: ao contrário, são suas incertezas que a arrastam para outras vias mais solitárias (DELEUZE, GUATTARI, 2016b, 37-38).

Não se trata de polemizar, ao menos não é o que pretendemos por hora. É que aqui encontramos nítidos sinais do que para Deleuze significa pensar. E pensar o que seja o pensamento para este autor, é basicamente o que desejamos pensar neste primeiro momento. Ele que de forma unânime é tratado por seus comentadores como aquele que na esteira de Nietzsche, fez da inversão do platonismo um dos motes de sua filosofia, deixa evidente na citação acima referida que o pensamento não se caracteriza por uma disputa pela verdade; “a filosofia tem mais o que fazer”...<sup>15</sup> É por razão disso que dirá Deleuze que não caberia a ela decidir quem está certo e quem está errado; isso além de chato é desimportante. Não que Deleuze seja seguro demais naquilo que diz e pensa, mas exatamente o inverso: o filósofo tem muito pouco a contribuir nesse sentido. Como ele mesmo assevera acerca de si

Os intelectuais têm uma cultura formidável, eles têm opinião sobre tudo. Eu não sou um intelectual, porque não tenho cultura disponível, nenhuma reserva. O que sei, eu sei apenas para as necessidades de um trabalho atual, e se volto ao tema vários anos depois, preciso reaprender tudo. É muito agradável não ter opinião nem ideia sobre tal ou qual assunto. Não sofremos de falta de comunicação, mas ao contrário, sofremos com todas as forças que nos obrigam a nos exprimir quando não temos grandes coisas a dizer (DELEUZE, 2017, p.176)

Todavia, isso não significa ter de abrir mão da noção de verdade. De acordo com Alberto Gualandi “Tal liquidação implicaria a impossibilidade de afirmar qualquer diferença de valor e o sistema da imanência e da univocidade revelar-se-ia então como o império do niilismo do ‘tudo é igual’ e da ‘noite onde todos os gatos são pardos’” (GUALANDI 2003, p.95). O que desde já nos leva a concluir que Deleuze não é um relativista, nem nunca o foi. Sobre ser pós-moderno? “Não, caro amigo, não é necessário defender Deleuze dessa acusação, à qual certamente não lhe ocorreria dar respostas. Basta sorrir” (PRADO JUNIOR, 2004, p.256). Mas do que se trata, então?

---

<sup>15</sup> Dentre estes comentadores, citamos: David Lapoujade (2017), Roberto Machado (2009), François Zourabichvili (2016).

A saber, para ele urge desvincular o negativo do conceito de verdade da ideia de erro; é isso que anima as fastidiosas discussões: a necessidade imposta pela verdade-correspondência, verdade-bom senso, verdade-senso comum, verdade-verificacionista, a busca do significado verdadeiro! “Regime despótico paranóico: eles me atacam e me fazem sofrer, mas eu adivinho suas intenções, eu os antecipo, eu o sabia durante todo o tempo, tenho o poder até em minha potência, ‘eu os vencerei!’” (DELEUZE, GUATTARI, 2015, p.65). E assim, passando de um signo a outro, de uma interpretação a outra, no esforço em combater o outro, o erro do outro, o erro de si, o erro, as discussões não têm fim, elas nos levam invariavelmente para lugar nenhum. É como contrair uma dívida impagável. Ressentimos. Ah, como estamos cansados disso... Pensar, definitivamente não pode ser só isso.

Portanto o que importa mesmo para Deleuze no momento de desobstruir o pensamento é o esforço em prol de romper com esse registro clássico imposto pelo senso comum filosófico: o apego desmesurado a verdade e o respectivo medo do erro que nos atola em mesmices. Além disso, como diz o próprio “O pensamento adulto e aplicado, tem outros inimigos, estados negativos muito mais profundos” (DELEUZE, 2018a, 195). Quer dizer, enquanto estivermos presos no universo infantilizante das discussões, não daremos conta de evitar os perigos reais que nos ameaçam. Deleuze está se referindo aqui especificamente à besteira, à tolice, o sem sentido, o sem graça etc. Coisas muito mais traiçoeiras, e muito mais ordinárias e cotidianas. Como ele mesmo aduz

Os professores sabem muito bem que é raro encontrar erros ou alguma coisa de falso nos “deveres” (salvo nos exercícios em que é preciso traduzir proposição por proposição ou produzir um resultado fixo). O que mais se encontra são não sentidos, observações sem interesse e sem importância, banalidades consideradas notáveis, confusão de “pontos” ordinários com pontos singulares, problemas mal formulados ou desviados de seu sentido: eis o pior e o mais frequente, todavia cheio de ameaças, destino de todos nós (DELEUZE, 2018a, p. 207).

A despeito de perguntas relativas ao que é certo e verdadeiro, caber-nos-ia pensar então: o que é interessante de ser pensado? O que vale a pena pensar? Bem como buscamos fazer, por exemplo, quando ao invés de perguntarmos sobre o que estão escrevendo, o que querem que escrevamos ou que seria importante escrever, perguntamo-nos: “como escrever, uma tese de doutorado que seja, sem perder a alegria, a graça, o sentido?”. Repete-se um problema, aventa-se uma hipótese, defende-se uma tese, discute-se, discute-se, discute-se, todo esse grande exercício narcísico dos doutores... Mas, justamente, é do contrário que se trata, ou seja: como fazer para escaparmos do aporrinhante e moribundo “mais do mesmo”, que reduz tudo a uma questão de bem e mal, certo e errado, vencedores e vencidos?

Acerca destas coisas, declara Alessandro Carvalho Sales, que com isso Deleuze acaba por estabelecer uma nova topografia para o pensamento, onde “pensar, é o que só pode se dar num outro lugar que não mais um certo lugar comum, aliás, um efetivo lugar comum, dominado por jogos de verdade os mais patentes e normativos” (SALES, 2014, p.46). Trata-se, portanto, como íamos dizendo, de pensar para além dos registros transcendententes que estrangulam o pensamento. Livrar-se da obsessão [religiosa] pelas verdades-veridicções, essas ideias pretensamente universais, que no limite só nos fazem estagnar. Afinal, “Quando se invoca uma transcendência, interrompe-se o movimento, para introduzir uma interpretação em vez de experimentar” (DELEUZE, GUATTARI, 2015, p.187). Ou como já dizia Nietzsche bem antes de tudo isso, em seu *Crepúsculo dos ídolos* “a vida acaba, onde o Reino de Deus começa” (NIETZSCHE, 2006, p. 36).

E aqui tocamos uma das pedras de esquina do pensamento deleuzeano, que de maneira nenhuma podemos deixar passar despercebida. A saber, que estes lugares indubitavelmente metafísicos, que são implícitos e pressupõem todo o ato de pensar, é designado pelo filósofo francês como sendo a: *imagem do pensamento*. Ele diz

Suponho que existe uma imagem do pensamento que varia muito, que tem variado muito ao longo da história. Por imagem do pensamento não entendo o método, mas algo mais profundo, sempre pressuposto, um sistema de coordenadas, dinamismos, orientações: o que significa pensar, e “orientar-se no pensamento”. [...]. A imagem do pensamento é como que o pressuposto da filosofia, precede esta; desta vez não se trata de uma compreensão não filosófica, mas sim de uma compreensão pré-filosófica. Há pessoas para quem pensar é “discutir um pouco”. Certo, é uma imagem idiota, mas mesmo os idiotas têm uma imagem do pensamento, e é apenas trazendo à luz essas imagens que se podem determinar as condições da filosofia (DELEUZE, 2017, p.189-190).

Em *Diferença e repetição*, tese doutoral publicada originalmente no ano de 1968 (2018a), Deleuze reforçava as bases de seu edifício conceitual que apesar das modificações sofridas ao longo do tempo, não abandonaria o esforço de conceber uma nova imagem para o pensamento. Imagem esta precisamente originária dos escombros daquela outra, a imagem dogmática.

Os mais acostumados com Deleuze, saberão que esta não é uma ideia nova. Já em 1962, quando do seu *Nietzsche e a filosofia* (2018b) ele sinalizava algo nesse sentido. Acerca da imagem dogmática do pensamento, Deleuze estabeleceu três pressupostos básicos que fazemos questão de mencionar:

I) Dizem-nos que o pensador, enquanto pensador, quer e ama o *verdadeiro* (veracidade do pensador); que o pensamento como pensamento

possui ou contém formalmente o verdadeiro (inatismo da ideia, *a priori* dos conceitos); que pensar é o exercício natural de uma faculdade, que basta então pensar “verdadeiramente” para pensar com verdade (natureza reta do pensamento, bom senso universal partilhado. II) Dizem-nos também que somos desviados do verdadeiro por forças estranhas ao pensamento (corpo, paixões, interesses sensíveis). Por não sermos apenas seres pensantes, caímos no erro, tomamos o falso pelo verdadeiro. O *erro*: tal seria o único efeito, no pensamento como tal, das forças exteriores que se opõem ao pensamento. III) Dizem-nos finalmente que basta um *método* para pensar bem, para pensar verdadeiramente. O método é um artifício pelo qual reencontramos a natureza do pensamento, aderimos a essa natureza e conjuramos o efeito das forças estranhas que alteram e nos distraem. Pelo método, nós conjuramos o erro. Pouco importa a hora e o lugar se aplicamos o método: ele nos faz penetrar no domínio do ‘que vale em todos os tempos, em todos os lugares’ (DELEUZE, 2018b, p.133).

Este é mais ou menos o diagrama dogmático do pensamento: haja vista sua [suposta] inclinação natural [correspondência essencial entre sujeito e objeto], o seu elemento é desde sempre o Verdadeiro, o Belo e o Bom, o Justo etc. O que não lhe isenta de estar atento aos erros, muito pelo contrário, os erros lhe ameaçam de fora como lobos na soleira da porta. Por isso também que lhe é importante um método [ortodoxia], para que esteja o mais protegido possível destas ameaças externas, e que no fundo são derivadas de seus próprios vacilos; ele não pode cochilar, haja vista as sensibilidades, as paixões, e todos os demais ruídos estranhos à razão, serem mestres em desviar... Repetindo: são estes os três princípios gerais da imagem dogmática do pensamento criticada por Deleuze: “o fim dito natural do pensamento é o verdadeiro, e o meio para conquistá-lo – sobretudo no que possa dizer respeito à evasão quanto às forças externas motivadoras de possíveis erros – repousa em um método” (SALES, 2014, p.49).

Cabe-nos perguntar agora, sobre quem é que poderia ser capaz de dizer do pensamento: que ele está obrigatoriamente voltado para: o que é Belo e Bom e Verdadeiro? Resposta que nos exige fazer uma longa digressão à história da filosofia ocidental. Pois, ao menos desde Platão é isto que está em voga. Se Sócrates foi o primeiro a designar um limite aos arroubos pretensiosos de seus pares, tratando de eleger o Homem como limite de todo empreendimento filosófico, interditando junto com isso qualquer presunção naturalista da filosofia, foi Platão quem ao seu modo, primeiro concebeu uma imagem para o que significa pensar. Talvez seja na *República*, mais especificamente no *Mito da Caverna* que melhor encontremos explicitada tal imagem. De acordo com o mito, o que importa a filosofia é elevar o pensamento dos grilhões que lhe acorrentam aos seus limites sensíveis de dentro da caverna, para fora dela, em direção ao sol da razão [reflexão]. Trata-se, portanto, de um pensamento que se orientaria por uma busca pelo inteligível-não-sensível da realidade [ascese].

E nestes termos temos registrado o caráter dualista da filosofia platônica, que para Deleuze se fundamenta em duas divisões. Aquilo que o filósofo francês irá chamar de *divisão manifesta*, e *divisão latente*. Respectivamente, a primeira diz respeito ao estabelecimento de dois princípios básicos: a aparência, relativa à dimensão sensível das coisas, e a essência que denota seu aspecto inteligível. Basicamente, o que temos é a relação interno / externo que mencionamos acima. Quer dizer, quanto mais vinculado ao mundo sensível da caverna, menos condição terá o pensamento de lograr êxito. Tudo por que, preso às correntes, ludibriado pelas sombras, o pensamento claudica. Por isso, lhe é necessário se libertar dos erros, para ascender em direção à luz da razão!

Não obstante, é devido a isso que Platão estabelece uma hierarquia entre os saberes. Diferente da matemática, por exemplo, que para realizar suas demonstrações depende de figuras visíveis [geometria] e que sempre parte de hipóteses para chegar não aos princípios, mas, as conclusões, a filosofia não dependeria de nenhum estímulo sensível para ocorrer, e jamais valoriza as hipóteses como princípio. Ao invés disso, conforme pensa Platão a filosofia começa necessariamente por um desinvestimento da sensibilidade [sair da caverna em direção ao mundo verdadeiro e iluminado], que, por conseguinte faz das hipóteses apenas meios necessários para se chegar aos princípios inteligíveis. Nas palavras de Roberto Machado

Isso acarreta uma dupla superioridade da filosofia. Em primeiro lugar, ela não recorre a nada que seja sensível: não se serve absolutamente de imagens. Em vez de ser um estímulo, o sensível é um obstáculo ao pensamento. A inteligibilidade de uma coisa, sem vez de ser um resultado da violência da sensibilidade, que faz pensar, que força o pensamento, é dado pelo afastamento do sensível. Em segundo lugar, o filósofo utiliza as hipóteses não como princípios, mas como pontos de apoio para se elevar até os princípios últimos ou primeiros, até o princípio incondicionado, absoluto ou, para empregar a linguagem de Platão na República, o princípio não hipotético, princípio universal do Bem, que é objeto de uma intuição intelectual (MACHADO, 2010, p.42).

*Distinção manifesta* que como estamos vendo, possibilita Platão operar o movimento dialético ascendente da filosofia, e que lhe permite tanto subir ao mundo das essências, quanto descer ao mundo das aparências, a fim de que em posse da Ideia [princípio de inteligibilidade absoluto], tenha condições de iluminar o interior sombrio da caverna. Porém, acrescenta Machado, acerca do que para ele é uma das mais sagazes interpretações de Deleuze, esta dualidade interno-externo diz respeito tão somente ao primeiro nível do dualismo platônico. A saber, há também “uma distinção mais fundamental, que ele [Deleuze] chama de ‘latente’: a distinção entre boas cópias e os simulacros” (MACHADO, 2010, p.43). O que significa dizer que para além de distinguir essência de aparência, o platonismo implica uma distinção entre

aparências qualificadas [ícones ou boas cópias], isto é, aparências que nutrem relação de contigüidade com os modelos [Ideias], e aparências desqualificadas [simulacros ou más cópias], que não possuem vínculo algum com o modelo.

É por isso que a *distinção latente* [cópia / simulacro] é tão ou mais importante que a *distinção manifesta* [essência / aparência], pois, é com ela que Platão estabelecerá um critério normativo para o pensamento. Aliás, é assim que a filosofia [platônica] ganha sua especificidade: ela é a tarefa de pensar a Ideia, o fundamento transcendente do pensamento, critério eletivo capaz de julgar dessemelhanças, e que faz da filosofia um grande tribunal. Nestes termos,

Com Platão os fenômenos deixam de aparecer, sempre comparecem diante de uma Ideia que se confunde com a pura identidade de si de uma qualidade (o Bem em si, o Justo em si). É a Ideia que desempenha o papel de fundamento por possuir, em primeiro lugar e de modo flagrante, uma qualidade que cada fenômeno só pode pretender possuir em segundo lugar, em terceiro etc., tendo em vista sua semelhança com ela. Assim, o “Mesmo” da Ideia permite julgar os fenômenos, isto é, reparti-los numa escala eletiva, em proporção à sua semelhança ou conformidade interna com a Ideia concebida como modelo (LAPOUJADE, 2017, p.48).<sup>16</sup>

Não é difícil de imaginarmos o quanto tudo isso está eminentemente conjugado com a política. Aliás, o mito que acabamos de citar está presente em *A República*, obra na qual Sócrates através da pena de Platão, dedica-se em falar da justiça; onde uma das grandes indagações que fundamenta este texto é saber qual o perfil a ser perseguido por um bom governante. E aqui conforme íamos dizendo, o método platônico exhibe toda sua carga política. A saber, acima de todas as coisas o bom governante deve buscar a verdade, devendo ser verdadeiro no pensar, no falar e no se comportar. Pois, somente o que for verdadeiro resistirá em perecer as investidas dissolventes do tempo. Platão concebe então um rei-filósofo: apaixonado pela verdade, e por consequência digno de confiança, o bom governante é aquele que tem horror a falsidade deste mundo em *complicatio* das ideias sensíveis, e por esta razão triunfa sobre a loucura instável das potências da matéria.

Em todo caso, se nos lembrarmos que a verdade em Platão é algo perfeito, imutável e ideal, somos levados a concluir também, que tanto na filosofia como na política, se trata de negar este mundo natural, caótico e falso de acordo com Platão, a fim de acedermos ao outro

---

<sup>16</sup> Nas palavras de Gualandi “A teoria da Ideia de Platão é uma prova do fundamento, pela qual a *multiplicidade* das cópias é selecionada a partir da *identidade* do modelo. É a pretensão da cópia à semelhança com a ideia que é selecionada, e é a imagem ruim o simulacro, que é exorcizada. O mundo dos simulacros é o mundo das *diferenças* sem semelhanças com um modelo, que pretendem fazer-se elas mesmas modelo” (GUALANDI, 2003, p.30).

mundo, ao mundo das ideias inteligíveis, para que então possamos pensar e agir corretamente. Por isso que a filosofia platônica será indissociável das práticas ascéticas. Pois, pensar para Platão vem sempre acompanhado de uma gama de exercícios que visam eliminar as interferências sensíveis de tudo o que é natural, a fim de que seja possível elevar-se sobre tudo isso, e pensar corretamente. Eis que então, estão dispostas as condições para que a representação se torne o grande balizador das relações sociais. Tudo é uma questão de conseguir frear o caos irremissível do mundo heraclítico e representar melhor as ideias verdadeiras do outro mundo. Tudo é uma questão de copiar bem.

Enfim, pensar é representar, não qualquer coisa, mas a Ideia. Decalcar empiricamente o modelo, isto é repeti-lo, copiá-lo, ao menos se esforçar para isso. Processo que como estamos vendo depende do fato de eleger previamente tudo aquilo que se assemelha ao modelo ideal, que a despeito dos fenômenos [o que aparece aos sentidos] é eterno, perfeito, e imutável. Ademais, considerando que tudo o que aparece [fenômeno], seja na natureza ou na sociedade, em nossas mentes e corpos, está em constante processo de diferenciação, diríamos por nossa vez que de acordo com a lógica da representação imposta pela imagem dogmática do pensamento, para pensar, é, necessário que submetamos tudo o que difere de si mesmo [a realidade sensível, fenomênica], a um significante transcendente, ideal [religioso]. Isso, pois para Deleuze, de acordo com as filosofias da representação platônica a “A forma vem sempre do significante. O significado último é então o próprio significante em sua redundância ou seu excedente” (DELEUZE, GUATTARI, 2015, p.67). Assim, a partir da identidade da Ideia o platonismo estabelece então, um fundamento para o pensamento [imagem-Deus].

Ocorre que se de um lado temos a Ideia como fundamento e critério eletivo da semelhança, de outro temos o mito, que opera uma espécie de curvatura no tempo: o eterno retorno do mesmo. A partir de tal curvatura, o tempo circular do mito, em um movimento centrípeto, desempenhará por sua vez o papel de seletor [filosófico-político] da diferença: somente o idêntico estará autorizado a se repetir e permanecer. De acordo com Machado, esta é a função do mito no método da distinção platônica “instituir o fundamento que permite avaliar os pretendentes” (MACHADO, 2010, p.47). Eis a metafísica clássica do filósofo, de acordo com Lapoujade:

Identidade e circularidade são as duas formas que instauram o reinado da representação. Fundar é sempre fundar uma identidade preexistente que possui, sobretudo o que os outros só possuem de maneira secundária; mas é também introduzir o princípio de uma tal distribuição circular que o fundamento faz círculo com o que funda para submetê-lo a sua lei. Todas as diferenças entre pretendentes se vêem assim subordinadas à semelhança que

elas mantêm entre si ao longo de uma escala eletiva, enquanto a semelhança se vê fundada na identidade de si na Ideia (LAPOUJADE, 2017, p.49).

Entrementes, a cada passo que damos mais nítida fica a imagem de pensamento, que Deleuze tanto criticara. Máquina de reprodução autista: representação → interpretação → falatório → discussão → e nada de novo, nada do novo, nada do possível e onde está o sentido, a graça de tudo isso? Pois, como poderia pensar o pensamento colado a representação? Como poderia pensar o pensamento, quando sua natureza foi reduzida ao estatuto de mera aparência por meio de um modelo transcendente? Como pudemos acreditar que pensar seria isso [fazer teologia]? Representar, representar, representar... Sempre a mesma imagem, sempre o mesmo modelo, sempre as mesmas cópias. Contudo, a verdade é que Platão apenas lançou as bases para que a representação se tornasse posteriormente a viga mestra da cultura no Ocidente. De acordo com Deleuze, foi Aristóteles quem a fundamentou filosoficamente dando-lhe uma lógica; e o fez a partir da ontologia.

A ontologia é a ciência do real, é a parte da metafísica que se empenha em pensar os fundamentos daquilo que existe, por isso diríamos que ela é o solo onde a ciência se ancorou para surgir. E para Aristóteles tudo o que existe são os indivíduos-substanciais. Essa escrivadinha em que estou apoiado agora é um indivíduo, uma substância; e o notebook também o é, e os livros que estão na prateleira, o copo de água sobre a mesa, até mesmo os trabalhadores que transitam lá fora pela rua, a abelha que se debate presa entre o vidro e as grades da janela, e eu que escrevo também o são. Enquanto indivíduos, substâncias, tudo o que existe é constituído de matéria e forma. De acordo com Aristóteles, não existe matéria sem forma, nem forma sem matéria. Ou seja, o indivíduo, a substância é sempre e necessariamente um agregado destas duas coisas.

E a mais elementar maneira de apreendermos as substâncias individuais se dá por meio da sensibilidade, quer dizer, todo nosso conhecimento possui uma fundamentação sensível. O que nos leva concluir que o gesto de conhecer para Aristóteles, é primeiramente uma prática sensória. Todavia, é somente por meio da razão que somos capazes de aprimorar esse conhecimento primário das coisas, distinguindo o que é sensível do que é inteligível. Ou seja, nós entramos em contato com o mundo material por meio da sensibilidade, com o auxílio da imaginação registramos na memória essas sensações, e com a razão decodificamos, ou melhor, abstraímos a forma daquilo que é matéria. E a razão fica só com forma, ela formaliza. Por este motivo, na ontologia de Aristóteles a razão é um mecanismo de formalização. Isto significa dizer que é a razão que dá determinada forma as matérias que estão acontecendo, passando, devindo caoticamente e complicando o mundo. Por exemplo: o

Humano é uma forma da matéria “mamífero”, que é uma forma da matéria “animal”, que por sua vez é uma forma da matéria “ser-vivente” e por aí vai... Sem essas abstrações, não há conhecimento verdadeiro para a filosofia aristotélica.

Outro detalhe importante está no fato de que de acordo com Aristóteles é possível realizarmos atribuições aos indivíduos, substâncias. Basicamente são cinco os predicáveis elaborados pelo filósofo grego. Podemos predicar as substâncias em termos de gênero, de espécie, de diferença específica, de diferença própria, e de acidente. O gênero mais a diferença específica constituem a espécie; tal quando dizemos que o homem é um animal racional da espécie humana. Ou seja, a diferença específica [ser-racional] é aquilo que possibilita por meio de uma generalização, a especialização de um indivíduo [ser-humanidade]. Já a diferença própria denota o que difere uma espécie da outra; tal quando dizemos que o falar é próprio dos humanos.

Porém, não podemos deixar de mencionar que isso só é possível, abandonando as singularidades de cada substância em prol da busca de uma identidade; lembrando que a razão é formalista, e nesse sentido faz de tudo para atingir formas mais consistentes, livres das variações enlouquecidas da matéria. Por sua vez, essas singularidades que marcam os indivíduos são chamadas acidentes. O acidente é precisamente o elemento que traça a diferença no indivíduo. Esta escrivaninha é de madeira, essas prateleiras são de aço, meu cabelo é castanho claro e por aí vai; os acidentes são múltiplos e fazem do indivíduo algo heterogêneo, único, diferente. Acontece que conforme postula Aristóteles enquanto estivermos no nível dos acidentes, a razão estará impossibilitada de estabelecer generalizações, nesse nível escorregadio das diferenças-singularidades, ela não pode abstrair, formalizar.

Por conseguinte, a razão em seu processo abstrativo de formalização, decreta que o conhecimento é sempre conhecimento do geral, nunca do específico. E novamente, mesmo que de uma forma mais sofisticada que em Platão, vemos o método da representação, imperar aqui: para conhecer o real, nos diz Aristóteles, para fazer ontologia, ciência, é necessário abstrairmos as diferenças, a fim de que nos seja possível estabelecermos gêneros, espécies universais. Para Aristóteles o conhecimento verdadeiro passa sempre pela interdição dos fluxos acidentais da matéria que competem para sua singularização e atrapalham a razão. Só haveria ciência do que é universal, portanto. Só há pensamento via representação destes mesmos universais.

E tudo se complica ainda mais, quando descobrimos que para Deleuze “O maior esforço da filosofia talvez tenha consistido em tornar a representação infinita (orgiaca)” (DELEUZE, 2018a, p.349). Uma verdadeira cruzada universal da representação que na medida em que condena o sensível a uma espécie de insuficiência inata e intransponível, aponta para uma deficiência congênita do pensamento, que em sua condição ordinária, se encontraria condenado à escuridão da caverna de suas ilusões sensoriais. Para Platão, Aristóteles e Cia. no nível mais elementar de nossas existências somos todos uns débeis mentais... E tudo isso para que? Ao que responde Deleuze: para que a própria razão se torne fundamento, para não deixar escapar nada da razão (DELEUZE, 2018a). Em outras palavras, trata-se de alçá-la como “meio de levar o idêntico a reinar sobre o próprio infinito e de fazer com que o infinito seja penetrado pela continuidade da semelhança” (DELEUZE, 2018a, 351). Este é o desfazimento do infinito, a redução do pensamento. A representação. A vitória da razão. E tudo isso para que? Para se pensar com segurança, firmeza, para que seja possível exorcizar toda e qualquer sombra de variação que por ventura possa macular a imagem dogmática que os filósofos ergueram para si mesmos. Diria Deleuze, para matar a vida que pulsa sobre a superfície dos corpos... Como então ultrapassar este fundamento, digo a representação? Como derrotar essa usina de idolatria, para que então seja possível voltar o pensamento para sua própria potência? Como pensar?

Tal pergunta é relativa à empresa que Deleuze denominou de “subversão do platonismo”. Precisamente, conforme atestam as palavras de Machado “subverter a filosofia da representação significa afirmar os direitos dos simulacros reconhecendo neles uma potência positiva, dionisíaca, capaz de destruir as categorias de original e cópia” (MACHADO, 2010, p.48). A saber, os simulacros são os monstros, as cópias dessemelhantes, que não apresentam nenhuma semelhança com a Ideia, nem fazem questão de... Conforme explica Lapoujade

Sob a aparente conformidade ao modelo – aquilo que supostamente o torna semelhante, embora de maneira muito imperfeita -, o simulacro na realidade se constrói sobre uma disparidade essencial, uma dissimilitude interna que não só o leva a contestar a legitimidade da Ideia, mas também o círculo que ela forma com os pretendentes legítimos. É ele *que faz o fundo remontar* [...]. É o platonismo inteiro que ele perverte e reverte, fazendo esse fundo subir, contestando tanto o modelo quanto as cópias – isto é, a identidade da e a semelhança que eles estendem sobre o mundo sensível. O simulacro é a aberração que mina subterraneamente o platonismo. Ele não se deixa representar. Encarna sozinho as profundezas que subtraem à função do fundamento e constam a sua instauração (LAPOUJADE, 2017, p.52).

O raciocínio é simples: se for possível demonstrar que diferentemente da cópia, o simulacro independe do modelo para existir, então todo sistema da representação passa ser desinteressante também. Afinal, se o simulacro é uma máquina de produção autônoma, quem se interessaria pela Ideia a não ser os agentes da polícia, os sacerdotes da razão, os discutidores de plantão, os neuróticos, os ressentidos?

Por isso, mais do que lutar contra ela [Ideia], Deleuze pretende fazer justiça aos simulacros [“com que direitos!?”]. Primeiro, porque para ele, não há nada mais cafona e detestável que a ideia de luta, lutar contra, fazer guerra, reagir, tudo isso é impensável no caso deste pensador.<sup>17</sup> Segundo que, os simulacros, estes sim são verdadeiros, pois possuem vida própria. Logo, as noções de autêntico e inautêntico, que contextualizam toda a filosofia da representação em seu caráter dualista, acabam de ser ultrapassadas também, haja vista que tal distinção só se mantém em pé através da redução da diferença à identidade efetuada precisamente pela Ideia [transcendente], que não passa de uma abstração da razão. Mas, o simulacro não é uma coisa da Ideia, antes é a ideia de coisa em si. Como enfatiza Machado “O simulacro, a imagem demoníaca, a imagem sem semelhança, ou que coloca a semelhança no exterior, a diferença” (MACHADO, 2010, p.49).

\*

Mas a filosofia da representação avançou, é claro, ganhando assim, novas configurações ao longo da história. Assim, “se até Kant os filósofos, opondo a aparência sensível à essência inteligível, identificam o fenômeno à aparência, a nova compreensão de fenômeno que surge a partir de Kant identifica-o não mais a aparência, mas a aparição” (MACHADO, 2010, p.43). E isso faz toda diferença, pois se anteriormente o sujeito configurava-se como que estando preso à aparência dos objetos, com o kantismo ele se torna a condição de toda aparição. Em termos sintéticos é isso que Kant chama de sua “revolução copernicana”, o fato de ter descoberto que “o conhecimento humano não é a reprodução passiva de um objeto por parte de um sujeito, mas a construção ativa do objeto por parte do sujeito” (MONDIN, 1982, p.175). Ou como diz o próprio Deleuze em seu *A filosofia crítica*

---

<sup>17</sup> Sobre esta inapetência, pensamos em Nietzsche, com quem Deleuze tanto se inspirou: “Nenhum traço de luta pode ser apontado em minha vida, sou o oposto de uma natureza heróica. ‘Querer’ algo, ‘empenhar-se’ por algo, ter em vista um ‘fim’, um ‘desejo’ – nada disso conheço por experiência própria” (*Por que sou tão inteligente* 9. *Ecce Homo*).

de Kant (1963): “A primeira coisa que a revolução copernicana nos ensina é que somos nós que comandamos” (DELEUZE, 2018c, p.24).

A fim de mensuramos a dimensão desta tal virada, se faz necessário inseri-la dentro do contexto maior dos intensos debates travados em meados do séc. XVII entre os racionalistas clássicos e os empiristas. Respectivamente, de um lado estavam aqueles que preconizavam a razão como sendo possuidora de ideias inatas, que a partir de seus juízos analíticos a priori dispensaria o aporte dos dados colhidos mediante a empiricidade das experiências intuitivas. Estes são os racionalistas, que voltados para o “em si” dos fenômenos, postulavam que os fins da razão são naturalmente fins superiores [o Bem, a Justiça, a Verdade etc.]. De outro, temos os empiristas que a contrapelo da metafísica tradicional, preconizavam os juízos sintéticos a posteriori, ou seja, as sínteses derivadas da experiência, como sendo o fundamento de todo conhecimento possível. O que lhes garantia afirmar que os fins da razão eram na verdade os fins da própria natureza [comer, beber, morar, se manter vivo etc.].

E entre estes dois grupos está Kant, que na contramão de tudo isso irá reivindicar a importância do estabelecimento de um critério imanente à razão. Algo que nos permita compreendê-la a partir de si mesma, quer dizer, como um fim em si mesmo, e não mais dependente de qualquer experiência-representação que lhe seja exterior. Por isso, rompendo com a tendência filosófica clássica, que até então havia se mantido focada em pensar como deveriam ser as coisas e o mundo, a fim de que fosse possível conhecê-los, o filósofo de Königsberg empenhou seus esforços em prol de compreender a razão em seus limites [a razão pura]. Para tanto, propôs um princípio que não é nem empírico nem idealista, mas, a priori e transcendental.

De acordo com Deleuze “*A priori* designa representações que não derivam da experiência. ‘Transcendental’ designa o princípio em virtude do qual a experiência está necessariamente submetida as nossas representações *a priori*” (DELEUZE, 2018c, p.23). Por isso que em Kant a realidade só é passível de reconhecível, em nível transcendental, ou seja, fora do registro empírico, pois é “lá” que se dispõem as formas a priori do conhecimento, que dão condições de possibilidade para composição das respectivas representações. Por exemplo, é somente porque possuímos intuitivamente uma forma a priori relativa ao espaço e ao tempo, que de acordo com Kant conseguimos representar coisas no espaço e no tempo. Ou seja, espaço e tempos são duas formas a priori, isto é, transcendentais de nossa intuição, sem as quais não conseguiríamos pensar, haja vista ser simplesmente impossível representar qualquer

coisa que seja fora dos registros espaço-temporais que estruturam a priori e transcendentalmente nossa subjetividade.

Em relação ao conceito de transcendental, fazemos questão de novamente destacar, que é importante diferenciá-lo de transcendente, pois “Enquanto o transcendental está incluído em toda experiência, como seu elemento formal, o transcendente está excluído de qualquer experiência” (MONDIN, 1982, p.177).<sup>18</sup> Portanto, de acordo com Deleuze

Há, de fato, um sujeito, diz Kant, subordinado às aparências e que cai em ilusões sensíveis; ele será chamado de sujeito empírico, mas há outro sujeito que obviamente não é você nem eu, que acima de tudo não é reduzido a qualquer sujeito empírico, que daqui em diante será chamado de sujeito transcendental porque é a unidade de todas as condições sob que algo aparece, aparece para quem? Aparece para cada um dos sujeitos empíricos (DELEUZE, 1978 tradução nossa).<sup>19</sup>

Sendo assim, o kantismo representa uma alternativa para o filósofo francês, mas apenas em partes. Conforme explica Machado, “A unidade sintética originária da apercepção que segundo Kant é o fundamento do acordo entre as faculdades do conhecimento, é considerada por ele justamente como o princípio mais geral da representação” (MACHADO, 2010, p.44). Ou seja, a despeito de deslocar o conhecimento do campo das Ideias para o da objetividade, Kant mantém a estrutura geral do tribunal platônico, com uma diferença: o juízo não é mais metafísico, mas transcendental, não é mais garantido pela semelhança para com a Ideia, mas firmado pelo Eu, pela subjetividade.

Eis que com a condenação de toda ingenuidade imposta pelo dever de dizer EU, o dever de julgar, portanto, instaura-se o “Apocalipse filosófico”. Com isso até mesmo “Ele, que não julgava e não queria julgar, será convertido numa peça essencial do sistema de Juízo. Pois a vingança dos fracos, ou novo poder, é mais preciso quando o julgar, a abominável faculdade judicativa, torna-se a faculdade mestra da alma” (DELEUZE, 2012, p.56). A seguir, com vistas a aprofundarmos estas críticas de Deleuze, passaremos à leitura da sua *A filosofia crítica de Kant*.

<sup>18</sup> Ainda de acordo com Mondin, “Para Kant transcendental é aquilo que compete a qualquer ser enquanto conhecido, isto é, são as condições às quais deve estar sujeito qualquer objeto para ser conhecido; em outras palavras, são as formalidades incluídas em qualquer conhecimento. Por transcendente Kant entende aquilo que ultrapassa toda experiência, isto é, a coisa em si, o númeno (o inteligível)” (MONDIN, 1982, p.177).

<sup>19</sup> Trecho original da aula *Sur Kant*: “Il y a bien un sujet, dira Kant, qui est subordonné aux apparences et qui tombe dans les illusions sensibles; on l'appellera le sujet empirique, mais il y a un autre sujet qui évidemment ni vous ni moi, qui surtout ne se réduit à aucun sujet empirique, qui sera dès lors nommé sujet transcendantal car il est l'unité de toutes les conditions sous lesquelles quelque chose apparaît, apparaît à qui? Apparaît à chacun des sujets empiriques”. Disponível em: <<https://www.webdeleuze.com/textes/58>>. Acesso 28/03/2019.

## 1.2 Kant ou sobre o grande tribunal da razão

Como forma de iniciar sua exposição em *A filosofia crítica de Kant*, publicada originalmente em francês no ano de 1976, Deleuze partirá de uma primeira definição do conceito de faculdade, distribuindo-as em três grandes eixos: *i.* A faculdade de *conhecer* que surge do acordo entre a representação e o objeto; *ii.* A faculdade de *desejar* oriunda da relação de causalidade entre a representação e o objeto; e *iii.* A faculdade de *sentir* condizente a intensificação ou rebaixamento da potência vital [prazer ou dor] de um sujeito quando de seu encontro com um objeto. Assim, contra racionalistas e empiristas, Kant em cada uma de suas críticas - a *Crítica da razão pura* (1781), *Crítica da razão prática* (1788), e *Crítica da faculdade do juízo* (1790) -, estabelecerá uma forma superior para cada uma das faculdades. Na *Crítica da razão pura* tratar-se-á da faculdade superior do conhecer; na *Crítica da razão prática* a faculdade superior do desejar; e finalmente, na *Crítica da faculdade do juízo* a faculdade superior do sentir. Importante é dizer que superior aqui, “superior” denota como quer Kant, a autonomia de cada uma destas faculdades, isto é o fato de cada uma delas ser independente de representações exteriores.

Respectivamente, na faculdade de conhecer superior, o conhecimento está fundamentalmente conectado às sínteses a priori, isto é, aquelas sínteses que independem da experiência para com o objeto. Por exemplo, o fato de saber que o caminho mais curto entre dois pontos é sempre uma reta, ou que o Sol nascerá outra vez amanhã, sem que necessariamente haja nada de empírico aqui e agora para me garantir a assertividade de tais enunciados futuros. Em contrapartida, enquanto a síntese se mantiver a reboque da empiria, não haverá conhecimento em nível da faculdade superior. Aliás, para Kant só conhecemos de fato, quando somos capazes de dizer mais que o que nos é dado empiricamente, ou seja, só conhecemos quando por meio do conhecimento ultrapassamos os dados da experiência em si. Conforme diz Deleuze “Conheço, não quando constato ‘vi o sol nascer mil vezes’, e sim quando julgo: ‘o sol vai nascer amanhã’” (DELEUZE, 2018c, p.21). Portanto, somente quando a faculdade de conhecer volta-se para si mesma, isto é, para o entendimento, e encontra aí a sua própria lei, ela torna-se superior. Este hábito de voltar-se para si mesma da faculdade do conhecimento é aquilo que para Kant funda o senso comum lógico.

Mesma coisa para a faculdade superior de desejar, que também está relacionada às formas a priori, mas, por sua vez, com suas sínteses práticas. Seguindo raciocínio análogo da

crítica anterior, Kant dirá que enquanto o desejo estiver atrelado a um objeto, mesmo que seja uma representação a priori, ele não pode ser superior. Para que atinja este nível é necessário que abandone as representações, sejam elas a priori ou a posteriori. E isso se dá a partir do momento que o desejo se atém a uma pura forma. Somente assim, liberto de todo objeto que porventura poderia atrair sua vontade, o desejo se torna superior. Por exemplo, quando a faculdade de desejar deixa de se orientar pela própria vontade, deixando-se guiar exclusivamente pela moral, que no limite se erige como uma lei universal aqui. Quando isso ocorre é a razão que determina o desejo, e não mais um prazer, sendo capaz com isso de livrá-lo de sua própria vontade. Nesse sentido, diz Kant, a razão possui um interesse prático para com as sínteses do desejo, sendo ela a faculdade que domina nesse registro, possibilitando desta forma como vimos o desejo romper com seus limites empíricos. Em outras palavras, isso significa dizer que meu desejo é superior na medida em que ajo com bom senso, e não através de minhas inclinações naturais. Para Kant isso é possível, por conta de um senso comum moral, que a priori determina a medida do que é bom para o desejo, fazendo com que este esteja sempre submetido à razão. No limite, a razão liberta o afeto.

A fim de melhor compreendermos tais afirmações, é importante saber que para Kant o conceito de faculdade possui também outro significado. Se até aqui dissemos que as faculdades dizem respeito às formas de conhecimento a priori [conhecer, desejar e sentir], agora elas atingem o grau de juízas. Isso mesmo: as faculdades cumprindo um papel legislativo é quem possibilitarão as sínteses a priori chegarem ao nível superior. Confirme Deleuze “Vê-se que uma faculdade estando definida no primeiro sentido da palavra, de tal maneira que corresponda a ela um interesse da razão, devemos ainda procurar uma faculdade, no segundo sentido, capaz de realizar esse interesse ou de assegurar a tarefa legisladora” (DELEUZE, 2018c, p.18).

E três são as faculdades do juízo: entendimento, imaginação e razão. Desta feita, conforme indicamos a pouco, na faculdade de conhecer quem legisla é a faculdade do entendimento; é ele que através do bom senso garante ao conhecimento a inteligibilidade das coisas. Não obstante, nas sínteses práticas do desejo, é a razão mesma quem por sua vez desempenha o papel de juíza. É razão quem dispõe um bom senso ao desejo, uma vez que seu papel é tornar a moral a própria lei; lei esta que como vimos, irá livrar o desejo de sua sensibilidade intuitiva, fazendo dele algo estritamente racional.<sup>20</sup>

---

<sup>20</sup> Pensamos no *imperativo categórico* de Kant aqui, que representa uma ação como sendo objetivamente necessária em si mesma, sem referência a qualquer outra finalidade, e que se expressa na *Crítica da razão pura*

Em suma: a tal faculdade no primeiro sentido da palavra (faculdade de conhecer, faculdade de desejar, sentimento de prazer ou de dor) deve corresponder tal relação entre faculdade no segundo sentido da palavra (imaginação, entendimento, razão). É assim que a doutrina das faculdades forma uma verdadeira rede, constitutiva do método transcendental (DELEUZE, 2018c, p.19).

Mas, e na faculdade de sentir, quem julga? Aliás, há uma faculdade de sentir superior? Acima de tudo é preciso dizer que, assim como nos exemplos anteriores, tal faculdade deve ser autônoma também. Quer dizer, ela não pode depender de nenhum objeto, seja no nível do intelecto [interesse prático], seja no nível do desejo [interesse afetivo]. Por isso, para ser superior o sentimento, deve ser igualmente como o desejo, isto é desinteressado. Tal quando dizemos: “isso é belo”. Todavia, tal juízo não depende simplesmente da sensibilidade, haja vista que em si, ela não tem condições de emitir juízos deste tipo; a sensibilidade apenas sente. Até poderíamos dizer quem sabe, que pela sensibilidade somos capazes de julgar a intensidade de uma dor, por exemplo, mas aqui ela dependeria de um objeto material, outro corpo, o que a impediria de constituir-se como uma faculdade superior, conforme estamos expondo. Sendo assim, a faculdade que opera na faculdade superior de sentir é a imaginação.

Por isso diz Kant é o juízo estético o responsável por legislar no terreno da sensibilidade. É ele quem arranca a sensação de seu “limite epidérmico”, por assim dizer, elevando-a a um patamar transcendental, supra-sensível; e isso só é possível, justamente por meio da imaginação. Pensemos em um som, por exemplo, ou numa paisagem, quem sabe num rosto. Tais coisas jamais são belas em si mesmas, o que faz com que o juízo estético seja sempre *heautonomo*, quer dizer, ele não legisla sobre os objetos, mas tão somente sobre aquele que o emite. Assim, apesar de sua pretensão universalista, o juízo estético diz respeito a uma operação estritamente subjetiva: o belo, seja um som, uma paisagem ou um rosto, por mais que se constitua enquanto categoria universal – haja vista que para dizer o que é belo se faz necessário um critério de beleza -, é sempre belo *para mim*; que através de minha imaginação efetua a harmonização entre a sensibilidade [para mim] e o entendimento [isto é belo].

De qualquer forma ainda não respondemos quem é que legisla no juízo estético. Acabamos de dizer que é a imaginação a responsável pelos esquematismos que possibilitam o acordo entre sensibilidade e entendimento, mas quem é que julga na faculdade superior do sentir? A fim de responder tal pergunta, Deleuze lançará mão da análise do sublime realizada

---

através da máxima: “Age como se a máxima de tua ação devesse tornar-se, através da tua vontade, uma lei universal”. Esse seria, o critério racional para o juízo prático do desejo.

por Kant em sua terceira crítica, a *Crítica da faculdade do juízo*. E dirá “No sublime a imaginação se entrega a uma atividade completamente diferente da reflexão formal. O sentimento de sublime é a experimentação do informe ou do disforme (imensidão ou pujança)” (DELEUZE, 2018c, p.64). Para Deleuze, tal digressão ao sublime é indispensável, pois aqui tudo se passa de um modo diferente e revelador. É como se diante do sublime a imaginação fosse estremecida por conta da exigência de tocar seu próprio limite, o que de fato lhe constrange a se reconhecer como não onipotente; algo que para ela não é nada agradável, aliás. Face ao sublime a imaginação sucumbe, abrindo-se ao seu fora, diríamos. Por exemplo, tal como acontece quando estamos diante do mar: a imensidão e a pujança da natureza sensível acoçam e acabam por restringir a imaginação, que a despeito de seus esforços se vê reduzida a impotência. E pensamos: “é impossível conceber o sublime!” Exatamente, diria Kant: trata-se de um desacordo entre imaginação e entendimento; diante do Mar é impossível não se sentir pequeno, não conseguir pensar direito...

Acontece que esse dissenso não dura muito, afirma o filósofo alemão, e logo surge um novo acordo entre as faculdades, mediado pelo auxílio da razão. “Racionalmente” diríamos, a imaginação é capaz de ultrapassar-se a si mesma. Isso, pois pensando racionalmente acabamos por descobrir que o sublime que atribuímos à natureza é de nossa autoria, não existe em si, ou seja, no limite ele não passa de uma composição racional também. Em outras palavras, o que Kant está dizendo é: a ideia de totalidade da natureza e a ideia de sublimidade da beleza é um juízo reflexivo que outorga a natureza sensível uma espécie de infinitude. Portanto, é a razão que concede a imaginação o aval para conceber o sublime como excesso de significância. Como diz Deleuze “é unicamente a razão que nos força a reunir toda imensidão do mundo sensível” (DELEUZE, 2018c, p.64). E uma vez que o sublime é sempre sublime *para mim, para nós*, vemos então, do fundo de sua dor, a imaginação atingir o gozo de um prazer indescritível:

colocada em presença de seu limite por alguma coisa que a ultrapassa por todos lados, ela mesma ultrapassa seu próprio limite, ainda que de maneira negativa, representando-se a inacessibilidade da Ideia racional e fazendo dessa própria inacessibilidade algo de presente na natureza sensível (DELEUZE, 2018c, p.65).

Eis que a imaginação se apresenta então como livre e o entendimento indeterminado. Acordo discordante! Nupcias da imaginação para com o entendimento. Daí que dirá Kant, que a faculdade de sentir se torna superior: quando se desliga de tudo que lhe é externo, voltando-se para a forma pura do belo [imensidão e pujança]. E se nós já vimos com a faculdade superior do desejo, que a partir da razão a vontade pode criar autonomia em relação àquilo

que quer, tornando-se algo puramente racional – quando ocorre de submeter o meu desejo ao que é “certo” e não aquilo que meu corpo pede – é isso também o que deve ocorrer com o juízo estético. Especificamente a razão dentro deste registro do sensível seria chamada a simbolizar. Como afirma Deleuze “Assim, o lírio branco não está simplesmente relacionado aos conceitos de cor e de flor, mas desperta a Ideia de inocência pura, cujo objeto é apenas um análogo (reflexivo) do branco na flor-de-lis” (DELEUZE, 2018c, p.68).

Voltado para a forma moral do Belo, isto é, a partir do momento em que a razão passa atuar por meio de simbolizações, o juízo estético adquire enfim condições de legislar. Desta maneira por mais que a faculdade superior de sentir comece por um desinteresse, ela se encerra neste seu interesse pelo Belo [Moral]. Este é, aliás, o bom senso em matéria de gosto, ao menos conforme advoga o senso comum estético kantiano: que nossos narizes estejam voltados para a Beleza, que em si mesma seria um símbolo do Bem. Diz Deleuze

que o destino suprassensível de todas as nossas faculdades é a predestinação de um ser moral, ou que a ideia do suprassensível como unidade indeterminada das faculdades prepara a ideia do suprassensível tal como ela determinada na prática pela razão (como princípio dos fins da liberdade); ou que o interesse pelo belo implica uma disposição a ser moral (DELEUZE, 2018c, p.69).

A esta altura se nos recordarmos do propósito de Kant, a saber, o objetivo de estabelecer um critério imanente para a crítica da razão, que fosse capaz de levá-lo para além das vinditas mesquinhas em voga no século XVIII entre racionalistas e empiristas, teremos de perguntarmo-nos acerca de seu êxito. Teria Kant estabelecido de fato um princípio imanente para o conhecimento dos limites da razão? Uma questão levantada por Deleuze é sugestiva:

O dogmatismo postulava uma harmonia entre o sujeito e o objeto e invocava Deus (gozando de faculdades infinitas) para garanti-las. As duas primeiras *Críticas* substituem essa harmonia pela ideia de uma submissão necessária do objeto ao sujeito ‘finito’: nós, os legisladores, em nossa própria finitude (até mesmo a lei moral é obra de uma razão finita). É essa a revolução copernicana. Mas, desse ponto de vista, a *Crítica da faculdade do juízo* parece suscitar uma dificuldade particular: quando Kant descobre um livre acordo sobre a relação determinada entre as faculdades não está simplesmente reintroduzindo a ideia de harmonia e de finalidade? (DELEUZE, 2018c, p.84).

Veja que Deleuze, não questiona a validade da revolução copernicana requerida e levada a termo por Kant. De fato, fora ele o primeiro a demonstrar que não fossem as categorias a priori do conhecimento humano, as categorias transcendentais de toda experiência, que dá ao sujeito o direito de adequação subjetiva ao objeto, não haveria nenhuma possibilidade de conhecermos qualquer coisa que seja. Sem sujeito transcendental,

sem conhecimento, portanto. Nesse sentido, é indiscutível que Kant tenha despertado a filosofia clássica de seu sono metafísico, alforriando a razão dos arbítrios transcendentais, e poderíamos dizer inaugurando com isso a Modernidade. Mas, o que Deleuze está questionando, então?

Alberto Gualandi tem uma hipótese bastante contundente: “Tentando definir a gênese dos objetos superiores da razão, Kant é obrigado a aceitar um resíduo de contingência e, no fim de sua redução transcendental, o a priori revela-se um ‘fato inexplicável’” (GUALANDI, 2003, p.38). Em outras palavras, isso significa dizer que a despeito de seus êxitos no que tange a estrita demonstração do funcionamento de cada faculdade, Kant não consegue dar conta de explicar a harmonia entre elas. Ou seja, ele até explicou como elas funcionam cada uma isoladamente, mas, não explicou muito bem como elas operam em conjunto, como fazem o tal do “acordo”. Quer dizer, sabemos que há um interesse superior do conhecimento, que coloca as faculdades em movimento, só não sabemos qual é o elemento promotor deste interesse.

Tudo leva a crer, dirá novamente Gualandi que de “Dentro do sensível, há algo que *faz sinal* para as Ideias e que as chama a intervir. Este ‘algo’ é sempre uma contingência última uma harmonia inexplicável, um ‘*como se houvesse uma finalidade supra-sensível*’” (GUALANDI, 2003, p.40 grifos do autor). Exclusivamente, trata-se de um objeto incognoscível, sem atributo fenomenal, que não depende do sujeito para existir, mas que é percebido apenas subjetivamente; e que conforme vimos de dentro do sensível “faz sinal para Ideia”, chamando-a a intervir na orientação da razão. E assim, [novamente] tudo se passa como à razão houvesse uma finalidade própria, natural, necessária e universal, a priori.

Portanto, ele que tanto criticara os racionalistas e empiristas, que ao seu modo, postulavam ingerências transcendentais como vetores não racionais, empíricos, externos à razão para a manutenção do funcionamento entre as faculdades do conhecimento humano, cedera à tentação. Nas palavras de Sales

Para Deleuze, a autonomia proposta por Kant – aquela segundo a qual é o sujeito que comanda e legisla – é firmada em termos falaciosos. O filósofo de Königsberg não teria alcançado seu ponto: se ele tenciona instituir as condições transcendentais do conhecimento de uma maneira objetiva, por meio de um acordo harmonioso entre as faculdades, a fundamentação desse senso comum lógico resta insuficiente, de tal modo que Kant é levado a ponderar uma fundamentação subjetiva, colocada segundo um acordo livre e indeterminado entre as faculdades, o senso comum estético, mais profundo que os demais (SALES, 2014, p.158).

Conforme estamos vendo, por mais que Kant evite entrar em tal debate, é irrefutável o fato de que ele tenha posto para funcionar todo um plano de organização transcendente, que atravessa à estrutura de todo seu edifício conceitual. Kant é imamente até a “segunda página”, diríamos nós, ou para sermos mais precisos, até a segunda crítica. E a realidade é que no final das contas “o sistema da imanência flutua no meio da transcendência” (GUALANDI, 2003, p.44). Pois o que seria isso que orienta o pensamento ao Bem e ao Belo? O que sustenta o imperativo categórico, o dever-ser?

Para Deleuze não restam dúvidas, é a moral ele dirá, o bom senso kantiano não passa de moralismo. Pois, “só a Moral é capaz de nos persuadir de que o pensamento tem uma boa natureza, o pensador, uma boa vontade, e só o Bem pode fundar a suposta afinidade do pensamento com o Verdadeiro” (DELEUZE, 2018a, p.182). Nestas condições, “Pouco importa, então, que a filosofia comece pelo objeto ou pelo sujeito, pelo ser ou pelo ente, enquanto o pensamento permanecer submetido a essa Imagem que já prejulga tudo, tanto a distribuição do objeto e do sujeito, quanto do ser e do ente” (DELEUZE, 2018a, p.182). E ao que tudo indica, no final das contas, tudo está no mesmíssimo lugar de sempre. Como atesta Lapoujade

A estrutura geral do tribunal platônico permanece o mesmo, embora seus termos sejam profundamente modificados. Pois em Kant, o que no campo do conhecimento é objeto de pretensão não é mais a Ideia, é a objetividade. [...], é o “Eu penso” que funda em última instância a pretensão à objetividade dos juízos. Vê-se que a mudança ocorreu. O mesmo da Ideia platônica como modelo, garantido pelo Bem, deu lugar à Identidade do conceito originário fundado no conceito originário, fundado no sujeito pensante. O sujeito assume a identidade que pertencia à Ideia em Platão e comunica a seus conceitos (LAPOUJADE, 2017, p.53).

Uma vez que toda a sensibilidade deve se submeter à razão, e a razão ao bom senso, não é difícil de concebermos com Deleuze, a pobreza afetiva que subjaz o kantismo. Pensar o que é belo, por que o belo é bom segundo uma verdade universal sendo que não existe norma universal nenhuma para além das clássicas elucubrações metafísicas, é um pecado, um desperdício, melhor dizendo... Pensamento como representação, como tribunal: decalque empírico de uma imagem pré-concebida [Eu / Deus]. Julgar, julgar, julgar! Este é Kant. E “Que curiosa figura, a do pensador moderno. Esses cordeiros em pele de leão e com dentes grandes de mais já nem sequer precisam do hábito de sacerdote, ou como dizia Lawrence, do Exército da Salvação: eles conquistaram muitos meios de expressão, muitas forças populares” (DELEUZE, 2013, p.54). De qualquer jeito, como disse Éric Alliez, para o bem ou para o mal “Kant não faz o que diz nem diz o que fez” (ALLIEZ, 2000).

Porém, nem tudo está perdido é verdade. Sem jogar o bebê fora junto da água suja, Deleuze se apropriará de partes significativas do sistema kantiano. E está interessado mais especificamente naquilo que diz respeito à sua doutrina das faculdades. Para ele, Kant foi capaz de demonstrar que nada seria possível ao conhecimento se não lhe houvesse uma faculdade passiva, intuitiva, isto é a faculdade de sentir; que alçada à dimensão transcendental se faz berço de todo conhecimento possível. Por isso, diz Deleuze sobre Kant: “ele me fascina!” (DELEUZE, 2006, p.179). E nesse sentido, o que ele irá fazer é usar Kant, contra Kant, para além de Kant, sem jamais abandoná-lo. Aliás, é assim que sempre devemos agir diante dos gênios. Confirma Deleuze,

quando nos encontramos diante de uma obra de um gênio como ele, não basta simplesmente dizer que não estamos de acordo. É preciso, antes de mais nada, saber admirar; é preciso reencontrar os problemas que ele cria a sua maquinaria própria. É por força de admiração que se reencontra a verdadeira crítica (DELEUZE, 2006, p.179).

Admirado, o filósofo francês então irá “enrabá-lo por trás”, quer fazer um filho em Kant, um filho monstruoso, como Deleuze mesmo tanto gostava de dizer acerca de seu “método” (DELEUZE, 2016). Buscando outra sensibilidade, já que essa adestrada racionalmente pela reconhecimento, que funciona como um tribunal não interessa a Deleuze, ele mais do que ter ideias justas, quer uma ideia, pois “Antes ser um varredor do que um juiz” (DELEUZE, 1998, p.16). No limite, o que lhe importa é ser capaz de pensar o pensamento desde uma outra maneira de sentir. Contudo, antes de passarmos a isso, devemos responder a pergunta: se o elemento do pensamento não é moral, qual seria então? É o que veremos a seguir, quando nos voltarmos para o Nietzsche de Deleuze, com quem ele será capaz de responder que: “O elemento do pensamento é o sentido e o valor” (DELEUZE, 2018b, 135).

### 1.3 Nietzsche ou onde tudo se afunda

Até aqui temos dito que tradicionalmente falando, para a filosofia ocidental de uma forma hegemônica, haveria um vínculo primordial-harmonioso entre pensamento e conhecimento; vínculo este que misteriosamente colocaria o pensamento para “funcionar do nada”. E aqui tudo se passa como se houvesse de fato, uma espécie de disposição magnética que atrai o pensamento para as Ideias. Em uma linguagem moral: é o Belo e o Bem, em suma o Verdadeiro, quem nesse registro de pensamento, é responsável por lhe tirar da inércia. Sem

isso o pensamento giraria em falso e não teria sentido, não chegaria a nenhum lugar promissor [dizem...]. Em outras palavras: não haveria conhecimento-juízo sem a Verdade. Logo, de acordo com esta imagem dogmática do pensamento, a Verdade possuiria um valor absoluto. Por isso, como bem resume Sales: “Verdade = valor” (SALES, 2014, p.50).

Uma vez que já descobrimos que tal sistema filosófico seria simplesmente impossível de ser concebido a despeito de uma moral específica, caber-nos-ia questionar agora, sobre o valor que tem este valor, que postula a verdade como valor absoluto. Falando de outro modo: se se trata de moral, que moral seria essa que tem a Verdade como valor? Buscando rastrear sua origem, Deleuze em parceria com Nietzsche, irá encontrá-la nas respectivas formas de vida: pois valores são efeitos, postulam eles, mais precisamente sintomas, sintomas de uma época. Em *Nietzsche e a filosofia*, Deleuze afirma

As avaliações, referidas a seu elemento, não são valores, mas maneiras de ser, modos de existência daqueles que julgam e avaliam, servindo precisamente de princípios para os valores em relação aos quais eles julgam. Por isso temos sempre as crenas, os sentimentos, os pensamentos que merecemos em função de nossa maneira de ser ou de nosso estilo de vida (DELEUZE, 2018b, p.9-10).

Isso significa dizer que avaliamos o mundo imprimindo-lhes valores que são condizentes com as nossas formas de vida. Ou seja, nossos valores dizem respeito à maneira como vivemos, e cada um tem os valores que merece. É por isso, aliás, que os valores mudam e são diferentes, pois nossas vidas são genuinamente dessemelhantes. E é justamente por esta razão que para Deleuze as discussões não valem à pena, pois além de termos vidas distintas, estando sempre sobre planos distintos, nos é impossível julgarmos um valor pelas categorias de certo ou errado. Pois, certo e errado, já são valores em si mesmos, são parâmetros a partir dos quais, nós, com nossas formas de vida, avaliamos o mundo. Valores são sintomas, com dissemos...

O fato é que não podemos deixar de avaliar, e nossa vida na terra depende disso, de sabermos como lidar com as diferentes situações cotidianas. Portanto um critério de discernimento para as atitudes e comportamentos é sempre necessário. O que fazer então? A este respeito, Sales é novamente esclarecedor: “Não que escapemos de avaliar. Mas agora as perguntas mudam: um sintoma nunca é certo ou errado, mas pode ou não *valer* à pena” (SALES, 2014, p.52 grifo do autor). E vejam: valer ou não a pena já não é uma questão de moral, e sim de vida, de estilo [estética!]. Questionar assim é necessariamente questionar a submissão e obediência a determinados valores. Não somente no nível dos enunciados é claro, pois estes são apenas sintomas, conforme estamos vendo, mas no nível das formas de vida

que lhes produzem e estes refletem. Que tipo de vida teria a Verdade como valor? Valeria a pena viver assim?

De acordo Deleuze, estamos em pleno campo da genealogia, que “quer dizer ao mesmo tempo valor da origem e origem dos valores” (DELEUZE, 2018b, 10). Ou mais especificamente “quer dizer nobreza e baixeza, nobreza e vilania, nobreza e decadência na origem” (DELEUZE, 2018b, p.11). Vale ressaltar que a crítica empreendida genealogicamente pelos dois, nada tem a ver com àquela que vigora nas discussões; seria um contra-senso se Deleuze se colocasse desta forma, à maneira dos ressentidos, dos discutidores. Antes, a perspectiva compartilhada pelo filósofo francês de Nietzsche, tem a ver com um modo de existência ativo, afirmativo, naturalmente agressivo em sua ingenuidade, que jamais se contenta em re-agir, mas sempre e acima de tudo diz respeito à capacidade que tem um sujeito de lidar com o elemento diferencial crítico e criador dos sentidos. Em síntese, esta crítica tem a ver com a habilidade de “manejar bem o martelo” – e nada mais próximo do criador de Zaratustra! Para Deleuze

A filosofia dos valores, tal como ele a instaura e a concebe, é a verdadeira realização da crítica, a única maneira de realizar a crítica total, isto é, de filosofar “com o martelo”. Com efeito, a noção de valor implica uma subversão *crítica*. Por um lado, os valores aparecem, ou se dão, como princípios: uma avaliação supõe valores a partir dos quais aprecia os fenômenos. Porém, por outro lado e mais profundamente, são os valores que supõe avaliações, “pontos de vista de apreciação” dos quais deriva seu próprio valor. O problema crítico é o valor dos valores, a avaliação da qual procede o valor deles; portanto, o problema de sua *criação* (DELEUZE, 2018b, p.9 grifos do autor).

Por conseguinte, a crítica estará inelutavelmente ligada à tarefa de avaliar a realidade. Não mais a partir de um sentido moral, é claro, mas através de uma espécie de “microfísica”, que terá por objetivo discernir as forças que garantem o direito dos fenômenos se expressarem enquanto tais. A crítica genealógica nunca perde de vista a pergunta: “com que direitos!?”. Como advoga Deleuze “A história de uma coisa é geralmente a sucessão das forças que dela se apoderam e a coexistência das forças que lutam para dela se apoderar” (DELEUZE, 2018b, p.12). Por isso, da mesma forma que os valores são múltiplos, os objetos e sentidos são múltiplos também, devido às forças que lhe permitem subir a superfície. E tudo que se apresenta, possui direito de, uma vez que há uma força garantindo tal fenômeno. Nesse sentido, haja vista que “o próprio objeto é força, expressão de uma força” (DELEUZE, 2018b, p.15), a crítica genealógica deve sempre se perguntar: quem este fenômeno, pensa que é?

Todavia, há que se dizer que as forças por sua vez, também são múltiplas. Trata-se sempre de uma relação de forças, e por esta razão “seria rigorosamente absurdo pensar a força no singular. Uma força é dominação, mas é também o objeto sobre o qual uma dominação se exerce” (DELEUZE, 2018b, 15). O genealogista, portanto, sendo aquele que estará encarregado da crítica, deverá sempre ter mente que: “o sentido de alguma coisa é a relação desta coisa com a força que se apodera dela; o valor de alguma coisa é a hierarquia das forças que se expressam na coisa enquanto fenômeno complexo” (DELEUZE, 2018b, p.17). Pois, como vemos os objetos vão sendo forjados através das forças que dele se apoderam; é desse combate que os fenômenos adquirem ou não o direito de se expressarem... Forças estas que não param de atuar, garantindo à própria realidade uma variabilidade caótica e infinita [a forja cósmica!]. Onde ora determinada força comanda, ora determinada força obedece e assim sucessivamente de modo aleatório e sempre imprevisível.

Em termos quantitativos, podemos afirmar que as forças se estabelecem como *dominantes* ou *dominadas*. Em termos qualitativos, ou seja, naquilo que diz respeito à diferença das forças em suas qualidades imanentes, as chamamos de *ativas* e *reativas*. Não obstante, enquanto as forças ativas caracterizam o movimento de transformação e criação da própria vida, as forças reativas apontam para os fenômenos ligados a manutenção e sobrevivência das espécies. Respectivamente, poderíamos dizer junto com Deleuze-Nietzsche que: as primeiras são forças inconscientes, e as segundas conscientes. Aliás, a própria consciência se apresenta para estes pensadores, enquanto expressão reativa da mente, e “O mesmo vale para a memória e para o hábito” (SALES, 2014, p.64). Ou seja, tudo o que podemos fazer “conscientemente” é reagir, organizar, significar, discutir, se proteger, ressentir... Ademais, por mais reativa que seja uma forma de vida, por mais consciente que seja um sujeito, em seu seio inevitavelmente descansa o caos.

Partindo de tal tipologia das forças trata-se de conceber agora, a própria realidade como arena, como expressão da luta entre forças, como relação agônica, enfim como corpo, isto é, como uma multiplicidade de forças ativas e reativas que se chocando entre si, acabam por engendrar o pensamento. É o reino da diferença da potência, a anarquia coroada dirá Deleuze. E disso derivarão também os valores e os sentidos que a crítica busca respectivamente avaliar. Nada de uma imagem conciliadora, estabilizadora e tranqüila tal como àquela da vertente dogmática e moral do pensamento. Trata-se do próprio combate como o pressuposto de todo pensar.

Falar de força e potência para Deleuze, assim como para Nietzsche, é então falar de vontade. E é justamente a *vontade de potência* o elemento diferenciador das forças que o genealogista busca avaliar. Conforme atesta Sales, é ela “o elemento diferencial indicado, sobre o qual temos discorrido que agora caracterizamos como uma espécie de tensor móvel e fluido, instaurando relações e disparando campos de força” (SALES, 2014, p.60). Portanto, os valores e os sentidos e as forças variam de acordo com a vontade de potência que neles se acumula. Noutras palavras,

É a vontade de potência que determina quantitativa e qualitativamente, as forças: ela é o elemento genealógico em função do qual se definem, concomitantemente, as diferenças de quantidade das forças em relação e as qualidades correspondentes dessas forças (SALES, 2014, p. 64).

Ademais, é ela quem nos fornece uma perspectiva sobre o mundo, é ela que nos autoriza pensar. Aliás, é a vontade de potência mesma o elemento do pensamento. E aqui também não há paz, haja vista que a vontade de potência não é única, nem a mesma sempre. Antes, como afirma Deleuze “Diz-se que uma vontade é uma coisa *complexa* porque, enquanto ela quer, quer ser obedecida, mas só uma vontade pode obedecer àquilo que comanda” (DELEUZE, 2018b, p.16). Novamente às bailas de uma relação tensa, agônica, múltipla e variável, no coração da diferença, o genealogista percebe pulsar as vontades afirmativas e as vontades negativas.

Se nós fazemos questão de ressaltar o caráter múltiplo das vontades, é porque temos em vista a necessidade de evitar o recorrente equívoco que há em compreendê-la como sendo uma vontade de poder. Mas não, não há uma entidade personológica querendo poder por de trás da vontade. Não estamos falando de religião, nem de fascismo. Por isso também não podemos confundir a vontade de potência com uma vontade psicológica qualquer, pois toda psique já é em si manifestação de uma determinada vontade... No mais, antes de afirmá-la como uma imagem do pensamento, caberia pensá-la como algo muito mais próximo àquilo que Deleuze denominou por *pensamento sem imagem*. De tal modo que seja possível conceber a vontade de potência como princípio de todas as coisas, como uma espécie de impulso vital, para falar como Henri Bergson, que anima toda a realidade, e que não se reduz à consciência.

Considerando que a vontade de potência é o princípio das forças, nos perguntamos então sobre o princípio desta vontade. Pois, se não estamos falando de um princípio transcendente, falamos de quê afinal? Ao que Deleuze comenta,

Nietzsche censura os princípios por serem sempre muito gerais em relação ao que condicionam, por terem sempre as malhas muito frouxas em relação ao que pretende capturar ou regular. Ele gosta de opor a vontade de potência ao querer-viver shopenhaueriano, a começar pela extrema generalidade deste último. Se a vontade de potência, ao contrário, é um bom princípio, se reconcilia o empirismo com os princípios, se constitui um empirismo superior, é porque ela é um princípio essencialmente *plástico*, que não é mais amplo que aquilo que condiciona, que se metamorfoseia com o condicionado, que em cada caso se determina com o que determina. A vontade de potência nunca é, na verdade, separável de tais ou quais forças determinadas, de suas quantidades, de suas qualidades, de suas direções; nunca é superior às determinações que ela opera numa relação de forças, sempre plástica e em metamorfose (DELEUZE, 2018b, p.68).

Em síntese, esse princípio plástico que como vemos, condiciona e se metamorfoseia com o condicionado, diz respeito à sensibilidade em si. Daí, conforme descreve Deleuze “se segue que a vontade de potência se manifesta como um poder de afetar e ser afetado” que “não significa necessariamente passividade, mas *afetividade*, sensibilidade, sensação” (DELEUZE, 2018b, p.82). Pensar, portanto, como um modo de ser afetado pelas forças, pelos corpos, pelo fora.

A força enquanto expressão de uma vontade se chama: signo. Em um texto que é quase uma crítica literária, datado originalmente do ano 1964, cujo título é *Proust e os signos*, Deleuze dirá que o signo é “aquilo que faz pensar” (DELEUZE, 1987, p.30). Nas palavras de Zourabichvili, “O signo é essa instância positiva que não somente remete o pensamento à sua ignorância, mas que orienta, o conduz consigo, o empenha; o pensamento tem certamente um guia, mas um guia estranho, inapreensível e fugaz, e que vem sempre de fora” (ZOURABICHVILI, 2016, p.65). Ademais, considerando o signo enquanto causa imanente do pensamento, podemos dizer que seu princípio, ou seja, aquilo que lhe força pensar “é aquilo que o pensamento não pensa, não sabe pensar, não pensa ainda” (ZOURABICHVILI, 2016, p.65). E sua potência, por conseguinte, é justamente a capacidade que o pensamento tem de ser afetado por aquilo que ele não pode representar; e como vimos o que “escapa a representação é o signo” (ZOURABICHVILI, 2016, p.65). Em todo caso, ao invés do bom senso que pré-supõe um amor natural pela Verdade, são eles, os signos, quem nos forçam a pensar. Aliás, isso nos leva a dizer também que o pensamento nunca pensa por si próprio. Há sempre uma violência, um arrombamento, uma emissão de signos, de luz, lhe fustigando, perturbando-lhe. Há sempre signos de fora, provocando o pensamento a sair do lugar... Pensar nunca foi fácil para Deleuze...

Sobre o fora do pensamento, é importante salientar que não se trata de um objeto, nem de uma essência, mas exatamente o contrário. Como dissemos, o fora do pensamento é aquilo

que o pensamento “ainda não pensa”, é o seu limite. E o que o pensamento ainda não pensa, não pode ser o Belo, o Bem, a Verdade, Deus... Essas coisas, quando se reduzem a imagens, nós já pensamos... Nesse sentido, por conta de não haver nenhuma sede psíquica-personológica-transcendente-divina dirigindo esse processo, “pensar é sempre circunstancial, relativo a um acontecimento que sobrevém ao pensamento” (ZOURABICHVILI, 2016, p.52). Ou seja, “Pensar é muito mais da ordem do involuntário que do voluntário” (SALES, 2014, p.88).

De qualquer forma se faz necessário uma carga bastante robusta de sensibilidade para se conseguir dar conta dos signos que vem e que passam, e que de fora não cessam de ser emitidos. Invariavelmente um pensamento é tanto mais potente quanto forem suas possibilidades de ser afetado pelo seu *fora*. Quanto maior sua sensibilidade aos signos, maior a sua potência, portanto. O que por sua vez, desautoriza os métodos razoáveis de navegação do pensamento dispostos pela tradição filosófica ocidental, e que exige do pensador o esforço em prol de acessar essa zona, diríamos que, inconsciente da realidade de todos nós [sem deuses, sem mestres, sem imagens, sem razão, sem guias] que pulsa subterraneamente, animando as superfícies por meio de uma multiplicidade de transformações aberrantes e criativas.<sup>21</sup> Como disse Deleuze anos mais tarde junto de Félix Guattari em *O que é a filosofia?* “Pensar é sempre seguir a linha de fuga do vôo da bruxa” (DELEUZE, GUATTARI, 2016b, p.53).

Porém, como já dissemos também, não é fácil pensar assim... Não é tão simples abrir-se para se deixar atingir pelo *fora*. Bem menos criterioso é julgar, recorrer à Deus, copiar, discutir, defender a Verdade, a moral etc. Não à toa, majoritariamente os homens parecem preferir as águas paradas de um brejo, mesmo que estes acumulem parasitas e doenças, ao movimento caudaloso das águas dum riacho. E tudo por questão de segurança, dizem. É preciso cessar o movimento, estancar o fluxo deveniente da natureza, refrear o caos, mesmo que aparentemente, e mesmo que isso nos custe à saúde, dizem. Opção pelo igual, pela sobrevivência. Ciência como único e legítimo conhecimento. *Case* de sucesso parmenidiano, humano, demasiado humano...

---

<sup>21</sup> Não obstante, “Os três conceitos, o de forças, o de fora e o de afeto são solidários: encontrar o fora é sempre ser forçado, involuntariamente afetado; ou melhor, um afeto involuntário por natureza, pois vem de fora, implica um encontro, é o índice de uma força que se exerce do exterior sobre o pensamento” (ZOURABICHVILI, 2016, p. 71).

A esta altura, cabe-nos perguntar se tudo até agora não passou de um delírio? A final de contas, ao que tudo indica é a essência mesma do homem [se lhe houvesse uma], quem o impediria de pensar. O que por outro lado, nos leva a perceber que para sermos capazes de pensar teríamos de arriscar a nossa própria humanidade...

E não é que talvez seja isso mesmo! Ao menos conforme sugere Deleuze “não pensamos sem nos tornarmos outra coisa, algo que não pensa, um bicho, um vegetal, uma molécula, uma partícula, que retornam sobre o pensamento e o relançam” (DELEUZE, GUATTARI, 2016b, p.53). Aliás, talvez seja por isso que partindo dos cânones da filosofia ocidental, ele conclua que preferimos não pensar. Porque pensar sempre traz consigo o risco eminente de termos de nos tornarmos um animal, um verme, uma planta. Obviamente que tal imprecisão é oriunda daquela imagem dogmática do pensamento que nos referíamos ainda há pouco. Pois, como vimos é ela quem tem a Verdade como valor, e que acaba com isso esconjurando a caoticidade imanente ao real, e que é matéria do pensamento. Até porque, somente por uma questão moral [religiosa] é que os homens perderiam a própria vida...

Mas, para Deleuze não. Para ele trata-se de pensar em outra imagem, como dissemos, trata-se de pensar sem imagem nenhuma, desde a imanência. E considerando que ela é aquele princípio plástico, em metamorfose, acessível pela sensibilidade, diríamos que se trata então, de pensar desde o devir potente das forças [pensar-devir]. Contudo é importante salientar que isso não significa ter de valorizar a multiplicidade a despeito do Uno, tampouco preconizar o devir em detrimento do ser. Antes, o que pretende Deleuze é conseguir pensar o ser como congruente ao devir, pensar o devir como algo que não seja oposto ao ser. Pois, para ele o ser é devir... E para tanto recorreremos ao gesto sustentado por Deleuze em sua filosofia da repetição, derivado da “doutrina” nietzscheana do Eterno Retorno.<sup>22</sup> Nas palavras de Machado “a radicalidade do conceito de eterno retorno como ponto de vista filosófico inteiramente novo, consiste em afirmar que o ser se diz do devir como devir [...]: em suma, a identidade se diz da diferença” (MACHADO, 2009, p.91).

---

<sup>22</sup> Se fazemos questão das aspas é por elas reforçarem o caráter irônico da aplicação do termo por Deleuze. Em *Diferença e repetição* ele diz: O eterno retorno não é uma fé, mas a verdade da fé: ele isolou o duplo ou o simulacro, liberou o cômico para dele fazer um super-homem. Eis por que, como diz ainda Klossowski, o eterno retorno não é uma doutrina, mas o simulacro de toda doutrina (a mais elevada ironia): crença e doutrina eternamente por vir. Propuseram-nos demais que julgássemos o ateu do ponto de vista da crença, da fé de que se pensa estar ele ainda animado, em suma, do ponto de vista da graça, para que não sejamos tentados pela operação inversa: avaliar o crente pelo ateu violento que o habita, anticristo eternamente dado na graça e por “todas as vezes” (DELEUZE, 2018a, p.134)

Em sua filosofia da repetição, Deleuze compreenderá esta “doutrina” a partir de dois aspectos principais: *i.* O primeiro tem a ver com a dimensão cosmológica e física do Eterno Retorno, que diz respeito ao caráter semiótico das forças, isto é, seus signos; *ii.* O segundo denota o aspecto ético, estando ligado à face ontológica da vontade de potência. Assim, diríamos que em 1962 no seu *Nietzsche e a Filosofia*, o filósofo francês lançava as bases conceituais de sua tese publicada seis anos depois, estabelecendo desde já com isso “todo um jogo entre diferença e repetição, ou melhor, entre vontade de potência e eterno retorno” (SALES, 2014, p.93).

