UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA CIÊNCIAS E LETRAS DE RIBEIRÃO PRETO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

***O Balarino dos Afetos:
corporeidade dionisíaca e ética trágica em Deleuze e na
companhia de Nietzsche***

Fernando H. Yonezawa

Tese apresentada à Faculdade de Filosofia
Ciências e Letras de Ribeirão Preto da USP, como
parte das exigências da obtenção do título de
doutor em Psicologia.

Orientador: Prof. Dr. Reinaldo Furlan

Ribeirão Preto-SP
2013

À minha Angie-Amor

Pela força dionsíaca

Pelo rigor belicoso

Pela alegria no combate e na dança

Pelo nobre amor que nunca deixou de ser
companhia e amizade

Pela eternidade que nos transborda

Caros amigos de caminhada na pós-graduação:

César Savazzoni

Marcelo Vieira

Muito obrigado!

Pela companhia em tantas tardes

Compartilhando e tagarelando

Cafés e vitaminas de morango

Queijos e elixires dionisíacos (e demais aportes medicinais artaudianos)

Pelo cantinho acolhedor em suas casas

E pelo arsenal cinematográfico e musical que montamos

pirateando-nos, trocando e emprestando-nos.

Agradeço ainda ao Prof. Dr. Reinaldo Furlan, pela acolhida neste programa de pós-graduação e pela orientação à minha tese.

Sumário

Apresentação - Nosso caminho e nossa insistente pergunta	
Nossa trajetória	6
Nosso problema	6
Nossa proposta	9
Introdução – Para começo de conversa... Em que consiste o corpo?	
Endemonizar o corpo	12
Corpo forte e a vida	17
Ética: sempre éticas	23
Trágico e dionisíaco: alegria de destruir, alegria de criar	31
O trágico: luta afirmativa	32
O dionisíaco: alegria da dança	40
Ética trágica e corporeidade dionisíaca	49
Parte1 - Corpo Insuspeito e Ética da Alegria	
1.1) Corpo e potência	51
a) Afecção e afeto	52
b) A potencia e a potencia de ser afetado: a latitude	59
c) Os modos e os corpos: a longitude	67
d) Passar a existir	74
e) Dramatização ontológica	78
1.2) Ética e conhecimento	88
a) Encontro: conhecer pela potência	88
b) O amor pela Natureza: conhecimento ético	101
c) Um paralelismo: encontro da igualdade na diferença	108
d) Mais um paralelismo: plissagem pela diferença desencontrada	112
1.3) Ética materialista: a alegria como trampolim	114
Parte 2 – Corpo à Vontade e Ética da Afirmação	
2.1) A distinção das forças no corpo	134
a) As duas forças	134
b) O problema da avaliação	144
c) O que pode a nobreza e seu corpo	150
2.2) A corrupção do corpo	161
a) Engolfamento da vida	161
b) A dor: forquilha entre o niilismo e a nobreza	188
2.3) O corpo primeiro: amor fati como cura dionisíaca	203
Parte 3 – Corpo Experimental e Ética da Crueldade	
3.1) As duas faces do CsO	223
a) Desejo como maquinação da vontade de potência	223
b) Corpo e CsO: oposição e/ou composição	227
c) CsO como política de experimentação	232
3.2) Saída radical de uma corporeidade individual	252
a) Tornar-se molecular	252
b) Agenciamento	260
c) Território e expressão	265
d) Material nômade	271
Conclusão	279
Referências Bibliográficas	283

Apresentação

Nosso caminho e nossa insistente pergunta

Nossa Trajetória Acadêmica

Desde nossa graduação em Psicologia, quando fazíamos parte de um grupo de pesquisas¹ sobre o pensamento de Gilles Deleuze e Félix Guattari, coordenado pelo Prof. Dr. Hélio Rebello Cardoso Jr., nos interessava o tema do corpo dentro da obra destes autores.

Inicialmente, exploramos, em uma pesquisa de iniciação científica², o conceito de Corpo-sem-Órgãos presente principalmente dentro do platô número 6 de *Mil Platôs*. Buscávamos traçar uma noção de corpo que pudesse ser aliada ao trabalho em Psicologia Clínica e que fornecesse saídas diferentes das interpretações psicossomáticas clássicas, presentes de maneira muito enraizada dentro da atuação terapêutica do psicólogo. Numa segunda pesquisa de I.C.³, exploramos o conceito de corpo no pensamento de Michel Foucault, fazendo uma incursão sobre a medicalização da vida e do corpo. Já durante a pesquisa de mestrado⁴, nos debruçamos sobre a temática do corpo, porém, desta vez dentro do campo da Educação. Trabalhamos em cima da crônica problemática do adoecimento constante de professoras da rede municipal de ensino da cidade de Porto Alegre. Trabalhamos durante um ano com três grupos de professoras de uma escola municipal, problematizando e cuidando de suas vivências do trabalho cotidiano de sala de aula.

Nosso problema

Como parece ficar claro, nossa trajetória é a de, uma procura por encontrar um arsenal conceitual que permita elogiar o corpo, afirmá-lo em sua potência.

Neste caminho, nos deparamos com algumas questões, críticas e conceituações importantes. Foucault, por exemplo, faz uma crítica à ideia de que as sociedades ocidentais, cartesianas, burguesas, se esqueceram do corpo. Procura desconstruir este discurso, que costuma ser repetido quase à maneira de um lugar-comum, mostrando como tudo o que as sociedades ocidentais fizeram foi retomar o corpo, colocando-o no

---

¹Grupo de pesquisa chamado *Deleuze, Guattari e Foucault – Elos e Ressonâncias*, cadastrado no CNPq.

² Pesquisa realizada com bolsa FAPESP, cujo processo foi nº03/04665-5 e o título: *Estudo do Conceito de Inconsciente no Pensamento de Gilles Deleuze e Félix Guattari: uma conexão entre o conceito de CsO e a noção esquizoanalítica de sintoma, a partir de alguns casos clínicos de Guattari*.

³ Pesquisa também realizada com bolsa FAPESP, de mesmo número de processo, com título: *Corporeidade Biopoder e Biopotência: estudo, em Foucault, do conceito de corpo como lugar de investimento do saber-poder médico e conexão com o conceito de resistência como prática de si*.

⁴ Mestrado em Educação realizado na Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), com a dissertação intitulada *Corporeizar: acompanhar o problema do adoecimento dos professores a partir de uma intervenção ético-afectiva em grupos*, a qual foi indicada para publicação integral na forma de livro pela banca examinadora.

centro dos investimentos de poder, justamente para conhecê-lo, esquadrihá-lo e, enfim, docilizá-lo (cf. FOUCAULT, 1979, p.148).

Deparamo-nos, pois, com dois problemas, dois pontos de captura dos quais devemos nos desviar e nos diferenciar, para esclarecer as sutilezas de nossa proposta. Em primeiro lugar, cabe falarmos de uma crítica com a qual estamos completamente de acordo. É a ideia de que, nunca antes vivemos uma valorização e um investimento tão denso sobre o corpo. Um poder super-investido sobre o corpo, a hiper-estimulação do corpo, a partir de um poder que, cada vez mais, faz viver, faz mover, faz excitar, faz produzir. Esta é a grandíssima nova forma de controle sobre a vida. (cf. FOUCAULT, 1985, p.118 e cf. SANT'ANNA, 2002, p.98; 2000, p.51).

Apesar disso tudo, tal como diz Hélia Borges⁵, compreendemos que o corpo que é superinvestido pelo poder é, ainda, tão somente o corpo orgânico, o corpo das formas, ou melhor, o corpo das fôrmas, em muito constituído e mediatizado pela medicina. Este corpo empírico, investido pelo poder, não é isso ainda o corpo. Mesmo estimulando uma liberação do corpo, inclusive das repressões morais e religiosas, este poder não é capaz de investi-lo sem colocá-lo sob novas transcendências. Ora, o único corpo passivo de ser capturado e esquadrihado por um saber-poder é o corpo orgânico. Mesmo em se tratando de liberação sexual, liberação do desejo, ainda se está falando de uma liberação para um tipo de desejo já pré-suposto, um desejo burguês, que não deixa de ter a marca da maneira familiar e edipiana de desejar, ou seja, a marca da falta, do ressentimento e da má-consciência. O fato é que ainda não se liberou o desejo, porque, justamente, para este desejo despudorado da atual era, é o prazer que indica ainda a sua suposta liberação. O desejo ainda é vontade de ser feliz, niilismo que se denuncia num hedonismo medroso.

O que sentimos, afinal, é que as críticas precisas colocadas por Foucault e demais autores neles inspirados não nos satisfazem, ainda que sejam factíveis, pertinentes e condizentes com o modo de vida contemporâneo, ou que tenham contribuído enormemente para que nós mesmos nos deparássemos com estes pontos de captura em nosso pensar e fazer Psicologia. Não nos satisfazem, acima de tudo, porque se nos centramos nestas críticas acabamos caindo num tipo sutil de novo niilismo, que diz,

---

⁵ Hélia Borges, na palestra “Corpo e intensidade: a saúde como capacidade de experimentar a vida em sua constante mutabilidade e desvio” oferecida ao programa “Cafê Filosófico” dentro do CPFL Cultura. www.cpflicultura.com.br/site/2010/07/21/corpo-e-intensidade-a-saude-como-capacidade-de-experimentar-a-vida-em-sua-constante-mutabilidade-e-desvio-helia-borges-com-a-presenca-do-curador-andre-martins-2/

‘não tem como escapar do poder... não vale a pena, o corpo será sempre objeto do poder, não adianta encontrá-lo, experimentá-lo, está tudo capturado’. Ora, diante disso dizemos apenas que ainda não pudemos, nós mesmos, afirmar o corpo tal como o fez Nietzsche, ainda não pudemos lutar para que estejamos a tal ponto derrotados.

É que, por um lado, não acreditamos na salvação através de uma cultura da reflexão e, por outro lado, tampouco somos levados a nos contentar com uma fácil política de des-repressão, liberação da insanidade do desejo, desarme das couraças musculares, hedonismo hippie. Ainda não afirmamos o corpo tal como fazem os bailarinos, os performers, os músicos... ou seja, de um modo rigoroso, mas capaz de liberar devires. É também Deleuze quem destaca o impasse levantado por Foucault: o de nos vermos sempre incapazes de ultrapassar o poder, mas num contexto em que as resistências vitais parecem deter um primado diante do poder. (cf. DELEUZE, 2005, p.101) Diz Tucherman (cf. 1999, p.26), que a ideia de corpo é algo muito peculiar de nossa cultura ocidental, é nossa diferença, e marca a nossa entrada na herança grega, a nossa chegada ao mundo ocidental, já que demarcamos a experiência do pensamento como sendo diversa à da vivência material. Por isso mesmo, entendemos que talvez seja ainda mais necessário problematizar o corpo e, ao mesmo tempo, desnaturalizá-lo.

Além disso, outro problema que enfrentamos é: desenvolvemos um amor pela Filosofia, mas não tanto pela maneira como a acadêmica. E daí a questão inevitável é a seguinte. O que fazemos nós, psicólogos, estudando Filosofia, pesquisando e escrevendo em Filosofia? Fazemos Filosofia? Talvez, não. Nossa intenção aqui não é fazer Filosofia. Pelo menos, não à maneira acadêmica, ou segundo um modelo vigente, no qual estudar Filosofia é fazer o que chamamos metafilosofia. Falar sobre um autor, analisá-lo no movimento interior de sua obra, suas fases, comparar seus conceitos; ou estabelecer as suas bases nietzscheanas, fenomenológicas, kantianas... o que teria Deleuze extraído de Kant? Em que Merleau-Ponty é marxista? Isso não nos interessa. Além de monótono, não nos serve. A nossa questão é: como extrair e, principalmente, selecionar conceitos que nos tragam potências e forças para o trabalho que entendemos ser próprio da Psicologia, o de problematizar os modos de vida e os regimes de sensibilidade? Como poderiam os conceitos nos armar para fazer micropolítica? Como fazer dos conceitos, armas de combate e ferramentas de criação de novas afetividades, novas formas de sentir e criar existências? Assim, talvez este trabalho careça de pré-supostos tomados como elementares para se fazer Filosofia. Mas, sendo outro nosso objetivo - o qual, contudo, não se limita a tomar a Filosofia de uma maneira meramente

utilitária – estaremos aqui nos empreitando em selecionar conceitos, conectando-os ou pinçando-lhes partes que nos interessam, para rechearem nossa tentativa de construir um corporalismo da diferença, ferramentas filosóficas capazes de fortalecer um ‘materialismo da diferença’.

Nossa proposta

Ora, no decorrer de nossa trajetória de pesquisa anterior à construção desta tese, começamos a perceber que no pensamento esquizo de Deleuze os conceitos de corpo e Corpo sem Órgãos (CsO) parecem ser formados por peças, fragmentos de outros conceitos, espalhados em muitas de suas obras. Também, através do conceito de Corpo-sem-Órgãos, a ideia de corpo como expressão imanente de uma ética foi se fazendo cada vez mais presente em nossas pesquisas e agora nos sentimos impelidos a trabalhá-la com maior detalhamento.

Assim, sempre embasados nos conceitos de Deleuze (e Guattari), gostaríamos de seguir aprofundando nossos estudos sobre o corpo. Passando pelas obras *O Anti-Édipo*, *Nietzsche e a Filosofia*, *Espinosa - Filosofia Prática*, *A Dobra - Leibniz e o Barroco*, *Mil Platôs*, *Diferença e Repetição etc.* – traçaremos um alinhavado conceitual, com a intenção de potencializar os conceitos de corpo e CsO. Como dizem Deleuze e Guattari (1992, p.30) todo conceito apresenta um devir relativo a outros conceitos habitantes do mesmo plano, são inseparáveis de componentes e variações heterogêneas limitadas (idem, p.33); é, então, atrás deste devir para os conceitos de corpo e CsO que estamos.

Há, porém, mais uma linha de constituição deste trabalho. É que, no decorrer da pesquisa, ao nos depararmos com a alegria e força desconstrutiva nietzschiana, orientados por *Nietzsche e a Filosofia*, nos vimos imediatamente arrastados pelos conceitos de trágico e dionisíaco. Impossível não se sentir revigorado e encantado por Nietzsche. Foi inevitável querer incluí-lo e se sentir marcado irreversivelmente por estes conceitos. A partir daí, não pudemos deixar de, a todo o tempo, encontrar linhas constitutivas trágico-dionisíacas nos conceitos de corpo e ética trazidos por Deleuze (e Guattari).

Então, este trabalho pretende afirmar, a partir do pensamento de Gilles Deleuze e dos conceitos de trágico e dionisíaco de Nietzsche, a ideia de que nosso corpo é uma composição, acima de tudo, ética: o corpo é material dionisíaco de uma ética trágica.

E mais uma vez tentaremos, mais uma vez estamos dispostos a, procurando nos desviar dos importantes alertas foucaultianos, deixar algo de inventivo, afirmativo para o corpo, especialmente para as nossas áreas de atuação, Psicologia e Educação.

Assim, esquematizamos do seguinte modo os problemas que nos propomos enfrentar e os objetivos a que pretendemos chegar neste trabalho:

Problemas

Problema principal:

Qual é a relação entre ética e corpo? Em que ela é trágico-dionisíaca?

Problemas específicos:

- a) De que maneira constituir uma conceituação de corpo que nos permita ‘ imanentizar ’ o corpo à vida?
- b) Existiria uma corporeidade intensiva?
- c) Seria possível que o corpo não fosse confundido com uma forma-sujeito (individualizados) ou um organismo (universal, generalizante, estatal, centralizador)?
- d) Há em Deleuze uma corporeidade e uma ética trágico-dionisíaca?

Objetivos

Objetivo principal: baseando-nos nas obras de Deleuze (e Guattari) e acompanhados de Nietzsche, desenvolver o cruzamento entre corpo e ética, destacando os componentes trágico-dionisíacos aí presentes.

Objetivos específicos:

- a) Aprofundar o conhecimento a respeito do conceito de corpo em Deleuze (e Guattari), tomando como norte o conceito de Corpo-sem-Órgãos e os conceitos de trágico e dionisíaco de Nietzsche.
- b) Afirmar e potencializar o conceito de corpo, escapando de possíveis pontos de captura, tais como a recaída num pensamento moral, a captura por algum tipo de transcendência e a dicotomização entre corpo e espírito.
- c) Compreender o conceito de ética, a partir do pensamento deleuzeano e estabelecer sua relação com a corporeidade.
- d) Encontrar o sentido de uma ética trágica e de uma corporeidade dionisíaca.

Introdução

Para começo de conversa... Em que Consiste o Corpo?

Endemonizar o corpo

Iniciamos, pois, tentando definir o corpo, a partir de nossos autores de referência. O desafio é perguntar pelo ‘o que é?’ o corpo sem cair num essencialismo, ou em substancialização. A intenção é minimamente conseguirmos selecionar conceituações que nos possibilitem circunscrever o corpo, de maneiras condizentes com a filosofia micropolítica de Deleuze. Poderíamos dizer, que aqui se trata de traçar o plano de imanência, sobre o qual desenvolveremos os demais conceitos que virão compor este trabalho. Sabemos bem que perguntar pelo ‘o que é?’ não é bem a questão que Deleuze nos indicaria. “A questão ‘que é?’ prejudica a Ideia como simplicidade da essência; então, é forçoso que a essência simples se contradiga, pois ela tem que compreender o não-essencial, e compreendê-lo em essência.” (DELEUZE, 2006a, p.131) Mesmo assim, a teimosia é apenas estratégica, ou inicial... A tentativa será a de desterritorializar a imagem de corpo, tal como, no senso comum se o tem: matéria oposta à alma, músculo e ossos de um ser, corpo concreto como realidade primeira e última de um empirismo mal acabado. Assim, como chamam a atenção Deleuze e Guattari (1992, p.68), não se trata de, estabelecer o Universal, mas sim, de operar “uma seleção do que cabe de direito ao pensamento”.

Portanto, “o corpo é nosso ponto de partida. Qualquer outra instância seria transcendente” (CARDOSO JR., 2002, p.189), para se falar de ética.

—— ” ——

Um corpo é um composto heteróclito de forças. “Qualquer relação de forças constitui um corpo: químico, biológico, social, político.” (DELEUZE, 2001, p.62) Para haver um corpo, é preciso haver forças, no plural e, além de plurais, múltiplas e, além de múltiplas, desiguais. Analisemos, então, que quer dizer forças no plural e forças desiguais. Vejamos até que ponto conseguimos levar esta pequena definição de corpo.

Em certo sentido, o plural designa apenas aquilo que não é só, o contrário do uno: uma profusão quantitativa de seres de mesma espécie: enxame, cardume, rebanho, massa, povo. O plural aqui é uma quantidade de forças diversas tomadas em função da sua espécie, a qual é um conjunto de individualidades marcadas por um conceito partilhado, mas idêntico e indeterminado (cf. DELEUZE, 2006b, p.61): uma unidade mínima sobre um indeterminado máximo. Mas, em outro sentido, o plural é genérico, isto é, nele está contida a distribuição do gênero como um elemento agregador de uma diversidade, uma diferença mais marcante porque capaz de identificar-se em mais seres

(cf. idem, p.63): uma diversidade máxima contida numa identidade móvel. Como vemos, nestes dois aspectos, a identidade é a função do plural, que só quer dizer muitos de um. Se tivermos um pouco mais de acuidade veremos que, num sentido um pouco mais profundo, ainda quantitativo, o plural, ao designar uma medida maior de um, a qual é uma medida qualquer, uma quantidade indeterminada, já inicia uma discreta extrapolação, inicia uma desmedida. Neste modo de conceber o plural, a identidade ainda é referência, mas o plural já está fora de controle, já é do tipo bando, gangue, horda. O idêntico é, pois, uma referência para denominar uma pluralidade incalculável, pejorativamente incalculável. Com efeito, é também um sentido no qual o uno começa a tornar-se inútil, já que não serve para muito, além de ser medida para se distinguir de uma quantidade desmesurada, que já pode ser chamada múltipla. O múltiplo é, ainda neste caso, uma divergência, uma dissidência partidária, oposição ao uno. Mas, não se deve confundir o ‘mesmo’ do uno com a identidade de um conceito geral diz Deleuze (ibidem, p.105). O ‘mesmo’ se diferencia da identidade genérica ou específica porque deve servir não mais para ser partilhado ampla ou minimamente, mas para fundamentar o verdadeiro, a coisa mesma de uma coisa.

Porém, a partir de outro lugar, num sentido afirmativo, forte, o plural não é mais muitos, nem mesmo o múltiplo, mas o multiplicitário e a multiplicidade. Além de ser uma desmesura, um exagero – quando julgado -, é uma desmesura qualificada, diferenciada, na qual o uno é inexistente, ou apenas se afirma em função da multiplicidade e na multiplicidade. O multiplicitário, macho da multiplicidade, é ainda uma quantidade, mas uma quantidade qualificada. Sem identidade, mas qualificada. A multiplicidade, uma grande fêmea cósmica; o multiplicitário o macho que se debate dentro da fêmea, fervendo seus ovos gelatinosos para encher-lhe o ventre de diferenças. A multiplicidade gesta e pari pequenos filhotes que são, paradoxalmente, larvas maduras, germinais, mas prontas, na medida em que são diferenças colocadas absolutamente, nascem sem dívida, nada devem, nada lhes falta. O multiplicitário não secreta sementes de plagiadores, divergentes, mas quantidades anárquicas, assumidamente traidoras, para proliferar, nos tecidos pregueados da multiplicidade, um cosmo, uma multidão. Os filhotes multidão: uma horda anômala, em que se compartilha a diferença. Não o filho edipiano, atropomórfico, mas o filhote, animal e selvagem. O multiplicitário qualifica, a multiplicidade multiplica parindo a multidão: um taoísmo da diferença. A multidão é uma espécie de enfurecimento da diferença, ou a coroação do simulacro. Aqui já nada está fundamentado no mesmo, inclusive porque o fundamento

só o pode ser, na medida em que o seu ‘mesmo’ é remetido à diferença (cf. DELEUZE, 2006b, p.106). A multidão, filhote monstruoso do múltiplo e da multiplicidade, é uma comunidade anárquica reunida pela diferença, “um conjunto de singularidades”, “o nome de uma imanência”, da qual não se pode abstrair nem as diferenças essenciais das singularidades, nem a multiplicidade de seu corpo diferencial, isto é, ela não forma nem um povo enquanto conjunto plural de identidades, nem uma massa, enquanto agregado destituído de diferença. (cf. NEGRI, 2003, p.163) Ainda nos termos de Negri (cf. idem, p.165), a multidão é o conjunto de singularidades que “produz além da medida”. Por isso é que dizemos ser o simulacro o constituinte da multidão compositora do corpo. O corpo é feito de simulacros, ou seja, sua materialidade é escape da forma, tensão imanente que não se deixa captar numa essência simples e, a cada vez, só pode ser definido em função da maneira como escapa à forma e das transformações que sofre sob ação de sua própria complexidade “O simulacro é o verdadeiro caráter ou a forma do que é – “o ente” -...” (DELEUZE, 2006b, p.106) Quer dizer, por mais que haja uma matéria definível como corpo concreto ou empírico, sua materialidade mais profunda é a de um paradoxo intensificador desta matéria. Conforme Deleuze, o simulacro não é uma cópia degradada do mesmo essencial, da ideia, ele é sim, uma negação tanto do original identitário, quanto da cópia aspirante (DELEUZE, 2003, p.267). Mas ele nega por ser indiferente ao mesmo e por ser uma afirmação de um absolutismo da dessemelhança. “Instaura o mundo das distribuições nômades e das anarquias coroadas.” (idem, p. 268) Portanto, o corpo, ao ser tomado com composição de forças múltiplas, pode também ser tomado como um naco de caos.

Coloca-se a diferença como sendo um novo elemento de distribuição, desta vez, indiferente ao ‘mesmo’ como cisto distributivo e, ainda assim, compartilhada pelas forças. Elemento indiferente ao mesmo, mas sensível à diferença como sendo, ela mesma, o novo elemento de distribuição diferencial. O mesmo afunda e a diferença não mais se determina pela grande ou pequena aproximação deste mesmo, “nenhuma delas participa mais ou menos do ser” (idem, p.69) não há mais hierarquia para a diferença, portanto. Além disso, já não há grande diferença ou pequena diferença entendidas enquanto continência de uma quantidade maior ou menor de especificidade. Acontece agora, que este compartilhamento tampouco se afirma de um conceito abstrato da diferença, ou de uma “diferença sem conceito” (DELEUZE, 2006b, p.54), pois é o simulacro aquele que compreende o conceito da diferença em si, enquanto perfaz o ‘díspar’ como elemento da sua distribuição. (cf. idem, p.107). Deste modo, a diferença é

distribuída enquanto preenchimento o mais amplo possível de um espaço, no qual a unidade que se afirma só é afirmada a partir das diferenças que preenchem este espaço. (cf. idem, p.68) Trata-se, pois de um espaço de desenvolvimento da diferença, um espaço que requer ser preenchido pela diferença enquanto esta se desenvolve na desmesura do simulacro e no compartilhamento desigual desta desmesura. Desenvolver a diferença quer dizer, pois, fazê-la afirmar-se em sua própria metamorfose; preencher o espaço pela distribuição da diferença quer dizer preenchê-lo pela diferenciação da diferença, ou seja, pela sua multiplicação no próprio movimento de tornar-se outra coisa, ‘simulacralizar-se’.

Aqui, é preciso ver bem as desterritorializações que resultam da conexão entre o conceito de corpo como composição de uma multiplicidade de forças e a conceituação da própria multiplicidade. Em primeiro lugar, se falamos de corpo a partir da sua multiplicidade de forças estamos já o tirando de sua redução a um corpo individual. Ora, falar de corpo passa a ser falar de uma multiplicidade, por assim dizer, aberta, ou ilimitada em sua multidão diferenciante e constitutiva. Trata-se, como diz Ulpiano (1997, p.54), “de um corpo expressivo diferente do corpo orgânico”.

O corpo não é mais matéria formal de um ser, mas material multiplicatório de uma transformação. Assim, opomos a matéria ao material: o material é feito de multiplicidade e diferença, enquanto elementos constituintes, mas a matéria é a forma destas forças quando tomadas como substância. Falando de outro modo, o corpo é uma composição de simulacros ou ainda uma multidão demoníaca, na qual a diferença das forças que o compõem é mais do que uma diversidade de forças, chegando a ser, mais exatamente, diferenciação, poder metamórfico de cada força compositora. A diversidade pressupõe, todavia, um eixo do qual se destaca o diverso, mas a diferença é, como dissemos, sempre a-fundada e afirmada na própria diferenciação. Como destaca Deleuze, não se fala mais do quanto nenhum grão de areia se equipara a outro, ou de como duas máquinas de escrever não têm tipos iguais, ou ainda, como duas mãos não apresentam linhas notáveis similares. (idem, p53)

Quer dizer, neste caso em que falamos do corpo, não se o trata mais enquanto matéria substancial que se distribui e se reconhece em todos nós como elemento do ‘mesmo’, nem como mera afirmação da diferença pela especificidade individual (diversidade) do conceito de cada corpo, seja ele humano, animal ou inanimado. A multiplicidade do corpo não se atesta pelo fato de cada um de nós ter um corpo distinto formalmente, mas pelo fato intensivo de que o corpo é forçosamente distinto – são as

suas forças constituintes a sua distinção mais essencial. Neste sentido, desterritorializamos a noção de corpo entendido como corpo específico de um sujeito ou indivíduo e, ainda, desfazemos a ideia de corpo enquanto corpo humano, o desligamos das partes ou peças que remeteriam a seu conjunto total: músculos, vísceras, olhos, pelos etc. O corpo não pode ser definido por suas partes, mas por suas participações, ou seja, pelo entrelaçamento complicado das linhas que o fazem. Ele não pode ser entendido em sua totalidade formal e sim em sua molecularidade, isto é, seu potencial de reação. Não se fala mais de uma “matéria-forma”, antropomórfica e assujeitada, senão de uma “matéria-força”. “Conhecer o mundo como matéria-forma convoca a percepção, operada pelos órgãos dos sentidos; já conhecer o mundo como matéria-força convoca a sensação, engendrada no encontro entre o corpo e as forças do mundo que o afetam.” (ROLNIK, 2004, p.227)

Tiramos, então, o corpo da ordem da forma e do senso comum, exteriorizamos-lo à semelhança, a qual é democratizada na forma da matéria opaca de todos nós; o corpo aqui é endemonizado, na medida em que sua essência constitutiva seja à da multiplicidade das forças encontradas na dissemelhança dos simulacros que são. Porque, da mesma maneira que Deleuze diz haver um senso comum ao pensamento, o qual considera que toda gente sabe pensar (cf. idem, p. 190), também poderíamos dizer que há um senso comum do corpo, que o tem como matéria de um ser que toda gente tem na forma substancial desta matéria.