A primeira coisa que precisamos saber acerca desta “doutrina”, conforme indicamos, diz respeito a seu caráter cosmológico, físico. Bastaria olharmos mais detidamente por alguns instantes para a natureza ao nosso redor para nos darmos conta de que tudo está devindo. Não somente nossos órgãos, os animais, os insetos, o musgo, as flores, o asfalto: tudo não cessa de se transformar. E novamente, estamos às voltas com o caos irremissível que atravessa e constitui a realidade. Por conseguinte, tal como sugere Deleuze “Se o universo tivesse uma posição de equilíbrio, diz Nietzsche, se o devir tivesse um objetivo ou um estado final, ele já o teria atingido. Ora, o instante atual, como instante que passa, prova que ele não foi atingido; portanto, o equilíbrio das forças não é possível” (DELEUZE, 2018b, 64). Mas, é claro: se o movimento tivesse chegado ao fim, isto é, se ele tivesse um fim para chegar, nem mesmo o tempo passaria...

Entretanto, se ele não tem um fim, devemos nos perguntar qual seria seu princípio. Ou seja, o que fundamentaria o movimento do real? E é justamente aqui que Deleuze irá agenciar a “doutrina” do Eterno Retorno. Buscando encontrar o ser do movimento, ele dirá que

O problema da contemplação ainda deve ser formulado de outra maneira: como passado pode se constituir no tempo? Como o presente pode passar? O instante que passa jamais poderia passar se já não fosse passado, ao mesmo tempo que presente, ainda porvir ao mesmo tempo que presente. Se o presente não passasse por si mesmo, se fosse preciso esperar um novo presente para que este se tornasse passado, nunca o passado em geral se constituiria no tempo, nem esse presente passaria; na pode esperar, é preciso que instante seja ao mesmo tempo presente e passado, presente e porvir para que ele passe (e passe em proveito de outros instantes). É preciso que o presente coexista consigo mesmo como passado e como porvir. É a relação sintética do instante consigo mesmo como presente, passado e por vir que funda sua relação com os outros instantes. O eterno retorno é, pois, resposta para o problema da *passagem* (DELEUZE, 2018b, p.65-66).

O puro movimento é a passagem em si, a natureza em seu processo imanente de reprodução. O que nos leva a concluir que o que retorna *ad aeternum* é a própria passagem, o próprio devir. Somente a mudança não muda com o eterno retorno. E de um ponto de vista

estritamente imanente, podemos concluir que tudo o que há são fluxos materiais e imateriais devindo compulsoriamente, fazendo e des-fazendo as tramas materiais e imateriais da realidade. Portanto o que retorna não é jamais igual aquilo que passou. Por mais que nos esforcemos em escamotear, o que retorna é justamente a diferença; um rio nunca é o mesmo... Somente o que *é* tem o direito de retornar, e somente a diferença *é*, por isso, ela é quem retorna. Deste modo, se há *ser* na filosofia de Deleuze, este é a *diferença*. Que por sua vez garante ao pensador francês a possibilidade de pensar uma “ontologia diferente”; bem distante daquela “equivocidade do ser” preconizada por Aristóteles. Conforme nos explica didaticamente Regina Schöpke

para Deleuze, o *ser* é *unívoco*, mas isso não quer dizer eu ele seja uno (ou seja, que exista um único e mesmo *ser* para todas as coisas, tal como em Espinosa). Para ele, não um *ser*, mas múltiplos seres. Assim, unívoco quer dizer, especificamente, uma “só voz” para toda multiplicidade de seres. Em outras palavras, todos se “dizem” da mesma maneira, isto é, em sua própria diferença (SHÖPKE, 2004, p.15 grifos da autora).

Parafraseando Bento Prado Junior, diríamos que eis aí a ontologia deleuzeana, uma ontologia diferente, como íamos dizendo, versátil, ágil, alegre, viva, singular. Para sermos mais precisos, uma ontologia *anarcôntica*, uma “anarcontologia” (PRADO JUNIOR, 2004). E

Assim, como certos poetas românticos, Deleuze também considera que é traçando uma “linha de fuga cósmica”, “tornando-se planta ou animal”, “tornando-se molécula”, “tornando-se Sahara”, resumindo retornando a Natureza infinita, que o homem moderno pode reencontrar a liberdade e a felicidade que preludiam ao eterno (GUALANDI, 2003, p.139).

Enfim, se nos lembrarmos agora do princípio plástico que contextualiza o *fora* do pensamento, que lhe constrange e faz pensar, nós teremos melhores condições de entender o que pretende Deleuze com sua “anarcontologia”. A saber, trata-se de instalar o pensamento na própria imanência do devir da diferença, quer dizer, levar o pensamento ao limite do que pode, à sua enésima potência. Em outras palavras, fazer do pensamento a sede alegre e potente de produção das singularidades, o devir ativo da vontade. Ou seja, trata-se de pôr o pensamento em movimento [enlouquecê-lo]. Eis as núpcias do ser com o seu devir. Entrar no rio que nunca é o mesmo, largar as margens, cessar o juízo, começar a pensar. A final de contas, antes ser um varredor do que um juiz...<sup>23</sup>

<sup>23</sup> ... Prossegue Deleuze: “Quanto mais alguém se enganou em sua vida, mais ele dá lições; nada como um stalinista para dar lições de não-stalinismo e enunciar as “novas regras”. Há toda uma raça de juizes, e a história do pensamento confunde-se com a de um tribunal; ele se vale de um tribunal da razão pura, ou então da Fé pura... Por isso muitas pessoas falam com tanta facilidade em nome e no lugar dos outros, e gostam tanto das questões, sabem colocá-las e responde-las tão bem. Há também aqueles que pedem para ser juizes mesmo que só para serem reconhecidos culpados. Na justiça valem-se de uma conformidade, mesmo se às regras que se inventam, a uma transcendência que se pretende revelar ou sentimentos que os impelem. A justiça, a justeza são

Mas o que nos garante que em nível psicológico o que irá retornar não é algo ruim para o pensamento? Por exemplo, a tolice, a besteira, o desinteressante? Pois, se o que retorna é a diferença, o que é que livraria o pensamento das  $n$  variações da má consciência e do ressentimento? Em outras palavras, como escapar do devir reativo das forças, da imagem dogmática do pensamento que, aliás, impera no mundo? Como pensar sem imagem? É pensando nisso que Deleuze passará para o segundo aspecto de sua leitura da “doutrina” do eterno retorno de Nietzsche.

Se antes operávamos em um território cosmológico-físico, agora adentramos o campo da ontologia e da ética. Aqui a tal “doutrina” servirá como um “seletor de frequência”. A partir do que Machado chama de “paródia do imperativo categórico kantiano” (2009), podemos afirmar que Deleuze apresentará a nova fórmula ética de Zarathustra como um dispositivo central de sua máquina de repetição da diferença: “O que quer que queira, queira de tal maneira que queira também seu eterno retorno” (DELEUZE, 2018b, p.89). Em suma trata-se do desafio de elevar ao limite o próprio ato de querer, de querer somente aquilo que se poderia querer eternamente, isto é, de querer o próprio desejo. É este o primeiro estágio da faceta ética do eterno retorno, ligado ao pensamento e às forças: querendo somente o que se poderia querer eternamente, a “doutrina” arranca do pensamento os meios querereres, aquilo que só se quer uma vez, os querereres médios e fracos. Restando com isso somente os querereres fortes e absolutos; e haja vontade, ou melhor, má vontade... Nas palavras de Peter Pal Pelbart, com esta “doutrina”

O querer é submetido à condição de uma infinitização temporal. Apenas subsiste e retorna o que se dispõe a retornar sempre. Aquilo que se quer apenas uma vez, uma última vez e nunca mais, não passa de um meio-querer, de um querer fraco. Este é eliminado. Nesse sentido é o tempo (o infinito do eterno retorno) que pode fornecer a medida do querer. Querer verdadeiramente é querer infinitamente, querer infinitamente é querer sempre, querer para todo o sempre, querer que retorne infinitamente esse mesmo querer, querê-lo absolutamente. Somente projetado ao todo do tempo pode o querer dar prova de que atinge seu limite, isto é, a sua potência máxima (PELBART, 2010, p.134)

A questão é que ainda não conseguimos nos livrar completamente do problema acerca da reatividade do pensamento, pois, quem é que garante que não seremos idiotas, apegados a querereres eternamente reativos, querendo do fundo de nossas almas a fraqueza? Em termos mais sofisticados: como lidar com o niilismo negativo tão comum às formas de vida contemporâneas? De acordo com Deleuze

---

ideias ruins. A elas, opor a fórmula de Godard: não uma imagem justa, apenas uma imagem” (DELEUZE, 1998, p.16-17).

Na palavra niilismo, *nihil* não significa o não-ser, mas, antes de qualquer coisa, um valor de nada. A vida assume um valor de nada na medida em que é negada depreciada. A depreciação supõe sempre uma ficção: é por ficção que se falseia e se deprecia, é por ficção que se opõe alguma coisa a vida. A vida inteira se torna então irreal, é representada como aparência, assume em seu conjunto um valor de nada. A ideia de um outro mundo, de um mundo suprassensível com todas as suas formas (Deus, a essência, o bem, o verdadeiro), a ideia de valores superiores à vida, não é um exemplo entre outros, mas o elemento constitutivo de qualquer ficção. Os valores superiores à vida não se separam de seu efeito: depreciação da vida, a negação deste mundo. E se não se separam desse efeito é porque têm por princípio uma vontade de negar de depreciar (DELEUZE, 2018b, 189).<sup>24</sup>

E isto é o que Deleuze-Nietzsche chama de niilismo negativo dos últimos homens: a eterna repetição do mesmo, do tédio, do absurdo, a vontade de nada [moralismo e discussão], a subsunção do pensamento à imagem-representação. Porém, cientes de que este pensamento, assim como todos os outros, é um sintoma respectivo de determinada forma de vida, originário de uma configuração particular de forças reforçamos novamente o segundo estágio do eterno retorno: o ontológico. E tudo isso, para fazer descer o pensamento até suas regiões mais recônditas, lá onde pulsa o coração da imanência, a fim de pôr a prova a própria vontade potência. Pois, como vaticina Deleuze, basta referir à vontade de nada a esta “doutrina” para aperceber-se de que as forças reativas não retornarão. Submetido ao eterno retorno “O homem pequeno, mesquinho, reativo, não voltará” (DELEUZE, 2018b, p.92). E por uma razão bastante simples “Pelo e no eterno retorno, a negação como qualidade da vontade de potência transmuta-se em afirmação, torna-se uma afirmação da própria negação, uma potência de afirmar, uma potência afirmativa” (DELEUZE, 2018b, p.92). Ou seja, uma vez eliminado os meios querer, os quereres médios e fracos do pensamento, o eterno retorno volta-se então para a vontade em si mesma, sua dimensão imanente e inconsciente. Tendendo ela a negatividade, o eterno retorno irá levá-la ao seu limite, e no limite afirmá-la.

Como negação da negação, sob a prova do eterno retorno, a negatividade acaba se tornando negação ativa, destruição ativa. Nas palavras de Peter Pal Pelbart novamente “daí porque a seleção mesma é criadora: a transmutação faz daquilo que é algo novo, torna leve o pesado, e libera a vontade da moral” (PELBART, 2010, p.134). O que de maneira nenhuma pode ser confundido como sendo a destruição da vida. Afinal, tudo isso aponta justamente

<sup>24</sup> A saber, a história do niilismo negativo começa com as metafísicas em geral, quando e a imanência é encarada como vassala da transcendência. É importante dizer que mesmo a pós a declarada “morte de Deus” a transcendência não deixou de vigorar, passando agora para domínios terrestres. Quer dizer, no lugar de Deus entrou o Homem, o Progresso, a Ciência, o Direito, a Lei, a Democracia e tudo quanto tipo de parafernália transcendente. Algo que invariavelmente só poderia desembocar na desilusão, no desencanto. A final de contas enquanto a imanência investir a própria legitimidade na produção de transcendências, a vida não poderá vingará em sua máxima potência. Para saber mais sobre essa temática ver PELBART, Peter Pal. *O avesso do niilismo: cartografias do esgotamento* (2016).

para seu inverso, isto é, para a afirmação da vida por meio da destruição ativa de suas forças reativas [morte da morte]. Aliás, “são organismos que morrem, não a vida” (DELEUZE, 2017, p.183). Em outras palavras, como aduz Sales “é preciso que a negação chegue a negar as próprias forças reativas: destruir-se é a *ação* de destruir, é destruir-se *ativamente*, é destruir o homem que nos constitui” (SALES, 2014, p.102).

Uma vez que tal destruição visa destruir o próprio Homem, seu organismo, sua organização, a própria formalização da matéria de uma vida, e não a vida que a agora viceja como novo fundamento, a afirmação do eterno do retorno, anuncia o que Deleuze depois de Nietzsche irá chamar de *Übermensch* [“além do homem”]. Filho do niilismo, experimentado nas mais terríveis aflições, e que no passado fora aquele que desejou morrer para que daí pudesse quem sabe um dia renascer, o *Übermensch* é a afirmação extrema da vontade de potência. É aquele que aberto ao *fora* se faz sensível aos signos que lhe afetam por todos os lados. Com isso, falamos em prol da destruição daquele Homem em nós, cuja sensibilidade afetiva se vê atolada no pântano do devir reativo das forças, e por consequência disso já não são sequer capazes de pensar.

Em outros termos, o que estamos dizendo é que com a “doutrina” do eterno retorno de Nietzsche, Deleuze se vê capaz de levar o pensamento para além das praias tediosas onde se banham as discussões; para além do ressentimento, ou seja, para além do Homem... Esta é a nova sensibilidade que caracteriza seu anti-humanismo: a desumanização como a mais alta tarefa do pensamento! Com Nietzsche, portanto, Deleuze encontra-se com a potência produtiva da imanência. Numa região onde a consciência já não faz papel de tutora, nem a razão reina absoluta. Sem Deuses, nem mestres, nem lei... Eis seu empirismo superior que falávamos outrora, o pensamento sem imagem, o des-fundamento universal, a erosão do Eu, a abertura para o *fora*.

Na sequência de nosso texto, dando continuidade a este raciocínio, exploraremos as outras maneiras de sentir, desta vez contemporâneas à esquizofrenia, e que até o final de sua trajetória acompanhou Deleuze em suas obras.

## *CAPÍTULO DOIS*

### *Introdução às máquinas esquizo-desejantes*

*“O que me assombra na loucura é a distância: os loucos parecem eternos.  
Nem as pirâmides do Egito, as múmias milenares, o  
mausoléu mais gigantesco e antigo, possuem a marca  
de eternidade que ostenta a loucura”  
— Maura Lopes Cançado.*

Vinte e oito de novembro de 1974. Dia em que a RTF - *Radiodiffusion-Télévision Française*, recebia em seus estúdios o controverso escritor e diretor de teatro Antonin Artaud. *Para dar um fim ao juízo de Deus* é nome do poema-peça que ele pretendia apresentar. Pretendia... Proibido de ser transmitido naquele dia, o texto viria a ser publicado somente quatro anos depois, em 1948, ano este que coincide com a morte de Artaud. Aos nossos objetivos, mais do que seguir as linhas deste seu texto, interessa-nos a leitura que faz Deleuze, não do poema, mas dele que é um de seus principais interlocutores; afinal, como ele mesmo atesta “Por todo Carroll, não daríamos uma página de Antonin Artaud” (DELEUZE, 2015a, p.96). E o fato é que, conforme brame seu próprio título é necessário por um fim ao juízo de Deus. Quer dizer, há um Deus, e mais que isso, há um Deus que julga... Mas, afinal o que poderia querer nos dizer Artaud com isso? Seria este mais um de seus delírios, mais uma de suas alucinações? Certamente... O que não anula nada sua pertinência.

Deleuze dirá que junto de Artaud, Nietzsche, Kafka e Lawrence diagnosticaram a mesma moléstia a se abater por sobre a civilização ocidental. “Da tragédia grega à filosofia moderna, é toda uma doutrina do julgamento que vai se elaborando e se desenvolvendo” (DELEUZE, 2013, p.162). Aliás, se pergunta ele, quem melhor do que estes quatro que sentiram na própria pele, no próprio corpo, nas próprias vísceras o poder judicativo de Deus, estaria em melhores condições de abrir fogo contra os céus? Doença, infâmia, interdição, internação, confinamento, eletro-choques; o ordálio é sempre muito generoso em matéria de

arbítrio. Adquirimos uma dívida, e é tão somente por isso que nossas vidas devem ser justificadas, sacrificadas. Não somos dignos dos acontecimentos que nos acontecem...

Para começar com Nietzsche, esse é o resultado mais rápido de quem diante da vida entende estar pagando seus pecados. Dor, angústia e desespero são de fato cinzéis culturais terríveis, com poder suficiente o bastante para fazer do existir o atestado de um crime. Culpa por ser quem se é, ou não ser o que se deveria; o eterno débito. E lá no limite da suportabilidade, se inventam outras vidas, mistérios, para que essa vida vivida, impossível de se viver, possa enfim, ser vingada. Diante da má consciência, os céus resplandecem de ressentimentos mil... Mas, nada disso é gratuito. Pois é com a própria vida que se paga. A própria morte como salário do existir. Eis que nossos nomes estão inscritos um por um, por sobre as páginas de um livro. Alguém irá julgar-nos. E tudo se passa como se *Josef K* fosse eu, fosse você, fossemos todos nós - maldito tcheco que não nos deixa dormir uma noite que seja sem que nos demos conta disso... Desolada sensação de que amanhã e no dia seguinte e ainda depois, e mais um pouco, teremos de comparecer como ovelhas mudas diante a um tribunal, para nos defendermos de sabe-se lá qual processo, em um julgamento sem fim, até o fim...

É a vitória do Apocalipse sobre o Evangelho de João, dirá Lawrence por sua vez (LAWRENCE, 1990). Pois, “*Não é o mesmo, não pode ser o mesmo...*” repete Deleuze às palavras do escritor inglês, que convencido defendia não ter sido o mesmo João a ter escrito os dois livros. “O Evangelho é aristocrático, individual, suave, amoroso, decadente, ainda bastante culto. O Apocalipse é coletivo, popular, inculto, rancoroso, selvagem” (DELEUZE, 2013, p.51). Desfecho duma história, onde nem mesmo Jesus Cristo, o inventor da religião espiritual do amor humano, que nunca julgou, e nem se quer chegou a pensar nisso, é capaz de resistir à voluptuosidade de tamanha amargura. A terra transborda em sangue... Pois no João, o de Patmos, trata-se do triunfo cósmico dos escravos, a vitória das almas asquerosas que se apropriando de uma vez por todas do poder que tanto lhes constrangera, finalmente poderão governar com a mesma virulência torpe de seus inimigos.

A doutrina do Juízo contagia, a peste se propaga, assim como a psicologia do sacerdote, acabando por deflagrar em todos: um incessante querer julgar. Somos os primeiros mamíferos a vestirem calças, vivendo em paz com nossa luxúria, matando com fé em nome de Deus. Igrejas pegam fogo, corpos voam aos pedaços pelos ares, árabes metralhados como em *Duke Nukem* transmitido ao vivo em 4K. Somos simultaneamente os que julgam e os que são julgados. E não adianta, infere Deleuze, “Se estamos imersos no Apocalipse, é antes porque

este inspira em cada um de nós maneiras de viver, de sobreviver e de julgar. É o livro de todos os que se consideram sobreviventes. É o livro dos zumbis” (DELEUZE, 2013, p.52). E a verdade é que era isso desde o início... O trono, o cetro, a espada, as ruas de ouro; não restam dúvidas, o poder sempre foi bem quisto pelos fracos.

Como num sonho [pesadelo] nossos fantasmas, medos, pavores reprimidos ganham solidez e desfilam pelas ruas em plena luz do dia. Não à toa “Apolo é ao mesmo tempo o deus do juízo e do deus do sonho: é Apolo quem julga, impõe limites e nos encerra na forma orgânica; é o sonho que nos encerra a vida nessas formas em nome das quais a julgamos” (DELEUZE, 2013, p.166). E só por conta disso, dirá Deleuze, não é com sonhos que enfrentaremos o grande tribunal divino; sonhando a razão só faz reproduzir seus monstros. Ademais, não espanta-nos o fato de que todos os quatro autores, Artaud, Nietzsche, Lawrence e Kafka repudiassem os estados oníricos da alma, denunciando-lhes como “um estado ainda demasiado imóvel e dirigido de mais, governado de mais” (DELEUZE, 2013, p.167).

É que nos sonhos temos menos chances de resistir a essa repugnante mania [religiosa] de juízo e punição. Em seu lugar, eles dirão: fiquemos bêbados! Nada de guardar o sono! Trata-se antes de fazê-lo tragédia, e no seu limite uma comédia. Pois, “É nos estados de embriaguez, bebidas, drogas, êxtase que se buscará o antídoto ao mesmo tempo do sonho e do juízo” (DELEUZE, 2013, p.167).<sup>25</sup> Nem que para isso tenhamos de fazer como alguns autores, como o próprio Deleuze que o fez e que, aliás, o aconselha, depois de vencer as linhas sombrias do desejo de morte que vem junto ao alcoolismo, e fiquemos bêbados com água da torneira! Arrastar o sonho até os limites da insônia é disso que se trata... Dormir pouco “pra ficar com sono. E ver um mundo totalmente estranho. Perto de mim a quase mil quilômetros. Eu durmo pouco pra ficar distante...” como já disse Skylabe.<sup>26</sup> Uma enorme crueldade de Artaud; acessar o “estado de embriaguez dionisíaca, sua maneira de escapar do

---

<sup>25</sup> Vale dizer que quando critica o universo onírico, a dupla de filósofos franceses mira o alvo da psicanálise. É contra a imagem de sonho-representação da psicanálise que eles voltam sua artilharia pesada. Todavia, em uma perspectiva desejanse os sonhos deixam de ser farrapos de uma memória triste [linhas de fuga reterritorializadas no “carretel” psicanalítico], ganhando vitalidade e potência. É o que escreve Domenico Uhng Hur: “O sonho é o exemplo de fluxo de pensamento produtivo, rizomático e caótico, já que além de ser formado por imagens, também se compõe por ações, trajetórias, deslocamentos, sons, afetos etc. Não é restitutivo de uma falta, ou mera figuração de um trauma, ou desejo, nem se reduz ao fato passado: apenas tem como ponto de partida um afeto ainda indiscriminado e bruto. Mas, no movimento de sua semiotização em distintos símbolos, situações, rotas, acontecimento e novos afetos, traça cartografias outras que vão muito adiante da problemática inicial, construindo outros presentes e devires, atualizando um novo real. Os fluxos oníricos riscam linhas de fuga, potencialmente *poiéticos* e desejanse, mas que podem ser bloqueados e reterritorializados nos mesmos becos sem saída estratificados. São sinhas que se propagam mas que podem ficar presas pelo carretel” (HUR, 2016, p.65-66).

<sup>26</sup> *Eu durmo pouco*, faixa que integra o álbum *O rei do cu*, lançado por Rogério Skylabe no ano de 2018.

Juízo” (DELEUZE, 2013, p.168). Mas, a embriaguez da consciência é só começo deste processo de ultrapassagem do já dado; não estamos falando de divertimento, muito menos de porra-louquice.

Será preciso muito mais empenho e disciplina na tentativa de cessar todo julgamento. Pois, ocorre que com o peso de uma avalanche desce do mundo celestial-onírico o juízo à superfície dos corpos; e são eles que em própria carne, irão sofrer às sanções por possuírem suas singularidades. A teologia exhibe aqui um de seus principais ofícios: organizar! Organizar os órgãos, dar ao corpo um organismo, conectá-lo à Deus [re-ligar]. Deleuze exclama Artaud: “Por que atem-me se quiserem, mas nada há de mais inútil do que um órgão”! (DELEUZE, GUATTARI, 2015c, p.12). E a peça radiofônica, proibida de ir ao ar no dia vinte e oito de novembro de 1947, mostra toda sua força genético-política: desfazer o organismo, criar para si um corpo sem órgãos, “um corpo afetivo, intensivo, anarquista, que só comporta pólos, zonas, limiares e gradientes. Uma poderosa vitalidade não orgânica o atravessa” (DELEUZE, 2013, p.168).

Desfazendo-se desse corpo legado por Deus, Deleuze-Artaud crê ser possível enfrentar a mania de juízo. É que se não compactuarmos com o poder, e a angústia e a esperança simultâneas que ele nos suscita, os sacerdotes e suas teologias pós-seculares não serão capazes de subsistir em nós, ou que é pior, através de nós. Destruindo as provas do crime fazemos dele algo inexistente, logo, destruindo este corpo organizado, entulhado, parado, podre, não há mais julgamento possível.<sup>27</sup> Como afirma Deleuze “Já era esse o projeto de Nietzsche: definir o corpo em devir, em intensidade, como poder de afetar e ser afetado, isto é, *Vontade de Potência*” (DELEUZE, 2013, p.169). Tudo condiz com o fato de que é preciso passar a viver de outra forma! Quer dizer, é necessário romper com a cumplicidade que nos faz partícipes desta imundice, esquema sem o qual a própria máquina de moer gente não funciona mais.

Porém, conforme já indicamos não se faz isso sem uma dose cavalgar de crueldade.<sup>28</sup> Em outras palavras, não se desfaz o próprio organismo com custo zero, sem combate. É

---

<sup>27</sup> Cito Deleuze, novamente “as forças da repressão sempre tiveram necessidade de Eus atribuíveis, de indivíduos determinados, sobre os quais elas pudessem se exercer. Quando nos tornamos um pouco líquidos, quando nos furtamos à atribuição do Eu, quando não há mais homem sobre o qual Deus possa exercer seu rigor, ou pelo qual ele possa ser substituído, então a polícia perde a cabeça” (DELEUZE, 2006, p.179).

<sup>28</sup> Nas palavras de Peter Pal Pelbart “Não nos enganemos: tais experimentos vitais só são possíveis caso impliquem muitas mortes, não dos outros, mas de camadas caducas que obstruem a própria vitalidade. É preciso destruir o organismo, dizia Artaud, o que pode ser aplicado a esferas várias, da dança à política, e qualquer instância que se apóie num corpo tomado como um organismo, corpo físico, corpo institucional, corpo social, corpo doutrinário, organismo que precisa funcionar direito” (PELBART, 2019, p.271).

preciso muito empenho e técnica para levar isso à diante... Mas dentre outras coisas nesse processo, é de vital importância não perder de vista que o combate nunca é contra os outros. Ao invés disso, o que este corpo intenso exige é sempre e tão somente um combate contra si. *Jihad!* Nada de guerra, portanto, nem vontade de dominar, subjugar, explorar; se assim fosse, já estaríamos ao lado de Deus e seus sacerdotes-juizes, senhores-escravos, somente esses querem poder, e por isso não cessam de oprimir. Além disso, nada de desertar o campo de batalha também. A final de contas como sugerem as próprias palavras de Deleuze “sempre que nos querem fazer renunciar ao combate, é uma ‘nada de vontade’ que nos é proposto, uma divinização do sonho, um culto da morte, mesmo que sob sua forma mais suave, a de Buda, ou de Cristo enquanto pessoa (independente do que dele faz São Paulo)” (DELEUZE, 2013, p.171). Excelso exemplo de combatentes são para Deleuze os bebês: “essa vitalidade, querer viver obstinado, cabeçudo, indomável, diferente de qualquer vida orgânica: com uma criancinha já se tem uma relação pessoal orgânica, mas não com o bebê, que concentra em sua pequenez a energia suficiente para arrebear os paralelepípedos” (DELEUZE, 2013, p.172).

Por conta disso, este combate também pouco tem a ver com “resistência”, outro jargão sobrevivencialista. Pois, tudo o que um bebê menos faz é resistir... Pelo contrário, como podemos observar essas criaturinhas: elas estão em todo momento se apropriando das energias produzidas pelos corpos que lhe cruzam o caminho [vampirismo]. Basta vê-las mamando: boca / máquina de sugar + seio / máquina de produzir leite = máquina desejanse / bebê. E não há juízo aqui, os agenciamentos libidinais operam sempre por outros meios. O peito não quer dizer nada, significa nada ainda, sendo apenas condizente com a própria vitalidade imanente ao corpo não organizado do bebê que é quem dita sozinho o rumo dos processos ao seu bel prazer; princípio [pré-genital] que permite aos pequeninos comporem agenciamentos diversos, junto aos demais corpos com os quais se encontram num verdadeiro combate de vida [criação].

E aos poucos vamos juntando condições de perceber que a despeito do que nos contaram os padres e pastores do pensamento, o ato de acabar com o juízo, não condiz com o abandono de todos os meios possíveis para o estabelecimento de critérios de discernimento das diferenças. Como se fora da lógica do juízo, longe dos parâmetros transcendentais que todo julgamento deste tipo requer, tudo se condensasse em uma pasta amorfa e homogênea, pesada e sem gosto, como num relativismo que nos atolasse na impossibilidade de viver... Não. O que estamos tentando dizer é justamente o contrário. Como esclarece Deleuze “é antes

o juízo que supõe critérios preexistentes (valores supremos), e preexistentes desde sempre (no infinito do tempo), de tal maneira que não consegue apreender o que há de novo num existente” (DELEUZE, 2013, p.173).

Ou seja, é o juízo que impede a chegada de novas formas de vida, é com ele e seus critérios morais, eternos, imutáveis, transcendentos e perfeitos que estrangulamos o devir, a passagem para o novo, e sufocamos... Por isso a crueldade com todos os valores condescendentes e próprios ao suplicio infinito; a embriaguez ao invés dos sonhos e devaneios; o combate ao invés da abominável guerra dos que querem o poder. Para que então, assim, quem sabe, possamos nos sentir vivos. E vejam que nada disso resulta do juízo. Antes, trata-se de uma maneira muito particular de viver a partir da criação de novas combinações, novos agenciamentos, que possibilitem fazer a existência passar de outras formas, ainda impensadas. E, no final das contas, como diz Deleuze em tom conclusivo: “Talvez esteja aí o segredo: fazer existir, não julgar” (DELEUZE, 2013, p.173).

Cabe-nos, diante destas palavras iniciais levantarmos a seguinte pergunta: mas como perder o juízo a fim de poder trazer à existência coisas que até então não existem? É o que buscaremos responder a seguir, quando lançarmos as bases conceituais que nos permitirão compreender um pouco melhor o que é a esquizofrenia para Deleuze.

## 2.1 A tríade do tempo para liberação do fora

Vimos no início do primeiro capítulo que de acordo com Deleuze, a questão do fundamento é inseparável da filosofia. Pensar é de uma maneira ou de outra estar fundado por. Não há quem pense sem pressupostos, mesmo quando diga que. Tal pressuposto diz respeito à Imagem dogmática [moral / religiosa] do pensamento.<sup>29</sup> Imagem imaginária diretamente relacionada com as formas de vida que a concebeu; todo fundamento é um sintoma, e cada um

---

<sup>29</sup> “Quando Nietzsche se interroga sobre os pressupostos mais gerais da filosofia, diz serem eles essencialmente morais, pois só a Moral é capaz de nos persuadir de que o pensamento tem uma boa natureza, o pensador, uma boa vontade, e só o Bem pode fundar a afinidade do pensamento com o Verdadeiro” (DELEUZE, 2018a, p.182)

tem o pensamento que merece.<sup>30</sup> É por isso que como vimos, para Deleuze, a questão “com que direitos?” é indispensável também. É com ela, que este filósofo irá buscar instalar a vida no próprio pensar, o movimento na própria imagem, fazendo com isso que ela se estilhasse. “Com que direitos?”, significa para Deleuze a possibilidade de atingir as motivações por de trás dos motivos, as desrazões por de trás das razões (LAPOUJADE, 2017). Seu objetivo? Destituir a Imagem dogmática do pensamento que reveste a representação de sua autoridade, e que por sua vez se constitui enquanto espinha dorsal [religiosa] da filosofia no Ocidente.

E todo resquício de sedentarismo será expulso do pensamento, que, por conseguinte, com este pensador, atingirá velocidades altíssimas. Pois, filosofia é tão somente uma questão de vida. E a vida conforme sugere Maite Larrauri em seu livro sobre o conceito de desejo em Deleuze: “é aquilo em que nos achamos envolvidos, o que nos impulsiona. É mais forte do que qualquer coisa, porque nasce aquém de nós e nos leva além de nós. Um fluxo, uma corrente, um vento” (LARRAURI, 2000, p.14). Vida esta que aqui diz respeito ao próprio acontecimento que se alça agora ao estatuto de fundamento. Sólo pré-filosófico da filosofia, a-fundamento, diferença em seu devir de singularização perpétuo: uma vida... ~~Imagem~~ de um pensamento sem imagem.<sup>31</sup> Tal como atestam as belíssimas palavras do filósofo português José Gil “Tudo muda quando o pensamento deixando de ser pensamento da vida, torna-se ele próprio vida, quando a imanência, deixando de ser um conceito de uma relação passa a ser ação do próprio pensamento, enquanto vida do e no pensamento” (GIL, 2000, p.81).<sup>32</sup>

Mas pensar à altura da vida não é fácil. Sem amparo dos fundamentos transcendentais predispostos pelo dogmatismo imagético da tradição, cuja base atingida pelos ventos do furacão-vida veio a baixo, o pensamento fraco coxeia em busca de quem possa se apoiar.

---

<sup>30</sup> “A imagem do pensamento é como que o pressuposto da filosofia, precede esta; desta vez não se trata de uma compreensão não filosófica, mas sim de uma compreensão pré-filosófica. Há pessoas para quem pensar é ‘discutir um pouco’. Certo, é uma imagem idiota, e é apenas trazendo à luz essas imagens que se pode determinar as condições da filosofia. Ora, será que nós temos do pensamento a mesma imagem que teve Platão ou mesmo Descartes ou Kant? Será que a imagem não se transforma segundo coerções imperiosas, que sem dúvida exprimem determinismos externos, porém mais ainda um devir do pensamento? Será que ainda podemos pretender que buscamos o verdadeiro, nós que nos debatemos no não sentido?” (DELEUZE, 2017, p.190)

<sup>31</sup> Grafamos imagem para nos referirmos ao pensamento de Deleuze, justamente por ele se fundamentar em um pensamento sem imagem.

<sup>32</sup> “Assim, as condições de uma filosofia isenta de pressupostos de qualquer espécie aparecem melhor: em vez de se apoiar na Imagem moral do pensamento, ela tomaria como ponto de partida uma crítica radical da Imagem e dos ‘postulados’ que esta implica. Ela encontraria sua diferença, ou seu verdadeiro começo não num acordo com a Imagem *pré-filosófica*, mas numa luta rigorosa contra a Imagem, denunciada como *não filosofia*. Ela reencontraria assim, sua repetição autêntica num pensamento sem Imagem, mesmo que fosse à custa das maiores destruições, das maiores desmoralizações, e de uma obstinação filosófica que só teria como aliado o paradoxo, devendo renunciar à forma da representação assim como ao elemento do senso comum. Como se o pensamento só pudesse começar, e sempre recomeçar, a pensar ao se libertar da Imagem e dos postulados. É em vão que se pretende remanejar a doutrina da verdade, se antes de tudo não forem arrolados os postulados que projetam essa imagem deformadora do pensamento” (DELEUZE, 2018a, p.183).

Mas, por mais que se queira, não há mais abrigos por aqui, tudo se foi [*Got is tot!*] e o que resta agora se move freneticamente em um fluxo vital de deslocamentos fortuitos pela superfície [ao acaso] do mundo.

Rebatido assim contra o fundo da própria vida, ou sua superfície, o que dá no mesmo, o pensamento está à mercê dos acontecimentos que se repetem ininterruptamente e lhe constroem a manter-se em suspenso em relação à sua própria zona de conforto [Ego]; e tudo devém... É nesse sentido que de acordo com Lapoujade “a diferença e a repetição são inseparáveis: se a diferença desempenha o papel de um novo fundamento, a repetição é o seu novo agente de seleção” (LAPOUJADE, 2017, p.68). Ou seja, ou o pensamento afirma a vida, isto é, o eterno retorno da diferença, ou a vida se encarregará ela mesma de seu sepultamento.

A esta altura temos tranquilidade para afirmar que impossível seria desvincularmos tal pensamento de sua estreita relação com o tempo. Como diz Gualandi “Eterno retorno é o nome absoluto do Ser enquanto o *Ser é*, em última instância, *Tempo*” (GUALANDI, 2003, p.72).<sup>33</sup> Todavia, ao contrário do que poderíamos pensar, dentro do quadro instaurado por Deleuze, não é o tempo que produz a diferença, mas, sim os diferentes tipos de repetição material-espiritual que produzem os diferentes modos de temporalidade. Para sermos mais exatos: o tempo é como um *ritornelo* (LAPOUJADE, 2017).<sup>34</sup> E especificamente são três, os tipos de repetição [temporalidades] pensados por Deleuze:

1. as repetições do hábito (ou o presente como fundação do tempo); 2. as repetições da memória (ou o passado como fundamento do tempo); 3. as repetições do eterno retorno (ou o futuro como “desfundamento do tempo”). A primeira repetição é psíquica ou biopsíquica, a segunda é metafísica, a terceira é ontológica (LAPOUJADE, 2017, p.69).

Ocorre que diferentemente de Kant, que como vimos reduziu a sensibilidade em suporte da imaginação e da razão, Deleuze por sua vez compreenderá que ela é a responsável

---

<sup>33</sup> Conforme explica Zourabichvili: “As forças, o afeto remetem a um campo de exterioridade ou de heterogeneidade pura, a um campo de diferença absoluta. É a propósito do tempo que Deleuze chega ao conceito desse campo. Ele mostra que a diferença, levada ao absoluto, devém uma autêntica conexão, de modo que o tema da exterioridade das relações encontra sua completude na articulação da diferença e da repetição. Então, a lógica das forças tende para uma meditação do tempo que desvaloriza a conexão de sucessão. O tempo trabalha os corpos, a heterogeneidade que opera nos corpos (afeto) e o limite dos corpos (sentido) é, afinal de contas, temporal” (ZOURABICHVILI, 2016, p. 99).

<sup>34</sup> Novamente com Zourabichvili: “O ritornelo se define pela estrita coexistência de três dinamismos uns nos outros. Ele forma um sistema completo do desejo, uma lógica da existência (‘lógica extrema e sem racionalidade’). Ele se expõe em duas tríades ligeiramente distintas. Primeira tríade: 1. Procurar alcançar o território, para conjurar o caos; 2. Traçar e habitar o território que filtre o caos; 3. Lançar-se fora do território ou se desterritorializar rumo a um cosmo que se distingue do caos. [...]. Segunda tríade: 1. Procurar um território; 2. Partir ou se desterritorializar; 3. Retornar ou se reterritorializar (ZOURABICHVILI, 2004, p.41-42). A saber, o conceito de *ritornelo* é inventado por Deleuze em parceria com Félix Guattari, e se encontra esmiuçado no Vol. 4 de *Mil Platôs*, intitulado *1837 – Acerca do Ritornelo* DELEUZE, GUATTARI, 2017c

pelas formulações passivas da primeira síntese do tempo; aquela que constituirá o presente. Importa ressaltar que não se trata da sensibilidade enquanto afeto humano, mas sim algo já se encontra presente na natureza. Acima de tudo, cabe-nos dizer que é através da contração dos elementos materiais disponíveis no meio espacial [natural], que a sensibilidade produzirá um “solo”. Vale destacar também que tais contrações não designam ações propriamente ditas, uma vez que neste nível a sensibilidade opera a despeito de uma subjetividade; por isso, elas se chamam “sínteses passivas”, pois ocorrem a despeito da percepção/vontade/subjetividade de alguém.

Deleuze falará de uma contração que se dá via contemplação, e que de forma nenhuma deve ser confundida com desinteressamento ou inércia. Isso, pois antes mesmo da estrutura psico-orgânica das múltiplas individualidades estarem formadas, a sensibilidade natural em um nível orgânico primário, já opera por meio de suas contemplações contraentes. Nas palavras de Deleuze

na ordem da passividade constituinte, as sínteses perceptivas remetem a sínteses orgânicas, como a sensibilidade dos sentidos remete a uma sensibilidade primária que *somos*. Somos água, terra, luz e ar contraídos, não só antes de reconhecê-los ou de representá-los, mas antes de senti-los. Em seus elementos receptivos e perceptivos, como também em suas vísceras, todo organismo é uma soma de contrações, de retenções e de expectativas (DELEUZE, 2018a, p.110, grifo do autor).

Espírito é o nome que o nosso filósofo chamará em *Diferença e repetição*, esta potência natural sensível, impessoal, pré-individual e assignificante, que na medida em que contempla passivamente a multiplicidade da matéria, funda a vida orgânica e psíquica. Trata-se de uma singularidade, portanto - anterior às individualidades e sujeitos. Sua relativa diferença no que se refere à própria matéria, é que o espírito na medida em que contempla, instaura por meio de suas sínteses passivas, certa continuidade naquilo que em nível físico e estritamente material, era descontínuo. Especificamente, o espírito, em oposição à *mens momentânea* da natureza [matéria], presa que está num círculo perpétuo de nascimento-aborto / nascimento-aborto / nascimento-aborto..., estabelece uma *duração*. Estamos diante da gênese do tempo, portanto: esta duração que em si instaura uma determinada “espessura” na matéria, que dá comprimento às suas repetições, e é aquilo que de acordo com o que postula Deleuze, funda a temporalidade. O presente, a condição transcendental do hábito.

Ao contemplar as repetições materiais por meio de suas contrações passivas, o espírito retém e antecipa estes elementos que vem e vão, descontínuamente no nível material da realidade. Entrementes, a matéria ao ser sintetizada pelo espírito que as contempla, dá lugar a

vida orgânica e psíquica que começa a surgir. O que permitirá o filósofo francês afirmar que “O lírio dos campos, por sua simples existência, canta a glória dos céus, das deusas e dos deuses, isto é, dos elementos que ele contempla, contraindo” (DELEUZE, 2018a, p.113). Um parágrafo de *Diferença e repetição* é bastante sugestivo nesse sentido

É preciso atribuir uma alma ao coração, aos músculos, aos nervos, às células, mas uma alma contemplativa cujo papel é contrair o hábito. Não há nisso qualquer hipótese bárbara ou mística: o hábito manifesta aí sua plena generalidade, que não só concerne aos hábitos sensório-motores que temos (psicologicamente), mas, em primeiro lugar, aos hábitos primários que somos, aos milhares de sínteses passivas que nos compõem organicamente. É contraindo que somos hábitos, mas é pela contemplação que somos pretensões, somos satisfações (DELEUZE, 2018a, p.112).

Como vemos, é importante destacar que o hábito é inseparável de uma “satisfação” [gozo], haja vista que na medida em que vão se acumulando memória genética, tais operações por si só criam na matéria pretensões e necessidades orgânicas; o que significa dizer que este gozo também é impessoal, natural e assignificante. Isso ocorre, pois, no futuro os organismos pretendem repetir o mesmo “prazer” que as contrações contemplativas do hábito lhes proporcionaram presentemente. A este narcisismo pré-genital que rege a vida psíquica Deleuze amparado por Freud chama de “princípio do prazer”. Como destacam as palavras de Lapoujade

a pretensão é a *conexão* que permite instaurar o prazer como princípio empírico. É isso que se confirma pela leitura que Deleuze faz de Freud quando vê, na instauração do princípio do prazer, uma maneira de ligar as excitações do Id para favorecer sua resolução sistemática. Pretender é primeiro pretender o prazer. E o que vale para vida psíquica pode ser estendido a toda natureza viva que compõem um imenso Id, cujos hábitos e ritmos corroboram sua pretensão de instaurar o prazer como princípio (LAPOUJADE, 2017, p.71).

O hábito, conforme estamos dizendo, enquanto uma espécie de sensibilidade vital primária compõe este imenso presente vivo, que a partir de suas contrações contemplativas realizar-se-ia por meio da criação de “territorialidades”. O hábito é um solo, como dizíamos. E tudo se passa como diz Manoel de Barros, como se houvesse uma “sabedoria mineral” operando neste nível primário da vida, engendrando a primeira síntese do tempo, territorializando por meio do Espírito as discontinuidades da matéria; cujas primeiras contrações são contrações de oxigênio, água, luz, carbono etc. Aliás, é por isso também que um corpo é sempre uma espécie de território: uma cadência de ritmos próprios, velocidades, lentidões, conjunto de marcas expressivas extraídas de seu próprio meio, hábitos que exprimem vibrações, signos e qualidades singulares. “A natureza como música” (DELEUZE,

GUATTARI, 2017b). Uma vida como Espírito! Uma imensa tecnologia impessoal e asinificante, regendo-a em seus níveis mais elementares, ao invés do nada, TUDO!

E é nesse sentido que para Deleuze não há razões para se supervalorizar o Eu, tampouco a individualidade, ou os sujeitos. Afinal, o presente não tem nada com isso, sequer há Eu quando ele começa a se formar. Tudo que há no presente são sujeitos larvares, quer dizer, eus micromoleculares, que só são na medida em que têm um conjunto de hábitos pré-conscientes, na medida em que vão adquirindo material suficiente para que dêem conta de enfrentar as potências do tempo... Detalhe importante que nos leva a concluir que na ontologia anarcônica de Deleuze o *ter* vem antes do *ser*.

Acontece que não demora muito até que este território que prescindido do Eu e que é constituído presentemente, passe a necessitar de um fundamento de onde tirar o direito de suas pretensões. Pois, para além do Território, os indivíduos buscam uma Terra. Não obstante, esse tempo que passa, ou seja, o presente que já passou, e que é, portanto intratemporal terá necessidade de outro tempo, exterior, que por sua vez possua a especificidade de ser eterno. Estamos falando do passado enquanto síntese da memória, e como fundamento do tempo. Nas palavras de Deleuze

A primeira síntese, a do hábito, é verdadeiramente a fundação do tempo; mas devemos distinguir a fundação e o fundamento. A fundação diz respeito ao solo e mostra como algo se estabelece sobre este solo, ocupa-o e o possui, mas o fundamento vem, sobretudo, do céu, vai do ápice às fundações, avalia o solo e o possuidor de acordo com um título de propriedade. O hábito é a fundação do tempo, o solo movente ocupado pelo presente que passa. Passar é precisamente a pretensão do presente que faz com que o presente passe e o que se apropria do presente e do hábito deve ser determinado como fundamento do tempo. O fundamento do tempo é a Memória (DELEUZE, 2018a, p.118).

São quatro os paradoxos contidos nesta síntese e que nos ajudam a acompanhar o raciocínio fugidio do filósofo. O primeiro consiste no fato de que enquanto fundamento, a memória diz respeito a um passado que nunca foi presente. Apenas o presente passa; o passado por sua vez permanece e se conserva em si mesmo. Nas palavras de Lapoujade: “O passado não tem de se tornar passado, ele já o é de saída. Ele segue a nossa vida presente e se forma ao mesmo tempo em que ela; não imediatamente depois que o presente deixou de ser, mas ao mesmo tempo em que ele, como uma imagem no espelho” (LAPOUJADE, 2017, p.73). Trata-se então, de um passado pré-existente, Ideal, sempre metafísico, disponível pela síntese passiva transcendental do hábito.

Este primeiro paradoxo completa os outros dois: “cada passado é contemporâneo do presente que ele foi, todo passado coexiste com o presente em relação ao qual ele é passado, mas o elemento puro do passado em geral preexiste ao tempo que passa” (DELEUZE, 2018a, p.121). Por tudo isso, conclui-se então que não é o passado que deriva do presente, mas, o contrário: é ele que deriva deste passado puro; a condição transcendental do presente. E como uma ponta extremamente contraída do passado, o presente, se exhibe como repetição, repetição da diferença.

Acompanhando não somente Freud, mas Henri Bergson bem de perto, Deleuze dirá que se a primeira síntese do tempo tem por princípio o prazer, na segunda síntese é Eros o nome pelo qual o hábito está às voltas com *Mnemosine*.<sup>35</sup> Ademais, Eros investirá subjetiva e libidinalmente sobre os objetos reais, duplicando-os virtualmente, transformando-os em *fantasmas*. Eros é então este processo de materialização dos objetos virtuais quando investidos pela memória [*mnemotécnica*] e que se duplicam de cada objeto real. Pois, “No momento em que, de um lado, se forma um objeto real completo, de outro, se cria o objeto virtual sexual, mas sempre como já perdido” (LAPOUJADE, 2017a, p.75). Tal como ocorre, por exemplo, na relação de um recém nascido que movido pela necessidade da fome [pulsão de conservação], ao mamar, erotiza o seio da mãe [pulsão sexual] que a partir de agora, sustentado pela memória existirá como um fantasma: grande objeto [perdido] de satisfação erótica; seio a ser [e que jamais será] mamado novamente ao longo da vida.

Disso conclui-se que o passado seria necessariamente uma operação de atualização erótica por parte de um determinado hábito. Atravessado por estes objetos [fantasmáticos / perdidos], erigido mnemônica e eroticamente, o passado se constitui assim, pretensamente como um passado puro. Acontece que ele quer, nas não é... Isso, pois enquanto pulsão sexual, quer dizer, sensibilidade pré-genital primária que investe eroticamente sobre os objetos reais, virtualizando-os em fantasmas, “o presente não pretende apenas o prazer, pretende atingi-lo ao reencontrar o objeto virtual que envolve o objeto real. Ou melhor, a satisfação que o objeto real dá será mensurada pela maneira como ele nos faz reencontrar o objeto perdido” (LAPOUJADE, 2017a, p.75). Por isso, apesar de sua pretensão, o passado nunca é suficientemente puro, e de acordo com Deleuze, nestes termos sempre tende ao platonismo.

A fim de compreendermos o caráter platônico atribuído por Deleuze a esta operação da memória, um desvio se faz necessário. Recuemos até o próprio Platão, mais

---

<sup>35</sup> Filha de Urano e Gaia, na mitologia grega Mnemosine representa a Memória.

especificamente ao seu *O Banquete* (380 a.C), para que possamos em seguida dar prosseguimento aos argumentos até aqui apresentados.

De acordo o mito, era o segundo dia da esbórnia e as comemorações estavam apenas começando. Agatão o mais belo entre os poetas, acabara de ser premiado num renomado concurso de tragédias, e por conta disso decidira festejar com seus mais chegados. Como de costume lhes prepara um banquete. Antes que começassem a beber novamente, Pausânias um dos ilustres convidados, ainda de ressaca da noite anterior, sugere a fim de que não se embriagassem novamente, que eles fizessem algo diferente. Erixímaco, outro notável dentre os presentes, empolgado com a sugestão tem a ideia de que eles iniciassem ali um novo concurso, não mais de tragédia, mas de oratória, onde cada um deveria pronunciar uma ode a Eros, este Deus, de acordo com ele, tão pouco homenageado pelos sofistas e poetas. Após Fedro e Pausânias discursarem, é a vez do satírico Aristófanes que avisa de antemão acerca de seu discurso que ele será um tanto quanto incomum, pois para falar de Eros ele irá falar dos humanos.

De acordo com Aristófanes no início dos tempos, a natureza humana era diferente. Três e não dois eram os gêneros. Homem, Mulher e um terceiro que não era homem nem mulher, mas os dois, simultaneamente, o Andrógino. Sobre o esteio de Empédocles, o discurso de Aristófanes atinge assim ares grotescos: os andróginos eram seres esféricos, e tinham cada um duas cabeças e quatro pares de membros. Conforme os pormenores detalhados por Platão em seu texto, estes seres apesar de andarem de forma ereta, quando se punham a correr estendiam seus fortes braços e pernas, e como que cambalhotando se locomoviam bizarramente como uma estrela do mar a rolar em pé equilibrada no chão. Porém, apesar desta singular fisionomia estapafúrdia os andróginos eram de um vigor terrível. Eram “completos”, por assim dizer, uma vez que continham em si a totalidade dos gêneros, e, sobretudo, por isso, deveras presunçosos também. Tanto que chegam ao disparate de desafiar o Olimpo, cujos deuses em retaliação lhe desferiram um duro golpe.

Conta-nos Aristófanes que Zeus junto aos demais deuses, após muito avaliarem a situação, decidem-se por dar um basta em tudo aquilo. Como? Serrando vivos os Andróginos ao meio. Não para que morressem, mas para que se tornassem fracos. Essa seria a melhor forma de corrigir-lhes a soberba. Como se não bastasse, encarregou-se Apolo de mais um procedimento: seria necessário que eles tivessem suas faces voltadas para o lado da cicatriz. Assim, dizia Zeus, sem poder se esquecerem de suas marcas, eles jamais voltariam a ser arrogantes novamente. Apenas mais um detalhe, haja vista que os deuses pretendiam

conservá-los vivos a fim de que permanecessem lhes honrando com seus sacrifícios, Apolo também costurou um sexo na frente do corpo de cada metade, para que pudessem procriar. Enfim, ocorre que este é um “tiro que sai pela culatra”. Pois um após o outro os seres aleijados começam a morrer, seja de fome seja por inércia. É que longe de sua “cara-metade”, ou bem juntinho a ela, para eles já não havia sentido viver.

Na sequência... É Agatão quem tem a palavra. Mas, antes que concluísse seu discurso, é interrompido por Sócrates, que como de costume levantará algumas objeções. É que para ele, Sócrates, Agatão enquanto fala floreia de mais e não consegue por conta disso descer ao âmago da questão. Sócrates quer chegar à essência, quer uma definição que dê conta da natureza de Eros, e lhe faz então uma pergunta: “o amor é amor de nada ou de algo?”. Ao que responde Agatão “De algo, sim”. Pois bem, retruca Sócrates com mais uma interrogação: “agora diga-me apenas o seguinte: Será que o Amor, aquilo de que é amor, ele o deseja ou não?”. “Perfeitamente” confirma Agatão. “E é quando tem isso mesmo que deseja e ama que ele então deseja e ama, ou quando não tem?”. “Quando não tem, como é bem provável” replica ele a Sócrates outra vez. “Que seja assim, o que deseja deseje aquilo de que é carente, sem o que não deseja se não for carente”, conclui Sócrates (PLATÃO, 1991, 31-32).

E não para por aí, em sua fala Sócrates recorrerá à outra personagem para que melhor possa desenvolver seu raciocínio: Diotima: sacerdotisa da cidade de Matineia, que de acordo com ele é muito sábia e versada nestas questões; e que num passado não muito distante, lhe contara como nasceu o Amor... Confidencia o filósofo, conforme havia lhe revelado Diotima, que por ocasião do nascimento de Afrodite resolveram os deuses dar uma festa. Penia, a deusa da pobreza que por razões óbvias não fora convidada para celebração, resolve ir até a porta, para quem saiba conseguir algum suprimento que lhe sacie a fome. Chegando lá, avista Poros, o deus da providência, bêbado deitado seminu em um canto no jardim. Claro, Penia não pensa duas vezes, e se aproveita do sono daquele que poderia lhe dar um herdeiro capaz de erradicar de uma vez por todas a sua miséria. E deita-se com ele. Resultante desta união sexual entre a indigência e a abundância nasce Eros.

De acordo Camille Dumoulié este é um dos textos fundantes do Ocidente. “Em primeiro lugar, porque toda filosofia está contida, em potência em Platão. [...]. Em segundo lugar, por se tratar de um texto fundador para a concepção ocidental do amor, sempre de novo resgatado e comentado, de Plotino ou Marsílio Ficino a Freud ou Lacan” (DOMOULIÉ, 2005, p.15). Importa-nos este mito, pois, além disso, é pela primeira vez na história do pensamento ocidental, que temos registrado a clássica concepção do desejo como

falta; perspectiva tão criticada por Deleuze. Para Platão e posteriormente aqueles que lhe seguirão de perto ou de longe, desejar significará exatamente isso: buscar uma completude perdida, estar sempre em falta consigo mesmo. Atestado da filosofia clássica grega acerca do estatuto carente de Eros; que aos poucos irá cavar no seio do Ser uma abertura para a transcendência: a mendicância pela parte que falta, a cara metade, a indignação diante daquilo que vem de fora e em sua idealidade visa preencher o buraco que cada um carregaria no peito; o amor que livrar-nos-ia da altivez. O que faz de Eros, enquanto índice de um objeto ausente, ontologicamente religioso. Agostinho, mas não somente ele, ao confessar a angústia proveniente desta saudade instalada na própria carne, não nos permite duvidar: “porque nos criastes para Vós e o nosso coração vive inquieto, enquanto não repousa em Vós” (AGOSTINHO, 1996, p.37).

É por meio dessa metafísica [da falta] que o desejo rompe com sua imanência e sai agora em busca das Ideias. Para Giovanni Reale trata-se de uma “escala de Eros que leva ao Absoluto” (2002), e que não obstante a despeito da quantidade gigantesca de racionalidade investida no processo, condensa a verve religiosa do platonismo; e porque não dizer cristianismo, para não dizer Ocidente. Para alcançar o mundo inteligível das Ideias, a razão deverá encontrar na mística os meios para sua própria salvação [ascese]. Em relação a ela, Reale mostra que de acordo com Platão “o homem deve passar: 1) do amor pela beleza dos corpos, 2) ao da alma, 3) à beleza das atividades humanas e, finalmente à beleza dos conhecimentos, até alcançar 5) a contemplação e a fruição do bem em si” (REALE, 2002, p.241). Inevitável seria não nos lembrarmos aqui dos processos de santificação em voga nas mais diversas religiões. De todo jeito, as miríades de corpos singulares e diferentes uns dos outros, cederão lugar a uma forma única de desejar. Deseja-se o objeto Ideal e não mais os corpos reais. Deseja-se por falta e não por excesso. Eis o desejo como intenção, prazer, vontade de.

Voltando ao pensamento de Deleuze... *Falo* é o nome emprestado por ele da psicanálise, no momento de discorrer sobre o objeto faltante que consiste no princípio transcendental da memória pura de Freud.<sup>36</sup> O que lhe possibilita estabelecer uma relação

---

<sup>36</sup> Monique David-Ménard afirma que Deleuze “expõe com exatidão o que constitui o essencial da teoria do falo: a diferenciação entre masculino e o feminino gira em torno de um termo que tem propriedade de garantir os deslocamentos dos elementos significantes do desejo: o falo *nunca* é o que aparenta ser, pois representa o fato de que as identidades sexuadas são indetermináveis em termos de essência fixa. Ele é o princípio dos deslocamentos significantes característicos da história e da estruturação do sujeito de desejo. Ele ‘não é’ o pênis de um homem para ele mesmo ou para a uma mulher que espera desse homem que satisfação sexual que ele lhe traz seja como o emblema de sua identidade. O falo toma seu papel simbólico do fato de que, não faltando realmente no ou sobre o corpo do homem, mas podendo satisfazer um prazer ou deixar de saciá-lo, ele permite que um homem

bastante profícua entre Platão, Henri Bergson e Jacques Lacan. A saber, para Deleuze na medida em que remetem e encerram o tempo nos registros de um passado imemorial, quer dizer, ideal, estes autores não podem evitar escapar do platonismo. Conforme atestam as palavras de Lapoujade,

Em Platão, Bergson, Lacan, um mesmo círculo, fundado sobre uma *perda* imemorial, sobre um objeto perdido desde sempre, que julga as pretensões do presente em função de sua aptidão para reencontrar esse objeto, [...] para fazer retornar farrapos eróticos desse passado puro (LAPOUJADE, 2017a, p.77-78).

Lançando mão da etologia, Deleuze recorrerá aos salmões, animais que de acordo com ele são platônicos por natureza e, através dos quais irá sinalizar as sínteses de desterritorializações engendradas pelo *falo* [significante absoluto]. Desta forma, o território construído pela natureza assubjetivamente por meio das contrações contemplativas do hábito na primeira síntese, será cisionado pelo mesmo princípio de prazer da memória em vias de individualizar-se, que como vimos agora retornará eroticamente. E como fazem os salmões em busca de parceiros sexuais, o processo de temporalização deixa de ser apenas territorial para se tornar social, político.

Sendo assim, se a primeira síntese do tempo conforme nós vimos, é governada por um princípio empírico [contrações do hábito], a segunda tende a ser regida por um princípio transcendente [passado puro]. E o solo enfim se transformará em Terra natal. Presente e passado, territorialização e desterritorialização [a busca do elo perdido].

Esses dois níveis, cada um governado por uma síntese distinta, constituem juntos, o grande círculo do tempo: *Cronos*. E tal círculo é duplo: por um lado, o círculo empírico que forma o ego ativo com seus objetos reais; por outro, o círculo transcendental que forma o ego contemplativo com seus objetos virtuais. Cronos corresponde ao parônimo circular empírico transcendental do tempo através do qual o fundado se submete ao fundamento (LAPOUJADE, 2017, p.79).

Mas, e o futuro, seria possível pensá-lo enquanto tempo puro? Ou “voltar pra casa para mamar no peito da mamãe” é tudo o que nos resta? Aliás, há futuro, ou só o que existe são apenas os farrapos de memória, as representações eróticas de fantasmas projetadas ao infinito?

---

aborde a alteridade do feminino por meio de uma alternância de presença ou ausência, e dos compromissos sutis que se instauram, graças a linguagem, entre a afirmação e a negação. Essa função simbólica do falo se inscreve numa estrutura, isto é, num sistema de elementos definidos por suas relações mútuas que produzem a singularidade de uma maneira de desejar que chamamos de sujeito. O falo ‘não é’ o pênis precisamente porque isolar um objeto que, na materialidade do gozo que ele proporciona, atomizaria o objeto do desejo é uma maneira de ignorar o conjunto dos termos significantes com os quais ele está em relação e o que, em cada história singular, é mais importante, para desenhar a singularidade de uma identidade, do que o conteúdo de sentido, de imagem ou de gozo de cada um desses conteúdos” (DAVID-MÉNARD, 2014, p.43-44-45).

Novamente, bem próximo à Freud, Deleuze preconizará a necessidade de romper com eterna repetição da memória, para se ultrapassar o princípio do prazer e se chegar a este “futuro puro”; a condição transcendental do devir. Pois, enquanto a memória estiver presa libidinalmente aos objetos faltosos que povoam o pensamento de imagens espectrais, ou seja, enquanto individualidade se guiar pela representação, pelos clichês, pelos fantasmas, não poderá ser liberada para promover novos agenciamentos, atingindo assim novos pontos de singularização. É por isso que de acordo com Deleuze se faz necessário impor Tântatos sobre Eros: para que o porvir não seja a simples retomada de um passado pessoal-ideal-carente-chorão, mas aberto ao *fora* impessoal, assignificante, pré-orgânico, pré-psíquico, inumano. Em outras palavras, para que ele tenha condições de se constituir enquanto um porvir qualquer, intempestivo, potente, criador, singular.

E somente através de uma antimemória, dirá Deleuze, é que o tempo acessará a alteridade dos acontecimentos e então terá chances de se abrir outra vez. Em suas palavras

O tempo vazio fora dos eixos, com sua ordem formal e estática rigorosa, seu conjunto esmagador, sua série irreversível é exatamente o instinto de morte. O instinto de morte não entra num ciclo com Eros, não é de modo algum complementar ou antagonista deste e, de maneira alguma, simétrico a este, mas dá testemunho de uma síntese totalmente distinta. A correlação de Eros e Mnemósina é substituída pela de um eu narcísico sem memória, grande amnésico, e um instinto de morte sem amor, dessexualizado. O eu narcísico só tem um corpo morto, tendo perdido o corpo ao mesmo tempo em que os objetos. É através do instinto de morte que ele se reflete no eu ideal e presente seu fim no supereu, como em dois pedaços do *Eu* rachado (DELEUZE, 2018a, p.151).

Portanto, o que testemunhamos aqui é o esforço em prol da supressão da tirania do significante [Eu / Pai / Mãe / Deus / Moral / Lei / Falta / Inconsciente]; conceito que Deleuze utiliza para acoplar a psicanálise ao platonismo e ambos à religião. E é somente na medida em que se dessexualiza a libido, e se erotiza o pensamento, que se ultrapassa, por conseguinte, a Memória como fundamento, indo-se em direção ao *fora*, chegando-se finalmente por sua vez ao sem fundo do Ser. Lá, onde se produzem os fluxos [inconscientes / materiais] do desejo, que a priori não querem dizer absolutamente nada, uma vez que transitam livremente engendrados pelas contrações do Espírito em um registro ainda impessoal, natural [livre]. E é Tântatos, como uma espécie de superego, o ir-responsável pelo ocaso do Eu soberano. É o instinto de morte de Deleuze: esta energia libidinal dessexualizada que investe contra o Eu, e contra o que os seus fantasmas poderiam querer dizer.

Mas

Se Deleuze o chama instinto e não pulsão, é para distingui-lo de toda pulsão destruidora, ruidosa, erotizada. [...]. O instinto de morte não atesta aqui um pensamento mortuário, de um ser-para-a-morte; é a afirmação das potências de vida, sem consideração para aquele que é o seu sujeito, no sentido de que ele desfaz tudo o que impede a distribuição sempre renovada, dessas potências. É a crueldade da vida de ser indiferente àqueles que se apegam a seus objetos e a seus sujeitos, sejam eles aparentemente os mais “vitais” para os próprios seres vivos. O “negativo” do sofrimento, do luto, do desprendimento não é nem negado nem denegado, mas percebido a partir da positividade daquilo que ele torna possível e, até, necessário. Perda, luto, sofrimento são as autodestruições através das quais a vida passa para liberar novas potências (LAPOUJADE, 2017, p.87-88).

Um novo princípio transcendental [futuro puro] que não faz parar de ascender o sem-fundo em nós, que nada tem a ver com *theoria*, que desmorona o Eu, e que tão somente diz respeito à força espiritual que é uma vida... Espírito para quem não há indivíduo, nem sujeito, mas tão somente singularidades, isto é, devires, acontecimentos. Eterno retorno da diferença à superfície dos corpos que já não nos permite pensar a despeito da passagem inexorável do tempo [direito de morrer].

Desta forma, no lugar do mito platônico, Deleuze introduzirá a “doutrina” nietzscheana do eterno retorno, que aqui operará na terceira síntese do tempo como uma espécie de vetor de redistribuição das potências. Morte da identidade, do mesmo, do Uno, desfundamento universal, “o ‘Grande Lançamento originário’ que se afirma em toda a criação e em toda a destruição, em toda vida e em toda morte. O eterno retorno é o Ser absoluto que se afirma enquanto Acaso, Devir e Diferença” (GUALANDI, 2003, p.79). Assim, dirá Deleuze

Quanto ao terceiro tempo, que descobre o futuro – ele significa que o acontecimento e a ação tem uma coerência secreta que exclui a do eu, voltando-se contra o eu que se lhe tornou igual, projetando-o em mil pedaços, como se o gerador do novo mundo fosse arrebatado e dissipado pelo fragmento daquilo que ele faz nascer no múltiplo: aquilo a que o eu é igualado é o desigual em si. É assim que o *Eu* rachado segundo a ordem do tempo e o Eu dividido segundo a série do tempo se correspondem e encontram uma sávida em comum: no homem sem nome, sem família, sem qualidades, sem eu nem *Eu*, o “plebeu” detentor de um segredo, já super-homem com seus membros esparsos gravitando em torno da imagem sublime (DELEUZE, 2018a, p.129-130).

Instalando o eterno retorno no âmago do próprio Ser, a ontologia de Deleuze adquire assim contornos éticos monstruosos. Há justiça aqui, claro que há, mas uma justiça impessoal, supostamente injusta do ponto de vista psíquico-transcendente dos indivíduos, e que diz respeito ao próprio devir do tempo, da natureza, da matéria, do cosmos, da vida. Coisa que os pensamentos [moralistas / religiosos] da representação não podem de maneira de nenhuma

suportar... Onde tudo o que se faz necessário, se repetirá a revelia de nós, e o futuro então liberto de toda memória, angústia ou esperança, proverá acontecimentos desconhecidos, realizações quaisquer, ao acaso.

E como o avesso do homem de fé e de boa vontade, que encontra na graça de Deus e na moral o elemento insondável decisivo de seu destino, o “homem sem qualidades, nem eu” preconizado por Deleuze é, por conseguinte semelhante a uma criança-jogador. Ao invés de investir [apostar] na individualidade [identidade], ele tem como foco o desenvolvimento de suas singularidades [diferença]. Nesse sentido, mais do que resignação, do que querer o que acontece, ele busca dar conta do sentido do que lhe acontece, e assim pensando, se torna capaz de afirmar a necessidade do acaso, pois isso é tudo o que resta; estar altura dos acontecimentos, ser digno das coisas da vida. No final das contas, trata-se mesmo é de amor, esta força que acolhe “a diferença, o fluxo, o perpétuo movimento” (LARRAURI, 2000, p.14).<sup>37</sup> Resumindo

Se a primeira síntese constitui o presente como hábito de viver que pretende a “perpetuação do nosso *caso*”, se a segunda síntese recompõe esse presente num destino superior que o funda, a terceira síntese o toma como “caso fortuito”; mas ela afirma a sua necessidade quando o compreende entre todos os outros acontecimentos com os quais ele se comunica num plano unívoco. Perpetuar seu caso, legitimar seu caso, afirmar seu caso através da afirmação de todos os casos, essas são as três atitudes (LAPOUJADE, 2017, p.94-95).

Finalmente, se em um primeiro estágio temos as sínteses do hábito operando suas contrações minerais, que através da contemplação do Espírito presentifica seus territórios, e em seguida acompanhamos os movimentos de desterritorialização de Eros, que provoca através do investimento libidinal da memória a busca de um tempo passado, repleto de fantasmas de amores perdidos onde possa fundar-se [Terra natal], com a terceira síntese do tempo é a própria Terra que entra colapso num devir cósmico. E as potências de conservação do hábito, conforme estamos dizendo, vão para o espaço, cedendo lugar às potências de singularização.

Não mais os salmões, mas todos os bandos, matilhas e populações nômades que de pegar a estrada fazem sua vida, e migram por sobre as estepes, ares, mares e desertos, traçando linhas de fuga e de ação, que acompanham os mais íntimos ritmos terrestres; tais

---

<sup>37</sup> *Amor fati!* Conceito estóico que literalmente significa “amor ao fado”. O *sim!* como atitude geral para com a vida em relação ao seu destino [morte / tragédia], e que permite Nietzsche exclamar: “Quero cada vez mais aprender a ver na necessidade das coisas o belo: serei assim um daqueles que embelezam as coisas. *Amor fati!*: este seja doravante o meu amor! Não quero fazer guerra ao feio. Não quero acusar, não quero nem mesmo acusar os acusadores. Que minha única negação seja *desviar os olhos!* E, no final das contas, ser somente um homem que diz *sim!*” (2012, § 276).

como os das temperaturas, dos magnetismos, das placas tectônicas e calotas polares. Desta feita, ocorre que já “não estamos mais na época clássica do território, nem na época romântica da desterritorialização relativa do ‘natal’, mas na época moderna em que o molecular se junta ao cósmico no informal” (LAPOUJADE, 2017, p.95-96). Presente e Passado e Futuro. Caos e Terra e Cosmos. Empirismo e Metafísica e Ontologia. Territorialização e Desterritorialização e Reterritorialização. Abertura do tempo. Acesso ao Fora. Devir. Imanência: uma vida...

De qualquer forma resta-nos perguntar ainda acerca do pensamento, afinal o que fazer com toda essa loucura? Que o eterno retorno atua sobre o corpo [organização] de maneira cruel, nós já sabemos, mas e o pensamento, como faz para dar sentido a tudo isso? Aliás, teria algum sentido todo este não-sentido lastreado até aqui? É o que veremos a seguir quando acompanharmos as linhas mestras que compõem as reflexões de Deleuze; primeiramente em *Lógica do Sentido* e depois em *O Anti-Édipo*.

## 2. 2 O senso do não-senso no limite do sentido

Em uma entrevista para o nº49 da revista *L'Arc*, datada do ano de 1972, Deleuze responde a Catherine Backès-Clément que lhe objetava acerca da peculiar escrita junto a Guattari presente em *O Anti-Édipo*, a qual começa a responder dizendo: “Seria preciso falar como as meninas, no condicional: a gente teria se encontrado, teria acontecido isso...” (DELEUZE, 2017c, 23). Acontecido o que? Do que Deleuze está falando? Que acontecimento contextualiza este livro? Qual seu fundamento? Pois de fato algo acontece, ganha novo ritmo, intensidade, se transforma quando de seu encontro com Guattari... Mas o que?

Para identificarmos os elementos que nos permitirão responder o que se passou, se faz necessário povoar o meio, quer dizer acessar o devir do próprio pensamento deleuzeano, o que está entre um antes e um depois no conjunto de sua obra. E é com grande esforço que nesse sentido buscaremos nos situar neste lugar arredio e movediço que não é lá nem cá, mas, o entre do acontecimento. Para tanto, começaremos expondo alguns pontos nodais das reflexões contidas em *Lógica do sentido*, texto este de 1969, anterior ao seu encontro com Guattari, e na sequência do próximo tópico, passaremos ao *O Anti-Édipo* que é de 1973, este sim escrito já a “quatro mãos”.

Em seu livro sobre a gênese do sentido, Deleuze busca identificar as maneiras pelas quais o sentido é produzido pela linguagem; em outras palavras, como é que se produz o liame que passa entre as palavras e as coisas; isto é, como se ligam palavras e coisas. Sinteticamente falando, trata-se de saber então, como que a linguagem lida com aquilo que lhe é exterior e vem de fora, que em si não consiste em palavra alguma: o sentido. Precisamente, de acordo com José Gil

O autor leva ao extremo limite da dificuldade o que a teoria das séries se propunha ultrapassar: a oposição entre o fundo e a superfície, entre o sentido (profundo das ‘misturas corporais’) e a linguagem, entre o que produz o sentido (a causalidade dos corpos) e o discurso filosófico (GIL, 2000, p.65).

Partindo da distinção estoíca entre os corpos e os incorporais, Deleuze nessa busca pelo acontecimento que demarca a gênese do sentido, terá como seu principal interlocutor, ao menos inicialmente, Lewis Carroll. Sobre isso afirma novamente José Gil “A *Lógica do sentido* desenvolve-se como uma verdadeira máquina de produzir séries e multiplicidades. O comentário da obra de Lewis Carroll e da teoria estética dos incorporais conduz rapidamente Deleuze à definição do sentido como acontecimento” (GIL, 2000, p.67). Porém, antes de chegarmos lá, detenhamo-nos um pouquinho mais em alguns tópicos do estoicismo apropriados e desenvolvidos pela ótica de Deleuze.

Conforme postula o estoicismo, de um lado está a gigantesca física [multiplicidade material do real] e os corpos que lhe são compostos; do outro, a lógica e os respectivos acontecimentos, que devém sobre a superfície destes mesmos corpos como efeitos, e que de maneira nenhuma se confundem com eles: os incorporais.<sup>38</sup> Cito Deleuze:

Estes efeitos não são corpos, mas, propriamente falando, “incorporais”. Não são qualidades e propriedades físicas, mas atributos lógicos ou dialéticos. Não são coisas ou estados de coisas, são acontecimentos. Não se pode dizer que existam, mas antes, que subsistem ou insistem, tendo este mínimo de ser que convém ao que não é uma coisa, entidade não existente. Não são substantivos ou adjetivos, mas verbos. Não são agentes nem pacientes, mas resultados de ações e paixões, “impassíveis” – impassíveis resultados. Não são presentes vivos, mas infinitivos: *Aion* ilimitado, devir que se divide ao infinito em passado e em futuro, sempre se esquivando do presente (DELEUZE, 2015a, p.5-6).

Como o que há de mais íntimo ao corpo, tal como crescer, diminuir, ser cortado etc. os acontecimentos incorporais são estes efeitos de superfície, que Deleuze junto aos estoícos, afirma não possuir presente, haja vista o fato de se furtarem a ele, estando sempre no meio, entre, durando, devindo de um estado ao outro. Devir simultâneo e paradoxal este o dos

---

<sup>38</sup> Para possíveis leituras acerca do estoicismo, ver: Émile Bréhier: *A teoria dos incorporais no estoicismo antigo*. São Paulo: Autêntica, 2012.

acontecimentos incorporais, para quem não há corpo que cresça sem ao mesmo instante diminuir. Como diz Deleuze partindo de Carroll

Quando digo “Alice cresce”, quero dizer que ela se torna maior do que era. Mas por isso mesmo ela se torna menor do que é agora. Sem dúvida, não é ao mesmo que ela é maior e menor. Mas é ao mesmo tempo que se *torna* um e outro. Ela é maior agora e era menor antes. Mas é a o mesmo tempo, no mesmo lance, que nos tornamos maiores do que éramos e que nos fazemos menores do que nos tornamos (DELEUZE, 2015a, p.1).

E o bom senso surta é claro, haja vista não dar conta do entre-lugar dos acontecimentos. Ele até é capaz de dar sentido a uma coisa, e depois à outra, cada uma de uma vez, mas não as duas ao mesmo tempo. Independente disso, este é precisamente o caráter paradoxal dos acontecimentos, tão caros à Deleuze, diga-se de passagem: pois, é precisamente o paradoxo do entre-lugar acontecimental que produzirá o sentido. Ademais, por mais que o senso comum tente identificá-lo, aqui ou ali, ele jamais consegue, pois na verdade a identidade do acontecimento-sentido é infinita, ser e vir a ser, já e ainda não, perda do nome próprio. Eis o traço kairótico [messiânico?] de todo devir.

O devir ilimitado torna-se o próprio acontecimento, ideal, incorporal, com todas as reviravoltas que lhe são próprias, do futuro e do passado, do ativo e do passivo, da causa e do efeito. O futuro e o passado, o mais e o menos, o muito e o pouco, o demasiado e insuficiente *ainda*, o já e o *ainda não*: pois, o acontecimento, infinitamente divisível, é sempre *os dois ao mesmo tempo*, eternamente o que acaba de se passar e o que vai se passar, mas nunca o que se passa (DELEUZE, 2015a, p.9).