Retiramos o corpo do lugar de ser uma consequência das forças, ou de sua parada. Fazemos com que ele esteja compreendido também do lado intensivo, do lado mesmo das forças, já que parece contraditório separar uma força de sua multiplicidade e uma multiplicidade do corpo que aí ela já é, enquanto forças agindo. É essencial para o desenvolvimento deste trabalho considerar que separar o corpo da multiplicidade de forças que o compõe parece ser uma abstração impossível. Veremos que o extenso no corpo é outra instância, mas não a dele próprio, que é o plano das forças em relação.

Se podemos falar de corpo é, afinal, apenas a partir da afirmação da diferenciação das forças múltiplas e multiplicantes. Neste início, portanto, estamos procurando realizar uma raspagem do conceito de corpo. Começamos afirmando sua irreduzibilidade, através da sua identificação com uma multiplicidade de forças e com o processo vital de incorporação.

Corpo forte e a intensão da vida

Portanto, o corpo é corpo quando é feito de forças desiguais, distintas; e quando estas forças entram em relação. Mas, o que se pode entender por forças? Precisamente, por força, segundo destaca Deleuze, deve-se entender qualquer forma de apropriação e exploração de uma quantidade de realidade (cf. DELEUZE, 2001, p.8). O ser das forças está na realidade que a expressa, na quantidade de realidade que ela possui, de modo que ela é inseparável de sua expressão, de sua atividade. Quer dizer, o corpo, ao ser constituído por diferenças, forma “quantidades de força “em relação de tensão” umas com as outras” (idem, p.62), forma uma multiplicidade, a partir do multiplicitário. Por isso, o corpo é um tipo de acontecimento, quer dizer, para formar um corpo, só havendo uma combinação complexa: é preciso um montão de forças e que estas forças se encontrem, é preciso que elas sejam diferentes, que comecem a entrar em relação e que essa relação seja tensa. A complexidade sendo não só a qualidade daquilo que é feito de muitas partes diferentes – plural -, mas também por ser feita de relações tensas, ou seja, por uma mobilidade nas relações que as mantém sempre em desequilíbrio, em desigualdade - multiplicidade. “O princípio da tensão dá liga às singularidades fenomenais da vida, afirma a processualidade energética do universo...” (BAIOCCHI & PANNEK, 2007, p.53) Agora, é a diferença a função da multiplicidade de forças existente no corpo: o plural se fortaleceu. “O corpo é um fenômeno múltiplo, sendo composto por uma pluralidade de forças irreduzíveis; a sua unidade é a de um fenômeno múltiplo..”. (ibidem) O corpo é imediatamente vários, forças desiguais que comungam a diferença, comunidade de desiguais, em que qualquer uma é já a própria multiplicidade que compõe o corpo. Daí a importância da palavra ‘irreduzível’ presente no trecho citado acima. Qualquer força é já de tal maneira múltipla e diferente de si, que não pode ser reduzida a nenhuma de suas faces, formas ou modificações, atuais ou passadas.

Sim, nesta multiplicidade que é o corpo, há uma unidade, mas a unidade é garantida pela tensão, pela diferença. Também por isso, essa unidade do corpo não forma um Eu, porque o Eu suporia ainda uma função da identidade. A unidade corporal é diferença e embate. Assim, a tensão, que caracteriza a complexidade das relações de força constituintes do corpo, faz dele uma espécie de “estrutura dissipativa”, isto é, seu ser é justamente a diferença, sua vida depende do desequilíbrio (cf. PRIGOGINE, 2002, p.21 sobre seu conceito de estrutura dissipativa), a presença de um grau de desmesura, que, por um lado, possibilita, oferece aberturas para uma nova força, uma relação insuspeita; por outro lado, este algo a mais impede o fechamento, o embotamento do

corpo. Este algo a mais no corpo é tão somente a presença contínua de algum grau de caos, sendo este caos, não mais um fantasma que ameaça de fora a sua unidade, mas justamente aquilo que constitui internamente sua relação: por isso dizemos, é um algo a mais no corpo e não, do corpo - o caos não é uma coisa que o corpo possui, mas aquilo que nele se faz. O corpo constitui-se, por isso, sobre um “equilíbrio metaestável” das suas forças. “Quando olhamos os corpos, percebemos que não estamos somente diante de uma multidão de corpos, mas compreendemos que cada corpo é uma multidão. (...) Não há possibilidade de um corpo estar só.” (NEGRI, 2003, p.170) Em outras palavras, a multidão de forças é aquilo que o corpo é essencialmente e, ele nunca está só porque há nele mesmo, fazendo parte dele e de seu meio interno, a presença, a companhia constante do algo a mais do caos e da diferença. A essa unidade fluida se pode chamar também consistência.

Ora, se pensamos no corpo como uma multiplicidade de forças e relações, entendemos também que ele não cresce a partir de um centro. A partir do momento que se entende o corpo como unidade irreduzível e dissimétrica de uma multiplicidade heteróclita, o problema passa a ser: “como o diferente, o heterogêneo se mantém junto?” (DELEUZE & GUATTARI, 1997a, p.138) Quer dizer, como as forças que compõem o corpo ficam juntas, sendo elas todas, forças desiguais, estando relacionadas de modo tenso e móvel? “No entanto, cada vez que heterogêneos se mantém juntos (...), já se coloca um problema em termos de consistência, em termos de coexistência ou sucessão, e os dois ao mesmo tempo.” (idem) Aqui lançamos mão do conceito de consistência - ainda que ligeiramente deslocado de sua discussão original – para que tenhamos uma possível compreensão acerca do modo como uma multiplicidade de forças heterogêneas se transforma ou constitui um corpo. Nesta passagem, Guattari e Deleuze buscam uma forma de compreender o que faz manterem-se juntas inúmeras forças ou componentes distintos, sem que, contudo, se explique essa ‘soldagem’ através de um modelo arborescente, o qual remeta a coesão das forças a um eixo de equivalência para todos os elementos. Quando se pergunta pelo que mantém junto um conjunto de diferentes forças, podemos dizer que se está perguntando pelo que faz com que as forças formem um corpo. Daí, “parece que a resposta mais clara, mais fácil, é dada por um modelo **arborescente**, centralizado, hierarquizado, linear, formalizante”. (idem) Por isso é que se lança o conceito de consistência, não enquanto modo de explicar genericamente a ligação entre forças e a constituição de corpos, mas uma maneira de sair de um sistema axial e fazer entrar a diferença como sendo justamente aquilo que possibilita a conexão

entre forças. Por um lado, se escapa à noção de unidade por unificação centralizada e, por outro, se escapa da simples fragmentação ou dispersão dos elementos.

Assim, numa multiplicidade, a partir do encontro entre as forças, algo se passa “a partir de dentro, como se moléculas oscilantes, osciladores, passassem de um centro a outro,...” (ibidem, p.139) É a partir de um espaço interior, que se soldam as forças heterogêneas do corpo. Mas, esse ‘interior’ não designa um dentro tomado segundo uma linha limítrofe que o separaria do fora: o interior é, na realidade, o próprio fora, o fora intrínseco, aquilo que está dentro do espaço e, simultaneamente, exterior aos elementos formadores. Junto deles, inseparável deles, sem, contudo, com eles se confundir. Não é um espaço dentro das forças, mas interior ao entre as forças. Este espaço intrínseco, o espaço de tensão, é constituinte das próprias forças na relação que elas estabelecem entre si, de tal modo que nem as forças se tornam o que se são sem a vibração deste espaço, nem o espaço é passível de mover-se da maneira como se move na ausência das forças que a ele estão impregnadas. Assim, a relação cresce a partir do meio e de um meio. As forças se soldam a partir deste meio delas, ou seja, na medida em que acontecem entre elas, “densificações, intensificações, reforços, injeções, recheaduras, como outros tantos atos intercalares (“não há crescimento senão por intercalação”);...” (ibidem, p.140). Por meio, aqui, quer dizer mais ‘ambiente’ do que ‘entre dois’. O meio é o caldo de tensões em que as forças estão mergulhadas, um espaço e um clima. Não o espaço entre dois, mas o próprio espaço complicado das forças.

Este meio entre as forças é espaço de trânsito, zona de transporte, pelo qual passam, como ondas, pequenos fluxos conjuntos de partículas - lascas, cacos, estilhaços, cutículas e poeira - constituintes das diferenças das forças. Essa passagem entre as forças, porém, não é linear ou, melhor, as trocas não são dialéticas e não se fazem por revezamento: elas acontecem por simultaneidades. É como se, ao se relacionarem, as forças emitissem entre si, qualidades singulares, de modo a estabelecerem um canal de idas concomitantes a vindas, com muitas direções e sentidos ao mesmo tempo. Porém, não se pode dizer que este entre seja um espaço pré-existente ao seu trânsito, pois, se assim fosse, seria já um espaço extenso entre dois indivíduos. O espaço do entre é ele próprio trânsito, passagem. Trânsito intensivo que não é o meio termo e, sim, nenhum termo da relação, trânsito da própria relação em relação a si. Agora, mais do que uma complexidade, se tem uma complicação das forças, já que tudo se passa simultaneamente. E vejamos, ainda, que para que haja preenchimento pela poeira forte, o espaço precisa ser aberto no meio desse tráfego de qualidades diferenciais; “é preciso

que haja acomodação de intervalos, repartição de desigualdades, a tal ponto que, para consolidar, às vezes é preciso fazer um buraco;...” (idem)

Então, o encontro de forças não forma o corpo, isto é, não o formaliza, mas o consolida, dando-lhe consistência. E esta consistência não acontece depois das forças, mas junto com elas, imediatamente a elas. Fica mais claro, com isso, o sentido que demos ao espaço entre as forças enquanto espaço intrínseco. “A consolidação não se contenta em vir depois; ela é criadora.” (ibidem) Quer dizer, o corpo se faz na medida em que apresenta espaços a serem preenchidos e na medida em que vão acontecendo preenchimentos desses espaços. Ressalvando-se, porém, que o espaço não é vazio, mas intervalo, ou seja, é mais uma qualidade temporal, do que distância extensiva. Estamos falando aqui, do processo de produção de um corpo, tanto no sentido em que ele ganha relativa unidade, quanto de que ele ganha em capacidade, em força, a partir da constituição de sua característica multiplicidade. No corpo, as forças não apenas coexistem, mas fazem de sua diferença algo pela qual “são tomadas umas nas outras” (Ibidem, p.143) e segundo a qual consolidam a coexistência de suas diferenças. E tanto mais é consistente a relação entre as forças, ou seja, tanto mais é forte o corpo, quanto mais o espaço tensional entre elas é recheado, enriquecido, esburacado e preenchido por qualidades heterogêneas. É a diferença que aparece no meio, que garante a consistência das forças e, portanto, do corpo. A diferença fortalece. “O que torna o material cada vez mais rico é aquilo que faz com que heterogêneos mantenham-se juntos sem deixar de ser heterogêneos;...” (ibidem, p.141)

Enfim, se um corpo é relação tensa de forças heterogêneas, a qualidade de um corpo é dada pela consistência das relações de força que o criam, isto é, pela quantidade de diferença que ele suporta, sustenta, comporta. Tanto mais qualificado um corpo, quanto possua mais quantidade de diferença. Mais consistente é aquele apto a captar forças cada vez mais intensas. (cf. idem, p.141) Por isso, a pergunta ‘o que é?’ o corpo, na realidade, disfarçava uma questão mais precisa, ou mais transformadora, qual seja: ‘em que consiste?’ o corpo. Ora, perguntar por uma consistência do corpo é perguntar pela sua força, isto é, pela quantidade de diferenças que lhe compõem. Vejamos que, de fato, falamos de um corpo cuja essência é justamente a tensão, a heterogeneidade. O corpo é mais do que uma condensação de forças, mas uma superfície tensiva.

Aqui, pois, vislumbramos as primeiras linhas éticas relativas ao corpo, já que não falamos mais de uma verdade do corpo, mas de uma força que o constitui, que lhe dá

consistência. Uma composição múltipla e tensiva do corpo, que indica sua força, ou seja, a sua quantidade de realidade, sua força de apropriar-se de um naco da realidade.

Ora, incorporar forças, ou ainda, encorpar, tem uma relação imanente com o conceito de vida que agora invocamos tomando a Nietzsche como parceiro. Encontramos em Nietzsche, pelo menos duas maneiras muito precisas de definir a vida. Em primeiro lugar e sem metáfora alguma, a vida é caracterizada como um movimento nutricional, o qual, necessariamente implicaria sempre o sentido de aumento de poder, a partir de incorporação de força. “Chamamos ‘vida’ uma multiplicidade de forças ligadas por um processo de alimentação comum”, que cresce incorporando forças alheias e alargando seu poder. (NIETZSCHE, 2008b, p.327 e cf. p.366) ¹

Em segundo lugar, é também essencial ao que é vivo, que possua um poder configurador, criador de formas a partir de dentro e explorando circunstâncias externas. (idem, p.328). Porém, nestas duas caracterizações, ligando uma a outra, existe uma definição mais profunda, por assim dizer. Nas palavras nietzscheanas, tudo que é vivo quer, antes de tudo, dar vazão à sua força, ficando em segundo plano o problema da autoconservação. (cf. NIETZSCHE, 1992, p.20) Notemos, isso implica que a vida não seja um processo harmonioso, o qual tende à paz e reconciliação, mas um constante embate, uma incessante guerra, em que diferentes forças se digladiam. Nutrir-se e criar formas são modos de fazer fluir a força e requer que elas lancem-se umas sobre as outras, de modo a incorporarem mais força. “Somos *fecundos* apenas ao preço de sermos ricos em antagonismos; permanecemos *jovens* apenas sob a condição de que a alma não relaxe, não busque paz...” (NIETZSCHE, 2005, p.35) Por isso dizemos que a vida possui uma intensão, isto é, uma tensão interna, mas que é interior tão somente às relações de forças. É esta intensão que se torna, pois, corpo de uma multiplicidade; ela se direciona a outras forças – neste sentido as intenciona, as visa -, mas com elas faz corpo e aí intensiona. Somos gratos a Baiocchi e Pannek por nos haver introduzido a importância do conceito de tensão. Dizem estes autores:

“Tensão é a entrelinha, o elo invisível, atmosfera, energia subentendida entre gestos, sons, silêncios, imagens, palavras, objetos, pessoas. (...) Onde há vida há tensão, tensão é inevitável. A morte coincide com o momento da incapacidade de um corpo manter suas intra e intertensões.” (BAIOCHI & PANNEK, 2007, p.52)

O ser das forças está, tão logo, na realidade que a expressa, na quantidade de realidade que ela possui, de modo que ela é inseparável de sua expressão, de sua atividade tensiva. Poderíamos dizer que a vida é um acontecimento eminentemente

estético, expressivo, diretamente ligado às forças que a compõem, enquanto estas são formas de apropriações, são modos de criação de realidade; e as realidades são estilos tensivos. Não se poderia, em primeira instância, separar a essência da força de sua atividade e de sua expressão, que é agir sobre outras forças. Assim, toda força é já força em relação, forças, no plural. “Qualquer força está, portanto, numa relação essencial com outra força.” (idem, p.13) Com efeito, se a vida é feita de forças que se apropriam umas das outras, isso quer dizer também que a vida é, ela própria, apropriada pelas forças, ou seja, a vida é inseparável das forças que a tomam, ela é objeto de ação das forças. “ ‘Vida’ haveria de ser definida como uma forma duradoura de *processo dos estabelecimentos de força...*” (NIETZSCHE, 2008b, p.327) Ora, parece plausível dizer que é próprio da vida querer tornar-se mais forte, já que seu processo é o de nutrir-se, tomar mais forças, estabelecer força. Estabelecer força ou tornar-se forte é criar realidade, produzir vida na vida, tensionar. Fortalecer a vida é, então, de uma vez só, apropriar-se de mais realidade e produzir realidade: criar e tomar são idênticos quando se fala de forças vitais. Portanto, quando Deleuze define a força a partir da realidade que ela toma, não quer dizer que se conceba uma realidade pré-existente às forças, mas, justamente, que a realidade é inseparável das forças que a possuem, sendo estas que irão produzi-la enquanto realidade viva.