O que de maneira nenhuma nos autoriza prescindir da linguagem, aliás, o próprio paradoxo acontecimento-sentido é algo que só é passível de ser pensado na linguagem, isto é, se for dito. Devemos concluir então, que não haveria acontecimento fora da linguagem mesma? Vejamos o que diz Deleuze “o paradoxo é, pois, essencialmente ‘sorite’ isto é, série de proposições interrogativas procedendo segundo o devir por adições e subtrações sucessivas” (DELEUZE, 2015a, p.9). Respondendo nossa pergunta então: se “De um lado, ele pertence à linguagem na medida em que é expresso pelas proposições: ele é o que *se diz* dos corpos. De outro, é imanente aos corpos porque é atribuído a eles. É o que diz *dos corpos*”. (LAPOUJADE, 2015, p.122). Quer dizer, na mesma medida em que a linguagem diz o acontecimento, ela não se confunde com ele. Ou seja, “O acontecimento subsiste na linguagem, mas acontece às coisas (DELEUZE, 2015a, p.26). Trata-se de um ser fronteiro, diríamos nós, que aponta para o avesso da língua, seu *fora*.

Destarte, por mais que não haja

nada fora da linguagem e das coisas de que se fala – reconhecemos aí um dos princípios das “filosofias da linguagem”; mas, se é verdade que não há nada fora da linguagem, em Deleuze, entretanto, há *um fora da linguagem* que constitui o seu limite e ao qual corresponde o uso transcendente que se pode fazer dela, numa espécie de meta linguagem [...], um uso da linguagem inteiramente voltado para o que *só* pode ser dito. Não o inefável fora de qualquer proposição, mas sim o exprimível como fora ou avesso da proposição (LAPOUJADE, 2015a, p.123).

Paradoxo, acontecimento, o *fora* da linguagem. Este é o sentido para Deleuze! Alguma coisa que não se confunde com as proposições, nem com os objetos, nem com a representação que podemos fazer deles, e que tão pouco diria respeito à determinada essência. O “sentido é o *expresso da proposição*, este incorporal na superfície das coisas, entidade complexa irreduzível, acontecimento puro que insiste e subiste na proposição” (DELEUZE, 2015, p.20). Algo que não existe nas coisas, que não possui existência física, nem mental. Nem ser, nem não-ser, um incorporal! Algo que primeiro se experimenta, e muda tudo, e somente depois se tenta dizer. *O que foi que aconteceu?* Sabe-se lá... O sentido está aí, mas, em todo momento passando à nossas costas.

Apesar do esforço que é tentar dizê-lo, o sentido não é, portanto, como vemos algo que não possa ser dito, mas, o inverso disso, é algo que só pode ser dito, pois que não existe no mundo empírico, fora das experimentações tecidas pela linguagem. Mas como dissemos, acontece justamente entre as palavras e as coisas, no limite da língua, no seu avesso, como uma espécie de *extra-ser*. O sentido é a expressão do limite da linguagem. Tal como, o *circulo quadrado*, este objeto impossível dentre outros emprestados por Deleuze de Lewis Carroll, com o qual ele nos ajuda a pensar o irremissível estatuto de estrangeiridade do sentido: “proposição que não remete a nada que possa ser designado, manifestado ou significado, muito embora se possa enunciar proposições de sentido a seu respeito” (LAPOUJADE, 2017, p.125). Não-senso que insemina a linguagem de *n* sentidos possíveis. Um verdadeiro *esticador de horizontes*, diria Manoel de Barros. Assim,

Toda a *Lógica do sentido* não será mais do que uma longa explicitação e complexificação dessas teses sobre o acontecimento. Em particular, é sempre como luta entre a profundidade e a superfície, como destituição da primeira e como “exposição dos acontecimentos a superfície” que serão analisados os múltiplos aspectos da teoria do sentido: a proposição e a linguagem, aos paradoxos do sentido e o *non-sens*, a estrutura e o problema, a síntese do heterogêneo na formação das séries etc. E sempre em regimes diversos, a diferença se dá entre o interior profundo dos corpos e a superfície do acontecimento-sentido (GIL, 2000, p.67-68).

E se a grande questão era encontrar a gênese do sentido, *voilà!* “o sentido é produzido pelo não sentido como seu efeito” (LAPOUJADE, 2017, p.128). Ou, conforme aduz o próprio Deleuze

o sentido é apresentado como Princípio, Reservatório, Origem. Princípio celeste, dizemos que é fundamentalmente esquecido e velado; princípio subterrâneo, que é profundamente rasurado, desviado, alienado. Mas tanto sob a rasura como sob o véu, o apelo é no sentido de reencontrar o sentido, seja em um Deus que não teríamos compreendido suficientemente, seja em um homem que não teríamos sondado o bastante. É, pois, agradável, que ressoe hoje a boa nova: o sentido não é nunca princípio ou origem, ele é produzido. Ele não é algo a ser descoberto, restaurado ou re-empregado, mas algo a produzir por meio de novas maquinações. Não pertence a nenhuma altura, não está em nenhuma profundidade, mas é efeito de superfície, inseparável da superfície como de sua dimensão própria (DELEUZE, 2015a, p.74-75).

Impossível entender essas coisas sem antes apaixonar-se pela epiderme. Não pra menos Deleuze goste tanto de Paul Valéry e Gilbert Simondon, e dos Estoicos! Todos habitantes da profunda superficialidade da pele. Pois, afinal tudo o que aqui se passa, se passa por sobre ela. É na membrana exoplasmática, onde tudo acontece, donde brotam os sentidos, e coisas recuperam movimento. É por isso ainda que de acordo com José Gil, na perspectiva filosófica de Deleuze “A árvore não é verde, verdeja; e o verdejar, que é o acontecimento que dá o sentido, é o resultado das ações e paixões dos corpos. O sentido não está no atributo, mas no verbo, não está na profundidade dos corpos como causas, mas na superfície dos acontecimentos como quase causas” (GIL, 2000, p.67).

Mas, eis que de repente, nos confins dessa terra sem nome nem lei, nos rincões da língua e do corpo, num lugar de onde já não é mais possível retornar, Deleuze é atingido por uma tormenta que de tanto chacoalhar, por pouco não lhe faz um naufrago. É que no final deste túnel conceitual surge o rosto de Artaud. E tudo estremece, desmorona, e não há mais fronteira, nem superfície. O pensamento é engolfado pelo fundo, e o sentido elidido. O corpo psicótico, daquele que nos idos de 1940 era retratado pelos jornais da época como sendo o filho do demônio (LINS, 1999), é quem agora está com a palavra.

“Onde cheira a merda  
cheira a ser.  
O homem podia muito bem não cagar,  
não abrir a bolsa anal  
mas preferiu cagar  
assim como preferiu viver  
em vez de aceitar viver morto [...]  
aceitou viver sem corpo  
quando uma multidão  
descendo da cruz

à qual deus pensou tê-los pregado há muito tempo,  
se rebelava  
e armada com ferros,  
sangue,  
fogo e ossos  
avançava desafiando o Invisível  
para acabar com o JULGAMENTO DE DEUS”  
(ARTAUD, 1983, p.151-152).

#### Deleuze então confessa

O não-senso não dá mais o sentido: ele devorou tudo. Acreditávamos primeiro permanecer no mesmo elemento ou em um elemento vizinho. Percebemos agora que mudamos de elemento, que entramos em uma tempestade. Acreditávamos ainda estar entre as garotinhas e as crianças: já nos encontramos em uma loucura irreversível. Acreditávamos estar no ponto culminante de pesquisas literárias, nas mais altas versões das linguagens e das palavras; já nos achamos nos debates de uma vida convulsiva, na noite de uma criação patológica concernente aos corpos (DELEUZE, 2015a, p.85).

Resta-nos enfim, dizer que a despeito de tudo o que temos dito, e todas as frases, sentenças, argumentações e raciocínios que desenvolvemos até aqui, que a grande verdade é essa: por mais que seja intrigante pensar assim, ocorre que sem o significante a linguagem perde o sentido; pois, se não há o que dizer o que ser dito? Podemos quem sabe brincar com os paradoxos, escolher bem as palavras, usá-las de um jeito esquisito para quem sabe sermos criativos, tirar alguns suspiros dos leitores etc., fazer como fazem os poetas e alguns literatos, mas de qualquer forma em nosso caso, o sentido ainda estará lá, mantendo tudo de pé em seu devido lugar. Isso funciona como uma clausura, e ao que tudo indica, ao contrário do que pensava o filósofo da Floresta Negra, a linguagem é sim, antes de tudo, a prisão do Ser. Lamentamos ter de dizer isso, mas, esse é o fato: “não houvesse um sentido ideado = x, [...], a linguagem não se distinguiria mais dos corpos, *ela seria um corpo*. Não significaria mais nada [...]; voltaria a ser ruído, matéria sonora, nada mais” (LAPOUJADE, 2017, p.131).

É exatamente por isso, aliás, que diz Artaud em seu *Pesa Nervos* que “Toda escrita é porcaria. Todos aqueles que saem de um lugar qualquer, para tentar explicar seja lá o que lhes passa no pensamento, são porcos.” (ARTAUD, 1994, p.61). É que ele, mais do que ninguém sabia bem da intensidade do acontecimento que nenhuma palavra é capaz de significar. Porém do sofrimento que possibilitou Artaud, e outros tantos entenderem de tais coisas, nós não sabemos nada além daquilo que convenciamos chamar *esquizofrenia*.<sup>39</sup> Parecer médico

---

<sup>39</sup> Para Lapoujade “Artaud é aquele para quem as palavras voltam a se tornar corpos cortantes, ferinos, com sonoridades incisivas porque perdem todo o sentido. [...]. A superfície se fissa, se abre, e deixar subir um fundo indiferenciado, não mais o não sentido da superfície, mas um não sentido das profundezas muito mais destrutivo. Não mais um “desmoronamento” que libera o pensamento, mas um desmoronamento que engolfa

sempre parcial, acerca de um corpo que perdeu sua superfície metafísica, o que lhe possibilitava distinguir-se fisicamente de todos os outros corpos, para que então pudesse significar as coisas. Corpo-esburacado, corpo-coador, corpo-esquizo. E o diagnóstico de Lapoujade não nos deixaria mentir sozinhos

A primeira evidência esquizofrênica é que a superfície se arreventou. Não há mais fronteira entre as coisas e as proposições, precisamente porque não há mais superfície dos corpos. O primeiro aspecto do corpo esquizofrênico é uma espécie de corpo-coador: Freud sublinhava a aptidão do esquizofrênico para captar a superfície e a pele como perfuradas por uma infinidade de pequenos buracos (DELEUZE, 2015a, p.89).

Isso nos leva a dizer que não é à toa que Artaud se refira a toda palavra como PORCARIA. Pois, é óbvio que em seu caso elas irritam, machucam, uma vez que não dão conta de comunicar o que se passou e que é sempre maior que qualquer paradoxo linguístico, sempre grande de mais para que possa ser dito todo. Estar na presença do acontecimento, ser-lhe contemporâneo e na sequência ter de descer ao nível da semântica, para poder comunicar aos demais sobre isso, deve de fato ser muito desagradável mesmo. Mais do que isso, o dever de se enquadrar às normas sintáticas vigentes lhe dá a sensação de estar sendo violentado. Por isso o esquizofrênico grita, urra, berra, ele não suporta ter de organizar-se.

O que ele (o esquizofrênico) não suporta não é só que o seu pensamento seja organizado pela linguagem, estruturado por ela e que lhe “roubem” seu pensamento. É, também, que seu corpo seja penetrado, agredido, articulado por essa linguagem. Não lhe furtam o pensamento sem agredir ou fragmentar seu corpo. Como ele não dispõe mais de uma linguagem significativa que separa os sons das coisas, seu corpo sofre a ação física das palavras, de seus “valores fonéticos ferinos” que se enfiam em sua carne e nela introduzem articulações, distinções que ameaçam sua integridade. O que o esquizofrênico não suporta não são tanto as palavras cortantes ou ferinas em si mesmas, mas sim o fato de que elas sejam articuladas numa *sintaxe*. O inimigo não é a palavra, mas a articulação sintática (LAPOUJADE, 2017, p.132).

O que ocorreu foi que com seus jogos de palavras-grito / palavras-sopro Artaud arreventou a lógica estruturalista dos acontecimentos-paradoxos de Deleuze sustentados em Carroll. Se até então o sentido era o que conferia o sentido da linguagem desde o seu avesso, como explicar então a gênese do sentido no caso dos esquizofrênicos, para quem já não resta sentido algum? Quer dizer, uma vez que a potência esquizofrênica esburacou toda superfície do corpo, fazendo a metafísica escorrer pelo ralo, desagregando com isso todo e qualquer vínculo entre sujeito-objeto, como poderia Artaud-Poeta ter dito o que disse? O que procura

---

todo o pensamento. Artaud ou a ‘profundidade absoluta em literatura’, diz Deleuze. Absoluta no sentido em que mais anda sobre à superfície, profundidade que absorve tudo de modo devorador” (LAPOUJADE, 2017, p.131).

Deleuze na *Lógica do sentido*? Justamente isso, explica José Gil: “Responder a questão: como pensar a teoria do acontecimento e da produção do sentido mais profundo, como o que irrompe na obra de Artaud e, em geral, na experiência da loucura?” (GIL, 200, p.66).

Em suma o que quer Deleuze é atingir o “infra-sentido”, os sentidos mais profundos do corpo, para trazê-los à superfície a fim de que possa decodificá-los. Pois, é lá que como vimos, onde tudo acontece e ganha sentido, na superfície. O problema é que no caso dos esquizofrênicos, isso é impossível, uma vez que para eles já não resta superfície alguma que não tenha sido tragada pelo fundo. Fato este que levará Deleuze então a pensar outro tipo de superfície que dê conta de acolher o infra-sentido do corpo. Só assim, a partir de um o pensamento das “profundezas”, o filósofo se diz então capaz de pensá-lo. Não obstante, Deleuze se vê diante da necessidade de integrar seu discurso [crítica] à outra prática [clínica] para que dê conta desta tarefa.

Em movimento análogo ao de *Diferença e repetição*, em *Lógica do sentido* Deleuze adotará uma “atitude ambígua para com a psicanálise: só lhe é fiel quando consegue integrá-la no seu próprio pensamento” (GIL, 2000, p.66).<sup>40</sup> Trata-se de por a psicose contra a psicanálise, sobretudo a má psicanálise, que não consegue lidar positivamente com o aspecto desterritorializado do inconsciente, e que por isso tende a todo custo querer lhe estruturar a partir de significados inventados, e que no limite de acordo com Deleuze, não existem fora da

---

<sup>40</sup> Tal ambigüidade é característica ao seu próprio método, aquilo que ele mesmo denominou *colagem*. Desde *Diferença e repetição* ele dizia: “Aproxima-se o tempo em que já não será possível escrever um livro de filosofia como há muito tempo se faz: ‘Ah! O velho estilo...’. A pesquisa de novos meios de expressão filosófica foi inaugurada por Nietzsche e deve prosseguir, hoje, relacionada à renovação de outras artes, como, por exemplo, o teatro ou o cinema. A esse respeito, podemos, desde já, levantar a questão da utilização da história da filosofia. Parece-nos que a história da filosofia deve desempenhar um papel bastante análogo ao da *colagem* numa pintura. A história da filosofia é a da reprodução da própria filosofia. Seria preciso que a resenha em história da filosofia atuasse como um verdadeiro duplo e comportasse a modificação máxima do próprio duplo. (Imagina-se um Hegel *filosoficamente* barbudo, um Marx *filosoficamente* imberbe do mesmo modo que uma Gioconda bigoduda). Seria preciso conseguir apresentar um livro real da filosofia passada como se fosse um livro imaginário e fingido” (DELEUZE, 2018, p.16). Ao que Roberto Machado comenta “Se Deleuze não pode ser considerado propriamente um historiador da filosofia é porque, para ele, repetir um texto não é buscar sua identidade, mas afirmar sua diferença. Pensando no procedimento do discurso indireto livre, tantas vezes utilizado por ele como exemplo de pensamento diferencial, é possível dizer que, em seus estudos, ele fala em seu próprio nome usando nome de outro. A leitura que faz dos filósofos – e também dos não filósofos – age, atua, interfere com o objetivo de produzir um duplo. Deslocamento, disfarce, dissimulação, recriação são sentidos correlatos de sua ideia do livro de filosofia como ‘ficção científica’, que aparece no prólogo de diferença e repetição” (MACHADO, 2010, p.29-30). E se nós fazemos questão de nos alongar mais nesta citação, é porque julgamos ser indispensável pontuar que o tal “método” de *colagem* utilizado por Deleuze, não é de forma alguma acolhido indiscriminadamente por outros filósofos e não filósofos. Monique David-Ménard, para citarmos apenas um exemplo, se propõe em seu livro *Deleuze e a psicanálise* investigar potencialidades e limites do pensamento deleuzeano, sobretudo no que se refere à teoria e prática psicanalítica. Apenas a título de curiosidade, fiquemos com um pequeno, mas emblemático trecho desta obra-embate: “Quanto a mim (afirma Ménard), lançarei de bom grado Spinoza e Kant, reunidos de maneira inédita, contra a perspectiva de Deleuze, que consiste em lançar Spinoza e Leibniz contra Kant e Hegel, que ele reúne equivocadamente” (MÉNARD, 2014, p. 214).

cabeça do analista. Operação e estrutura estas, que por sua vez, como vimos, arrebenta com a sensibilidade dos esquizos. Crítica que Deleuze já tinha começado a esboçar muito tempo antes de se encontrar com Guattari, quando de suas pesquisas acerca de Sacher Masoch ainda em 1967. Nas palavras de Deleuze

Uma psicanálise má tem duas maneiras de se enganar ou por acreditar descobrir matérias idênticas que forçosamente se encontram em toda parte ou formas análogas que fazem falsas diferenças. [...]. Uma psicanálise deve ser de dimensões geométricas, antes de ser anedotas históricas. Pois a vida, a própria sexualidade, estão na organização e orientação dessas dimensões, antes de estar nas matérias geradoras e nas formas engendradas. A psicanálise não pode se contentar em designar casos, manifestar histórias ou significar complexos. A psicanálise é psicanálise do sentido. Ela é geométrica antes de ser histórica (DELEUZE, 2015, p.95).

E para além dos postulados metafísicos da psicanálise acerca da esquizofrenia, tudo que restou desse cataclismo chamado Artaud, são as palavras-corpo, gritos-corpo, paixões-corpo, delírios-corpo, ações-corpo, CORPO, CORPO, CORPO... E foi “só” isso que Deleuze ao final de sua empreitada pode encontrar no fundo: o corpo intenso dos esquizos, “organismo sem partes que faz tudo por insuflação, inspiração, evaporação, transmissão fluídica” (DELEUZE, 2015, p.91). Corpo em que não há interior nem exterior, nem superfície, sujeito nem objeto, apenas desfiladeiros.

Mas, que corpo imprestável seria este? Dirá Deleuze que este é “o corpo superior ou corpo sem órgãos de Antonin Artaud” (DELEUZE, 2015a, p.91), feito somente de ossos e de sangue. Ou como Artaud mesmo diz “Nada de boca, nada de língua, nada de dentes, nada de laringe, nada de esôfago, nada de estômago, nada de ventre, nada de ânus” (DELEUZE, 2015a, p.91). Um corpo pensado desde a *fecalidade da vida*, para citarmos outra expressão cara a este pensador, conceito criado desde a libertação do cu, literalmente, o de si e o dos outros, e sem metáforas; este que fora o primeiro órgão humano a ser investido e colonizado pelo capital.<sup>41</sup> Experiência artística, estética, escatológica, política, mas, sobretudo físico-

---

<sup>41</sup> Palavras valiosas são ditas por David-Ménard, acerca dos procedimentos de Deleuze nesse sentido: “O ‘corpo sem órgãos’ concentra, portanto, as críticas de Deleuze contra a psicanálise. A natureza é produzida por uma arte, como pintura ou a poesia, mas arrebatada outras artes, como a música, se faz graças a uma experiência do corpo que inventa novas coordenadas insituáveis na unidade do organismo de que é solidária a sexualidade dita normal ou habitual. A oportunidade dessa crítica é fornecida pela ideia de Artaud segundo a qual, ao fazer assar a própria mão, Van Gogh não estava simplesmente destruindo seu corpo; ele teria, no fundo, por meio dessa violência, transfigurado a mão. Pois a mão que se corta é aquela mesma que inventa pictoricamente um mundo não dado pelo funcionamento habitual dos sentidos. Artaud identificava sexualidade e reprodução, e incluía a sexualidade no funcionamento regrado e limitado do corpo. Buscar a fecalidade da vida, violentamente, sair desse enclausuramento que ele concebe como imposto pela intrusão da sociedade e do poder psiquiátrico em seu corpo. Embora Deleuze saiba muito bem que a sexualidade em psicanálise não é de modo algum orgânica, ele retoma esse tema da fecalidade contra a Santa Aliança da reprodução e da sexualidade; ou melhor, privilegia a anidade contra a sexualidade reprodutora e identifica a instauração de um primado do falo com a mudança do

química de des-criação de uma outra corporeidade que não aquela que fora entulhada pelos psiquiatras e padres do bom senso. Conforme atestam suas palavras

Esse fundo, essa unidade rítmica dos sentidos, só se pode ser descoberta ultrapassando-se o organismo. A hipótese fenomenológica é talvez insuficiente porque invoca somente o corpo vivido. Mas o corpo vivido é ainda pouco em relação a uma Potência mais profunda e quase insuportável. Com efeito, só podemos buscar a unidade do ritmo onde o próprio ritmo mergulha no caos, na noite, e onde as diferenças de níveis são sempre misturadas com violência (DELEUZE, 2007, p.51).

É como lançar-se para dentro de um liquidificador. Todos os órgãos, todo o organismo e corpo liquefeitos, transformados em uma única substância de aspecto radicalmente anômalo. Em outro texto intitulado *Francis Bacon: lógica da sensação*, datado originalmente do ano de 1981, Deleuze dirá que “O corpo sem órgãos se opõe menos aos órgãos do que à organização dos órgãos que se chama organismo. É um corpo intenso, intensivo” (DELEUZE, 2007, p.51). E foi no dia 28 de novembro de 1947 em *Para acabar com o juízo de Deus* que Artaud decretou guerra aos órgãos. Batalha de um homem infame, cuja última gota de dignidade ainda lhe permitira rejeitar indomitamente toda invadência transcendente, que inevitavelmente viria à força lhe obrigar a significar as coisas, o mundo, os acontecimentos.

Mas, é a própria a vida quem berra gritos estridentes, inarticulados em Artaud, implorando não ser narcotizada pelas potestades da gorda saúde dominante. Por isso, não precisamos ter dúvidas, pois do mesmo modo que para o esquizo o inimigo não é a palavra, mas tão somente sua organização sintática

O inimigo do corpo não são órgãos, mas o organismo, a articulação orgânica. Em cada separação, cada distinção, o esquizofrênico sente a ação de um princípio de articulação que ameaça seu corpo de fragmentação e seu pensamento de expropriação. Por isso à linguagem organizada ele opõe palavras sopros ou gritos, uma linguagem indecomponível, inarticulável que deve conjurar a volta da sintaxe. Do mesmo modo, ao corpo organizado, perfurado em toda parte como um São Sebastião, ele opõe um corpo sem órgãos, corpo pleno, sem partes, liso, fluído, amorfo e improdutivo. A falha da superfície não corresponde a toda linguagem nem a toda organização, mas coincide com a gênese de um novo corpo e de uma nova linguagem, ambos intensivos, que nascem das profundezas do não sentido (LAPOUJADE, 2017, p.133).

---

papel do ânus, que foi o primeiro órgão privatizado pela sociedade capitalista: esta, com efeito, torna abstratos os fluxos de produção e de desejo, e assim os torna separáveis. [...] se há uma verdade em Freud sobre o caráter anal da economia monetária, não é porque as pulsões anais teriam por destino, na história de um sujeito, o investimento no dinheiro e nas trocas monetárias, é porque o primeiro órgão a ser privatizado posto fora do campo social, foi o ânus. A violência e o sofrimento de Artaud em ‘A busca da fecalidade’ não devem ser primeiramente considerados como o anúncio de uma alucinação negativa que atinge o corpo, mas como uma experiência-limite que dá testemunho, como fazem os psicóticos, do que é insustentável na privatização neurótica da sexualidade” (DAVID-MÉNARD, 2014, p.113-114).

Não que o corpo seja o problema, conforme estamos dizendo, mas, é que esse foi o jeito de Artaud acabar com o julgamento de Deus: livrando-se da organização de seus órgãos, do organismo que lhe deram. Destruindo a cumplicidade. E claro que isso é ambíguo, perigoso. Pois, não há quem destrua o próprio corpo sem correr riscos. Como alerta Deleuze, “Nunca se está seguro, por conseguinte, de que os fluídos ideais de um organismo sem partes não carreguem vermes parasitas, fragmentos de órgãos e de alimentos sólidos, restos de excremento” (DELEUZE, 2015a, p.91). Negatividade e positividade, produção e contraprodução se perfazem nesse empreendimento cruel inventado e levado a cabo por Artaud e pensado por Deleuze.

Mas como o corpo sem órgãos sustenta o sentido? Aliás, esta foi justamente a pergunta de Deleuze quando de seu encontro com Artaud: como esquizofrênico produz sentido? Não é esta a questão de seu livro sobre a lógica estóica dos incorporais? Sim, mas trata-se de uma pergunta que por incrível que parece irá ficar sem resposta neste texto. O máximo até onde vai Deleuze nele, é pensar a perversidade enquanto duplo ideal da esquizofrenia, como sendo a sua linha de fuga. Ato perverso de “brincar com os limites” da lei, mas sem jamais abandonar o sentido por completo.<sup>42</sup> Diríamos que Deleuze flerta com Artaud, mas fica com Carroll... É que naquele momento ele está convicto da impossibilidade que configura a esquize em si, que por mais que seja potente o bastante para trazer a superfície sentidos até então inauditos, os “Artaud’s” da vida, são incapazes de sustentá-los metafisicamente por muito tempo. O que dá no mesmo que dizer que em *A lógica do sentido* os esquizofrênicos ainda não podem alcançar a positividade plena que lhes garantiria a possibilidade de salvaguardar o pensamento em longo prazo. Deleuze toca um limite.

Todavia, como dissemos, alguma coisa aconteceu... Talvez ele tenha ido longe de mais, se perdido, quem sabe algo tenha se desprendido, perdido. Quem sabe? O fato é que Deleuze já não pode ser o mesmo. Maio de 68 está às portas, e Guattari pede passagem.

---

<sup>42</sup> Como explica Lapoujade apesar dos flertes “o esquizofrênico não é o herói de *Lógica do sentido*, como o será de *O Anti-Édipo*. [...]. Não, nesse momento o herói Deleuzeano é o *perverso*. É ele o herói estrutural que escapa do fundo indiferenciado da psicose bem como dos círculos maníaco-depressivos da neurose. Em virtude de sua arte das superfícies e de sua mobilidade, o perverso circula no entremeio, para além da neurose, aquém da psicose. A neurose comum permanece no vivido e na banalidade cotidiana para fazer valer suas significações estabelecidas, suas manifestações acordadas e suas designações evidentes; a psicose despenca nas profundezas do infrassentido, num mundo de pulsões no qual só reina corpos tomados em relações de composição e de destruição. Só o perverso conjura esses dois perigos [...]. É como uma versão clínica da alternativa entre ordem e caos. Ele escapa do indiferenciado em que a psicose mergulha, bem como das diferenciações preestabelecidas nas quais a neurose se instala” (LAPOUJADE, 2017, p.133). Para saber mais sobre a perversidade em Deleuze ver *Sacher Masoch o frio e o cruel* (1971).

## 2. 3 Esquizofrenia e repressão

Era primavera quando caiu sobre o continente do saber e sobre o mundo político francês, um meteorito chamado *O Anti-Édipo*. O primeiro dos textos redigidos pela dupla ainda recentemente formada, Deleuze & Guattari. Obra de primor rigoroso, quase oracular, atravessada de linhas erráticas, cheia de palavrões, ruídos, risadas, excreções, filmes, cineastas, literatos, artistas plásticos, filósofos, psicanalistas, bêbados, drogaditos, masoquistas, crianças, autistas e esquizos. De uma estética invejável, diga-se de passagem, e nenhum pouco convencional ao mundo Acadêmico nem de hoje e nem de ontem. Uma verdadeira *máquina de guerra*, erigida em 1972, apenas quatro anos depois da explosão que varreu as ruas francesas e do mundo, e com a qual se buscou enfrentar o refluxo da paranóia militante que tomava a juventude maoísta de então com uma pulsão de morte coletiva (DOSSE, 2010). “Como fazer para não se tornar fascista mesmo (e, sobretudo) quando se acredita ser um militante revolucionário?” (FOUCAULT, 1977). São com essas palavras que integram o já clássico prefácio de sua primeira edição americana, que Michel Foucault acaba consagrando *O Anti-Édipo*, ao status de primeiro livro de ética escrito em solo francês depois de muito tempo.<sup>43</sup>

Deleuze, apesar de seu apreço e envolvimento bastante aproximado para com o movimento estudantil, não se engajou tanto quanto Guattari naqueles mesmos processos. Deleuze se encontrava severamente enfermo, e a pouca saúde que lhe restara tivera de ser investida na conclusão e defesa de uma de suas teses em janeiro de 1969.<sup>44</sup> Talvez, também seja por isso, que declare Lapoujade sobre o encontro destes dois

Claro que podemos invocar as circunstâncias externas, Maio de 1968, o militandismo, o clima da época..., mas elas não são suficientes para explicar a razão de tamanha colaboração, *do ponto de vista de Deleuze*. Em nosso entender, Deleuze se encontra numa espécie de impasse provisório que se une através das reivindicações opostas do perverso e do esquizofrênico. Deleuze tinha tudo para legitimar as reivindicações do esquizofrênico, mas ocorre que ele devia conservar a estrutura (para sua lógica do sentido). Ora, não seria Guattari aquele que, de início, legitima a plenamente a

<sup>43</sup> Este prefácio se encontra disponível para leitura, em: <<http://michel-foucault.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/vidanaofascista.pdf>>. Acessado em: 07/05/2019.

<sup>44</sup> Conforme explica Dosse: “Após a defesa, Deleuze teve de se submeter a uma operação muito delicada, uma toracoplastia. A partir de então, ele possui um único pulmão, o que o condena a perfusões constantes e uma insuficiência respiratória até o fim de seus dias. Essa operação exige também um ano inteiro de convalescença, que ele passa em companhia da esposa, longe de toda agitação, em sua propriedade em Limousin. É no vazio desse momento de debilitação vital e de afastamento obrigatório que Deleuze encontra Guattari” (DOSSE, 2010, p.153).

esquizofrenia? Não é ele quem declara “Sempre fui apaixonado pelos esquizos, atraído por eles”? É preciso devolver ao esquizofrênico sua legitimidade. Com Guattari, o novo herói não é mais o perverso, com seus procedimentos, métodos, mas o esquizo e seus processos. O clima da época mudou. Não se trata mais de extrair duplos de Lacan ou de Lévi-Strauss. Não, doravante é *preciso seguir com Guattari* (LAPOUJADE, 2017, p.140-141 grifos do autor).

Isso significa que o problema em que Deleuze se metera em *Lógica do sentido*, fora finalmente ultrapassado. Com a chegada do maquinismo guattariano a pergunta que era chave neste livro ganhará outros contornos. “O que isso significa?” será derradeiramente suplantado por “como isso funciona?”. E eis que a *significação* cederá lugar ao problema do *uso*. Daqui pra frente com Guattari, trata-se de estudar as máquinas desejanter e seus agenciamentos, e tão somente isso. É a aurora do funcionalismo e do pragmatismo generalizados, para quem “não há mais sentido, só há usos – o que não quer dizer, à maneira de Wittgenstein, que o sentido é compreendido pelo uso, que o sentido se conforma com o uso. Pelo contrário: *o uso não tem nada a ver com o sentido*” (LAPOUJADE, 2017, p.143).<sup>45</sup> Outra maneira de afirmar que só é real o que não significa(r) nada.

Porém, isso não quer dizer que os problemas [sentidos] de linguagem, pormenorizadamente investigados em *Lógica do sentido*, sejam deixados para trás, mas, que seu funcionamento não será mais dependente de nenhum tipo de estrutura, objeto = x, significância, transcendência. O *nonsense* postulado como ponto de partida, enquanto uma espécie de doador de sentido interno à linguagem será deslocado para os signos assignificantes da multiplicidade. Por conseguinte, se anteriormente o corpo sem órgãos produzido pelos esquizofrênicos se mantinha aquém/além dos limites do pensamento, em *O Anti-Édipo* há uma expansão destes mesmos limites, que faz com que o corpo sem órgãos seja aspirado para dentro do próprio pensamento. Essa é

a consequência da introdução do corpo sem órgãos na máquina. O maquinismo de *O Anti-Édipo* consiste em introduzir o corpo sem órgãos nas máquinas para avariar seu funcionamento e, inversamente, para introduzir máquinas no corpo sem órgãos a fim de fazê-lo funcionar (LAPOUJADE, 2017, p.145).

---

<sup>45</sup> Em *O Anti-Édipo* Deleuze e Guattari declaram: “O inconsciente não levanta problema algum de sentido, mas unicamente problemas de uso. A questão do desejo não é ‘o que isso quer dizer?’, mas *como isso funciona?* Como funcionam as máquinas desejanter, as suas, as minhas, que falhas fazem parte de seu uso, como passam de um corpo a outro, como se agarram ao corpo sem órgãos, como confrontam seu regime como o das máquinas sociais? Funcionam como dócil engrenagem bem lubrificada ou se preparam, ao contrário, como máquina infernal? Que conexões, que disjunções, que conjunções, que uso fazem das sínteses? Isso nada representa, mas produz; isso nada quer dizer, mas funciona. O desejo se impõem, justamente, na derrocada final da pergunta: ‘o que isso quer dizer?’ (DELEUZE, GUATTARI, 2014, p.149).

O que dá no mesmo que dizer que com Guattari, os dois inconscientes preconizados por Deleuze em *Lógica do sentido*, o inconsciente de pulsões supra-sensíveis, instalado no profundo dos corpos, e o inconsciente da superfície do pensamento, se tornará um só. A saber: uma maquinaria molecular desejante, composta de uma multiplicidade de fluxos libidinais desterritorializados, que desconhece estruturas e sentidos a priori. Em outras palavras, é a própria loucura como a-fundamento do pensamento. Conforme explicam as palavras de Cíntia Vieira da Silva

O que torna possível a mudança de perspectiva operada em *O Anti-Édipo* [...] concerne a uma reavaliação da produção artaudiana em função de uma nova maneira de conceber o tema corpo sem órgãos. A partir de *O Anti-Édipo*, passa haver uma distinção segundo a qual o corpo sem órgãos deixa de ser somente essa profundidade demasiado próxima do abissal para se tornar “uma espécie de corpo esférico ou quadro cilíndrico” que substitui a distinção topológica entre altura, profundidade e superfície e no qual circulam “as intensidades, as multiplicidades, os acontecimentos” (SILVA, 2013, p.171-172).

E aconteceu que para pensar desta forma Deleuze tivesse a necessidade de esconjurar Édipo de uma vez por todas. Não que Édipo tenha deixado de existir ou coisa do tipo, isso seria impossível, haja vista ser Édipo um fato. Mas, um fato posterior, um efeito, um resultado, uma produção, e uma produção de determinado modelo de reprodução social, ou seja, não se trata de algo universal; isso sim foi preciso aprender dizer. E Deleuze retrocedeu um bocado, para que pudesse entender que antes de Édipo o que há são apenas fluxos correndo, escorrendo, escapando, se agenciando, criando por toda parte, e que tenderão a ser sistematicamente codificados, sobrecodificados, e axiomatizados pelas máquinas sociais; Guattari tem muito a ver com tudo isso...<sup>46</sup> E é mais especificamente a partir deste momento que, “Deleuze começa a estabelecer uma separação entre esquizofrenia como caso clínico e uma noção de processo esquizofrênico que não implica necessariamente submersão numa profundidade infrassentido” (SILVA, 2013, p.172).

Já a psicanálise, começa a degingolar exatamente aí, quando não percebe o sem fundo da psique humana, e decide lhe dar um fundamento. De acordo com o que contou Deleuze em diálogo com Claire Parnet em 1977:

---

<sup>46</sup> Sobre a importância de seu vínculo para com Guattari, Deleuze confessa em uma entrevista de 1980: “Há dois anos e meio encontrei Félix. Ele tinha a impressão estava adiantado em relação a ele, esperava alguma coisa. É que eu não tinha nem as responsabilidades de um psicanalista, nem a culpa ou os condicionamentos de um analisado. Eu não possuía absolutamente lugar algum, o que me dava mobilidade, e achava principalmente engraçado como a psicanálise era miserável. Mas eu trabalhava unicamente no plano dos conceitos, e ainda de maneira tímida. Félix me falou do que já na época ele chamava de máquinas desejantes: toda uma concepção teórica e prática do inconsciente-máquina, do inconsciente-esquizofrênico. Então, tive a impressão que era ele quem estava adiantado em relação a mim” (DELEUZE, 2017c, p. 23).

Dentre as páginas mais grotescas de Freud, há aquelas sobre a *fellatio*: como o pênis vale por uma teta de vaca, e a teta de vaca por um seio materno. É sempre preciso que alguma coisa lembre outra coisa, metáfora ou metonímia. A psicanálise torna-se cada vez mais ciceroniana, e Freud sempre foi um romano. Para renovar a velha distinção desejo verdadeiro-desejo falso, a psicanálise dispõe de uma rede perfeita sobre o assunto: os verdadeiros conteúdos do desejo seriam as pulsões parciais; a verdadeira expressão do desejo seria Édipo, ou a castração, ou a morte, uma instância para estruturar o todo (DELEUZE, 1998, p. 94)

Édipo é um fundamento estranho, cujo conteúdo sugere uma ausência, uma falta de conteúdo, mas que justamente a partir desse vazio primordial atribuído ao desejo, tem poder de operar como lei. Mais ou menos como poderíamos prever com a ideia que diz que se alguma coisa é proibida é porque é desejada, afinal, acaso não fosse assim não teria razão de ser proibida [dizem...]. Em linguagem psicanalítica, partindo do caso específico da proibição do incesto simbolizada de uma vez por todas em Édipo, diríamos que aqui encontramos o seu avesso, quer dizer, a verdade mais profunda de nosso eu, isto é, o desejo [sempre] pervertido de “matarmos” nosso pai, a fim de “transarmos” com nossa mãe. Desta feita, Édipo se insinua como dispositivo de “triangulação” do inconsciente, é o recalque primordial, e “Se ainda é uma condição compulsória, é no sentido em que a falha, a falta ou a ausência são desta vez introduzidas no desejo para lhe atribuir tanto a sua lei quanto o seu sentido” (LAPOUJADE, 2015,p .149).

É de este saber que Édipo e a psicanálise extraem sua autoridade e poder. Qualquer semelhança para com o “desejo como falta” de Platão, não é apenas mera coincidência, pois conforme estamos dizendo, é justamente essa “falta” que possibilita a transcendência romper com o campo de imanência do desejo, e que Deleuze buscará evitar a todo custo. Resumidamente explica Monique David-Ménard

Numa aula dada na Universidade de Vicennes em 26 de março de 1973, Deleuze caracterizava o desejo como força que constitui seu próprio campo de imanência, habitado por multiplicidades. Isso supõe que se rompa claramente com a ideia corrente, de Platão a Lacan, segundo o qual o desejo é desejo do que ele não tem. A ideologia psicanalítica da falta, apoiada numa tradição filosófica, pode ser resumida em três axiomas básicos: 1. Sentirás falta a cada vez que desejares; 2. Esperarás apenas descargas; 3. Perseguirás o impossível Gozo. Nessa formulação lapidar, apreende-se o eixo da crítica à psicanálise: a ideia de que o desejo é falta de seu objeto equivale a definir o desejo por um termo exterior a ele próprio e transcendente, contra a qual se eleva a noção de plano de imanência (DAVID-MÉNARD, 2014, p.55-56).

Como vemos, trata-se de uma transcendência instalada no seio do próprio inconsciente através da noção de falta; aliás, só há falta a partir de um critério transcendente conforme já

dissemos também.<sup>47</sup> Transcendência esta, que tem por função fundamentar/ligar as distribuições [anárquicas / assignificantes] do desejo a partir de um significante [despótico] absoluto. “O desejo tem que dizer alguma coisa!”, diz a metafísica psicanalítica, que de antemão seria ela mesma a portadora das chaves de tal interpretação. E deste modo a produção desejanse acaba por ser “personalizada, ou melhor, personalogizada, imaginarizada, estruturalizada [...]. A produção vem a ser apenas produção de fantasmas, produção de expressão. O inconsciente deixa de ser o que é, fábrica, ateliê, pra se tornar um teatro, cena e encenação” (DELEUZE, GUATTARI, 2014, p.78).

Como fundamentos de eficácia simbólica que se exprime através da tragédia, no mito, nos sonhos, Édipo e a psicanálise exibem sua latência teológica. A saber

Os três erros sobre o desejo denominam-se a falta, a lei e o significante. E um só e mesmo erro, idealismo que forma uma concepção piedosa do inconsciente. E de nada adianta interpretar estas noções nos termos de uma combinatória que faz da falta um lugar vazio e não mais uma privação, que faz da lei uma regra de jogo e não mais uma ordem, que faz do significante um distribuidor e não mais um sentido; nada disso adianta, porque isso não as impede de trazer consigo seu cortejo teológico, a insuficiência de ser, a culpabilidade, a significação. A interpretação estrutural recusa toda crença, eleva-se acima das imagens, retém do pai e da mãe somente funções, define *a proibição e a transgressão* como operações de estrutura 0 mas que água lavarás esses conceitos da religiosidade que constitui seu plano de fundo, seus transmundos? Como descrença, o conhecimento científico é verdadeiramente o último refúgio da crença e, como diz Nietzsche, houve apenas uma psicologia: a do padre (DELEUZE, GUATTARI, 2014, p.152).

Mas, de onde partir se não for de Édipo? Lembrando que fora exatamente esta a pedra de tropeço que impediu Deleuze de avançar em *Lógica do sentido*, quando pensava a esquizofrenia em termos ainda majoritariamente psicanalíticos; quer dizer, a partir de um inconsciente egológico, personalístico... Ora, como sinalizamos no tópico anterior, trata-se de partir das máquinas desejanse, do maquinismo libidinal e não mais do Eu; máquinas que contextualizam a realidade de um *inconsciente maquínico e anedipiano*.<sup>48</sup> Com elas, o

---

<sup>47</sup> Acerca disso objeta Raquel Rolnik: “Para Deleuze e Guattari, o desejo não carece de nada, não porque possa atingir a plenitude de uma satisfação, mas porque a falta só pode ser pensada do ponto de vista de um sujeito, que se orienta pela cartografia de um Ideal transcendente. É esse sujeito que, ao ver sua figura desestabilizar-se pelos movimentos do desejo, o interpretará como sinal de uma carência de completude. No entanto, se tiramos de cena o Ideal transcendente e examinamos esses mesmos movimentos com a escuta sintonizada no *corpo sem órgãos*, aquilo que para o sujeito é falta revela-se como excesso de singularidades que transbordam e desmancham sua figura, levando-a a tornar-se outra, se o processo seguir seu curso” (ROLNIK, 2000, p.458).

<sup>48</sup> Em *O Anti-Édipo* a dupla confessa: “Descobrir o pré-edipiano, o pós-edipiano, o Édipo simbólico, que não nos deixam sair da família, tal o esquilo que não sai de sua roda. Dizem-nos: mas vejamos, Édipo nada tem a ver com papai-mamãe, é o significante, é o nome, é a cultura, é a finitude, é a falta-de-ser que é a vida, é a castração, é a violência em pessoa... Rimos à beça. Isso apenas dá continuidade à velha tarefa de cortar todas as conexões do desejo para melhor assentá-lo sobre sublimes papais-mamães imaginários, simbólicos, linguísticos, ontológicos, epistemológicos. Na verdade, não dissemos nem um quarto, nem um centésimo, do que seria

problema do sentido vem à bancarrota, e uma vez que não significam nada à priori, tudo o que resta descobrir é como elas funcionam, reapropriar-se de seus usos. Por sinal, a estas máquinas são dedicadas às memoráveis primeiras linhas de *O Anti-Édipo*:

Isso funciona em toda parte: às vezes sem parar, outras vezes descontinuamente. Isso respira, isso aquece, isso come. Isso caga, isso fode. Mas que erro ter dito o *isso*. Há tão somente máquinas em toda parte, e sem qualquer metáfora: máquinas de máquinas, com seus acoplamentos, suas conexões (DELEUZE, GUATTARI, 2014, p.11).

Não que a esquizofrenia leve os doentes a se vivenciarem como máquina, até pode ser, mas, o que estamos tentando dizer aqui é que maquínico, e não mais linguisticamente-significativamente estruturado é o processo de produção desejante do inconsciente de uma maneira geral.<sup>49</sup> “Uma máquina-órgão é conectada a uma máquina-fonte: esta emite um fluxo que a outra corta. O seio é uma máquina que produz leite, e a boca uma máquina acoplada a ela. [...]. Uma máquina órgão para uma máquina energia, sempre fluxos e cortes” (DELEUZE, GUATTARI, 2014, p.11). Maquínica é, portanto, a energia desejante [libidinal] que a partir de suas sínteses, cortes e conexões faz os corpos funcionarem. Processo este que se torna explícito no caso dos esquizofrênicos, que por conta disso serão agenciados como “modelos menores” por Deleuze e Guattari no momento de elocubramos as sínteses do inconsciente. Nesse sentido, se recorrem ao esquizos é tão somente porque neles os fluxos de desejo ainda não foram interrompidos; ou seja, trata-se de tomar a esquizofrenia como conceito que nos remete a ideia de processo-produção e não como doença, pois a doença já em si a interrupção de um fluxo.

Processo produtivo que podemos constatar, por exemplo, no caso do pequeno Joey “a criança máquina que não vive, não come, não defeca, não respira e nem dorme a não ser ramificando-se em motores, carburadores, volantes, lâmpadas e circuitos reais, factícios ou mesmo imaginários” (DELEUZE, GUATTARI, 2016, p.22). Apesar de pitorescas, estas máquinas desejantes são máquinas que funcionam; isto é, produzem realidade. Conforme atestam as palavras do psicólogo Bruno Battelhein ainda acerca do pequeno Joey

Ele devia estabelecer essas juntas elétricas imaginárias antes de poder comer, pois apenas a corrente fazia com que seu aparelho digestivo funcionasse. Ele executava esse ritual com tamanha destreza que era preciso

---

preciso dizer contra a psicanálise, contra seu ressentimento frente ao desejo, contra sua tirania e sua burocracia” (DELEUZE, GUATTARI, 2014, p.516).

<sup>49</sup> De acordo com Suely Rolnik “A noção de ‘maquínico’, que causou tanta controvérsia, define a operação por excelência do desejo: agenciar elementos de uma infinita variedade de universos e, a partir do que se engendra nesse agenciamento, produzir múltiplas figuras da realidade – e não só da realidade subjetiva” (ROLNIK, 2000, p.455).

olhar duas vezes para se certificar de que não havia nem fio nem tomada (BATTELHEIN, *apud* DELEUZE, GUATTARI, 2016, p.22).

É também o que podemos verificar no famoso caso do presidente Schreber, já exaustivamente analisado pela cultura clínica. E que escreveu todo um livro no ano de 1903, *Memórias de um doente dos nervos*, para explicar detalhadamente as razões pelas quais a seu ver, Deus mantinha para com ele, uma obsessão homossexual persecutória, e que por isso lhe atrapalhava a vida enviando raios do céu, a fim de que ele, Schreber, se transformasse finalmente em uma mulher. Nas divertidas, mas não menos sérias palavras de Deleuze e Guattari “O presidente Schreber tem os raios do céu no cu. *Ânus solar*. E estejam certos de que isso funciona. O presidente Schreber sente algo, produz algo, é capaz de fazer teoria disso. Algo se produz: efeitos de máquinas e não metáforas” (DELEUZE, GUATTARI, 2014, p.11).

A partir deste novo eixo teórico [maquinismo assignificante do desejo] percebemos que a despeito de se compreender o corpo como orgânica e psiquicamente constituído, Deleuze privilegia a energia desejante que corre por ele, através de milhares de fluxos moleculares, e que lhe põe de pé. E ocorre que nada está dado deste ponto de vista, uma vez que tudo é produção [produção de produção]. “Literalmente, os órgãos *fazem corpo* com e através do que sintetizam. O olho sintetiza um fluxo de luz para emitir um fluxo de visão ou, ainda um órgão sintetiza um fluxo de um outro órgão, como a boca ‘corta’ o leite que flui do seio” (LAPOUJADE, 2015, p.151). Fluxos, cortes, represamentos, acúmulos, cortes, fluxos etc. são os conceitos utilizados por Deleuze para se referir ao desejo que produz corpo; um corpo que por sua vez é produzido como produtor. Este “é o universo das máquinas desejantes produtoras e reprodutoras, a universal produção primária como ‘realidade essencial do homem e da natureza’” (DELEUZE, GUATTARI, 2014, p.16).

Privilégio ou prejuízo dos esquizofrênicos é o fato deles habitarem essa zona de intensidade que é a matéria libidinal constitutiva do próprio desejo, que desfaz as fronteiras metafísicas de nossa epistemologia mais básica. E que faz com que para eles seja como na natureza, não havendo distinção entre sujeitos e objetos. Ademais, tal característica nos é importante, no momento de compreendermos o que a dupla de filósofos franceses está querendo dizer quando valorizam e perseguem na esquizofrenia os seus processos produtivos. Não se trata de uma apologia à doença como já dissemos, antes o que reivindicam é justamente a potência de criação da esquizofrenia. Tal como eles mesmos atestam acerca do esquizofrênico

Ele não vive a natureza como natureza, mas como processo de produção. Já não há nem homem nem natureza, mas unicamente um processo que os produz um no outro e acopla as máquinas. Há em toda parte máquinas produtoras ou desejanter, as máquinas esquizofrênicas, toda a vida genérica: eu e não-eu, exterior e interior, nada mais querem dizer (DELEUZE, GUATTARI, 2014, p.12).

E se partem destas figuras, é justamente para que a partir da apreensão das sínteses desejanter por elas operadas, seja possível apreender de forma mais clara a intensidade constitutiva do desejo em geral. Pois como sugere Hélio Rebello Cardoso Jr. “O desejo, para Deleuze e Guattari, não é definido pela necessidade nem pela falta. O desejo identifica-se à produção do real. Por isso o que interessa são os regimes de seu funcionamento...” (CARDOSO JR, 2007, p.19). É nesse sentido que o processo esquizofrênico passa a não ser mais exclusividade única dos doentes, mas, se exibe enquanto o plano de imanência operativo dos próprios corpos com suas maquinarias desejanter. Cito Deleuze e Guattari:

a essência humana da natureza e a essência natural do homem se identificam na natureza como produção ou indústria, isto é, na vida genérica do homem, igualmente. Assim, a indústria não é mais considerada uma relação extrínseca de utilidade, mas em sua identidade fundamental com a natureza como produção do homem pelo homem. Não o homem como rei da criação, mas antes como aquele que é tocado pela vida profunda de todas as formas ou de todos os gêneros, que é o encarregado das estrelas e até dos animais, que não para de ligar uma máquina-órgão a uma máquina-energia, uma árvore no seu corpo, um seio na boca, o sol no cu: o eterno encarregado das máquinas do universo (DELEUZE, GUATTARI, 2014, p.15).

Notem que estamos bem próximos à Marx aqui. Um Marx diferente é óbvio. É que Deleuze e Guattari trouxeram o desejo, as máquinas desejanter e sua respectiva lógica esquizofrênica, para dentro da dimensão infra-estrutural que sustenta a realidade. Se em sua crítica da economia política clássica, Marx havia localizado o trabalho como princípio ontológico na reprodução, Deleuze e Guattari em sua crítica a economia política libidinal da psicanálise, postularão o desejo. Que a partir de então, não será apenas mais um caso de ideologia, mas a substância mesma da própria sociedade como um todo.<sup>50</sup> Isso, pois o inconsciente não se constitui como uma instância psíquica independente das instâncias econômicas, políticas, culturais. Quer dizer, não há produção desejanter de um lado e produção social de outro. O plano de composição da natureza, o desejo em sua imanência engloba tudo;

---

<sup>50</sup> <sup>50</sup> A ideia de *substância* utilizada aqui é tomada de Espinosa, para quem em sua *Ética*, Deus é a única substância [necessária e auto-produzida] a partir da qual todo resto se deriva como modos de expressão. O que nos leva a concluir que enquanto substância o desejo em sua esquizofrênica, é o princípio gerativo imanente de todo real. Ademais, se em Espinosa impera a ideia de *Deus sive natura*, para a dupla de filósofos franceses trata-se de conceber o real desde a noção de *schizo sive natura*; pois esquizofrênico é o inconsciente do homem não mais alienado do campo de imanência que perfaz toda natureza (LAPOUJADE, 2015).

e por isso é estendido ao plano social, onde o homem da natureza [o esquizo] é também o homem da história. De tal modo que só há o desejo e o social, dirão Deleuze e Guattari (DELEUZE, GUATTARI, 2014).

Não obstante, da mesma forma que a loucura [registro imanente do inconsciente] permanece como o *fora* do homem, ela insiste em se manter como o *fora* da história em toda sociedade. O que significa concluir que a vocação esquizóide que diz respeito a todos nós, subjaz em todo corpo social, que por mais desenvolvido científica e tecnologicamente que seja, é tributário desta loucura [natural / inconsciente] que lhe é imanente. Nas palavras de Lapoujade

Tais corpos sociais são delírios do inconsciente. Esses delírios não têm nada de subjetivo, muito pelo contrário. O delírio não acrescenta à realidade social, mas constitui essa realidade e assegura o seu funcionamento. Não se trata apenas de dizer que os delírios do inconsciente são diretamente políticos e sociais, as de afirmar que *todo campo social e político é imediatamente delirante*. Toda sociedade se apresenta como um vasto delírio, com suas causalidades miraculosas, seus fetiches, seus ídolos e seus simulacros. Os inconscientes deliram o campo social, é a maneira deles de investi-lo e de fazê-lo funcionar. A história universal das formações sociais é a história de uma sucessão de delírios. Portanto, não há duas histórias distintas, uma história objetiva das formações sociais e uma história subjetiva dos delírios do inconsciente; só há uma história universal que as torna indiscerníveis – é esse o próprio sentido da correlação natureza/história (LAPOUJADE, 2017, p.157).

É por isso também que em nível elementar, a fim de que tenha certa reprodutibilidade assegurada, as sociedades investirão fortemente em dispositivos de “ligação do desejo”. Pois é imprescindível, que se codifiquem seus fluxos; que a revelia se manterão escapando. O que torna evidente para Deleuze e Guattari o fato de que o desejo seja em si uma potência revolucionária: não porque deseje a revolução, mas por conta de só querer o que quer e nada mais.

Assim a ideia de codificação dirá respeito a uma operação de qualificação. Por exemplo, os fios de cabelo soltos que serão qualificados-codificados em um penteado. No caso da produção desejante / produção social, a codificação estará vinculada a confecção de um fundamento para o inconsciente. É desta forma que os fluxos desejantes serão codificados-qualificados. Em *O Anti-Édipo*, três são as grandes principais formações sociais a serem analisadas desde seus dispositivos de qualificação do desejo: a saber, os selvagens, os bárbaros e os civilizados.

Respectivamente, a primeira denota um tipo específico de produção de corporal, intimamente relacionado com a produção de uma terra enquanto princípio geral de inscrição.

Conforme explica Wladimir Safatle, não estamos falando da terra apenas como territorialidade geográfica [realidade empírica], mas como o plano de imanência das formações sociais primitivas, por meio da qual tudo adquire significado (SAFATLE, 2015). Trata-se da terra como fundamento do *socius* inscrito. Ao que confirmam Deleuze e Guattari

A unidade primitiva, selvagem, do desejo e da produção é a terra. Porque a terra não é apenas o objeto múltiplo e dividido do trabalho, mas também a entidade única indivisível, o corpo pleno que se assenta sobre as forças produtivas e delas se apropriam como seu pressuposto natural ou divino. O solo pode ser o elemento produtivo e o resultado da apropriação, mas a Terra é a grande estase inengendrada, o elemento superior à produção que condiciona a apropriação e a utilização comuns do solo. Ela é a superfície sobre a qual se inscreve todo o processo da produção, sobre qual se distribuem os agentes e os produtos. Ela aparece aqui como quase-causa da produção e objeto do desejo (é nela que se cinge o liame do desejo com sua própria repressão). Portanto, a *máquina territorial* é a primeira forma de *socius*, máquina de inscrição primitiva, “megamáquina” que cobre um campo social (DELEUZE, GUATTARI, 2014, p.187).

A produção vinculada ao seu fundamento se efetua sempre como que por um milagre. No caso dos selvagens tudo deriva da terra, e inclusive os corpos lhe serão propriedade. De tal modo que não há corpo nem órgão que aqui seja privado; tudo é coletivo sob o corpo pleno da terra, tudo pertence a ela. Não à toa essas sociedades ficaram conhecidas como “sociedades contra o Estado”, pois tudo nela depende da apropriação coletiva da terra (CLASTRES, 2017). Ademais, por meio do vínculo primordial terra-corpo, os processos de codificação do desejo produzidos pela máquina territorial primitiva inscreverá no corpo o regime de suas territorialidades. Tatuagens, escarificações, excisões, mutilações, cicatrizes, perfazem o sistema de crueldade por meio do qual o *socius* primitivo inscreve uma memória cutânea no corpo de seus conterrâneos. É a dívida, o registro, inscrito na própria pele. Marcas de significação social, que recalcam, ligam o desejo individual/coletivo, e codificam toda reprodução social: o que pode e o que não pode, até onde vai e com quem se fica. Por conta disso não podemos descartar os rígidos códigos morais [tabus] e os seus mais variados ritos de passagem. Seja como for, é do registro para com a terra que dependerá a economia, as jurisprudências, a cultura, religião, e toda ordem social.

Com os bárbaros tudo se modifica. O que até então se encontrava sob debaixo de nossos pés, subirá agora aos céus. Não mais a terra como fundamento, mas, sim o grande déspota Imperador soberano juntamente com seu Deus. Tudo será sobrecodificado num novo plano. E

A unidade imanente da terra como motor imóvel dá lugar a uma unidade transcendente [...]; o corpo pleno já não é o da terra, mas o do Déspota, o

Inengendrado, que se encarrega agora tanto da fertilidade do solo como da chuva do céu e da apropriação geral das forças produtivas (DELEUZE, GUATTARI, 2017, p. 194).

Isso significa que a máquina selvagem primitiva, refratária a concentração de poder na pessoa de um chefe ou líder que se mantinha vigente apenas em uma relação de subserviência para com o grupo, é derrubada pelo aparelho de Estado, que “se erige sobre as comunidades agrícolas primitivas, que já tem códigos territoriais; mas ele os sobrecodifica, submete-os ao poder de um imperador déspota, proprietário público único e transcendente” (DELEUZE, GUATTARI, 2014, p.203). Tal solapamento efetivado por meio desta unidade transcendente [Estado], se dá através de duas operações principais. A saber, com o surgimento do Estado: *i*. A terra se reterritorializa na condição de propriedade privada; *ii*. As dívidas se reterritorializam na forma imposto; o que de certa maneira reduz os homens à condição de endividados; dívidas estas que já não serão inscritas no corpo, mas nos livros. Como diz Lapoujade “O inconsciente não é mais submetido às marcas em plena carne. Não se marca mais o corpo, escreve-se sobre eles” (LAPOUJADE, 2017, p.168).

E a lei por sua vez, se escreverá por toda parte, nas pedras, nos pergaminhos, nas moedas, nas cédulas, nas listas, e dependendo dos casos também nos corpos. Surge então o novo regime do significante despótico. “O que isto quer dizer?”, que é preciso interpretar a voz de Deus proferida por seu soberano. Ao invés de falar e ver como faziam os selvagens, escrever e ler, pois são nas tábuas da lei que se registram as dívidas, as verdades. Mas, “o que isto quer dizer?”, que apenas os sacerdotes, os burocratas o saberão; e nem sempre, pois acontece dos significados das letras mudarem de forma constante, o que requer uma interpretação sem fim. Por isso, “Não terminamos nada em tal regime. É feito para isso, é o regime trágico da dívida infinita, no qual se é ao mesmo tempo devedor e credor. Um signo remete a outro signo para o qual ele passa, e que, de signo em signo o reconduz para passar ainda para outros” (DELEUZE, GUATTARI, 2015, p.65). E “o que isto quer dizer?”, que a voz muda do significante despótico, infinitamente interpretável, exige obediência cega. Enfim, “o que isto quer dizer?”, que o terror da lei ocupou definitivamente o lugar da crueldade.<sup>51</sup> Assim,

---

<sup>51</sup> “Poder-se-ia acreditar que o sistema da representação imperial é, apesar de tudo, mais doce do que o da representação territorial [...]. Na verdade, o regime não é mais doce; o sistema do terror substituiu o da crueldade. A antiga crueldade subsiste, notadamente nos setores autônomos ou quase autônomos; mas agora está enquadrada no aparelho de Estado que ora a organiza, ora a tolera ou a limita, para fazê-la servir aos seus fins e submetê-la a à unidade superior de uma lei mais terrível. [...]. É que a lei, digamos uma vez mais, antes de ser uma fingida garantia contra o despotismo, é a invenção do próprio déspota: *ela é a forma jurídica tomada pela dívida infinita*” (DELEUZE, GUATTARI, 2014, p.280-281 grifo dos autores).

O imperialismo do significante não nos faz sair da questão ‘o que isto quer dizer?’; ele se contenta em barrar de antemão a questão e tornar insuficientes todas as respostas, remetendo-as ao nível de um simples significado. Ele recusa a exegese em nome da recitação, pura textualidade, cientificidade superior. São como os jovens cães do palácio, sempre prontos a beberem a água do versículo, e que não param de gritar: o significante, vocês não chegaram ainda ao significante, vocês permanecem nos significados! Só o significante os faz gozar. (DELEUZE, GUATTARI, 2014, p.276).<sup>52</sup>

A analogia entre o Deus-déspota e um significante-mestre, permite Deleuze e Guattari indicarem que o sentido produzido pelo fundamento do Estado é invariavelmente transcendente [religioso] e, vazio, portanto. O que revela sua “Unidade formidável, mas formal e vazia, eminente, distributiva e não coletiva”, não obstante seu “traço maníaco-depressivo (metáfora), segundo o qual a lei nada faz conhecer e não tem objeto cognoscível, em que o veredicto não preexiste à sanção e o enunciado da lei não preexiste ao veredicto” (DELEUZE, GUATTARI, 2014, p.281).

Em outras palavras, poderíamos dizer que o vácuo inerente ao fundamento significante, denunciado pelo maquinismo [anti] estruturalista deleuzo-guattariano, comparado à soberania do Deus-déspota, cuja autoridade se assenta em um fundamento transcendente, reflete o caráter terrífico-despótico-paranóico da lei.<sup>53</sup> Pois, como eles mesmos asseveram “É próprio da lei significar sem designar coisa alguma” (DELEUZE, GUATTARI, 2014, p.283). Enfim, a memória deste poder hierarquizado difundido por todo corpo do *socius*, trata-se por si mesma de codificar todo resto.

Porém, quando as terras e os bens se desterritorializam outra vez, passando agora para a pequena burguesia nascente, tudo se transforma novamente.

É que os códigos desmoronaram à medida que se desintegraram os sistemas políticos que asseguravam a sobrevivência do Estado despótico. Os bens e as

---

<sup>52</sup> O regime do significante despótico – foi desenvolvido detalhadamente em *Mil Platôs* [tomo II de *Capitalismo e Esquizofrenia*] – cujo “sistema completo compreende então: o rosto ou o corpo paranóico do deus-déspota no centro significante do templo; os sacerdotes interpretativos, que sempre recarregam, no templo, o significado de significante; a multidão histérica do lado de fora, em círculos compactos, e que salta de um círculo a outro; o bode emissário depressivo, sem rosto, emanando do centro, escolhido e tratado, ornamentado pelos sacerdotes, atravessando os círculos em sua fuga desesperada em direção ao deserto. Quadro por demais sumário que não é o somente do regime despótico imperial, mas que figura também em todos os grupos centrados, hierarquizados, arborescentes, assujeitados: partidos políticos, movimento literários, associações psicanalíticas, famílias, conjugalidades.” (DELEUZE, GUATTARI, 2015, p.70).

<sup>53</sup> Sobre a perniciosidade contagiosa do significante despótico, afirma Deleuze e Guattari: “O significante é o signo redundante com o signo. Os signos emitem signos uns para os outros. Não se trata ainda de saber o que tal signo significa, mas a que outros signos remete, que outros signos a ele se acrescentam, para formar uma rede sem começo nem fim que projeta sua sombra sobre um *continuum* amorfo atmosférico. É esse *continuum* amorfo que representa, por enquanto, o papel de ‘significado’, mas ele não para de deslizar sobre o significante para o qual serve apenas de meio ou de muro: todos os conteúdos vêm dissolver nele suas formas próprias. Atmosferização ou mundanização dos conteúdos. Abstrai-se, então, o conteúdo” (DELEUZE, GUATTARI, 2015, p.65).

terras da antiga classe dominante e do pequeno campesinato passam para as mãos dos comerciantes das cidades – a nova classe burguesa –, ao mesmo tempo em que os mercados se estendem e que aumentam os fluxos monetários. Tal transferência de riquezas e essa despossessão, base da “acumulação primitiva”, rapidamente provocam uma segunda – a saber, a pauperização dos pequenos produtores para se tornarem fluxos de mão de obra, pura força de trabalho. Eis que se realiza o que as sociedades não capitalistas tentavam conjurar por todos os meios: a descodificação generalizada dos fluxos, fluxos que escapam por todos lados, uma mão de obra que se desterritorializa (LAPOUJADE, 2017, p.170).

O Estado tem então de se reinventar. Da conjugação de dois fluxos específicos, a saber, os fluxos de trabalhadores desterritorializados, livres e nus, não mais pertencentes a nenhum senhor, portadores apenas de sua força de trabalho, de um lado; e de outro o fluxo de dinheiro que devirá capital na medida em que alugar e fazer dinheiro a partir da mão de obra disponível; e a máquina estatal bárbara tornar-se-á máquina civilizada capitalista. E finalmente “A memória deveio uma coisa ruim” (DELEUZE, GUATTARI, 2014, p.332). Isso, pois a linguística pautada na distinção Significante/significado não fará mais tanto sentido no mundo das mercadorias. Fala-se majoritariamente agora em uma linguística dos fluxos, de uma semiótica a-significante dos signos, cuja memória está a cargo das máquinas técnicas: não mais escrever nem ler, mas contabilizar-produzir-contabilizar-produzir-contabilizar-produzir diz o novo ego de calculadora humano. “Três milhões de pontos por segundo transmitidos pela televisão, dos quais apenas alguns são retidos...” (DELEUZE, GUATTARI, 2014, p.320).<sup>54</sup> De fato, “A escrita nunca foi o forte do capitalismo. O capitalismo é profundamente analfabeto” (DELEUZE, GUATTARI, 2014, p.318).

O que por sua vez, fará resultar uma certa independência do sistema capitalista em relação a necessidade de ter de se acoplar a uma unidade transcendente para operar a codificação de seus fluxos. Pois no capitalismo [quase] tudo é econômico, ou seja, [quase] tudo é imanente ao campo social. Como afirmam Deleuze e Guattari

---

<sup>54</sup> Maurizio Lazzato em uma análise do devir maquínico do *socius* capitalista contemporâneo, afirma o seguinte acerca das máquinas técnicas: “Através de semióticas a-significantes, as máquinas ‘falam’, ‘se expressam’ e se ‘comunicam’ com o homem, com outras máquinas e com fenômenos ‘reais’. Através dos ‘signos de poder’, as máquinas interagem com a expressão e o conteúdo dos extratos atômicos e químicos da matéria, dos estratos biológicos do ser vivo e dos estratos cósmicos do universo. Assim como as máquinas, estratos atômicos, biológicos, químicos, econômicos e estéticos, são, portanto, ‘produtivos de Ser’, enunciadores e agentes de discursividade ‘parcial’. Máquinas e semióticas a-significantes são capazes de ‘ver’ esses estratos, ‘ouvi-los’, ‘cheirá-los’, registrá-los, ordená-los e transcrevê-los, o que é impossível para os sentidos e a linguagem humana. Infinitamente pequenos e grandes, infinitamente rápidos e lentos, os estratos escapam aos nossos sistemas de percepção e linguagem. As semióticas a-significantes e as máquinas operam da mesma maneira com o mundo pré-verbal da subjetividade humana, habitado por semióticas não verbais, afetos, temporalidades, intensidades, movimentos, velocidades, relações impessoais e não atribuíveis a um eu ou a um sujeito individuado e, desse modo, dificilmente apreensíveis pela linguagem. Em um mundo maquinocêntrico, a ação sobre o real requer artificialidade, uma artificialidade cada vez mais abstrata” (LAZZARATO, 2014, p. 78).

O aparelho de antiprodução já não é uma instância transcendente que se opõe à produção, que a limite ou a freie; ao contrário, ele se insinua por toda a máquina produtora, liga-se estreitamente a ela para reger sua produtividade e realizar a mais-valia (donde, por exemplo, a diferença entre a burocracia despótica e a burocracia capitalista). A efusão do aparelho de antiprodução caracteriza todo o sistema capitalista; a efusão capitalista é a da antiprodução na produção em todos os níveis do processo. Por um lado, só ela é capaz de realizar o fim supremo do capitalismo, que é o de produzir a falta nos grandes conjuntos, de introduzir a falta onde há sempre excesso, pela absorção que ela opera de recursos superabundantes. Por outro lado, só ela duplica o capital e o fluxo do conhecimento, com um capital e um fluxo equivalente de imbecilidade que também operam a absorção ou a realização, e que garantem a integração dos grupos e dos indivíduos ao sistema. Não só a falta no seio do excessivo, mas também a imbecilidade no conhecimento e na ciência” (DELEUZE, GUATTARI, 2014, p.313).

Vemos que de acordo com a dupla de filósofos franceses, as relações econômicas que sustentam o sociometabolismo reprodutivo dos *socius* capitalista, tendem a prescindir de um dispositivo de memória exógena [transcendente] de uma crença fundante para suas codificações, haja vista a tensão relativa ao esforço de se sustentarem por si mesmas na imanência de suas máquinas e diagramas.<sup>55</sup> Sua novidade nesse sentido, é, portanto que “A mais-valia deixa de ser uma mais-valia de código para se tornar diretamente econômica; o dinheiro gera miraculosamente o dinheiro e se torna capital, sem que nenhum fator extraeconômico intervenha” (LAPOUJADE, 2017, p.173). E sequer lhe haverá limites para além daqueles que lhe são imanentes, isto é, limites impostos pela sua própria capacidade reprodutiva. Desta feita,

O capital como *socius* ou corpo pleno se distingue, portanto, de qualquer outros, porque vale por si mesmo como uma instância diretamente econômica, e se assenta sobre a produção sem fazer intervir valores extraeconômicos que se inscreveriam num código. Com o capitalismo, o corpo pleno devém verdadeiramente nu, assim como o próprio trabalhador acoplado a esse corpo pleno. É nesse sentido que o aparelho de antiprodução deixa ser transcendente, penetra toda a produção e lhe devem coextensivo (DELEUZE, GUATTARI, 2014, p.331).

Entrementes, se até então as sociedades não capitalistas dependiam exclusivamente do sucesso em ligar o desejo, o *socius* burguês operará por meio de curtos-circuitos [desligamentos] que se capilarizarão por todo tecido social. Nada é tão sólido que não se desmanche no ar para o capitalismo; e é preciso que desmanche mesmo, e rápido... Fluxo de

<sup>55</sup> Conforme explica Lazzarato “O diagrama é uma semiótica e uma modalidade de escrita que preenche as condições de signos de poder. O conceito é tomado da classificação de signos de Pierce, para quem as semióticas diagramáticas englobam imagens e diagramas (também chamados de ‘ícones de relação’). Guattari classifica as imagens por meio da semiótica simbólica, e faz dos diagramas uma categoria à parte, cujas funções são operacionais, pois elas têm a capacidade de reproduzir com grande exatidão ‘as articulações funcionais do sistema’. As funções diagramáticas fazem inscrições que são operacionais antes de serem representativas. Signos diagramáticos, ao agirem no lugar das próprias coisas, produzem redundância maquínica em vez de redundância significante” (LAZZARATO, 2014, p.77).

propriedades que se vendem / fluxo de dinheiro que escorre / fluxo de produção, de trabalhadores que se desterritorializam... “Fluxos descodificados – quem dirá o nome deste novo desejo?” (DELEUZE, GUATTARI, 2014, p.297). A impressão que dá é que desatado de seus ídolos-fetiches nacionais, isto é, os grandes objetivos do Estado, o conjunto do sistema girasse em falso sem contar com nada para além da reprodução de lucro. E tudo se passa como se a grande razão de existir fosse essa: a produção pela produção. O que, aliás, configura justamente o seu delírio devindo demência; haja vista que por aqui não há mais sentido possível...

O problema é que nunca se delira o suficiente, dirão Deleuze e Guattari. Pois, se de um lado o que presenciamos são movimentos de desterritorialização generalizados, de outro vige uma paranóia reterritorializante sem precedentes. Quer dizer, da mesma forma e ao mesmo tempo em que esquizofreniza-se, o capitalismo se neurotiza violentamente. No fundo ele sabe que a esquizofrenia é seu termidor, por isso tenta remediá-la a todo custo; delegacias, tribunais, escolas, clínicas, famílias, igrejas, televisão, drogarias cumprem bem o seu papel de não deixarem as coisas irem longe de mais...

A respeito da íntima relação entre capitalismo e esquizofrenia, Deleuze e Guattari afirmam:

Nossa sociedade produz esquizes como produz xampu *Dop* ou carros *Renaut*, com a única diferença de que eles não são vendáveis. Mas, justamente, como explicar que a produção capitalista não para de deter o processo esquizofrênico, de transformar o sujeito em entidade clínica enclausurada, como se ela visse neste processo a imagem de us apropriada morte inda de dentro? Por que ela faz do esquizofrênico um doente, não apenas na palavra, mas na realidade? Por que ela interna seus loucos em vez de ver neles os seus próprios heróis, sua própria efetuação? [...] pode-se dizer que a esquizofrenia é o limite *exterior* do próprio capitalismo, ou o termo da sua mais profunda tendência, mas que o capitalismo só funciona com a condição de inibir essa tendência, ou de repelir e deslocar esse limite substituindo-o pelos seus próprios limites relativos *imanescentes* que não para de reproduzir numa escala ampliada. O que ele descodifica com uma das mãos, axiomatiza com a outra. [...]. A esquizofrenia não é, portanto, a identidade do capitalismo mas, ao contrário, sua diferença, seu desvio e sua morte” (DELEUZE, GUATTARI, 2014, p.327).

Como vemos, ao invés de operar por meio da manutenção de seu fundamento, o Estado burguês se submeterá a axiomática capitalística, que conforme explica Lapoujade “é o modo de conectar a produção desejante ao processo de crescimento do capital, de dobrá-lo sob o novo julgo sem necessitar mais de fundamento” (LAPOUJADE, 2017, p.175). Especificamente falando, trata-se de um conjunto de proposições indemonstráveis e uma série de procedimentos inconfessáveis por meio do qual o sistema se ajusta aos espasmos

“involuntários” da máquina.<sup>56</sup> Não obstante, através destas axiomáticas “o capitalismo assegura a sua própria reprodução sempre ampliada, curva sem tangente ou continuidade feita de quebras constantes, desprovida de finalidade” (LAPOUJADE, 2017, p.176). Como arrematam Deleuze e Guattari, e “Quanta flexibilidade na axiomática do capitalismo, sempre pronto a ampliar seus próprios limites para acrescentar mais um axioma a um sistema já saturado” (DELEUZE, GUATTARI, 2014, p.317).

Que o Estado se encontre submetido agora aos axiomas capitalísticos, e que não se constitua mais como sendo a antiga unidade transcendente, o grande significante abstrato que governa tudo das alturas celestiais, significa que é desde seu plano de imanência esquizóide [fluxos de capital, dinheiro, mercadoria] que ele produzirá seus delírios e manias. Conforme indicam Deleuze e Guattari, “O paradoxo está em que [...], no fundo de sua imanência, e imperturbável, a axiomática reproduz o *Urstaat* transcendente como seu limite devindo interior, ou como um dos seus pólos, entre os quais ela é determinada a oscilar” (DELEUZE, GUATTARI, 2014, p.347). E as guerras, a judicialização da vida, a neurose por felicidade, segurança, as depressões etc., não param de evidenciar isso que estamos dizendo, ou seja, que nunca houve, nem nunca haverá capitalismo “liberal” [“não religioso”]. Pois, a verdade é que desde seu início o “Estado age como uma espécie de fundamento *post mortem*, um fundamento que evidentemente não pode mais fundar, considerando-se a natureza dos fluxos, mas que limita, controla, regula, captura, descodifica, em suma, tudo o que pode” (LAPOUJADE, 2017, p.176).

Assim, a despeito de sua imanência, nas sociedades capitalistas tudo se passa como em um vertiginoso “*barco viking*”,

É que a axiomática social das sociedades modernas está contida entre dois pólos, e não para de oscilar de um pólo a outro. Tais sociedades, nascidas da descodificação e da desterritorialização, sobre as ruínas da máquina despótica, estão contidas entre o *Urstaat*, que bem gostariam de ressuscitar como unidade sobrecodificante e reterritorializante, e os fluxos desencadeados que as levam em direção a um limiar absoluto. Elas recodificam com toda a força, a golpes de ditadura mundial, de ditadores locais e de polícia toda-poderosa, enquanto descodificam ou deixam descodificar as quantidades fluentes de seus capitais e de suas populações. Elas estão contidas entre duas direções: arcaísmo e futurismo, neoarcaísmo e ex-futurismo, paranóia e esquizofrenia. Elas vacilam entre dois pólos: de um

---

<sup>56</sup> E assim, “Não é mais preciso deduzir, basta que tudo se encadeie sem finalidade nem objetivo, conferindo direito apenas à lógica de tal encadeamento: a própria axiomática. A axiomática e seus esquemas de derivação substituem as antigas deduções indiretas que passavam por seu fundamento extraeconômico. Descartes e Pascal, em suas tentativas de axiomatização da matemática, já afirmavam: encadear as evidências de modo a controlar a sua produção, a conectá-las de modo ordenado e sistemático a partir de um determinado número de regras abstratas, geradoras e reguladoras” (LAPOUJADE, 2017, p.175).

lado, o signo despótico paranóico, o signo-significante do déspota que elas tentam reanimar como unidade de código; de outro, o signo-figura do esquizo como unidade de fluxo descodificado, esquizo, ponto-signo ou corte-fluxo. Em um, elas estrangulam, mas escorrem ou se derramam pelo outro. Estão sempre atrasadas e adiantadas em relação a si mesmas (DELEUZE, GUATTARI, 2014, p.345).

Uma imensa maquinaria social bipolar que investe simultaneamente seus esforços e proventos na fluxão dos fluxos, de pessoas, de agrotóxicos, de drogas, de armas e munições, de sangue e, sobretudo de dinheiro, o capitalismo postula a urgência em retê-los. E o desejo que quer forçar à desterritorialização, demonstra agora secretar fantasmas e transcendências reterritorializantes [imagens dogmáticas]; que por sua vez lhe farão papel de abrigo. Por conseguinte, da mesma forma que esses imaginários competem para o reforço do cinismo individual-coletivo, acabam contribuindo para com o estabelecimento da má consciência universal e de sua respectiva piedade. Assim, o custo da imortalidade do *socius* capitalista acaba sendo a guerra planetária. Nestas condições vemos

que até o próprio fantasma individual está inserido no campo social existente, mas que o apreende sob qualidades imaginárias que lhe conferem uma espécie de transcendência ou de imortalidade ao abrigo das quais o indivíduo, o eu, representa seu pseudodestino: que me importa morrer, diz o general, se o Exército é imortal. A dimensão imaginária do fantasma individual tem uma importância decisiva na pulsão de morte, visto que a imortalidade conferida à ordem social existente provoca no eu todos os investimentos de repressão, todos os fenômenos de identificação, de “superegotização” e de castração, todas as resignações-desejos (devir general, devir pequena, média ou alta patente), compreendida aí mesmo a resignação de morrer a serviço dessa ordem, enquanto a pulsão é projetada para fora e dirigida contra os outros (morte ao estrangeiro, morte aos que não são daqui!) (DELEUZE, GUATTARI, 2014, p.88).

Enfim, temos melhores condições de compreendermos “que a psicanálise não passa de uma aplicação da axiomatização capitalista, a continuação e o reforço desta axiomatização por outros meios” (LAPOUJADE, 2017, p.178). Cujas função é justamente ligar o desejo às imagens imaginárias forjadas socialmente sobre a cultura da falta. E de repente, todas as contradições em que estamos imersos se reduzem a um problema familiar não resolvido... Por isso, para Deleuze e Guattari, a psicanálise é especificamente: a técnica de ligação da energia libidinal produzida pela axiomática da economia política burguesa. O capital depende tanto de Édipo, quanto Édipo depende do capital. Mas, não nos enganemos dizem eles

É arte de uma classe dominante essa prática do vazio como economia de mercado: organizar a falta na abundância de produção, descarregar todo o desejo no grande medo de se ter falta, fazê-lo depender do objeto de uma produção real que se supõe exterior ao desejo (as exigências da racionalidade), enquanto a produção do desejo é vinculada ao fantasma (nada além do fantasma). (DELEUZE, GUATTARI, 2014, p.45).

Pari passu às contradições da máquina burguesa, a psicanálise tal como pensada pela dupla de filósofos franceses, também não estará isenta do malogro demente da bipolaridade esquizo-paranóica adjacente as formações sociais capitalísticas. Na verdade, conforme estamos dizendo ela é apenas um efeito miraculante desta máquina social, mais uma de suas doenças, surgida do desmoronamento dos códigos, e simultânea ao revigoramento dos ideais transcendentais. Por isso, na medida em que desterritorializa as antigas representações primitivas [tragédia-mito], tem de reterritorializá-las em fantasmas-significantes [inconsciente-linguagem], que por sua vez povoarão de fantasmas e monstros o imaginário do homem civilizado.

Dispositivo capitalístico de axiomatização do desejo, a triangulação familiarista edipiana: “matei papai para foder mamãe...”. O nosso sujo segredinho, dirão os dois amparados por D.H Lawrence (DELEUZE, GUATTARI, 2014). Histórias sem nexos nem fim, e que exigem fé; aparentemente inofensivas quando muito hilárias, mas, que no fundo no fundo, guardam em seu íntimo os índices despóticos de Deus-falta-culpa-significante-lei-capital. É Édipo quem reivindica agora o estatuto de fundamento universal do inconsciente; é ele quem organiza as coisas por aqui... E finalmente,

“é minha culpa”, ó ignóbil contágio dos depressivos, a neurose como única doença, que consiste em tornar doentes os outros —, a estrutura permissiva: que eu possa enganar, roubar, degolar, matar! Mas, em nome da ordem social, e que papai-mamãe se orgulhem de mim —, a dupla direção dada ao ressentimento, volta contra si mesmo e projeção contra o outro: o pai morreu, a culpa é minha, quem é que o matou? A culpa é sua, foi o judeu, o árabe, o chinês, todos os recursos do racismo e da segregação —, o abjeto desejo de ser amado, o choramingo de não sê-lo o bastante, de não ser “compreendido”, ao mesmo tempo em que há a redução da sexualidade ao “pequeno segredo sujo”, toda esta psicologia do padre (DELEUZE, GUATTARI, 2014, p.357).

Primeiro Gilles Deleuze, que ao menos desde o ano de 1968 já em *Diferença e repetição*, até seu último texto *A imanência: uma vida...*, estivera comprometido com a temática da “vida” (LAPOUJADE, 2014; KUNIICHI, 2014).<sup>58</sup> A partir de agora, como veremos, Giorgio Agamben em cuja obra, a “vida” se constitui como problemática central (BAZZANELA, ASSMANN, 2013). Entre os dois, nós, habitando uma espécie de “zona de vizinhança” que até aqui, não sem esforço, temos tentado traçar. Partindo especificamente de *A imanência absoluta*, um texto-homenagem redigido por Agamben no ano de 1996, onde o filósofo italiano comenta o último escrito de Deleuze, pensamos ter introduzido nossa proposta de tese.

Como buscamos fundamentar, a esquizofrenia de acordo com Deleuze é passível de ser lida sob a forma particular das vidas profanas, preconizadas por Agamben com o seu conceito: *forma-de-vida*. Pois, tudo se passa como se houvesse uma íntima ressonância vibrando neste registro de pensamento; como se Agamben, involuntariamente ou não, não importa, através de sua obra respondesse à Deleuze, como que assumindo o legado deste filósofo, a fim de levá-lo a diante. É por isso, e se não estivermos enganados, que é possível dizer que a loucura é uma forma-de-vida. Não a loucura como doença, mas, sim como potência imanente de uma vida capaz de tornar inoperantes os dispositivos [sagrados] do governo.

Para tanto nos cabe agora, entender o que Agamben chamou por *plano de consistência*. Pois é com este conceito que ele se refere à forma-de-vida dos monges franciscanos em seu livro *Altíssima pobreza: regras monásticas e formas-de-vida* (AGAMBEN, 2014d). Especificamente neste texto, através de um deslocamento das análises biopolíticas de Michel Foucault para os primeiros séculos da era cristã, o filósofo italiano se

<sup>57</sup> |: Este é um sinal gráfico chamado *ritornelo*, utilizado em partituras para delimitar o trecho específico de uma música que deve ser repetido. Também conhecido como refrão, essa repetição ocorre na maior parte dos casos, após o solo. Aqui, estamos utilizando-o [simbolicamente] para demarcar o momento em que faremos uma espécie de “amarração parcial” dos capítulos anteriores. Como isso, esperamos reforçar os principais pontos até aqui desenvolvidos, destacando nossas hipóteses e objetivos principais. Não obstante, temos em vista também introduzir mesmo que brevemente as partes que se seguirão.

<sup>58</sup> Se mencionamos o ano de 1968 é porque nos referimos a sua tese de doutorado. Porém, conforme sinalizamos anteriormente há textos anteriores, tal como *Nietzsche e a filosofia*, em que Deleuze já tangencia a temática do vitalismo. Aliás, desde sua primeira obra *Empirismo e subjetividade* datada do ano de 1953, este filósofo parece indicar sua preocupação para com este tema.

perguntará em que medida os monges franciscanos, foram capazes de experimentar essa vida, que ao escapar do poder institucional, acontece inseparavelmente de suas formas.

Não obstante se Foucault se interessou pela Antiguidade clássica grega, fonte primária de seus últimos estudos sobre a ética, Agamben por sua vez, recorrendo aos documentos da Igreja, avançará com as análises foucaultianas levadas a cabo em *O governo de si e dos outros* e *A coragem da verdade*; ambos os cursos ministrados no *Collège de France* entre 1983-1984. Para Edgardo Castro (2012), isso demonstra que se movendo para além da relação *vida e verdade* respectiva ao cabedal de filósofos cínicos pesquisados por Foucault, Agamben, mesmo que nunca admitido, quer ultrapassá-lo. Partindo do movimento religioso criado por São Francisco de Assis, o filósofo italiano centrar-se-á por sua vez, na relação entre *vida e regra*. Na contramão de *Homo sacer I*, portanto, onde rastreou as assinaturas do dispositivo jurídico-político que captura a vida e a reduz a sua nudez natural, Agamben seguirá aqui pautado pela tentativa de compreender as maneiras pelas quais os franciscanos conseguiram desenvolver, mesmo que diminutamente, uma forma de vida autônoma, liberada do peso das identidades jurídicas fornecidas pelo Estado-Igreja.

E foi precisamente através da renúncia de todo direito, por meio do voto de pobreza que os frades menores, ou “pobres de Cristo” como gostam de ser chamados os monges franciscanos, conseguiram gozar de um tipo de vida religiosa vivida fora das relações de poder estabelecidas pelo campo jurídico-religioso existente. Para nossos propósitos aqui, é importante destacar que é exatamente essa vida vivida na imanência de sua forma, em seu plano de consistência, livre da ingerência dos dispositivos, que Agamben denominará forma-de-vida: uma existência na qual a separação biopolítica já não opera sem crispações.

## CAPÍTULO TRÊS

### *A potência destituente das formas-de-vida em Giorgio Agamben*

*“O cinismo do biopoder é duplo e simulador.  
 Ele diz: você é um homem, seja digno,  
 e eles lhe tratam como animal,  
 vida biológica, puro ser orgânico.  
 Uma filosofia da vida diz o contrário:  
 você se torna um animal e será a vida”  
 — Uno Kuniichi.*

*“Ao que parece, ainda que eu tenha declarado expressamente que não pretendia assinar o apelo sobre o ius soli, o meu nome de alguma forma foi inserido de modo ilegítimo. As razões de minha recusa obviamente não dizem respeito ao problema social e econômico da condição dos imigrantes, face ao qual compreendo toda importância e urgência, mas à própria ideia de cidadania. Estamos tão habituados a dar como garantido à existência desse dispositivo que nem nos interrogamos sobre a sua origem e significado. Parece-nos óbvio que cada ser humano, no momento do seu nascimento, seja inserido num ordenamento estatal, encontrando-se assim sujeito às leis e ao sistema político de um Estado que não escolheu e do qual não pode mais desvincular-se. Não se trata de traçar aqui uma história desse instituto, que atingiu a forma que nos é familiar apenas com os Estados modernos. Tais Estados chamam-se também Estados-Nação porque fazem do nascimento o princípio da inscrição dos seres humanos no seu interior. Não importa qual seja o critério processual dessa inscrição, o nascimento de progenitores já cidadãos (ius sanguinis) ou o lugar do nascimento (ius soli). O resultado é, em todo caso, o mesmo: um ser humano encontra-se necessariamente sujeito a uma ordem jurídico-política, qualquer que seja ela naquele momento – a Alemanha nazi ou a República Italiana, a Espanha falangista ou os Estados Unidos da América –, e deverá de tal*

*momento em diante, respeitar as leis e receber os direitos e obrigações correspondentes desse Estado.*

*Estou perfeitamente ciente de que a condição de apátrida ou imigrante é um problema que não pode ser evitado, mas não estou seguro de que a cidadania seja a melhor solução. Em todo caso, a meu ver, ela não pode ser motivo de orgulho e um bem a ser partilhado. Se fosse possível (mas não o é), assinaria com prazer um apelo que convidasse a abjurar a própria cidadania. Segundo as palavras do poeta: "a pátria será quando todos formos estrangeiros" (AGAMBEN, 2017).<sup>59</sup>*

### 3.1 O plano de consistência dos franciscanos

Foi em meados dos séculos IV e V que o mundo clássico conheceu a proliferação de uma literatura bastante particular e aparentemente inédita até então: as *regras monásticas*. Conjunto de textos diversos e heterogêneos cujos títulos variam. Conforme elenca Giorgio Agamben, tais manuscritos são compendiados em “modos de vida, vida ou regra, regra, regras gerais, sobre a ascese dos bem-aventurados padres, regras dos mosteiros, preceitos, preceitos e regras, estatuto dos padres, ordem dos monastérios, história dos monges, prescrições ascéticas” (AGAMBEN, 2014d, p.15). Seu conteúdo também é variado e extenso, indo desde questões hermenêuticas, técnicas de edificação espiritual dos monges, até conjuntos de preceitos e proibições. Mesmo assim, vale dizer que

Ao menos à primeira vista, não se trata de obras jurídicas, embora tenham a pretensão regular, muitas vezes nos mínimos detalhes e mediante sanções bem precisas, a vida de um grupo de indivíduos; não são narrações históricas, embora às vezes pareçam simplesmente transcrever o modo de vida e os hábitos dos membros de uma comunidade; nem são hagiografias, mesmo que às vezes se confundam a tal ponto com a vida do santo ou dos Padres fundadores que se apresentam como seu registro na forma de *exemplum* [exemplo, modelo] ou *forma vitae* [forma de vida] [...]. Embora seu objetivo último seja, sem dúvida, a salvação da alma segundo os preceitos do Evangelho e a celebração do ofício divino, as regras não pertencem à literatura e à prática eclesiástica, das quais – sem entrar em polêmica, mas de maneira

---

<sup>59</sup> Esta é a versão integral do texto de Giorgio Agamben “*Perché non ho firmato l’appello sullo ius soli*” (Porque não assinei o apelo *Ius Soli*) onde explica as razões pelas quais resolveu não integrar o manifesto que reivindicava reconhecimento de cidadania por parte do governo italiano aos refugiados. Disponível em: <<https://www.revistapunkto.com/2017/10/por-que-nao-assinei-o-apelo-sobre-o-ius.html>>. Acesso em: 09/08/2019.

firme -, tomam distância. Não se trata, por fim, de *hypomneumata* ou exercícios de ética, como aquelas do final do mundo antigo que Michel Foucault analisou. Contudo, a preocupação central delas é precisamente governar a vida e os costumes dos homens, tanto individual quanto coletivamente (AGAMBEN, 2014d, 15-16).

Porém, ao que tudo indica independente do ecletismo destes documentos o que está em jogo aqui é precisamente a reformulação da relação hodierna, estabelecida entre regra e vida, ação humana e norma. Por isso, não podemos perder de vista o fato de que esta literatura embasou a vida religiosa em comum nos cenóbios. E os principais expoentes do cenobitismo investigados por Agamben são: Cassiano, Pacômio, Gregório de Nazianzo, Ambrósio de Milão, Agostinho de Hipona, Benito de Núrcia, com destaque Francisco de Assis (AGAMBEN, 2014d).<sup>60</sup>

Buscando compreender a relação entre vida e regra instaurada pelos monges, Agamben dará destaque a alguns de seus principais aspectos. E o primeiro diz respeito justamente à vida comunitária. Como o próprio nome sugere, *cenóbio* [*koinos bios*] significa: *vida comum*. Ou seja, o primeiro tópico da regra dos cenobitas é esta: a vida em comunidade. Tal prescrição encontrará sua referência bíblica no livro de Atos de Apóstolos, no qual se diz que “Todos os que creram estavam no mesmo lugar e tinham todas as coisas em comum [...] todo dia perseveravam unânimes no templo, partiam o pão em casa e compartilhavam os alimentos com alegria e simplicidade de coração” (Atos 2; 44, 46). Sendo assim, confirma o filósofo “O projeto cenobítico é definido literalmente como *koinos bios*, como vida comum, de que tira o nome, e sem ela não poderia de forma alguma ser compreendido” (AGAMBEN, 2014d, p.22). Em certo sentido, dirá Agamben, o mosteiro se propõe a realizar o que a *polis* não dá conta, isto é a perfeição cristã da vida comunitária.

Mas, esta vida em comum não exige apenas que se habite o mesmo lugar, é necessário também que se compartilhem os mesmos hábitos, os mesmos costumes, os mesmos comportamentos. A saber, a famosa expressão popular que diz que “o hábito não faz o monge”, aponta exatamente para isso, quer dizer não basta que partilhem das mesmas “vestes”, é necessário que possuam as mesmas virtudes. Nas palavras esclarecedoras de Agamben “Morar junto significa, portanto, para os monges, compartilhar não apenas um lugar e uma veste, mas, sobretudo um *habitus*; e o monge é, nesse sentido, um homem que vive de

---

<sup>60</sup> Os cenobitas não compunham o único gênero monástico existente; haviam também os *anacoretas* que moravam sozinhos no deserto, e os detestados *sarabaitas*, conhecidos sobretudo, por sua insubordinação, e vida nômade não vinculada a nenhum mosteiro.

acordo com o ‘habitar’, ou seja, seguindo uma regra e uma forma de vida” (AGAMBEN, 2014d, p.27).

Outro elemento indispensável à regra dos cenóbios, e que também deverá ser vivenciada de forma comum nos mosteiros é o *tempo*, que muitíssimo antes de ser capturado pela moderna divisão social do trabalho, já representava nos monastérios um indispensável dispositivo disciplinar. *Horologium* era o nome do livro que continha a ordem dos ofícios canônicos dispostos conforme as horas do dia. As orações e as salmódias eram organizadas como num “relógio”, que ditava o ritmo da vida religiosa. Esta relação da escansão do tempo com a organização da própria vida era tão íntima que já no século IX São Pedro Damiano convidava “os monges a transformar-se em relógios vivos, medindo as horas com a duração de suas salmódias” (AGAMBEN, 2014d, p.31). Desta forma, tomando ao pé da letra os conselhos do apóstolo Paulo que pregava a importância de “orar sem cessar” (I Tessalonicenses 5; 7), a vida dentro do cenóbio acaba sendo como uma espécie de liturgia. Seja através das orações, da meditação, das leituras comunitárias ou individuais, não importa: “o ideal monacal consiste em um envolvimento integral da existência por meio tempo” (AGAMBEN, 2014d, 34).

Por esta razão, devido ao interesse em prol da total identificação entre liturgia e vida, que no final das contas, significava para aos monges o ato de santificar a própria vida, os preceitos contidos na regra deixam de ser meramente legais. Ou seja, se engana quem acha que se trata apenas de cumprir um dever ou de simples obediência. Pois, como estamos dizendo, a certa altura, de tanta disciplina a vida e a regra se tornam uma só, fazendo-se indiscerníveis. E “Assim como os preceitos, não mais separáveis da vida monge, deixam ser ‘legais’, assim também os próprios monges não serão mais ‘regulares’, mas ‘vitais’” (AGAMBEN, 2014d, p.37).

Este vínculo entre vida e regra no cenóbio, se torna ainda mais claro quando de nossa apreensão do conceito agostiniano de *opus operatum*. Com ele, o bispo de Hipona sancionou que a vida do sacerdote não implica de modo algum, nos efeitos de seus ofícios (AGAMBEN, 2014d). Quer dizer, mesmo que o sacerdote em questão for um devasso, vindo a cobiçar sexualmente uma fiel durante o serviço de um sacramento, por exemplo, em um batismo, isso de nada implicará no resultado do ofício em si; a fiel será eficazmente batizada. Todavia explica Agamben, este princípio de não relação entre vida e obra nos sacerdotes, é simplesmente impensável no caso dos monges. Aqui, ou você é digno ou você não é um monge.

A esta altura, dirá Edgardo Castro, chegamos “a um ponto particularmente importante da construção teórica de Giorgio Agamben, a relação entre regra e direito” (CASTRO, 2012, p.197). De acordo com ele, é imprescindível salientar que em primeiro lugar, Agamben de maneira distinta ao que fizera no volume I de *Homo sacer*, não partirá da relação entre vida e lei, e sim, conforme estamos vendo, entre regra e vida. O que significa dizer que as regras monásticas não operam de modo análogo aos dispositivos jurídicos biopolíticos, elas não possuem o “peso da lei”, por assim dizer. Em segundo lugar, por mais que afirme seguir Foucault, Agamben não explora as relações existentes entre regra monástica e norma disciplinar; deixando claro que está muito mais interessado em pensar o biopoder [poder de uma vida] que a biopolítica em si [poder sobre a vida] (CASTRO, 2012). Em todo caso, se não é jurídica nem normativa, que atitude é essa a do monge em relação à regra? Qual obrigação seria esta que a regra gera no monge?

À primeira vista, como já indicamos, poderíamos incorrer no equívoco de dizer que ao contrário do que pensa Agamben, as regras monásticas estabelecem uma relação jurídico-legal entre vida e regra. Afinal, vigoram nos mosteiros um vastíssimo estatuto de disposições penais, nas quais se compromete o monge que porventura descumpra algum destes preceitos; que variavam desde a exclusão temporária do infrator das atividades comunitárias, a prisão em casos graves, e até mesmo a expulsão definitiva do monastério para os reincidentes que não se arrependessem de seus desvios. Mas, dirá Agamben, que afora a pena não provar seu cunho jurídico, “as próprias regras, numa época em que as penas tinham caráter essencialmente aflitivo, parecem sugerir que a punição dos monges tem um significado essencialmente moral e emendador, comparável à terapia prescrita por um médico” (AGAMBEN, 2014d, p.42). Não obstante, junto destas metáforas médicas, há também referências à vida monástica como sendo uma espécie de *officina divinae artis*, um ateliê da arte divina: lugar onde a própria vida, se apresentaria como arte. Portanto, “Não se poderia dizer mais claramente que os preceitos que o monge deve observar se assemelham mais às regras de uma arte do que um dispositivo legal” (AGAMBEN, 2014d, p.43).<sup>61</sup>

Além dos preceitos e penas, os chamados *votos* de obediência, de pobreza e castidade, tão comuns aos monges, também poderiam nos confundir no sentido de nos induzirem a uma compreensão legalista acerca da relação entre regra e vida. Por isso, é importante termos em

---

<sup>61</sup> Como diz Agamben, “Na *Regra do mestre*, o que em Basílio era uma analogia relativa, sobretudo ao trabalho manual dos monges torna-se aquilo que define toda a vida e a disciplina monástica, concebida surpreendentemente como a aprendizagem e o exercício de uma *ar sancta*” [arte santa] (AGAMBEN, 2014d, p.43).

vista, conforme sinaliza Castro que os votos “não se encontram nos primeiros anos de monasticismo”, e por conta disso “a obediência desempenha, então uma função mais ascética, de reproduzir o modelo de Cristo, e de nenhuma maneira jurídica” (CASTRO, 2012, p.199). Precisamente, o processo de judicização das regras remete a era carolíngia, momento em que o imperador, buscando o controle dos monastérios imporá a regra beneditina, que nos séculos IX e XI se tornará a regra oficial e geral das comunidades monásticas. Por conseguinte, conforme resume Pablo Sacilotto

Deve-se compreender que nas análises feitas pelo autor não é a vida que se confunde com a regra, antes é a regra que se adapta à vida que foi escolhida. Isso se torna evidente porque em sua origem, o movimento monacal se caracterizada pelo excesso de regras que tinha por finalidade responder as diversas formas de vida. No decorrer da história, muitas destas regras foram subtraídas no seio deste movimento não pela vontade do movimento monástico, mas pela vontade e poder político da Igreja e do direito canônico por ela estabelecido. Este último, criado com o intuito de regular as formas de vida monásticas e os levar a modelos estabelecidos pela igreja (SACILOTTO, 2017, p.149-150)

Como forma de evitar anacronismos, tendo em vista o fato do Direito ter se modificado significativamente ao longo dos séculos, Agamben proporá que a relação de obediência dos monges para com as regras monásticas só se faz inteligível no contexto teológico em que o debate está inserido originalmente. O filósofo italiano dirá que relativa a esta compreensão é a ligação dela para com a superação teórica efetuada pelo apóstolo Paulo, em relação às aporias presentes no debate acerca da lei Mosaica e o Novo Testamento. Conforme Agamben explica

A teoria desta relação foi elaborada pelas cartas paulinas e culmina com a formulação de que Cristo, o messias, é *telos nomou*, fim e cumprimento da lei (Rm 10, 4). Ainda que, na mesma carta, essa tese messiânica radical – e a oposição que ela implica entre *pistis* (fé) e *nomos* [lei] – seja complicada a ponto de dar vida a uma série de aporias (como, por exemplo, em Rm 3, 31: “Tornamos, pois, inoperante a lei pela fé? Não, de maneira alguma! Antes confirmamos a lei!”), é certo, no entanto, que a vida do cristão não está mais “sob a lei” e não pode, em nenhum caso, ser concebida em termos jurídicos. O cristão, como Paulo, “morreu parra lei” (“*noimoi, apethanon*” – Gl 2, 19) (AGAMBEN, 2014d, p.56).

É aqui que devemos localizar os gérmes conceituais que fundamentam as regras monásticas. A saber, elas estão ancoradas nos Evangelhos, e por isso não devem ser de forma alguma compreendidas juridicamente nas formas da lei. Ao contrário, as regras têm a ver com a própria forma de vida cristã dos monges; ela é tão somente aquilo que guia e orienta determinada forma de vida. Por fim, devido não possuir natureza legal-jurídica, as regras não se esgotem na observância de um preceito, mas como estamos afirmando, dizem respeito à vida mesma.

E é exatamente nesse ponto, que a vida e obra de São Francisco despontam como novo modelo de paradigma existencial para os monges. É com ele que o processo de liturgização ideado pelo movimento monástico, é levado ao limite. De acordo com as palavras de Castro, “Para Agamben, de fato, o processo de indistinção entre regra e vida que se inicia com o aparecimento das constituições monásticas alcança seu mais alto desenvolvimento com a experiência de Francisco de Assis. Já não se trata de obedecer, mas de viver a obediência” (CASTRO, 2012, p.201). Não à toa, o sintagma *forma vitae* [forma-de-vida], tão marcante na literatura monástica, tenha se tornado com o franciscanismo uma questão decisiva. De agora em diante o principal da vida monástica, não será mais tanto a regra com suas leituras, orações, cânticos, prescrições e punições, mas tão somente o esforço por viver segundo determinada forma. Com Francisco, propõem Agamben “A regra não se aplica à vida, mas produz a vida e, ao mesmo tempo, produz-se nela” (AGAMBEN, 2014d, p.77). Mas qual seria o conteúdo desta forma-de-vida reivindicada pelos franciscanos?

Antes de tentarmos responder esta pergunta, é preciso não perder de vista que, o que aqui está em questão não é de ordem teológica ou doutrinal, mas tem a ver especificamente com o Direito: o direito de se poder viver uma nova forma de vida diferente daquela preconizada pela Igreja [Estado] aos seus ministros [cidadãos].

Quer se trata de Roberto de Arbrissel, Valdo, Norberto de Xanten, Bernardo Prim, ou de Francisco, e mesmo que seus seguidores se definam “humilhados”, “pobres de Cristo”, “homens bons”, “irmãos menores”, em todo caso o que eles afirmam e reivindicam não tem nada a ver com questões teológicas ou dogmáticas, artigos de fé ou problemas de interpretação das Escrituras, mas com a vida e modo de viver, com um *novum vitae genus* [novo gênero de vida], que eles denominam por “vida apostólica” (AGAMBEN, 2014d, p.98).

E a pobreza é a condição central deste novo viver. Contudo, diferentemente do que ocorria na tradição monástica, onde era mantida como uma prática ascética de mortificação do próprio corpo com vistas à obtenção da salvação da alma, a vida apostólica de acordo com os franciscanos, a encarava como privilégio e parte inseparável da forma de vida cristã. Ser pobre, não era tanto uma questão de escolha ou vontade, mas antes parte indissociável da vida dos discípulos de Cristo, e que os monges almejavam ser. Ou seja, trata-se de um dos aspectos constitutivos da perfeição evangélica.

Não obstante, conforme podemos constatar é novamente uma relativização da própria regra que está em voga, haja vista que mais importante do que o cumprimento deste ou daquele preceito isolado, é o fato de se viver de determinada forma. Quer dizer, mais que obedecer esta ou aquela regra trata-se de exercer alegremente uma determinada forma de vida;

esta é a “altíssima pobreza” que titula o livro de Agamben. Fator que bastou para a Igreja entender ser necessário ordenar e regular institucionalmente os ditos novos movimentos monásticos. E quando não foi suficiente deslocar o conflito do plano da vida para o da doutrina, tratou-se de condená-los por heresia.

Para Agamben este [quase interminável] conflito da Igreja para com o franciscanismo, se deu por uma razão bastante simples. A pobreza postulada por eles se ancorava na prerrogativa de não terem direitos. Tal como explica Olgaria Matos

O franciscanismo é uma forma de vida inteiramente subtraída de vínculos com o direito, e é um uso dos corpos e do mundo que não se baseia na apropriação, a vida sendo aquilo de que não há nunca propriedade, mas apenas uso comum (MATOS, 2016, p.3).

Isso significa que a pobreza aparentemente inofensiva que reivindicavam os franciscanos, tinha como pressuposto a *abdication omnis iuris*, literalmente: a renúncia pretensamente legal de todos os direitos garantidos e reivindicados por lei. Em outras palavras, o que os franciscanos postulavam na esteira de Francisco, que como sabemos, abriu mão de todas as suas propriedades, bens e heranças, era nada mais nada menos que o direito de uma existência humana sem direitos, completamente apartada da esfera jurídica. Algo que a despeito de seu caráter piedoso, fazia desta pobreza algo ilegal. Afinal, ao abrir mão de todo e qualquer direito, os franciscanos se colocavam “fora da lei”.<sup>62</sup> O que por sua vez, faz com que os debates institucionais acerca destes movimentos fossem deslocados da teologia para o campo jurídico; pois, como teriam legalmente os franciscanos o direito de não terem direitos?

As coisas se complicam ainda mais quando levamos em conta que a *abdication omnis iuris* se pautava naquilo que os monges chamavam de *usus pauper, simplex usus, simplex facti usus*, ou traduzido genericamente, simplesmente por *uso*. E a discussão agora se faz em torno da propriedade. Pois, renunciando a todo direito, sobretudo o direito de posse, o que os franciscanos estavam propondo à Igreja era que esta lhes concedesse a licença de usarem o que não possuíam. Conforme aduz Castro, “Trata-se, segundo outras expressões utilizadas no âmbito desta discussão, de um *simples uso*, de um *uso de fato* daquelas coisas que são necessárias para a subsistência humana e que outros lhes cedem” (CASTRO, 2012, p.203). E

---

<sup>62</sup> É nesse sentido que Agamben irá comparar a vida pobre e sem direitos dos monges franciscanos à antiga figura do direito romano arcaico, o *homo sacer*: aquele que dentro-fora de lei, vive em uma espécie de soberania. Este é seu paradoxo: no mais íntimo de sua nudez, a vida revela a sua máxima potência.

aqui encontramos o âmago da *altíssima pobreza* exigida pelos franciscanos: o direito de usar sem possuir, a *licença* de uso sem posse.<sup>63</sup>

Os registros deste embate jurídico entre os monges e a Cúria romana, que comporão o *corpus* literário do movimento franciscano durante os séculos XIII e XIV, e que tinha por objetivo fundamentar teoricamente as implicações entre uso e pobreza, são resumidos da seguinte forma por Agamben

- i. *Decretum* de Graciano – que a partir da doutrina patrística e canonística da comunhão originária dos bens no estado de inocência, requeria o fato de “por direito natural todas as coisas são de todos” (AGAMBEN, 2014d, p.118).
- ii. *Apologia pauperum* de Boaventura, onde se definia que “assim como, no estado de inocência, o homem tinha o uso das coisas, mas não a propriedade, também os franciscanos seguindo o exemplo de Cristo e todos os apóstolos, podem renunciar a todo direito de propriedade, mantendo, porém o uso de fato das coisas (AGAMBEN, 2014d, p118).
- iii. *Exiit quis seminat* a bula publicada por Nicolau III que a despeito de esboçar novas argumentações para a fundamentação teórica das ordens mendicantes “dá um passo a mais na definição do uso, mas sempre com relação ao direito” (AGAMBEN, 2014d, p.129).
- iv. *Declaratio communitatis* de Ubertino de Casale, que em resposta as lacunas de caráter negativo presentes em *Exiit quis seminat*, só faz insistir nos aspectos jurídicos da definição do uso (AGAMBEN, 2014d).

Mas, será com João XXII e sua bula *Ad conditorem canonum* que o franciscanismo sofrerá seu mais duro golpe. Nela, o papa com inestimável capacidade retórica teologal e jurídica “questiona a possibilidade de separar propriedade e uso e, dessa maneira, cancela o próprio pressuposto sobre o qual se fundava a *paupertas* dos menores” (AGAMBEN, 2014d, p.133). Seu argumento central preconizava a impossibilidade de conceder o uso de determinada coisa a alguém, sem que isso fosse sinônimo de dar esta mesma coisa à pessoa. Do ponto de vista advogado pela bula, isso se dá, pois é impossível usar sem possuir, uma vez que o uso pressuporia necessariamente a posse. E mais que isso, o uso da coisa coincide com sua destruição, considerando que ela deixa de estar disponível ao seu proprietário; o que sugere que todo uso seja também e, sobretudo, um abuso. Nesse sentido, afirma o papa, não

---

<sup>63</sup> É isso também que de acordo com Agamben, irá relacionar tão intimamente o franciscanismo com os animais: essa vida [vívida fora do direito] e que por sua vez, estabelece uma zona de solidariedade entre os animais e os monges seguidores de Francisco.

seria moralmente cabível abusar daquilo de uma coisa que não é sua. E “assim, os pilares estabelecidos por Boaventura e Nicolau de *ius utendi* e *usus facti* são neutralizados pela bula papal” (SACILOTTO, 2017, p.155).

Sem disporem de uma teoria do uso que fosse desvinculada do direito, a impossibilidade jurídica do uso sem propriedade, determinada desde então oficialmente nos cânones da Igreja, representará o começo do fim do movimento franciscano. Conforme explica Agamben,

Pode-se dizer que as argumentações dos teóricos franciscanos são resultado, ao mesmo tempo, de uma supervalorização e de uma subvalorização do direito. Por um lado, usam sua conceitualidade e nunca questionam sua validade e seus fundamentos; por outro, pensam que, abrindo mão do direito, podem garantir com argumentos jurídicos a possibilidade de levar uma existência fora do direito (AGAMBEN, 2014d, p.141).

Entretanto apesar de derrotadas institucionalmente, as reflexões empreendidas pelos teóricos franciscanos não são de tudo comprometidas. Francisco de Ascoli e Pedro de João Olivi é quem mais chamam a atenção de Agamben nesse sentido; sobretudo, por conseguirem fugir da lógica imposta por João XXII, dando contornos mais filosóficos às ideias em disputa. Como vemos,

Naquilo cujo ser coincide com o devir [...] o ser significa o devir; mas o ser de uma coisa sucessiva é seu devir e, visto ao contrário seu devir é seu ser [...]: portanto, o ser do uso atual significa seu ser e, vive-versa, seu devir significa seu ser. Por conseguinte, é falso que o uso atual de fato [...] nunca exista *in natura*; se fosse assim, pelo mesmo motivo, deveríamos dizer que na realidade nunca acontece um uso de fato. Pois seu ser é seu devir, e aquilo que é seu devir, se nunca for realidade, nem sequer acontecerá na realidade [...], o que é absurdo e errôneo (AGAMBEN, 2014d, p.136).

De um ponto de vista muito mais “existencialista”, por assim dizer, há o enfrentamento do argumento de João XXII que buscava desarticular a reivindicação do *usus pauper* por parte dos franciscanos a partir de uma lógica estritamente ontológica. Tomando o uso em seu devir, como um verbo e não como um atributo, estes teólogos foram perfeitamente capazes de pensá-lo na esteira da vida, como algo que só existe e se efetiva no próprio ato, em sua imanência, e não mais como uma categoria “em si”, preexistente fora do tempo.

Paralelo à *ontologia do direito*, diz Agamben, falar-se-á de uma *ontologia dos signos* “onde as realidades em jogo não se situam no plano da *essência* e do *quid est*, mas somente no da *existência* ou do *quod est*; elas são como escreverá Heidegger muitos séculos depois, puros *existenciais* e não *essenciais*” (AGAMBEN, 2014d, p.139). O que significa que por mais que no Direito haja uma eficácia real, ela só adquire significado em seu uso, pois até

mesmo as leis seriam como “verbos” nesse sentido, não possuindo nenhuma realidade fora da vida mesma; quer dizer, elas valem apenas e tão somente em sua efetualidade. Como sugere Agamben,

A esfera da prática humana, com seus direitos e seus signos, é real e eficaz; porém não produz nada de essencial nem gera nenhuma essência nova além de seus próprios efeitos. Em outras palavras, a ontologia que está aqui em questão é, puramente operativa e efetual. O conflito com o direito – ou melhor, a tentativa de o desativar e tornar inoperosos pelo do uso – situa-se no mesmo plano puramente existencial no qual age a operatividade do direito e da liturgia (AGAMBEN, 2014d, p.139-140).

Entrementes cada vez mais distante do obscurantismo metafísico requerido pela Cúria, este ponto de vista mais pragmático e existencialista que estamos apresentando da parte dos teóricos franciscanos, aposta no fato de que assim como a matéria requer a forma [potência que devêm ato], o uso pobre reivindicado por eles só pode derivar-se da renúncia a todo direito. Ou seja, não é que o uso dependa da propriedade, como querem fazer crer os teólogos oficiais da Igreja, mas o contrário, que só é possível usar alguma coisa na medida em que não a possuímos. Por isso, para além da renúncia isolada de direitos aqui e ali, e que reduz essa reflexão ao campo estrito do Direito, trata-se de pensar a renúncia como forma de vida, isto é, na radicalidade de uma vida vivida na exata medida em que se adquire o direito de não mais depender de direito algum. Uma vida vivida na exata medida da impropriedade do mundo.

Porém, será em outro texto que Olivi apelando a uma justificação escatológica, distanciará derradeiramente esta discussão travada até então no campo das ortodoxias jurídico-religiosas para o campo da ortopraxia. Estamos falando da obra *De perfectione evangélica*, onde de acordo com Agamben, aceitando as teses de Joaquim de Fiori acerca da história da Igreja, Olivi definirá que a excelência do último “tempo é a aparição não só da ‘pessoa’ de Cristo, mas de sua ‘vida’” (AGAMBEN, 2014d, p.145).<sup>64</sup> E da mesma forma que a presença da vida de Cristo no último tempo constitui a consumação da lei, ela aqui também representaria o acabamento de todas as vidas.

Se em tempos passados Cristo se fizera presente por meio da dispensação epocal dos modos de vida na presença de um João Batista, por exemplo, que fora escolhido dentre os homens como profeta mais que profeta, no último tempo é Francisco de Assis o eleito de Deus; o responsável por encarnar e aperfeiçoar a vida de Cristo na Terra... O que para nós deixa evidente que aos franciscanos sobram argumentos para darem o debate como encerrado.

---

<sup>64</sup> A saber, Fiori foi quem concebeu a história da Igreja, em três eras distintas: a era do Pai [referente ao Primeiro Testamento], a era do Filho [referente ao Segundo Testamento] e a era do Espírito [referente ao cumprimento e fim da lei].

A final de contas, por mais que o Direito nas minúcias da lei esteja em desacordo com isso, do ponto de vista de sua fé não há o que possa ser feito: viver a pobreza, como um Cristo, um Francisco é condição para satisfação da vontade de Deus. E assim, de Olivi em diante, os monges deveriam seguir o exemplo do mestre, mesmo que em desacordo com a lei; coisa que não ocorreu na realidade, é fato. De qualquer forma, nas palavras sintetizadoras de Agamben

O caráter escatológico específico da mensagem franciscana não se expressa numa nova doutrina, mas numa forma de vida pela qual a própria vida de Cristo se torna presente no mundo, a fim de levar a cumprimento não tanto o significado histórico das “pessoas” na economia da salvação, mas sua vida como tal. A forma de vida franciscana é, nesse sentido, o fim de todas as vidas (*finis omnium vitarum*), o último *modus*, depois do qual não é mais possível a realização histórica múltipla dos *modi vivendi*. A “altíssima pobreza”, com seu uso das coisas, é a forma-de-vida que começa quando todas as formas de vida do Ocidente alcançam sua consumação histórica (AGAMBEN, 2014d, p.124).

Acontece que apesar de todos os esforços, o livro *Altíssima pobreza* se encerra dando destaque a persistência de um obstáculo. Como dissemos, os franciscanos não foram capazes de produzir argumentos suficientes para que o uso fosse passível de ser pensado fora da racionalidade jurídica, o que “acabou de aprisionar os monges em uma atitude puramente apologética e com isso impedindo-os de concretizarem seu projeto mais essencial, produzir uma forma-de-vida que considerasse a vida [...] em todas suas dimensões” (SACILOTTO, 2017, p.156-157). Ou seja, no final das contas, todo esse trabalho em prol de fazer da vida algo inseparável de sua forma, acaba sendo capturado pela burocracia institucional católica. O que implica dizer que

o cenóbio aparece como um campo de forças percorrido por duas tensões opostas: uma para que a vida seja uma liturgia, e outra para que a liturgia se transforme em vida. Por um lado, tudo se faz regra e ofício, de modo que a vida parece desaparecer; por outro, tudo se faz vida, os “preceitos legais” se transformam em “preceitos vitais”, de maneira que a lei e a própria liturgia parecem abolir-se. A uma lei que se indetermina em vida, corresponde, com um gesto simetricamente inverso, uma vida que se transforma integralmente em lei (AGAMBEN, 2014d, p.93).

Esse é o plano de consistência instaurado pelos franciscanos.<sup>65</sup> Um campo de tensões históricas onde temos registrado de um lado a vida transformada em liturgia, modulada e modelada por ela em todas as dimensões, e de outro as incessantes e permanentes linhas de fuga e ação que a própria vida escava para longe do poder, da liturgia e da lei.

<sup>65</sup> Cito Agamben novamente: “A grande novidade do monasticismo não é a confusão entre vida e norma, nem uma nova declinação entre fato e direito, mas sim a identificação de um *plano de consistência*, impensado e talvez ainda hoje impensável, que os sintagmas *vita vel regula*, *regula et vita*, *forma vivendi*, *forma vitae* [vida ou regra, regra e vida, forma de viver, forma de vida], buscam, de modo exaustivo, nomear, e nos quais tanto a “regra” quanto a “vida” perdem seu significado familiar para a apontar na direção de um terceiro, que se trata precisamente de trazer à luz” (AGAMBEN, 2014d, p.9-10 grifo nosso).

\*

Neste momento, vale lembrar que esta tese tem por objetivo maior, postular a plausibilidade de pensarmos a *loucura* como *forma-de-vida*; não a loucura como doença, tal como estamos acostumados a conceber, mas enquanto *imanência: uma vida...* Conforme descobrimos a partir das reflexões que temos feito até aqui, *uma vida* diz respeito à imanência absoluta, e trata-se daquele campo transcendental, imanente somente a si mesmo, independente de qualquer resquício transcendente, cujo próprio nome denota certo tipo de empirismo ocorrido às margens da relação sujeito-objeto. Uma experiência impessoal, pré-reflexiva e sem eu. A vertigem da filosofia, dirá Deleuze.

Aliás, seria possível aproximarmos a experiência dos franciscanos de Agamben, àquela vivida pelos esquizofrênicos de Deleuze? Em outras palavras, em que a altíssima pobreza de uns é análoga à esquizofrenia dos outros? Como poderíamos defender a hipótese que sugere ser a loucura uma forma-de-vida?

Ainda pelas páginas de *Altíssima pobreza*, encontramos em uma citação de São Boaventura apresentada por Agamben as seguintes palavras, que, a nosso ver são reveladoras: “Nem o louco nem o menor podem começar a possuir algo sem a autoridade de um tutor, pois ele não tem a predisposição de ter, mesmo que tenha, contato físico com a coisa, como quando uma pessoa adormecida põe a mão em algo” (BOAVENTURA, *apud* AGAMBEN, 2014d, p.118).

Trata-se da querela jurídica travada entre franciscanos e a Igreja, na qual os frades menores [franciscanos] buscavam encontrar meios de contra-argumentar as declarações da Cúria; sem sucesso, é verdade, haja vista não terem conseguido elaborar uma noção de uso que não ficasse refém do Direito. De todo modo, para nossos propósitos aqui, chamamos atenção à relação de identidade estabelecida de forma clara por Boaventura, entre os menores e os loucos. Em uma linha de raciocínio bastante simples, o monge afirma que nem aqueles nem estes detêm condições de possuírem qualquer coisa que seja, uma vez que ambos não apresentam os requisitos necessários para isso. Para Boaventura, portanto, por viverem tal como uma “pessoa adormecida”, tanto os menores como os loucos, deveriam gozar do direito de uso sem propriedade.

Mas qual a natureza deste estado de “adormecimento” que caracteriza os irmãos menores e que lhes impedia de possuírem as coisas, e que torna razoável identificá-los com os

loucos? Que uso seria esse que uns e outros fariam da própria vida? Que forma-de-vida seria essa? Agamben dedicará todo o último volume da série *Homo Sacer*, o livro *O uso dos corpos*, à tentativa de responder estas perguntas. Todavia, antes de chegar lá, o filósofo italiano fará uma longa digressão à história da Igreja a fim de rastrear aquilo que ele chama de “arqueologia do ofício”. Estamos falando precisamente de *Opus Dei*, obra na qual Agamben irá demonstrar como que a liturgia da Igreja se transferindo de uma vez por todas, para o âmbito da ontologia, acabou por circunscrever a experiência do viver na esfera do dever, determinando com isso as formas de vida no Ocidente.

Sendo assim, antes de avançarmos para *Uso dos corpos*, na sequência nos deteremos na análise e compreensão dos principais conceitos e noções presentes em *Opus Dei: arqueologia do ofício*. Texto no qual, conforme já dissemos, Agamben irá se debruçar sobre a história da Igreja, tendo como foco principal a liturgia, e cujo objetivo visa descobrir como que as formas de vida foram capturadas pela ontologia do dever-ser.

### 3.2 Sobre a vida que se tornou dever

Se em *O Reino e a Glória* (2012b) Agamben esteve interessado em analisar a liturgia em relação a sua dimensão gloriosa, em *Opus Dei: arqueologia do ofício* (2013), ele irá voltar-se às estruturas do ministério sacerdotal e cúltico da Igreja, a fim de compreender a liturgia em seu aspecto prático. De acordo com ele neste livro, tratar-se-ia de uma análise do “ministério do mistério”. Nesse sentido, uma vez considerando o empreendimento realizado anteriormente em *O Reino e a Glória*, poderíamos dizer que aqui em *Opus Dei*, que compõe o volume II, 5, da série *Homo Sacer*, Agamben operará um deslocamento no ângulo de análise de suas pesquisas. Dando continuidade ao seu trabalho de rastreamento das assinaturas teológicas da governamentabilidade modernas, ele trará à luz o núcleo da máquina ética do Ocidente.<sup>66</sup>

---

<sup>66</sup> A noção de *assinatura* remete a *Signatura rerum: sul método* (2008), obra na qual Agamben dedica-se a apresentar seu método arqueológico. Por nossa vez e de modo bastante sintético, a fim de elucidar o que sejam as *assinaturas* no pensamento deste autor, parafraseando uma afirmação de Paracelso, tal como faz o próprio Agamben na primeira parte do capítulo “Teoria das assinaturas” do livro acima referido, diríamos que toda a realidade carregaria em si, signos [*assinaturas*], que manifestam, revelam e nos remetem à suas qualidades “invisíveis”. Pensemos em uma pintura, por exemplo: por meio de sua assinatura, que muitas vezes não está escrita, mas, se faz discernível no conjunto da obra, através de seu estilo [marcas de expressão], nós podemos

E o que ele constatará neste empreendimento será mais outra assinatura teológica. Estamos falando da noção de “ofício”, nascida dentro dos debates teológicos dos primeiros séculos acerca da liturgia da igreja, e que secularmente exercerá efeitos enormes na cultura-filosofia ocidental, determinando pensadores tais como Kant e Hans Kelsen, por exemplo, para citarmos apenas dois. A título de introdução, no ofício

ser e praxe, aquilo que o homem faz e aquilo que o homem é, entram em uma zona de indistinção, na qual o ser se resolve em seus efeitos práticos e, com uma perfeita circularidade, é aquilo que deve (ser) e deve (ser) aquilo que é. Operatividade e efetualidade definem, nesse sentido, o paradigma ontológico que, no curso de um processo secular, substitui aquele da filosofia clássica: em última análise – esta é a tese que a pesquisa gostaria de propor à reflexão – tanto do ser quanto do agir nós não temos hoje outra representação se não a efetualidade. Real é só o que é efetivo e, como tal, governável e eficaz: a tal ponto o ofício, sob as vestes do simples funcionário ou gloriosas do sacerdote, mudou de alto a baixo tanto as regras da filosofia primeira como as da ética (AGAMBEN, 2013c, p. 9).

Importante é dizer que aqui o que está em jogo não é tanto uma história da liturgia cristã, senão, um esforço por parte de Agamben em prol “de trazer à luz as raízes da ontologia dessa efetualidade, que domina a política e a ética ocidentais” (CASTRO, 2012, p. 205). Conforme veremos, seguindo os caminhos traçados em *Opus Dei*, a noção de ofício segue desde os mais remotos tempos, subordinando o real àquilo que é efetivo, governável e eficaz; não há espaço para o gratuito [liberdade] aqui... De tal forma que do ser e do agir nós não tenhamos hoje qualquer outra representação senão a efetualidade.

Dentro do objetivo desta tese, que em síntese busca sustentar a plausibilidade de reconhecermos na loucura uma forma-de-vida, não a loucura como doença, mas como expressão de uma vida inseparável de sua potência imanente [*uma vida...*], esse movimento que por hora realizaremos é significativo. A despeito da autonomia preconizada pelo uso pobre dos franciscanos, o que vemos vigorar mediante o processo de liturgização da Igreja, é a liturgização integral da própria vida. Se com os movimentos monacais reivindicava-se a liberdade em relação à esfera do Direito, o direito de viver de outra forma, agora mediante o processo de liturgização da igreja, o que temos é o dever de viver de tal e qual maneira.

---

chegar até o autor da mesma. Sendo assim, através do método arqueológico de pesquisa Agamben pretende ler nas várias camadas de sedimentações da história do pensamento, as “marcas”, os “índices secretos” como fala Walter Benjamin, que assinam determinada origem, e que não obstante, orientam estrategicamente em determinada direção à interpretação dos mesmos. Conforme exposto em *Reino e a glória* a noção de “secularização”, por exemplo, “atua no sistema conceitual moderno como uma assinatura que o refere à teologia. Assim como, segundo o direito canônico, o sacerdote secularizado devia levar um signo ao qual pertencia, o conceito secularizado exhibe uma assinatura sua passada a pertinência à esfera teológica” (AGAMBEN, 2012b, p.16).

Agamben dará início às suas reflexões com a análise etimológica do termo liturgia. “*Leitourgia* (de *laos*, povo e *ergon*, obra) significa ‘obra pública’ e designa, na Grécia Clássica, a obrigação que a cidade impõe aos cidadãos possuidores de certa renda de prover a uma série de prestações de interesse comum” (AGAMBEN, 2013c, p.13).<sup>67</sup> Já na *septuaginta* e nas epístolas paulinas o termo designa o serviço prestado comunitariamente pelo povo. De acordo com os rabinos alexandrinos que usam *leitourgia* para traduzir *seret*, o termo quer dizer “servir”. De modo análogo em Paulo, liturgia é frequentemente utilizada para referir-se a “prestação de serviços pela comunidade”. É apenas na Epístola aos Hebreus, quando o tema do sacerdócio de Cristo exigirá uma elaboração teológica mais burocrática, que a liturgia ganhará ares estritamente sacerdotais. De acordo com Agamben

Não somente sua ação salvífica é apresentada como uma “liturgia”, mas, como grande sacerdote de um sacrifício em que o sacrificante sacrifica a si mesmo [...], Cristo realiza uma ação litúrgica, por assim dizer, absoluta e perfeita, que, por isso, pode ser cumprida uma só vez [...]. Nesse sentido, Cristo coincide sem resíduos com sua liturgia – é essencialmente liturgia – e justamente essa coincidência confere a ele sua incomparável eficácia (AGAMBEN, 2013c, p. 19).

Em polêmica direta com o livro de Levítico, que postulava o fato de que os sacrifícios deveriam ser repetidos e renovados regularmente, com Hebreus e a nova aliança em Cristo, o grande sacerdote sacrificante-sacrificado, cuja liturgia é por isso perfeita e, portanto, irrepetível, os sacerdotes entram em contenda. No seio destas disputas, “A Epístola de Clemente aos coríntios é o primeiro texto em que uma preocupação pastoral assume a forma de uma teorização da hierarquia eclesiástica compreendida como ‘liturgias’” (AGAMBEN, 2013c, p. 21). Nela, a revelia da cristologia sacerdotal reivindicada em Hebreus, Clemente irá reclamar a prioridade do modelo do sacerdócio levítico. E a fim de administrar a situação que se abatia e dividia os fiéis dos chefes das comunidades, irá fundamentar sua ideia de sucessão apostólica. Conforme explica Agamben

Decisivo em sua estratégia, não é tanto o recurso à metáfora militar, que ademais terá na história da igreja uma longa fortuna [...], quanto à ideia de fundar a função dos presbíteros e dos bispos como uma ‘liturgia’ permanente que tem seu modelo no sacerdócio levítico (AGAMBEN, 2013c, p. 21).

Assim, aos poucos, a liturgia de um serviço comum a todas as pessoas, se transforma em uma atividade especial, objeto de um cânone próprio, um ofício, em outras palavras: um ministério. Somente mais tarde, no Concílio de Trento, institucionalizar-se-á o dogma da

---

<sup>67</sup> Tais obrigações vão desde a “organização dos ginásios e dos jogos gímnicos (*gymnasiarchia*) à preparação de um coro para as festas da cidade (*choregia*, a exemplo dos coros trágicos para as Dionisíacas), da aquisição de cereais e óleos (*sitergia*) a armar e comandar uma trirreme (*architheoria*) ao adiantamento que os quinze cidadãos mais ricos deviam pagar à cidade sobre as taxas de todo os cidadãos tributáveis (*proeisfora*)” (AGAMBEN, 2013c, p. 14).

Eucaristia, que por sua vez, postula ser a Missa o evento litúrgico por excelência, no qual o Cristo transmitirá à hierarquia da igreja o ministério sacerdotal.

De qualquer forma, é evidente o esforço em busca de conciliar estas duas polaridades: de um lado, a Epístola aos Hebreus, que narra o mistério do sacrifício irrepitível de Cristo; de outro a Epístola de Clemente, que ensina que o ministério litúrgico dos bispos e presbíteros, depende para sua manutenção de repetir um sacramento irrepitível. Para Agamben isso significa que

Aquilo que define a liturgia cristã é, portanto, a tentativa aporética, mas sempre reiterada, de identificar coligadamente no ato litúrgico – compreendido como *opus Dei* – mistério e ministério, de fazer coincidir, assim, a liturgia como ato soteriológico eficaz, e a liturgia como serviço comunitário dos clérigos, o *opus operatum* e o *opus operantis Ecclesiae* (AGAMBEN, 2013c, p. 30).

E será precisamente no limiar entre *opus operatum* e *opus operantis* que a Igreja irá conceber “o paradigma de uma atividade humana cuja eficácia não depende do sujeito que a põe em obra e que necessita dele, contudo, como de um ‘instrumento animado’ para realizar-se e tornar-se efetiva” (AGAMBEN, 2013c, p. 37). Assim, a contrapelo daqueles que questionavam a validade dos sacramentos celebrados pelos sacerdotes indignos, decreta-se que os pecados dos clérigos não influenciam nas obras que realizam. Pois, como diria Inocêncio III, assim como a enfermidade do médico não compromete o efeito da medicina, a eficácia do sacramento que se deriva da própria economia mistérica da Trindade, não estaria de forma alguma vinculada à dignidade do agente que lhe executa. O que por consequência acarretará na separação irreparável entre o sujeito da ação e a ação mesma. Conforme propõe Agamben acerca de *Opus Dei* “O mistério litúrgico, enquanto alcança nele sua realização do mistério da economia trinitária, é o mistério da praxe e dessa operatividade” (AGAMBEN, 2013c, p. 37).

Esta noção marcará com cada vez mais força a teologia cristã. Já na primeira metade do século XX contra o racionalismo, o individualismo e, sobretudo o protestantismo galopante que ameaçavam a Igreja Católica de vir a ruína, o *Movimento Litúrgico* liderado por Odo Casel traz para o centro da reflexão teológica o debate acerca do mistério. Como mote, prega-se que a liturgia não é somente mais uma, dentre tantas outras atividades exercidas pela Igreja, mas a sua essência, seu núcleo primordial. Em seus propósitos Casel chegará a afirmar que a despeito de resumir-se em uma coleção de dogmas e doutrinas, o cristianismo que se revela como sendo a expressão da ação redentora de Cristo na história. O que significa dizer que é em si mesmo um mistério, uma liturgia. Por isso, “a Igreja é algo como uma comunidade política (Casel se serve da expressão ‘comunidade cultural’), que se realiza

plenamente só no cumprimento de uma ação especial que é a liturgia” (AGAMBEN, 2013c, p. 44).

Ademais, será necessário à igreja responder as maneiras pelas quais a presença misteriosa do Cristo se realiza nas performances litúrgicas. Para tanto, a partir do amplo cabedal teórico produzido pela patrística oriental, padres latinos e escolásticos, Casel recorrerá de forma singular ao termo *effectus*, que em síntese postula que “O mistério litúrgico não se limita a representar a paixão de Cristo, mas representando-a, realiza seus efeitos, de maneira que se pode dizer que a presença de Cristo coincide nele integralmente com sua efetualidade” (AGAMBEN, 2013c, p. 50). Ou seja, segundo Casel, *effectus* seria “essa unidade efetual de imagem e presença no mistério litúrgico, no qual a presença é real em sua operatividade” (AGAMBEN, 2013c, p. 49). Para nossos propósitos, não poderíamos deixar de mencionar o fato de que no Ocidente, o conceito de *effectus* irá influenciar profundamente a filosofia, que a partir de então passará a conceber o ser e a sua efetualidade de forma indiscernível. Conforme apontam as palavras de Edgardo Castro, “Enquanto na concepção clássica, de fato, o ser como substância e acidente, é ser independentemente de seus efeitos, o ser da *efetualidade* é inseparável de seus *efeitos*” (CASTRO, 2012, p. 207). Esta ontologia onde Ser e efetualidade são sinônimos, levam Agamben a dizer que

Se retornarmos agora à tese de Casel da qual partimos, não poderemos senão registrar sua exatidão: *effectus* na linguagem litúrgica significa *Wirklichkeit*, um modo eminente da realidade e da presença. Esse modo da presença é, todavia, indiscernível de seus efeitos e de sua realização – é, no sentido que vimos, operatividade e praxe. Nessa perspectiva, é a essência mesma do mistério litúrgico que se esclarece: o mistério é o efeito, misteriosa é a efetualidade, enquanto nesta o ser se resolve em praxe e a praxe se substancializa em ser. *O mistério da liturgia coincide, assim, integralmente com o mistério da operatividade*. Em conformidade com a indeterminação de potência e ato, de ser e praxe, que está aqui em questão, essa coincidência é operativa, no sentido de que nela se realiza uma transformação decisiva na história da ontologia: a passagem a *energeia* para a efetualidade (AGAMBEN, 2013c, p. 63 grifo do próprio autor).<sup>68</sup>

Para designar essa praxe efetual compreendida pelos teólogos como intrínseca à liturgia, Agamben priorizará o termo ciceroniano *officium*. Termo este que não denota “uma obrigação jurídica ou moral nem uma pura e simples necessidade natural”, mas sim “o que faz com que um indivíduo se comporte de modo consequente; como prostituta é-se

---

<sup>68</sup> Conforme busca explicar Agamben, Heidegger também percebeu essa passagem da noção de *energeia* à efetualidade. Contudo, por identificar a fé cristã na Criação como o vetor metafísico desta passagem, o filósofo de *Meßkirch* não foi capaz de compreender que a essência metafísica da técnica, não é a produção, mas, sim o governo e economia, a gestão dos seres humanos e das coisas, a liturgia.

prostituta, como vilão é-se vilão [...] e, mais tarde, como bispo é-se bispo” (AGAMBEN, 2013c, p. 80). Ou seja, afora a importância jurídica e moral, *officium* sinaliza uma deferência antropológica, uma vez que é utilizado também para qualificar a vida humana. Para Agamben, nesse sentido, “*officium* é o que torna a vida governável, aquilo através do que a vida dos homens é ‘instituída’ e ‘formada’” (AGAMBEN, 2013c, p. 82).

Aplicando o conceito ao campo teológico em questão, somos levados a concluir que no exercício de seu ofício o sacerdote encontra-se com aquilo que fundamenta sua vocação. Quer dizer, é no ofício que Deus se faz presente e o sacerdote se faz sacerdote. Afinal, “O *effectus* divino é determinado pelo ministério humano e este pelo *effectus* divino. [...]. Isso significa, porém, que o *officium* institui entre ser e praxe uma relação circular, pela qual o ser do sacerdote define sua praxe e esta, por sua vez, define o ser” (AGAMBEN, 2013c, p. 88). Destarte na medida em que articula mistério e ministério, ser e obra, ontologia e práxis acabam por se tornar indiscerníveis. Porém, como lidar agora com aquele problema teológico relativo à dignidade do ministrante, e que até então se encontrava aparentemente resolvido pela Igreja? Pois, se o ser e o fazer do sacerdote estão intimamente imiscuídos na liturgia, tal como vimos sugerir o conceito de *officium*, o paradigma ético proveniente da separação entre sujeito e ação, já não é mais suficiente para dar conta do paradoxo.

Buscando refletir estas questões, Agamben irá o deslocar o foco de suas análises para o mundo latino de Varrão, onde poderá constatar que os magistrados romanos faziam uso do termo “ofício” para se referirem a uma terceira e inédita categoria do agir humano. Nem o *facere* nem *agere* aristotélico, mas, sim o *gerere*. Com isso,

Enquanto, para Aristóteles, o paradigma da política é a praxe, *gerere* designa então o conceito especificamente romano da atividade daquele que é investido de uma função pública de governo. O *imperator*, o magistrado investido de um *imperium*, não age nem produz, sua ação não é definida, como o fazer, por um resultado externo (a obra) nem tem em si mesma seu fim: ela se define por seu próprio exercício, por seu assumir e executar uma função de ofício. [...] a ação coincide aqui com a efetuação de uma função que resta a ela mesma definir. O *gerere* é, nesse sentido, o paradigma do *officium* (AGAMBEN, 2013c, p. 90).<sup>69</sup>

A partir da noção de *gerere* o ofício aparece tal como um ato de comando, isto é, como um gesto que depende de outro, e que por isso não se constitui como um ato em si. Portanto, tratar-se-ia de algo que “tem sentido somente enquanto toma por objeto e assume sobre si a ação de outro (que supostamente deve obedecer, isto é, seguir o comando)”

<sup>69</sup> De acordo com Edgardo Castro “Aristóteles distinguia entre o gênero de ações cujo efeito ou fim é exterior à ação que os produz, a *poiesis*, e as ações cuja finalidade é a ação mesma, a *práxis*. O *gerere*, ao contrário, não é nem *facere* nem *agere*, mas antes o fato de assumir e sustentar uma carga pública ou função” (CASTRO, 2012, p. 210).

(AGAMBEN, 2013c, p. 90-91). Por conseguinte, na fusão entre *officium* e *gerere*, tanto as pessoas que obedecem a uma ordem, quanto àquelas que celebram seu ofício na liturgia, são seres de comando, quer dizer “são determinados em seu ser por seu agir e vice-versa” (AGAMBEN, 2013c, p. 91). Ademais, entendida a liturgia como “ofício” Agamben exibirá a sua tese, que para nós é indispensável aqui. A saber,

O influxo talvez mais decisivo que o *officium* como paradigma da praxe sacerdotal exerceu sobre a ontologia ocidental foi a transformação do ser em dever-ser e a consequente introdução do dever como conceito fundamental na ética (AGAMBEN, 2013c, p. 93).

Em busca de realizar uma genealogia deste termo, o filósofo italiano propondo ultrapassar Schopenhauer e Nietzsche, que de acordo com ele, apesar de localizaram os pressupostos teológicos escondidos da moral kantiana, não foram suficientes no momento de descreverem os efeitos disso sobre a ação humana, irá recorrer a Aristóteles; de quem emprestará a noção de *dynamis* e *energeia* [potência e ato], que utilizará para pensar o *officium* e o *effectus* postulados pela teologia cristã.

Respectivamente para Aristóteles o ser se revelaria de duas maneiras: potência e ato. Como forma de pensarmos isso, poderíamos citar a genérica potencialidade humana de aprender outra língua. Seguindo este raciocínio, ao desenvolver o hábito de falar em determinado idioma, a pessoa transformaria o que até então era mera potencialidade [aprender], em um ato específico [falar]. Portanto é por meio do hábito [*héxis*], figura intermediária e indispensável da passagem da potência ato, que o potencial aprendiz, chegaria ao estatuto de “poliglota”. Mas, além disso, é importante destacar também, que para Aristóteles, ter uma potência significa igualmente ter o poder de não poder transformá-la em ato. Isto é, como propõem o estagirita só seria verdadeiramente potente o ser cuja potência pudesse não poder ser atualizada. Conforme o nosso exemplo, diríamos que apenas alguém que tem a possibilidade de escolher não falar tal idioma pode falá-lo. Isso, pois por razões de lógica, alguém que não domina uma língua não tem chances de escolher deixar de pronunciar-se em tal idioma. Em outras palavras, só fala em alemão quem pode não poder falar alemão. E é por isso que para Aristóteles-Agamben, toda potência é, sobretudo potência de-não, ou impotência.

A questão é que agora, o hábito que conforme acima referido servia como vetor capaz de assegurar a passagem da potência ao ato, já não dá conta de explicar a transição da impotência à potência. Afinal, por mais que possua o hábito de falar em alemão a pessoa de nosso exemplo acima, pode simplesmente optar por manter-se calada ou falar em japonês se for o caso; ou seja, ela pode manter seu hábito inoperoso por assim dizer. Com isso, temos de

responder: se toda a potência é também potência de não, o que causaria o movimento da impotência à potência?

É com Aristóteles que Agamben novamente encontrará respostas. Em relação à teoria das virtudes, ele diz

A teoria das virtudes é a resposta ao problema da inoperosidade do hábito, [...]. A virtude (*areté*) é, de fato, “um certo hábito” e, ao mesmo tempo, algo que, no hábito o torna capaz de passar ao ato e agir de melhor modo. [...], essa espécie de hábito que é a virtude pode obter esse resultado [...], senão através do frequente exercício que o transforma em “habitudo” (*ethos*) (AGAMBEN, 2013c, p. 102).

Ademais, será com Tomás de Aquino, para quem o hábito é algo exclusivamente humano, que o “fundo aporético da ética aristotélica que a teoria escolástica das virtudes em sua relação com o *officium* torna-se plenamente inteligível” (AGAMBEN, 2013c, p. 103). Para Agamben, de acordo com o Aquinate, os elementos da natureza por serem definidos a partir de uma única operação inata que prescinde de qualquer hábito, são totalmente distintos dos homens, pois estes se erigem sobre o fundamento de uma passividade inerente. Por exemplo, diferente de alguém que aprendeu outro idioma e pode manter-se calado, ou falar em sua língua natal, o fogo para quem a quentura lhe é imanente, não possui a potência de não esquentar. No entanto, a despeito do seu caráter inoperoso, é importante salientar que para levar a cabo a aporia aristotélica do hábito, Tomás decretará com sua doutrina da virtude o caráter essencialmente operativo deste. De acordo com ele a virtude revestiria o hábito de um feitio operativo que por sua vez tenderá a fazê-lo romper com a inoperosidade. Mas, não somente isso, a virtude conforme pretende Tomás, na medida em que anima a atualização das coisas, também garantiria ao hábito sua perfeição, coisa que não seria possível de ocorrer acaso se mantivesse inoperoso. Nesse sentido, afirma Agamben “A bondade da virtude é sua efetualidade, seu impelir e orientar a potência em direção a sua perfeição” (AGAMBEN, 2013c, p. 105).

Por conseguinte, isso significa fazer coincidir a perfeição do hábito com o movimento que o próprio agente deve exercer, quer dizer: só é virtuoso o hábito que se efetua. O que por sua vez, sinaliza a convergência entre a doutrina das virtudes de Santo Tomás com aquela do *officium*. Nas palavras de Agamben,

a definição da virtude apresenta mais do que uma analogia com a circularidade que caracteriza a efetualidade do *officium*. O sacerdote deve realizar seu ofício enquanto é sacerdote, mas é sacerdote enquanto realiza seu ofício. [...] Tanto o ofício quanto a virtude são retidos no mesmo círculo: o bom (virtuoso) é tal porque age bem e age bem porque é bom (virtuoso) (AGAMBEN, 2013c, p. 106).

Avançando em sua leitura do pensamento tomasiano, o filósofo italiano encontrará na teoria da *religio* o ponto de identidade entre ofício e virtude, que, não obstante lhe permitirá enfrentar positivamente a aporia que fora deixada em aberto por Aristóteles. Se nos lembrarmos, tratava-se do impasse relativo à passagem da potência em ato, uma vez que esta é também potência de não. Partindo do princípio que a religião consiste em um dever para com Deus, cuja criação lhe deve honras e glórias para todo sempre, Tomás irá alçar a devoção ao *status* de virtude máxima. Sendo assim, a *devotio* é aquilo que para o Doutor Angélico asseguraria a ligeireza na diligência deste dever para com Deus.

Assim, de forma semelhante ao que vemos no ofício, a religião como virtude em Tomás também acaba por possuir um aspecto “circular”. Isto é, por ser a execução de um “dever-bom”, ela, no ato em que se realiza, faz imediatamente bom quem a pratica.<sup>70</sup> Acontece que o corolário desta concepção, faz desembocar os homens em uma dívida infinita, na qual estarão imersos eternamente. Isso, pois uma vez que se trata de um dever para com Deus, e este por sua vez é perfeitamente infinito e infinitamente perfeito, não há meios humanos para a quitação de tal débito. Em termos práticos, isso significa dizer que a devoção é algo que não tem fim. Ou seja, no limite trata-se de fazer da própria vida um ato de adoração, um sacrifício, uma liturgia.

Somente mais tarde com Kant, demonstra Agamben, quando a ambição iluminista atingir seu ápice e vier a esboçar os primeiros traços de uma filosofia pretensamente liberada de seu atávico passado religioso, a noção de uma “dívida infinita” ainda em gérmen na Escolástica, irá se secularizar na ontologia do dever-ser, marcando para sempre com isso a metafísica ocidental. Nas palavras do filósofo italiano

No limiar da modernidade, quando a teologia e a metafísica parecem ceder definitivamente o campo para a racionalidade científica, o pensamento de Kant representa o ressurgimento secularizado da ontologia do *esto* no seio da ontologia do *esti*, o ressurgir catastrófico do direito e da religião no seio da filosofia. Diante do triunfo da consciência científica, Kant procurou assegurar a sobrevivência da metafísica, enxertando e deixando agir a ontologia do comando e do dever-ser naquela do ser e da substância. Crendo assegurar desse modo a possibilidade da metafísica fundar, ao mesmo tempo, uma ética não jurídica nem religiosa, ele, por um lado, acolheu sem dar-se conta a hereditariedade da tradição teológico-litúrgica do *officium* e

---

<sup>70</sup> Desta forma, para Agamben “No conceito de uma virtude cujo único objeto é o *debitum*, de um ser que coincide integralmente com um ter de ser, virtude e *officium* coincidem sem resíduos. O “dever-ser é, portanto, o dispositivo que permite aos teólogos resolver a circularidade entre ser e agir na qual restava presa a doutrina das virtudes. O ato realizado graças à inclinação operativa do hábito virtuoso é, na realidade e na mesma medida a execução de um dever. Fazendo literalmente “da necessidade virtude”, o religioso é, ao mesmo tempo, inclinado ao dever e obrigado à virtude (AGAMBEN, 2013, p. 109).

da operatividade e, por outro, demitiu permanentemente a ontologia clássica (AGAMBEN, 2013c, p. 126).

De tal forma que “Se no ofício a garantia da efetualidade da ação litúrgica *ex opere operato* está em Cristo, o que em Kant toma o lugar de Cristo como garantia do dever é a lei” (AGAMBEN, 2013c, p. 117). O respeito racional pela lei [senso comum moral] ocupará na Modernidade o lugar do dispositivo da *devotio*, que agora operará no humano a obediência. Em síntese, eis o sujeito moderno: alguém que faz da submissão a outrem a sua própria vida, e que, sobretudo só obedece aos comandos da lei, pelo fiasco de não conseguir ser-alguém fora deste dever-sujeitar-se-à.

Enfim, como vemos à luz das análises realizadas para com o movimento franciscano, a pretensão em se viver uma vida inseparável de sua forma, culminará numa vida “enformada”. Se anteriormente o objetivo era atingir uma forma-de-vida onde a única lei era a vida mesma, para os modernos trata-se de garantir os dispositivos legais que gerirão a multiplicidade das formas de vida. Quer dizer, para uns o direito de renunciar a todo direito, para outros o dever de renunciar toda singularidade.

Em *A comunidade que vem*, Agamben indicará a montanha a ser escalada: urge pensar uma ética e uma política que não aquela dos dispositivos teológicos que no Ocidente acabou se secularizando na perversa ontologia do dever-ser; que conforme acabamos de ver tende a reduzir a vida a um conjunto de leis e dogmas [senso comum / bom senso / moral]. Urge pensar, portanto, a criação de formas-de-vida. Já em *Uso dos corpos*, texto este que analisaremos a seguir e que fecha a série *Homo Sacer*, Agamben vai à busca de tentar fazer jus ao desafio posto pelos franciscanos: a tarefa de pensar um uso não mais a partir de categorias jurídicas, mas filosoficamente.

Em *Opus Dei*, ao exhibir um dos pilares [teológicos] que fundamentam a Modernidade, Agamben revela que apesar dos esforços no sentido contrário, o humano é um ser *aberto*, que não possui nenhuma vocação, nem histórica nem espiritual e nem biológica a ser realizada; mas que justamente por isso, ou seja, por estar em constante devir, é um ser potencialmente ético.

### 3.3 Para o uso comum da vida

Iniciamos nosso texto a partir da leitura que Giorgio Agamben faz do último trabalho realizado por Gilles Deleuze. Lá, buscamos cotejar *A imanência absoluta* do primeiro com *A imanência: uma vida...* do segundo. Com isso, começamos a perceber certa ressonância entre eles: ao que tudo indica, Agamben parece acolher a herança filosófica deixada pelo filósofo francês à posteridade. Obviamente que a despeito de utilizar os mesmos conceitos, isso não significa pensar com as mesmas categorias. Antes, tratar-se-ia de um esforço em prol de dar prosseguimento a partir de um pensamento próprio, ao pensamento do outro, interrompido pelas contingências do tempo. E é isso que a nosso ver, faz Agamben: assume ao seu modo, a tarefa presente no testamento de Deleuze e busca lhe fazer justiça por conta própria, com suas próprias artimanhas e estilo. Se não estivermos enganados, é a vida que se encontra como critério último em ambos os pensamentos; liberá-la é o que lhes importa. Não a vida como inclinação natural para verdade, tampouco como projeção consciencial, tal como poderíamos pensar fenomenologicamente, mas, como *hecceidade*, isto é processo produtivo de singularização, como movimento da própria potência imanente ao vivente, como forma-de-vida.

Até aqui quando já analisamos alguns dos textos de Agamben, percebemos que esta vida que preocupa e anima seu pensamento, é também foco das investidas do poder. Conforme vimos a partir das ingerências institucionais por parte da Igreja Romana sobre os movimentos monacais, fica explícito a necessidade que tem o poder de controlar e governar a vida. Aos franciscanos que por meio da altíssima pobreza reivindicavam uma forma de vida diferente daquela imposta pelo Estado e pela Igreja, às margens do Direito por assim dizer, foi negada tal possibilidade. Revelando-nos que é uma questão lei e ordem que se viva de tal forma e não de outra. Vimos também que a Modernidade ao secularizar o conceito de *ofício* fez da vida uma espécie de liturgia: ser não é outra coisa que não dever-ser. A vida é enformada, isto é, separada de sua própria forma.

No que lhes diz respeito, exportando do léxico religioso o tema da devoção que se configura como “hábito de obediência a Deus”, os modernos preconizam por seu turno, que é através da observância irrestrita da lei, que cumpriríamos nossa vocação humana. Não mais a lei de Deus, mas as leis em voga na sociedade [senso comum, bom senso, moral]. Por conseguinte, em suas linhas mais duras, a ontologia ocidental toda ela comprometida

teologicamente, é tal como explica Agamben nada mais que a substância metafísica do comando, onde o ser se confunde sem resíduos com sua obra de dever-ser. E no limite, é a própria vida que está em jogo aqui, e o que estamos buscando evidenciar disso, é que especificamente da captura dessa potência anárquica que é uma vida, se erigirá o Ocidente. Por isso, Agamben afirma ser preciso buscar liberar coletivamente essa vida que separada de sua potência, fundamenta o poder institucional em suas bases.