Então, se consideramos o que viemos dizendo até agora, veremos que o fortalecimento da vida se confunde com a constituição ou a ‘consistentização’ de um corpo, um corpo que necessariamente extrapola o corpo humano e o individual. Se poderia dizer, num sentido preciso, que uma vida forte implica numa incorporação; ou, ao contrário, que um corpo forte é inseparável de uma realidade em que a vida incorpora uma multiplicidade de forças. Viver é encorpar, mas encorpar é incorporar realidade, é possuir mais forças vivas. A força de uma vida se diz da multiplicidade que ela incorpora, do corpo que ela constitui enquanto realidade imediata que ela possui. A vida é inseparável de sua tensão incorporante, mas este corpo que ela constitui é correlativo a uma força de natureza multiplicatória. Problema ético ligado ao corpo, mas inseparável da multiplicidade da vida. O corpo é, pois, consistência multiplicatória, muito mais do que individualidade da matéria.

Ética: sempre éticas

Assim, serão estas primeiras conceituações que nortearão este trabalho, quando da conexão entre o problema ético da vida e da constituição de um corpo vivo, uma ética do corpo forte e da vida ética...

Então, explicitemos de onde vem o ponto focal deste trabalho, que é o de compreendermos a relação entre ética e corpo. É que, diz Deleuze, há um novo ponto de partida para se fazer filosofia que Spinoza nos propõe. Este “novo modelo” (DELEUZE, 2002, p.23) é o corpo e acima de tudo porque não se sabe o que pode um corpo, porque se tem um profundo “*desconhecido do corpo*” (idem, p.24) tão insondado quanto o desconhecido do pensamento. “Trata-se de mostrar que o corpo ultrapassa o conhecimento que dele temos, e *o pensamento não ultrapassa menos a consciência que dele temos.*” (ibidem, p. 25).

Quando dois ou mais corpos se encontram - e ideias também aí se encontram – acontece de se formar uma relação e esta, por sua vez, pode ser compositora ou decompositora. Cada corpo é constituído por uma relação característica e, quando de um encontro, forma-se uma terceira relação e, portanto, um terceiro corpo, o qual pode compor ou decompor as relações características dos corpos envolvidos. O longo e contínuo complexo formado pelos encontros de corpos distinto e as respectivas relações mutantes é que produz as existências dentro da vida. Mas nós, seres conscientes, temos apenas ideias mutiladas, sinais esparsos, efeitos dessas composições e decomposições. “Encontramo-nos em uma tal situação que recolhemos apenas ‘o que acontece’ ao nosso corpo, ‘o que acontece’ à nossa alma...” (ibidem) Isso é o mesmo que dizer que nosso saber está sempre em atraso em relação ao que se sucede conosco. Estamos sempre antes padecendo das forças e transformações de um encontro do que sendo capazes de compreendê-lo ou pensá-lo na mesma velocidade com que ele nos faz diferir. Isso nos coloca em situação de não sabermos exatamente o que é nosso corpo em sua relação própria e o que é nossa alma em sua relação própria. Por consequência, tampouco sabemos o que é o outro corpo e sua relação, nem o que é a natureza do terceiro corpo que formamos.

Ora, se é assim, já começamos a ter ideia do que seja a ética e do que seja o encontro entre ética e corpo. Por ética, se compreende, inicialmente, que se trata de um estudo a respeito das relações e encontros entre corpos. Além disso, uma vez que se trata de um estudo, entendemos que ético é o modo de saber que admite um desconhecimento necessário e inescapável a respeito daquilo sobre o qual se desdobra:

um modo de desconhecer em primeiro lugar, um modo de desconhecer os corpos e suas relações. Perguntarmo-nos pelo que nos acontece no encontro de nosso corpo com outros, isto é, colocarmos o pensamento a pensar sobre a(s) relação(ões) de nosso corpo é um exercício ético, é já tomar ao corpo como material deste exercício.

Na medida em que recolhe apenas sinais fragmentários dos encontros, o nosso saber ordinário, consciente, é apenas transitivo (cf. *ibidem*, p.27), ou seja, é mediador e não necessariamente nos oferece acesso à relação diferencial que nos constitui. Sabermos o que acontece com nosso corpo e alma, o que nos afeta, é ainda diferente de saber como acontece, onde nos afeta e, acima de tudo, é diferente de saber de nosso corpo e nossa alma. Isso é o mesmo que dizer que a consciência que temos de nosso corpo é sempre menor do que aquilo que pode o nosso corpo e daquilo que é sua natureza enquanto sendo constituído por uma relação e sendo afetado por um encontro. Somos feitos da própria mobilidade em si e navegamos na própria incerteza em si. Em outros termos, dizemos que a ética é a admissão de que não conhecemos imediatamente a multiplicidade que nos constitui, tampouco a multiplicidade dos encontros que estabelecemos e, menos ainda, a multiplicidade maior na qual estamos inseridos, a Natureza, a usina da vida. Por hora, apenas compreendamos que a Natureza é a infinita e auto-poiética superfície de produção da vida, cuja expressão se faz nas existências. Então, é ética também a problematização de nossa relação com a Natureza e, especialmente, com a multiplicidade.

Todavia, há um ponto que consideramos muito caro para o entendimento da discussão ética: ela se difere muito claramente de uma discussão moral. Ora, na medida em que se parte desde sempre do não-saber dos encontros e do processo destes, também já se instaura a ética como um espaço multiplicitário de fluxo e circulação constante. Daí, a lógica da ética é o do não instituído, o do valor não assentado – senso comum. Então, a ética se difere de um sistema do juízo e do consenso. Ela não prescinde do problema do valor, mas exime-se deliberadamente do trabalho de ajuizar. Distinguimos, pois, o valor de um possível juízo.

Segundo Deleuze (cf. 1997, p.144) “o juízo se confunde com a psicologia do sacerdote”, que precisa e deseja julgar, mas tira este poder de julgar do pressuposto poder vindo da relação entre a existência e a ordem do tempo. Esta relação suposta, sobre a qual este que ajuíza deteria conhecimento, é aquela em que o infinito figura-se como ordem ditada por Deus e a existência é posta como submetida a este ordenamento do infinito, segundo seu trajeto dentro deste ordenamento. O existente tem, então, uma

dívida com Deus. O juízo nos lança o nome sobre as páginas de um “livro autônomo”, onde se inscrevem as dívidas eternas com este infinito ordenado. (cf. *ibidem*, p.145) Trata-se, pois, de um sistema de contratos e tabelionatos, que asseguram em tabulas os princípios segundo os quais as existências devem se distribuir, diz Deleuze (cf. *ibidem*, p.146), em lotes concedidos por deuses; lotes estes merecidos conforme a relação com a transcendência divina e que destinam às existências formas e fins orgânicos. Na mesma passagem, destaca Deleuze, que levada ao limite, a doutrina do juízo dissolve os lotes demarcados nos livros porque conquista um encerramento mais sofisticado das vidas, no qual cada existência se loteia, se pune a si própria, sem relação mais com a divindade.

Vemos assim, que o juízo recai necessariamente sobre indivíduos tornados corpos privados, propriedades de um sujeito endividado eternamente. Daí, é o corpo que se torna objeto de endividamento e culpabilização, a partir do momento em que ele é feito corpo formal de um sujeito e, então, novamente recortado, conforme Deleuze (*ibidem*, p.148), em lotes orgânicos, órgãos encerrados em sua utilidade, organizados conforme o poder divino de dividir e distribuir o infinito. Deus-médico, Deus-psicólogo, Deus-padre, se tornam as figuras especialistas deste endividamento do corpo.

Por outro lado, modulando de forma completamente distinta à do juízo, temos a ética. A ética se substitui ao sistema de ajuizamento, na medida em que assume o problema dos valores, sem remetê-los ou confundi-los com uma repartição de méritos e louvores dados aos indivíduos. Posto que parte do insuspeito das relações de corpos, a ética vem necessariamente lidar com a multiplicidade presente destas relações. Ela vem, não para dividir a vida e inculcar dívida às existências, mas para captar problemas, linhas tensivas que justamente constituem as relações e encontros de corpos e, tão logo as existências. E falamos de linhas tensivas exatamente no sentido que já apresentamos: os encontros geram tensões, diferenças de potência e poder, vibração irreduzível de forças desejosas por acréscimo de mais força. Se lembramos, ainda, que os encontros nos promovem modificações sem que fatalmente sejamos capazes de apreendê-las em toda sua força, logo entendemos que existir e ter encontros é ter essencialmente problemas sobre os quais nos debruçamos. Desta forma, o trabalho da ética é o de expor-se à tensão de forças constituinte das existências. Ao contrário do espírito moral do juízo, a ética não se salvaguarda da força afetiva dos encontros e, por isso, sua atividade consiste em problematizar o peso ou a força das forças, a sua potencia tensiva. Se bem entendemos, é este jogo de pesos que se chamará de valor.

A tarefa ética é a de problematizar e, portanto, de realizar uma crítica dos valores, os quais são elementos de onde partem as existências, mas também que as existências secretam (cf. DELEUZE, 2001, p.6). E a palavra secretar por nós usada aqui pode ter dois sentidos: o de produzir para expor e também o de levar como elemento secreto. As existências trazem seus valores como seu segredo vital. Não se trata, por outro lado, de submeter as existências ou de desvendá-las, mas de avaliar o seu valor, o seu peso, a sua força tensiva. Diz Deleuze, que é uma questão crítica, porque cada existência será um modo de vida que porta e tem valores que consonantes com sua força, ou seja, a relação entre uma existência e seus valores é, ela própria uma tensão, uma crise: a existência não ocorre longe da crítica. Além disso, a ética é uma crítica porque estas forças, na medida em que produzem modos de vida, produzem diferenças e, portanto, nunca são neutras (cf. idem, p.10). Define Cardoso Jr. (2002, 190.) que os modos de vida são a “contração imanente dos elementos ou forças que compõem um corpo”. Em vez de impingir formas, organismos e lotes aos corpos, a ética, quando realiza sua crítica dá às existências um valor, porque avalia, valora e um valor é sempre mais uma força, uma força a mais. Neste sentido, dizemos que a ética favorece a incorporação de forças, dá mais forças e, tão logo, dá um corpo. A crítica ética, portanto, fortalece, dá um corpo de forças às existências.

Nas palavras de Deleuze a crítica ética é sempre criadora (cf. DELEUZE, 2001, p.7), porque diferencia os valores, diferencia as existências enquanto modos distintos de vida. Distinguir é criar e criar é tornar-se ético. Se a ética critica segundo os valores ela não o faz sem também criar novos valores. Por isso é que crítica e julgamento, ética e moral se distanciam claramente. “Eis, pois, o que é a Ética, isto é, uma tipologia dos modos de existência⁶ imanentes, substitui a Moral, a qual relaciona sempre a existência a valores transcendentos.” (DELEUZE, 2002, p.29) A ética é a avaliação do fluxo infinitamente variável das relações e encontros e, logo, não tem como assentar-se sobre princípios lógicos ou de conduta, “preexistentes desde sempre (no infinito do tempo)” (DELEUZE, 1996, p.153). Daí ela operar necessariamente na imanência dos encontros, segundo os valores e corpos aí produzidos, nunca antes e nem depois deles. Ora, isso faz da ética uma arte extremamente precisa. Realizar uma crítica é ser preciso quanto à

---

⁶ Aqui, é preciso que distingamos a expressão ‘modos de existência’ daquilo que atualmente se chama, principalmente na medicina, de ‘estilo de vida’ (life style). Estes últimos se referem apenas a hábitos e formas de agir de sujeitos individuais e servem exatamente como material de um julgamento moral por parte dos médicos e especialistas, que podem ser também dentistas, psicólogos, estilistas de moda, professores. Não se trata, como no caso dos modos de existência, de uma articulação assubjetiva de afetos, de percepções, de formas de agir, sentir, de maneiras de criar e fazer cultura.

diferenciação das existências. Ser ético é, então, também uma forma de distribuição de valor. Só que esta distribuição é imanente, já que o pensar ético se produz no movimento e na complicação própria dos encontros; não é, pois, distribuição verticalizada, transcendente, como faz o juízo; não é chuva divina que, caridosa e benevolente, rega as lavouras sedentárias; é vento que percorre transversalmente a cavalgada nômade. A ética é a arte da precisão diferenciante, não da generalidade homogenizadora: arte dos arqueiros.

E diz ainda Deleuze, que se todo o caminho da ética se faz na imanência, é porque “a imanência é o próprio inconsciente e a conquista do inconsciente” (idem, p.35), ou seja, a ética é a aposta num mundo inteiramente desconhecido, ainda por ser produzido. Fazemos nossas as palavras de Deleuze, quando diz: “O que nos incomodava é que, renunciando ao juízo, tínhamos a impressão de nos privarmos de qualquer meio para estabelecer diferenças entre existentes, entre modos de existência, como se a partir daí tudo se equivalesse.” (DELEUZE, 1996, p.153) Enfim, enquanto a ética distingue no tempo dos acontecimentos, a moral apenas iguala na eternidade de um mundo morto. “O juízo impede a chegada de qualquer novo modo de existência” (idem) e é por isso que ela inspira asco e faz enxergar nela uma profunda covardia.