Sendo assim, uma vez que em sua operação principal o poder tem por mote separar a vida daquilo que ela pode, caberia ao pensamento crítico contemporâneo tal como sugere o filósofo italiano, pensar uma vida inseparável de sua potência [imanência], isto é uma forma-de-vida; não mais derivada de nenhuma identidade jurídica, mas aberta ao inapropriável que *che viene*, acolhedora dos devires e das multiplicidades criadoras do novo. Tarefa empreendida com relativo insucesso pelos franciscanos, que não deram conta de ultrapassar as armadilhas retórico-jurídicas dispostas pela Cúria romana, que em longo prazo acabou frustrando seus propósitos. Desafio que Agamben enfrentará em *Uso dos corpos*, texto publicado originalmente em 2014 e que encerra a saga *Homo Sacer*, no qual autor postula uma filosofia do uso, a partir da qual irá à busca de pensar as bases daquilo que ele cunhou de *potência destituínte*.

Tal como analisamos no capítulo anterior, de acordo com Aristóteles potência e ato são interdependentes, e por esta razão não podem ser ditos a não ser um em relação ao outro. Enquanto a potência é uma matéria indeterminada em relação a uma forma [*morphé*], o ato diz respeito à atualização em forma de uma determinada matéria [*hylé*]. Em todo caso, potência e ato denotam uma mistura composta de matéria e forma. Não obstante, com base nisso, Aristóteles estabelecerá uma hierarquia entre estas duas instâncias, privilegiando sempre o ato em detrimento da potência. A tal ponto de chegar a dizer em sua *Metafísica* que uma potência só é passível de ser reconhecida quando de sua atualização (ARISTÓTELES, 2005).

Destarte, calcada, portanto, na separação entre potência e ato, a ontologia ocidental nos legou conforme apresenta Agamben, um modo dicotômico de conceber a vida, o humano, o mundo e a política. Mais que isso, nos levou a conceber o ser em ato como sendo superior ao ser em potência. Ocorre que como vimos no tópico anterior, a potência é inevitavelmente potência de não, ou seja, impotência. O que significa dizer que ao priorizar o ato em relação à potência, a filosofia ocidental tende a condenar a impotência ao esquecimento.

Eis que na esteira de suas pesquisas Agamben, descobre que o poder em sua forma mais brutal se caracteriza, então, através de dois tipos de separação: *i.* O poder separa os homens daquilo que eles podem fazer, isto é, de sua potência; seja privando-os das condições materiais para tal exercício, seja através de proibições que impeçam isso de acontecer; e, *ii.* O poder separa os homens daquilo que eles não podem fazer, ou melhor, daquilo que eles podem-não fazer, isto é, sua impotência. Vale dizer que mais dissimulada e insidiosa é esta segunda fórmula que separa o homem daquilo que ele pode não-poder. E é essa justamente a miséria do homem moderno de acordo com Agamben: não poder a própria impotência; que no limite é aquilo que lhe torna potente.<sup>71</sup>

Estranho ao que pode não poder, o homem já não pode sequer resistir às investidas pestilentas do poder, que pretende lhe governar até os gestos mais banais; tal como, cortar o cabelo, ou que desodorante utilizar... Antes fosse impedido de fazer somente o que pode, pois ainda lhe restaria como forma de protesto - a possibilidade de fazer nada. Mas, acontece que agora, estando impedido de poder não-poder, o que lhe resta poder então? Separado de sua impotência, o homem moderno configura dentre muitas outras personagens toscas, a diáfana radiografia de nossos lúgubres tempos.

Em sotaque teológico arriscamos sugerir que privados de sua impotência, que em síntese diz respeito ao poder de poder dizer: não! o Sábado [*Sabah*] já não lhes é possível experimentar. Pois, até o dia sagrado do não-para foi transformado em dia para-isso (HAN, 2015). Como íamos dizendo, separados daquilo que eles podem não-poder, isto é, acossados pelo dever de tudo poderem, eles já não podem coisa alguma... O mantra irresponsável do “tudo posso!” que a Modernidade não deixa esquecer e que embala a hiperatividade dos tempos atuais, seria nesse sentido apenas um sintoma do estado de esgotamento espiritual que se encontram hoje.

Considerando que “tanto do ser quanto do agir nós não temos hoje outra representação senão a efetualidade” (AGAMBEN, 2013c, p.8), Agamben retoma outra vez o conceito de potência de Aristóteles, mas desta vez para pensar uma potência que não se esgote no ato: a “potência da potência”, por assim dizer. Isso, porque a despeito da tendência aristotélica em desconsiderá-la, para o filósofo italiano a passagem de atualização [da potência *em* ato] jamais consome totalmente a potência, que sendo também impotência, sempre se conserva e

---

<sup>71</sup> Tal tese se encontra desenvolvida no livro *Nudez* de 2000, cuja nossa tradução é de 2014; especificamente no capítulo *Sobre o que podemos não fazer*, onde Agamben parte de alguns apontamentos realizados por Gilles Deleuze ao longo de sua obra.

se salva no ato (AGAMBEN, 2015b). Retomando o exemplo supracitado de nosso “poliglota”, diríamos nesse sentido, que ao escrever um texto em alemão, a atualização desta sua potência [poder escrever em outro idioma], não faz o rapaz em questão perder a capacidade de se expressar em sua língua natal. Pelo contrário, como estamos apresentando, a potência permanece latente no ato da escrita. É esta compreensão da potência que não pode ser exaurida no ato [potência da potência], que Agamben busca desvendar em *Uso dos corpos*.

A partir do conceito de uso, Agamben tem em vista desmontar a estrutura bipolar da ontologia que preconiza potência e ato em relação dicotômica, a fim de que seja possível pensar uma zona de indeterminação [tensão], entre estes pólos até então opostos. Trata-se de pensar uma potência que permanece potente sem jamais se atualizar definitivamente mesmo que siga se atualizando. Em termos específicos, Agamben está pensando em uma forma-de-vida inapropriável.

Como sabemos os franciscanos já haviam arriscado tal experiência, quando a partir de sua altíssima pobreza, pretendiam abdicar os seus direitos reivindicando para si uma forma de vida totalmente livre de toda e qualquer tutela jurídica, seja da Igreja, seja do Estado. Acontece que incapazes de pensar uma teoria do uso que não ficasse refém do direito, eles acabaram por ser vencidos pelos argumentos técnicos dos teólogos profissionais da Curia. Evitando cair nesta esparrela, para pensar o uso, Agamben partirá do conceito de *inoperosidade*, intimamente ligado a noção de potência.

A saber, se toda potência carrega em si um resto impotente, todo ato-obra pode ser inoperoso também, diz Agamben. Lançando mão outra vez do caso de nosso poliglota, fica evidente que aquele que pode-não poder falar em Alemão, pode usar este idioma para fins impensados. Kafka talvez seja para Agamben, o maior exemplo disso que estamos tentando elucidar: o judeu tcheco que já quase impossibilitado de falar fazia a língua alemã estremecer. Contemplação da potência por ela mesma: é isso que significa inoperosidade em nosso filósofo. E é isso que faz Kafka... Ou seja, nada de inércia, ou imobilidade, portanto, mas o estágio em que potência e ato se tocam perdendo-se um no outro. Uma forma-de-vida que remete o humano a sua imanência e abre o mundo a novas possibilidades [o *che viene*].

Para melhor compreendermos o pensamento de Agamben acerca dos modos de expressão da potência, é preciso recorrer aos seus estudos arqueológicos onde encontramos suas investigações sobre a origem que estrutura as relações de poder no Ocidente. De acordo com a ontologia, tal *origem* é denominada de *arché*, e ao menos desde Aristóteles pode ser

considerada genericamente como sendo um *fundamento*. Todavia, não se trata de confundir origem com começo, pois aqui ela denota o princípio ontológico de estruturação que ordena e comanda do início ao fim o destino dos entes. Ou seja, ela não seria algo que se encontra no passado, mas que acompanha e atravessa todo devir da história; a origem *che viene* / o passado que está no futuro... Todavia, na contra mão disso, as investigações de Agamben revelam que as noções de *arché* / *fundamento* que vigora na ontologia ocidental desde Aristóteles, tem a forma de uma exceção [*exceptio* / *ex capere*], que literalmente quer dizer “capturar fora”. Ou seja, o fundamento se exhibe aqui como uma operação de exclusão-inclusiva, onde: primeiramente dividi-se algo em duas metades, em seguida estabelece-se um escalonamento de valores entre as partes [exclusão] e finalmente se re-introduz como princípio gerativo a parte proscrita [inclusão]. Especificamente falando, o fundamento é justamente a potência excluída em sua inclusão...

Trata-se da mesma divisão operada pela máquina antropológica que separa e divide *bios* e *zoé*, vida politicamente qualificada e vida nua, humano e animal. Em relação aos campos de concentração, que trataremos na sequência de nosso texto, encontramos o mesmo trajeto indicado acima: com a redução dos prisioneiros a meros sobreviventes, isto é, reduzidos à sua nua animalidade - tal como, não podemos deixar de flagrar na figura dos *muçulmanos* -, estes espaços de exceção [campos], que erigidos por meio de uma separação radical entre vida e vivente, terão como fundamento a gestão da vida nua [sagrada]. O campo como espaço biopolítico por excelência.

Tudo isso para dizer que o que pretende Agamben com a *inoperosidade*, é justamente conceber um conceito que nos oportunize pensar a possibilidade de tornar inoperante essa forma de vida infernal que vigora no Ocidente. O que ele quer é expor o vazio normativo da vida [potência, imanência, natureza, animalidade, matéria, *an-arché*] agora organizado por estas maquinarias bipolares de exceção. Trocando em miúdos, trata-se de mostrar que em seu fundamento, o poder não passa de roubo, e cuja autoridade não advém de si, se não da dissimulação litúrgica [glória] da própria vida que foi capturada.

É inclusive por conta disso que a dicotômica polêmica entre *poder constituinte* e *poder constituído*, não pode ser levada a sério pelo filósofo italiano. Haja vista que entre estes pólos opera uma tênue contigüidade: todo poder constituído foi um dia constituinte, todo poder constituinte tende inevitavelmente a se constituir, em outras palavras: nenhuma revolução se manterá revolucionária por muito tempo. Em seu lugar, devemos sim, pensar em termos de revoltas, permanentes insurreições, aqui e acolá, sempre. Em Agamben não há saídas para

além da tensão... Nesse sentido, mais coerente com seu empreendimento o filósofo italiano falará de um *poder destituente*. Conforme suas palavras

No pensamento da modernidade, as mutações políticas radicais foram pensadas por meio do conceito de um “poder constituinte”. Todo poder constituído pressupõe em sua origem um poder constituinte que, por meio de um processo que costuma ter a forma de uma revolução, o põe em ser e o garante. Se a nossa hipótese sobre a estrutura da *arché* for correta e se o problema ontológico fundamental for hoje não a obra, mas a inoperosidade, e se esta, contudo, só puder ser atestada enquanto vinculada a uma obra, então o acesso a uma figura diferente da política não poderá ter a forma de um “poder constituinte”, mas de algo que provisoriamente poderemos chamar de “potência destituente” (AGAMBEN, 2017b, p.298).

Tal potência poderá permanecer incapturável por possuir uma natureza inoperosa. Ou seja, trata-se da “capacidade de desativar e tornar algo inoperante – um poder, uma função, uma operação humana – sem simplesmente o destruir, mas libertando as potencialidades que nele haviam ficado não atuadas a fim de permitir, dessa maneira, um uso diferente” (AGAMBEN, 2017b, p.305). E é novamente com Aristóteles, mas desta vez a partir de uma releitura do conceito de *chresis* presente na *Política*, que Agamben irá elaborar sua noção de uso. Tal expressão é utilizada pelo filósofo grego no contexto de uma definição da natureza do escravo.

Conforme explica Agamben, ao passo que a obra do homem livre é o ser em obra da alma segundo o *logos*, o escravo por sua vez é um “ser cuja obra é o uso do corpo” (AGAMBEN, 2017b, p.22). Isso, pois apesar de ser o responsável por realizar toda produção em questão, o escravo é considerado apenas como um instrumento de trabalho; como um ser paradoxal cuja vida não é nem propriamente humana nem totalmente animal. Para Aristóteles o escravo é aquele que por meio do uso de seu corpo, que é sua obra, outorga aos seus senhores e proprietários o *biós politkos*, isto é a vida politicamente qualificada que permite a estes gozarem plenamente de sua cidadania.

Portanto, por mais que exerça presença na esfera a pública e política da cidade [*polis*], o escravo pertence por natureza ao meio comunitário e privado da casa [*oikos*]. Não obstante, desempenha por isso uma importância antropológica decisiva, cujo destaque não recai sobre “o ser-em-obra da alma segundo a razão” que define na cultura grega o estatuto dos humanos livres, seres estes atravessados pela dialética *zoé-bios*, mas, no simples uso do corpo. De tal forma que

no homem escravo o corpo está em uso assim como no homem livre a alma está em obra segundo a razão. A estratégia que leva Aristóteles a definir o escravo como parte integrante do senhor mostra, a esta altura, sua sutileza.

Colocando em uso o próprio corpo, o escravo é, por isso mesmo, usado pelo senhor, e, ao usar o corpo do escravo, o senhor na realidade usa o próprio corpo. O sintagma “uso do corpo” não só representa um ponto de indiferença entre genitivo subjetivo e genitivo objetivo, mas também entre o próprio corpo e corpo do outro (AGAMBEN, 2017b, p.32).

De outro modo poderíamos dizer que os escravos são como que instrumentos animados, que em termos modernos estariam muito mais próximos de uma máquina que de um operário. Só que diferentemente destas, tratar-se-iam de máquinas voltadas para o uso e não para a produção; uma espécie de móvel, a exemplo do famigerado termo: “criado mudo”. Por isso, “na expressão ‘uso do corpo, uso deve ser entendido em sentido não produtivo, mas prático: *o uso do corpo do escravo é semelhante àquele do leito ou da roupa, não àquele da lançadeira ou da palheta*” (AGAMBEN, 2017b, p.30 grifo do autor). Fazemos questão de dar destaque a esta informação, pois é com ela que Agamben arriscará uma abordagem positiva da escravidão, pautada justamente na identificação da potência inoperosa dos escravos que é o uso de seus corpos; a escravidão não como fenômeno social, mas, como conceito filosófico, isto é, como forma-de-vida.

E é preciso muita cautela no momento de ler esta respectiva abordagem, que ao retirar a escravidão do campo da *poiesis* [produção], tal como preconiza a tradicional leitura humanista em vigor no Ocidente, lhe insere, a partir da noção de uso, no registro da *práxis*. O que faz com que Agamben seja capaz de alforriar [conceitualmente] os escravos que não serão mais caracterizados a partir da noção de propriedade, mas através do conceito “comunidade de vida”. Em suas palavras: “O escravo é de tal maneira parte (do corpo) do senhor, no sentido ‘orgânico’ e não instrumental do termo, que Aristóteles pode falar de uma ‘comunidade de vida’ entre escravo e senhor (*koinonos zoes*)” (AGAMBEN, 2017b, p.31). Nesse sentido, sendo parte orgânica do corpo de outro, seu uso já não se caracteriza como exploração, mas como um agir não mais ativo e nem passivo, embora inoperoso. É assim que Agamben começa a “positivar” o fenômeno da escravidão: não a partir de uma leitura humanista centrada naquilo que falta ao escravo, mas concentrado [filosoficamente] em perceber a potência destituente que este fenômeno encerra.

A fim de expor o conteúdo desta tal “comunidade de vida inoperosa”, Agamben tomará emprestadas as análises de Foucault presente em diversos livros, tais como os que compõem sua *História da sexualidade* e Deleuze, especificamente em *Sacher Masoch*, acerca do masoquismo; que de formas diferentes lidaram com esta mesma temática, a partir da noção relativa à “subjetivação dessubjetivante”. Para eles, o masoquista não é nem agente nem paciente, mas “se faz fazer” aquilo que sofre. Isso, pois situados aquém e além das cisões

sujeito/objeto, ativo/passivo, o masoquista e seu parceiro habitam uma zona de indeterminação [*koinonos zoes*] na qual se fazem ativos em sua própria passividade; experiência esta de um uso recíproco de seus corpos que torna o prazer anônimo e comum. Assim dirá Agamben, o masoquista recria e reatualiza a “relação senhor/escravo, na medida em que, paradoxalmente, tal relação parece permitir o acesso a um uso mais livre e pleno dos corpos” (AGAMBEN, 2017b, p.56).

Outro exemplo utilizado por Agamben para nomear o estatuto inoperoso do uso do corpo dos escravos tal como ele os compreende, advém da filosofia existencialista de Martin Heidegger, passa pela teologia medieval de São Tomás de Aquino e chega à Marx quando de sua denúncia acerca da transformação operada pelo modo de produção capitalista, que consiste na redução do humano em peças de engrenagem. E estamos falando da *técnica*...

Em *Ser e Tempo* a relação instrumental para com o mundo é aquilo que de acordo com Heidegger caracteriza o ser do homem. *Manipulabilidade e familiaridade* determinam desta maneira o caráter instrumental da relação de uso que o humano estabelece para com o meio em que vive. Para comer faz-se uso da carne animal, para morar faz-se uso da madeira, para caçar faz-se uso da pedra, para aquecer-se se faz uso do fogo e assim por diante. Ou seja, em sua facticidade o mundo se abre ao humano desde sua irreduzível dimensão de utensílio; que por sua vez não denota algo em si, mas só existe imerso em uma cadeia de relações instrumentais. Destarte é através da manipulação direcionada do mundo que o humano, em mão de seus instrumentos, se familiariza para com este. Em outras palavras, a técnica seria aquilo que conforme aduz Heidegger “munda o mundo”; o que significa dizer que para além de sua mera instrumentalidade, ela traz consigo a segurança, e projeta no horizonte existencial humano uma miríade de possibilidades de sentido que não obstante garantirão confiabilidade a ele.

Todavia trata-se de dizer também que em contrapartida, na medida em que o humano explora o mundo como alguém que se apropria de um instrumento, ou seja, quanto mais desenvolve a técnica, mais o mundo se torna algo familiar para ele. Processo que pode esconder uma armadilha, haja vista que uma vez acomodado nesta situação de familiaridade para com seu meio, o humano pode descuidar-se do caráter ontológico da abertura do ser, caindo, por conseguinte em uma existência inautêntica e meramente repetitiva e utilitária do mundo e da vida. Daí, uma das citações mais conhecidas de Heidegger que diz que: “a essência da técnica há de guardar em si a medrança do que salva.” (HEIDEGGER, 2002, p. 31).

De qualquer forma, a despeito do perigo da degenerescência, a técnica até mesmo em sua condição mais decadente ainda testemunha de sua essência originária. Por meio dela, o humano se descola da vida de meramente vivente tal como se encontram os outros animais aprisionados aos seus ambientes, e desvela sua morada no aberto do ser. Conforme diz Agamben “A técnica é, então, um modo eminente desse desvelamento e, como tal, pertence ao destino histórico do Ocidente” (AGAMBEN, 2017b, p.92).

Ademais, uma vez dados os limites da determinação instrumental da técnica, Heidegger vai à busca de reconduzir a instrumentalidade à sua causa. Isso, pois considerando seu caráter *poiético* [produtivo] responsável por mover o não-ser ao ser, a latência à ilatência, a não-verdade à verdade [*a-letheia* / desvelamento] Heidegger preocupa-se em pensá-la desde um princípio causal. E para tanto, o filósofo da Floresta Negra recorrerá por seu turno, também à Aristóteles. Todavia, pelo de fato deste nunca ter mencionado um instrumento entre os exemplos de causa, sua busca fracassa, e redundando na confirmação da ideia de que os instrumentos figuram apenas exemplos do que é causado, tal como podemos pensar ao dizermos que a saúde é causa final do remédio (AGAMBEN, 2017b).<sup>72</sup>

Se tivesse se lembrado dos teólogos medievais, que ele certamente conhecia muito bem, Heidegger, diz Agamben, teria tido melhores condições de atingir seus objetivos. A saber, os escolásticos conceberam uma quinta causa dentre àquelas pensadas por Aristóteles: *a causa instrumental*. E foi São Tomás de Aquino no contexto dos debates acerca da eficácia dos sacramentos, quem melhor a definiu. Cito Agamben

O que define a causa instrumental – por exemplo, o machado nas mãos de um carpinteiro que fabrica uma cama – é a particularidade de sua ação: por um lado, ela age não por virtude própria, mas em virtude do agente principal (a saber, o carpinteiro); por outro, opera segundo sua própria natureza, que é a de cortar. Ela só ser, pois, a um fim diferente na medida em que realiza o próprio (AGAMBEN, 2017b, p.93-94).

Pensada por Tomás, a causa instrumental cinde a causa eficiente e atribui ao instrumento uma causa autônoma. Quer dizer, por mais que o machado seja útil aos intentos do carpinteiro, ele só o é por que possui em si, uma virtude própria que é o corte. Consequentemente, isso faz com que o mundo da técnica por sua vez se abra a uma disponibilidade ilimitada. Pois agora o machado que se libertou de sua causa eficiente poderá ser usado para qualquer outra finalidade extrínseca. Ou seja, a causa instrumental que se

---

<sup>72</sup> De acordo com Heidegger “A filosofia ensina há séculos que existem quatro causas: 1) a *causa materialis*, a matéria, a partir da qual, por exemplo, uma taça de prata é plasmada; 2) a *causa formalis*, a forma que a matéria recebe; 3) a *causa finalis*, o fim, por exemplo para o qual a taça requerida é determinada como matéria e forma; 4) a *causa efficiens*, o forjador da prata que produz o efeito, o prato de prata real” (HEIDEGGER, 2002, p.13).

define por sua indiferença em relação a um fim determinado, faz com que o instrumento passa a ser considerado um *dispositivo*. Conforme explica Agamben

*Dispositio* é a tradução latina do termo grego *oikonomia*, que indica o modo como, pela própria articulação trinitária, Deus governa o mundo para a salvação dos homens. De acordo com essa perspectiva, que implica um imediato significado teológico, uma operação dispositiva (ou, sem forçar, poderíamos dizer um dispositivo) é uma operação que, seguindo a própria lei interna, realiza um plano que parece transcendê-la, mas lhe é na realidade imanente, assim como na economia da salvação Cristo opera *dispositivo* – ou seja, segundo uma “economia” – a redenção dos homens (AGAMBEN, 2017, 95).

Tal excursão genealógica se faz obrigatório, no momento de compreendermos a teoria da causa instrumental surgida no contexto dos debates teológicos sobre os sacramentos. Para os escolásticos, o sacramento, cuja função é conferir graça, por mais que seja eficaz somente por intermédio divino [Deus como causa principal], não pode prescindir de um instrumento: por exemplo, a água no batismo [causa instrumental]. Não obstante, de acordo com Tomás o ministro que celebra o sacramento também é pensado como instrumento, isto é, como servo de uma causa principal e maior. O que inevitavelmente leva Agamben a concluir que “a assimilação do celebrante a um escravo – que não tem personalidade jurídica e cujos atos são imputados a ‘pessoa’ do Senhor – é perfeitamente consciente [...], o sacerdócio sacramental está genealógicamente, não só terminologicamente, vinculado à escravidão” (AGAMBEN, 2017, p.98). Ademais, tal como dizia Aristóteles acerca do escravo, que “embora sendo humano, é por natureza de outro e não de si”, configura-se por isso, como sendo uma espécie de ministro, e assim como os sacerdotes não passa de puro instrumento. Por isso, trata-se de alguém que é livre embora sendo de outro.

E o problema da escravidão diz Agamben, consiste no fato de que o uso se confunde com a utilidade. Ou seja, aquilo que não possui necessariamente nenhuma serventia específica - como um machado, por exemplo, que sendo um instrumento afiado, pode ou não cortar uma árvore [servindo para-nada] -, se encontra aprisionado em uma relação teleológica [servir-para]. E o que Heidegger havia profetizado de fato aconteceu: a técnica que faz do aberto a morada do ser, foi capturada pelo utilitarismo. E eis que o mundo se reduz a mero instrumento de satisfação pessoal.

Como vemos o simples uso que a priori conserva-se em sua extrema inutilidade, sendo pura inoperosidade, foi condenado a ser útil, e enfim entregue à sua efetualidade e produção. Aliás, o que poderia explicar o fenômeno moderno do *estranhamento* exhaustivamente indicado por Marx no decorrer de sua obra, se não a degradação do trabalho do artesão que

diante da ascensão galopante da produtividade industrial se vê alheio às suas habilidades tradicionais? Ele que não servia para nada exclusivamente - que caçava de manhã, pescava à tarde, pastoreava à noite, e fazia a crítica depois da refeição -, agora se vê reduzido em peça de máquina, em instrumento animado de produção, e que não encontrará meios de existir a não ser investindo cada vez mais profunda e violentamente em sua própria alienação.

Em certa medida é isso que possibilita Agamben perceber a Modernidade desde seu estatuto religioso. Escravidão, sacramento, e maquinismo operariam todos pelo mesmo dispositivo, pela mesma economia, pela mesma teologia, pela mesma imagem de pensamento. Por outro lado, sem deixar de ser heideggeriano, o filósofo atento ao fato de que onde nasce o perigo também cresce a liberdade, conclui “A escravidão está para o homem antigo como a técnica está para o homem moderno: ambas como vida nua, guardam o limiar que consente o acesso à condição verdadeiramente humana” (AGAMBEN, 2017b, p.101). E não nos esqueçamos disso: a vida nua como condição de possibilidade de acesso à verdadeira humanidade...

Finalmente, após essa longa digressão pelo tema da escravidão temos condições de retornar agora à reflexão acerca da potência destituente, com a qual iniciamos este tópico de nosso texto. Como vimos, o principal objetivo de Agamben é dar conta da tarefa de conceber uma categoria de uso que lhe garanta a possibilidade de pensar uma vida inseparável de sua forma; uma forma-de-vida que torne inoperante as cisões biopolíticas engendradas pelos dispositivos de controle e governo da vida no Ocidente. Em relação aos franciscanos que se viram circunscritos ao esforço de justificar junto à Cúria a licitude de não possuírem direitos, Agamben vai além. Ao contrário destes, cuja pobreza inaugurava a dimensão do uso, trata-se de pensar, conforme preconiza o filósofo italiano, um uso que ao invés de se fundamentar em uma atitude de renúncia, pertença à própria natureza das coisas. Para tanto, Agamben lança mão do conceito de *inapropriável* desenvolvido por Walter Benjamin.

Em síntese conforme propõem o filósofo italiano acerca do pensador alemão, a justiça por se caracterizar pelo esforço de fazer do mundo um bem ilimitado, não limitado somente a alguns, não pode jamais ser concebida a partir da piedosa ideia de “repartição das propriedades”. E por uma razão bem simples: a propriedade se encontra presa a própria finitude e caducidade da matéria, sendo por isso, em relação à necessidade das pessoas, algo invariavelmente injusto. Portanto “A justiça, [...], nada tem a ver com a repartição dos bens segundo as necessidades dos indivíduos, porque a pretensão do bem por parte do sujeito não se fundamenta sobre as necessidades, mas sobre a justiça” (AGAMBEN, 2017b, p.104).

A seu turno, Benjamin irá falar da justiça em termos de um inapropriável. Conforme assevera Agamben “fazer do mundo o bem supremo só pode significar experimentá-lo como absolutamente inapropriável” (AGAMBEN, 2017b, p.104). Assim,

Se nos teóricos franciscanos o uso aparecia como a dimensão que se inaugura quando se renuncia à propriedade, aqui a perspectiva necessariamente se inverte, e o uso se apresenta como a *relação com um inapropriável*, como a única relação possível com o estado supremo do mundo, em que ele, como justo, não pode ser de modo algum nenhum apropriado (AGAMBEN, 2017b, p.105).

Por meio de um retraimento da ética sobre a ontologia, a justiça ao abandonar seu posto de dever, passa agora ao estatuto de uma virtude imanente a vida como tal. E como forma de dar substancialidade a esta sua reflexão, Agamben escolhe explorar a ideia de inapropriável em Benjamin, a partir de três exemplos específicos, são eles: o corpo, a língua e a paisagem.

Respectivamente, após discorrer brevemente acerca da polêmica envolvendo a noção de *corpo próprio* que na fenomenologia de Edmund Husserl e Edith Stein parece não se sustentar diante da invadência do corpo do outro que lhe atesta uma impropriedade inerente, Agamben recorre a Immanuel Levinas de quem emprestará os conceitos de *vergonha* e *náusea*... E como de costume, o filósofo lituano estressando ao limite do possível a analítica existencial empreendida por seu professor mor, tocará seu fundo obscuro. Ao *ser-aí* heideggeriano, que lançado no mundo se vê obrigado a lidar com a facticidade que lhe é imprópria, Levinas atribuirá a inevitável: *vergonha*. Que por sua vez não resultaria de um “defeito” no ser, mas consiste exatamente no traço inexorável de um sujeito que entalhado em seu corpo é irremissivelmente desqualificado para afirmá-lo. Sendo assim, a *vergonha* conforme preconiza Levinas, é a marca mais clara deste constrangimento inevitável que sentimos pelo fato de sermos inalienavelmente presentes a nós mesmos. A *náusea* também pode ser alocada nesse registro afetivo: um mal-estar proveniente à vergonha da nudez que nos evidencia junto aos calafrios e espasmos de vômito a total impossibilidade de cumprirmos a risca o dever de ser quem somos. A vergonha e os efeitos colaterais de ser um homem; poderia dizer quem sabe, Primo Levi.

Diante disso, Agamben irá afirmar que esta é a natureza contraditória da relação de um sujeito para com seu corpo. Concomitante ao fato de possuí-lo, há algo no corpo que lhe escapa e que lhe é intimamente estranho. Bastaria pensar, diz Agamben naqueles momentos em que somos constrangidos por violentas contrações fisiológicas. “Apertado”, a necessidade que me cola irremissivelmente ao meu corpo, é também aquela que o faz algo absolutamente

inapropriável para mim; e eu sequer posso decidir o momento que vou ao banheiro... “Sendo assim, o instante da necessidade põe a nu a verdade do próprio corpo: esse é um campo de tensões polares cujos extremos acabam definidos por um ‘ser entregue’ e por um ‘não poder assumir’” (AGAMBEN, 2017b, p.109).

Na sequência Agamben recorrerá à *língua* como sendo mais um exemplo de *inapropriável*. Partindo da poesia identificará a mesma lógica presente na relação com o corpo. Com seu estilo, isto é a partir de determinada maneira de usar a língua, o poeta elabora um jeito próprio de dizer, e que muitas vezes tende a transformar a língua em algo quase que irreconhecível. “Sendo assim, a apropriação da língua que eles perseguem é, na mesma medida, uma expropriação [...], que cada vez torna estranho aquilo que deve ser pontualmente apropriado” (AGAMBEN, 2017, p.110). Mas, isso não ocorre somente com os poetas, recorda Agamben. Pois todo uso que se faz da língua ou do corpo é atravessado por essa relação de propriedade-impropriabilidade, um ter e um não ter constantes.

Nesse sentido, todo uso é um gesto polar: por um lado, apropriação e hábito; por outro, perda e expropriação. Usar – com base nisso a extensão semântica do termo, que indica tanto o uso em sentido restrito quanto o hábito – significa oscilar incessantemente entre uma pátria e um exílio: habitar. [...], *habitar significará estar em relação de uso intenso com algo a ponto de poder perder-se e esquecer-se nela, a ponto de constituí-la como inapropriável. Habitar consigo, habitar a si mesmo, nomeia desse modo o traço fundamental da existência humana: a forma de vida de homem é, nas palavras de Hölderlin, uma “vida habitante”* (AGAMBEN, 2017b, p111 grifo do autor).

A última definição utilizada por Agamben para referir-se ao *inapropriável* é a *paisagem*. Novamente em menção à Heidegger o filósofo italiano partirá de um conceito bastante específico: a noção de *desinibidor* cunhada pelo etólogo Von Jacob Uexküll, e por meio do qual Agamben dará continuidade a sua exposição sobre o caráter *inapropriável* do mundo.

A saber, os *desinibidores* dizem respeito aos “portadores de significado” que aprisionam os animais a uma série de relações imediatas com os elementos que compõem seu meio. Através deles os animais ficam capturados-perturbados e passam integrar estreitamente a totalidade da natureza.

Como exemplo icônico dessa perturbação, Heidegger apresenta o experimento em que uma abelha, em laboratório, é colocada frente a um pequeno recipiente cheio de mel. Se, de depois de ela ter começado a chupar, cortarmos seu abdômen, a abelha continua tranquilamente a chupar, enquanto o mel escorre para fora de seu abdômen cortado. A abelha fica tão absorvida pelo *desinibidor* que nunca pode pôr-se frente ao mesmo como a algo que existe objetivamente em si e por si (AGAMBEN, 2017b, p.113).

Capturados por seus desinibidores os animais permanecem fechados ao meio ambiente que se apresenta como uma extensão natural de seus corpos, que jamais se abrem a um mundo. Ao contrário destes, para o ser humano que não é o seu corpo, o mundo é sempre um horizonte aberto. Não que estes participem de algo radicalmente diferente dos demais animais, mas pelo fato de não serem presos aos desinibidores, de não serem extensões da natureza, os humanos são capazes de enxergar o fechamento. E é isso que os qualifica como tais,

O aberto, o livre espaço do ser, [...]: é apenas a captação de algo não-desvelado, a suspensão e a captura da cotovia-não-ver-o-aberto. A abertura que está em jogo no mundo é essencialmente abertura para um fechamento, e quem olha no aberto só vê um fechar-se, vê somente um não ver (AGAMBEN, 2017b, p.114).

Aberto ao fechado, o mundo para o humano se constitui como estranho e carente de sentido próprio, na mesma medida em que se desdobra como horizonte potencial de sentido; ou seja, é por poder significar qualquer coisa que ele não possui sentido nenhum. Mundo em posição de linguagem, diríamos nós, onde o nada e o Ser se interpõem... E somente quando este Ser se tornar inoperoso e esse nada-mundo atingir o estágio de sublimemente inapropriável é que o humano poderá se sentir em casa, dirá Agamben, sem se sentir como um estrangeiro.

Acontece que quando isso dá de ocorrer, é sempre tarde de mais, pois já não há aqui mais sujeito para contar história, tampouco objetos ou animais. Tudo o que resta é apenas uma pura contemplação sem conhecimento: a saber, a *paisagem*. Por isso, “a negatividade que, na forma do nada e da não-abertura, era inerente ao mundo - dado que isso provinha do fechamento animal, de que era apenas uma suspensão – agora é abandonada” (AGAMBEN, 2017b, p.115). Diante da *paisagem*, o próprio homem devém contemplação. E é este o estado eminente do uso para Agamben e que tanto nos interessa. “A paisagem é a permanência no inapropriável como forma-de-vida, como justiça. Por isso, se no mundo o homem era necessariamente lançado e estranhado, na paisagem esse está finalmente em casa” (AGAMBEN, 2017b, 115).

E estamos às voltas com a potência destituída de uma vida, sua intimidade mais íntima, sua imanência, radical impessoalidade, pura contemplação sem conhecimento... Aquilo que experimentamos quando nus diante do espelho, quando sentimos vergonha ou vontade de ir ao banheiro, quando suspensos diante de uma paisagem. Instante em que as fronteiras cognitivas e epistemológicas que sustentam sujeito e objeto, homem e natureza, uno

e todo já não fazem diferença alguma. Esquizofrenia como forma-de-vida? Seja como for, trata-se de uma vida que depõem todo governo e nos faz ingovernáveis; afinal, já não restam por aqui sujeitos a serem capturados... E é claro que tudo isso tem um profundo sentido político. Não obstante, para Agamben é na obra *120 dias de Sodoma* (1785) do aristocrata libertino Marquês de Sade, que a política do corpo [biopolítica] em sua dimensão inapropriável se torna explícita. Fechados dentro do castelo de Silling os quatro protagonistas perversos e poderosos, estabelecerão através de um contrato entre eles, o controle minucioso da intimidade de suas quarenta vítimas tornadas escravas de seus prazeres; e até mesmo suas funções fisiológicas serão regradas ali. É assim, diz o filósofo italiano, “que a relação com o inapropriável, que constitui a substância biopolítica de cada indivíduo, acaba violentamente apropriada por quem se constitui dessa maneira senhor da intimidade, senhor do livre uso do próprio” (AGAMBEN, 2017b, p.115).

A seguir como forma de aprofundarmos as reflexões sobre a paradoxal apropriação do inapropriável por parte do poder, acompanharemos Agamben em suas análises acerca do Estado de exceção. De forma objetiva, o que pretendemos é descobrir os meios pelos quais uma vida, desde sua mais profunda intimidade, pode ser capturada.

## CAPÍTULO QUATRO

### *Da sacralização da vida ou sobre a sobrevivência contemporânea*

*“Valeria à pena rastrear a origem do dogma  
de sacralidade da vida”*  
— Walter Benjamin.

“Sua cabeça relativamente longa incorporada em seu corpo, sua pele opalescente, com ligeiros veios cinza no focinho e iluminada de prata e rosa nas excrescências em volta de suas guelras, suas finas patas em forma de lírio e dedos vermelhos como pétalas” (AGAMBEN, 2012, p.27).<sup>73</sup> Prazer, um Axolotl. Batráquio albino, hoje sob risco de extinção, encontrado nas águas doces do México que muito chamou a atenção dos zoólogos e cientistas evolucionistas, por conta de uma particularidade sua. A saber, não bastasse o fato de não crescer, quer dizer de conservar ao longo de toda sua vida o aspecto infantil dos anfíbios: respiração branquial e *habitat* exclusivamente aquático; os axolotls são reprodutivos. Somente mais tarde, após inúmeras experiências em laboratório, descobriu-se que se trata de um caso raro de *neotenia*.

Conforme constatou-se, ao ser submetido a um tratamento com hormônios tireoides o pequeno axolotl: “perdia as brânquias e, desenvolvendo a respiração pulmonar, abandonava a vida aquática para transformar-se na espécie adulta de uma Salamandra Tigre (*Ambystoma tigrinum*)” (AGAMBEN, 2012, p.28). Em termos específicos a *neotenia* ou *pedomorfose* se explicam como casos de regressão evolutiva. Para axolots a renúncia à fase adulta e a permanência indefinida em estágio larvar que de maneira nenhuma lhes impede de procriar.

---

<sup>73</sup> O texto original em italiano é de 1996, as demais citações dele são traduções nossas feitas da edição espanhola de 2012.

É com esta reflexão que Giorgio Agamben retomará aquela tarefa iniciada vinte anos antes em *Ideia da prosa* (1985), a de compor uma “Filosofia da infância”.<sup>74</sup> E começará com esses estranhos animais, por conta deles, ao ver de Agamben, fornecerem outras chaves para se pensar a evolução humana. Diante deste infantilismo obstinado dos axolotls o filósofo italiano se pergunta “O que seria, [...], se os seres humanos não tivessem evoluído inicialmente a partir de indivíduos adultos, mas de bebês primatas que, como o axolotl, teriam adquirido prematuramente a capacidade de reproduzir-se?” (AGAMBEN, 2012, p.28). Apesar de insólita, tal especulação se torna pertinente na medida em que Agamben passa a considerar alguns dos traços morfológicos do corpo humano, que vão “desde a posição do furo occipital à forma auricular da orelha, desde a pele sem pelos até a estrutura das mãos e dos pés” (AGAMBEN, 2012, p.28). Traços estes que como lembra ele, não dizem respeito aos primatas adultos mas, sim aos seus fetos. Seria também a espécie humana um caso de *neotenia*?

Ao invés de solucionar este problema, Agamben que não é biólogo, está interessado em se deixar atravessar por aquilo que ele dá a pensar. Portanto, mais do que refleti-lo exaustivamente a partir de um ponto de vista estrito, o biológico no caso, nosso filósofo quer mesmo é manter este problema em aberto, a fim de aferir até onde ele pode levar o pensamento. E sem amarras conceituais, Agamben irá pensá-lo, a partir da filosofia da linguagem. Por nossa vez, se reiteramos esse trajeto, é sobretudo por conta de que partindo deste princípio [linguagem] chegaremos à noção de vida nua que fundamenta o poder no Ocidente, e com quem buscaremos elucidar o processo de sacralização [sacrificialização] da vida. Isso quer dizer que linguagem e política são elementos indissociáveis aqui. Conforme indicam próprias palavras de Agamben

A pergunta: “de que modo o vivente possui a linguagem?”. Corresponde exatamente àquela outra: “de que modo a vida nua habita *polis*?”. O vivente possui o *lógos* tolhendo e conservando nele a própria voz, assim como ele habita a *polis* deixando excluir a própria vida nua. A política se apresenta então como a estrutura em sentido próprio fundamental, da metafísica ocidental, enquanto ocupa o limiar em que se realiza a articulação entre ser vivente e *logos* (AGAMBEN, 2014, p.15).

Portanto imediatamente a seguir, partiremos às reflexões de Agamben acerca de seu conceito de *infância* enquanto um *experimentum linguae*, com a qual, conforme acabamos de dizer, passaremos a sua tese acerca do Estado de Exceção e a produção de seus respectivos *homo sacer*'s. Fazemos questão de começar por suas reflexões acerca da linguagem, também por conta de nosso interesse em mantermos vigente a presença do elemento religioso que a

---

<sup>74</sup> A saber, o texto em questão que, por hora traduzimos do espanhol, data originalmente do ano de 1996

nosso ver, perfaz toda obra de Agamben. Do contrário, corremos o risco de incorrerem em reducionismos teóricos, que invariavelmente nos desviariam do cerne de seu pensamento.

#### 4.1 A infância como fundamento da linguagem

Distinto dos outros animais que aferrolhados ao seu próprio corpo, possuem traços biológicos contíguos garantidores de uma determinada voz [vocalização] - pensemos no marreco por exemplo, que nasce sabendo grasnar, no leão que desde sempre já sabe rugir e o burro zurrar -, os humanos por mais que nasçam sabendo chorar, explica Agamben, compartilham de uma mudez precípua.<sup>75</sup> Nesse sentido, a criança humana, sem voz [sem vocalização], é relativamente livre frente à tirania somática que se abate sobre ela. E considerando que “sua voz está ainda livre de toda prescrição genética, não tendo absolutamente nada para dizer ou exprimir, ela seria o único animal da sua espécie, que como Adão seria capaz de nomear as coisas na sua língua” (AGAMBEN, 2012b, p.90). Ademais, também pelo fato de não ter o que dizer desde sempre, o infante humano pode aceder à linguagem e ao pensamento. De acordo com Agamben é fácil percebermos isso todas às vezes

quando caminhamos no bosque e, subitamente, surpreende-nos a variedade inaudita das vozes animais. Silvos, trilos, chilros, lascas de lenha e metais estilhaçados, assobios, cicios, estrídulos: cada animal tem seu som, nascido imediatamente de si. Ao fim, a nota dúplice do cuco ri de nosso silêncio, divulgando nosso insustentável, o único sem voz no coro infinito das vozes animais. Então provamos do falar e do pensar (AGAMBEN, 2007. Revista Terceira Margem).

Acontece que esse vocabulário de nomes [palavras] com o qual o humano fala e pensa, não poderá ser registrado em seu próprio corpo, resistindo a se sedimentar em uma memória biológica. Não obstante, pelo fato de seu corpo estar fadado ao esquecimento dos nomes [palavras], os humanos terão de adaptar uma espécie de “cartão de memória” exossomático comum, com o qual possam transmitir os conteúdos necessários a preservação da espécie. Estamos falando de um veículo de difusão cultural, vazio, que em si mesmo não possui conteúdo próprio, e justamente por não ter nada a dizer a priori é, capaz de dizer qualquer

---

<sup>75</sup> Importante nos atentarmos ao conceito de voz, pois, conforme explica Claudio Oliveira (2008), em *A linguagem e a morte: um seminário sobre o lugar da negatividade* (1982), Agamben a substitui pela noção de infância presente em *Infância e História: destruição da experiência e origem da história* (1979). Nesse sentido, o tomaremos como equivalentes.

coisa. Referimo-nos a linguagem, que, aliás, tal como sugere Agamben não fora inventada pelos adultos, mas pelas crianças. Conforme explica o nosso autor, foram elas, “e não os adultos, as primeiras a aceder à linguagem; [...]. A aprendizagem da linguagem – permaneceu estritamente ligada a uma condição infantil e uma exterioridade: quem acredita num destino específico não pode verdadeiramente, falar”. (AGAMBEN, 2012, p.92).

Anteriormente, em *Infância e história* datado do ano de 1978, seguindo as sendas abertas pelo jovem Walter Benjamin em torno da linguística, o filósofo italiano já havia pensado a infância nos termos de um *experimentum linguae* que nada teria a ver com a cronológica idade biológica dos seres vivos. Antes, tratar-se-ia daquela experiência de nomear existências que só são reais através da linguagem [tempo, espaço], e que por isso exige ser compreendida a partir da reorientação da noção kantiana de transcendental de acordo com sua estreita vinculação com a língua.<sup>76</sup> “Que o homem não seja sempre já falante, que tenha sido e seja ainda falante, isto é a experiência” (AGAMBEN, 2014, p.62). Experiência esta que podemos aludir com mais consistência quando tomamos como interlocutor o poeta brasileiro Manoel de Barros. Em seu poema *Ascensão* tudo parece ficar menos confuso.

“Depois que iniciei minha ascensão para a infância,  
 Foi que vi como o adulto é sensato!  
 Pois como não tomar banho nu no rio entre pássaros?  
 Como não furar lona de circo para ver os palhaços?  
 Como não ascender ainda mais até na ausência da voz?  
 (Ausência da voz é *infantia*, com t, em latim)  
 Pois como não ascender até a ausência da voz -  
 Lá onde a gente pode ver o próprio feto do verbo -  
 ainda sem movimento.  
 Aonde a gente pode enxergar o feto dos nomes -  
 ainda sem penugens.  
 Por que não voltar a apalpar as primeiras formas  
 da pedra.  
 A escutar os primeiros pios dos pássaros.  
 A ver as primeiras cores do amanhecer.  
 Como não voltar para onde a intenção está virgem?  
 Por que não ascender de volta para o tartamudo!” (BARROS, 2013, p.41)

A nosso ver, a infância tal como expressa o poeta descrita como sendo um tipo de “gagueira” vivenciada lá onde as intenções ainda estão virgens, pode ser compreendida na

---

<sup>76</sup> Para Agamben “Uma das tarefas mais urgentes do pensamento contemporâneo é certamente a redefinição do conceito de transcendental em função de suas relações com a linguagem. Se é realmente verdade que Kant pôde articular o seu conceito de transcendental somente em medida em que omitiu o problema da linguagem “transcendental” deve aqui indicar, alternativamente, uma experiência que se sustem somente na linguagem, um *experimentum linguae* no sentido próprio do termo, em que aquilo que se tem experiência é a própria língua. No prefácio à segunda edição da *Crítica da razão pura*, Kant apresenta como um *Experiment der reinen Vernunft* a tentativa de considerar os objetos “na medida em que são somente pensados”. Trata-se, ele escrevem de uma experiência que não se faz com objetos, mas com conceitos e princípios admitidos a priori (tais objetos, ele acrescenta, “devem, contudo, deixar-se pensar!” (AGAMBEN, 2014, p.11).

esteira do pensamento de Agamben, quando este se reporta a infância como sendo uma experiência vivenciada “lá onde os nomes nos faltam, onde a palavra se parte em nossos lábios” (AGAMBEN, 2014, p.13). Mas, não sejamos tão apressados...

De acordo com o filósofo, a singularidade aterradora que se experimenta na infância, nada teria com um conteúdo especial, metafísico, religioso, sagrado, impossível de ser expresso ou representado, tal como poderíamos pensar com a ideia de *inefável*. Pois, “Onde acaba a linguagem, começa não o indizível, mas a matéria da palavra” (AGAMBEN, 2012, p.27). Quer dizer, “A singularidade que a linguagem deve significar não é um inefável, mas é o supremamente dizível na língua, a *coisa* da linguagem” (AGAMBEN, 2014, p.10). Alhures Agamben dirá que “A coisa mesma não é uma coisa – é a própria dizibilidade, a própria abertura que está em questão na linguagem, que *é* a linguagem, e que na linguagem supomos e esquecemos, talvez por que ela própria é, em seu íntimo, esquecimento e abandono” (AGAMBEN, 2015, p.18). Ou seja, a coisa mesma, a matéria da palavra, o retrato da língua quando criança, não é o indizível, mas o que só pode ser dito. A infância é a experiência de uma pura autoreferencialidade, que viabiliza a experiência da linguagem em si. Não algo que se experimenta através *da* linguagem, mas exclusivamente *na* linguagem.

Noutro texto chamado a *Ideia de linguagem*, escrito em 2002, Agamben irá debruçar-se sobre este *experimentum linguae*, partindo especificamente da ideia de *revelação* tal como ela se faz presente na tradição teológica cristã; ao menos em suas diretrizes mais hegemônicas. E logo de início, nosso filósofo afirmará que “o conteúdo da revelação não é uma verdade exprimível sob a forma de proposições linguísticas sobre o existente (mesmo que se trate do ente supremo), mas, antes, uma verdade que diz respeito à própria linguagem” (AGAMBEN, 2015, p.24). Ou seja, uma vez que o que a revelação busca desvelar é o que de qualquer forma permanecerá velado [mistério] o que esta desvelaria de acordo com Agamben é nada mais nada menos que a própria dinâmica da língua. Quer dizer, trata-se daquela abertura que revela um “fechamento”... Portanto, conforme estamos enfatizando até aqui, a *coisa em si* da revelação, diria respeito não a um objeto exterior, Deus, por exemplo, mas, sim detona os limites da própria linguagem. E este seria o seu único “mistério”; que o sentido próprio da revelação seja: “mostrar que toda palavra e todo conhecimento humano têm sua raiz e seu fundamento em uma abertura que os transcende infinitamente” (AGAMBEN, 2015, p.25).

Tudo isso só é possível, pois como dissemos anteriormente, diferente dos outros animais, o humano não é seu corpo, não se configura como uma extensão da natureza, não

tem uma voz própria, isto é não tem vocação. Pelo contrário, a infância “instaura na linguagem aquela cisão entre *língua* e *discurso* que caracteriza de modo exclusivo e fundamental a linguagem do homem” (AGAMBEN, 2014, p.63). Tudo se passa como se entre nós e o mundo, houvesse uma fratura. Fratura esta que por sua vez, buscamos preencher plasmando-lhe os mais diversos nomes que inventarmos para nós. Nomes profanos, diga-se de passagem, sempre profanos, que abrem a coisalidade do mundo ao “fechamento” da língua, e que desabilita com isso qualquer possibilidade de sacralização das coisas. Mas que, no entanto, por isso mesmo, nos inaugura o mundo como um horizonte de sentidos infinitos em posição de serem nomeados.<sup>77</sup>

Destarte concomitante a face profana da realidade, que se mantém aberta aos mais variados nomes-sentidos, também gozamos de uma espiritualidade. E é com ela, que Agamben dirá ser possível experimentarmos o caráter não-coisal do mundo, seu *mystérion*. Como ele mesmo diz

O homem é o ser que, confrontando-se com as coisas, e unicamente neste confronto, se abre ao não-coisal. E inversamente: aquele que, sendo aberto ao não-coisal, está, unicamente por isso, *irreparavelmente* entre às coisas. Não-coisalidade (espiritualidade) significa: perder-se nas coisas, perder-se até não pode conceber mais nada senão coisas. E só então, *na experiência da irremediável coisalidade do mundo*, chocar-se com um limite, tocá-lo (AGAMBEN, 2013, p.84).

Assim, da mesma forma que o inefável é a infância, o mistério seria esta experiência “que todo homem institui pelo fato de ter uma infância” (AGAMBEN, 2014, p.62). Nada que nos permita sacralizar as coisas, afinal o itinerário por hora apresentado, que vai desde infância ao *mystérion*, é inclemente: até mesmo os pensamentos mais abstratos e metafísicos, o mais religioso de todos os sentimentos e todos os êxtases e delírios místicos, encontram-se irreparavelmente ancorados no solo profano da linguagem. Isso fica mais evidente, por exemplo, no caso das crianças, que a todo instante estão colocando-se em jogo, arriscando suas próprias vidas nesses *experimentum linguae*. Mas, não somente nas crianças, pois a *infância* como já dissemos não pode ser reduzida a uma experiência isolada num passado cronológico, a infância é justamente a *Voz* do ser do homem, é sua vocação: estar abandonado à própria língua...

---

<sup>77</sup> Assim, como diz Agamben, “com sua voz livre de todo direcionamento genético, com absolutamente nada a dizer nem expressar, a criança poderia, ao contrário de qualquer outro animal, nomear as coisas em sua linguagem e, deste modo, abrir-se anti a si mesmo uma infinidade de mundos possíveis” (AGAMBEN, 2012, p.29).

Em *A linguagem e a morte* (2006), Agamben tratará exclusivamente desta Voz que se apresenta como pátria poético-infantil dos humanos. A fim de pensar a infância como Voz, Agamben recorrerá à Heidegger e à Hegel. Respectivamente, partindo dos parágrafos 50 e 53 de *Ser e Tempo*, ele chamará atenção ao fato de que o *Dasein* enquanto *ser-aí*, ser que é o seu *aí*, se caracteriza pela possibilidade de uma impossibilidade. Isso, pois em seu limite, o *aí* do *Dasein* é a morte, que lhe circunscreve e indica o fim de toda possibilidade. Sendo assim, irremediavelmente demarcado pela morte, o *Dasein* é conhecido também como *ser-para-a-morte*. Todavia, precisamente por isso, trata-se de concebê-lo como aquele que tem a possibilidade de uma impossibilidade, isto é uma possibilidade que não pode se realizar. O que por sua vez significa dizer que a experiência ontológica da morte remete o *Dasein* necessariamente para algo que não pode deixar de ser possível, algo que não se consuma jamais, isto é: seu próprio morrer. Conclui-se de forma paradoxal então que é no morrer que o *ser-para-a-morte* encontrar o seu modo mais autêntico de viver: diante do fechamento da morte, a existência se abre enquanto possibilidade de vida.

Acontece que ao atender o chamado de ser lançando no mundo, o homem que é o seu *aí*, e que se deparou com a morte [fechamento] e seu retumbante silêncio, se vê convocado a sabe-se lá o que, e angustia-se por isso; afinal como já dissemos, não há uma missão, direção ou orientação prévia. Não obstante, é por esta razão que para Heidegger a angústia seria assim, o salário daqueles que se arriscaram a viver autenticamente. E estes por sua vez, seriam os pilares de sustentação de sua ontologia negativa, conforme explica Agamben; que sobre o *Dasein*, ainda dirá

Se ser o próprio *Da* (o próprio *aí*) é o que caracteriza o *Dasein* (o *Ser-aí*), isso significa que justamente no ponto em que a possibilidade de ser o *Da*, de estar em casa no próprio lugar, é assumida, através da experiência da morte, da maneira mais autêntica, o *Da* revela-se como o lugar a partir do qual ameaça uma negatividade radical. Existe algo na pequena *para Da*, que nulifica, que introduz a negação naquele ente – o homem – que deve ser o seu *Da*. *A negatividade provém, ao Dasein, de seu próprio Da* (AGAMBEN, 2006, 17-18).

E Hegel também será atravessado por essa dimensão ontológica. Recorrendo à questão dos mistérios e do inefável, Agamben investigará dois momentos do pensamento hegeliano. Primeiro em um poema intitulado *Eleusis* (1796), que fora dedicado pelo jovem Hegel ao seu amigo Hölderlin; segundo em *Fenomenologia do espírito*, obra de maturidade. Não obstante, aquilo que em *Infância e História* será chamado de mutismo, agora será exposto por Agamben em termos de uma “pobreza das palavras”, expressão esta, aliás, compartilhada pelo filósofo de Jena.

No poema supracitado, tal pobreza diz respeito à experiência vivenciada pelos iniciados no mistério eleusiano: que após terem vivido algo extraordinário devem consentir em calar, haja vista não existirem palavras adequadas para expressar o inefável vivido, sem que este seja empobrecido. Mas, diferente disso, já na *Fenomenologia*, cujo primeiro capítulo nos lembra Claudio Oliveira é intitulado *Das Meinung um das Diese* (O querer dizer e o isto), os iniciados para fazerem experiência de tal pobreza não precisariam mais calar, mas exatamente o contrário. Isso, pois de acordo com o velho Hegel, para deixarem de dizer o que pretendiam dizer, bastaria tão somente dizerem *isto* que estava para ser dito [*das Diese*], haja vista o fato de que “a linguagem conserva o indizível dizendo-o” (AGAMBEN, 2006, p.28). Nas palavras de Oliveira acerca dessas reflexões de Agamben sobre Hegel

O mistério, [...], não é senão a experiência da linguagem descrita em *Infância e História*, a experiência do limite imposto à linguagem pelo fato do homem não ser sempre (todo) falante. A certeza sensível está presa ao que se perde por essa entrada do homem na linguagem, presa a esse perdido sem sabê-lo perdido, sem saber que a linguagem não é senão o processo que instaura esta perda (OLIVEIRA, 2008, p.117).

Adiante Agamben dirá que “*Dasein Das diese nehmen* significa: ser o ter-lugar da linguagem, colher a instância do discurso”, e que representa tanto para Heidegger como para Hegel, “que a negatividade entra no homem porque o homem tem por ser este ter-lugar, quer colher o evento de linguagem” (AGAMBEN, 2006, p.51). Não obstante, retomando as reflexões de *Infância e história*, considerando que a experiência de linguagem opera na fratura, isto é, na cisão entre língua e discurso, ocorrida pelo fato de sermos marcados pela ausência de uma voz própria, diríamos que este ter-lugar é um “não-lugar”. Ou seja, é precisamente na ausência da voz que dispomos uma *Voz*, o nosso ter-lugar na linguagem. Para ser o seu *ai*, para dizer o seu *isto*, somente encharcados de infância... Afinal, como aprendemos, é lá onde as palavras acabam que podemos fazer experiência de nossa própria *Voz*.

Dando prosseguimento a sua reflexão em *A linguagem e a morte*, Agamben ainda recorrerá à teologia e gramatologia medieval; especificamente às discussões acerca do nome de Deus. Onde “encontrará a ideia de que a predicação de um nome a Deus torna esse nome um pronome. Isso implica que o nome de Deus não significa mais nada, mas torna-se uma indicação que não é nem sensível nem inteligível” (OLIVEIRA, 2008, p.124). יהוה para sermos mais precisos: o nome inominável da tradição hebraica do Êxodo, escrito com a abolição de toda voz. Nome que se escreve, mas não se lê. *YHWH*. Ou como diz Agamben, o puro *experimentum linguae*, uma “experiência não mais de linguagem, mas *da* própria

linguagem, ou seja, do seu ter-lugar no suprimir-se da voz” (AGAMBEN, 2006, p.49). *Deus*, a matéria da palavra; nome que a linguagem teológica inventou e que nomeia a infantil *Voz* humana.

E finalmente, à língua que já não tem mais nada a expressar resta expressar-se. Liberta dos ídolos, essa língua “nua”, se encontra finalmente a disposição dos sentidos para dizer qualquer coisa. E já que não há mais nomes sagrados, a língua transparente a si mesma, agora pode falar tudo sem ter nada a dizer. Língua-jogo, língua-brinquedo. Este é o caráter infantil, profano da linguagem: ela é criação de nomes, mundos, histórias, sentidos...

De qualquer forma, temos instaurado um problema aqui. Pois, mais do que falar, a comunicação humana dependerá do gesto de ligar as palavras às coisas; afinal, como vimos para os humanos o mundo não possui nome próprio... Nesse sentido, para tudo o que o *homo sapiens* venha falar seja condizente com a realidade, e para que no fim das contas a realidade mesma se torne viável, ele deve por excelência ser também o *homo iustus* (AGAMBEN, 2011). Assim, mais do que um problema “cognitivo”, a linguagem traz consigo problemas éticos.

A fim de pensar tal problema, isto é, como é possível a vinculação das palavras e coisas a um ponto tão extremo que tal separação seja simplesmente inconcebível, o filósofo italiano empreenderá aquilo que ele chamou de “arqueologia do juramento” (AGAMBEN, 2011). E na interface entre religião e direito, descobrirá que

Religião e direito tecnicizam esta experiência antropogenética (a da *infância*) da palavra no juramento e na maldição como instituições históricas, separando e opondo, ponto por ponto, verdade e mentira, nome verdadeiro e nome falso fórmula eficaz e fórmula incorreta. [...]. Assim a experiência performativa da palavra constitui-se e separa-se em um “sacramento da linguagem”, e este, em um “sacramento do poder”. A “força da lei” que rege as sociedades humanas, a ideia de que enunciados lingüísticos que impõem estavelmente obrigações aos seres vivos, que podem ser observadas e transgredidas, derivam desta tentativa de fixar a originária força performativa da experiência antropogenética (AGAMBEN, 2011, p.81).

O juramento revela-se exatamente como sedo o “nexo ético – e não propriamente cognitivo – que une as palavras as coisas e as ações humanas” (AGAMBEN, 2011, p.81). Diríamos nós: legitimação mágica. Pois, como afirma o próprio Agamben, “o juramento é, de fato, uma afirmação religiosa” (AGAMBEN, 2011, p.11).

Permitam-nos um ligeiro desvio que a nosso ver pode ajudar a esclarecer tais postulados... Em sua tese de doutorado publicada em 2018 no formato de livro, sob o título *Nietzsche e a grande política da linguagem*, Viviane Mosé acompanhando a reflexão do

filósofo alemão sobre o tema da linguagem, revela essa tendência da cultura em “dogmatizar” os nomes que ela mesma inventou para si, ao descrever a necessidade que a cultura tem de gerar estabilidade e identidade ao mundo vivido. Em suma, isso significa dizer que para que uma comunicação mais “segura” se estabeleça é necessário estancar o fluxo devida da própria vida. E assim, conseqüentemente, aquilo que Nietzsche chamava de “potências do falso”, vai aos poucos cedendo lugar a uma perspectiva dogmática acerca da realidade e da própria linguagem. Como se através da criação de significados [função denotativa] a língua fosse se perdendo de seu potencial criativo [função conotativa]. Nas palavras de Mosé

Para que a linguagem se tornasse possível, ou seja, para que o ser humano aceitasse se relacionar com o conjunto de signos da linguagem, como representação das coisas, foi preciso estabelecer uma relação com a linguagem onde as palavras não remetessem às coisas, mas a outras palavras. Se a palavra fosse apenas o rastro de uma experiência vivida, se indicasse, pela via do signo, à pluralidade móvel que lhe deu origem, o estatuto da palavra estaria comprometido. O ser humano, a todo instante, perceberia que a identidade da palavra não poderia corresponder ao universo infinitamente móvel e múltiplo das coisas, e a palavra não se tornaria possível, a não como magia ou como arte. Ao contrário, a condição de existência da linguagem, como um sistema de signos de comunicação, é o esquecimento da pluralidade, e toda palavra deve remeter, unicamente, ao universo de sinais. Dito de outra maneira, as palavras não se relacionam com as coisas, mas com o universo significativo das próprias palavras, ou seja, as palavras se relacionam com aquilo que está dito que as palavras querem dizer. Uma palavra deve remeter sempre a outra palavra como um efeito cascata que nunca atinge o corpo, as sensações, os sentidos. A linguagem, desde seu nascimento, existe como uma interpretação, uma valoração moral que quer o afastamento do corpo, o esquecimento das sensações, do devir, mas que esconde as condições deste nascimento quando sustenta a crença na correspondência entre as palavras e as coisas. A linguagem gregária é um artigo de fé (MOSÉ, 2018, p. 67).

Voltando à Agamben, diríamos que diante da necessidade de comunicação [política], a linguagem descola-se da experiência antropogenética da infância que lhe fundamenta transcendentemente, alçando-se, por conseguinte a um registro sagrado [transcendente]. E o *logos* surge então da interdição [religiosa] da própria Voz [*phoné*] por meio do juramento. Eis o começo da história da destruição da experiência...

Mas, ocorre que por mais vilipendiada que seja a *infância* não deixará simplesmente de existir. Porém, justamente pelo de fato de insistir, ela [*experiência-infância*] terá de ser tolhida recorrentemente para que *logos* e história delineiem seu próprio território. E é óbvio, que nesse sentido há uma perda no quesito plasticidade e criatividade. Todavia, este é um impasse que não é possível resolver completamente, isso, pois considerando que as palavras não significassem nada, ou se significassem uma coisa a cada instante, quer dizer, se não

houvessem sido “interditadas” religiosamente pelos juramentos da cultura, a comunicação e a própria humanidade seriam inviáveis. O que deve nos levar a concluir que: a religião, nestes termos mais amplos [ontologia] não é um capricho das culturas, coisa passível de ser superada dependendo da política, economia, ideologia em questão. Se é que o entendemos bem, para a Agamben a própria política [linguagem-comunicação-juramento] é fundamentalmente [ontologicamente] religiosa. Como ele mesmo afirma “A política existe porque o homem é o vivente que, na linguagem, separa e opõe a si a própria vida nua e, ao mesmo tempo, se mantém em relação com ela numa exclusão inclusiva” (AGAMBEN, 2014). Ou seja, na Política não pode deixar de ocorrer como na linguagem: só porque uma dimensão “animal” foi tolhida, separada [sacrificada?] é possível ao Homem existir. Quer dizer, só porque a linguagem foi manobrada religiosamente através do juramento [mágica da palavra] é que há política.

No entanto, para que não fiquemos presos a uma dicotomia estéril - armadilha que facilmente poderíamos incorrer, acaso não compreendêssemos esse elemento religioso presente na linguagem humana que fundamenta ontologicamente a biopolítica, e que não obstante nos levaria a apostar em saídas secularizantes da religião -, Agamben quer nos chamar atenção à operação em si. E é nesse sentido que mencionávamos no início deste capítulo, os perigos do reducionismo teórico. Pois, mais do que buscar, inutilmente, diga-se de passagem, resolver de essa questão sobre a condição ontológica / religiosa da biopolítica, é importante não a perdermos de vista. Ou seja, só porque o elemento religioso da captura permanece operando no interior de nossas democracias, num nível mais profundo ainda no interior de nossa linguagem, e que não há nada que possamos fazer para extirpá-lo totalmente, é que nós devemos estar atentos aos seus limites. Só assim, mantendo o estatuto criatural [profano] dos nomes [Deuses] que compõem nossa linguagem, e que fundamenta a separação entre animais e homens, é que dispomos de melhores condições para evitarmos reproduzir dogmatismos os mais diversos. Conforme sugere Peter Pal Pelbart

Não se trata, agora, de buscar uma nova articulação entre eles, porém antes, de mostrar o vazio central, o hiato que separa, no homem, o homem do animal e arriscar-se esse vazio, em uma suspensão tanto do homem como do animal, reivindicando-se um novo estatuto para essa vida, ainda que nua (PELBART, 2019, p.251).

Em outras palavras, diríamos que nossa atitude deve ser a de estar à altura do contemporâneo, isto é, atentos às trevas de nosso tempo, que conforme estamos vendo, são indissociáveis das luzes que nos iluminam; e ofusca...

Com isso em mente, buscando aprofundar nossa compreensão, passaremos a seguir às análises de Agamben acerca da biopolítica. Especificamente, começando por sua leitura da ontologia de Aristóteles, para que na sequência avancemos ao direito Romano, de onde o filósofo italiano recupera a enigmática figura do *homo sacer*.

## 4.2 O Soberano e o Homo sacer

No Ocidente o termo *vida* sempre esteve em debate. Ao menos conforme entende Agamben, desde os gregos, passando pelo período medieval até o cientificismo moderno este tema tem ocupado o palco da história com amplas e acirradas discussões. Mesmo assim, a despeito de toda polêmica e esforço por parte dos estudiosos, explica o filósofo italiano, a verdade é que nossa cultura nunca chegou a conhecer uma definição derradeira do que seja a “vida”, que por sua vez, conforme estamos dizendo, é um conceito *mutatis mutandis* (AGAMBEN, 2017a). O que não significa dizer que não haja um ponto de partida compartilhado pela maioria dos “pensadores profissionais”, e que de uma maneira ou de outra se mantém como substrato para a leitura do senso comum. Referimo-nos ao conceito de “vida nutritiva”, tal como postulado por Aristóteles. De acordo com Agamben

Na história da filosofia ocidental, essa articulação estratégica do conceito de vida possui um momento crítico. Trata-se do ponto em que no *De anima*, Aristóteles isola entre os vários modos pelos quais se diz o termo ‘viver’, aquele mais geral e separável dos demais (AGAMBEN, 2017a, p.27-28).

Especificamente falando, foi na obra intitulada *Peris psykês*, traduzida em edições modernas sob o título *De anima* (“*Sobre a Alma*”) que Aristóteles distanciando-se tanto do materialismo naturalista quanto do dualismo platônico, buscou identificar o princípio responsável que faz diferir os seres animados dos inanimados. E considerando que o viver se diz de muitos modos, Aristóteles opondo-se ao que disse Platão acerca da alma possuir diversas partes distintas, afirma que em sua unidade a *psykhê* é composta por diferentes potências. A saber, “a nutritiva, a perceptiva, a desiderativa, a locomotiva e a raciocinativa” (ARISTÓTELES, 2006, p.77).

Nesse sentido, visando responder o que seja a vida, uma vez que é isso que distinguiria os seres animados dos inanimados, Aristóteles acaba por questionar sobre o estatuto de todo

ser vivente. Ou seja, qual destas potências acima aludidas, é a mais genérica, mais comum e universal? Ao que responderá ser a vida nutritiva... Como ele mesmo aduz

Retomando o princípio de investigação, digamos então que o animado distingue-se do inanimado pelo viver. E de muitos modos diz-se o viver, pois dizemos que algo vive se nele subsiste pelo menos um destes – intelecto, percepção sensível, movimento local e repouso, e ainda o movimento segundo a nutrição o decaimento e o crescimento. Por isso, parece inclusive que todas as plantas vivem; pois é manifesto que têm em si mesmas uma potência e um princípio deste tipo, por meio do qual ganham crescimento e decaimento segundo direções contrárias; pois não crescem apenas para cima e não para baixo, mas similarmente em ambas e em todas as direções, e assim é para as que se nutrem constantemente e vivem até o fim, enquanto puderem obter o alimento. E é possível separar este princípio dos outros, mas impossível, nos mortais, separar os demais deste. E isso é evidente no caso das plantas, pois nelas nenhuma outra potência da *psykê* subsiste (ARISTÓTELES, 2006, p.74).

Sendo assim, “É importante observar que Aristóteles não define de modo algum o que seja a vida; ele se restringe a decompô-la graças ao isolamento da função nutritiva, para em seguida reelaborá-la com uma série de potências ou faculdades distintas e correlatas” (AGAMBEN, 2017a, p.28). Em outras palavras, o que ele faz é exclusivamente identificar a potência que de acordo com ele, seria o fundamento [*archê*] por meio do qual o viver pertenceria aos seres vivos. Tecnicamente falando, Aristóteles está se referindo a *zoé*; “vida nua” que para os gregos antigos “manifestava o simples viver, comum a todos os viventes (animais, homens ou deuses)”, e que é diferente de “*bíos*, que significava a forma ou maneira de viver própria de um indivíduo ou de um grupo” (AGAMBEN, 2015, p.13).<sup>78</sup> Ademais é este “simples viver comum a todos os viventes” [*zoé*] que no Ocidente se constitui como sendo o “ponto de partida” que falávamos há pouco.

Um dado importante aqui precisa começar a desdobrar-se. Estamos falando precisamente do fato de que para Aristóteles o fundamento da vida [*zoé*] não seja político [*bíos*]. O que no *O uso dos corpos*, levará Agamben a afirmar o seguinte:

Não se pode compreender de fato a dialética do fundamento, que define a ontologia ocidental de Aristóteles em diante, se não se compreende que ela funciona como uma exceção no sentido que acaba de ser visto. A estratégia é sempre a mesma: algo é dividido, excluído e rejeitado e, precisamente por essa exclusão, é incluído como *arché* e fundamento (AGAMBEN, 2017b, p.296).

<sup>78</sup> A saber, como nos diz Agamben “Os gregos não tinham um termo único para exprimir o que entendemos pela palavra *vida*. Serviam-se de dois termos semântica e morfológicamente distintos: *zoé*, que manifestava o simples fato de viver, comum a todos os viventes (animais, homens ou deuses), e *bíos*, que significava forma ou maneira de viver própria de um indivíduo ou de um grupo” (AGAMBEN, 2015, p.13). Tal informação é importante, pois a biopolítica se configura justamente pela operação que consiste em reduzir as formas de vida em *bio* .[ou: *vida nua*].

Em síntese o que caracteriza a ontologia aristotélica na compreensão de Agamben é aquela mesma lógica vigente na relação entre *phoné* e *logos*, isto é, a operação de exceção [inclusão via exclusão] coincidente com o gesto de manter a vida natural [*zoé*] que foi separada da vida política [*bíos*], submetida como fundamento [*arché*] de todo viver. Ademais, se na linguagem, a infância que fundamenta a língua [inclusão] foi tolhida [excluída] para que a história pudesse surgir, aqui é a vida nua que cumprirá às vezes de fundamento. Não obstante, de acordo com a hipótese de Agamben, é esta vida nua que amparará a biopolítica moderna. Para ele, “uma das características da biopolítica moderna é a separação de uma *zoé* das formas da *bíos* ou, em termos aristotélicos, uma separação da potência nutritiva das demais potências da *psykhé*” (BARBOSA, 2014, p.29-30).

Além da figura do *Muçulmano* que buscaremos descrever logo a seguir com mais detalhes quando analisarmos a realidade dos *campos*, Agamben propõem como exemplos desta vida nua que fundamenta a biopolítica moderna os estados de “além comatoso”, *néomort*, e o *faux vivant*. Por isso, “A sala de reanimação onde flutuam entre a vida e a morte o *néomort*, o além-comatoso e o *faux vivant* delimita um espaço de exceção no qual surge, em estado puro, uma vida nua pela primeira vez integralmente controlada pelo homem e pela sua tecnologia” (AGAMBEN, 2014, p.160).

Esta concepção biopolítica pautada na exceção, ganhará cada vez mais proeminência na mentalidade ocidental. A tal ponto que a própria noção sobre o que é o humano, seja afetada por ela também. Isso é tão decisivo na Modernidade, que Agamben dirá que “Somente porque algo como uma vida animal foi separada no íntimo do homem, somente porque a distância e a proximidade com o animal foram medidas e reconhecidas, [...], é possível opor o homem aos outros viventes” (AGAMBEN, 2017a, p.31). O que nos leva a pensar que sem o recurso metafísico tradicional preconizado pela ontologia [da exceção] que vigora hegemonicamente no Ocidente, não seríamos homens... Haja vista o fato de que, “Em nossa cultura, o homem sempre foi pensado como articulação e a conjunção de um corpo e uma alma, de um vivente e de um *logos*, de um elemento natural (ou animal) e de um elemento sobrenatural, social ou divino” (AGAMBEN, 2017a, p.31).

*Máquina antropológica* [antiga e moderna] é o nome que Agamben dará ao dispositivo biopolítico, que na medida em que separa a vida política da vida nutritiva [animal], circunscreve os limites da própria espécie humana e organiza os respectivos *socius*. Conforme explica Barbosa

a “máquina antropológica” dos modernos “funcionaria” a partir da “animalização do humano”, ou seja, isolando uma dimensão não-humana no ser humano, uma exclusão de um elemento interno (porém já humano), caracterizando-a como inumana: o *Homo alalus* [...], mas também os exemplos contemporâneos do *néomort*, do *além comatoso*, etc.; enquanto a “máquina antropológica dos antigos” atribuiria uma humanização ao animal, o homem visto como a inclusão de um fora (o animal), não apenas na imagem do *enfant sauvage*, mas também o escravo, o estrangeiro, o bárbaro (BARBOSA, 2014, p.32).

A maior ironia desta máquina indica o filósofo italiano, se encontra no fato de sua bipolaridade [humano – animal] caracterizar-se por um enorme vazio, uma negatividade absoluta, haja vista que em seu centro o que repousa é apenas a vida nua...<sup>79</sup> Seja como for, alerta Agamben, é importante termos claro que apesar de tudo, o *Homo sapiens* “não é, [...], nem uma substância nem uma espécie claramente definida: é, sobretudo, uma máquina ou um artifício para produzir o reconhecimento humano” (AGAMBEN, 2017a, p.48). Não é difícil de imaginarmos os impasses políticos que tal reflexão acarreta. De maneira bastante simples poderíamos nos perguntar, por exemplo, sobre aqueles e aquelas que porventura não se enquadram neste modelo normativo de “vida humana”. Seriam estas vidas passivas de serem mortas? Quer dizer, na medida em que determinada pessoa ou grupo não compartilha de tais características, elas deixariam também de gozar de seus direitos humanos fundamentais? São vidas “matáveis” estas vidas porventura “não humanas”? Reflexões como estas, acerca dos modos pelos quais a política incide diretamente sobre a vida, mobilizarão as atenções de Agamben ao longo de todo seu trabalho de maturidade; maior expressão disso que estamos falando é a obra *Homo Sacer*.<sup>80</sup>

Para aprofundarmos a nossa compreensão deste processo de desnudação religiosa da vida, acompanhemos o recuo das investigações de Agamben até a antiguidade. Foi lá que para além das fontes gregas, ele encontrou a enigmática figura do direito romano arcaico, a qual acabamos de nos referir: o *homo sacer*; com quem dará prosseguimentos à suas análises biopolíticas; e que faz contrastar suas teses às de Michel Foucault, que situa o nascimento da

<sup>79</sup> Nas palavras de Agamben “Ambas as máquinas podem funcionar apenas instituindo em seu centro uma zona de indiferença, na qual deve aparecer – como um *missing link* sempre ausente porque já virtualmente presente – a articulação entre o humano e o animal, o homem e o não homem, o falante e o vivente. Como todo espaço de exceção, essa zona é, na verdade, perfeitamente vazia, e o verdadeiramente humano que deve surgir é apenas o lugar de uma decisão incessantemente atualizada na qual a separação e sua rearticulação são sempre deslocalizadas e adiadas novamente. Isso que deveria assim ser obtido não é semelhante nem a uma vida animal nem a uma vida humana, mas somente uma vida separada e excluída de si mesma – apenas uma *nuda vida* (AGAMBEN, 2017a, p.62).