Deleuze esclarece, assim, que a ética desarticula o sistema do julgamento. “A oposição dos valores (Bem/Mal) é substituída pela diferença qualitativa dos modos de existência (bom/mal).” (DELEUZE, 2002, p.29) É preciso ter em conta aqui, que valor, num sentido ‘para além de bem e mal’ é muito diferente do sentido de princípio, que costuma receber quando ainda está dialeticamente preso ‘entre bem e mal’. Só quando entendido segundo um olhar moral é que os valores se tornam princípios e, desde então, leis, deveres, os quais, só podem ser obedecidos ou violados. E obedecer não é ainda compreender, não é problematizar e diferenciar. Por isso é que os ditos homens de bem dificilmente são bons: eles obedecem aos princípios e mandamentos, mas sempre ao preço de corromperem as relações naquilo que elas são mais caras, as forças e o poder de expressar a vida das forças. Ora, não é possível sustentar o bem sem naturalmente carregar na valise o mal contra o qual se quer jogar, não é possível ser um homem correto sem que antes já se tenha julgado a si próprio um pecador, criminoso, torto. Por isso mesmo é que Deleuze ainda destaca neste trecho que há uma diferença de natureza entre o conhecimento e a moral. “A lei, moral ou social, não nos traz conhecimento algum, não dá nada a conhecer.” (idem, p. 30) Diferença qualitativa ao invés de oposição bem/mal impositiva. O conhecimento, acrescenta Deleuze, é a “potência

imane que determina a diferença qualitativa dos modos de existência bom/mau.” (ibidem, p. 31)

É que se as existências, segundo a moral, são determinadas a serem benevolentes ou maldosas, a partir da ética, elas podem multiplicar aberturas existenciais, que lhes trarão bons ou maus encontros. Nietzsche diria, no lugar do valor escravo ‘bem e mal’ podemos viver sobre valores nobres ‘bom e ruim’, sendo o bom aquilo que fortalece e promove um modo de vida. Sustentando-se na ética, as existências não são lotes, mas modos, maneiras, estilos e, desde então, podem ser bons ou maus, conforme apenas a mobilidade de seus encontros. São os encontros e suas diferentes potências trazidas aos corpos que podem ser ditos bons ou maus, na medida em que, respectivamente, sejam compositores ou decompositores das relações.

Mas, se nossa consciência a respeito dos encontros e de nosso corpo é sempre pífia, como saber se eles são maus ou bons? Estranhamente, este conhecimento vem pela mesma precariedade que temos nestes encontros. É que os encontros entre os corpos produzem afetos e estes são justamente os fragmentos de realidade que nossa consciência recolhe daquilo que acontece ao nosso corpo. Os afetos produzidos nos encontros podem nos trazer uma clara sensação de elevação ou redução daquilo que podemos, de nossa força de existir. Assim, quando há uma composição de relações, ou seja, quando se forma um terceiro corpo que é capaz de fortalecer, dar mais força, aos corpos encontrantes, então aí há um bom encontro. Se, de modo oposto, os encontros reduzem a quantidade de forças que podem ser apropriadas pela relação formada pelos corpos e pelas suas características relações constituintes, daí diz-se que o encontro foi mau. O bom encontro produz, multiplica e, logo, diferencia, transforma as relações; o mau encontro as desfaz, as limita, divide suas forças.

O grande detalhe aqui é que estes sentidos de aumento de força ou diminuição são sensações que aparecem à consciência, são os afetos: os mesmos pedaços de realidade que nos põem sob a ignorância são os que, por outro lado, já trazem elementos fundamentais para que comecemos o trabalho ético de distinguir para construir a existência sobre forças que nos alimentem. Ora, estas sensações são as chamadas paixões tristes ou alegres, conforme sejam decorrentes, respectivamente, de uma redução ou multiplicação das forças. Se uma existência se torna capaz de recolher da vida forças que lhe servem de alimento e, assim, lhe fortalecem, aumentando por consequência os afetos alegres, então ela pode ser dita boa. Quer dizer, ela é dita boa conforme uma crítica ética, uma avaliação do valor ‘fortivo’ dos encontros. É, portanto,

a valorização das paixões alegres que baseia a ética. “A *Ética* é necessariamente uma ética da alegria: somente a alegria é válida, só a alegria permanece e nos aproxima da ação e da beatitude da ação.” (ibidem, p.34) Quer dizer, só a alegria nos traz valor, nos torna capaz de avaliar, de realizar a crítica ética. A alegria é a flecha dos arqueiros nômades. Seu arco é a abóboda de um universo feito de novos valores; seu tiro, sempre disparado montado sobre o lombo de um cavalo cavalgante, percorre uma imensa planície, cujo solo é feito de um gramado sem começo e nem fim. A corda do arco é a tensão de cada encontro e vem ter a medida precisa requerida para derrubar o gado moral. A flecha-alegria deve conseguir fazer o mugido do rebanho moral silenciar, precisa transpassar o grosso e insensível couro das vacas moralistas. Como dizem Guattari e Deleuze, os afetos são armas e armas de uma artilharia precisa.

Por outro lado, são os moralistas, aqueles que pensam ser possível fundar a existência em obediência pura, os promotores de paixões tristes, diz Deleuze (cf. ibidem, p. 31). “O escravo, o tirano e o padre... trindade moralista.” São estes que desejam que a vida deva modelar-se a princípios transcendentais, são estes que, deste modo, forçam as existências a viverem tristezas, de modo a impedirem uma seleção das alegrias e bons encontros. A moral é modo de existir que quer subtrair-se da vida e seu movimento produtivo, porque só estabelece como possível a vida afeita às normas divinas. Pela moral, as existências seriam todas tristes, incapazes de tomar mais forças, encorpar-se. Não sem motivo são as existências morais as que mais odeiam uma relação alegre e saudável com o corpo, são as que mais maldizem os fluxos e encontros dos corpos, fazendo ode a uma vida teórica, metafísica, somente espiritual. Conforme Deleuze, afinal, a vida não é uma ideia, uma questão de teoria, mas uma maneira de ser. (cf. ibidem, p.19)

Ao estabelecer normas ordinárias, a moral segura a multiplicação da vida, a potencialização das existências, a alegria, porque pretende reinar e impor-se toda vez que estas existências transbordam em novas forças. Numa existência moral, “a vida está envenenada pelas categorias do Bem e do Mal, da falta e do mérito, do pecado e da remissão”. (ibidem, p.32) E a maneira moralista de condenar a vida é exatamente fazendo justiça em nome da igualdade, produzindo encontros nos quais, por sofrerem uma limitação, os corpos são relegados a sentir tristeza.

Diante disso, a crítica ética vem como uma verdadeira prática, que “consiste precisamente em denunciar tudo que nos separa da vida, todos esses valores transcendentais que se orientam contra vida...” (ibidem) Denunciar toda forma de

entristecimento como sendo produto de maus encontros, de formas tiranas de existência. A questão toda é que, esclarece Deleuze, as paixões tristes, “justifiquem-se como se justificarem, representam o grau mais baixo de nossa potência”, de nossa capacidade de produzir, de nos relacionarmos. Neste sentido, a ética é inseparável também de uma política e de uma estética, isto é, de um modo de gestar as forças e de um modo de expressá-las, de um modo de articular-se pela selva de forças da vida e de fazer-se sentir nesta selva.

Aí, marca-se outra diferença de base entre ética e moral. Não há ética que não admita que são possíveis e desejáveis inúmeras alegrias, que não se faça positividade da multiplicidade de encontros na existência, que não admita um infinito número de modos de vida e que, então, não consolide aos corpos como sendo uma pluralidade de forças irreduzível ao saber que deles temos. Enquanto a ética nunca é única, isto é, ela só pode se realizar realmente em éticas plurais, a moral, ao contrário, só pode se assentar sobre a idéia de unidade, de soberania despótica.

Assim, fechamos esta primeira pincelada a respeito da ética, sintetizando seus três elementos críticos e propositivos que Deleuze destaca: o materialismo, o imoralismo e o ateísmo (de Spinoza). Primeiro, fala-se de um materialismo ético, porque não se pode ser ético longe dos encontros dos corpos, de sua dinâmica incerta e cambiante, de sua materialidade. São os encontros dos corpos a realidade primeira da ética. Em segundo lugar, a ética se distingue da moral e a supera, uma vez que procura conhecer estes encontros, diferenciando-os, criando modos de pensar críticos, colocando novos valores, os quais legitimem a força dos corpos e suas relações. Por último, a ética se faz como uma espécie de ateísmo, porque despreza toda forma de transcendência e tábua de princípios que possam ser tomados como reguladores da vida. A ética não quer ajuizar a vida, nem fazer das existências principados ordenados por divindades eminentes. Ela é modo de avaliação das existências.

O materialismo se expressa na legitimação da realidade dos encontros dos corpos como nível no qual as existências se fazem afeitas à vida ela própria; o imoralismo se perfaz na avaliação destes encontros como bons ou maus, a partir da constituição das capacidades de conhecê-los na imanência e de, daí mesmo, criar valores, diferenciar modos de existência; o ateísmo se realiza, por sua vez, pela qualificação das paixões em alegres ou tristes, segundo uma valorização das paixões alegres entendidas como decorrentes de uma vida forte, capaz de transbordar em força, indiferente ao julgo de um deus ou leis tiranos.

Mas, além disso, aos três elementos éticos descritos por Deleuze, gostaríamos de acrescentar mais um: o coletivismo. Ora, se o juízo moral só age loteando as existências, individualizando os crimes e méritos, se a transcendência apenas pode algo quando inculca castigos e leis sobre sujeitos e obediências isoladas, se só tornando o espírito uma substância solitária dentro de um corpo fechado o idealismo pode maldizer os encontros, por outro lado, a ética vem afirmar um certo modo de coletivismo como lâmina que vem sangrar estes três princípios morais. A mistura dos corpos, o fluxo irrefreável das paixões aí transformadas, a posituação da alegria como paixão decorrente dos bons encontros entre corpos, a avaliação que diz tão somente sobre os encontros e relações – ao invés de recair sobre indivíduos –, o pensamento sendo colocado a conhecer as relações – e não os sujeitos –, a crítica sendo feita na multiplicidade essencialmente constituinte da imanência, a criação de valores que se faz sobre as existências enquanto modos: tudo isso já supõe um coletivismo ligado profundamente à ética. Coletivos de forças, de modos, de paixões, de alegrias, de modos de existir, de corpos, de encontros, de relações e de vidas. A ética multiplica, critica multiplicando; a moral só pode isolar e tornar solitárias as existências.

A diferença final entre ética e moral é, então, que a ética confia inteiramente na força da vida em produzir existências e encontros alegres, enquanto a moral não passa de uma profunda desconfiança em relação à vida. E esta confiança na vida é também uma profunda confiança na multiplicidade, é a afirmação de que só podem existir éticas, no plural, só pode haver ética quando se deseja que a vida se multiplique em uma irreduzibilidade das maneiras de existir.

Trágico e dionisíaco: alegria de destruir, alegria de criar

Deste modo, é importante, agora, que compreendamos os conceitos de trágico e de dionisíaco, os quais entrarão como peça transversal de articulação de toda maquinaria conceitual de nosso texto.

Em primeiro lugar, talvez não devamos dizer que se trata de dois conceitos, mas de um só, com duas faces. Ou, então, são dois conceitos mesmo, mas inseparáveis. Acima de tudo, são conceitos inseparáveis da vida. Assim, poderíamos quem sabe dizer que se trata de conceitos que promovem a reconexão da Filosofia com a vida, questão que Deleuze tanto valoriza.

O trágico: a luta afirmativa

Bem, Nietzsche, logo no início de *Nascimento da Tragédia*, seu primeiro livro, se indaga a respeito do valor da existência e da relação entre sofrimento e vida; daí, elabora uma pergunta fundamental: “Há talvez um sofrimento devido à própria superabundância?” (NIETZSCHE, 2007, p.12) Segue, então, dizendo que este sofrimento adviria da necessidade que certos tipos de vida têm de colocarem à prova a sua força. É importante que destaquemos aqui a agudeza dessa indagação sobre a relação entre vida e valor, que Nietzsche traz em sua obra inaugural. Podemos compreender que a colocação do problema do sofrimento na existência e a sua ligação direta com o que valoriza a vida não é exatamente a questão. Em outros termos, não é a dor que precisa ser tomada como ponto de valoração da vida, mas o tipo de dor e o tipo de vida a que ela está ligada. É preciso que esta pergunta aparentemente religiosa e cristã seja colocada a partir de uma mirada não-cristã, não-religiosa e, tão logo, amoral e ética.

Pensando com Deleuze, vemos que, tendo tal questão em pauta, trata-se sempre de distinguir o mais claramente possível duas possibilidades de ponto de partida para sua ‘resposta’. Por um lado, se tem a possibilidade de encontrar “um meio para provar a *injustiça* da existência, mas ao mesmo tempo como de um meio para lhe encontrar uma *justificação* superior e divina.” (DELEUZE, 2001, p.32). A vida, neste primeiro posicionamento que se tem diante dela, seria feita um algo a ser explicado. Tomada de antemão como objeto dividido de seu movimento próprio, a vida se tornaria “um fenômeno moral e religioso”. No mesmo trecho, Deleuze continua dizendo que parece – e reiteramos, apenas parece – ser generosidade com a vida torná-la justificada a partir do empreendimento de um crime contra os deuses e de uma posterior expiação deste crime. Seria a posição titânica, pré-cristã, que corresponde a mitos nos quais um titã rouba ou macula algum poder dos deuses e, por conta disso, é depois castigado. É como se a vida, ao desenrolar-se na existência, fosse carente de força ou movimento próprio se não estiver submetida ou atacada de alguma maneira e se, em seguida, não for absolvida e reparada. Mas, diz Deleuze, é “uma maneira sutil de depreciar, de tornar passível de um juízo” (idem, p.33). Nas palavras deleuzeanas, Nietzsche diferencia de modo obscuro isto que é a titanização da existência daquilo que é a maneira cristã de colocar a existência sob o juízo de Deus. Na concepção cristã, esclarece Deleuze, a existência é, desde o início culpável e responsável, enquanto para os gregos titânicos ela é apenas culpada, na medida do crime que é cometido e depois reparado.

É, pois, Nietzsche que fala dos “mestres da finalidade da existência” (NIETZSCHE, 2012, p.50), figuras messiânicas e gurus, os quais sempre criam finalidades para a existência e para a vida, ignorando que elas correm “necessariamente e por si, sempre e sem nenhuma finalidade”. São os tipos de homens que, de tempos em tempos, aparecem para criar uma nova moral, para a partir dela se poder dizer “ ‘ Sim, vale a pena viver! sim, vale a pena que eu viva!’ ” (idem, p.52). Nietzsche fala aí dos inventores de motivações e razões – razão, entendamos, tanto no sentido de racionalidade, quanto no de justificação – para a existência e para a vida. Ora, bem distingue Ferraz (1994), que esta é a forma de “trágico” - escrito com aspas -, mas não a forma do trágico - sem aspas - propriamente nietzschiano. Na forma cristã de justificar a vida, diz Nietzsche (2012, p.142), sempre se trata do pecado – esta noção que, segundo o filósofo, é invenção judia - e de suas “*consequências sobrenaturais* e não daquelas naturais”. Tão logo, na existência, tudo é deformado de modo que “o que seja natural é a indignidade em si”. Aí, parece-nos que Nietzsche esclarece a diferença que vê entre cristãos e gregos. Para estes seria claro que mesmo o delito poderia ser digno. Um exemplo disso, cita Nietzsche, seria o mito de Prometeu, o qual teria roubado o fogo dos deuses e dado aos homens, trazendo-lhes sabedoria.

Problematizando a mesma temática em outro aforismo (cf. p.135) Nietzsche coloca que elaboramos, diante da vida, “artigos de fé” que nos suprem de “causas e efeitos” para tornar suportável o viver e, no entanto, esta suportabilidade conquistada na vida não seria prova alguma de pertinência ou verdade destas invenções. Ora, aí já percebemos que, de todo modo, se sente um grande perigo na existência, isto é, sabe-se subliminarmente que a vida traz algo muito grande, desmedido, fervilhante e violento, que toma a existência como objeto de um incessante desfazimento, de uma assustadora e insistente transformação. Os artigos de fé e as finalidades aí se encontrariam como forma de abafar e arrefecer esta constante ameaça de destruição. São sempre casos em que a existência é tomada como objeto de uma explicação, partindo-se de um espírito de desvendamento, seja a partir de mitos titânicos, seja através de morais religiosas.

Conforme Deleuze (2001, p.35), porém, tanto no caso grego, quanto no cristão, trata-se de um mesmo instinto de depreciação e vingança contra a vida. O cristianismo seria uma espécie de sofisticação maledicente desta imperfeição colocada sobre a existência desde a época pré-cristã. Embora efetivamente variantes ambas não escapariam a uma “piedosa interpretação da existência”. Nos dois casos, se pressupõe que a existência seja um erro a ser corrigido: ela deve ser tutelada, tratada como criança

e ortopedizada. A existência precisa se tornar verdadeira; a exigência da verdade se torna agiota da vida. “Ou um deus toma sobre si a responsabilidade da loucura que inspira os homens, ou os homens são responsáveis pela loucura de um Deus que se crucifixa, as duas soluções não são ainda suficientemente diferentes,...” (idem, p.36) E mesmo a ciência, em certos aspectos, seria também secretora destas sempre renovadas finalidades para a existência, estas causas e efeitos acalentadores.

Todavia, se inevitavelmente se pressente que a vida traga ela mesma algo de assustadoramente poderoso e feroz - ou seja, que ela transborda em força -, nem por isso ela atua contra a existência. Ora, tudo o que se convoca para acertar a existência já supõe uma forma de apreender e interpretar a vida e suas forças e já supõe, por outro lado, uma separação entre a vida e a existência. Aí é que aparecem as formas pessimistas de olhar para a existência, dentro das quais estão a moral cristã e o mito titânico, segundo o olhar deleuzeano.

Diante do fato de que a existência é inseparável da vida e de que só pelo artifício de uma moral se é possível torná-la justa, igualitária e equívoca – aqui, tanto no sentido de erro, quanto no de equiparável -, Nietzsche (2007, p.12) faz a mesma pergunta de outro modo. “Há um pessimismo da *fortitude*?” Quer dizer, haveria uma forma de se tomar o sofrimento e a dor produzidos pelo mergulho da existência na vida sem amaldiçoá-los e sem ajuizá-los meritosos ou condenáveis? O que compreendemos que Nietzsche põe em dúvida aqui é se todo o sofrimento é equívoco, isto é, tem o mesmo sentido e, afinal, o sentido de erro da existência. Em outras palavras, a questão colocada é se, dado o sofrimento, é possível tê-lo como resultado de uma existência transbordante e superalimentada de vida. Compreendemos que talvez seja este um aspecto essencial do que se chama de trágico em Nietzsche. Aqui trazemos Ferraz (1994, p.97) em seu destaque de que, para Nietzsche, não é a penúria e sim a abundância que reina na natureza. A indagação trágica essencial seria, então, a possibilidade de tomar o sofrimento na existência como efeito positivo de uma abundância de forças da vida que injustificadamente, ou desde sempre justamente, são inerentes à vida.

Haveria, pois, uma outra maneira de se perguntar sobre o valor da existência e, com isso, da vida. Desta vez, se trataria de inocentar a existência, de fazê-la irresponsável e, logo, indiferente ao louvor e à censura. Assim, não haveria motivo para tornar a existência endividada, faltosa. É Deleuze (2001, p.36) quem diz, “a questão não é: a existência culpada é responsável ou não? *Mas a existência é culpada... ou inocente?*” Mais adiante, complementa: “A inocência é o jogo da existência, da força e

da vontade.” (idem, p.38). E diz ainda Nietzsche (2008, p.372), que “a punição não purifica, *pois* o crime não suja”. Aqui a vida já estaria livre da ideia de crime, pecado ou injustiça a ser consertada. Não se haveria mais de coagir a vida, forçando-a a ser bondosa segundo finalidades impostas à existência.

Aí, trata-se de uma tensão permanente entre a dor que se vive e a possibilidade de convertê-la em outra coisa, sem negá-la, sem torná-la essencialmente má e pecaminosa, ou criminosa. Uma vez que, como já expusemos, a vida é inseparável de uma violenta luta entre as forças que a constituem, ela é também sempre possibilidade de metamorfose e criação. O que constitui, pois, o aspecto central do trágico, é este pessimismo da abundância, ou seja, esta apreensão muito mais delicada e sensível de que o sofrer advém de uma terrível força de transformação que a vida impõe impiedosamente como luta. Pessimismo porque admite a inevitabilidade da destruição, do fim, da severidade da vida. Mas pessimismo da fortitude porque já sente as dores elas mesmas como forças vitais constituintes, elementos de uma vida forte; não mais quer explicar e acertar as contas com as forças vitais, com seu poder de tomar mundos e destituí-los da segurança do equívoco, este assentamento no valor do mesmo e da imputação de erro. Trata-se, agora, de encarar as dores como sendo forças, produto da luta das forças por se estabelecerem como realidade. “Onde há tensão há luta, risco, indeterminação e abismo.” (BAIOCCHI & PANNEK, 2007, p.54)

Lembremos que, ao falar da relação entre vida e sofrimento, Nietzsche sempre se refere a um “grau de sensibilidade à dor” (NIETZSCHE, 2007, p.15 e 2009, p.52), que aumentam ou diminuem dependendo das culturas e tipos de existência. Especialmente nos gregos, Nietzsche diz haver um grau elevado de sensibilidade à dor, isto é, uma tendência a sentir as ações dos movimentos das forças da vida como sofrimento. Porém, justamente este grau de sensibilidade é que teria feito com que os gregos produzissem este sentido essencial do trágico (NIETZSCHE, 2007, p.15): simultaneamente – e não dialeticamente – um pendor para a alegria, para a festa, para o belo e claro, e também uma tendência a se fortalecer com a vivência do terrível, do maligno, feroz e violento; a necessidade de experimentar na existência o paradoxo mais inelutável da vida: a ação de suas forças que são tão imediatamente e concomitantemente destruidoras e criadoras. Ferraz (1994, p.120), quanto a isso, diz exatamente que a chave da noção de trágico está “associada a um sentimento exuberante de vida e de força”. Por isso é que Nietzsche também diz, em muitas passagens, ser a dor um grande estimulante da vida, algo que acompanha toda felicidade (como em NIETZSCHE, 2009, p.52 e 2005, p.253). Mais

adiante, Ferraz também marca muito bem que não é a culpa que está no fundo da vida, funcionando como alavanca do sentido de trágico (cf. p.121). Nas palavras da autora, também por isso, há uma rejeição em Nietzsche da ideia de arte trágica como catarse purificadora. Ao invés de ver na produção artística trágica um processo de expurgo das dores e paixões intensas, esclarece Ferraz que aí Nietzsche encontra efeitos excitantes, alimentadores das forças da vida; se de fato acontece a catarse na vivência da dor e da luta vitais, ela vem no sentido de estimular a vida e as intensidades do corpo. (cf. FERRAZ, 2002, p.94 e 95) A vivência do terrível ou do belo não podem ser encarados como catarse, isto é, como processo de expurgamento, de limpeza e purificação de sentimentos tidos por maus ou profanos.

Por isso, Deleuze distingue a essência do trágico como sendo a afirmação do múltiplo, a consolidação do “poder das metamorfoses”. “Para cada coisa é necessário encontrar os meios particulares pelos quais é afirmada, pelos quais deixa de ser negativa.” (cf. DELEUZE, 2001, p.28) Neste ponto, é bastante importante a observação de Orlandi (cf. 2001, p.8) de que, no trágico, as dores que se afirma são as dores do crescimento. Ora, se se trata de tomar o sofrimento como resultado de uma existência transbordante de forças vitais; de fato, se trata de dores advindas do próprio processo tenso de incorporação de força, de encorpamento da vida. Incorporação que é sempre metamorfose e criação. “E, com efeito, é necessário um verdadeiro renascimento para libertar o trágico de todo o medo ou piedade dos maus auditores...” (DELEUZE, 2001, p.29).

Portanto, um primeiro aspecto do trágico é o de que, conforme Deleuze, ele não se funda numa relação do negativo com a vida (cf. idem), isto é, mesmo o sofrimento não é objeto de rejeição da existência. Se há dor, ela deve ser entendida como dor de renascimento, de auto-superação ‘fenixiniana’. Diz Ferraz (1994, p.75), “todo aquele que cria, deve submeter-se ao destino da fênix”, ou seja, deve saber sucumbir, desfazer-se, acabar-se em nome de uma força maior, que vem para recolocar a diferença, a multiplicidade. Por outro lado, é preciso reiterar que isso não quer dizer que é a dor o elemento central de afirmação e valoração da vida. Se se toma a dor com certa referência é justamente porque sempre tem sido ela alvo e pretexto de moralização da vida. Mas, alquimizando esta lógica religiosa e mítica, ainda pensando na dor, o que Nietzsche parece fazer é propriamente retirá-la de seu lugar de condenação para incluí-la como uma força a mais, talvez a mais exigente, pela qual se deva afirmar a vida, fazendo-a portadora de um valor afirmativo, luminoso, forte e alegre.

Neste sentido é que Nietzsche também provoca as premissas de nossa cultura, mostrando que muito do que foi chamado de progresso ou crescimento foi obra de uma profunda e assustadora maldade, foi trabalho dos chamados homens maus de uma época. O novo sempre é o mau, antes de ser o futuro. (cf. NIETZSCHE, 2012, p.55 e 56) Faria parte da afirmação trágica, do empreendimento da inocência, a admissão de que sempre houve crueldade no fundo de tudo o que foi produtivo à existência, sempre houve um elemento bárbaro “violando piedades” e que só aos olhos de uma moral justiceira pode ser chamado mal. A ação desconstrutiva de Nietzsche aqui vai longe e é desafiadora, pois relaciona a toda renovação de valores, de forças e de existências, o chamado mau. “Mas o novo é, em todas as circunstâncias, o *mau*,...” e define este mau como sendo propriamente o desejo de conquista, de destruição das antigas referências e valores: “somente o antigo é bom!” Quer dizer, somente é chamado de bom aquilo que já é passado, aquilo que já foi referendado. Mais uma vez se está tomando o terrível e o amedrontador como parte essencial da uma constituição de uma vida forte, capaz de criar e alegrar-se. “Boas ações são más ações sublimadas; más ações são boas ações embrutecidas, bestificadas.” (NIETZSCHE, 2005, p.77) Novo e mau se confundem por serem realizados por existências do futuro, isto é, por formas de vida ainda desconhecidas e não reconhecidas (não louvadas). “Aqui nada há que lembre ascese, espiritualidade e dever, aqui só nos fala uma opulenta e triunfante existência, onde tudo o que se faz presente é divinizado, não importando que seja bom ou mau”. (NIETZSCHE, 2007, p.33)

Deleuze toma as concepções nietzschianas e define à sua maneira o trágico, tomando-o como estética da alegria, que torna a existência inocente e vigorosa. Alegria porque afirmar uma força, qualquer que seja ela, é uma alegria, é um movimento de ampliação de força, de alargamento de potência e criação de realidade. “Trágico designa a forma estética da alegria, não uma forma medicinal, nem uma solução moral da dor, do medo ou da piedade.” (DELEUZE, 2001, p.29)

Sejamos cuidadosos aqui, pois isso não quer dizer que tudo é válido, que tudo é bom; tampouco o trágico se confunde com a ausência de problemas. A alegria não é a felicidade ou simplesmente a festa. Veremos mais adiante o porquê de dizermos isso. Por hora, é preciso compreender que o trágico não é a ausência de problema, mas exatamente a renitência do problemático em si como elemento que proporciona o crescimento, o aumento de força, a consistência das forças. O problemático é elemento trágico, aquilo que sempre retorna à existência para fazê-la diferir no próprio

movimento existir, é o eterno “regresso do próprio ir” e o “regresso distinto do ir”. (DELEUZE, 2001, p.40) É o problemático que faz encorpar, produz corpo de forças, multiplicidade constituinte. Quando se diz, então, que mesmo a dor e o sofrimento podem ser afirmados enquanto formas do trágico em si, não significa que se aspira tomar um posicionamento hipócrita ou falsamente risonho diante das (tantas) agruras da existência. Esta seria uma recaída numa postura religiosa. Afirmar a dor ou torná-la alegria é, antes de tudo, torná-la possível, torná-la inocente e completamente desvinculada do erro. Afirmar a dor é o modo de inocentar a vida, ao ponto em que, segundo a fórmula niezschiana da inocência (cf. NIETZSCHE, 2005, p.76) ao invés de nós decidirmos pelo motivo mais forte, é o motivo mais forte que decide sobre nós e, então, até a dor do doente que anseia pela cura é vista como força e plenitude em movimento e crescimento.