<sup>80</sup> Hoje a obra completa possui os seguintes textos: *Homo Sacer: O Poder Soberano e a Vida Nua I*, seguido por *Estado de Exceção* (Homo Sacer II.1), *O Reino e a Glória*: por uma genealogia teológica da economia e do governo (Homo Sacer II.2) *O sacramento da linguagem*: Arqueologia do juramento (Homo Sacer II, 3), *Opus Dei*: arqueologia do ofício (Homo Sacer II, 5), *Altíssima pobreza*: Regras monásticas e formas de vida (IV, 1), *O que resta de Auschwitz*: o arquivo e o testemunho (Homo Sacer III), e *O uso dos corpos* (Homo Sacer IV, 2)

biopolítica tardiamente, apenas nos séculos XVII - XVIII. Destarte, “Para Agamben, o conceito romano de *vita* reunirá em uma única palavra os referências semânticos tanto de *bíos* quanto de *zoé* (BARBOSA, 2014, p.33).

Em Roma não era incomum que determinados tipos de crimes fossem passíveis da seguinte sanção: o indivíduo julgado poderia ter todos os direitos de cidadão cassados. Curiosamente, este indivíduo que não mais possuía direitos de cidadão e por isso não dispunha mais de sua *bíos* [vida politicamente qualificada], mas, que fora reduzido através de sua expulsão da cidade à sua *zoé* [vida nua] era chamado *homo sacer* [homem sagrado].<sup>81</sup> E uma vez que já não gozava do estatuto de cidadão, tal sujeito poderia ser morto por qualquer pessoa sem que isso significasse crime; e não era pra menos, afinal do ponto de vista legal ele simplesmente não existia enquanto pessoa. No entanto, paradoxalmente, por ser publicamente considerado como sendo sagrado, o *homo sacer* não podia ser sacrificado em rituais religiosos. Subtraído da esfera do direito humano sem que isso significasse estar inserido na esfera do direito divino, o *homo sacer* está incluso na sociedade através de uma exclusão: excluído por ser insacrificável e incluído por ser matável. Trata-se, portanto de uma espécie de vida rebaixada a sua nudez, animalidade, isto é à sua condição de meramente vivente, de ser biológico e mortal...<sup>82</sup> Afirma Agamben

---

<sup>81</sup> Em *O Espírito do Direito Romano*, Rudolf von Jhering diz as seguintes palavras - que citamos na íntegra, mesmo que em desacordo com a atual regra gramatical, tal como estão dispostas no livro cujo tradução em mãos data de 1943: “não era qualquer espécie de culpa considerada como um ultrage aos deuses, que tinha como consequência converter em sacer a quem a cometia. O delito, em geral, ultrajava os deuses; mas só certos delitos, segundo textos que nos foram legados, imprimiam êsse caráter a seus autores; por exemplo: a sevícia cometida pelos filhos contra seus pais, a traição do cliente para com o seu patrão, o desrespeito às lindes (?235) . Quando os historiadores posteriores atribuíam êsses casos às leis romanas (25C), equivalia designar os costumes da mais remota antiguidade. A República acrescentou outros casos nas *leges sacrae*; a ameaça de converter em sacer foi empregada, nesta época, como simples meio de obter um objetivo político, e, particularmente, para evitar, pelo temor que devia produzir, violação das concessões outorgadas aos plebeus” (JHERING, 1943, p.202).

<sup>82</sup> Para Jhering “O *homo sacer* vivia em estado de proscricção religiosa e civil. Sujeito à vingança da divindade, a quem havia ultrajado com a sua má ação (254) (*sacer*), e excluído, por consequência da comunidade humana, era privado de todos os seus bens em proveito dos deuses, podendo até ser morto pelo primeiro que assim o quizesse. Ser sacer era haver incorrido em uma pena? Ao nosso vêr, não. Certamente, se se entender por pena um mal que se segue à perpetração de um delito, tornar-se sacer era a pena mais grave que imaginar se pôde, porque não há mal que esta situação não fizesse suportar; ela, de facto, constituía o último grau da perseguição e da humilhação. Ao inimigo, também, se privava do direito; mas o que agravava a posição do *homo sacer* era o elemento psicológico, ou seja a convicção de ser para os deuses e para os homens objeto de maldição, de execração e de aversão; um sêr nocivo, a quem se arremessava da comunidade dos homens às bestas fêras, evitado por todos. podendo julgar-se feliz se se encontrava com alguém que não considerasse, como ato meritório, tirar-lhe a vida; em uma palavra, era o sentimento da maldição que sobre ele pesava, e o estigma da proscricção que tornava a sua posição tão miserável quanto possível. A pena, segundo a idéia originária anteriormente indicada, não somente era um simples mal, mas tinha por fim purificar o delinquente, afim de reconciliá-lo com os deuses e os homens. No *homo sacer*, ao contrário, ainda que durasse a sua horrível situação por toda a vida, não conseguia nunca semelhante fim expiatório. Quem assim era maltratado, morria tal como vivia, *homo sacer*, irreconciliado com Deus e com os homens; a espada da justiça manchar-se-ia ao contacto de seu sangue, e como estava fora do direito, a lei penal dêle não se ocupava. O estado do *homo sacer* não se podia

Festo, no verbete *sacer mons* no seu tratado *Sobre o significado das palavras*, conservou-nos a memória de uma figura do direito romano arcaico na qual o caráter da sacralidade liga-se pela primeira vez a uma vida humana como tal. Logo após ter definido no Monte Sacro, que a plebe, no momento de sua secessão, havia consagrado a Júpiter, ele acrescenta: *At homo sacer is est, quem populos iudicavit ob maleficium; neque faz este eum immolari, sed qui occidi, parricidi nun damnatur; nam lege tribunicia prima cavetur “si quis eum, qui eo plebei scito sacer sit, occiderit, parricida ne sit”*. Ex quo quivis homo malus atque improbus sacer appellari solet (AGAMBEN, 2014, p.74).<sup>83</sup>

Esta é a vida nua do *homo sacer*, alguém que pode ser morto por qualquer um, mas que de forma alguma pode ser oferecido em louvor aos deuses por meio de sacrifícios religiosos. Conforme explicam as palavras de Eduardo Tergolina Teixeira “Por meio da *consecratio*, faz-se passar algo da esfera do humano para a esfera do divino. De fato, não é o que ocorre com o *homo sacer*, sujeito à *sacratio*. A sacralidade determina uma expulsão deste do âmbito humano, todavia sem passar para o divino.” (TEIXEIRA, 2015, p.33).

Desta forma, para além da tradição antropológica que, mormente pensou [pensa?] o sacro a partir da clássica ambivalência da sacralidade [puro / impuro; sagrado / profano etc.] - tal como Freud com seu conceito de *tabu*, Durkheim e sua reflexão sobre o *fasto* e o *nefasto*, Otto e a dinâmica entre o *fascinante* e o *assombroso* -, Agamben chama-nos atenção para fato de que o sacro dilema do *homo sacer*, liga-se, sobretudo à exceção e violência dela oriunda, a qual ele está exposto. Portanto,

Aquilo que define a condição do *homo sacer*, então, não é tanto a pretensa ambivalência originária da sacralidade que lhe é inerente, quanto, sobretudo, o caráter particular da dupla exclusão em que se encontra preso e da violência à qual se encontra exposto. Esta violência – a morte insancionável que qualquer um pode cometer em relação a ele – não é classificável nem como sacrifício e nem como homicídio, nem como execução de uma condenação e nem como sacrilégio. Subtraindo-se às formas sancionadas dos direitos humano e divino, ele abre uma esfera do agir humano que não é a do *sacrum facere* e nem a da ação profana, e que se trata aqui de tentar compreender (AGAMBEN, 2014, p.84).

Por habitar esse limiar “dentro-fora” do estamento jurídico-religioso, a condição de *homo sacer* possui estreita vinculação com o poder soberano. Sob a insígnia do *bando*, o Soberano por um lado está submetido ao ordenamento jurídico, tendo por isso de fazer passar

---

definir de outro modo, ao nosso ver, senão como o de um facínora, de um sacrílego, sem esperança de entrar na comunidade dos homens e da religião” (JEHRING, 1943, p.201-202).

<sup>83</sup> “Homem sacro é, portanto, aquele que o povo julgou por um delito; e não é lícito sacrificá-lo, mas quem o mata não será condenado por homicídio; na verdade, na primeira lei tribunicia se adverte que ‘se alguém matar aquele que por plebiscito é sacro, não será considerado homicida’. Disso advém que um homem malvado ou impuro costuma ser chamado de sacro” (AGAMBEN, 2014, p.186).

todas as suas decisões e ações pelo crivo legal da lei, ao mesmo tempo em que por outro lado, lhe está autorizado, mediante realidades que ameacem a integridade de seu poder, de abandonar o Direito e em “nome da lei” praticar ilegalidades legais.<sup>84</sup> Em outras palavras, como sugere a já clássica formulação de Carl Schmitt o “soberano é aquele que decide sobre o estado exceção” (SCHIMITT, 2009, p.7). Ou, conforme explica Agamben, “Soberana é a esfera na qual se pode matar sem cometer homicídio e sem celebrar um sacrifício, e sacra, isto é, matável e insacriçável é a vida que foi capturada nessa esfera” (AGAMBEN, 2014, p.85). De qualquer modo, sagrada é a vida que foi desnudada religiosamente por este poder. Destarte,

Aquilo que é capturado no *bando* soberano é uma vida humana matável e insacriçável: o *homo sacer*. Se chamamos vida nua ou vida sacra a esta vida que constitui o conteúdo primeiro do poder soberano [...]. Sacra, isto é, matável e insacriçável, é originalmente a vida no *bando* soberano, e a produção da vida nua é, neste sentido, o préstimo original da soberania (AGAMBEN, 2014, p.85).

A partir do sintagma romano *vitae necisque potestas* [poder da vida e da morte] onde de forma exclusiva na tradição romana o termo vida aparece pela primeira vez, relacionado ao Direito, Agamben avançará na compreensão de sua reflexão acerca do *homo sacer*, chegando às relações de poder estabelecidas entre o *pater* e o filho varão. Como vemos com Fustel de Coulanges “O pai era o seu juiz. Se os feria de morte era apenas por virtude do seu direito de jurisdição. Como só o pai de família estava submetido ao julgamento da cidade, a mulher e o filho não podiam ter outro juiz a não ser o seu pai. Era, no interior da família, o seu único magistrado” (COULANGES, 1998, p.95). Chamamos atenção ao fato de que a tal *potestas* [poder], consiste em uma autoridade pública, e não diz respeito somente ao universo privado das relações familiares, e que por se derivar a partir de critérios de consangüinidade, condicionava a vida do filho homem à autoridade paterna; fundamentando com isso, a existência do varão na exata medida de sua subsunção e vulnerabilidade à morte. O que, por conseguinte levará Agamben a afirmar que

A vida aparece, digamos, originariamente no direito romano apenas como contraparte de um poder que ameaça com a morte (mais precisamente, a morte sem efusão de sangue, pois tal é o significado próprio de *necare*, em oposição a *mactare*). Este poder é absoluto e não é concebido nem como a sansão de uma culpa nem como a expressão do mais geral poder que

---

<sup>84</sup> “o *bando* é essencialmente o poder de remeter algo a si mesmo, ou seja, o poder de manter-se em relação com um irrelato pressuposto. O que foi posto em *bando* é remetido a própria separação e, juntamente, entregue à mercê de quem o abandona, ao mesmo tempo excluído e incluído, dispensado e simultaneamente, capturado” (AGAMBEN, 2014, p.109). Como exemplo, Agamben sugerirá pensarmos na situação de exílio: quem parte para o exílio está sendo punido ou gozando de direito de refúgio? Não importa, pois de qualquer forma, o exilado está abandonado pelo direito e vulnerável ao soberano.

compete ao *pater* enquanto chefe da *domus*: ele irrompe imediatamente e unicamente da relação pai-filho (no instante em que o pai reconhece o filho varão alçando-o do solo adquire sobre ele o poder de vida e de morte) e não deve, por isso, ser confundido com o poder de matar que pode competir ao marido ao pai sobre a mulher ou sobre a filha surpreendidas em flagrante adultério, e ainda menos com o poder do *dominus* sobre seus servos. Enquanto estes poderes concebem ambos a jurisdição do chefe de família e permanecem, portanto, de algum modo no âmbito da *domus*, a *vitae necisque potestas* investe ao nascer todo cidadão varão livre e parece assim definir o próprio modelo do poder político em geral! *Não a simples vida natural, mas a vida ex posta a morte (a vida nua ou a vida sacra) e o elemento político originário* (AGAMBEN, 2014, p.88).

Como um legítimo *homo sacer* o filho sob o poder do pai está incondicionalmente exposto à ameaça de morte; esta é a contrapartida de sua cidadania: estar abandonado ao poder do *pater*. Entre a casa e a cidade, ele enquanto filho atravessa um limiar de absoluta indistinção, no qual sua vida não é nem *bíos* nem *zoé* exclusivamente, mas apenas e tão somente vida nua, sagrada, matável.

No entanto, para Agamben, esta norma extrapolará as relações familiares entre pais e filhos, se estendendo a todos os magistrados e chefes de Estado revestidos pelo poder soberano que lhe operariam como uma espécie de mito genealógico no Império Romano.<sup>85</sup> Como ele mesmo esclarece

Os romanos sentiam, de fato, uma afinidade tão essencial entre a *vitae necisque potestas* do pai e o *imperium* do magistrado, que o registro do *ius patrium* e o do poder soberano acabam por ser para eles estreitamente entrelaçados. O tema do *pater imperiosus*, que acumula na sua pessoa a qualidade de pai e o ofício de magistrado e que, como Bruto ou Mânlio Torquato, não hesita em expor a morte o filho que se manchou com a traição, desempenha assim uma função importante na anedótica e na mitologia do poder. Mas igualmente decisiva é a figura inversa, ou seja, a do pai que exercita a sua *vitae necisque potestas* sobre o filho magistrado, como no caso do cônsul Espúrio Cássio e do tribuno Caio Flamínio. Referindo a história deste último que o pai arrasta para fora da tribuna enquanto ele tenta prevaricar junto ao poder do senado, Valério Máximo define

---

<sup>85</sup> De acordo com Agamben “Os romanos sentiam, de fato, uma afinidade tão essencial entre a *vitae necisque potestas* do pai e o *imperium* do magistrado, que o registro do *ius patrium* e o do poder soberano acabam por ser para eles estreitamente entrelaçados. O tema do *pater imperiosus*, que acumula na sua pessoa a qualidade de pai e o ofício de magistrado e que, como Bruto ou Mânlio Torquato, não hesita em expor a morte o filho que se manchou com a traição, desempenha assim uma função importante na anedótica e na mitologia do poder. Mas igualmente decisiva é a figura inversa, ou seja, a do pai que exercita a sua *vitae necisque potestas* sobre o filho magistrado, como no caso do cônsul Espúrio Cássio e do tribuno Caio Flamínio. Referindo a história deste último que o pai arrasta para fora da tribuna enquanto ele tenta prevaricar junto ao poder do senado, Valério Máximo define significativamente *imperium privatum a potestas* do pai. Yan Thomas, que analisou estes episódios, pode escrever que a *patria potestas* era sentida em Roma como uma espécie de ofício público e, de certo modo, como uma "soberania residual e irrefutável". E quando, em uma fonte tardia, lemos que Bruto, mandando a morte os seus filhos, "havia adotado em seu lugar a povo romano", é um mesmo poder de morte que, através da imagem da adoração, se transfere agora sobre todo o povo, restituindo o seu originário, sinistro significado ao epíteto hagiográfico de "pai da pátria", reservado em todos os tempos aos chefes investidos no poder soberano” (AGAMBEN, 2014, p.89).

significativamente *imperium privatum a potestas* do pai. Yan Thomas, que analisou estes episódios, pode escrever que a *patria potestas* era sentida em Roma como uma espécie de ofício público e, de certo modo, como uma "soberania residual e irrefutável". E quando, em uma fonte tardia, lemos que Bruto, mandando a morte os seus filhos, "havia adotado em seu lugar a povo romano", é um mesmo poder de morte que, através da imagem da adoração, se transfere agora sobre todo o povo, restituindo o seu originário, sinistro significado ao epíteto hagiográfico de "pai da pátria", reservado em todos os tempos aos chefes investidos no poder soberano (AGAMBEN, 2014, p.89).

Ou seja, “Não se poderia dizer de modo mais claro que o fundamento primeiro do poder político é uma vida absolutamente matável, que se politiza através de sua própria matabilidade” (AGAMBEN, 2014, p.89). Adiante, a fim de explorar esta sua hipótese, Agamben recorrerá às análises realizadas por Ernst Kantorowicz, que pelo fim dos anos cinquenta - para além das pesquisas de Karl Schmitt acerca do caráter absoluto do soberano, buscava compreender o caráter perenal da soberania -, escreveu *The king's two bodies: A study in medioeval political theology*. De acordo com a tese central deste livro, o rei possuiria dois corpos, sendo que um corpo [real, sagrado] seria capaz de sobreviver à sua morte do outro. Fato este que permitirá Agamben, novamente compará-lo [soberano] ao *homo sacer*.

Em sua obra, Kantorowicz chega a tal conclusão [dois corpos do rei] a partir da análise dos rituais fúnebres dos reis franceses; que apesar de possuir equivalentes pagãos, [apoteose romana], é conforme objeta Agamben, uma reprodução da lógica do corpo místico de Jesus Cristo, e, por conseguinte, fundamento da teologia política cristã.

No capítulo VII, descrevendo as singularidades cerimoniais fúnebres dos reis franceses nas quais a efígie de cera do soberano ocupava um posto importante e, exposta sobre um *lit d'honneur*, era tratada em tudo e por tudo como a pessoa viva do rei, Kantorowicz indica a sua origem possível na apoteose dos imperadores romanos. Também aqui, depois que o soberano estava morto, a sua *imago* de cera ‘tratada como um doente jazia sobre o leito; matronas e senadores estavam alinhados de ambos os lados, os médicos fingiam apalpar o pulso da efígie e prestar-lhes cuidados, até que, depois de sete dias, a imagem morria’. Segundo Kantorowicz, porém, o precedente pagão, ainda que tão similar, não havia influenciado diretamente o ritual fúnebre francês e, em todo caso, era certo que a presença da efígie devia ser relacionada, ainda uma vez, com a perpetuidade da dignidade real que ‘não more mais’ (AGAMBEN, 2014, p.94).

Como forma de pensar o liame entre estes dois exóticos rituais, a apoteose romana e a efígie dos reis franceses, e mais que isso, pretendendo compreender o enigma deste corpo que resistiria a morte, e que dava ao poder soberano uma perpétua dignidade, Agamben na esteira de Kantorowicz, chegará aos estudos de Elias Biekermann; em quem Kantorowicz inclusive se inspirou para escrever seu referido trabalho. Especificamente sobre um de seus artigos, *Apoteoses imperiais romanas*, Agamben cita Biekermann

Cada homem é sepultado uma só vez, assim como morre uma só vez. Na idade dos Antoninos, em vez disso, o imperador consagrado é queimado na pira duas vezes, uma primeira vez *in corpore* e uma segunda *in effigie*... O cadáver do soberano arde de modo solene, mas não oficial, e os seus restos são depositados no mausoléu. Neste ponto, o luto público geralmente termina... Mas para o funeral de Antonino Pio tudo se desenrola de modo contrário ao uso. O *iustitium* (o luto oficial) começa aqui somente após o sepultamento dos ossos, e o solene cortejo fúnebre se põe a caminho quando os restos do cadáver já repousam sob a terra. E este *funus publicum* diz respeito (como apreendemos dos relatos de Dion e de Herodiano) a efígie de cera que reproduz o semblante do defunto... Esta imagem é tratada como se fosse um corpo real. Dion, como testemunha ocular, refere que um escravo afastava com o seu leque as moscas do rosto do manequim. Depois Setímio Severo lhe dá, sobre a pia, o último beijo. Herodiano acrescenta que a imagem de Setímio Severo é tratada por sete dias no palácio como um doente, com visitas médicas, boletins clínicos e diagnose da morte. Esta notícia não deixa nenhuma dúvida: a efígie de cera, que se "assemelha perfeitamente" ao morto, e jaz sobre a féretro coberto com suas vestes, e o próprio imperador, cuja vida, através deste e de outros ritos mágicos, foi transferida ao manequim de cera (AGAMBEN, 2014, p.96).

Em 1972, quarenta anos mais tarde, dirá Agamben que Biekermann voltará novamente a esta temática, mas desta vez relacionando o *funus imaginarium* do imperador com o ritual pelo qual deveriam passar os devotos sobreviventes, que havendo consagrado em sacrifício seu corpo aos deuses Manes, retornavam vivos dos campos de batalha. E é aqui, precisamente, que o filósofo italiano, perceberá outra vez, a zona de indistinção em que se encontram justapostos os corpos do soberano e do *homo sacer*. Da mesma forma que na apoteose romana, aqui, estátuas [colossos] dos devotos sobreviventes, deveriam se confeccionadas a fim de passarem por funerais; com a diferença, que neste caso, os representados ainda estavam vivos. Acontece que a presença daqueles que retornaram dos campos de batalha após terem consagrado suas vidas em troca da vitória e salvação de seu povo, era um verdadeiro problema; afinal, vivos eles indicavam que a parte que lhe cabia no voto da guerra não foi cumprida, representando com isso perigo à comunidade; que por agora estava à mercê da ira divina.

Nesse sentido, o devoto sobrevivente era alguém que fora rejeitado pelos deuses e rejeitado pelos homens. Conforme explica Agamben

O colosso não é, portanto, um simples substituto do cadáver. Antes, porém, no sistema complexo que regula no mundo clássico as relações entre vivos e mortos, ele representa, analogamente, ao cadáver, mas de modo mais imediato e geral, aquela parte da pessoa viva que é destinada à morte e que, ocupando ameaçadoramente o limiar entre os dois mundos, deve ser separada do contexto normal dos vivos. Esta separação ocorre, comumente, na hora da morte, através dos ritos fúnebres, que recompõem o justo relacionamento entre vivos e mortos que o decesso veio a perturbar; em determinados casos, entretanto, não é a morte que perturba essa ordem, mas

a sua falta, e a confecção do colosso torna-se necessária para estabelecer a ordem (AGAMBEN, 2014, p.99).

Assim, movendo-se pela realidade por entre um limiar que não concerne nem ao mundo dos mortos nem ao mundo dos vivos, o devoto sobrevivente é “um morto vivente ou um vivo que é, na verdade, uma *larva*, e o colosso representa justamente aquela vida consagrada que se havia já virtualmente separado no momento do voto” (AGAMBEN, 2014, p.99). Portanto, da mesma forma que o rito funéreo pelo qual passava a efígie do imperador morto, lhe abria os caminhos para a libertação de seu destino *post mortem*, a destruição do colosso do devoto sobrevivente, tinha por função cumprir o voto realizado no passado, lhe devolvendo com isso o direito a vida no mundo dos vivos.

Porém, a despeito do soberano e dos devotos sobreviventes, a vida sacra do *homo sacer* é significativamente diferente. De acordo com Agamben, em relação à nudez de sua existência não há nada que possa ser feito. Em suas palavras,

O que reúne o devoto sobrevivente, o *homo sacer* e o soberano em um único paradigma, é que nos encontramos sempre diante de uma vida nua que foi separada de seu contexto em sobrevivendo por assim dizer à morte, é, por isto, incompatível com o mundo humano. A vida sacra não pode de modo algum habitar a cidade dos homens: para o devoto sobrevivente, o funeral imaginário funciona como um cumprimento vicário do voto, que restitui o indivíduo à vida normal; para o imperador, o funeral duplo permite fixar a vida sacra que deve ser recolhida e divinizada na apoteose; no *homo sacer*, enfim, nos encontramos diante de uma vida nua residual e irreduzível, que deve ser excluída e exposta à morte como tal, sem que nenhum rito e nenhum sacrifício possam resgatá-la (AGAMBEN, 2014, p.100).

Ainda como forma de exemplificar a vida sacra do *homo sacer* o filósofo italiano recorrerá novamente a Jehring, que ao inserir a *sacratio* no contexto da doutrina da *Friedlosigkeit*, elaborada pelo germanista Wilda no final do século XIX, indica de maneira inédita a relação existente entre a figura do *homo sacer* e o *wargus*, isto é, o homem lobo, o bandido, o *friedlos*, o sem paz.<sup>86</sup> Especificamente, trata-se da condição [besta humana] vivenciada por aqueles que por conta de algum crime, foram banidos da comunidade. Por isso “A vida do bandido – como aquela do homem sacro – não é um pedaço de natureza ferina sem alguma relação com o direito e a cidade; é em vez disso, um limiar de indiferença e de passagem entre o animal e o homem, a *phýsis* e o *nomos*, a exclusão e a inclusão” (AGAMBEN, 2014, p.105). Nem fera nem homem, o homem-lobo, o bandido, o

---

<sup>86</sup> “O perfeito caráter da pena sacer esse indica que não nasceu no sólo de uma ordem jurídica regulada, mas remonta ao período da vida pré-social, como um fragmento da vida primitiva dos povos indo-germânicos. Não indagaremos aqui si a palavra grega tem alguma analogia com este estado; mas a antiguidade germânica e escandinava mostra, sem dúvida alguma, que o banido, ou forasteiro, é irmão do *homo sacer*” (JEHRING, 1943, p.203).

“lobisomem” é justamente um habitante dessa zona de indiscernibilidade dentro-fora da comunidade, dentro-fora da natureza e da cultura, dentro-fora da lei, chamada *bando*, que mantém a vida suspensa à mercê de quem a abandona [soberano] e que de acordo com Agamben, constitui-se como “elemento político originário”. Desta vez em estreita polêmica com Tomas Hobbes, Agamben dirá que

É preciso dispensar sem reservas todas as representações do ato político originário como um contrato ou uma convenção, que assinalaria de modo pontual e definido a passagem da natureza ao Estado. Existe aqui, ao invés, uma bem mais complexa zona de indiscernibilidade entre *nómos* e *phýsis*, na qual o liame estatal, tendo a forma do *bando*, é também desde sempre não estatalidade e pseudonatureza, e a natureza apresenta-se desde sempre como *nómos* e estado de exceção (AGAMBEN, 2014, p.108-109).

Como vemos aqui, o estado de natureza expresso através do famoso sintagma hobbesiano “homem lobo do homem”, não deve ser entendido como algo preso cronologicamente ao passado, como que remontando a uma espécie de “estágio incivilizado” anterior ao estabelecimento do contrato social, mas, sobretudo, aponta para uma latência religiosa presente no interior da política. Nas palavras de Teixeira “O brocardo *homini lúpus* expressa a condição a condição de lobo de um em relação ao seu vizinho” (TEIXEIRA, 2015, p.50). Ou seja, conforme pensa Agamben, não há contrato social que possa prescindir dessa captura da vida efetivada no *bando*, que como vimos, obedece à lógica religiosa [inclusão excludente / exclusão inclusiva] da linguagem e da ontologia.

Não obstante, separada das demais potências da *psykhê*, a vida que fora reduzida a sua nudez, agora se exhibe sem mais embaraço, claramente, como fundamento último do poder soberano. Assim, “*Mais íntimo que toda interioridade e mais externo que toda estraneidade é, na cidade, o banimento da vida sacra*” (AGAMBEN, 2014, p.110 grifos do autor). Na sequência daremos prosseguimento às análises de Agamben, mas desta vez buscando compreender como a biopolítica moderna instrumentalizou a lógica sacrificial antiga, elevando todo cidadão e cidadã à condição de possível *homo sacer*. Como forma de pensá-lo, iremos lançar mão de outros referenciais, a fim de contextualizar as asserções agambenianas.

### 4. 3 Os dispositivos [sacrificiais] de controle

Acordo pela manhã e, ao acender o abajur, dou uma impulsão “ativa” a rede. Se seguirmos os fluxos de eletricidade, passando através de uma infinidade de redes, rastreamos o caminho completo até a usina nuclear. Quando faço o café da manhã, coloco máquinas para trabalhar (o forno, a geladeira etc.), as quais, dependendo do caso, nos liberam do trabalho doméstico ou aumentam nossa produtividade. Ainda semidesperto, ligo o rádio, que submete a fala e a voz a profundas transformações “maquínicas”. As dimensões espacio-temporais costumeiras do mundo sonoro são suspensas. Os esquemas sensórios-motores do homem, sobre os quais a percepção do som se baseia, são neutralizados. A voz, a fala e o som são desterritorializados, pois eles perdem todo tipo de relação com um corpo, um lugar, uma situação ou um território.

Antes de sair, faço uma ligação telefônica. Em que tempo e espaço a conversação se dá? Uma vez fora de casa, retiro dinheiro de um caixa eletrônico que me dá ordens (digite sua senha, retire o cartão, retire o dinheiro!). Se eu cometo um engano, a máquina me recusa a entregar o dinheiro e retém o meu cartão. Para pegar o metrô, tenho que me submeter a ordens de outro autômato, a máquina de bilhetes, que substitui o vazio deixado pelos humanos nos guichês do metrô.

Se não tiver tempo de ler o jornal na internet, compro a edição impressa e experimento uma “fala” e, em particular, uma fala política, que, diferentemente da teoria de Arendt, não se expressa através da voz, mas através de “objetos e de matérias”; em outras palavras, uma fala que, a exemplo do caso do rádio, não é logocêntrica e, sim, maquinocêntrica.

Se tenho um problema de desemprego, ou com o meu cheque de seguro-desemprego, entro em contato com um *call Center* que me pede a cada momento para pressionar 1, 2, 3. A mesma coisa acontece quando marco um compromisso em uma companhia elétrica, aderindo a um serviço de internet, obtendo informação sobre minha conta bancária e assim por diante. Tenho que resolver coisas por conta própria e até perco tempo com isso, já que é impossível encontrar um ser humano dentro dessas redes. Além disso, o tempo que eu perco é tempo que ganho pela empresa ou instituição, tempo que eu coloquei gratuitamente a disposição delas.

Faço uma ligação de meu telefone celular conectado a um satélite ou envio um SMS. Pego um táxi guiado por uma voz não humana e pela inteligência de um GPS – “a trezentos metros vire à esquerda, em seguida, à direita” etc.

À tarde encomendo livros *on-line*, falo pelo *Skype* com um amigo brasileiro e respondo aos meus *emails*; conecto diferentes redes de informação – políticas, culturais etc. Envio uma mensagem instantânea para meu computador.

No supermercado, luto com o caixa automático que é feito para poupar tempo, enquanto eu faço, gratuitamente, o trabalho de um funcionário geralmente empregado por tempo parcial. Se eu compro uma passagem aérea ou de trem *online*, evito ir à estação, mas devo, por mais relutante que esteja realizar “trabalho” não remunerado que aumenta a produtividade da empresa ferroviária ou aérea. Minha percepção do mundo é filtrada através de imagens de televisão (três horas e 30 minutos por dia em média), filmes, *internet* etc. A música que ouvimos, 99% é gravada ou distribuída por algum tipo de máquina. Mesmo na biblioteca local, os “empréstimos e devoluções” não são

mais manipulados por seres humanos e, sim, por máquinas. Os humanos são levados a lidar com os colapsos do sistema para garantir que esses mesmos seres humanos funcionem corretamente enquanto componentes de agenciamento (LAZZARATO, 2014, p.81-82).

A citação é longa, mas paradigmática, se fazemos questão de reproduzi-la na íntegra, é por conta de sintetizar em partes aquilo que ao seu modo, pretende dizer Agamben acerca do que significa sobreviver em nossas sociedades contemporâneas. E de fato não precisamos de muito esforço para compreendê-la a partir do que nos diz Maurizio Lazzarato: ela, a sobrevivência atual já não se dá mais apartada dos circuitos telemáticos operados pelas máquinas e dispositivos que nos cercam e regem nossos cotidianos. Destarte, como forma de chegarmos às análises de Agamben, faremos então um breve desvio àquelas que a filosofia chama de “sociedades disciplinares” e “sociedade de controle”, a fim de melhor compreendermos o contexto em que o pensamento agambeniano se insere no debate.

No período em que suas análises ganhavam o campo da genealogia, Michel Foucault identificou a existência de dois modos essenciais de operação do poder, através dos quais ele se exerceria sobre os indivíduos: *i.* O primeiro tipo, que marcou todo o período do absolutismo monárquico, e ocorria a partir do princípio: “fazer morrer, deixar viver”; *ii.* O segundo, atinente ao arvorecer da Modernidade, relacionava-se ao princípio: “fazer viver, deixar morrer”. Respectivamente, enquanto o primeiro apontava para o poder que detinha o soberano, que em suas mãos dispunha do direito sobre a vida e propriedades de seus súditos, podendo arrancar-lhes destes os seus bens, ou até quem sabe expô-los ao suplício e a morte se isso lhe fosse oportuno; o segundo teria na preservação da vida o elemento fundamental a ser administrado. Sendo assim, por um lado, diz Foucault, o que temos é uma política exercida sobre o “direito de morte”; de outro, uma tecnologia de poder voltada especialmente para a gestão da vida das populações. A estas sociedades últimas, sociedades que não mais se fundamentam no “fazer morrer” do Soberano, mas, sobretudo, no “fazer viver” da política econômica dos Estados-nação, Foucault irá chamar de “Sociedades disciplinares”.

Por sua vez, Gilles Deleuze tendo em vista os grandes espaços de confinamento que caracterizam essas sociedades, dirá que nelas

O indivíduo não cessa de passar de um espaço fechado a outro, cada um com suas leis: primeiro a família, depois a escola (“você não está mais na família”), depois a caserna (“você não está mais na escola”), depois a fábrica, de vez em quando o hospital, eventualmente a prisão, que é o meio de confinamento por excelência (DELEUZE, 2017, p.223).

E é justamente por meio do exercício das disciplinas, que compõem e sustentam estes grandes espaços de confinamento que as sociedades disciplinares disporão de seu *modus*

*operandi*. Seja através das disciplinas que terão como foco de suas investidas os corpos individuais dos sujeitos, seja através da biopolítica exercida sobre as grandes populações, o poder aqui vigente, terá como objetivo a otimização da extração / intensificação da força dos viventes humanos. Quanto às disciplinas, cujo objetivo principal conforme acabamos de dizer é a majoração das forças do corpo, elas se dividem em dois tipos de procedimentos: os *operatórios* e os *não operatórios*. Conforme nos explica detalhadamente Aldo Ambrósio: os primeiros destacam-se pela: a) Distribuição espacial dos corpos através das técnicas de cercamento, quadriculamento, localização funcional e seriação; b) O controle da atividade, com as técnicas de horário, elaboração temporal dos atos, harmonização do corpo e dos gestos, articulação do corpo com os objetos, utilização exaustiva do corpo; c) A organização das gêneses, a partir das técnicas de segmentação e sucessão paralela da duração de um ato; promoção marcada por exame nas finalizações; desdobramentos das séries em outras séries; d) A composição das forças com os processos de fixação, movimentação e articulação do corpo singular com os demais corpos; o ajuste e o entrelaçamento dos corpos com o tempo; e a criação de um sistema preciso de comando (AMBRÓSIO, 2012).

Já os procedimentos disciplinares *não operatórios*, citamos os mecanismos de vigilância hierárquica, as sanções normalizadoras e o exame contínuo. Sinteticamente, como destaca Foucault

A disciplina aumenta a força do corpo (em termos econômicos de utilidade) e diminui essas mesmas forças (em termos políticos de obediência). Em uma palavra: ela dissocia o poder do corpo, faz dele por um lado uma “aptidão”, uma “capacidade” que ela procura aumentar; e inverte por outro lado a energia, a potência que poderia resultar disso, e faz dela uma relação de sujeição estrita. Se a exploração econômica separa a força e o produto do trabalho, digamos que a coerção disciplinar estabelece no corpo o elo coercitivo entre uma aptidão aumentada e uma dominação acentuada (FOUCAULT, 2002, p.119).

A fim de melhorar a compreensão do modo de funcionamento das disciplinas, o filósofo francês recorrerá a um dispositivo arquitetônico. Estamos falando do *Panóptico* de Jeremy Bentham, que o filósofo francês descreve da seguinte maneira:

na periferia uma construção em anel; no centro, uma torre; esta é vazada de largas janelas que se abrem sobre a face interna do anel. A construção periférica é dividida em celas, cada uma atravessando toda a espessura da construção; elas têm duas janelas, uma para o interior, correspondendo as janelas da torre; outra, que dá para o exterior, permite que a luz atravesse a cela de lado a lado. Basta então colocar um vigia na torre central, e em cada cela trancar um louco, um doente, um condenado, um operário, ou um escolar. Pelo efeito da contraluz, poder-se perceber da torre, recortando-se exatamente sobre a claridade, as pequenas silhuetas cativas nas celas da periferia. Tantas

jaulas, tantos pequenos teatros, em que cada ator está sozinho, perfeitamente individualizado e constantemente visível (FOUCAULT, 2002, p.166).

Como vemos o Panóptico não é uma tecnologia exclusiva das prisões, ele não se restringe a elas, mas configura-se como sendo um mecanismo bastante versátil e eclético, por assim dizer. Devido ao fato de marcar presença, nas escolas, hospitais, manicômios, fábricas etc. não devemos encará-lo como sendo uma tecnologia jurídico-prisional, mas antes como uma tecnologia política, anatomo-política (YAZBEK, 2012). Nas palavras de Giovana Temple, “Esses ‘observatórios da multiplicidade humana’ são espaços rigorosamente arquitetados para que seja contínuo o exercício do poder disciplinar, o qual não almeja a execução do condenado, mas a correção, a disciplina, a padronização do corpo” (TEMPLE, 2013, p.50). Atuando desta forma sobre a subjetividade dos indivíduos, as disciplinas operam, portanto, a produção de um corpo dócil e útil, isto é disponível as exigências institucionais. Elas configuram-se, sobretudo, como um poder de subjetivação.

Todavia, é importante destacar o fato de que além de produtoras de corpos, subjetividades, expressões etc., as disciplinas não se furtam às técnicas de repressão, que sofisticadamente incidem sobre o “fora”, capturando os potenciais devires de cada sujeito ou grupo de sujeitos. Desta feita, nos explica Maurizio Lazzarato, que com o poder disciplinar “O que é enclausurado é o virtual, a potência de transformação, o devir. As sociedades disciplinares exercem seu poder neutralizando a diferença e a repetição e sua potência de variação (a diferença que faz diferença), subordinando-a a reprodução” (LAZZARATO, 2006, p.69). Ao que tudo indica, é *uma vida...* que o poder das disciplinas não pode deixar passar. Seu papel: estratificá-la através da separação dela para com sua forma/potência.

Dando continuidade às pesquisas relativas aos exercícios de poder, que não obstante se entrelaçavam de maneira irreversível às suas investigações em torno da sexualidade, Foucault pode notar a emergência de outro tipo de tecnologia de governo, que para além do adestramento dos indivíduos, tinha como desígnio maior a tarefa de elevar a saúde dos corpos sociais. Estamos falando da *biopolítica*; que ao lado das disciplinas, configura uma segunda modalidade de biopoder. Em uma conferência proferida no Rio de Janeiro no ano de 1974, intitulada “O nascimento da medicina social”, Foucault afirma

Minha hipótese é que com o capitalismo não se deu a passagem de uma medicina coletiva para uma medicina privada, mas justamente o contrário; que o capitalismo, desenvolvendo-se em fins do século XVIII e início do século XIX, socializou um primeiro objeto que foi o corpo enquanto força de produção, força de trabalho. O controle da sociedade sobre os indivíduos não se opera simplesmente pela consciência ou ideologia, mas começa no corpo, com o corpo. Foi no biológico, no somático, no corporal que, antes de tudo,

investiu a sociedade capitalista. O corpo é uma realidade biopolítica. A medicina é uma estratégia biopolítica (FOUCAULT, 2004, p.80).

Ou seja, com a biopolítica não seriam mais os indivíduos o principal alvo dos exercícios de poder, mas sim, as populações. E o que está em jogo aqui é precisamente a majoração da saúde das pessoas, que faz com que o poder soberano e suas técnicas “ultrapassadas”, comecem a dar espaço a uma nova forma de governo. A saber, a economia política. Assim, “em fins do XVII e início do século XVIII se iniciou um desbloqueio desta arte de governar em relação à soberania levando-a a ser substituída pela economia política” (AMBRÓZIO, 2012, p.51). Cito Foucault

A economia política pôde se constituir a partir do momento em que, entre os diversos elementos da riqueza, apareceu um novo objeto, a população. Apreendendo a rede de relações contínuas e múltiplas entre a população, o território e a riqueza, etc. se constituirá uma ciência que se chamará economia política, e ao mesmo tempo um tipo de intervenção característico do governo: a intervenção no campo da economia e da população. Em suma, a passagem de uma arte de governo para uma ciência política e da população. Em suma, a passagem de uma arte de governo para uma ciência política, de um regime dominado pela estrutura da soberania para um regime dominado pelas técnicas de governo, ocorre no século XVIII em torno da população, e por conseguinte, em torno do nascimento da economia política (FOUCAULT, 2008b, p.140-141).

Trata-se de percebermos o movimento de enfraquecimento da soberania como fundamento construtivo das relações de poder e o despontar da governamentalidade. Respectivamente, a linha que segue da: *i.* Pastoral cristã que durante todo o medievo tratou da condução dos sujeitos em uma relação de estrita e total obediência ao Império de Cristo, à salvação no mundo pós-morte; *ii.* Passando pela Razão de Estado que entrementes ao século XVI e XVII deslocou o poder outorgado anteriormente a Deus ao próprio Estado; e *iii.* Finalmente, chegando ao Liberalismo; que vai encontrar justamente na economia política a principal forma de gerir o Estado Moderno.

Já nos anos de 1977-1978, Foucault dedicará todo um curso, publicado posteriormente com o título *O nascimento da biopolítica* (2008), no intuito de compreender o liberalismo. Algo que gostaríamos de destacar acerca das análises empreendidas pelo filósofo neste curso, é o fato dele nos mostrar que o liberalismo, a despeito da Razão de Estado, precisou fundar um aparelho de governo que não mais tivesse um fim em si mesmo. Isso, pois para os liberais, há sempre a questão vigente de que “se governa de mais”. Não obstante, Foucault irá afirmar que fundamentado na perspectiva de que “se governa sempre de mais”, o liberalismo enquanto tecnologia de governo conviverá amiúde com a suspeita acerca dele próprio. (SENELLART, 1995). Isso significa dizer que dentro desta perspectiva deve haver uma razão

para o Estado exercer seu governo que não seja o próprio Estado. Por conseguinte, como justificativas para este seu governo têm-se então a sociedade civil e o mercado.

Ademais, se existe Estado é para e tão somente que sirva à sociedade civil e ao mercado. Sem perder de vista a preocupação com aquela máxima de que “sempre se governa de mais”, e pautados em uma antropologia que concebia e lhe assegurava que os indivíduos eram “naturalmente individualistas” e que nesse sentido, sempre buscavam satisfazer suas necessidades através do aumento de suas riquezas via competição, para o liberalismo clássico, “ao Estado, caberia apenas observar e reconhecer as leis que emanariam naturalmente daquele espaço de concorrência e abster-se de intervir para não atrapalhar o seu natural desenvolvimento” (AMBRÓZIO, 2012, p. 55).

Todavia, após constatar que a anarquia das atividades econômicas individuais não havia proporcionado o equilíbrio da sociedade civil, conforme desejavam os ideólogos do liberalismo, caberá ao Estado intervir maciçamente na sociedade civil, a fim de que esteja garantido o pleno funcionamento do mercado. Nas palavras de Foucault

Ele (o Estado) tem de intervir sobre a própria sociedade em sua trama e em sua espessura. No fundo, ele tem de intervir nessa sociedade para que os mecanismos concorrenciais, a cada instante e em cada ponto da espessura social, possa ter o papel de reguladores – e é nisso que a sua intervenção vai possibilitar o que é o seu objetivo: a constituição de um regulador de mercado geral da sociedade. Vai se tratar portanto, não de um governo econômico, como aquele com que sonhavam os fisiocratas, isto é, o governo tem apenas de reconhecer e observar as leis econômicas; não é um governo econômico, é um governo da sociedade (FOUCAULT, 2008, p.151).

Eis então o neoliberalismo. Uma tecnologia de governo voltada [excessivamente] aos indivíduos, que se desenrola não mais a partir do controle da economia, mas, sobretudo do controle das pessoas; e serão elas mesmas quem cuidarão da economia... Transbordando a racionalidade econômica para além dos limites do mercado, o neoliberalismo vai à busca de produzir subjetividades que lhes sejam condizentes. É o nascimento do *homo economicus*. Em tom de confissão, revela Claudio Ulpiano acerca desta forma de vida

Vou fazer uma narrativa do Michel Foucault. O Foucault diz que era um homem triste, muito triste, porque ele vivia em um campo social em que as forças de dominação se dão diretamente no corpo da criança. Isso o entristecia. A prática de estimular aquela criança para produzir o homem que interessa para a família. Isso produzia nele uma imensa tristeza. Uma imensa tristeza. E essa prática geraria homens sem nenhuma potência política. Nós teríamos as nossas potências econômicas altamente estimuladas, mas as potências políticas estariam inteiramente fechadas. (Não sei se entenderam...) Potências políticas – se as potências políticas passassem, o capitalismo já teria desaparecido, porque nós não suportaríamos esse modo selvagem de vida; não suportaríamos o

que nós somos. Então, o capitalismo estimula o tempo inteiro as nossas potências econômicas – mas não deixa passar as potências políticas. Não deixa passar. Não há nenhuma instituição no nosso campo social que seja estimuladora das potências políticas. A estimulação das potências políticas nos levaria, necessariamente, a fazer transformações sociais; pois quando se estimula uma potência, ela se torna criativa. Nós somos criadores constantes no campo econômico. Sempre criadores no campo econômico. Sempre! Nós não paramos de inventar meios de produzir mais “grana”. Sempre! Por quê? Porque aquilo é estimulado. Se você estimular as potências políticas de um homem, o que vai acontecer? O campo social vai se romper. (Não sei se entenderam...) Então não seria possível que o capitalismo fosse fazer isso. Porque senão ele teria se destruído (ULPIANO, 1989)

De qualquer modo, patente a tudo isso não é muito difícil de imaginarmos a crise por que passava o [ultrapassado] poder disciplinar e a respectiva necessidade que tinha o mesmo em criar novas tecnologias de governo. Conforme atesta Deleuze, fato era que nesse contexto as sociedades de controle gradativamente foram substituindo as sociedades disciplinares (DELEUZE, 2014). Aliás, o próprio Foucault, em uma conferência no ano de 1978, já havia sinalizado nesta direção. De acordo com ele, “Há cada vez mais categorias de pessoas que não estão submetidas, de tal forma que somos obrigados a pensar o desenvolvimento de uma sociedade sem disciplina” (FOUCAULT, 2003b, p.268).<sup>87</sup>

Por conseguinte, paralelo ao processo de enfraquecimento das sociedades disciplinares

Para o poder, o problema não é mais o de aprisionar o fora e disciplinar as subjetividades quaisquer (depois de tê-las apartadas do virtual e da criação). Como tanto o fora e a potência de proliferação da diferença rompem o regime de encerramento, essas forças podem apenas ser moduladas. Não se trata, portanto, de discipliná-las em um espaço fechado, mas de modulá-las em um espaço aberto. O controle superpõe, dessa maneira, à disciplina (LAZZARATO, 2006, p.72).<sup>88</sup>

Apesar de não se aprofundar na análise das implicações conceituais das referidas sociedades de controle, Deleuze nos oferece indicações preciosas acerca delas. Em seu *Post-scriptum sobre as sociedades de controle*, ele afirma que “Encontramo-nos numa crise generalizada de todos os meios de confinamento, prisão, hospital, fábrica, escola, família. A família é um “interior” em crise como qualquer outro interior, escolar, profissional etc.” (DELEUZE, 2017, p.224).

<sup>87</sup> FOUCAULT, M. M Foucault. Conversação sem complexos com um filósofo que analisa as “estruturas do poder” (1978). In: Ditos e escritos IV: estratégia, poder-saber. Org. Manoel Barros da Mota. Trad. Vera Lúcia A. Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003, p. 307.

<sup>88</sup> Nas palavras do próprio Foucault, é por isso que “Hoje, o controle é menos severo e mais refinado, sem ser, contudo, menos aterrorizador. Durante todo o percurso de nossa vida, todos nós somos capturados em diversos sistemas autoritários; logo no início da escola, depois em nosso trabalho e até em nosso lazer. Cada indivíduo, considerado separadamente, é normatizado e transformado em um caso controlado por um IBM. Em nossa sociedade, estamos chegando a refinamentos de poder os quais aqueles que manipulava, o teatro do terror [nas execuções públicas penais] sequer haviam sonhado” (FOUCAULT, 2003, p. 307).

Diferentemente do que ocorria nos espaços de confinamento que de acordo com ele podem ser descritos como variáveis independentes por onde passam os indivíduos, os modos de controle configuram-se como variações inseparáveis. Quer dizer “Os confinamentos são moldes, distintas moldagens, mas os controles são uma modulação, como uma moldagem auto-deformante que mudasse continuamente” (DELEUZE, 2017, p.225). Por esta razão, se por um lado o homem da disciplina era um produtor descontínuo de energia, tal como nos indica Deleuze, “o homem do controle é antes ondulatório, funcionando em órbita, num feixe contínuo” (DELEUZE, 2017, 227). Um bom exemplo para que melhor possamos compreender o que ele estaria nos dizendo são as empresas, que nas sociedades de controle tendem a substituir as fábricas. Cito Deleuze,

Isso se vê claramente na questão dos salários: a fábrica era um corpo que levava suas forças internas a um ponto de equilíbrio, o mais alto possível para a produção, o mais baixo possível para os salários; mas numa sociedade de controle a empresa substituiu a fábrica, e a empresa é uma alma um gás. [...]. A fábrica constituía os indivíduos em só corpo, para a dupla vantagem do patronato que vigiava cada elemento na massa, e dos sindicatos que mobilizavam uma massa de resistência; mas a empresa introduz o tempo todo uma rivalidade inexpiável como são emulação, excelente motivação que contrapõe os indivíduos entre si e atravessa cada um, dividindo-o em si mesmo (DELEUZE, 2017, p.225).

E na esteira da crise que abala os meios de confinamento, assim como a empresa “substitui” a fábrica, o regime das escolas também é afetado pelo controle. Sejam através das mais variadas formas de avaliação continuada, ou por meio do *slogan* da “educação permanente” que em uma espécie de paranóia impõe a necessidade de sempre se estar aprendendo, podemos perceber o nível de toxidade da lógica empresarial em todos os níveis e processos da escolaridade. O que não é diferente nos regimes dos hospitais, onde também notamos com facilidade formas assistenciais não mais restritas ao confinamento; aquilo que Deleuze chamou de “nova medicina sem médico nem doentes” (DELEUZE, 1990).<sup>89</sup> Até mesmo no regime das prisões quando da adoção das chamadas penas “alternativas” onde os condenados vivem em “liberdade assistida”, ou presos às “coleiras eletrônicas”, que os forcem a permanecerem em determinados espaços, até determinadas horas etc. Todos eles, mecanismos gerenciais de poder das sociedades de controle.

---

<sup>89</sup> Nas palavras de Marcos Guilherme Belchior de Araújo, essa “nova medicina”, não mais restritas aos hospitais, médico, pacientes, faz “circular discursos sobre nutrição, longevidade, ideais de corpo e de saúde, verdadeiros discursos com força de lei moral que são lançados pelas redes midiáticas e que fazem com que cada um vigie a si mesmo continuamente (não importa onde nem quando) e se avalie de acordo com critérios alheios” (ARAÚJO, 2006, p.2).

Enfim, a realidade é que se antigamente “nas sociedades de disciplinas não se parava de recomençar (da escola à caserna, da caserna à fábrica), [...] nas sociedades de controle nunca se termina nada” (DELEUZE, 2017, p.226). Nelas, está-se sempre estudando, sempre trabalhando, sempre em família [empresa-comunidade], sempre doente, sempre preso. A crise dos espaços de confinamento confinou a vida por inteiro. No entanto, este processo de sofisticação do poder ocorrido no contexto de empresariamento da vida, não nos autoriza descartar as [antigas] disciplinas assim, totalmente. Elas continuam operando nos dias atuais. Mas, agora é preciso percebê-las fora de seus lugares. Como bem observa Michael Hardt, “ao invés de negação o que há é uma otimização e propagação da lógica disciplinar, que agora se verificam estendidas por sobre todo o campo social” (HARDT, 2000, p.369). Ou como nos diz Lazzarato “As técnicas de sujeição das sociedades de controle não substituíram as das sociedades disciplinares, mas superpõem-se a estas e tornam-se cada vez mais invasivas” (LAZZARATO, 2006, p.80). Há um recrudescimento biopolítico do controle, que coloca no centro de suas disputas de poder, a vida mesma. Mais do que nunca é uma vida que está em jogo.

Desta feita, se como já dissemos, os processos de produção de subjetividade são contingentes aos modelos da produção social, o que vemos é agora o alvorecer de subjetividades próprias à lógica do controle. Se nas sociedades disciplinares “a produção de subjetividade estava submetida à lógica funcional de suas instituições fechadas, a moldes institucionais rígidos, fixos, com suas regras de tempo, espaço e comportamento estritamente delimitados” (ARAÚJO, 2006, p.2), nas chamadas sociedades de controle “A não-definição do lugar da produção corresponde a indeterminação da forma das subjetividades produzidas. As instituições sociais de controle no império poderiam, portanto, ser percebidas em um processo fluido de engendramento e de corrupção da subjetividade” (HARDT, 2000, p.369). Deste modo, diferentemente das disciplinas, que tinham hora e local para operarem, o controle por sua vez conforme estamos indicando, é difuso e total; ocorre a qualquer hora e em qualquer lugar, o tempo todo, e em todos os cantos. Não somente de fora para dentro, mas, também e, sobretudo de dentro para fora. É que agora, nós nos tornamos os nossos próprios senhores. Cito Byung-Chul Han

Como empreendedor de si mesmo, o sujeito do desempenho é livre, na medida em que não submisso a outras pessoas que lhe dão ordens e o exploram; mas realmente livre ele não é, pois ele explora a si mesmo e quiçá por decisão pessoal. O explorado é o mesmo explorador. A gente é vítima e algoz ao mesmo tempo. A autoexploração é muito mais eficiente do que a exploração

alheia, pois caminha de mãos dadas com o sentimento de liberdade. É possível, assim, haver exploração, mesmo sem dominação (HAN, 2017, p.22).

É importante salientar que tais transformações não seriam possíveis sem uma grande e profunda transformação do próprio metabolismo reprodutivo do capital. É exatamente o que afirmam Luc Boltanski e Ève Chiapello, para quem “Nos anos seguintes à guerra, o capitalismo precisou transformar-se para responder à preocupação e à força reivindicatória de gerações da burguesia e pequena burguesia” (BOLTANSKI, CHIAPELLO, 2013, p.28). Sobre este novo tempo, Peter Pál-Pelbart afirma que uma das chaves para sua compreensão está em percebermos o fato de que para Boltanski e Chiapello, a transformação-revitalização do capitalismo pós anos 60 e 70, se deu especialmente via um movimento de assimilação das críticas contra ele, isto é o próprio capitalismo, desferidas no ínterim daqueles mesmos anos; maio de 68 opera aqui como o grande paradigma para os dois pensadores franceses. Assim,

Digamos, em linhas gerais, que as reivindicações por mais autonomia, autenticidade, criatividade, liberdade, até mesmo a crítica à rigidez da hierarquia, da burocracia, da alienação nas relações e no trabalho, foi inteiramente incorporado pelo sistema, e faz parte de uma nova normatividade que está presente nos manuais de *management* que seus executivos seguem hoje (PELBART, 2011, p. 96).

Não poderíamos deixar de notar também que “ao satisfazer em parte as reivindicações libertárias, autonomistas, hedonistas, existenciais, imaginativas, o capitalismo pôde ao mesmo tempo mobilizar nos seus trabalhadores esferas antes inatingíveis” (PELBART, 2011, p. 96). Tudo se passa como se as diversas reivindicações em prol de uma nova forma de trabalho, mais criativa, mais imaginativa, mais lúdica, com sentido por assim dizer, tivesse forçado “o capitalismo, através de uma reconfiguração técnico-científica de todo modo já em curso, a exigir dos trabalhadores uma dimensão criativa, imaginativa, lúdica, um empenho integral, uma implicação mais pessoal, uma dedicação mais afetiva até” (PELBART, 2011, p. 96). Vale dizer que isso obviamente implicou na deterioração do modelo taylorista-fordista clássico, que até então, pautado em estruturas e hierarquias rígidas, impedia a flexibilidade e a autonomia dos indivíduos, que batalhavam pela superação do trabalho massificado e homogeneizador. Logo, se

A sociedade disciplinar não conseguia penetrar inteiramente as consciências e os corpos dos indivíduos a ponto de organizá-los na totalidade de suas atividades. [...]. Na sociedade de controle, o conjunto da vida social é abraçado pelo poder e desenvolvido na sua virtualidade. A sociedade é subsumida na sua integralidade, até os centros vitais de sua estrutura social; trata-se de um controle que invade a profundidade das consciências e dos corpos da população, atravessando as relações sociais e as integrando (PELBART, 2011, p.83).

Gradativamente a vida em suas dimensões biológicas, afetivas, volitivas passa para o centro da política [biopolítica moderna]. Se o homem representado por Chaplin dos *Tempos Modernos* era o paradigma do trabalhador, para quem bastava apertar parafusos, manejar alavancas e roldanas, fazer sapatos, fogões e automóveis, hoje ele não é mais que um imprestável que não serve mais. Atualmente é preciso estar à altura de um infindável léxico teleinformático que se renova a cada semana para que possam realizar com sucesso o seu trabalho. Não que isso signifique que o trabalho material [“braçal”] tenha desaparecido, mas que nas sociedades de controle ele tende a ceder lugar ao trabalho imaterial [“cognitivo”]. Trata-se de produzir informações, imagens, conhecimento; e com afeto e alegria. É o tempo de trabalho que transborda “para coincidir com o tempo de vida, confundindo tempo de produção e de reprodução” (PELBART, 2008. p.84). Assim, o etos civilizatório hodierno “com seu espaço liso e desterritorializante, removeu os últimos obstáculos para a subsunção real e total da sociedade ao capital” (PELBART, 2011, p.85).

\*

É nesse quadro que Giorgio Agamben situará suas investigações acerca dos *dispositivos*. A par das idiosincrasias do tempo atual, ele afirma

Não seria provavelmente errado definir a fase extrema do desenvolvimento capitalista que estamos vivendo como uma gigantesca acumulação e proliferação de dispositivos. Certamente, desde que apareceu o *homo sapiens* havia dispositivos, mas dir-se-ia que hoje não um só instante na vida dos indivíduos que não seja modelado, contaminado ou controlado por algum dispositivo (AGAMBEN, 2014c, p.41).

Mas, afinal o que é um dispositivo? Em texto homônimo nosso filósofo dirá que dispositivo é “qualquer coisa que tenha de algum modo a capacidade de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar e assegurar os gestos, as condutas, as opiniões e os discursos dos seres viventes” (AGAMBEN, 2014c, p.39). Todavia, antes de atingir esta definição ampla com ele, o *dispositivo* foi pensando anteriormente por Michel Foucault já nos idos dos anos de 1960, no contexto redacional de *A arqueologia do saber*. Momento em que o filósofo francês não chega a nomeá-lo, fazendo uso de outro termo, a saber, o de *positivité*; termo emprestado por ele de seu mestre Jean Hyppolite, quando de alguns estudos acerca da historicidade e positividade da religião cristã em Hegel.

Respectivamente, conforme demonstra Agamben acerca do uso do termo em Foucault, segundo Hyppolite há a presença de dois elementos chaves na compreensão de Hegel acerca da religião: a “religião natural”, e a “religião positiva”. De acordo com suas palavras

Enquanto a religião natural diz respeito à imediata e geral relação do homem com o divino, a religião positiva ou histórica compreende o conjunto das crenças, das regras e dos ritos que numa determinada sociedade e num determinado momento histórico são impostos aos indivíduos pelo exterior (AGAMBEN, 2014c, p.27).

Trata-se, portanto como vemos de um decisivo termo técnico na estratégia do pensamento foucaultiano, sobretudo no período em que este pensador transferia o foco de suas análises para genealogia, ou aquilo que ele mesmo chamou de “governo dos homens”. De forma breve, Agamben irá definir o conceito de *dispositivo* em Foucault, a partir de três elementos chaves. A saber, o dispositivo

- a. É um conjunto heterogêneo, lingüístico e não-lingüístico, que inclui virtualmente qualquer coisa no mesmo título: discursos, instituições, edifícios, leis, medidas de polícia, proposições filosóficas etc. O dispositivo em si mesmo é a rede que se estabelece entre esses elementos.
- b. O dispositivo tem sempre uma função estratégica concreta e se inscreve sempre numa relação de poder.
- c. Como tal, resulta do cruzamento de relações de poder e de relações de saber (AGAMBEN, 2014c, p.25).

Porém, como já dissemos no filósofo italiano esta definição será ampliada, passando a denotar todas e quaisquer máquinas de governo. Ou seja, não são somente

as prisões, os manicômios, o Panóptico, as escolas, a confissão, as fábricas, as disciplinas, as medidas, jurídicas, etc. cuja conexão com o poder é num certo sentido evidente, mas também a caneta, a escritura, a literatura, a filosofia, a agricultura, o cigarro, a navegação, os computadores, os telefones celulares e por que não – a própria linguagem, que talvez é o mais antigo dos dispositivos, em que há milhares e milhares de anos um primata – provavelmente sem se dar conta das conseqüências que se seguiriam – teve a consciência de se deixar capturar. (AGAMBEN, 2014c, 39-40).

Em sua *Introdução à Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência* (2012), Edgardo Castro sinalizará os quatro principais traços que compõem estas máquinas-dispositivos tal como pensadas por Agamben. E o seu primeiro traço diz respeito, ao fato dos dispositivos terem por objetivo capturar, produzir e dirigir comportamentos, isto é, eles são máquinas de controle, máquinas de subjetivação, de governo, cujo objetivo mais fundamental é a produção da subjetividade. Já, o segundo traço constitutivo dos dispositivos é seu aspecto bipolar. Nas palavras de Castro

A máquina-dispositivo articula dois elementos que, a primeira vista ao menos, parecem excluir-se ou opor-se: *langue e parole* na máquina-infância, sincronia e diacronia na máquina rito-jogo, animalidade e humanidade na máquina

antropológica, soberania e governo na máquina governamental (CASTRO, 2012, p.105).

Em terceiro, que ao funcionar, estas máquinas bipolares acabam por produzir “zonas de indiferença”, espaços “cinzentos” de indiscernibilidade nos quais é impossível identificar e ou distinguir os componentes que se articulam ali. Finalmente, o quarto e definitivo traço dessas máquinas-dispositivos são seus “centros vazios”. Ou seja, o eixo que articula suas engrenagens não possui substância alguma [“trono vazio”].

De qualquer forma há que se dizer ainda que de acordo com Agamben, no estágio atual do capitalismo os dispositivos “não agem mais tanto pela produção de um sujeito quanto por meio de processos que podemos chamar de dessubjetivação” (AGAMBEN, 2014c, p.48). Ou como nos explica Peter Pal Pelbart “Por *dessubjetivação capitalística*, entenda-se aquela que desfaz identidades, contornos, territórios – é a desterritorialização imposta pelo capital ou pelo Estado (o colapso da União Soviética desmanchando hierarquias e pertinências) (PELBART, 2019, p.158). O que trocando em miúdos, dá no mesmo que dizer que através da captura do seu desejo, aquele que no corpo a corpo com os dispositivos foi enredado por estas máquinas, não possui chance alguma de desenvolver uma identidade consistentemente fora em que possa se apoiar. Tudo o que ele adquirirá com isso, são números, senhas, *logins* através dos quais pode ser rastreado e melhor controlado. A exemplo dos que passam longas horas frente às telas de plasma de seus *smart-fones*, plasmando-se por assim dizer, aos conteúdos digitais que lhes são oferecidos, para receber em troca disso uma enxurrada de ofertas de promoção em algum restaurante qualquer. Ou quem sabe, serem inclusos através dos cliques e *likes* nos índices de audiência internauta; e nada mais que isso...

Não que os dispositivos não subjetivem mais, mas que tais subjetividades sejam *assujeitadas*, “que responde a uma formatação produzida pelo capitalismo, pela medicina ou pelo farmacopronobiopoder, como diz Preciado (sou “soropositivo”)” (PELBART, 2019, p.158).<sup>90</sup> E este é seu principal detalhe: a vida que se produz aqui é mera sobrevida, vida nua.

---

<sup>90</sup> Sobre o conceito de “farmacopronobiopoder” que o autor utiliza para falar da subjetividade capitalística, vejamos o que diz Preciado: “Vamos ousar, então, e elaborar as seguintes hipóteses: as matérias-primas do processo produtivo atual são a excitação, a ereção, a ejaculação, o prazer e o sentimento de auto-satisfação, controle onipotente e total destruição. O verdadeiro motor do capitalismo atual é o controle farmacopornográfico da subjetividade, cujos produtos são a serotonina, o tecnossangue e os homoderivados, a testosterona, os antiácidos, a cortisona, e o tecnoesperma, os antibióticos, o estradiol, o álcool e o tabaco, a morfina, a insulina, a cocaína, os óvulos vivos, o citrato de sildenafila (Viagra) e todo complexo material e virtual que participa de estados mentais e psicossomáticos de excitação, relaxamento e descarga, e também o controle total e onipotente. Nessas condições, o dinheiro se torna uma substância psicotrópica significativa e abstrata. O sexo é o corolário do capitalismo e da guerra, o espelho da produção. O corpo sexual viciado e o sexo e todas as suas derivações semiótico-técnicas são, daqui em diante, o principal recurso do capitalismo pós-fordista” (PRECIADO, 2018, p. 40).

Por conseguinte, as sociedades atuais, conforme sugere Agamben, “se apresentam assim como corpos inertes atravessados por gigantescos processos de dessubjetivação que não correspondem a nenhuma subjetivação real” (AGAMBEN, 2014c, p.49). Se retornarmos a longa citação de Lazzarato que abre este tópico, temos boas chances de compreender o que Agamben está querendo nos dizer aqui...

Outro elemento fundamental dos dispositivos e que não poderíamos deixar de mencionar, devido sua dimensão relativamente religiosa é a *assinatura* teológica que lhes marca a superfície. A fim de elucidar o que sejam estas tais “assinaturas”, diríamos que: toda a realidade carregaria em si traços que manifestam, revelam e nos remetem à suas qualidades invisíveis. Ou seja, assinaturas são como que “marcas”, “índices secretos” que assinalam determinada origem das coisas, e que não obstante, orientam estrategicamente em uma direção a interpretação dos mesmos.<sup>91</sup> Aliás, é por isso que Agamben, na esteira de Walter Benjamin, afirma que o capitalismo é de uma certa forma religioso também. Pois, as mortes que demarcam seu metabolismo socioreprodutivo, assinam este modelo de reprodução com traços teológicos – conteriam aspectos sacrificiais. Nas palavras do próprio Agamben, “O capitalismo e as figuras modernas do poder parecem, nessa perspectiva, generalizar e levar ao extremo os processos separativos que definem a religião” (AGAMBEN, 2014c, p.46).

Mas, para que possamos compreender o aspecto religioso do capitalismo [assinatura teológica], precisamos primeiramente nos afastar da inexata e insípida concepção etimológica do termo religião. Isso, pois o termo *religare*, que preconiza a “religação” entre o divino e o humano, não seria o mais apropriado. Para o filósofo italiano a religião ao invés de *re-ligar* se configura justamente a partir de seu oposto, isto é, através de constantes operações de separações, que por sua vez comporão esferas de sacralidades. Nesse sentido, de acordo com Castor Bartolomé Ruiz outro comentador de Agamben,

o dispositivo religioso ancestral através do qual parcelas da vida humana são retiradas do alcance do poder comum das pessoas para serem administradas por especialistas do sagrado, os sacerdotes. Sacralizar algo significa, entre outras coisas, retirá-lo do domínio direto das pessoas comuns, transferindo o poder de controle dessa dimensão para uma esfera supostamente divina, administrada por pessoas devidamente preparadas, que são os sacerdotes (RUIZ, 2017, p.18).<sup>92</sup>

<sup>91</sup> Para saber mais sobre o conceito de assinatura ver a obra *Signatura rerum: sobre o método* (2019).

<sup>92</sup> Como dissemos, “religião nesta perspectiva é aquilo que captura, separa e mantém homens e deuses em seus devidos lugares. Cuidando para que não se misturem e se confundam. Importante é dizer que O dispositivo que realiza e regula a separação é sacrifício: através de uma série de rituais minuciosos, diferenciados segundos a variedade das culturas, e que Hubert e Mauss inventariaram pacientemente, ele estabelece, em todo caso, a passagem de algo do profano para o sagrado, da esfera humana para a divina” (AGAMBEN, 2007, p.65-66).

Religião aqui tem a ver, portanto com uma máquina de separação que através de um infundável exercício de “reeleição” [*reelegere*], por meio da qual ela elege, consagra e cuida meticulosamente para que as coisas humanas [profanas] mantenham-se alijadas das divinas. Deste modo, ao dizer que “não só há religião sem separação, como toda separação contém ou conserva em si um núcleo genuinamente religioso” (AGAMBEN, 2007b, p.65), Agamben permanece renitente ao postular que a sociedade atual sob o governo dos dispositivos possui sua fundamentação na lógica religiosa. Trata-se de uma sociedade que tende a viver de eleger, separar, sacralizar, e sacrificar coisas aos deuses. Não obstante, o filósofo italiano, chegará a dizer que o capitalismo atualmente se configura através de uma certa religiosidade secular da contemporaneidade.<sup>93</sup> Em suas palavras

o capitalismo, levando ao extremo uma tendência já presente no cristianismo, generaliza e absolutiza, em todo âmbito, a estrutura da separação que define a religião. Onde o sacrifício marcava a passagem do sagrado ao profano, está agora um único e multiforme incessante processo de separação, que investe toda coisa, todo lugar, toda atividade humana para dividi-la por si mesma [...]. Na sua forma mais extrema, a religião capitalista realiza a pura forma da separação, sem mais nada a separar (AGAMBEN, 2007, p.63-64).

Como vimos até aqui, Agamben que se deteve na tarefa de desvelar o caráter fundamentalmente teológico das máquinas e dispositivos de controle que operam a partir de pressupostos religiosos, terá oportunidade de aprofundar suas análises. Especificamente no seu livro *O Reino e a Glória*, o filósofo italiano buscará desvelar os arcanos deste poder biopolítico. Em síntese trata-se de encontrar “os motivos pelos quais o poder foi assumindo no Ocidente a forma de uma *oikonomia*, ou seja, de um governo dos homens” (AGAMBEN, 2011, p.10). E tomando como ponto de partida as polêmicas entre Schmitt e Peterson - buscando pensar a teologia política do primeiro, na interface com a teologia econômica do segundo -, ele propõe-se a demonstrar que do cristianismo derivam dois paradigmas políticos distintos, mas que articulados configuram a máquina de governo ocidental.

Para Agamben, na contramão da tendência racionalista moderna, que preconiza “weberianamente” por assim dizer, a secularização como um processo de desencantamento do mundo, tanto em Schmitt quanto em Peterson, a Modernidade não conseguiu se desvencilhar de seu passado atávico, estando a operar até os dias atuais, a partir de conceitos teológicos secularizados. Isso significa que a Modernidade funcionaria [ainda] através da imanentização de uma estrutura metafísica religiosa [transcendente], que inicialmente estava circunscrita ao

---

<sup>93</sup> Em síntese, tratar-se-ia de uma religião cáltica que desconhece tempos não litúrgicos [não há sábado!], e que ao invés de servir como plataforma de expiação-justificação dos fiéis, se volta para a sua máxima culpabilização, endividamento, tristeza e desespero.

universo religioso eclesiástico; mas que posteriormente migrara para as estruturas do Estado soberano.

Por seu turno, como dissemos - articulando por um lado às teses da teologia política de Schmitt que situava no cristianismo nascente os germens da soberania moderna, com a teologia econômica de Peterson que afirmava que o paradigma da teologia política não é cristão, mas judeu -, Agamben irá demonstrar detalhadamente como estes dois pólos [teológico - econômico] são interdependentes; e articulados configuram a máquina-dispositivo de controle governamental do Ocidente. De maneira introdutória, ele afirma em seu livro:

Uma das teses que procurará demonstrar é que da teologia cristã derivam dois paradigmas políticos em sentido amplo, antinômicos, porém funcionalmente conexos: a teologia política, que fundamenta no único Deus a transcendência do poder soberano, e a teologia econômica, que substitui aquela pela ideia de uma *oikonomia*, concebida como uma ordem imanente – doméstica e não política em sentido estrito – tanto da vida divina quanto da vida humana. Do primeiro paradigma derivam a filosofia política e a teoria moderna da soberania; o segundo, a biopolítica moderna até o atual triunfo da economia e do governo sobre qualquer outro aspecto da vida social (AGAMBEN, 2011, p.14).

Mas, para compreendermos a sobrecarga biopolítica da política moderna, é preciso que voltemos nossas atenções para o período medieval, momento no qual os teólogos pelejavam em busca de responderem as demandas teológicas e filosóficas de sua época. Respectivamente, conforme destaca Sandro Luiz Bazzanella, um dos principais desafios que se apresentavam nos primeiros séculos da era cristã aos teólogos era “a necessidade de justificação de um Deus único, governante do mundo divino e humano” (BANZZANELLA, 2015, p.44). Fazendo frente às ameaças politeístas dos povos pagãos, os primeiros teólogos cristãos tendo em vista justificar o governo do mundo a partir de um único princípio transcendente [Deus], confeccionam o dogma trinitário. E justamente

neste contexto que se dá a passagem de um paradigma teológico político para o paradigma teológico *oikonomico*, na medida em que, para justificar o modo de ser de Deus, das relações das três pessoas divinas que compõem uma única substância, pressupõe uma *oikonomia*, um modo de gestão de tais relações (BANZZANELLA, 2011, p.45).<sup>94</sup>

Assim, ao transferirem a noção de *oikonomia* grega para o âmbito teológico, os primeiros teólogos cristãos a partir do dogma trinitário, foram capazes de explicar “o ato da criação e da redenção através de uma *oikonomia* divina, em que o *Logos* divino e o

<sup>94</sup> Conforme destaca Agamben a *oikonomia* grega “se apresenta aqui como uma organização funcional, uma atividade de gestão que não está vinculada a outras regras exceto o funcionamento ordenado da casa” (AGAMBEN, 2011, p.43). *Oikonomia* esta que se diferencia totalmente da política, caracterizada até então pelo embate público das ideias antagônicas, apresentadas e defendidas na praça pelos cidadãos no exercício de sua liberdade.

Filho articulam-se em torno do governo do mundo, conciliados com uma unidade da substância divina” (BANZZANELLA, 2015, p.48). Ademais, conforme nos informa Caetano Sordi, esse tal governo do mundo se justificava “devido ao fato de este, por obra do pecado original, ter se desviado e degenerado. Como vemos, o que movia a teologia econômica medieval era um determinado sentido escatológico: a salvação do mundo, a construção do Reino no final dos tempos” (SORDI, 2013, p.149).

Acontece que os primeiros teólogos cristãos não conseguiriam evitar, o fato de que uma a incisão fraturasse o ser divino, polarizando-o. Uma fratura estabelecida especificamente entre o *ser* de Deus e seu *agir*, entre a ontologia e a práxis, transcendência e imanência. Fratura esta que ao separar o poder espiritual do poder terrenal, instaura outro problema fundamental, a saber: a inoperatividade divina. O que temos então, por conseguinte, é um Deus que reina, mas não governa...

Não obstante, empenhados em dar conta deste imenso vazio que se estabeleceu entre teologia e economia, Reino e Governo, transcendência e imanência, a máquina-dispositivo governamental da Modernidade recorrerá à teologia da *providência*. E com ela se será capaz de articular o *ser* de Deus transcendente e soberano com o seu *agir*, fundamentando paradigmaticamente com isso, o governo do mundo. Conforme explica Agamben, “O termo latino *dispositio*, do qual deriva o nosso termo ‘dispositivo’, vem, portanto, para assumir em si toda a complexa esfera semântica da *oikonomia* teológica” (AGAMBEN, 2014b, p. 37).

Desta feita a ideia de dispositivo, passará a nomear tudo “aquilo em que e por meio do qual se realiza uma pura atividade de governo sem nenhum fundamento no ser” (AGAMBEN, 2014b, p.37). Quer dizer, através da legitimação transcende da economia e do governo, a teologia ao se transferir sub-repticiamente para o seio da política, sacraliza sua condição biopolítica; e as mortes agora, serão necessárias... Portanto, aquilo que na Grécia, anteriormente se configurava enquanto exercício da liberdade e da ética, a partir da constituição dos Estados soberanos, irá se reduzir a *oikonomia*. Isto é um “conjunto de práxis, de saberes, de medidas, de instituições cujo objetivo é gerir, governar, controlar e orientar, num sentido que se supõe útil, os gestos e os pensamentos dos homens” (AGAMBEN, 2014b, p.37). Estamos falando de um governo sem limite nem fim. Estamos falando do inferno, portanto.<sup>95</sup>

---

<sup>95</sup> Afirmamos isso tendo em vis que “segundo a teologia cristã existe apenas uma única instituição legal que não conhece interrupção nem fim: o inferno. O modelo da política atual, que pretende uma economia infinita do mundo, é assim propriamente infernal” (AGAMBEN, 2009, p.24).

Amiúde, como que dando prosseguimento às análises de Michel Foucault, e também de Hannah Arendt, Agamben buscará nos apresentar as razões pelas quais o totalitarismo nazista é para ele uma experiência essencialmente biopolítica. Em suas palavras

o campo é também o mais absoluto espaço biopolítico que jamais tenha sido realizado, no qual o poder não tem diante de si senão a pura vida sem qualquer mediação. Por isso o campo é o próprio paradigma do espaço político no ponto em que a política torna-se biopolítica e o *homo sacer* se confunde virtualmente com o cidadão (AGAMBEN, 2014,0p.167).

Especificamente o campo é onde mediante a materialização do estado de exceção a vida em profunda relação de inclusão-exclusão com a norma, reduzida a seu estatuto biológico, acaba por se tornar vida nua. E é este para Agamben, o lugar por excelência onde a vida *bios*, aquela que para os gregos significava: forma de vida socialmente qualificada reduz-se à *zoé*, vida biológica.

No caso dos campos, o *homo sacer* irá encarnar na figura dos *muçulmanos*. São os cadáveres ambulantes, os mortos-vivos, seres bestificados e sem vontade nem expressão; de olhar opaco e pele cinza pálida, respiração lenta e fala muito baixa. Os “muçulmanos”, assim reconhecidos jocosamente pelos outros judeus que habitavam os *lagers*, eram aquelas pessoas que já haviam desistido de viver e que indiferentes a tudo ao seu redor, apenas sobreviviam. Sendo assim, declara Peter Pál Pelbart que na pessoa dos “muçulmanos” “aparece à perversão de um poder que não elimina o corpo, mas o mantém numa zona intermediária entre a vida e a morte, entre o humano e o inumano: o sobrevivente” (PAL-PELBART, 2016, p.25). Em *O que resta de Auschwitz*, Agamben dirá que

Nem a vida nem a morte, mas a produção de uma sobrevivência modulável e virtualmente infinita constitui a tarefa decisiva do biopoder em nosso tempo. Trata-se, no homem, de separar cada vez a vida orgânica da vida animal, o não-humano do humano, o muçulmano da testemunha, a vida vegetal mantida em funcionamento mediante as técnicas de reanimação da vida consciente, até alcançar um ponto-limite que, assim como as fronteiras da geopolítica, é essencialmente móvel e se desloca segundo o progresso das tecnologias científicas e políticas. A ambição suprema do biopoder consiste em produzir em um corpo humano a separação absoluta entre o ser vivo e o ser que fala, entre a *zoé* e o *bíos*, o não-homem e o homem: a sobrevivência (AGAMBEN, 2013, p.155-156).

E se o campo é este lugar onde lei e exceção, se tornaram indiferentes mediante o governo total e sem fim da vida, como sendo um espaço onde ilegalidades são cometidas legalmente e, a vida em si se reduziu a vida nua, não seria equívoco afirmar que onde quer que o bando soberano esteja atuante [normatização da exceção], lá se está produzindo vidas nuas, e ali vigora e opera também a lógica do campo. Apesar da radicalidade desta afirmação, é Agamben quem a corrobora.

se a essência do campo consiste na materialização do estado exceção e na conseqüente criação de um espaço em que a vida nua e norma entram num limiar de indistinção, deveremos admitir, então, que nos encontramos virtualmente na presença de um campo toda vez que é criada uma tal estrutura, independente da natureza dos crimes que aí sejam cometidos e qualquer que seja a sua denominação ou topografia específica (AGAMBEN, 2014, p. 169-170).

Por isso “O campo como localização deslocante é a matriz oculta da política em que ainda vivemos, que devemos aprender a reconhecer através de todas as suas metamorfoses, nas *zones d’attente* de nossos aeroportos bem como certas periferias de nossas cidades” (AGAMBEN, 2014, p.171). Além das zonas dos aeroportos internacionais onde ficam detidos os estrangeiros suspeitos de crimes e das favelas que compõem nossas periferias e subúrbios, poderíamos citar também as casas destinadas ao acolhimento de menores infratores, os campos de refugiados, a prisão de Guantánamo, as prisões no Norte e Nordeste brasileiro, os territórios ocupados pelo exército, as florestas da Colômbia, as cadeias onde se aprisionaram os talibans capturados no Afeganistão acusados de terrorismo etc. Como nos diz Pál-Pelbart “tudo isso pode ser considerado nessa ótica: um espaço onde a ordem jurídica normal é suspensa, e essa suspensão é tornada norma” (PÁL-PELBART, 2011 p. 65). Ou como nos testemunha Julian Assenge – que neste exato momento enquanto escrevemos é mantido preso durante vinte e três horas por dia em uma solitária pelas forças democráticas britânicas -, o campo é o lugar onde eles nos fazem morrer aos poucos... Ademais, não restam dúvidas que

a condição de sobrevivente é um efeito generalizado do biopoder contemporâneo; ele não se restringe aos regimes totalitários e inclui plenamente a democracia ocidental, a sociedade de consumo, o hedonismo de massa, a medicalização da existência, em suma a abordagem biológica da vida numa escala ampliada” (PÁL-PELBART, 2016, p.27).

Como vemos nesse atual estágio de planetarização do estado de exceção, onde a vida acontece em um contexto de guerra civil planetária (AGAMBEN, 2014), e todos e todas configuram verdadeiros *homo sacers* em potencial, não são absurdos nossos esforços em pensar aqui uma vida que se constitua afirmativamente, no limite do possível, através de um corpo a corpo com os dispositivos [religiosos] de captura biopolítica. E sendo assim, uma vez que já rastreamos os principais traços que compõem o atual estado do problema, vamos à busca de aproximar ainda mais a lente a fim de avaliar algumas das estratégias profanas de Agamben em ressonância com algumas das linhas de fuga e de ação elaboradas por Deleuze.

## CAPÍTULO CINCO

### *Bartleby entre a saúde e a doença*

*“Ah, Bartleby! Ah, humanidade!”*

— Herman Melville.

“Palidamente asseada, lastimosamente respeitável, incuravelmente desolada” (MELVILLE, 2015, p.33). Esta é a figura de Bartleby, que de acordo com as descrições feitas pelo próprio narrador da célebre novela de Melville, publicada pela primeira vez na *Putnam’s Monthly Magazine*, de Nova York no ano de 1853, não lhe saem da cabeça. Trata-se de um escriturário recém contratado, que a despeito de sua lívida aparência, corresponde ao serviço de cópia e comparação de textos jurídicos para o qual foi empregado, com considerável zelo e afinco. E tudo vai bem, até que em um dia, sem mais nem menos, ele se recusa a executar uma tarefa simples que seu chefe havia solicitado. “*I would prefer not to*” ele diz (“*Eu preferiria não*”)... Expressão que após ser dita, repetidamente algumas vezes, contamina todos os demais gestos do escriturário e dos demais companheiros de trabalho; e que com o tempo, lhe faz deixar de copiar, de almoçar, de se mover, chegando ao limite de se instalar dentro do escritório, sob o mote de preferir não sair.

Nessas condições, o advogado que narra o conto em primeira pessoa, e que já havia sem sucesso lhe oferecido aumento, outra atividade que pudesse lhe agradar mais, se vê obrigado a mudar para outro prédio. Como dissemos, Bartleby mantinha-se irredutível, e em seu “eu preferiria não”, recusou a ir embora de lá. Mas, o que parecia poder resolver aquele problema, na verdade o agravou. Após a mudança, os policiais levaram Bartleby preso; é que diante de uma ordem de despejo, ele respondera que preferia não sair do escritório posto à locação. E como não atendera aos pedidos dos policiais, acabou detido.

Já encarcerado, Bartleby recebe a visita de seu ex-chefe, que levava para ele uma quantia  $x$  de dinheiro a fim de poder ajudá-lo quando de sua saída da prisão. Mas, Bartleby diz preferir não receber a ajuda. Pasmado e sem saber o que fazer o advogado então se retira atônito do local, para deixar aquele que jamais encontraria novamente. Mantido preso, Bartleby permanece irreduzível. Prefere não se alimentar, não tomar água, nem sair para o banho de sol. Não demora muito e ele, fiel a sua própria expressão, vem a falecer.

Não é difícil de imaginarmos o fato de que esta esquisita história produzida pela cultura americana tenha atraído tanto a atenção de comentadores ao longo do tempo. Devido sua pujança psicológica, não lhe faltam diagnósticos clínicos: Bartleby melancólico, Bartleby maníaco depressivo, Bartleby autista etc.<sup>96</sup> Na filosofia, como não poderia deixar de ser, a recíproca também é verdadeira; aqui, um Bartleby politicamente resistente, um Bartleby multidão é quem se destaca.<sup>97</sup> E nem mesmo um Borges deixou passá-lo despercebido, chegando a comparar este único personagem com a obra inteira de Kafka...<sup>98</sup> Todavia, para nossos propósitos é o Bartleby de Agamben e de Deleuze quem nos interessa.<sup>99</sup> Nem completamente doente, nem simplesmente revolucionário, para estes dois, Bartleby é como um novo messias, um novo Cristo, aquele que traz as Boas Novas de um tempo outro.

Alhures em *O fogo e o relato: ensaios sobre criação, escrita, arte e livros* (2018), temos registrado da parte de Agamben todo um capítulo exclusivo à Deleuze; e através do qual acreditamos aprofundar a compreensão acerca de Bartleby compartilhada pelos dois filósofos. Especificamente em *O que é o ato de criação*, título este que, aliás, remete a uma conferência proferida pelo próprio Deleuze em 17 de março de 1987 na *Fundação Europeia de Imagem e Som*, o Agamben afirma

Tentarei, portanto, interrogar o que permanece não dito na ideia deleuzeana do ato de criação como ato de resistência e desse modo, buscarei dar continuidade e prosseguimento – obviamente sob minha plena

---

<sup>96</sup> A respeito de tais “diagnósticos” ver: CHUL-HAN, Byung. *A sociedade do cansaço* (2010); LAMBOTTE, Marie-Claude *O discurso melancólico: da fenomenologia à metapsicologia* (1997); HASSOUN, Jaques *A crueldade melancólica* (2002).

<sup>97</sup> Especificamente fazemos menção às leituras de Slavoj Žižek (2008) Michel Hardt e Toni Negri (2006).

<sup>98</sup> Referimo-nos ao texto: BORGES, Jorge Luis. *Herman Melville: Bartleby*. In: *Prólogo com um prólogo dos prólogos* (2010).

<sup>99</sup> Em 1993 a editora italiana *Quodlibet* resolveu publicar num único volume, dois textos até então escritos para serem lidos autonomamente. Estamos falando de *Bartleby ou a fórmula da criação*, que é composto por *Bartleby ou a fórmula*, escrito por Gilles Deleuze em 1989 e que hoje compõe o livro *Crítica e clínica*, e *Bartleby ou da contingência*, redigido quatro anos depois, por Giorgio Agamben.

responsabilidade - ao pensamento de um autor que amo (AGAMBEN, 2018, p.60-61).<sup>100</sup>

Basicamente o que fará Agamben é tentar pensar o que significa “resistir”, tendo em vista que para Deleuze, a despeito de qualificar o ato de criação como sendo um “ato de resistência”, não tenha especificado o termo. O máximo que chegou a fazer o filósofo francês, e isso pode ser averiguado em seu *Abecedário*, foi dizer que “resistir significa sempre liberar uma potência de vida que estava aprisionada ou ultrajada” (AGAMBEN, 2018, p.60). Ou seja, para Agamben, trata-se, neste texto, de levar adiante a reflexão acerca da potência que em Deleuze ele julga ter ficado sem chegar a termo. Mas, o que parece ser apenas o comentário elogioso de um admirador, se coloca para nós como indício de algo bem maior. Se considerarmos Agamben como um “arqueólogo da potência”, tal como corroboram as teses de Edgardo Castro (2012), diríamos, portanto que não somente este texto em especial, mas toda a sua obra carregaria em si traços e aspectos da presença deleuzeana. Ao que tudo indica, pensar a potência de uma vida, e mais que isso, pensá-la a fim de liberá-la, essa seria a dívida de um para com o outro...

Mas antes de prosseguirmos, aqui se faz necessário um adendo importante. Citamos uma observação de Peter Pal Pelbart sobre o conceito de *possível* presente nesta análise realizada por Agamben sobre o ato de criação em Deleuze, que ao que tudo indica representa um grau agudo de dissonância entre eles.

Não podemos deixar de reconhecer o caráter engenhoso e mesmo sedutor da interpretação de Agamben. No entanto, é preciso dizer também até que ponto é outra a concepção de Deleuze, tanto sobre a natureza do pensamento quanto da criação. Quando, no texto sobre Beckett, o filósofo tematiza o *fim do possível*, não há aí qualquer ponta de negatividade ou mesmo desfazimento. O esgotamento do possível é o esgotamento de certo possível, aquele “dado de antemão”, o repertório de possíveis que nos é ofertado em forma de múltipla escolha a cada dia. [...]. Para Deleuze, tal esgotamento não tem nada de negativo, é apenas a condição para alcançar outra modalidade de possível, o possível como o “ainda não dado”, o possível a “ser inventado”, e a ser inventado numa situação de “impossibilidade”, portanto, de “necessidade”. O fim do possível corresponde precisamente à criação necessária de possíveis. Já não se trata do possível como *mera possibilidade*, ideal, fortuita, gratuita, intercambiável, mas o possível *criado necessariamente*, mesmo que *a partir de uma impossibilidade*. [...]. É quando o possível deserta o campo do *contingente*, cujo elogio fazia Agamben, para alcançar, enquanto criação, o estatuto da *necessidade*. É onde a realidade e criação já não estão separados, e onde o possível deixa de ficar confinado ao domínio da imaginação, ou do sonho, ou da mera possibilidade ideal, tornando-se coextensivo à realidade na sua produtividade própria (PAL PELBART, 2013, p.339-340).

<sup>100</sup> Atualmente esta conferência está disponível em *sites* espalhados pela rede. Segue um dos *links* nos quais ela é possível de ser assistida na íntegra: <<https://laboratoriodesensibilidades.wordpress.com/2017/11/16/o-que-e-o-ato-de-criacao-gilles-deleuze-abaixo-transcricao-em-portugues-da-filmagem-de-1987/>>. Acesso em 03/07/2019.

E de fato, não há em Agamben qualquer espécie de esforço propositivo no sentido de estabelecer um conteúdo ao possível, antes, o que se deseja é apenas e tão somente, criar condições de passagem para ele. Daí sua inoperosidade radical. É que Agamben pensa o possível enquanto contingencialidade, isto é, de forma ideal, pois defende a criação [obra] como sendo dependente deste movimento de descida da vida ao grau zero de sua potência; ademais, isto é, o que devirá daí, não está em questão. Diríamos nesse sentido, que Agamben evita atualizar a potência, tendo em vista manter sua virtualidade... Sendo assim, nele o *che viene* é invariavelmente um ser *qualquer*, pois do contrário, ou seja, se fosse algo previamente pensado, atuaria como dispositivo, imagem do pensamento, roubando por conseguinte o devir [possível] do ser de seu desejo imanente. Em *A comunidade que vem*, Agamben afirma:

O ser que vem é o ser qualquer. Na enumeração escolástica dos transcendentais (*quodlibet ens est unum, verum, bonum seu perfectum*, qualquer ente que se queira é uno, verdadeiro, bom ou perfeito), o termo que, permanecendo impensado em cada um, condiciona o significado de todos os outros é o adjetivo *quodlibet*. A tradução corrente no sentido de ‘não importa qual, indiferentemente’ é certamente correta, mas, quando à forma, diz exatamente o contrario do latino: *quodlibet em* não é “o ser, não importa o qual”, mas “o ser tal que, de todo modo, importa”; isto é, este já contém sempre uma referência ao desejar (*libet*), o ser qual-se-queira está em relação original com o desejo (AGAMBEN, 2013, p. 9-10).

Nesse sentido, sem descartarmos o fato de Deleuze ser sem dúvidas um pensador afirmativo, propositivo, chamamos atenção novamente ao argumento de Peter Pal Pelbart referido na citação anterior, para sugerir que a negatividade presente por sua vez no filósofo italiano, pode nos auxiliar no momento de levarmos adiante a reflexão do próprio Deleuze acerca da temática da criação-resistência. Isso, pois por mais que este pense o esgotamento do possível sempre a partir do esgotamento de um certo possível [atual] já dado de antemão e desde o qual um outro possível [virtual] pode ser atualizado, Agamben, em seu turno, ao apresentar o possível de forma ideal, estabelece um critério seguro para estas operações. Quer dizer, para que o possível seja possível e não uma mera representação [imagem do pensamento], ele terá de voltar-se ao desejo, e ser pensado necessariamente como contingência, como um ser *qualquer*. Em outras palavras, por mais que “deleuzeanamente” recusemos a negatividade ou o idealismo agambeniano, o possível possível só é possível de ser pensado enquanto for possível, isto é enquanto possibilidade de possibilidades, e nada além disso...

Conforme estamos tentando pensar “A negação do criativo não se dá pela negação da potência criadora; ela ocorre antes, pela presença do negativo no próprio cerne do criativo” (PUCHEU, 2010, p.56). Aliás, considerando que o “plano de consistência é o corpo sem

órgãos” (DELEUZE, GUATTARI, 2017c, p.63) não seria este o atestado acerca da essência anti-produtiva da potência?

De qualquer forma, como já dissemos também, mais que amalgamá-los, sintetizá-los, fusionando-os de forma a suprimir aquilo que porventura diverge em seus pensamentos, entendemos que as singularidades tanto de Agamben quanto de Deleuze, por mais dissonantes que soem, são indispensáveis no momento de pensarmos a potência imanente de uma vida...

E é com Aristóteles, uma das suas principais ancoragens conceituais, conforme já dissemos, que o filósofo italiano pensará esta potência que resiste e não se esgota no ato. O que o leva a preocupar-se em recuperar aquela sua outra dimensão, que de acordo com suas investigações fora esquecida no Ocidente. Estamos falando da impotência, ou a potência de não. Especificamente

A potência sobre a qual Aristóteles fala no livro IX da *Metafísica* e no livro II do *De anima* não é a potência genérica, segundo a qual dizemos que uma criança pode tornar-se arquiteto ou escultor, mas a que compete a quem já domina a arte ou o saber correspondente. Aristóteles chama essa potência de *hexis*, derivado de *echo*, “ter”: o hábito, isto é, a pose de uma capacidade ou habilidade (AGAMBEN, 2018, p.63).

Por conseguinte, toda esta sua reflexão será atravessada por uma constante ambiguidade. Porque ter um hábito, ou seja, a capacidade de por em ato determinada potência, significa necessariamente também gozar da possibilidade de não atualizá-la. “A potência – esta é a tese genial de Aristóteles, mesmo que aparentemente óbvia -, é definida essencialmente pela possibilidade de seu não exercício” (AGAMBEN, 2018, p.63). O que significa dizer que “O vivente, que existe na forma da potência, pode sua própria impotência, e só nesta forma possui sua potência” (AGAMBEN, 2018, p.65). Em outras palavras, a vida na potência guardaria um fundo irremediavelmente inoperoso, contemplativo, espiritual, que para Agamben denota sua dimensão *descriativa*.

Se retomarmos agora o ato de criação em consonância ao gesto insólito de Bartleby, seremos levados a concluir junto à Agamben que “O artista não é quem possui uma potência de criar que, a certa altura, não se sabe nem como nem por que, ele decide realizar e passar ao ato” (AGAMBEN, 2018, p.66). Pelo contrário, o artista é, sobretudo, alguém que maneja bem aquela dimensão [impotente] que na obra resiste em se expressar. E é somente nesse sentido, que podemos “compreender de uma maneira nova a relação entre criação e resistência da qual falava Deleuze. Há em cada ato de criação, algo que resiste e se opõe a expressão” (AGAMBEN, 2018, p.66). A criação é, portanto, esse poder / não-poder [da potência passar ao ato] surgido do flerte do artista para com a dimensão pré-individual e material das coisas.

A criação é necessariamente *descrição*, portanto. E artista é quem experimenta esse limite e volta de lá com algo dizer. “Por isso, sua mão treme, mas esse tremor é a suprema maestria. O que treme e quase dança na forma é a potência: *ignis ardens non comburens* [“um fogo está queimando”] (AGAMBEN, 2018, p.71 tradução nossa do latim). Por isso, nada mais errôneo que taxar este pensamento de ocioso, inerte ou triste. Pelo contrário, potente é a vida que se voltou para sua forma, alegremente, isto é para a contemplação de sua im-potência.

É assim, como ainda veremos mais detalhadamente a seguir, que a literatura, especialmente *Bartleby*, opera como uma espécie de dobradiça quando deste nosso encontro de Agamben com Deleuze. Pois, se para o primeiro, *Bartleby* é aquele que “contempla sua própria potência de agir e de não agir, torna-se inoperante em todas as suas operações, vive somente sua vivibilidade” (AGAMBEN, 2018, p.79), para o segundo, ele “é o homem sem qualidades, sem particularidades: é liso de mais para que nele se possa pendurar uma particularidade qualquer. Sem passado nem futuro, é instantâneo” (DELEUZE, 2013, p.98).

E por acaso seria forçoso se comparássemos aos esquizos estas pessoas que não possuem mais nome, embora não se confundam com qualquer outra? Aliás, seria de mais comparar a potência esquiza dos esquizofrênicos com o fogo que queima aquelas e aqueles que ousam fazer a experiência criativa dos artistas? Ou quem sabe, se pensássemos tal potência na esteira dos franciscanos, que em seus ideais de altíssima pobreza abdicam de todos os direitos a fim de viverem a vida desde sua mais radical diferença? A esquizofrenia é uma forma-de-vida?

Se inicialmente lançamos mão de *Imanência absoluta*, onde Agamben comentava o oracular *Imanência: uma vida...* de Deleuze, agora nos movendo no território da literatura iremos à *Bartleby*; afinal, como Deleuze mesmo diz, com ela, a literatura, somos capazes de descobrir “sob as aparentes pessoas a potência de um impessoal, que de modo algum é uma generalidade, mas uma singularidade, no mais alto grau” (DELEUZE, 2011, p.13). Coisa parecida com o que disse também Agamben por seu turno, quando desejoso por experimentar “o genuíno elemento filosófico do pensamento deleuzeano”, reivindicava certa “zona de impessoalidade” onde por sua vez “desaparecem cada nome próprio, cada direito autoral e cada pretensão de originalidade” (AGAMBEN, 2018, p.60).<sup>101</sup>

Nesse sentido, no esforço de encaminharmos para o fim de nossa escrita, ao invés de levantarmos mais dados e informações biográficas, seguiremos com o famoso escrivão de

---

<sup>101</sup> Esta é uma menção ao texto já supracitado “O que é o ato de criação?”, onde Agamben busca dar continuidade ao pensamento de Deleuze.

Melville. Com isso, o que queremos é justamente efetuar um movimento que mais do que uma conclusão e ou uma síntese, estima um timbre, uma certa vibração que nos auxilie a perceber para além daquilo que já foi dito, o que ainda é possível se dizer ou deixar em suspenso, abandonado. Afinal, o que a literatura pode nos dizer acerca da potência esquizofrênica de uma vida? É o que buscaremos pensar a seguir.

## 5.1 A saúde da literatura em Deleuze

A literatura é uma saúde, afirma Deleuze (DELEUZE, 2013). Isso, quando consegue se furtar àquele pecado não incomum entre os que se dizem escritores, e que conforme postula este autor deriva-se da tendência pelo excesso de realidade ou de imaginação. Escrever não tem nada a ver com o ato de contar as próprias lembranças, viagens, amores, lutos, sonhos ou fantasmas. Não se trata de instituir uma forma de expressão a algo que se viveu ou se quer viver. Antes, tratar-se-ia de se expressar apenas. De acordo com o que pensa o filósofo francês é exatamente isso. “Escrever é um caso de devir, sempre inacabado, sempre em via de fazer-se, e que extravasa qualquer matéria vivível ou vivida. É um processo, ou seja, uma passagem de Vida que atravessa o vivível e o vivido” (DELEUZE, 2013, p.11). É por esta razão que para ele, é impossível escrever como um Homem, haja vista que enquanto modelo de uma forma dominante, tudo o que o homem sabe fazer é impor à matéria as formas derivadas de suas próprias neuroses, ressentimentos, angústias e esperanças.

Muito mais próxima ao nomadismo delirante dos esquizofrênicos, a literatura dirá Deleuze, parafraseando Maurice Blanchot, acontece apenas no momento em que “nasce em nós uma terceira pessoa que nos destitui do poder de dizer Eu” (DELEUZE, 2013, p.13). Obviamente que não nos referimos a nenhum tipo de estado patológico; como já dissemos reiteradas vezes, “A neurose e a psicose não são passagens de vida, mas estados em que se cai quando o processo é interrompido, impedido, acolmatado” (DELEUZE, 2013, p.14). Assim mais do que imitar, ou fingir-se de, o devir esquizofrênico da literatura, é isso, portanto: não há quem escreva sem realmente se tornar outra coisa diferente de si...<sup>102</sup>A propósito, tal como

---

<sup>102</sup> Conforme explica Peter Pal Pelbart “Não se trata de virar um animal ou imitá-lo, mas se colocar em uma zona de indiscernibilidade na qual a fronteira se embaralha – nem humana, nem animal, nem vegetal, nem mineral, nem desumana: inumana” (PELBART, 2019, p.246),

se pergunta o próprio Deleuze “A vergonha de ser um homem: não haverá melhor razão para escrever?” (DELEUZE, 2013, p.11).

Por conseguinte, além do devir, a saúde da literatura no sentido estrito dado por Deleuze, tem a ver com aquilo que ele chama de “agenciamento coletivo de enunciação”.<sup>103</sup> Com isso entende-se o ato que consiste na criação de um povo. Quer dizer, escreve-se não para um povo particular, tampouco no lugar de, mas na intenção de uma gente que nem existe ainda, cuja vocação não é senão povoar a terra de uma outra forma possível. Um povo, que segundo Deleuze, “Talvez só exista nos átomos do escritor, povo bastardo, inferior, dominado, sempre em devir, sempre inacabado. Bastardo já não designa um estado de família, mas o processo ou a deriva das raças. Sou um animal, um negro de raça inferior desde a eternidade” (DELEUZE, 2011, p.15).

Todavia, nos lembra o filósofo, há inevitavelmente aqui também a ameaça de uma outra doença mortal para a literatura. Falamos especificamente do “risco constante de que um delírio de dominação se misture ao delírio bastardo e arraste a literatura em direção a um fascismo larvado, a uma doença contra a qual ela luta” (DELEUZE, 2013, p.16). A fim de evitar contagiar-se por isso, o escritor deve ser capaz de esculpir no regaço de sua língua materna, uma espécie de língua estrangeira. Língua esta que como lembra Deleuze “não é uma outra língua, mas um devir-outro da língua, uma minoração dessa língua maior, um delírio que a arrasta, uma linha de feitiçaria que foge ao sistema dominante” (DELEUZE, 2013, p.16). Nesse sentido, como forma de livrar-se dos perigos fascistas que acompanham e ameaçam a literatura desde dentro de sua própria linguagem, “Cada escritor é obrigado a fabricar para si a sua língua” (DELEUZE, 2013, p.16).<sup>104</sup> Gesto este que por sua vez, irá

<sup>103</sup> Em *Kafka: por uma literatura menor* (2014), Deleuze junto à Guattari afirma o seguinte acerca deste agenciamento: “o que o escritor diz sozinho já constitui uma ação comum, e o que diz ou faz, mesmo se os outros não estão de acordo, é necessariamente político. O campo político contaminou o enunciado todo. Mas, sobretudo, mais ainda, porque a consciência coletiva ou nacional é ‘a maior parte das vezes inativa na vida exterior e continuamente em vias de desagregação’. É a literatura que se encontra carregada positivamente desse papel e dessa função de enunciação coletiva e mesmo revolucionária: a literatura é que produz uma solidariedade ativa apesar do cepticismo; e se o escritor está à margem ou à distância da sua frágil comunidade, a situação coloca-o mais à medida de exprimir uma outra comunidade potencial, de forjar os meios de uma outra consciência e de uma outra sensibilidade. Como o cão das Pesquisas que na sua solidão faz apelo a uma outra ciência. A máquina literária toma assim o lugar de uma máquina revolucionária por vir, não por razões ideológicas mas porque esta está determinada a preencher as condições de uma enunciação coletiva que falta algures nesse meio: a literatura é assunto do povo” (DELEUZE, GUATTARI, 2014).

<sup>104</sup> Nas palavras de Deleuze e Guattari: “Uma literatura menor não pertence a uma língua menor, mas, antes, à língua que uma minoria constrói numa língua maior. E a primeira característica é que a língua, de qualquer modo, é afetada por um forte coeficiente de desterritorialização. Kafka, nesse sentido, define o impasse que impede o acesso à escrita aos judeus de Praga e faz da literatura algo de impossível; impossibilidade de não escrever, impossibilidade de escrever em alemão, impossibilidade de escrever de outra maneira. Impossibilidade de não escrever porque a consciência nacional, incerta ou oprimida, passa necessariamente pela literatura [...]. A impossibilidade de escrever de outra maneira senão em alemão é, para os judeus de Praga, o sentimento de uma

desdobrar-se nos três principais aspectos da literatura: a decomposição da língua maior [materna], a criação de uma língua menor [intensa], e por fim a produção de pensamento [Ideia]. Quanto a este último aspecto, importante é salientar que, ele

provém do fato de que uma língua estrangeira não é escavada na própria língua sem que toda a linguagem por seu turno sofra uma reviravolta, seja levada a um limite, a um fora ou um avesso que consiste em Visões e Audições que já não pertencem a língua alguma. Essas visões não são fantasmas, mas verdadeiras Ideias que o escritor vê e ouve nos interstícios da linguagem, nos desvios da linguagem. Não são interrupções do processo, mas paragens que dele fazem parte, como uma eternidade que só pode ser revelada no devir, uma paisagem que só aparece no movimento. Elas não estão fora da linguagem, elas são o seu fora. O escritor como vidente e ouvitor, finalidade da literatura: é a passagem da vida na linguagem que constitui as Ideias (DELEUZE, 2013, p.16-17).

Para Deleuze, ninguém melhor que os anglo-americanos souberam dar consistência ao devir da linguagem, à saúde da literatura. Bem mais que os franceses, humanistas, historicistas, militantes de mais conforme pensa Deleuze, eles foram [são] capazes de gerar *n* desterritorializações na língua. “A literatura americana opera segundo linhas geográficas: a fuga rumo ao oeste, a descoberta que o verdadeiro leste está no oeste, o sentido das fronteiras como algo a ser transposto, rachado, ultrapassado. O devir é geográfico” (DELEUZE, 1998, p.50).<sup>105</sup> É exatamente aquilo que ele também dizia acerca do método de Foucault “Jamais interprete, experimente...” (DELEUZE, 2014, p.114). Destarte, a confecção de grandes horizontes a serem transladados, imensos oceanos e desertos a serem povoados, as imperceptíveis linhas de fuga que desembestadas, escoam por todos os lados, típicos da literatura anglo-americana, fazem dela uma matéria de experimentação, e não interpretação. “Thomas Hardy, Melville, Stevenson, Virginia Wolff, Thomas Wolfe, Lawrence, Fitzgerald, Miller, Kérouac. Tudo neles é partida, devir, passagem, salto, demônio, relação com o de fora. Eles criam uma nova Terra...” (DELEUZE, 1998, p.50). Especificamente, sobre Melville, Deleuze concluirá: “Qual é, portanto, o mais elevado problema que obseda a obra de

---

distância irreduzível em relação à territorialidade primitiva checa. E a impossibilidade de escrever em alemão é a desterritorialização da própria população alemã, minoria opressiva que fala uma língua cortada das massas, enquanto ‘língua de papel’ ou artifício; sobretudo que os judeus que fazem parte desta minoria, dela são expulsos, assim como ‘os ciganos que roubaram a criança alemã no berço’. Em suma, o alemão de Praga é uma língua desterritorializada, conveniente a estranhos usos menores” (DELEUZE, GUATTARI, 2014, p.35-36).

<sup>105</sup> Afirma Deleuze: “Não existe o equivalente em francês. Os franceses são humanos demais, históricos demais, preocupados demais com o futuro e com o passado. Passam seu tempo recapitulando. Não sabem tornar-se, pensam em termos de passado e de futuro históricos. Até mesmo quanto à revolução, eles pensam em um “futuro da revolução”, mais do que em um devir-revolucionário. Eles não sabem traçar linhas, seguir um canal. Não sabem furar, limar o muro. Gostam demais das raízes, das árvores, do cadastro, dos pontos de arborescência, das propriedades. Vejam o estruturalismo: é um sistema de pontos e de posições, que opera por grandes cortes ditos significantes, ao invés de proceder por crescimentos e estalos, e colmata as linhas de fuga, ao invés de segui-las, traçá-las, prolongá-las em um campo social” (DELEUZE, 1998, p.50).

Melville? Reencontrar a identidade pressentida? Sem dúvida reconciliar os dois originais, *mas para isso também reconciliar o original e a humanidade segunda*, o inumano com o humano” (DELEUZE, 2013, p.110).

Em *Bartleby, ou a fórmula* Deleuze traçará os principais elementos que fazem desta obra uma verdadeira peça de “nomadismo literário”. Conforme o próprio título sugere, é a fórmula de Bartleby que tanto lhe interessa: *I would prefer not to*, [Eu preferiria não]; que a seu ver é a mais pura expressão de uma *agramaticalidade* contida enquanto potência no interior da língua oficial. A repetição desta fórmula na boca de Bartleby, este seu jeito pouco habitual de tratar a linguagem, tensiona a língua possibilitando-lhe fazer passar signos desconhecidos; diríamos que ela abre-a ao seu fora, seu lado inumano. Conforme sintetizam as palavras do filósofo

Nota-se inicialmente um certo maneirismo, certa solenidade: *prefer* raramente é empregado nesse sentido, e nem o padrão de Bartleby, o advogado, nem os escreventes utilizam habitualmente (“uma palavra esquisita, quanto a mim jamais a emprego...”). A fórmula comum seria antes *I had rather not*. Mas, sobretudo a extravagância da fórmula extrapola a palavra em si: sem dúvida, ela é gramaticalmente correta, sintaticamente correta, mas seu término abrupto, NOT TO, que deixa indeterminado o que ela rechaça, lhe confere um caráter radical, uma espécie de função-limite. Sua reiteração e insistência a tornam, toda ela, tanto mais insólita. Murmurada numa voz suave, paciente, átona, ela atinge o irremissível, formando um bloco inarticulado, um sopro único. A esse respeito tem a mesma força, o mesmo papel que uma fórmula *agramatical* (DELEUZE, 2013, p.91 grifos do autor).

Diferente, inusitada, aberrante, a fórmula de Bartleby arranca a língua de seu registro sedentário [Humano], fazendo rodopiar pelos ares os velhos significados formais passíveis de serem atribuídos a ela. A língua esgotada entra em estado de devir, desterritorializa-se, portanto. E com isso, conforme íamos dizendo se torna capaz de fazer pensar coisas até então impensadas. Um verdadeiro curto-circuito. Em *Bartleby*, Melville tensiona a língua até ela não aguentar mais; que sem poder resistir rompe-se, transborda...

Talvez ganhássemos mais tomando um exemplo em nossa língua, numa situação prática: alguém que tem na mão um certo número de pregos, a fim de pendurar algo na parede, exclama: TENHO UM DE NAO SUFICIENTE. É uma fórmula agramatical que vale como limite de uma série de expressões corretas: "Tenho um a mais. Nao tenho suficiente. Falta-me um..." A fórmula de Bartleby não seria desse tipo; ao mesmo tempo estereotípica do próprio Bartleby e expressão altamente poética de Melville, limite de uma série tal como "preferiria isto, preferiria nao fazer aquilo, nao e o que eu preferiria..."? Apesar de sua construção normal, ela soa como uma anomalia.

Todavia não é somente a linguagem que é “curto-circuitada”. No conto a fórmula também cava no seio do próprio Bartleby um índice de indeterminação que faz fugir qualquer

possibilidade de referência ou particularidade. Bartleby é apenas e tão somente um homem qualquer... O que por sua vez, deflagra dentro de seu círculo de vivências, o escritório, um processo de desarticulação e desligamentos generalizados [*black-out*]. Antes tivesse se recusado a realizar as tarefas que pelo patrão lhe eram delegadas, que assim poderia ainda quem sabe puni-lo por desobediência, mas não, Bartleby nem recusa, nem aceita. Na forma de uma pura gratuidade, sua fórmula não possui um propósito ou uma finalidade específica; ela não quer dizer nada para além daquilo que já diz, instaurando com isso uma zona de indiscernibilidade que paralisa tudo [*black-out!*]. Pois é claro, todo dito ou é constativo, quer dizer, se refere a algo externo, ou é auto-referencial, tais como os atos de fala [eu imploro; eu recorro; eu ordeno etc.]. Agora, como lidar com uma expressão autotélica?

A fórmula I PREFER NOT TO exclui qualquer alternativa e engole o que pretende conservar assim como descarta qualquer outra coisa; implica que Bartleby para de copiar, isto é, de reproduzir palavras; cava uma zona de indeterminação que faz com que as palavras já não se distingam, produz o vazio na linguagem. Mas também desarticula os atos de fala segundo os quais um patrão pode comandar um amigo benevolente fazer perguntas, um homem de fé prometer. Se Bartleby recusasse, poderia ainda ser reconhecido como um rebelde ou revoltado, e a esse título desempenharia um papel social. Mas a fórmula desarticula todo ato de fala, ao mesmo tempo em que faz de Bartleby um puro excluído, ao qual já nenhuma situação social pode ser atribuída. E o que o advogado percebe com terror: todas as suas esperanças de trazer Bartleby de volta à razão desmoronam, porque repousam sobre uma lógica dos pressupostos, segundo a qual um patrão "espera" ser obedecido, ou um amigo benevolente, escutado, ao passo que Bartleby inventou uma nova lógica, uma lógica da preferência que é suficiente para minar os pressupostos da linguagem. Como observa Mathieu Lindon, a fórmula "desconecta" as palavras e as coisas, as palavras e as ações, mas também os atos e as palavras: ela corta a linguagem de qualquer referência, em conformidade com a vocação absoluta de Bartleby, ser um homem sem referências, aquele que surge e desaparece, sem referência a si mesmo nem a outra coisa (DELEUZE, 2013, p.97).

Em outras palavras, é nesse sentido que dizíamos que a fórmula abre a linguagem ao seu fora. Não a outro mundo [transcendência], mas tão somente ao avesso da própria língua [imanência]. Voltada para seu campo transcendental, seu plano de composição material, a linguagem adquire uma potência inaudita. Não é mais recordação nem tampouco prospecção de alguma coisa da parte de alguém que escreve. Ao invés disso, é o atestado da impossibilidade de se dizer Eu...

A literatura que assim procede, torna-se então *pharmakon* [remédio]. “Vocação esquizofrênica: mesmo catatônico e anorético, Bartleby não é o doente, mas o médico de uma América doente, o *Medicine-Man*. O novo Cristo ou o irmão de todos nós” (DELEUZE, 2013, p.117). Isso, pois uma vez que viabiliza a possibilidade de experimentação da dimensão

virtual [imane] constitutiva de toda realidade, *Bartleby* é como que a via de acesso àquele empirismo transcendental preconizado por Deleuze. Virtualidade que como já dissemos, abre no seio da linguagem uma espécie de fissura por onde tudo foge, e se renova; uma vez que “Fugir não é renunciar as ações, nada mais ativo que uma fuga. É o contrário do imaginário. É também fazer fugir, não necessariamente os outros, mas fazer alguma coisa fugir, fazer um sistema vazar como se fura um cano” (DELEUZE, 1998, p.49). Portanto, “Fugir, mas fugindo, procurar uma arma” (DELEUZE, 1998, p.158). Nas palavras de René Schérer

Bartleby, por certo, não é alguém que se recusa a falar. Ele se acha no limite do autismo, mais além de sua borda, perto apenas o suficiente para situar o ponto em que se encontra. Suficientemente na superfície para que seja mantida a passagem entre o mundo da comunicação humana normal, feito de boas intenções e de regras de conduta, e a escandalosa, inumana, singularidade. Por um lado, o homem do “demasiado humano”, por outro, o singular, o original, com quem é impossível conviver ou viver (SCHÉRER, 2000, p.35).

Melville é nesse sentido o equivalente político de um inconfidente, um verdadeiro “traidor da pátria” alicerçada sobre os ideais cristãos e humanistas da Modernidade de cujo Deus é pai, anuncia o nascimento de um novo homem. “O *homo tantum* que torna visível o homem livre do peso das normas e das obrigações do comportamento social, bem como tudo o que o ‘estrutura’ como pessoa – a começar pela esmagadora paternidade” (SCHÉRER, 2000, p. 35). Sem particularidades nem referências, sem família nem laços de consanguinidade, solto, louco, nômade, desterritorializado, singular, original. Sobre isso, informa Deleuze

Cada original é uma patente Figura solitária que extravasa qualquer forma explicável: lança flamejantes dardos traços de expressão, que indicam a teimosia de um pensamento sem imagem, de uma questão sem resposta, de uma lógica extrema e sem racionalidade. Figuras de vida e de saber sabem algo inexprimível, vivem algo de insondável. Não têm nada de geral e não são particulares: escapam ao conhecimento, desafiam a psicologia. Mesmo as palavras que pronunciam transbordam das leis gerais da língua (os “pressupostos”), assim como as simples particularidades da fala, visto que são como os vestígios, as projeções de uma língua original única, primeira, e levam toda a linguagem ao limite do silêncio e da música. Bartleby nada tem de particular, tampouco geral, é um Original (DELEUZE, 2013, p.109).<sup>106</sup>

<sup>106</sup> Explica Peter Pal Pelbart acerca dos “seres originais” de Deleuze: “Não são necessariamente extraordinário, embora muitas vezes pareçam anômalos, mas no geral estão obcecados por uma ideia incompreensível, mordidos por uma inclinação irrefreável, inexplicáveis, tomados por um movimento arrebatador ou por uma imobilidade enigmática. Embora pareçam doentios, na verdade lançam sobre o entorno uma luz lívida por meio da qual iluminam as doenças do entorno. Mais do que neuróticos ou psicóticos, são médicos da civilização, diagnosticam as doenças do entorno, dominado pelo homem-branco-ocidental-racional, eurocêntrico-colonialista-machista-heteronormativo, como dizem hoje nossos pós-humanos – ou apenas trata-se do que Nietzsche chamava de ‘humano, demasiado humano’” (PELBART, 2019, p.270-271).

Enfim, bom senso, senso comum, moral, direito, *stabelichment*, hierarquia, todos entram em colapso, e não há nada que possa ser feito nesse sentido... Pois, conforme quer Deleuze, *Bartleby* nos convoca a pensar a falência do etos que sustentamos cada um de nós em nossos próprios “escritórios”; seja obedecendo, seja mandando, seja sendo... E se assim for, que fique claro: nada subsistirá à originalidade de Bartleby, que de fundo de sua própria singularidade postula “não uma vontade de nada, mas o crescimento de um nada de vontade” (DELEUZE, 2013, p.94).

É sobre este “nada de vontade” que vai avançando exponencialmente quando da leitura do texto de Melville, que Giorgio Agamben por sua vez, dirá ter encontrado a senha de acesso à potência. Aquilo que lhe permitirá situar Bartleby, bem próximo do feito deleuzeano, na esteira de uma messianidade que não deve passar ao largo das reflexões políticas contemporâneas. Conforme veremos a seguir, o Bartleby de Agamben é o signo [destituinte] da inoperosidade.

## 5. 2 A impotência do pensamento em Agamben

Habitando numa espécie de *intermezzo* entre o ser e o não ser, entre a obra e a inoperosidade, o copista que deixou de copiar é para Agamben, como a tabuleta de escrever de Aristóteles, sobre a qual nada está escrito ainda, e que justamente na medida, em que permanece em branco guarda em si todas as múltiplas possibilidades latentes a uma escrita qualquer. Ao lado do abismo infernal da potência de onde Deus se inspira para efetuar sua obra e, da sombria Pirâmide dos destinos de Leibniz, Bartleby exhibe-se assim, como a própria imagem da virtualidade, como o signo [in]visível da [des]criação. Para iniciarmos esse percurso que compreende acompanharmos os movimentos de Agamben em seu livro *Bartleby, ou da contingência* (2015), tendo em vista aproximarmos sua leitura acerca do personagem melvillianiano daquela realizada por Deleuze, vejamos as palavras que abrem o livro do filósofo italiano

Como escrevente, Bartleby pertence a uma constelação literária cuja estrela polar é Akáki Akákievitch (“ali naquelas cópias, estava para ele, de alguma maneira, contido, todo o mundo... certas letras eram as suas favoritas, e quando a elas chegava perdia completamente a cabeça”), em cujo centro estão dois astros gêmeos Bouvard e Pécuchet (“boa ideia nutrida em segredo

por ambos...: copiar”) e em seu outro extremo brilham as luzes de Simon Tanner (“eu sou escrevente” é a única identidade que ele reivindica) e do príncipe Míchkin, que pode reproduzir sem esforço qualquer caligrafia. Mais além como um curto cinturão de asteróides, os anônimos oficiais de justiça dos tribunais kafkianos (AGAMBEN, 2015, p.11).

Sabrina Sedlmayer aponta para o fato inicial de que Bartleby faz parte, de uma estirpe de homens ordinários, que apesar de em si não possuírem especificidade alguma, são bastante específicos. São os “copistas, amanuenses, escrivães, tradutores e guarda-livros” que “experimentavam certo tipo de linguagem, meio termo entre prosa e poesia, e salvavam o cotidiano através da observação do menor, das pequenas coisas” (SEDLMAYER, 2027, p.15). Todavia, se o introduzimos desta forma, é para destacarmos o fato de que não é somente desta constelação de personagens literários que ele participa. Como diz Agamben “há também uma constelação filosófica de Bartleby, e é possível que apenas esta contenha a cifra da figura que a outra se limita a traçar” (AGAMBEN, 2015, p.11). Nesta outra, Aristóteles é sem dúvidas a grande estrela em torno do qual tudo gravita, a partir da qual daremos seguimento a nossa compreensão desta personagem tal como pensado por Agamben.

Conhecido pela tradição filosófica como sendo o escriba da natureza, que para escrever molha a pena na tinta do pensamento, Aristóteles é aquele que de acordo com filósofo italiano é o pai de um conceito que no Ocidente gozará proeminência. Estamos falando de sua noção “*rasura tabulae*”, que a despeito da “folha em branco” de John Locke e da inadequada sentença popular “fazer tabula rasa”, denotaria no pensador de Estagira aquela tabuleta coberta por uma fina camada de cera, bastante comum na Grécia clássica, e por sobre a qual os escribas escreviam talhando-lhe as letras com um estilete. Em termos precisos, é a essa imagem que Aristóteles irá comparar o pensamento: como uma tabuleta de escrever em que nada está escrito ainda... Sobre ela, o filósofo italiano nos diz as seguintes palavras: “Na Grécia do quarto século antes de Cristo, a escritura feita com tinta sobre uma folha de papiro não era a única prática corrente; com mais frequência, sobretudo para o uso privado, escrevia-se gravando com um estilete uma tabuleta coberta com uma fina camada de cera” (AGAMBEN, 2015, p.13).

Se prestarmos atenção, damos-nos conta de entender porque é que Agamben recorre a esta imagem, no momento de lidar com Bartleby. A saber, se não fosse assim, isto é, se o pensamento fosse uma “tabuleta escrita”, por assim dizer, ele teria uma forma predeterminada, e desde sempre seria pensamento de algo. O que por sua vez significaria dizer que não haveria intelecção possível, mas apenas e tão somente decalque de imagens mentais, cópias, umas mais outras menos parecidas com o original [representação]. Mas,

Agamben está longe disso. E com estas reflexões ele passará ao núcleo das teses de Aristóteles acerca da potência.

Como já dissemos algumas vezes, na metafísica aristotélica a potência diz respeito ao fundamento dos seres, de forma precisa ela é a origem de todos os atos que se atualizam, de tal modo que tudo que se realiza enquanto ato provém e possui ancoragem em uma potência. No entanto, a partir da contribuição de Aristóteles, a sua tabuinha de escrever em branco com a qual ele caracteriza o pensamento, temos indicado que a potência é também necessariamente potência de não; não fosse assim, quer dizer, se não guardasse uma dimensão inoperosa, negativa e impotente, a potência, tal como dizíamos a pouco acerca do pensamento, não seria potente, mas atualização, automática e incessante [representação]. Portanto,

Toda potência de ser ou de fazer algo é, de fato, para Aristóteles, sempre também potência de não ser ou não fazer (*dynamis me einai, me energein*), uma vez que, de outro modo, a potência passaria desde sempre ao ato e com este se confundiria (segundo a tese dos Megáricos refutada explicitamente por Aristóteles no livro *Theta* da *Metafísica*). Essa “potência de não” é o segredo cardeal da doutrina aristotélica sobre a potência, que faz de toda potência, por si mesma, uma impotência (*tou autou kai kata to auto pasa dynamis adynamia*) (AGAMBEN, 2015, p.14).

No Oriente essa reflexão repercutirá sobremaneira com Avicena, leitor proeminente de Aristóteles e, para quem, não poderíamos deixar de notar haja vista as polêmicas em torno de tal questão, a criação do mundo seria uma expressão do pensamento divino. Na esteira de seu mestre grego, Avicena postulava três níveis ou graus da potência. Sendo o primeiro deles, aquilo que ele denomina por *potência material*: que denota a condição da criança em posição de aprendente; seguido da *potência fácil* ou *possível*: que demarca o momento em que a criança começa a aprender; e finalmente a *potência completa* ou *perfeita*: que é a do escriba, mestre da escrita, no momento em que não escreve (AGAMBEN, 2015). De todo modo, o que percebemos novamente é que também aqui, a potência no estágio de sua perfeição, guardaria em si uma dimensão negativa, impotente, inoperosa.

Congruente a sua originalidade, tal reflexão irá provocar uma divisão no mundo intelectual árabe no que tange a teologia e a filosofia. E basicamente por uma razão não muito difícil de ser imaginada: a potência quando inserida no ser de Deus, tal como postulava Avicena, obriga os pensadores a concebê-Lo [Deus] nos termos de um ser potente-impotente [contingente], o que, por conseguinte nos leva às portas de um Deus não onipotente. Acontece que para uma teologia fundamentada no dispositivo sobrenatural do milagre, a única coisa, aliás, que foi capaz de oferecer uma saída plausível ao beco sem saída em que se meteram os teólogos ao acolherem as teses de Aristóteles acerca da potência – é Deus quem move a mão do escriba, é Ele quem opera a

misteriosa passagem da potência ao ato – uma especulação desse tipo é simplesmente inadmissível. Sendo assim, respectiva a esta polêmica, de um lado estarão os *motecallemin* representantes da teologia sunita, e do outro os *falasifa* herdeiros do aristotelismo de Avicena que recusaram abandonar o pensamento sobre a potência. Precisamente, para estes últimos, a potência é o fundamento da liberdade humana; como diz Agamben, “Não o pensamento, mas a potência de pensar; não a escritura, mas a cândida folha é o que a filosofia não que de nenhuma maneira esquecer” (AGAMBEN, 2015, p.20).

Estas questões não serão privilégio do mundo oriental. Todas as três religiões monoteístas terão de lidar insistentemente com o isso. Afinal

O problema que está aqui em questão é, na verdade, o da existência, em Deus, de uma possibilidade ou potência. Uma vez que, segundo Aristóteles, toda potência é também potência de não, os teólogos, mesmo afirmando a onipotência divina, estavam ao mesmo tempo, obrigados a negar a Deus toda potência de ser e querer. Se em Deus houvesse, com efeito, uma potência de ser, ele poderia também não ser, e isso contradiria a sua eternidade; por outro lado, se ele pudesse não querer aquilo que quer, poderia então querer o não-ser e o mal, e isso equivaleria a introduzir nele um princípio de niilismo (AGAMBEN, 2015, p.25).

É por isso que a maior parte dos teólogos cristãos irão se posicionar, muito mais próximos à teologia sunita, abandonando com isso o pensamento sobre a potência divina, e vinculando Deus à sua vontade. Em linhas gerais, de acordo com essa tendência, Deus é aquele que pode na medida em que quer e que não pode querer nem fazer nada além daquilo que quis e fez. Ou seja, trata-se de um ser que em sua vontade está absolutamente privado de potência; do contrário, como já vimos, estaríamos às bailas com um Deus não mais onipotente; impensável na tradição teológica [maior] do Ocidente... No entanto, as linhas mais marginais da Cabala e da mística tanto cristã quanto árabe, não se intimidarão diante de tal paradoxo, recorrendo justamente à potência [divina] para extrair daí, a obscura matéria prima de seu trabalho. Conforme explica Agamben, acerca de uma das teses centrais das místicas judaico-cristãs e muçulmanas “O ato da criação é a descida de Deus em um abismo que não é outro senão o abismo de sua própria potência e impotência, do seu poder e do seu poder não” (AGAMBEN, 2015, p.25). *Creatio ex nihilo* não significa, portanto, criação a partir do nada, mas especificamente, a partir da potência. Sobre este abismo indiferenciado da potência o filósofo italiano será enfático ao dizer que “ele é, em Deus, a própria vida das trevas, a raiz divina do inferno, no qual se gera eternamente o nada” (AGAMBEN, 2015, p.26).

Tudo isso para dizer que é a esta constelação filosófica que Bartleby pertence. “Como escriba que cessou de escrever, ele é a figura extrema do nada do qual procede toda criação e, ao mesmo tempo, a mais implacável reivindicação desse nada como pura, absoluta potência” (AGAMBEN, 2015, p.26). Como o escrevente que deixou de escrever, ele é a imagem viva da

tabuleta de cera, signo da potência do pensamento; Bartleby é sua *matéria*. Potência esta que de acordo com a nossa tradição ética, conforme indica Agamben, sempre foi reduzida aos termos da vontade e da necessidade: atestado da vassalagem da potência em sua relação de subserviência aos primados estruturantes da moral. Coisa que com sua fórmula, o copista que não copia mais, tende a erradicar. Nesse sentido, diferente do Deus das tradições monoteístas, cuja *potentia absoluta*, a partir da qual Ele pode fazer qualquer coisa, sempre esteve a reboque da *potentia ordinata*, princípio organizador do caos da potência, Bartleby é aquele que pode somente na medida em que não quer nem necessita de coisa alguma. E é necessariamente daí, que nas palavras de Agamben, provém

a irreduzibilidade do seu “preferiria não”. Não é que ele não *queira* copiar ou que não *queira* deixar o escritório – apenas *preferiria* não fazê-lo. A fórmula, tão meticulosamente repetida, destrói toda possibilidade de construir uma relação entre poder e querer, entre *potentia absoluta* e *potentia ordinata*. Ela é a fórmula da potência (AGAMBEN, 2015, p.28).

Em uma digressão à filosofia cética, nosso filósofo sai em busca de encontrar a origem da fórmula bartlebyana. E será na expressão *ou mallon*, que pode ser traduzida por “mais que” ou “isto de preferência àquilo” que ele esbarrará em seu equivalente. Citando Diógenes em sua biografia de Pirro de Élis, Agamben dirá que os cétricos “não usam essa expressão nem positivamente (*thetikos*) nem negativamente (*anaitetikos*), como quando, refutando um argumento dizendo: ‘A Cila existe não mais (*ou mallon*) que a Quimera’ (AGAMBEN, 2015, p.30). Ademais, o “não mais que” também não deve ser entendido como comparativo, isso, pois tal como assinalou Sexto Empírico, outro filósofo cético acionado por Agamben, “a fórmula não mais diz que ela mesma sé não mais do que não é” (AGAMBEN, 2015, p.30). Ademais, ainda sob o aporte da filosofia cética Agamben nos informa que a fórmula “não mais que” indica um movimento de suspensão: um estar em suspenso no qual não podemos negar ou afirmar qualquer coisa [*epoché*]. Em termos precisos, trata-se de um estar diante da potência [*dynamis*]. Enfim, é isso o que indicaria a fórmula de Bartleby: uma visada para o [im]possível. Como aduz Agamben: “O que se mostra no limiar entre ser e não ser, entre sensível e inteligível, entre palavra e coisa, não é o abismo incolor do nada, mas a espiral luminosa do possível” (AGAMBEN, 2015, p.32).

Não obstante, nosso filósofo também recorrerá neste momento aos *ángeles*, que no mundo latino, são os mensageiros celestiais responsáveis de levar mensagens aos seus destinatários, sem que com isso estivessem autorizados a lhes acrescentar nenhuma vírgula que fosse. O que significa dizer que no limite, para Agamben, Bartleby é também uma espécie de anjo, um tipo de mensageiro cuja tarefa é comunicar algo sem o dever de aditar explicações.

Mas, que mensagem seria esta, o que sua fórmula anunciaria? De acordo com filósofo italiano, ela precisamente diz respeito à experiência da contingência absoluta. Sem atribuir nem negar, sem querer nem deixar de querer, Bartleby preferindo isso não mais que aquilo, revela que o ser de algo não é algo, mas tão somente ser não mais que não ser, quer dizer, é precisamente contingência: o mais forte de todos os princípios, o *intermezzo* entre ser e não ser, a potência em si mesma enquanto abertura do possível. E é justamente isso, que reterritorializa Bartleby no espaço desterritorializado da liberdade humana: a mais difícil de todas as experiências.

Pois, ater-se ao nada, ao não-ser, é por certo difícil, mas é a experiência própria daquele hóspede ingrato, o niilismo, com o qual, já há algum tempo, nos familiarizamos. E ater-se apenas ao ser e à sua necessária positividade, também isso é difícil, mas não é precisamente esse o sentido do complicado cerimonial da onto-teo-lógica ocidental, cuja moral mantém uma secreta solidariedade com o hóspede que gostaria de expulsar? Ser capaz, numa pura potência, de suportar o “não mais” [*il non piuttosto*] para além do ser e do nada, permanecer até o fim na impotente possibilidade que excede a ambos – tal é a experiência de Bartleby (AGAMBEN, 2015, p.35).

Experiência esta que se encontra diametralmente oposta àquela preconizada pela Ciência, cujos experimentos dependem exclusivamente da verificabilidade ou não de uma hipótese. Ademais, é por isso que “ninguém sequer sonha a verificar a fórmula do escrivão”, por que se trata de uma experiência sem verdade, que denota não o ser em ato, mas o puro ser de potência (AGAMBEN, 2015, 35). Mas, Agamben ainda recorrerá a uma terceira imagem no esforço de exhibir o que entende como sendo a experiência do escrivão de Melville. Respectivamente, ao lado da tabuinha em branco de Aristóteles, e do abismo como infinita possibilidade de criação, o filósofo italiano lança mão da Pirâmide dos Destinos presente na *Teodiceia* de Leibniz [1710].

Nesta meditação Leibniz propõe-se a pensar em um palácio com salas infinitas, cuja cada uma delas representa um destino possível, que, porém, não se realizou. Em seu topo, está a sala mais bela que corresponde ao melhor dos destinos possíveis, o mundo mais perfeito que pode existir, e também desde já o único mundo verdadeiro, ou seja, o mundo atual. Em sua base, o palácio, porém desce infinitamente. E este é de acordo com o filósofo o retrato da mente de Deus, “o mausoléu egípcio que custodia pelos séculos dos séculos a imagem do que não foi, mas poderia ter sido” (AGAMBEN, 2015, p.44). Radicalizando sua reflexão acerca da potência, esta imagem faz Agamben retroagir a fórmula bartlebyana ao passado, não para torná-lo necessário, mas, para abri-lo a sua potência de não ser. De acordo com ele o experimento de Bartleby só “é possível apenas colocando em questão o princípio da irrevogabilidade do passado, ou antes, contestando sua irrealizabilidade retrograda da potência” (AGAMBEN, 2015, p.45). Em outras palavras, ao abrir o presente [atualização] a seu futuro [contingência / potência / possível], a fórmula “eu preferiria

não” acaba por consequência salvando também aquilo que poderia ter sido. Sendo assim, entregues à sua unidade na mente de Deus, o que podia não ser e aconteceu perde-se no que podia ser e não aconteceu... E tudo se passa como se Bartleby descansasse no coração da Pirâmide.

Tendo em vista este gesto da potência em “voltar-se” ao passado, Agamben recorrerá ao messianismo judaico como um último aporte conceitual de sua reflexão. Valendo-se do pensamento de Walter Benjamin, especificamente seu conceito de recordação como redenção, Agamben acaba por inserir a experiência de Bartleby em um registro teológico dizendo “A recordação restitui possibilidade ao passado, tornando irrealizado o acontecido e realizado o que não foi. A recordação não é nem acontecido nem o não acontecido, mas o seu potenciamento, o seu tornar-se de novo possível” (AGAMBEN, 2015, p.46). Nesse sentido, como acima referido, o escrivão que deixou de escrever é capaz de colocar o passado em questão restituindo-lhe a potência. O que nos leva a concluir que para Agamben, “O preferiria não é a *restitutio in integrum* da possibilidade, que a mantém em suspenso entre o acontecer e o não acontecer, entre o poder ser e o poder não ser. Ele é a recordação daquilo que não foi” (AGAMBEN, 2015, p.46). No livro das *Passagens*, Benjamin diz palavras valiosas acerca do sentido teológico messiânico que Agamben atribui à fórmula de Bartleby.

O correlativo desta linha de pensamento pode ser encontrado na consideração de que a História não é apenas uma ciência, mas igualmente uma forma de rememoração. O que a ciência ‘estabeleceu’, pode ser modificado pela rememoração. Esta pode transformar o inacabado (a infelicidade) em algo acabado, e o acabado (o sofrimento) em algo inacabado. Isto é teologia; na rememoração, porém, fazemos uma experiência que nos proíbe de conceber a História como fundamentalmente ateológica, embora tampouco nos seja permitido tentar escrevê-la com conceitos imediatamente teológicos (BENJAMIN, 2006, p.513).

Com isso, o filósofo italiano coloca-se no eixo das reflexões de Nietzsche; que por sua vez confia ao eterno retorno esse voltar-se da potência ao passado. Buscando extirpar toda a impotência da vontade, que, nada pode contra o que já ocorreu a não ser lhe ser uma malévola espectadora, Nietzsche pensa desempoeirar a existência de todo e qualquer resquício de ressentimento, que para ele é a raiz do espírito de vingança e da decadência dos homens. Para tanto, o filósofo alemão irá preconizar a “doutrina” do eterno do retorno, que funciona como uma espécie de “burilador moral”: na medida em que se investe somente naquilo que gostaria que se repetisse infinitamente, Zaratustra diz eleger para si somente a única coisa necessária, ou seja, àquilo que gostaria que se repetisse infinitamente. Porém, com Benjamin com quem descobrirá a aliança secreta entre o eterno retorno e a cópia, Agamben dirá que na medida em que assim procede, a sempiterna decisão nietzscheana pelas mesmas coisas, acaba por destruir consigo a própria a potência, que é

dependente, conforme estamos vendo, de sua potência de não. Portanto, para liberar a potência, ao invés de aplicar-se a cópia, isto é, ao eterno retorno, para Agamben “o escrevente deve parar de copiar, ‘renunciar à cópia’” (AGAMBEN, 2015, p.48). A despeito do *sim!* trágico de Nietzsche é em seu “eu preferiria não” que Bartleby reencontra a liberdade.<sup>107</sup>

Finalmente, Agamben retomará o desfecho da novela de Melville onde seu protagonista [advogado] propõe uma interpretação de estofamento psicológico ao enigma de Bartleby. De acordo com ele, Bartleby que fora funcionário do serviço de Cartas Mortas de Washington, que era o departamento dos Correios que nos Estados Unidos lida com as correspondências não entregues, adquiriu antes de ser demitido: uma disposição patológica ao desespero... É que aquelas cartas, conforme explica Agamben, registrariam a atualização da potência, do pensamento em escrita, da potência em ato. Tratar-se-ia, portanto, do sinal visível de um contingente, e que exatamente por isso, grafam também o não verificar-se de alguma coisa. Em suma, tais cartas são cifras de eventos alegres, que poderiam ter-se realizado, mas não foram. São cartas vivas e mortas, por assim dizer. Eis “a intolerável verdade que Bartleby aprendeu no escritório em Washington, este é o significado de sua fórmula singular: ‘Mensageiros de vida, estas cartas se apressam rumo à morte’”

---

<sup>107</sup> Todavia não podemos deixar de notar a possível estreiteza do postulado atribuído por Agamben à Nietzsche em sua leitura de Benjamin; não, ao menos se levarmos em conta a abordagem proposta por Deleuze acerca da “doutrina” do eterno retorno. Isso, pois como é sabida, de acordo com a perspectiva do filósofo francês a operação empreendida aqui não diz respeito à repetição da identidade, isto é a reproduzibilidade das cópias, mas justamente seu inverso, ou seja, o que se repete com o eterno retorno é a diferença. Nesse sentido, sem desqualificarmos a leitura de Agamben, sobretudo tendo em vista a especificidade tão peculiar da abordagem deleuzeana, citamos Jeanne Marie Gagnebin, que a nosso ver possibilita momentaneamente um desacordo mais elegante entre Benjamin e Nietzsche. Em *Limar, aura e rememoração: ensaios sobre Walter Benjamin*, ela diz o seguinte acerca da potência [teológica] da rememoração nos dois filósofos; e que julgamos estar no cerne da discussão levantada por Agamben. Em suas palavras “não façamos de Benjamin o rapsodo incondicional da memória e da conservação, como se se tratasse de nada esquecer e de tudo guardar. Leitor crítico, mas assíduo de Nietzsche (mais do que de Hegel), Benjamin cita várias vezes a *Segunda consideração extemporânea*, como no início da tese XII. Com efeito Nietzsche é o primeiro pensador que condenou os excessos daquilo que Benjamin chama de historicismo, essa ciência burguesa da história, caracterizada por seu ideal de exaustividade e objetividade. Nietzsche também é o pensador de uma noção positiva de esquecimento, na linguagem do pensamento grego, do êxtase dionisíaco e erótico, das figuras do “desligar”, o *luien*, que se traduz em alemão por *lösen*, verbo associado ao campo semântico da dis-solução e da solução (*Lösung*) e, igualmente, da redenção (*Erlösung*) – que deve ser distinguido daquele da salvação (*Rettung*), na reflexão de Benjamin. Essas figuras de um esquecimento feliz surgem, em particular, na evocação de uma experiência paradigmática da infância: a criança doente se acalma pouco a pouco graças às mãos que acariciam e a voz que conta uma história, traçando assim ao rio da dor um leito que a levará até o “mar do esquecimento feliz”. Essas imagens evocam uma narração sempre recomeçada, sempre retomada e enriquecida. Esse esquecimento feliz é, portanto, exatamente o contrário de um esquecimento imposto, ou de uma “memória perdida”, como Paul Ricoeur definiu muito acertadamente o conceito de anistia. Isso também significa que todas as políticas de esquecimento imposto, porque são o contrário de um processo de elaboração do passado, não vão ajudar a esquecer um passado doloroso, mesmo que, num primeiro momento, o façam calar. Essa política preparam muito mais o retorno do passado recalcado, a repetição e permanência da violência, uma forma de memória perversa que, na verdade, nos impede de nos *livrar*, de nos desligar do passado para poder enfim viver melhor no presente” (GAGNEBIN, 2014, p.262-263).

(AGAMBEN, 2015, p.50). Eis a razão, conforme pensa seu ex-chefe, do desespero contagioso de Bartleby.

Mas, antes do fim, Agamben ainda aproximar-se-á dos textos bíblicos neotestamentários, especificamente Romanos 7, 6 que diz: “Mas agora estamos livres da lei, tendo morrido o que nos mantinha cativos, e assim podemos servir em novidade de espírito e não na caducidade da letra”; e II Coríntios 3, 6: “A letra mata, mas o espírito comunica a vida”. A saber, tais textos remetem àquilo que a tradição mística judaica da cabala chama de *Torá de Beriah*, a Lei ou Escritura “na qual Deus criou o mundo a partir de uma potência de ser, mantendo-a separada da sua potência de não ser” (AGAMBEN, 2015, p.51), cuja toda letra “está voltada tanto para a vida quanto para a morte” (AGAMBEN, 2015, p.52). E Bartleby, não obstante a cessação de toda escrita, assinala com isso “a passagem a criação segunda, na qual Deus reclama pra si a sua potência de não ser e cria a partir do ponto de diferença entre potência e impotência” (AGAMBEN, 2015, p.52). Criação que não é cópia, nem repetição de lei alguma.

Acerca deste gesto, Agamben dirá tratar-se de uma *descrição*, isto é, o momento no qual “o que aconteceu e o que não foi são restituídos à sua unidade originária na mente de Deus, e o que podia não ser e foi se esfuma no que podia ser e não foi” (AGAMBEN, 2015, p.52). Eis a contingência que marca toda criatura, abismo da potência donde devem tudo o que existe... Como um escriba no sentido evangélico do termo, ao interromper a escritura, Bartleby anuncia assim, um novo mandamento. Suas palavras não são de Juízo, mas na medida em que devolve à criatura a sua potência de ser e não ser, e à vida sua contingencialidade, virtualidade, suas palavras são de salvação. Como um novo Messias, Bartleby não visa salvar àquilo que já foi, mas dirigi-se a redenção daquilo que vem. Um novo Cristo diz Agamben, que ao liberar o passado, restitui ao presente possibilidades outras de futuro.

### 5.3 Crítica e redenção ou até que enfim salvos da salvação

Em uma coletânea de textos de 2009, chamada *Nudità*, Giorgio Agamben dedicará o primeiro capítulo *Creazione e salvezza* a discorrer sobre a aparente disposição irreconciliável que

mantém de um lado a tarefa crítica da filosofia, e de outro a poesia, a literatura e a arte em geral.<sup>108</sup> Doença do pensamento moderno, conforme vaticina o próprio autor, para quem “Uma obra crítica ou filosófica, que não se mantém de alguma maneira numa relação essencial com a criação, está condenada a girar no vazio, assim como uma obra de arte ou de poesia, que não contém em si uma exigência crítica, está destinada ao esquecimento” (AGAMBEN, 2014, p.15). Inobstante, uma condição que ele mesmo ainda muito jovem, indicava ser inultrapassável.

A saber, seu primeiro livro, publicado no idioma italiano em 1974 e cuja tradução brasileira se deu pela primeira vez em 2012, sob o título *O homem sem conteúdo*, Agamben parece não acreditar na possibilidade de que a filosofia recobre seu caráter criativo, uma vez que com seus trinta e poucos anos, nosso autor estava certo de que fora ela mesma a responsável pela morte da arte. É que comprometida ao menos desde Kant com o juízo estético dos homens de bons gosto, a experiência artística de acordo com Agamben fora interdita dos não artistas, e alienada ao desinteressamento filosófico e gélido dos críticos. Conforme postulam suas palavras “ao não artista resta apenas *spectare*, isto é, transformar-se em um *partner* sempre menos necessário e sempre mais passivo, ao qual a obra de arte se limita a fornecer a ocasião para um exercício de bom gosto” (AGAMBEN, 2012, p. 40). Ao jovem pensador, portanto, poderíamos dizer que a cisão ocidental que dispõe antagonicamente filosofia e poesia é simplesmente impossível de ser superada. A não ser com uma condição, isto é que a filosofia repensasse seu estatuto crítico em estrita relação de harmonia com a arte. E é exatamente isso que Agamben se propará pensar em seu trabalho seguinte.

Em *Estâncias: a palavra e o fantasma na cultura ocidental* (2012), que dista apenas dois anos do anterior, sendo este de 1976, sem excluir seus sentidos mais correntes – tanto aqueles que sugerem *estância* como uma unidade métrica, estrofe ou grupo de versos, quanto os que indicam morada, receptáculo, ação de estar ou lugar onde se passa uma temporada -, Agamben privilegiará a conceituação disponibilizada pelos poetas provençais do século XIII para quem *estância* dizia respeito à morada de sua poesia, seu núcleo essencial por assim dizer, localizado na intersecção da língua e do gozo amoroso [*joi d'amor*]. Ademais, procedendo deste princípio, ele irá se questionar pela “estância da crítica”, ou mais especificamente tal como atestam as palavras de Alberto Pucheu “o que, em seus modos, tem sua estada, em nome de que gozo seus jogos de palavras são arrançados, qual a alegria de sua linguagem?” (PUCHEU, 2012, p.29). Ao final de dezenove capítulos, dispostos em quatro partes principais, o pensador italiano - na quarta e última parte de seu texto - recorrerá a uma

---

<sup>108</sup> Todas as citações a seguir, referentes a este texto são de sua edição brasileira *Nudez*, 2014.

análise bastante particular sobre o mito de Édipo, com a qual nos apresentará o que para ele consiste na tarefa crítica da filosofia.

Mas antes de chegar à apropriação de Édipo pela psicanálise, Agamben recorrerá a Hegel para reafirmar em outros termos a hipótese que o norteava seu pensamento no texto anterior. Agora a partir de uma teoria do símbolo, ele reforçará então o “mal-estar” que o Ocidente nutre em relação ao estatuto criativo [*poietikós*] do pensamento. Citando o filósofo de Jena em suas *Lições de estética*, para ratificar este estado nauseabundo da cultura ocidental, Agamben afirma que

Hegel torna-se intérprete do “mal-estar” de nossa cultura frente aos símbolos, formas que “por si não nos dizem nada, e não proporcionam gozo nem nos contentam em sua intuição imediata, mas nos pedem por si mesmas que passemos além delas na direção de seu significado, que deve ser algo mais amplo e profundo que tais imagens” (AGAMBEN, 2012, p.218).

Partindo da etimologia da palavra, temos melhores condições de compreender a “depreciação” do simbólico em Hegel do qual parte Agamben. Em síntese, diríamos que o *symbolum* é a imagem na qual está expressa a unidade entre significante e significado, e que, todavia pela mesma razão perpetua uma espécie de divisão perpétua entre os dois. Desvelamento e velamento, simultaneamente, explica Agamben, “O simbólico, o ato de reconhecimento que reúne o que está dividido, é também o diabólico, que continuamente transgride e denuncia a verdade deste conhecimento” (AGAMBEN, 2012, p.218-219).

Como vemos então, no sentido hegeliano, o símbolo se mantém como um estágio inferior a ser subsumido na dialética do Espírito em seu movimento de *Aufklärung*, que visa transpor o hiato que demarca todo gesto de significação simbólica e que impede um melhor esclarecimento. À Hegel importa desvelar o que no símbolo permaneceria velado de qualquer jeito. Em outras palavras, interessa-lhe o desvelamento de um significado mais perfeito. E será precisamente no âmbito da estética que esta relação mais elevada entre forma e conteúdo, disponibiliza a possibilidade do correto significar. Citando novamente o filósofo alemão, Agamben diz o seguinte sobre a superação dos símbolos pela arte

O simbólico, no sentido em que o entendemos, acaba onde a livre individualidade, no lugar de representações indeterminadas, gerais, abstratas, constitui a forma e o conteúdo da figuração [...]. Significado e representação sensível, interno e externo, coisa e imagem, já não são assim, distintos uns dos outros e já não se apresentam, conforme acontece no que é propriamente simbólico, simplesmente como afins, mas se apresenta como *um* todo, em que a aparência já não tem outra essência, nem a essência outra aparência fora de si ou ao seu lado (AGAMBEN, 2012, p.220).

Haverá arte, portanto para Hegel na medida em que houver homogeneidade entre forma e conteúdo; condição para ele, do esclarecimento daquilo que no símbolo permaneceria eternamente obscuro. O que invariavelmente significa dizer que “A esta perfeita unidade, opõe-se, como algo imperfeito e que deve ser superado, o simbólico, cujo significado está ainda, parcialmente escondido” (AGAMBEN, 2012, p, 220). Sendo assim, dentre outras coisas que a Modernidade herdará de Hegel, e que por muito tempo permanecerá como verdade inquestionável, é a aparente identidade entre forma e conteúdo, sensível e inteligível, interno e externo etc., como se de fato houvesse uma união precípua entre estas dimensões.

Gesto que, por conseguinte a semiologia moderna irá atestar e reproduzir a partir de um esquecimento constante do posicionamento primordial da barra invertida presente entre significante e significado [S/s]. Esquecimento este que revela para Agamben que ao invés de priorizar a *diferença* latente entre S & s, os modernos oscilam oras entre o significado, oras entre o Significante, olvidando desta maneira sua fratura originária; que neste pensador italiano se torna foco das reflexões. Em suas palavras

O fato de que o sentido de tal barreira seja constantemente deixado na penumbra, cobrindo assim o abismo aberto entre o significante e o significado, constitui o fundamento [...] que governa, desde o princípio, como escondido, a reflexão ocidental sobre o signo. Sob o ponto de vista do significar, a metafísica não é mais que o esquecimento da diferença originária entre significante e significado (AGAMBEN, 2012, p.220-221).<sup>109</sup>

E a psicanálise é esta disciplina clínica que na esteira da semiologia e lingüística, melhor expressaria de acordo com Agamben, o esquecimento deste esquecimento efetuado pelos modernos, e cujas raízes tal como indicamos, podem ser encontradas em Hegel; para quem, vale dizer, a Esfinge da história de Édipo, é símbolo do simbolismo - a ser superado, como vimos - e que sempre se apresenta enquanto um enigma carente de decifração. Algo que já sabemos, não passará incólume ao escrutínio metodológico de Freud que marcará o século XX com a famigerada urgência de des-simbolização do simbólico, cuja significação - tradução das pulsões inconscientes em termos inteligíveis à consciência -, é o preço a ser pago no divã do psicanalista pelas culturas molestadas pelo mal-estar que se abate por sobre a civilização.

---

<sup>109</sup> Três anos mais tarde, em 1979, no livro *Infância e história: a destruição da experiência e a origem da história*, Agamben voltará novamente às suas atenções para essa diferença originária entre significante e significado, denominando-a de *infância*. Para uma retomada deste conceito, ver o capítulo 4.1 *A infância como fundamento da linguagem*, presente nesta tese.

Isso é incontornável para Freud e seus discípulos, pois mais que um simples enigma, o universo simbólico se constitui psicanaliticamente falando, enquanto *Umheimliche*, quer dizer, como horizonte inquietante, estranho, monstruoso. Para Agamben

Na forma de Inquietante, que invade agora com prepotência cada vez maior a vida cotidiana, o símbolo apresenta-se como a nova Esfinge a ameaçar a cidadela da razão. Freud é o Édipo que propõe a chave que deveria dissipar o enigma e libertar a razão de seus monstros (AGAMBEN, 2012, p.230).

Porém, temos de afirmar que tudo isso só é possível tomando como fato incontestado a aposta no enigma da Esfinge querer significar alguma coisa. Do contrário, isto é, se por acaso tal sentença não visasse solução nenhuma, como sustentar a necessidade de interpretações e respostas? E com apenas um simples deslocamento da reflexão, Agamben ameaça a psicanálise, para não dizer todo edifício epistemológico moderno, de erodir. A final de contas, arriscando pensar na possibilidade de o significante não querer dizer nada a priori, por quais razões manteríamos vigente o valor das adivinhações ainda tão estimadas entre nós?