Ora, uma vez que mesmo a pior dor deixa de ser um erro e uma maldição, ela passa a ser algo inteiramente vivível, algo que se vive com toda a intensidade que chega, com toda a inocente potência que tem uma força da vida. Em outros termos, a dor é tomada também como força vital, essencial ao tipo existência capaz de incorporar mais forças, portanto, capaz de se transformar: “a tragédia como necessária beberagem curativa”. (NIETZSCHE, 2007, p.121) Atente-se, aqui, ao necessário que faz parte da natureza do trágico. Este é outro componente, junto com o insistente problemático. O necessário é também aquilo que faz da existência algo que se dobra e multiplica segundo as forças da vida, sempre complexas, impiedosas, potentes e incontestáveis. Neste sentido o trágico é o incontrolável composto de forças múltiplas que compõem a existência, afirmam-na como potência, mas a ultrapassam, sempre e transfiguram num excesso de forças. O trágico é o “reino do destino inexorável e invencível” (NIETZSCHE, 2005, p.79). Por isso, o necessário é a qualidade do trágico e expressa a inocência da vida, a sua potente força de criança. “ ‘Tudo o que existe é justo e injusto e em ambos os casos é igualmente justificado’ ”. (NIETZSCHE, 2007, p.66)

Enfim, nas palavras de Deleuze (cf. 2001, p.32), a verdadeira maneira trágica de afirmar a existência é aquela em que a própria existência justifica tudo o que afirma, em vez de ela ser quem é justificada pelo sofrimento, “quer dizer, santificada e divinizada”. E define de modo claro, “o trágico consiste apenas na multiplicidade, na diversidade da afirmação *como tal*” (idem, p.28), isto é, tudo o quanto existe, existe como vida, afirma-se na existência e, portanto, só pode ser afirmado como força vital na medida em que é afirmado como força que compõe a multiplicidade constituinte da vida. A

multiplicidade é o mais natural à vida, é o que pode justamente afirmar uma existência. Desdiviniza-se e des-sacraliza-se a existência: não se tem mais necessidade de um Deus para torná-la inteiramente justificada na própria multiplicidade do existir em ato. A existência, aí, não é mais faltosa: a afirmação da multiplicidade torna-a íntegra, consistente. “Não uma teodiceia, mas uma cosmodiceia.” (ibidem, p.40)

Como diz Orlandi (cf. 2001, p.12), é uma alegria plural, que não se confunde com purgação, compensação e resignação. Há, então, também um aspecto político no trágico, pois, se não se está falando de resignação, se está falando de um intenso embate de forças, de diferenças de poder, de modos de relação. A acepção de trágico é política porque, longe de qualquer conformismo acovardado, torna a existência essencialmente incerta e tecida num campo de batalha de forças e poderes. Se afirmar a dor não é o mesmo que catarse e purgação, é propriamente porque se assume a existência segundo uma intensidade própria à vida, uma política mais hirta que qualquer imagem estabelecida de política: é um engajamento intensivo, que vê jogos de poder e diferenças de força em tudo o que compõe a existência, capta potenciais de luta em muito mais aspectos do que se concebe quando se pensa que política se faz nas instituições de poder. Uma política da existência, uma insubmissão vital, que ultrapassa qualquer listagem de assuntos, pautas e instituições já costumeiramente chamadas políticas.

O trágico é, portanto, também uma forma de compreender a vida, não menos artificial que a concepção cristã, mas certamente mais capaz de ‘fazer a vida orgulhar-se da existência’, ou seja, mais capaz de valorar a vida segundo acepções alegres e fortes, afirmativas e múltiplas. A concepção trágica é a de que a existência se perfaz na vida como “conflito insolúvel” (NIETZSCHE, 2007, p.69), o qual constitui o próprio processo vital. Conflito sem dialética, duelo sem dualidade: embate, tensão constituinte. Existência como conflito insolúvel menos porque seria a existência tristemente fadada ao fracasso e ao fim, do que pelo fato de ser luta sempre reiniciada, a cada vez, segundo novas forças, novos embates, novas criações e destruições. Insolúvel porque eterna tensão de forças retomada.

Deste modo, diz Nietzsche (idem, p.138): “O conteúdo do mito trágico é, em primeiro lugar, um acontecimento épico, com a glorificação do herói lutador.” Ora, a luta é o movimento que substitui a crucificação, o perdão e a salvação, porque é a luta aquilo que essencialmente se passa entre as forças da vida. Orlandi (cf. 2001, p.6) aponta que em *O Nascimento da Tragédia* Nietzsche ainda carrega uma concepção do trágico um tanto contaminada de dialética e cristianismo, já que Nietzsche se vale de

conceitos como contradição e antítese. Conforme Orlandi, o cristianismo e a dialética são justamente as formas de concepção da existência incapazes de viver e compreender o trágico. Porém, a interpretação que damos, considerando inclusive que Nietzsche, nesta época, estava iniciando a construção de seu pensamento, é a de que aí ele já falava de embate de forças, de choques de poder, porém ainda sem encontrar boas palavras e valendo-se dos termos recorrentes no pensamento daquele tempo. Como ele próprio diz, trata-se do novo valor que vem mascarado dos antigos modos de pensar e viver.

Assim, outro aspecto do trágico é que ele, como modo de olhar a existência, diverge completamente da visão do “*homem teórico*” (NIETZSCHE, 2007, p.106) e, abrindo mão das “mais altas forças cognitivas” e da apreensão científica do mundo, volta-se ao mundo com um “destemor no olhar, com esse heroico pendor para o descomunal (idem, p. 109). Diverge, portanto, daquilo que Nietzsche chama nesta obra de otimismo e socratismo, os quais acreditam na “felicidade terrena de todos” e numa cultura universal do saber capaz de dissolver todos os problemas da existência e as contradições mundanas. É, pois, um desdobramento trágico sobre o próprio trágico a luta infinita e constante entre “*a consideração teórica e a consideração trágica do mundo*” (idem, p.102).

Para além disso tudo, levando mais adiante esta concepção do trágico, Deleuze coloca que a afirmação da inocência do trágico na existência é, em essência, a afirmação do devir, afirmação do ser do devir (DELEUZE, 2001, p. 38), isto é, a afirmação da existência como sendo, ela própria, metamorfose, ida eterna à mutação, passo constante da criação: é o devir que liga a existência em si à potência da vida. É apenas pela força metamórfica que a existência é inocentada no trágico e que se faz do trágico uma alegria, uma renovação. A capacidade final da existência trágica é a de, segundo Nietzsche (2008, p.505), afirmar “o mais acre sofrimento”, ou seja, o de tomar o sofrimento por transmutação e crescimento da vida. Uma existência forte, plena e “divinizante o bastante para tanto”.

O Dionisíaco: a alegria da dança

Então, urge-nos falar do dionisíaco. Segundo nossa compreensão, o dionisíaco é justamente aquilo que, no trágico da vida, a torna sempre irreduzível, sempre “o desmedido”, “o *desmesurado*”. (NIETZSCHE, 2007, p.38) Nietzsche descreve o dionisíaco como sendo um fundo primordial da vida (ibidem, p.28), uma espécie de infinito lago, em que as forças vitais fervilham, agitam-se violentamente, aceleram-se

num processo tenso e belicoso que absorve toda forma, todo ser individuado em seu caldo de forças. Deleuze (2001, p.21) define da seguinte o dionisiaco: “na tragédia, Dionísio é o fundo do trágico. O único personagem trágico é Dionísio”.

Embora em *Nascimento da Tragédia* Nietzsche se refira a todo tempo ao dionisiaco como “Uno-primordial”, novamente somos levados a crer que se trata apenas de dispor de palavras que sua juventude conhecia até então. É que, este Uno descrito pelo filósofo bigodudo em nada parece ser unitário, senão por se firmar uno tão somente da multiplicidade, como diria Deleuze. O dionisiaco é o próprio intenso, mar caudaloso de forças, as quais arrastam justamente os seres individuados para dentro de sua superfície ‘fortiva’. “Sob a magia do dionisiaco torna a selar-se não apenas o laço de pessoa a pessoa, mas também a natureza alheada, inamistosa volta a celebrar a festa de reconciliação com seu filho perdido, o homem”. (ibidem) É o próprio Nietzsche que aproxima o dionisiaco da embriaguês (ibidem, p.27) e da potência de coros e multidões crescentes de dançarinos cantantes. Quer dizer, em todo o momento se está falando da multiplicidade e, especialmente, de um poder bastante especial: o de fluir. Quando se refere ao dionisiaco como próximo da embriaguez e do coro musical, compreendemos que Nietzsche queira aí destacar não apenas a sua multiplicidade essencial, mas também sua capacidade de fluir, dissolvendo-se em um estado humoroso e humorado. Nas palavras deleuzianas, o coro é o “único espectador do trágico”; e precisamente “porque é dionisiaco, porque vê Dionísio como seu senhor e amo”. (DELEUZE, 2001, p.21)

Se Nietzsche usa a palavra reconciliação, é menos porque admita no arraste fremente do dionisiaco um apaziguamento entre os seres individuados e as forças vitais, do que por notar aí uma impetuosa dissolução, um retorno a um estado pré-individual. Seria o que Deleuze e Guattari (1997a, p.19) chamariam de “involução”. A reconciliação é, então, com a multiplicidade, com a potência da diferença em si, que é o devir. Não se trata, portanto, de um caldo homogêneo e a involução aí se difere da regressão. Não é o retorno ao um estado individuado anterior, mas o encontro que se faz com o fluxo anterior a toda individualidade e que se passa “sob as relações assinaláveis” (idem), “onde a forma não para de ser dissolvida para liberar tempos e velocidades” (idem, p.56). O dionisiaco é composto, é feito a multiplicidade ela mesma, ou seja, é emaranhado de diferenças. Homens voltam a ser ligados a homens, não mais pelos seus elementos conjugados e pelos modelos substanciais científicos que os homogenizam, mas pelas linhas metamorfoseantes, por assim dizer, pré-humanas, pré-específicas; e aí,

deixam de ser homens, ou animais, ou bípedes, ou cordados, tornando-se animais e minerais, vegetais e cósmicos simultânea e vertiginosamente.

Como não pensarmos o dionisíaco como sendo um plano de composição ou de consistência e imanência? Parece ser inevitável a relação entre estes conceitos. Diz Ulpiano (1997, p.53) que o plano de imanência – e aqui já entendemos que podemos dizer o mesmo sobre o dionisíaco – é um mundo no qual alguma coisa difere muito pouco do caos, através de um processo híbrido e bastardo. Ora, é esta dessubjetivação que Nietzsche (cf. 2007, p.40) estranhamente chama de objetividade. É objetivo aquele que está ligado à vida mais fluentes e metamórfica, porque nestes modos, o que menos importa é o subjetivo, ou seja, o conteúdo circunscrito de um sujeito. Para o olhar dionisíaco o ‘Eu’ é apenas ilusão (ibidem, p.41), sonho, sendo verdade apenas aquele estado em que se é possível sentir-se em “unidade com o coração do mundo”.

Mas, além disso, segundo Nietzsche (idem, p.27), o dionisíaco é ativado e expresso não apenas pela bebedeira. A aproximação da primavera, que enche toda a Natureza de vida e forças germinais é também um modo pelo qual se desperta o dionisíaco, “por cuja intensificação o subjetivo se esvanece em completo auto-esquecimento”. Por primavera, aqui, compreendemos que se está falando tanto da estação do ano, sempre exuberante, quanto de qualquer processo de nascimento e criação. Toda invenção tem algo de dionisíaco atuando e, tão logo, é primaveril. E este aspecto primaveril do dionisíaco é a própria alegria: o que há de alegre no dionisíaco é aquilo que faz dele o elemento criador de vida, força intemperada que não pode ser apreendida.

Por isso, o dionisíaco é também ligado ao bárbaro (ibidem, p.38), ao estrangeiro que chega desavisadamente trazendo a força da alegria desmesurada. A força germinativa é sempre uma potência estrangeira, cavalaria que vem trazendo insuspeitas forças, formas e expressividades forasteiras, novas. Tanto é que, destaca Machado (1999, p.21) Dionísio não é um deus originalmente grego. Ele vem do oriente trazendo todo um questionamento de valores à cultura grega. Por força estrangeira, é preciso compreender, se trata daquilo que não está estabelecido nas formas, valores e forças do presente e do atual. O dionisíaco é vento propriamente virtual, que chega tomando conta da realidade vigente, como se fosse, por nascimento, detentor deste direito.

Assim, se podemos tomar o dionisíaco como plano de composição ou consistência, nele há apenas “relações de movimento e repouso, de velocidade e lentidão entre elementos não formados, ao menos relativamente não formados,

moléculas e partículas de toda espécie”. (DELEUZE & GUATTARI, p.55) Aí, nada se desenvolve segundo uma evolução progressiva e não há mais diferença demarcada entre natureza e artifício. O dionisiaco, enquanto plano pulsante de vida, é um “plano de proliferação”. Com efeito, não se pode entender o dionisiaco como elemento artificial e sim como plano artístico da vida. Em outros termos, dizemos que a alegria mais elevada, a mais nobre (veremos adiante o sentido desta palavra) é a alegria artística, a alegria primaveril de criar, de fazer-se natureza, enquanto seja próprio da natureza ser uma artista cósmica.

A potência criativa do dionisiaco, é sempre paradoxal, é alegria de dupla face, nunca separada da violência desconstrutora do sujeito, ira dessubjetivante. Este é o Dionísio dilacerado. “o Dionísio posto em pedaços é uma *promessa* para a vida” (NIETZSCHE, 2008b, p.505). Se lembrarmos que o que caracteriza o dionisiaco é a desmesura, entendemos bem que esta violência advém, na verdade, de um sempre presente excesso transbordante de forças vitais compositoras de uma existência. É a abundante multiplicidade que faz a existência nunca poder ser tranquilamente. O elemento dionisiaco não para de “embaralhar as formas a golpe de velocidade e lentidão” (DELEUZE & GUATTARI, 1997a, p.60) Estes golpes de desfazimento que o dionisiaco impõe aos sujeitos podem ser entendidos também como desmachamentos de existências inteiras, que também são mais do que os sujeitos que nelas existem. A força de destruir é também entendida como alegria. O desmantelamento de existências é necessariamente a inoculação de vida nestas existências, é a realização artística da vida “*sem a mediação do artista humano*” (NIETZSCHE, 2007, p.29), pela qual, nas palavras nietzschianas, a própria natureza satisfaz seus impulsos criadores por via direta.

Neste sentido, Machado (1999, p.22 e 24) distingue bem a face dionisiaca a que Nietzsche teria feito ode. Segundo este autor, o Dionísio puramente bárbaro, destruidor deve ser discernido do Dionísio artista, “instinto estético da natureza”, o qual, para além da dissolução existencial, justamente faz da tensão vital das forças um fenômeno expressivo, um problema artístico, de criação. E Nietzsche (2007, p.66) ainda diz que Dionísio é o artista que está no fundo de todos os personagens trágicos, é ele o herói trágico que se mascara de Édipo ou Prometeu.