Ao que tudo indica, é exatamente isso que nosso filósofo está empenhado em realizar. Para ele, trata-se de reconhecer que a apropriação do mito de Édipo pela psicanálise se sustenta em um equívoco. Conforme ele mesmo esclarece

O ensinamento libertador de Édipo consiste no fato de que o que há de inquietante e de tremendo no enigma desaparece imediatamente, quando seu dizer é redirecionado para a transparência da relação entre o significado e a sua forma, de que só em aparência este consegue escapar. Contudo, o que podemos entrever nos enigmas arcaicos mostra não que, nestes, o significado não deveria preexistir à formulação (como acreditava Hegel), mas que o seu conhecimento era até inessencial. A atribuição de uma “solução” escondida ao enigma é o fruto de uma época sucessiva, que havia perdido o sentido daquilo que, no enigma, verdadeiramente, vinha à linguagem e não tinha já conhecimento senão da forma degradada do divertimento e da adivinhação. Ora, o enigma estava tão longe de ser divertimento, que fazer experiência dele significava sempre expor-se a um risco mortal. [...] Assim como o labirinto, como a Gorgona e como a Esfinge que o profere, o enigma pertence à esfera do “apotropaico”, ou seja, de uma potência protetora que rejeita o inquietante, atraindo-o e assumindo-o dentro de si. A vereda da dança do labirinto, que leva a coração daquilo que o mantém a distância, é o modelo desta relação com o inquietante que se expressa no enigma (AGAMBEN, 2012, p.222).

Nesse sentido, a culpa de Édipo não diria tanto respeito ao ato incestuoso cometido com a mãe, tampouco o assassinio do pai, mas sim a pretensão orgulhosa [*hybris*] que o motivara a querer desvendar o enigma da Esfinge [quem Édipo pensa que é?]. Àquilo que Agamben denuncia por meio da redução da intenção apotropaica do enigma, a um significante ardiloso e um significado misterioso. A Esfinge pede uma dança, Édipo com pés de chumbo, entende-se tratar de uma luta. Seu crime? Negligenciar o paradoxo proposto no enigma que

abre na linguagem a sua fratura original, fazendo-a transbordar sentido; substituir o paradoxo por uma charada. Retomando a reflexão acima referida sobre a barra invertida presente enquanto limiar de indiscernibilidade entre o Significante e o significado [S / s], afirmamos que era necessário um Édipo equilibrista, e não um detetive. Antes tivesse ouvido Tirésias.

No entanto, Édipo como “herói da civilização” ocidental, é conforme atesta-nos Agamben, aquele que destrói a *experiência da linguagem* em prol da ilusão do significante querer significar algo. Não mais o paradoxo, a ambiguidade, mas o significado, a verdade. Ademais “Toda interpretação do significar como relação de manifestação ou de expressão (ou, inversamente de cifra e ocultamento) entre um significante e um significado [...] situa-se necessariamente sob o signo de Édipo” (AGAMBEN, 2012, p.223). Enfim, esta remoção edípica da fratura original da linguagem - pátria infanto-poética do homem - que presume a solidariedade natural entre o significante e o significado, atravessará a metafísica ocidental, deixando rastros indelévels em sua história.<sup>110</sup>

Deleuze e Guattari por sua vez falarão de um “regime significante despótico e paranóico”, que acorrenta a potência criativa da linguagem, isto é o acontecimento-paradoxo-sentido que lhe antecede e abarca, a um ter-de-significar obrigatório. Aqui, “um signo remete a outro signo, e remete tão somente a outro signo, infinitamente” (DELEUZE, GUATTARI, 2015, p.64). Como se invariavelmente desde sempre o Significante significasse um significado secreto. É a colonização do plano de consistência imanente da multiplicidade dos corpos pelo plano de transcendência do Significante e do Ser, dizem eles. Em sotaque psicanalítico é a fresta aberta pelo objeto faltante do desejo, por onde entra o transcendente que a partir de então substituirá o inconsciente maquínico e produtivo pelo inconsciente teatro, pela representação.<sup>111</sup> Idealismo. Desejo como aquisição, sinônimo de busca por prazer. E o Mito, a tragédia, o sonho, todos eles quererão dizer alguma coisa que está escondida e que precisa vir à luz. O “sujo segredinho” da família (DELEUZE, GUATTARI, 2014). É a simbolização do Universo, a vida como mistério a ser desvendado.

Sua mulher olhou para você com um ar estranho, e essa manhã o porteiro lhe entregou uma notificação de imposto cruzando os dedos, depois você pisou no cocô de cachorro, viu na calçada dois pedaços de madeira dispostos como os ponteiros de um relógio, as pessoas sussurraram à sua passagem quando

<sup>110</sup> Acerca da fratura da linguagem em sua relação com a infância e a poesia ver: 4.1 *A infância como fundamento da linguagem*, desta tese.

<sup>111</sup> Sobre o *inconsciente maquínico* tal como pensado por Deleuze e Guattari retomar nesta tese o cap. 2. 3 *Esquizofrenia e repressão*.

você entrou no escritório. Pouco importa o que isso queira dizer, é sempre o significante (DELEUZE, GUATTARI, 2015, p.65).

Acerca desta pobre condição, o diagnóstico da dupla de filósofos franceses é bem semelhante ao de Agamben. Algures eles dirão “significância e interpretose são as duas doenças da terra ou da pele, isto é, do homem, a neurose de base” (DELEUZE, GUATTARI, 2015, p.68). Haveria cura para tal moléstia? Somente se forem capazes de acabar com o juízo de Deus, diria Artaud; se formos capazes de recuperar a força criativa da filosofia. E como isso poderia ocorrer? Abrindo-se ao *fora*, responderiam Deleuze e Guattari; rompendo com a dicotomia entre transcendência e imanência, haja vista que nesse jogo mesquinho, a imanência que apesar de englobar a transcendência, sai sempre perdendo...

E por isso, eles recorrerão à literatura, pois comportando processos de despersonalização que evocam uma dimensão impessoal e coletiva, ela “é uma atividade clínica ou de que o artista, se ele é grande, é mais um médico que um doente: médico de si próprio e do mundo, pois a doença não é um procedimento, mas sua interrupção” (MACHADO, 2010, p.217). Contra a interrupção dos fluxos inconscientes-maquínicos do desejo, efetuada pelo significante transcendente despótico preconizado por Édipo-Hegel-Freud, Deleuze e Guattari reivindicarão a imanente potência esquizofrênica da literatura, a fim de que lhes seja possível o desfazimento dos nódulos do Ego, e a vida possa passar novamente. Esquizofrenia, não como “enaltecimento da loucura como doença, mas elogio de um procedimento de libertação dos fluxos, de um movimento de desterritorialização [...], a esquizofrenia como processo” (MACHADO, 2010, p.217). Afinal, “a psicose revela um motor essencial do ser do mundo” (GUATTARI, 2019, p.91).

Como uma espécie de *platô*, ao aproximarem a produção literária à produção inconsciente – quando acoplado às suas máquinas desejantes - Deleuze e Guattari assumirão a literatura como problema indispensável da filosofia.<sup>112</sup> Porém, uma vez que ela própria, a filosofia, também se encontraria refém dos ideais transcendententes da linguagem - presa na sanha por responder ao enigma, diria Agamben -, nos perguntamos em que medida a literatura poderia forçar o pensamento em direção ao seu limite? O que a filosofia tem especificamente a ver com a literatura?

---

<sup>112</sup> De acordo com Deleuze: “*platô*’ não é uma metáfora; os platôs são zonas de variação contínua, são como torres que vigiam ou sobrevoam cada uma, uma região, e que emitem signos umas às outras” (DELEUZE, 2017, p.181). Ou como resume Carla Roberta Novais Raimundo, *platô* é “uma região de intensidades contínuas seguidas de linhas de rizoma em direção ao desejo e ao movimento do inconsciente (RAIMUNDO, 2007, p. 232).

Em *O que é a filosofia?* Deleuze e Guattari defenderão a ideia de que ela “é a disciplina que consiste em *criar* conceitos” (DELEUZE, GUATTARI, 2016b, p.11 grifo dos autores). Nem contemplação, nem reflexão, nem comunicação, para a dupla de filósofos franceses, a filosofia é criação. Mais precisamente: criação de conceitos. Todavia, há que se dizer que os conceitos por sua vez são inseparáveis de outros dois elementos: os *perceptos* e os *afectos*. A saber, “os perceptos não são percepções, são pacotes de sensação e de relações que sobrevivem àqueles que os vivenciam. Os afectos não são sentimentos, são devires que transbordam aquele que passa por eles (tornando-se outro)” (DELEUZE, 2017, p.175). O que coloca a filosofia em uma estreita relação de proximidade com a arte. Haja vista que “a obra de arte, é um bloco de sensações, isto é, um composto de perceptos e afectos” (DELEUZE, GUATTARI, 2016b, p.193 grifo dos autores).

Em uma entrevista concedida a Raymond Bellour e François Ewald, no ano de 1988, Deleuze enquanto falava de sua experiência enquanto professor em Vincennes, disse:

Em filosofia, recusamos o princípio de “progressividade dos conhecimentos”: um mesmo curso era dirigido a estudantes do primeiro ano e do último, a estudantes e não estudantes, a filósofos e não filósofos, a jovens e a velhos, a pessoas de muitas nacionalidades. Sempre havia jovens pintores ou músicos, cineastas, arquitetos que demonstravam uma grande exigência de pensamento. [...]. Foi aí que entendi a que ponto a filosofia tinha necessidade, não só de compreensão não filosófica, a que opera por perceptos e afectos. Ambas são necessárias. A filosofia está numa relação essencial e positiva com a não-filosofia (DELEUZE, 2017, p.178).

Quer dizer, não-filosofia e filosofia são inerentes à tarefa filosófica de criação de conceitos. O que nos leva a dizer agora que tal criação conceitual, que é também criação de *perceptos* e *afectos*, constitui-se inevitavelmente como um processo artístico. Corta, recorta, cola, rabisca, desenha, escreve... Não há filosofia sem essa dimensão artesanal.

Adiante, na mesma entrevista, Deleuze expõe que muito próxima da literatura, a arte filosófica aponta sempre para a liberação de uma vida. Em suas palavras:

Os grandes filósofos são também grandes estilistas. O estilo em filosofia é o movimento do conceito. Certamente, este não existe fora das rases, mas as frases não tem outro objetivo que não o de dar-lhe vida, uma vida independente. O estilo é uma variação da língua, uma modulação, e uma tensão de toda a linguagem em direção a um fora. Em filosofia é como num romance: deve-se perguntar “que vai suceder?”, “o que se passou?”. Só que as personagens são conceitos, e os meios, as paisagens, são espaços-tempos. Escreve-se sempre para dar a vida, para liberar a vida aí onde ela está aprisionada, para traçar linhas de fuga (DELEUZE, 2017, p.180).

Aos poucos vamos dando conta de perceber as alianças subterrâneas que estabelecem os filósofos e escritores, que como vimos jamais escrevem para narrar às próprias memórias,

traumas, fantasmas e neuroses. Mas, antes para que através dos devires da escrita, sejam capazes de escapar de tudo o que aprisiona uma vida. Salientando que “Devir não é atingir uma forma (identificação, imitação, Mímese), mas encontrar a zona de vizinhança, de indiscernibilidade ou de indiferenciação tal que já não seja possível distinguir-se de *uma* mulher, de *um* animal, ou de *uma* molécula” (DELEUZE, 2013, p.11). Escrever para devir, isto é, acessar o plano de consistência imanente que perfaz o seio comum do real. Para devir outra coisa que não um homem-que-escreve, para enfrentar a vergonha de ser um homem. Devir para desfazer os nódulos da subjetividade, para se fazer criança-poeta, para desorganizar o corpo, cessar o Juízo de Deus, para atingir as velocidades inauditas do verbo, a profunda superficialidade de uma vida, para fazer a vida fugir onde quer que esteja sendo feita refém. Escrever em prol de uma saúde outra, lá onde a filosofia e a literatura, devêm medicina.<sup>113</sup>

É por esta razão que o estilo é tão importante para Deleuze. Pois, o estilo é justamente a forma por meio da qual o escritor-filósofo-artista opera seus devires. Conforme ele explica, “Duas coisas se opõem ao estilo: uma língua homogênea, ou, ao contrário, quando a heterogeneidade é tão grande que se torna indiferença, gratuidade, e que nada de preciso passa entre os pólos” (DELEUZE, 2017, p.180). Diríamos com isso que o estilo é um operador de intensidade que na escrita possibilita a língua curto-circuitar. O estilo abre na linguagem “diferenças de potências entre as quais alguma coisa pode passar, [...], entidades de cuja existência mal suspeitávamos” (DELEUZE, 2017, p.180). Por isso, “Não há obra que não indique uma saída para a vida, que não trace um caminho entre as pedras” (DELEUZE, 2017, p.183). Como exemplo de uma grande obra filosófica, que precisamente devido o seu teor artístico-literário-não-filosófico volta-se diretamente aos não filósofos, Deleuze citará Espinosa. E dirá “Espinosa: é o filósofo absoluto, e a *Ética* é o grande livro do conceito. Mas, ao mesmo tempo, o filósofo mais puro é o que se dirige estritamente a todo mundo: qualquer um pode ler a *Ética*, desde que se deixe levar suficientemente por esse vento, esse fogo” (DELEUZE, 2017, p.179).

Voltando agora onde paramos nossa reflexão sobre a remoção edípica da fratura original da linguagem - denunciada por Agamben como sendo o pivô da separação entre filosofia e poesia -, recorreremos ao texto *O fogo e o relato* (2018) no qual o pensador italiano

---

<sup>113</sup> Em *Mil Platôs* vol. 4, Deleuze e Guattari explicam: “Devir é um rizoma, não é uma árvore classificatória nem genealógica. Devir não é certamente imitar, nem identificar-se, nem regredir-progredir; nem corresponder, instaurar relações correspondentes; nem produzir, produzir uma filiação, produzir por filiação. Devir é um verbo tendo toda sua consistência; ele não se reduz, ele não nos conduz a ‘parecer’, nem a ‘ser’, nem a ‘equivaler’, nem a ‘produzir’ (DELEUZE, GUATTARI, 2017c, p.20).

assim como Deleuze, também falará sobre um fogo que contextualiza a arte da escrita. Neste livro Agamben afirma que “Todo relato - toda literatura – é, nesse sentido, memória da perda do fogo” (AGAMBEN, 2018, p.29). E na página seguinte arremata:

O elemento em que o mistério desaparece e perde-se é a história. É um fato sobre o qual cumpre refletir continuamente: que um mesmo termo designe tanto o decorrer cronológico dos feitos humanos quanto aquilo que a literatura narra, tanto o gesto do historiador e do pesquisador quanto o do narrador. Só podemos ter acesso ao mistério por meio de uma história e, todavia (ou, talvez, caberia dizer de fato), a história pe aquilo em que o mistério apagou ou escondeu seus *fogos* (AGAMBEN, 2018, p.31).

Fogo e mistério como sinônimos da experiência que perdemos ao escrever, e que, todavia, só temos condições de experimentar depois de perdida, isto é, após escrita. Pois, “Onde há relato, o fogo se apagou; onde há mistério, não pode haver história” (AGAMBEN, 2018, p.34). E finalmente, temos condições de retomar nosso ponto de partida, no qual falávamos acerca do divórcio entre poesia e filosofia, e que Agamben um pouco mais velho se propôs a repensar. Seria possível à filosofia recobrar seu caráter criativo? Em outras palavras, ao considerarmos sua tara pelo significante - Édipo como um psicanalista hegeliano que tende a reduzir o simbólico, o enigma, o mistério a uma charada a ser respondida -, seria possível uma crítica que não se reduzisse à reatividade das adivinhações? Ou para usar a linguagem poética dos filósofos-artistas, é possível escrever a partir do fogo?

Ao que Agamben responderá positivamente em *Nuditá!* Mas para isso, é necessário resistir à tentação de Édipo. Ou seja, é necessário aceitar a dança com a Esfinge. É necessário deixar o enigma ecoar, flertar com o abismo, arriscar não saber [equilibrismo ontológico]. Ou como sintetizam suas palavras

Epistemologia e ciência do método indagam e fixam condições, os paradigmas e os estatutos do saber, mas para que seja possível articular uma zona de não conhecimentos não há receitas. Articular uma zona de não conhecimento não significa, de fato, simplesmente não saber, não se trata somente de uma falta ou de um defeito. Significa, pelo contrário, mantermo-nos na exata relação com uma ignorância, deixar que um desconhecimento guie e acompanhe nossos gestos, que um mutismo responda limpidamente nossas palavras. Ou, para usarmos um vocabulário obsoleto, que aquilo que nos é mais íntimo e nutritivo tenha a forma não da ciência e do dogma, mas da graça e do testemunho. A arte de viver é, nesse sentido, a capacidade de nos mantermos em relação harmônica com o que nos escapa. [...]. Como Kleist tão bem havia entendido, a relação com uma zona de não conhecimento é uma dança (AGAMBEN, 2014, p.166-167).

Fazer da língua “uma espécie sonda lançada em direção ao mistério, que lhe permite medir a cada vez à distância até o fogo” (AGAMBEN, 2018, p.33). E se queimar neste fogo, deixar-se consumir por ele, e tentar escrever, e escrever. Escrever não para revelar o mistério,

desvelar o significante, mas como forma de experimentar a fratura original da linguagem. Ou como diz Deleuze este “clarão que sai da própria linguagem, fazendo-nos ver e pensar o que permanecia na sombra em torno das palavras” (DELEUZE, 2017, p.180). Escrever para salvar uma vida... Eis as núpcias da filosofia com a literatura, da crítica com a poesia, da escrita com o fogo.

Em *Nudité*, Agamben falará em termos de profecia. Profecia enquanto mensagem redentora que antes mesmo da criação já havia sido prenunciada por Deus, e cuja mensagem anuncia que a criação é insalvável por assim dizer, uma vez não tem outra função além de ser salva. Não que as criaturas, aquilo que foi criado, sejam eternas, nada disso. Falamos da criação enquanto aquilo que resiste à salvação, como um verbo que permanece potente através e mesmo depois do ato redentor. Pois aqui a própria criação se confunde com a salvação e vice versa. Criando Deus salva, salvando Deus cria. Falamos, portanto, de um reposicionamento do ato criativo em relação a sua própria potência. Impossível não nos lembrarmos de Bartleby agora! Filosofia como profecia é, para Agamben, uma forma de escrever desde este limiar de indiscernibilidade entre criação e redenção (AGAMBEN, 2018). E já não sabemos se escrevemos para nos salvar, ou se somos salvos porque escrevemos...

Sobre os profetas, Deleuze dirá coisas bastante sugestivas também. Em *Mil Platôs*, junto de Guattari, ele afirma o seguinte

Quando o profeta recusa a tarefa que Deus lhe confia (Moisés, Jeremias, Isaías, etc.), não é porque essa tarefa seja por demais pesada para ele, à maneira de um oráculo ou de um adivinho de império que recusasse uma missão perigosa: é antes, à maneira de Jonas que antecipa a intenção de Deus, ocultando-se e fugindo, traindo muito mais do que se tivesse obedecido. O profeta não é um sacerdote. O profeta não sabe falar, Deus crava-lhe as palavras na boca, manducação da palavra, semiofagia de uma nova forma. Contrariamente ao adivinho, o profeta não interpreta nada: *tem um delírio de ação mais do que de ideia ou de imaginação*, uma relação com Deus passional e autoritária mais do que despótica e significante; ele antecipa e detecta as potências do devir mais do que aplica os poderes presentes e passados (DELEUZE, GUATTARI, 2015, p.81).

O profeta participa tal como o filósofo de um regime passional e autoritário da palavra; é aquele que segue traindo-a porque não pode dizê-la da forma correta, mas que apesar disso não cessa de operar sua vocação. E tão distantes do regime significante despótico, quanto Tebas de Colono, profetas e filósofos se assemelham ao Édipo já cego e errante, cujo fim trágico Sófocles soube narrar tão brilhantemente. A passagem da castração à esquizoide, da paranóia interpretativa ao nomadismo literário delineia por sua vez, os traços

constituintes e singulares da filosofia como *ars-crítica*, como profecia, como redenção; que na voz de Deleuze e Agamben ganha contornos impensáveis...

É isso a filosofia como devir esquizofrênico da linguagem, máquina de guerra contra o Estado, contra-dispositivo de profanação. A eterna traição da palavra, aliás, aquilo que a mantém a salvo, livre de todo dever divinatório; afinal já não lhe cabe mais representar, nem dizer coisa alguma. Aliás, daqui já não é mais possível pensar nem escrever assim; sem se queimar, sem ficar louco, sem meter o pé, pegar o beco, e ir embora. É que de repente, perder o nome próprio se tornou a condição para se escrever em próprio nome. Pois, ninguém escreve nada que valha a pena, sem se tornar poeta ou criança, grama, jaguar, nuvem, relâmpago, flor ou uma estação. Apenas verões, outonos, invernos e primaveras é que escrevem. Afinal, é simplesmente impossível escrever sem que se tenha atingido este tal ponto [não-humano] do pensamento: onde os olhos queimam, a mão treme, a língua gagueja, o corpo sua, bem lá nos limites da inteligência, nas bordas do mundo, face a face com a pirâmide de uma vida; no qual ela é experimentada em sua mais brutal impessoalidade e irresoluta ausência de mistério.

Aliás, é só disso que estamos falando desde o início até agora. Por isso importa-nos tanto insistir nisso, insistir nisso mesmo que sem sucesso. Até que de tanto repetir e repetir e repetir como diz o Manoel, fique diferente, e quem sabe uma hora dessas, por aí, consigamos um estilo. E assim, por fim, nos esteja autorizado escrever alguma coisa que preste.

*Poslúdio da loucura de uma vida que vem...*

“A fé tá na vida”

— Palavrantiga.

Em *Imanência: uma vida...* Deleuze afirma “da pura imanência que ela é UMA VIDA” (DELEUZE, 2016, p.409). Retomando o conceito de campo transcendental, ele irá relacioná-lo ao campo de imanência. Recorrendo desta vez a Charles Dickens em seu último romance *Nosso amigo em comum*, publicado entre 1864 e 1865, nosso filósofo se inspirará para finalmente dizer o que seja *uma vida*.

Ninguém melhor do que Dickens nos contou o que é *uma vida*, ao considerar o artigo indefinido como indício do transcendental. Um canalha, um sujeito ruim, desprezado por todos, é recolhido morrendo e, aqueles que estão cuidando dele, eis que manifestam um tipo de desvelo, de respeito, de amor para com o menor signo de vida do moribundo. Todo mundo se precipita para salvá-lo, a ponto de o próprio vilão sentir, no mais profundo de seu coma, algo de doce a penetrá-lo. Porém, a medida que retorna à vida, seus salvadores ficam mais frios e ele reencontra toda a sua grosseria, sua maldade. Entre sua vida e sua morte, há um momento que nada mais é do que *uma vida* jogando com a morte. A vida do indivíduo deu lugar a uma vida impessoal e, contudo singular, que resgata um puro acontecimento liberado dos acidentes da vida interior e exterior, ou seja, da subjetividade e da objetividade daquilo que ocorre. “*Homo tantum*” de que todo mundo se compadece e que alça um tipo de beatitude. É uma hecceidade, que já não é de individuação, mas de singularização: uma vida de pura imanência, neutra, para além do bem e do mal, pois o sujeito apenas, que a encarnava no meio das coisas, é que a tornava boa ou ruim. A vida de tal individualidade se apaga em proveito da vida singular imanente a um homem que não tem mais nome, embora não se confunda com nenhum outro. Essência singular, uma vida... (DELEUZE, 2016, p.410).

Para Agamben o que teria atraído a atenção de Deleuze para este texto, tem a ver com a “centelha de vida” que pulsa em Riderhood, o santo-moribundo do conto (AGAMBEN, 2015b, p.344). Como uma espécie de potência que joga com a morte, tal centelha seria como que “uma simples capacidade orgânica de afecção sem personalidade” (AGAMBEN, 2015b, p.345); uma pura “contemplação sem conhecimento” disse Deleuze (DELEUZE, 2016). Entrementes, conforme explica o filósofo italiano, trata-se daquilo que permanece quando

caem por terra todos os nossos atributos sociais, o que nem toda moral é capaz de nomear. Ou seja, tudo o que sobra de nosso encontro com o nada que nos enceta a morte. Um acontecimento sem sujeito e sem objeto, instante em que já não somos nem humanos e nem animais, nem bons e nem maus, e tudo o que resta é apenas a vibração de uma corrente assubjetiva que pulsa em sua vitalidade inorgânica. *Uma vida...*

E Deleuze não restringirá sua explicação à Dickens, fazendo questão de levar para longe da afronta universal da morte sua reflexão acerca de *uma vida*. Lançando mão do exemplo de crianças recém-nascidas, ele dirá que

uma vida singular pode prescindir de toda individualidade, ou de todo outro concomitante que a individualize. Por exemplo, todas as crianças pequerruchas se assemelham, e elas não têm tanta individualidade; mas tem singularidades, um sorriso, um gesto, uma careta, acontecimentos que não são caracteres subjetivos. As crianças pequerruchas são atravessadas por uma vida imanente que é pura potência, e até mesmo beatitude, através dos sofrimentos e das fraquezas (DELEUZE, 2016, p.410-411).

De acordo com a leitura de Agamben, neste ponto atingimos o estágio decisivo de nossa reflexão. Isso, pois como já vimos essa cifra enigmática da vida, é justamente o foco prioritário das investidas biopolíticas das sociedades de controle contemporâneas. Não que isso passe despercebido de Deleuze, afinal, assim como Foucault, ele “percebe perfeitamente que o pensamento que toma como objeto a vida partilha esse objeto com o poder e deve confrontar-se com suas estratégias” (AGAMBEN, 2015b, p.347-348).<sup>114</sup> Mas, então o que diferiria *uma vida*, desta outra pela qual tanto se interessa o poder? Objeção esta que, aliás, será feita pelo próprio Agamben, que no texto que estamos lendo irá se perguntar “em que medida a vida, assim definida [...], distingue-se da potência nutritiva de que fala Aristóteles e, em geral, da vida vegetativa da tradição médica?” (AGAMBEN, 2015b, p.353). Em outras palavras, o que nos possibilita não confundirmos a *vida nua* pensada por Agamben como vida politicamente desqualificada e exposta à morte, com *uma vida* concebida por Deleuze?

É em *Désir et plaisir [Desejo e prazer]* uma coletânea de notas sobre Foucault, também presente no compêndio *Dois regimes de loucos*, que Agamben encontrará parte da resposta que procurava. Neste texto Deleuze afirma que: “Essa vida [...], não é de forma alguma Natureza, mas ela é exatamente o plano de imanência variável do desejo, através de todos os agenciamentos determinados” (DELEUZE, 2016, p.136). No entanto, objeta

---

<sup>114</sup> Kuniichi Uno diz algo semelhante sobre os arriscados procedimentos deleuzeanos: “se pensamos em um vitalismo, de acordo com ele (Deleuze), parece inevitável ser confrontado ao mesmo tempo com um biopoder, e é preciso dizer que aí desde já existem pelo menos dois dogmas diferentes da vida: a vida singular como jogo de um certo vitalismo e a vida investida e operada por uma espécie de biopoder. *Uma vida* é tão somente isso que interessa ao poder” (KUNIICHI, 2014, p. 106).

Agamben, “Pelo que sabemos da imanência deleuzeana, isso significa que o termo ‘vida’ designa aqui nem mais nem menos que a *imanência do desejo em relação a si mesmo*” (AGAMBEN, 2015b, p.352). E eis que novamente estamos às voltas com Espinosa, para quem o desejo que permanece imanente a si mesmo chama-se: *conatus*.

Especificamente acerca deste conceito, nos explica Marilena Chauí que “O desejo é, pois, *conatus*, movimento infinitesimal de autoconservação na existência. É o poder para existir e persistir na existência. É a pulsação de nosso ser entre os seres que nos afetam e são por nós afetados” (CHAUÍ, 2011, p.46). O que dá no mesmo que dizer que *uma vida* [pensada como *conatus*] é a força pela qual uma coisa persevera em seu ser (ESPINOSA, 2015). Ou seja, ao que tudo indica, para Deleuze, o modo de expressão do *conatus* de Espinosa, é coincidente com o movimento de uma vida em sua imanência absoluta. Destarte, a imanência: uma vida... é antes e acima de tudo desejo, potência. Anos mais tarde em *O uso dos corpos*, obra que fecha a série *Homo Sacer*, e onde busca levar a cabo aquilo que ele chama de “ontologia modal”, com quem pensa ultrapassar as aporias do dispositivo ontológico aristotélico que impera no Ocidente, Agamben será taxativo em dizer que “O *conatus*, em sua mais íntima natureza, é desejo e prazer” (AGAMBEN, 2017b, p.198).

Desta forma, em estrita oposição à ontologia hegemônica do Ocidente, que como estamos dizendo, fundamenta conceitualmente a biopolítica antiga e moderna, Agamben afirmará em relação a *uma vida* que

O que é decisivo é que sua função se revela exatamente contrária àquela que a vida nutritiva desempenhava no dispositivo aristotélico. Enquanto este agia como o princípio que permitia atribuir a vida a um sujeito (“É, portanto através desse princípio que o viver pertence a um sujeito”), *une vie...*, como figura da imanência absoluta, é o que não pode em nenhum caso ser atribuído a um sujeito, matriz de des-subjetivação infinita. *O fundamento de imanência funciona, assim, em Deleuze como um princípio antitético em relação à tese aristotélica sobre o fundamento*. Mais ainda: enquanto o ato específico do isolamento da vida nua consistia em operar uma divisão no ser vivo, que permitia distinguir nele uma pluralidade de funções e de articular uma série de oposições (vida vegetativa / vida de relação; animal externo / animal interno; planta / homem – e, no limite, *zoé* / *bios*, vida nua e vida politicamente qualificada), *une vie...* assinala a impossibilidade radical de traçar hierarquias e separações. O plano de imanência funciona, então, como um princípio de indeterminação virtual, em que o vegetal e o animal, o dentro e o fora, e até o orgânico e o inorgânico se neutralizam e transitam um para o outro (AGAMBEN, 2015b, p.348-349).

Sendo assim, enquanto que para Aristóteles a *vida nua* se exhibe como fundamento [*arché*], dispositivo ontológico de exceção a ser apropriado pelos governos biopolíticos, para Deleuze *uma vida* é a-fundamento [*anarché*], potência que faz fugir todo governo. Em

menção à Nietzsche, será dito que este “afundamento” *de uma vida* aponta para o mundo “dionisíaco ou da vontade de potência, energia livre e não ligada” (DELEUZE, 2015, p.110). Seja como for, deve ficar claro que distinta da vida nua [fundamento biopolítico do Ocidente] *uma vida* não está lá nem cá, mas “por toda parte, em todos os momentos que atravessa este ou aquele sujeito vivo: vida imanente levando consigo os acontecimentos ou singularidades” (DELEUZE, 2016, p.410). Cito Peter Pal Pelbart

Não é uma pessoa (Kafka, Artaud, Godard), mas um impessoal feito de múltiplas vozes, fluxos, vetores; não é um indivíduo (Lenz), mas a vida das pedras, plantas, nuvens com a qual ele faz corpo; não é uma extravagância, mas uma intensidade; não é uma dissidência associal (Bartleby), mas um movimento que o atravessa e arrasta seu entorno para longe da sociabilidade estabelecida; não é um estado, mas um deriva (Devir-animal, devir-invisível); não é A VIDA, mas um movimento, uma nota da vida que aí ecoa, um afeto vital que se libera (PELBART, 2019, p.26).

Ou seja, conforme atesta o próprio Deleuze: *uma vida* “É esta singularidade livre, anônima e nômade que percorre tanto os homens, as plantas, os animais independentemente das matérias de sua individuação e das formas de sua personalidade” (DELEUZE, 2016, p.110).<sup>115</sup>

Retomando mais uma vez *O uso dos corpos* - texto que fazemos questão de manter em destaque no momento de lermos o comentário [*A imanência absoluta*] de Agamben à Deleuze, haja vista nele soar uma ressonância bastante consonante entre os dois autores -, encontramos as seguintes palavras acerca do *conatus* [desejo-potência] que fundamentaria uma vida:

Categoria adequada para pensar o *conatus* é *ductus*, definido como *tenor sub aliqua figura servatus*, “tensão conservada sob certa figura”. Tal conceito, que lembra de algum modo as noções estoicas *plegé* e *tonos* (Cleante havia falado de um “*tonos* na substância de todas as coisas” [...])<sup>0</sup>, que designam a tensão interna do ser, encontrou uma aplicação precoce no vocabulário da

---

<sup>115</sup> Sobre a tônica vitalista do pensamento de Deleuze, Lapoujade diz o seguinte: “É preciso se desfazer da ideia segundo a qual Deleuze teria sempre cantado a afirmação alegre das potências da vida” (LAPOUJADE, 2017, p.23). Isso, pois Deleuze sempre afirmou que em sua máxima intensidade a vida só é passível de ser vivida sob a espreita da morte. Quer dizer, não é porque estamos distinguindo a abordagem de Deleuze daquela preconizada por Aristóteles, que deveríamos entendê-lo como caudatário de uma abordagem “romântica” acerca da vida. Novamente, conforme vaticina Lapoujade “Encontramos a confirmação disso no fato de que seus textos mais ‘vitalistas’ são ao mesmo tempo sempre textos dedicados à morte, ao que a vida faz morrer em nós para liberar suas potências (e aos perigos que essa morte faz correr). Tudo se passa como se o que houvesse de mais intensamente vital fosse insuportável ou, pelo menos, se desse em condições tais que, de todo modo, seria preciso passar por mortes que nos desorganizam, que de fato nos “desorganicizam”. É que, em Deleuze, a vida não se limita a produzir organismos, nem assume invariavelmente uma forma orgânica. Pelo contrário, os movimentos atestam uma “vida orgânica” que atravessa os organismos e ameaça sua integridade; uma vida tão indiferente aos corpos em que a vida se torna ‘grande de mais para mim, jogando por toda parte suas singularidades, sem relação comigo’, em que ela leva o sujeito a experimentação no limite do insuportável (LAPOUJADE, 2017, p.22).

grafologia, em que designa a tensão que dirige o gesto da mão na formação das letras (AGAMBEN, 2017b, p.198).

A esta altura julgamos dispor de um quadro referencial consistente para abandonarmos o traçado daquela “zona de vizinhança” entre Agamben e Deleuze que nos dispomos a realizar na primeira parte de nosso texto. Partindo da leitura de *Imanência absoluta*, na qual Agamben comenta *A imanência: uma vida...* constatamos que a filosofia deleuzeana é indispensável para Agamben no momento de pensar suas estratégias de profanação. E, aparentemente, a filosofia de Espinosa é a plataforma que permite o encontro destes dois pensamentos, não obstante a constituição de linhas de fuga para longe das aporias do dispositivo ontológico. Não bastassem todas as evidências até aqui elencadas, encontramos em *Mezzi senza fine: note sulla política* de 1990 (2015), a seguinte conceituação a respeito das *formas-de-vida*

Que coisa significa esta expressão? Ela define uma vida – a vida humana – na qual os modos singulares, atos e processos do viver não são mais simplesmente fatos, mas sempre e antes de tudo possibilidades de vida, sempre e antes de tudo potências. Comportamentos e formas do viver humano não são mais prescritos por uma vocação biológica nem designados por uma necessidade qualquer, mas, mesmo quando consentidas, repetidas e socialmente obrigatórias, conservam sempre o caráter de uma possibilidade, isto é, colocam sempre em jogo o viver mesmo. Por isto – como é um ser de potência, que pode fazer ou não fazer, ganhar ou falir, perder-se ou se encontrar – o homem é o único ser cuja vida é irremediável e dolorosamente designada à felicidade. Mas isto constitui imediatamente a forma-de-vida como vida política (“*Civitatem... communitatem esse institutam propter vivere et bene vivere hominum in ea*”, Marcílio de Pádua, Defensor Pacis V, II) (AGAMBEN, 2015, p.14).

Forma-de-vida, isto é vida inseparável de sua forma, vida não cindida vivida para além da cisão biopolítica entre vida natural e vida politicamente qualificada, vida plena, vida feliz, vida da potência, uma vida... O que por sua vez nos permite alinhar Agamben à herança do pensamento deleuzeano. Joneffer Barbosa em menção específica ao texto *Imanência Absoluta*, nos diz algo precioso a este respeito: “Ganham especial relevo aqui as influências decisivas do pensamento de Gilles Deleuze” (BARBOSA, 2013, p.91). E de fato, ele parece ter razão, sobretudo quando lemos as seguintes palavras do próprio Agamben

muitas categorias de nossa tradição filosófica deverão ser repensadas por consequência. Nesta nova dimensão, não terá muito sentido distinguir não só entre a vida orgânica e vida animal, mas até mesmo entre vida biológica e vida contemplativa, entre vida nua e vida da mente. À vida como contemplação sem conhecimento corresponderá pontualmente um pensamento que se soltou de toda cognitividade e de toda intencionalidade. A *theoria* e a vida contemplativa, nas quais a tradição filosófica identificou por séculos seu fim supremo, deverão ser deslocadas para um novo plano de imanência, no qual não está escrito que a filosofia política e a epistemologia poderão manter sua

fisionomia atual e sua diferença em relação à ontologia (AGAMBEN, 2015b, 357).

E que viver imanente seria este, em que a vida seria vivida inseparavelmente de sua potência imanente? Que forma-de-vida seria esta sem consciência, sem sujeito, sem objeto, um puro desejo, pura contemplação capaz de profanar os dispositivos de governo? Alhures no mesmo texto, Agamben mencionará o termo ladino *pasearse*, com o qual Espinosa faz uso no momento de explicar a imanência em sua imanência. A certa altura ele diz

Como equivalente a uma causa imanente, isto é, de uma ação referida ao próprio agente, o termo ladino é particularmente feliz. Ele apresenta de fato uma ação em que agente e paciente entraram em um limiar de absoluta indistinção: o passeio como passear-se. [...]. O *pasearse* é uma ação em que não só é impossível distinguir o agente do paciente (quem passeia o quê?) – e na qual, portanto, as categorias gramaticais do ativo e do passivo, sujeito e objeto, transitivo e intransitivo perdem seu sentido – mas em que também meio e fim, potência e ato, faculdade e exercício entram numa zona de absoluta indeterminação. Por isso Espinosa se serve das expressões “constituir-se visitante, mostrar-se visitante”, em que a potência coincide com o ato, e a inoperosidade com a obra: a vertigem da imanência é que ela descreve o movimento infinito da autoconstituição e da autopreservação do ser: o ser como *pasearse* (AGAMBEN, 2015b, p.351-352).

Se retomarmos a ideia de *beatitude* tal como fizemos anteriormente seguindo os passos de Deleuze-Espinosa, e remeter-mos-á agora à noção de *conatus* que é desejo imanente, isto é um prazer que não possui nenhuma causa transcendente, cuja única operação é desejar-se a si mesmo, temos condições de perceber que o *passeio* aqui em destaque, apresenta-se como “uma ação em que agente e paciente entram em um limiar de absoluta indistinção: o passeio como um passear-se” (AGAMBEN, 2015b, p.351). Nesse sentido, em se tratando do movimento de *uma vida* [imanência absoluta], onde vida e forma são indiscerníveis, aparentemente não há nada que nos impeça de tomarmos o conceito *pasearse* como modo de expressão imanente das *formas-de-vida*. Todavia, quem é que a viveria? Quem é capaz de passear a si mesmo, a própria potência, que faz do *passeio* sua forma de vida?

Desta vez é Deleuze mesmo, que em parceria com Guattari responde. Em *O Anti-Édipo*, temos registradas as seguintes palavras acerca da experiência do passeio de um louco:

O passeio do esquizofrênico: eis um modelo melhor do que o neurótico deitado no divã. [...]. Lenz (um esquizofrênico) se colocou aquém da distinção homem-natureza, aquém de todas as marcações que tal distinção condiciona. Ele não vive a natureza como natureza, mas como processo de produção. Já não há nem homem nem natureza, mas unicamente um processo que os produz um no outro e acopla as máquinas. Há em toda parte máquinas produtoras e desejantes, as máquinas esquizofrênicas, toda a vida genérica: eu e não-eu, exterior e interior, nada mais querem dizer (DELEUZE, GUATTARI, 2014, p.12).

Na série de entrevistas presentes em *Dialogues* (1977), Deleuze afirmará à Claire Parnet que a realidade é composta de dois planos elementares: o *plano de organização* e o *plano de consistência*. Respectivamente, o primeiro é “um *plano de transcendência*. [...], o plano da Lei, enquanto ele organiza e desenvolve formas, gêneros, temas, motivos e que assinala e faz evoluir sujeitos, personagens, caracteres e sentimentos: harmonia das formas, educação dos sujeitos (DELEUZE, 1998, p.107). Trata-se de um plano estrutural ou até mesmo genético, que tal como na música, opera como um princípio de composição, que está lá, mas, oculto, sempre induzido através daquilo que o campo organiza. Já o segundo, explica Deleuze é o *plano de consistência*, que é bem diferente do anterior, e não se ocupa das mesmas coisas. Nele, não há nada que não seja ritmo, vibração, velocidade e desaceleração, movimento de moléculas e partículas carregadas por fluxos de intensidade. Tal como um platô, ou o couro de um pandeiro esticado ao limite e que ao ser tocado emite os mais variados sons e vibrações. Por esta razão, o *plano de consistência* não reconhece sujeitos, mas apenas e tão somente *hecceidades*, isto é, graus de potência que dizem respeito ao poder de uma força em afetar e ser afetado. Em síntese o *plano de consistência* é o plano da imanência, ou seja, o plano do desejo onde as *hecceidades* se reproduzem e passeiam. Aliás, sobre o passeio de outra louca Deleuze dirá o seguinte

Em seu passeio, a heroína de Virginia Woolf estende-se como uma lâmina através de todas as coisas, e, no entanto, olha para fora, com a impressão de que é perigoso viver até mesmo um único dia (‘nunca mais direi: sou isso ou aquilo, ele é isso, ele é aquilo’). Mas o próprio passeio é uma hecceidade. São as hecceidades que se exprimem nos artigos e pronomes indefinidos, mas não indeterminados, em nomes próprios que não designam pessoas, mas marcam acontecimentos, em verbos infinitivos que não são indiferenciados, mas constituem devires ou processos. [...]. HECCEIDADE = ACONTECIMENTO. É uma questão de vida, viver dessa maneira, segundo tal plano, ou antes, sobre tal plano: ‘Ele é tão desregrado quanto o vento e muito secreto sobre o que faz à noite’ (DELEUZE, 1998, p.108).

Uma questão de vida viver assim, dessa maneira, perigosamente, sem não mais poder contar com a possibilidade de dizer sou isso, sou aquilo... Uma questão vida, de *uma vida* que acontece para além dos sujeitos, aquém dos objetos, entre eles, de fora para dentro e depois de dentro para fora, desregradamente como o vento. Ética. Política. O “terceiro gênero do conhecimento” em Espinosa. A loucura como forma-de-vida, não como doença. “Parar de pensar como um eu para se viver como um fluxo, um conjunto de fluxos, em relação com outros fluxos, fora de si e em si” (DELEUZE, 2013, p.70). E pela desativação dos dispositivos biopolíticos - que insistem em reduzir a vida à sua nudez, pendurando-a em um plano de organização transcendente -, é exigido de nós que enlouqueçamos, que passemos a pensar-

viver assim, profanamente, fora da clausura religiosa dos dispositivos deste nosso Estado de exceção de cada dia. E esta não é “mais a luta pela conquista ou pelo controle do Estado, por parte de novos ou velhos sujeitos sociais, mas a luta entre o Estado e o não-Estado (a humanidade) disjunção irremediável entre as singularidades quaisquer e a organização estatal” (AGAMBEN, 2015, p.84-85). A loucura como forma-de-vida de uma vida...

De qualquer maneira, a grande dificuldade que sentimos a esta altura é que já não cremos mais nestas possibilidades. Parafrazeando Deleuze, “o fato Moderno é que já não acreditamos neste mundo” (DELEUZE, 2018b, p.249). E dispomos de todos os artifícios de retórica para isso. De tal modo que se avolumam os argumentos razoáveis para nossa apostasia vital. Afinal, o que fazer com a morte, com as mudanças, com a falta de finalidade para tudo, em síntese o que fazer com a vida? Daí que nos tornamos céticos e tristes. Daí que paradoxalmente vemos também multiplicarem-se as transcendências, os outros mundos, as outras vidas, como se no fundo desta nossa fé em Deus repousasse o mais amargo dos ateísmos; como se Deus tivesse alguma coisa a ver com a nossa própria angústia, impotência e sofrimento... Não obstante, uma vez que a crença “é uma disposição para agir” (PELBART, 2017, p. 362) deste nosso ceticismo deriva também a nossa catatonia. Como se no final das contas fosse pelo fato de não cremos que não houvesse mais possível para nós. Por isso, sem dúvida alguma “Precisamos de uma ética ou de uma fé, o que faz os idiotas rirem; não é uma necessidade de crer em outras coisa, mas uma necessidade de crer neste mundo, do qual fazem parte os idiotas” (DELEUZE, 2018b, p.252).

Todavia, não podemos perder de vista o que nos sugere Agamben quando diz que “o que podemos alcançar por nossos méritos e esforços não pode nos tornar realmente felizes. Só a magia pode fazê-lo” (AGAMBEN, 2007b, p.23). O que significa dizer que esta retomada da crença não derivará de nossa própria vontade, mas virá de um outro lugar... Mas, que crer seria este cuja operação já não se restringe a um sujeito? Em outras palavras, se não sou *eu* por meio de meus esforços quem crê, quem é o que fará então? Que crença é essa que estamos falando? Para responder tal questão, recorreremos a Zourabichvili que dirá o seguinte

“Crença” não tem mais aqui o sentido tradicional de uma atitude cuja validade relativa se mede em conformidade com uma verdade presente ou por vir, verdade possuída cá embaixo por um outro, o cientista, ou, no além, por algum entendimento infinito. Só se conserva o sentido de convicção não raciocinada, mas cujo valor negativo se inverte, dado que a *necessidade* do filósofo aspira se revela impensável nos limites da “razão” (isto é, de um pensamento senhor de si mesmo). “Crença” se reporta ao incansável retorno ao espírito de uma relação inédita e problemática, de uma tão imprevisível quanto injustificável conjunção de termos; cuja difícil afirmação opera a

abertura, por efração [por arrombamento], de um novo campo de experiência capaz de domar uma parte das ocorrências caóticas da vida e de transmutar seus golpes em signos (ZOURABICHVILI, 2016, p.32).

Uma crença pré-subjetiva, sem sujeito nem eu? Uma convicção não raciocinada impensável nos limites da razão? Pura fé sem conhecimento? Sim! Superação do dualismo cartesiano [*res-cogitans / res-extensio*], a instauração de um plano: nem profundidade, nem altura, apenas a superfície, o plano e suas velocidades. Paralelismo, diria Espinosa! A multiplicidade de linhas e pontos que somos todos nós e o mundo todo. Crer ao invés de saber! Crer justamente diante da impossibilidade de saber. Possibilidade de exigir o impossível; “crer no corpo, porém, como germe de vida, grão que faz explodir calçamento, que se conservou, perpetuou no santo sudário ou nas tiras da múmia, e que atesta a vida, nesse mundo tal como é” (DELEUZE, 2018b, p.252). Crer na vida, tal como o casulo crê na borboleta, as cores e os girassóis acreditavam em van Gogh, o sólo na chuva, os pés no chão, o ventre no feto embrionário. Crer e ser crido. Incrível! E essa crença existia bem antes de nós, a despeito de nós; e isso nem depende de nós. Magia! Matéria! Espírito! Imanência! O próprio sujeito como multiplicidade resultante das *n* crenças materiais que o engendraram. Eis o milagre! É uma coisa que nos acontece! A crença não em algo, mas como algo! E basta se soltar e se deixar agenciar pelo mundo; que os fluxos fazem o resto... Se em Kant ela era oposta ao conhecimento, aqui a crença se estabelece como princípio gerativo de qualquer movimento. O cálculo infinitesimal realizado velocissimamente por nós sem o auxílio de nossa inteligência, segundos antes de pularmos um obstáculo até então desconhecido. Uma crença não no hábito, mas da potência que povoa o real por meio dos mais diferentes modos. “Indeterminação, confiança, experimentação, criação” (PELBART, 2017, p.363). Do desamparo ao ato, da potência ao ato. É essa capacidade de acreditar numa vida que precisamos de volta.

Trata-se de povoar o plano de consistência, deslizar o campo transcendental, de de.compor-se com as de.composições voláteis do *mundo em complicatio*. Habitar o meio, a imanência. Cessar o juízo, escapar, desertar, trair, fazer fugir e seguir fugindo. Deixar de trapacear. Criar. Romper com a lei, o pai, a mãe, o significante, os significados, o transcendente. Fazer irmãos, quadrilha, matilha, fazer o comum, fazer amor. Pensar. Profanar os nomes, tornar inoperosas a parafernália divina que nos governa desde os céus para o inferno. Preferir não. Voltar-se para terra, estar nela, crer nela, nos povos que ainda nem existem. Existir, enfim, à altura da dimensão inapropriável do mundo e ser digno daquilo que acontece. Não ressentir jamais. Alegrar. Eis a proposta e o desafio, o começo e o fim, a

duração, e o recomeço até o fim. Ficar louco para poder desejar no ritmo desta frequência diminuta, quase imperceptível, tímida e forte que é a im.potência imanente das formas-de-vida, de uma vida. E viver, apenas.

## Um FIM

*“Obra escrita - obra já lida – obra repudiada”*

— João Guimarães Rosa.

Às portas de Colono o errante cego irá bater. Ele que arrancara os olhos com suas próprias mãos, agora enxerga como nunca, e por isso goza de uma beatitude e serenidade sem precedentes. Quem lhe vê, não lhe reconhece; fora depurado pelo fogo, metamorfoseou-se, e mais que isso, está em paz com o estatuto de sua estrangeiridade. Na bagagem nada de culpa, nada de ressentimento, dor, ou tampouco desespero, nem nenhuma destas ínfimas misérias que animam a condição humana. Consciente e, como dissemos em paz com a sua situação, Édipo que já não busca nada, já não é também mais nenhum herói. Melhor assim. Sem enigmas, sem verdade, sem medo, sem mistério, abandonado por Deus [*atheos*] e pelos seus, o sagrado homem de pés inchados, sem identidade ou direitos vive agora a mercê da própria vida. Melhor assim. De Tebas restaram apenas as cicatrizes que agora não doem mais; e Antígona, a sua filha, que lhe cuida sem ser mãe e lhe ama sem pecado. De ser rastejante e infantil a um bípede estúpido e arrogante, Édipo velho, apoiado sobre sua bengala, sua terceira perna, atinge enfim a maturidade tão estimada. Melhor assim. Bem que poderia rebelar-se contra as coisas, fazer guerra à sua existência, quem sabe suicídio, mas não. Ele se tornou apto a acolher de bom grado o que lhe acontece, e sua tragédia finalmente chega ao fim.

Quem seria capaz de objetar acerca destas coisas, questionando o veterano Sófocles? O Soberano, os padres, os pastores? Mas depois de tudo isso quem é que ainda acreditaria neles; estes que falam, falam, mas não dizem nada? Afinal, não seria este o destino de todos nós? Ou afirmamos a vida, ou ela nos engazopa com toda a fúria de seu ardil... E não adianta melindrar, fazer bico, gritar pelo nome da mãe, pedir socorro ao pai; ela não dá a mínima para ninguém. Sem contar que, tantas coisas se passaram de lá até aqui, que não nos sobra outro gesto a não ser tentar aprender, à força, é verdade, pensar com uma vida, para que talvez

demos conta de continuar seguindo adiante a despeito deste céu nada estrelado. Cabe-nos contar com o próprio desejo e nada mais.

Etimologicamente esta palavra que advém do latim *desiderum*, pode ser traduzida como sendo o “ato de negar as estrelas” [prefixo *de* + radical *siderum*]. Considerando que nas sociedades arcaicas os astros luminosos no céu representavam verdadeiras bússolas de navegação, seja para as travessias pelos mares ou pelos desertos, estepes ou florestas; além de serem consideradas deuses em várias culturas -, então, as noites sem luar exigem de seus aventureiros outra forma de orientação. E o *desejo* é justamente isto aí: aquele que prescindir dos astros-deuses é capaz de avançar a despeito destes referenciais transcendentais pelo breu à dentro. Uma luz própria! E não, pois por mais que o Sol venha pela manhã, amanhã será como hoje, e hoje como depois de amanhã; afinal, este é o jogo que nos foi proposto jogar: uma repetição insossa e incessante das mesmas coisas... A não ser, com uma condição. A saber, que façamos como Jöe Bousquet – que por questões de gênio, conseguiu derrubar o sentido de sua ferida, que, aliás, ele sabia ser anterior a ele mesmo. É preciso fazer como Édipo, não o Rei de Tebas, mas o mendigo de Colono, que driblou o sentido de suas marcas no instante em que cego passou a enxergar de outra forma, ou melhor, sentir e pensar de outra forma. Do contrário nós estamos todos mortos.

E não achem vocês que é possível fazer isso sozinho. Falamos de traição, não de trapaça. Pensamos na ruptura, sobretudo como forma para a instauração criativa de uma passagem para o novo. Quer dizer, não visamos de maneira nenhuma recrudescer o individualismo, o indivíduo, o sujeito em nós. Nós não falamos da importância da pessoa em preponderância à política, nem nada disso; todas estas atitudes nos levariam apenas para mais dentro do buraco. Antes, o que pretendemos é dar um jeito de escapar de tudo isso. Desfazer o rosto, inoperacionalizar as capturas. Buscando fazer como o fez Artaud: “1º evadir-me do ser; 2º continuar minha marcha fora dele; 3º marcha que não tem como objetivo o infinito, mas escava o finito indefinidamente” (LINS, 1999, p.58). Mas vejam: uma fuga deste tipo pode ser feita inclusive sem se sair do lugar, pois ela é uma fuga em intensidade e não exclusivamente em extensão. Eu posso fugir para o Himalaia e levar comigo minha ferida, meus senhores, minhas faltas e todos estes demais parasitas; posso fugir para a região mais longínqua e, distante, ainda assim permanecer como um escravo lá. Portanto, o nomadismo por nós aqui reivindicado, pode ser feito até mesmo dentro de uma megalópole como São Paulo. Fugir sem sair do lugar, tal como fazem os nômades.

Em síntese trata-se de enlouquecer o sentido através do agenciamento do corpo para com as potências imanentes do fora, e sentir de outra forma, pensar de outra forma, quem sabe diferente. E porque é impossível fazer isso sozinho? Oras, pois sem o outro não há sensação, não há pensamento, não há potência, isto é, não dá para sentir nem pensar nada sem um outro, quiçá sentir e pensar de outra forma. Por isso - por mais que as fugas para longe de toda essa imundice que nos cerca desde dentro resulte no mínimo em solidão -, como dissemos no início, toda ressonância demanda encontros, comunidade, amigos. Façam suas escolhas: álcool, droga, surf, poesia, cinema, filosofia, sexo, igreja, família... desde que não sirvam de muletas para o ego são bem-vindos. Urge povoar nossos desertos para continuarmos escapando da tristeza e servidão desta aridez sufocante.

Especificamente, optamos por pensar com Giorgio Agamben e Gilles Deleuze. Pensadores com quem nos encontramos não muito tempo atrás, e com quem nós estamos aprendendo o que pode um corpo. E confesso que somos muitíssimos gratos a eles, por isso. E é óbvio não “inventamos a roda”. Quando chegamos, as coisas já estavam em movimento. Coube-nos apenas topar entrar na correnteza a fim de dropar essa onda. Tanto que nossos esforços se concentraram em manter a duração vigendo, durando, e de fato não sei se foi suficiente para que mantivéssemos o equilíbrio necessário. Muito mais fácil, acreditem, seria interromper o fluxo, agarrando-se às beiradas dos princípios ou dos fins... Mas, não queríamos uma síntese, muito menos tirar conclusões; queríamos o meio! E por isso desde a introdução afirmamos que buscávamos acessar um timbre, uma vibração, para que fosse possível pensarmos juntos em uma mesma frequência. Mais do que representar seus pensamentos, que no limite são irrepresentáveis, aliás, buscávamos nos expressar através disso. Tentar escrever as forças, as intensidades, os ritmos através dos conceitos, parágrafos, citações...

Tínhamos uma hipótese: a esquizofrenia, tal como concebida por Deleuze pode ser pensada na esteira das forma-de-vida descritas por Agamben. Ou seja, a loucura é uma forma-de-vida. E por uma razão bastante simples: tanto a esquize enquanto conceito, quanto as formas-de-vida enquanto vida inseparável de sua forma, dizem respeito à potência imanente do real. O que significa dizer que a vida em seu fundamento é uma espécie de caos, caosmose. Claro que isso só poderá ser chamado pejorativamente de loucura pela grandessíssima maioria, a partir de um referencial ideal de razão, de mundo, de ordem. Em outras palavras, só nos é possível concebermos a multiplicidade deveniente da matéria como sendo caótica e ruim, por que nos acostumamos a pensá-la a partir de um plano de organização transcendente, calmo, seguro e tranquilo, algo muito caro às experiências religiosas. O que de qualquer

forma, diz muita coisa a respeito de nossas próprias vidas em sociedade. E haja Polícia para organizar e manter as coisas em seus “devidos” lugares. Seja do céu ou da terra, do paraíso ou dos infernos, os juízos de Deus estão aí para isso. Inobstante, desconhecemos outro nome que não o de profanação para tais pensamentos. Muitas dissonâncias é verdade, mas que não nos impedem de perceber que o mais importante é devolver ao uso comum uma vida que foi capturada pelas instâncias sagradas de reprodução social. Tornar inoperante o maquinário divino que rege nossas sobrevivências contemporâneas.

Nosso primeiro gesto em *Prelúdio ou sobre a loucura da vida que vem*, consistiu em criar uma “zona de vizinhança”, entre Giorgio Agamben e Gilles Deleuze, como dissemos os nossos dois principais autores. Para tanto, recorreremos ao texto *A imanência absoluta*, escrito pelo primeiro e publicado em 1996, a propósito de *A imanência: uma vida...* escrito pelo filósofo francês um ano antes. Neste primeiro momento nos concentramos em começar o cotejamento entre eles, a fim de que identificássemos as intersecções neles contidas. Adiante, no *Capítulo 1* apresentamos alguns dos principais conceitos utilizados por Deleuze em sua diatribe contra a ideia de representação, privilegiando no todo de sua obra os conceitos que mais nos ajudariam a pensar aqui. No *Capítulo 2*, dando continuidade à apropriação do pensamento deleuzeano, nós passamos para a leitura e compreensão daquilo que possibilitou a Deleuze lançar as bases para a construção [junto a Félix Guattari] de sua máquina de guerra investida contra o dogmatismo do pensamento. Falamos especialmente sobre a esquizofrenia, não enquanto doença, mas como loucura imanente de uma vida.

No *Capítulo 3*, uma vez realizado esse pano de fundo contextual derivado de alguns aspectos e conceitos que compõem o pensamento de Deleuze, nós fomos à busca de nos apropriarmos do pensamento de Giorgio Agamben. Com isso, julgamos ter evidenciado que para além das dissonâncias para com o filósofo francês, é possível lermos estes dois autores em um regime de certa consonância. Conforme buscamos demonstrar, as formas-de-vida de Agamben são congruentes com o conceito de esquizofrenia tal como postula Deleuze. Adiante quando do *Capítulo 4*, dando prosseguimento à leitura de Agamben, nós reforçamos essas considerações passando ao rastreamento arqueo-genealógico da face religiosa da biopolítica. Destacando o conteúdo teológico dos dispositivos hodiernos aos Estados de Exceção, pretendemos ter demonstrado que atualmente a religião, a despeito das teses acerca da secularização como desencantamento do mundo, tem cumprido papel proeminente no que tange a governamentalidade dos sujeitos; e isso tanto Deleuze quanto Agamben, permitem-nos entrever.

Já nós *Capítulo 5*, após termos apresentado os diagnósticos que os dois pensadores fazem da sociedade ocidental, fomos atrás de apresentar as suas linhas de fuga e de ação; isto é, a maneira como ambos buscam responder a estas problematizações. Para isso, demos prioridade às suas respectivas análises acerca de *Bartleby*, o peculiar escrivão de Melville. Mas, além de uma análise das leituras que tanto Agamben quanto Deleuze fazem deste curioso personagem, nós priorizamos também suas compreensões sobre a literatura. A saber, ela opera nos dois como um potente antídoto contra os seqüestros e capturas empreendidos pelas instituições sociais. De uma certa maneira para eles, a arte da escrita é como um santo remédio para nossa doença, a redenção que tanto ansiamos. Finalmente, em nosso *Poslúdio sobre a loucura de uma vida que vem*, retomamos os textos *A imanência absoluta* de Agamben e *Imanência: uma vida...* de Deleuze; de tal modo que encerramos como começamos. Ou seja, reafirmando as loucas potências de uma vida quando inseparável de sua forma imanente.

Enfim, finalizamos este nosso texto com mais uma confissão. É que mais do que escrever sobre a loucura, nos esforçamos para tentar fazer a escrita enlouquecer. Pensávamos que assim, mesmo que apenas por alguns milésimos de segundo, pudéssemos provar o privilégio de escrever como louco. E apesar de todas as tentativas de estrangulamento e interdição do pensamento em voga hoje em dia, aqui, enquanto escrevíamos tudo isso, tudo isso se passou como se nos fosse permitido, não sem diligência e cuidado é claro, experimentarmos o que pode uma vida, ainda.

## Bibliografia

- AGAMBEN, Giorgio. *Altíssima pobreza*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2014d.
- AGAMBEN, Giorgio. *A comunidade que vem*. São Paulo: Autêntica, 2013.
- AGAMBEN, Giorgio. *A igreja e o reino*. Belo Horizonte: Âyiné, 2009.
- AGAMBEN, Giorgio. *A potência do pensamento: Ensaio e conferências*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015b.
- AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: UFMG, 2014.
- AGAMBEN, Giorgio. *Ideia de prosa*. Belo Horizonte: Autêntica, 2012
- AGAMBEN, Giorgio. *Infância e história: destruição da experiência e origem da história*. Belo Horizonte: UFMG, 2014b.
- AGAMBEN, Giorgio. *Meios sem fim: notas sobre a política*. São Paulo: Autêntica, 2015
- AGAMBEN, Giorgio. *O aberto: o homem e o animal*. Rio de Janeiro: 2017a.
- AGAMBEN, Giorgio. *O fim do pensamento*. Revista Terceira Margem, do Programa de Letras (Ciências da Literatura), da UFRJ, número 11, p.157-159.
- AGAMBEN, Giorgio. *O fogo e o relato: ensaios sobre criação, escrita, arte e livros*. São Paulo: Boitempo, 2018.
- AGAMBEN, Giorgio. *Opus Dei: Arqueologia do ofício*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2013c.
- AGAMBEN, Giorgio. *O que é um dispositivo & O amigo*. Santa Catarina: Argos, 2014c
- AGAMBEN, Giorgio. *O que resta de Auschwitz*. Belo Horizonte: Autêntica, 2013b
- AGAMBEN, Giorgio. *O reino e a glória: uma genealogia teológica da economia e do governo*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2012b.
- AGAMBEN, Giorgio. *O sacramento da linguagem: arqueologia do juramento*. Belo Horizonte: UFMG, 2011.
- AGAMBEN, Giorgio. *O uso dos corpos*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2017b.
- AGAMBEN, Giorgio. *Profanações*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007b
- AGAMBEN, Giorgio. *Signatura rerum: sobre o método*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2019.
- AGOSTINHO. *Confissões*. Série os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1996.
- ALLIEZ, Éric. *Gilles Deleuze: Uma vida filosófica*. São Paulo: Editora 34, 2010.

AMBRÓZIO, Aldo. *Governamentalidade neoliberal: disciplina, e empresariamento da vida*. Revista Kínesis, Vol. IV, n° 08, Dezembro 2012, p. 40-60. Disponível em: <[https://www.marilia.unesp.br/Home/RevistasEletronicas/Kinesis/aldoambrosio\\_4.pdf](https://www.marilia.unesp.br/Home/RevistasEletronicas/Kinesis/aldoambrosio_4.pdf)>. Acesso: 18/07/2019.

ARAÚJO, Marcos Guilherme Belchior de. *Sociedade de controle e capitalismo rizomático*. Revista Critério, ano de 2006. Disponível em: <[https://www.pucsp.br/nucleodesubjetividade/Textos/capitalismo\\_mguilherme.pdf](https://www.pucsp.br/nucleodesubjetividade/Textos/capitalismo_mguilherme.pdf)>. Acesso em: 19/07/2019.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale. Tradução para o português de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2005.

ARTAUD, Antonin. *O pesa nervos*. Lisboa: Hiena, 1991.

BARROS, Manoel. *Tratado geral das grandezas do ínfimo*. São Paulo: LeYa, 2013.

BARBOSA, Jonnefer. *Vida nua e formas-de-vida: Giorgio Agamben, leitor das fontes Greco-romanas*. Revista Hypnos, São Paulo, Número 30, 1º Semestre 2013, p. 79-97. Disponível em: <<http://www.hypnos.org.br/revista/index.php/hypnos/article/viewFile/175/177>>. Acesso em: 30/01/2019.

BAZZANELLA, Sandro Luiz; ASSMANN, Selvino José. *A vida como potência a partir de Nietzsche e Agamben*. São Paulo: LiberArs, 2013.

BAZZANELLA, Sandro Luiz. *Agamben e os pressupostos do dispositivo governamental e oikonomico*. In: Profanações, Ano 2, n. 2, p. 37-61, jul./dez. 2015. Disponível em: file:///C:/Users/windows/Downloads/1047-Texto%20do%20artigo-4101-1-10-20151211.pdf. Acesso em: 04/12/2019.

BENJAMIN, Walter. *O anjo da história*. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

BOLTANSKI, Luc; CHIAPELLO, Ève. *O novo espírito do capitalismo*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.

BORGES, Jorge Luis. *Prólogo com um prólogo dos prólogos*. São Paulo: Companhia das letras, 2010.

CASTRO, Edgardo. *Introdução a Giorgio Agamben: Uma arqueologia da potência*. 2012.

CHAUÍ, Marilena. *Desejo, paixão e ação na ética de Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

COULANGES, Fustel de. *A cidade antiga*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

CULP, Andrew. *Deleuze dark: entrevista com o autor*. Disponível em: <<https://medium.com/mil-brechas/deleuze-dark-entrevista-com-o-autor-5ac7273fb33f>>. Acesso em: 23/05/2019.

DAVID-MÉNARD, Monique. *Deleuze e a psicanálise*. São Paulo: Civilização Brasileira, 2014.

- DELEUZE, Gilles. *A filosofia crítica de Kant*. São Paulo: Perspectiva, 2018c.
- DELEUZE, Gilles. *A ilha deserta e outros textos*. São Paulo: Iluminuras, 2006.
- DELEUZE, Gilles. *Cinema 2: a imagem tempo*. São Paulo: Editora 34, 2018b.
- DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*. São Paulo: Paz e Terra, 2018.
- DELEUZE, Gilles. *Dois regimes de loucos: textos e entrevistas (1975-1995)*. São Paulo: Editora 34, 2016.
- DELEUZE, Gilles. *Conversações*. São Paulo: Editora 34, 2017.
- DELEUZE, Gilles. *Crítica e clínica*. Editora 34, 2013.
- DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*. São Paulo: Perspectiva, 2015
- DELEUZE, Gilles. *Espinosa e o problema da expressão*. São Paulo: Editora 34, 2017b.
- DELEUZE, Gilles. *Espinosa: filosofia prática*. São Paulo: Escuta, 2002.
- DELEUZE, Gilles. *Foucault*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1991.
- DELEUZE, Gilles. *Francis Bacon: lógica da sensação*. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.
- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. São Paulo: N-1 Edições, 2018b.
- DELEUZE, Gilles. *Proust e os signos*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1985.
- DELEUZE, Gilles. *Sur Kant*. Cours Vincennes : synthèse et temps. Cours du 14/03/1978. Disponível em: <<https://www.webdeleuze.com/textes/58>>. Acesso em: 22/05/2019.
- DELEUZE, Gilles, GUATTARI, Félix. *Mil platôs*. Vol. 2. São Paulo: Editora 34, 2015.
- DELEUZE, Gilles, GUATTARI, Félix. *Mil platôs*. Vol. 4. São Paulo: Editora 34, 2017c.
- DELEUZE, Gilles, GUATTARI, Félix. *O Anti-Édipo*. São Paulo: Editora 34, 2014.
- DELEUZE, Gilles, GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia*. São Paulo: Editora 34, 2016b.
- DELEUZE, Gilles. GUATTARI, Félix. *Kafka: por uma literatura menor*. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.
- DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. *Diálogos*. São Paulo: Escuta, 1998.
- DELIGNY, Fernand. *O aracniano e outros textos*. São Paulo: N-1, 2018.
- DOMOULIE, Camille. *Desejo*. Rio de Janeiro: Vozes, 2005.
- DOSSE, François. *Gilles Deleuze e Félix Guattari: Biografia cruzada*. Porto Alegre: 2010.
- ESPINOSA, Baruch. *Princípios de da filosofia cartesiana e pensamentos metafísicos*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015
- FOUCAULT, Michel. *Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento*. Coleção: *Ditos e Escritos* vol. II. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.
- FOUCAULT, Michel. *Ditos e escritos IV: estratégia, poder-saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 2004.

- FOUCAULT, Michel. *O nascimento da biopolítica*. Curso dado no College de France (1978-1979). São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- FOUCAULT, Michel. *Segurança, território e população*. Curso dado no Collège de France (1977-1978). São Paulo: Martins Fontes, 2008b.
- FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- GAGNEBIN, Jeanne Marie. *História e Narração em Walter Benjamin*. São Paulo: Perspectiva, 2013.
- GUALANDI, Alberto. *Deleuze*. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.
- GUATTARI, Félix. *Caosmose: um novo paradigma estético*. São Paulo: Editora 34, 2019.
- HAN, Byung-Chul. *Sociedade do cansaço*. Petrópolis: Editora Vozes, 2016.
- HARDT, M. *A sociedade mundial de controle*. In: ALLIEZ, E. (Org.). *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. São Paulo: Ed. 34, 2000
- HEIDEGGER, Martin. *Ensaio e conferências*. 5. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Ed. Universitária São Francisco, 2002.
- HUR, Domenico Uhng. *Psicologia, política e esquizoanálise*. Campinas: Alínea, 2019.
- JHERING, Rudolf von. *O Espírito do Direito Romano: Nas diversas fases de seu desenvolvimento*. Vol I. Rio de Janeiro: Alba, 1943.
- KUNIICHI, Uno. *A gênese de um corpo desconhecido*. São Paulo: N-1, 2014.
- LAPOUJADE, David. *Deleuze: Os movimentos aberrantes*. São Paulo: N-1 Edições. 2014.
- LAPOUJADE, David. *Do campo transcendental ao nomadismo operário: Willian James*. In: ALLIEZ, Eric (org). *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. São Paulo: Editora 34, 2010.
- LAZZARATO, Maurizio. *As revoluções do capitalismo*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2006.
- LAZZARATO, Maurizio. *Signos, máquinas e subjetividades*. São Paulo: N-1, 2014.
- LINS, Daniel. *O artesão do corpo sem órgãos*. São Paulo: Lumme Editor, 1999.
- LÖWY, Michel. *Redenção e utopia: o judaísmo libertário na Europa Central*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- MACHADO, Roberto. *Deleuze, a arte e a filosofia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.
- MATOS, Olgária. *Agamben: o grau zero e o poder destituente*. Revista Tríade: comunicação, cultura e mídia. Disponível em: <file:///C:/Users/windows/Downloads/2627-Texto%20do%20artigo-5758-1-10-20161206%20(2).pdf>. Acesso em: 23/05/2019.
- MAX, Maite Larrauri. *Desejo segundo Deleuze*. São Paulo: Ciranda Cultural, 2000.
- MARX, Karl. *Contribuição à crítica da economia política*. São Paulo: Expressão Popular, 2008.
- MONDIN, Batista. *Curso de filosofia: os filósofos do Ocidente*. São Paulo: Paulinas, 1982.

- NEGRI, Antonio. *O sacro dilema do inoperoso em Giorgio Agamben*. Revista IHU *On-line*. Disponível em: < <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/514128-o-sacro-dilema-do-inoperoso-em-giorgio-agamben-artigo-de-antonio-negri>>. Acesso em: 27/05/2019.
- NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. *O império*. Rio de Janeiro: Record, 2006.
- NIETZSCHE, Friedrich. *O crepúsculo dos ídolos*. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2006.
- OLIVEIRA, Cláudio. *A linguagem e a morte* (1982), 2008, in: *Nove abraços no inapreensível: Filosofia e Arte em Giorgio Agamben*. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2008.
- PELBART, Peter Pal. *Vida capital: ensaios de biopolítica*. São Paulo: Iluminuras, 2003.
- PELBART, Peter Pal. *Ensaio do assombro*. São Paulo: n-1 Edições, 2019.
- PELBART, Peter Pal. *O avesso do niilismo: Cartografias do esgotamento*. São Paulo: n-1 Edições, 2017.
- PELBART, Peter Pal. *O tempo não reconciliado*. São Paulo: Perspectiva, 2010.
- PLATÃO. *Platão*. Série os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1991.
- PRADO JÚNIOR, Bento. *Erro, ilusão, loucura: ensaios*. São Paulo: Editora 34, 2004.
- PRECIADO, Paul B. *Texto Junkie: sexo, drogas e biopolítica na era farmacopornográfica*. São Paulo: n-1 Edições.
- PUCHEU, Alberto. *Poesia, filosofia, crítica*. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2010.
- RAMOND, Charles. *Vocabulário Espinosa*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- REALE, Giovanni. *Corpo, Alma e Saúde: o Conceito de Homem de Homero a Platão*. São Paulo: Paulus, 2002.
- ROLNIK, Suely. *Esferas da insurreição: notas para uma vida não cafetinada*. São Paulo: N-1, 2018.
- ROLNIK, Suely. *Esquizoanálise e antropofagia*. In: *Gilles Deleuze: Uma vida filosófica*. São Paulo: Editora 34, 2010.
- ROLNIK, Suely. *Ninguém é deleuziano*. Entrevista a Lira Neto e Silvio Gadelha, publicada com este título in *O Povo, Caderno Sábado*: 06. Fortaleza, 18/11/95; com o título “A inteligência vem sempre depois” in *Zero Hora, Caderno de Cultura*. Porto Alegre, 09/12/95; p.8; e com o título “O filósofo inclassificável” in *A Tarde, Caderno Cultural*: 02-03. Salvador, 09/12/95. Em: < <https://www.pucsp.br/nucleodesubjetividade/Textos/SUELY/ninguem.pdf>>. Acesso em 30/01/2019.
- RUIZ, Castor Bartolomé. *Implicações políticas da teologia no pensamento de Giorgio Agamben*. In: Revista IHU *On-line*, nº 505, ano XVII, 22/05/2017. Disponível em: <<http://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/6871-implicacoes-politicas-da-teologia-no-pensamento-de-giorgio-agamben>>. Acesso em: 18/07/2019.
- SACILOTTO, Pablo. *O paradoxo da regra: uma reflexão em Altíssima pobreza*. In: RIBEIRO, Claudio de Oliveira. *Giorgio Agamben em foco*. São Paulo: Prismas, 2017.

SAFATLE, Wladimir. *Deleuze e Guattari: Gênese e Estrutura do projeto “Capitalismo e Esquizofrenia”*. Curso: Teoria das Ciências Humanas III. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. 2º Semestre de 2015.

SALES, Alessandro. *Deleuze: pensamento e acordo discordante*. Santa Catarina: EduSCar, 2014.

SAFATLE, Wladimir. *O circuito dos afetos: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

SCHMITT, Carl. *Teologia política*. Belo Horizontes: Del Rey, 2009

SENEILLART, Michel. *A crítica da razão governamental em Michel Foucault*. Tempo Social Rev.Sociol.. USP, S. Paulo, 7 (1-2): 1-14, outubro de 1995. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ts/v7n1-2/0103-2070-ts-07-02-0001.pdf>>. Acesso em: 18/07/2019.

SHÖPKE, Regina. *Gilles Deleuze: o pensador nômade*. São Paulo: Edusp, 2004.

SILVA, Cíntia Vieira da. *Corpo e pensamento: alianças conceituais entre Deleuze e Espinosa*. São Paulo: Editora da Unicamp, 2013.

SORDI, Caetano. *Da secularização à profanação, da escatologia ao messianismo: Giorgio Agamben e as assinaturas teológicas do poder moderno*. In: Debates do NER, Porto Alegre, ano 14, n. 24, p. 141-164, jul./dez. 2013. Disponível em: <<https://seer.ufrgs.br/debatesdoner/article/view/43573>>. Acesso em: 04/12/2019.

STIRNER, MAX. *O uno e a sua propriedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

TEIXEIRA, Eduardo Tergolina. *O estado de exceção a partir da obra de Giorgio Agamben*. São Paulo: LiberArs, 2015.

TEMPLE, Giovanna Carmo. *Acontecimento, poder e resistência em Michel Foucault*. Bahia: Editora UFRB, 2013.

ULPIANO, Claudio. *Acontecimento e campo de poder*. Aula de 05/04/1989. Disponível em: <<https://acervoclaudiuolpiano.com/tag/michel-foucault/page/3/>>. Acesso em: 16/07/2019.

VILLANI, Arnaud. *Deleuze e a anomalia metafísica*. In: ALLIEZ, Eric (org). *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. São Paulo: Editora 34, 2010.

YAZBEK, André Constantino. *Dez lições sobre Foucault*. São Paulo: Vozes, 2012.

ZIZEK, Slavoj. *A visão em paralaxe*. São Paulo: Boitempo, 2008.

ZOURABICHVILI, François. *Deleuze: Uma filosofia do acontecimento*. São Paulo: Editora 34, 2016.

ZOURABICHVILI, François. *O vocabulário Deleuze*. Versão eletrônica Centro Interdisciplinar de Estudo em Novas Tecnologias e Informação IFCH-UNICAMP. Tradução de André Telles, 2004. Disponível em: <<http://escolanomade.org/wp-content/downloads/deleuze-vocabulario-francois-zourabichvili.pdf>>. Acesso em: 23/05/2019.