Então, podemos sintetizar, dizendo que o elemento dionisiaco constitui a natureza enquanto artista da vida, enquanto produtora de existência. E esta força criadora é a alegria, ela própria, característica do dionisiaco. Nas palavras de Machado (idem, p.25),

“uma alegria que não é mascaramento da dor, nem resignação, mas expressão de uma resistência ao próprio sofrimento”. Por esta razão é que afirma Deleuze (2001, p.20) que, em Nietzsche, se trata de “uma nova concepção do trágico”. É esta potência da alegria artística que Nietzsche vê no dionisíaco que o leva a dizer que o verdadeiro nome do Anticristo é Dionísio; ele é “instinto em prol da vida”, contra a moral e a concepção cristã da existência e é, neste sentido, “uma contra-valorização da vida, puramente artística, *anticristã*.” (NIETZSCHE, 2007, p.18) “A laceração dionisíaca é o símbolo imediato da afirmação múltipla” (DELEUZE, 2001, p. 27), que tem como fundo um “prazer primordial percebido inclusive na dor” (NIETZSCHE, 2007, p.139)

Ora, se o trágico se voltava contra a visão teórica – chamada socrática – da vida, o dionisíaco se volta, por sua vez, contra a visão cristã da vida, na medida em que abandona a eterna culpabilização da existência e a eleição da fraqueza e da debilidade de poder como mote existencial. Deleuze (2001, p.22) diz ainda que Dionísio é quem em primeiro lugar “está presente com insistência como deus afirmativo e afirmador. Não se contenta com ‘resolver’ a dor”, porque não lhe importa resgatar ou justificar a vida. É o cristianismo que quer resolver a dor, concebendo-a como problema em torno do qual gira a vida. A dor, para o cristão, é aquilo de que a vida deve ser salva, mas também, ao mesmo tempo, aquilo que precisa ser resolvido, para resolver a vida. Estranho e miserável amor cristão, que só ama a vida, diz Deleuze (ibidem, p.25), “como a ave de rapina ama o cordeiro: terno, mutilado, moribundo”. Enquanto Sócrates, o “primeiro gênio da *decadência*” (ibidem, p.23), é o que opõe o pensamento à vida, “a ideia à vida, julga a vida pela ideia, postula a vida como algo que deve ser julgado, justificado, resgatado pela ideia”, o cristão ou o sacerdote, diria Nietzsche, é aquele que julga a vida e a salva pela culpa e pela dor.

O par trágico-dionisíaco, portanto, se opõe ao teórico-cristão (ou científico-religioso). “Dionisos contra o ‘Crucificado’: aí tendes vós a oposição. *Não* é uma diferença no que toca ao martírio – o martírio tem um outro sentido. A vida mesma, a sua eterna fertilidade e o seu eterno retorno, condiciona o tormento, a destruição, a vontade de aniquilamento...” (NIETZSCHE, 2008b, p.505) E mais adiante veremos ainda sobrelevar-se o par Dionísio-Apolo, como par divino que definitivamente afirma uma concepção artística da vida.

Assim, diz Deleuze (ibidem, p.26), Dionísio é o deus para quem “a vida é essencialmente justa” e que, por isso, “alcançou o sentido e o valor das suas próprias metamorfoses”. Por isso, diz Nietzsche (2007, p.67), que “o único Dionísio

verdadeiramente real aparece numa pluralidade de configurações, na máscara de um herói lutador...” Com isso compreendemos que o dionisíaco revela, com a força da alegria artística (criadora) uma profunda e muito mais renovadora insubmissão. Uma força destruidora dos valores dominantes e criadora de existências inauditas, de que nenhum revolucionarismo utópico pode dar conta. “Também a resignação *não* é um ensinamento da tragédia – mas sim um mau entendimento da mesma!” (NIETZSCHE, 2008b, p.496).

Por fim, segundo Nietzsche (idem, p.502), o principal sentido do dionisíaco está na concepção da vida como “gozo da força engendradora e destruidora, como criação constante.” Neste momento, encontramos o dionisíaco como plenitude do exercício das forças; plenitude que se expressa na dupla alegria, destruir e criar.

E esta dupla alegria se perfaz numa última e mais significativa potência, a potência de dançar. A dança é a morte do espírito de gravidade (cf. NIETZSCHE, 2011, p.41), do espírito que deseja pesar, imprimindo à vida a carga da culpa, dos valores morais, das imposições. É a alegria artística que usufrui inteiramente do poder das forças enquanto potências de criar vida. Segundo a expressão nietzscheana, são os ágeis pés e alegres tornozelos da dança que zombam da gravidade cristã (cf. idem, p.103), que reparte o mundo em Deus e Diabo, tornando-o necessitado de advogados e de sábios.

Se, em sua primeira obra, Nietzsche deixa claro que o espírito da música é o próprio fluido dionisíaco, por outro lado, nos parece possível dizer que a este espírito pede um corpo que lhe dobre a potência. Toda música deseja, como força que quer mais força, uma alegria que lhe despose: é o corpo capaz de dançar. A dança é a alegria material da expressão dionisíaca, é a própria força de transformar o fluido musical em um outro fluxo. A música e a dança, as duas forças dionisíacas por excelência, os dois materiais da alegria.

Contudo, alerta Nietzsche, a única dança que não se deve dançar, porque não é expressão dionisíaca, é a dança giratória decorrente da mordida da tarântula. “Em verdade, Zaratustra não é turbilhão ou ciclone; e, se é um dançarino, jamais dançará a tarantela!” (idem, p.98) Isso porque Nietzsche, travestido em Zaratustra (ou vice-versa), chama de tarântula o tipo de existência que deseja contaminar as existências mais sublimes e alegres com seu espírito de vingança contra a vida; espírito que se vinga pelo desejo de igualar, envolvendo a todos em monótonos e infindáveis círculos giratórios (cf. ibidem, p.95). A tarantela é dança adoecida pelo desejo de igualdade, pelo horror à diferença e pelo senso de justiça e castigo. Se toda dança é dionisíaca, exceto a

tarantela, é porque dançando alegremente curamos o desejo de igualar, ajuizar e castigar característico da moral cristã, a falsa tragédia. A gravidade espiritual é o “velho demônio e aqui-inimigo” de Dionísio, é ela, segundo Zaratustra, que cria a coação, o estatuto, a finalidade, a consequência, o bem e o mal, como regentes tirânicos da vida. Mas é propriamente por sobre o espírito de gravidade que se dança, “sobre o qual” se dança e “se ultrapassa dançando”. (cf. *ibidem*, p.188)

O dionisíaco se consolida num corpo dançante porque, ao dançar, não envelhece, não se curva as costas em soturna reflexão. A agilidade em dançar é signo de vigor primaveril, de juventude sempre capaz de criar. (cf. *ibidem*, p.171) Todavia, não é a velhice em si um problema, mas, mais propriamente, o cansaço, o encaracolamento do corpo em direção a uma teórica sabedoria, a uma forma de pensar longe da força intensiva da vida. “Os meios-terminos estragam tudo o que é inteiro.” (*ibidem*) É quando a existência tenta se redimir e se eximir da vida, desenhando em volta dela um círculo de apaziguamento e sabedoria amenizadora – “apenas cansados, vulgares, cômodos” - que podemos dizer: a velhice chega e, mais profundamente, se trata de cansaço, da perda da força de dançar. Quantos jovens, tão velhos, ainda são jovens sem saber dançar. Quantos velhos, tardiamente se tornam moças dançantes, sendo capazes sempre de germinar uma nova alegria.

E a alegria artística da dança pede um corpo pleno de forças, exige um material rico em forças e, portanto, recheado de diferenças. O corpo bailarino “despreza também toda sabedoria lamuriante” que diz “tudo é vão”. Dionísio pede “o corpo flexível e convincente, o dançarino, cujo símbolo e epítome é a alma que se compraz em si.” (*ibidem*, p.181) O sentido de comprazer em si é justamente o de uma alma capaz de alegrar-se com o tipo de existência que cria para si, junto de um corpo capaz de dançar as forças da vida, sem maldizê-las, sem odiá-las. Zaratustra fala, pois, de uma existência artística, que se faz ninho da vida, “onde todo vir-a-ser me parecia dança e exuberância de deuses” (*ibidem*, p. 188).

Então, diz Nietzsche que a força de “dançar com os pés do acaso” é aquilo que toda sabedoria precisaria descobrir (*ibidem*, p.158). “Assim quero o homem e a mulher (...) ambos aptos para a dança, com a cabeça e as pernas.” (*ibidem*, p.201) Por isso, não se trata de opor a potência do corpo em dançar a toda forma de pensamento. Muito diferentemente, a questão é fazer também do pensamento algo que se curva diante das forças da vida, de modo a se fazer também do pensar, uma razão bailarina, alegre, alida de seu corpo desenvolvido. Ora, é isso que Deleuze procura trazer o tempo todo como

característica da força dionisíaca: o poder de afirmar o acaso, de fazer de todo lance de dados jogado um lance desejável, por ser mais um caso em que a vida se faz artista. Esta é a alegria de Dionísio criança brincando e o heroísmo de Dionísio lacerado e renascido: afirmação múltipla (cf. DELEUZE, 2001, p. 48), afirmação de todos os lances que a vida coloca como lances propriamente fortes, capazes de produzir uma existência consistente.

“O lance de dados afirma o devir, e afirma o ser do devir.” (idem, p.41) É aí que acaso e necessidade se aliam novamente, se desposam, de modo que toda vida é necessidade do próprio acaso que a constitui essencialmente. Esta é a sabedoria dionisíaca: tomar a vida como essencialmente fortuita e, justamente por isso mesmo, necessária. Conforme Monod (2006, p.141), ainda, a vida precisou de apenas um lance, talvez o mais improvável matematicamente, para começar a se fazer e se multiplicar. A vida, diz o autor, teve apenas uma oportunidade, um acontecimento decisivo que se produziu uma única vez e que tinha chances praticamente nulas de realmente acontecer. “O destino se inscreve na medida em que se cumpre. (...) O universo não estava grávido da vida, nem a biosfera, do homem.” (idem, p.142) A má interpretação da necessidade já pressupõe uma maledicência do acaso, pois é só do acaso que a necessidade devem e se coloca indecível. A necessidade só se firma quando acontece, isto é, ela não é nunca prevista e nem é projetada no tempo como possibilidade; ela é o próprio desdobramento do acaso. Monod é bastante consonante com Deleuze. “Não um elevado número de lances que produz a repetição de uma combinação, é o número da combinação que produz a repetição do lance de dados.” (DELEUZE, 2001, p.41) Em outros termos, a vida se fez de uma vez por todas a partir de um único lance jogado e foi este único lance conseguido ao acaso que a permitiu repetir-se como alegre necessidade do acaso, com consistência. “Os dados que são lançados uma vez são afirmação do *acaso*, a combinação que forma ao cair é a afirmação da *necessidade*.” (ibidem)

Isso quer dizer que a vida é um caso do próprio acaso, um caso profano de amor com a necessidade. É o acaso o amante inconfesso da necessidade, cujo filho bastardo foi a vida. Mas, o que torna inocente e honrada a vida não é nenhuma confissão do pecado de que se envergonha, mas a própria força de afirmação dionisíaca, pela qual, é o próprio inaudito que se sobreleva e se impõe como condição demoníaca da vida. Não é sem espanto que a vida surgiu. Acrescenta ainda Monod (idem, p.122), que, embora a mutação seja matematicamente improvável e tenha sempre chances muito ínfimas, ela é, no nível das populações, quase que uma regra. Ora, se olharmos para estas informações

a partir de uma mirada deleuzeana, bem podemos dizer que é a multiplicidade aquela que inocenta a dureza da necessidade, permitindo que ela seja copulada pelo acaso. Assim, dizemos que, até no nível molecular (e talvez, privilegiadamente neste nível), a vida se faz dançando dionisiacamente. As proteínas alostéricas descritas por Monod (2006, p.73) são enzimas nietzschianas, capazes de comporem interações com vários outros compostos e, segundo estes encontros, aumentar ou diminuir sua atividade dentro substrato a elas relacionado.

Assim, Deleuze (2001, p.41) afirma, que o bom jogador é aquele que afirma todo e qualquer lance de dados como “combinação vitoriosa”. “Saber afirmar o acaso é saber jogar. (...) em vez de afirmar a necessidade, contar com um *fim...*” (idem, p.43) Neste sentido, a necessidade é “um único número fatal que reúne todos os fragmentos do acaso” (ibidem, p.42), de forma que nenhuma combinação é injusta, ela apenas pede um bom bailarino. Esta concepção da vida implica justamente que o universo não tenha nenhum objetivo, nenhum fim a ser esperado (cf. ibidem, p. 43). Trata-se de uma maneira de existir que ama o acaso e “não uma combinação final desejada, pretendida, mas a combinação fatal, fatal e amada...” (ibidem, p.44). Ora, vemos por aí, que se está falando o tempo todo de uma estilística em relação à vida, uma maneira de viver, uma estética dionisiaca.

A transformação do necessário numa espécie de objetivo da vida é o que Deleuze chama de “depreciação da vida e exaltação do inteligível” (ibidem, p.53), dentro do qual funciona aquela sabedoria amena e cansada, pouco afeita às intensidades da alegria e à desenvoltura bailante. Ao objetivar-se a necessidade, se exclui o acaso como elemento essencialmente múltiplo-multiplicante da vida. Colocando-se fim na necessidade, faz-se justiça, mas odiando-se a vida. O dionisíaco está em justamente fazer da existência um corpo articulado de forças, que não opõem acaso e necessidade. “O lance de dados nada é se *opuser* acaso e necessidade.” (ibidem, p.54) Aí, novamente, a questão não chegar uma existência sem saber ou sem possibilidade de reflexão e conhecimento: muito além, o problema se torna constituir um conhecimento que não jogue contra a vida e se faça uma nova maneira de pensar (cf. ibidem, p.56), uma vez que se faz uma inteiramente nova maneira de existir.

Isso implica que toda composição de forças vitais possa existir, possa ser objeto de inocência e afirmação, possam compor um bailado artístico; portanto, implica que toda existência seja a criação de uma dança com a vida. Deleuze formula: trágico = alegre. Outra maneira de enunciar a grande equação: querer = criar.” (ibidem, p.57) O

criar é a própria alegria artística do querer, é a realização da potência artística das forças. Deve-se ressaltar, pois, que a arte não vem acalmar, sublimar ou curar. Ela tampouco é atividade desinteressada (cf. *ibidem*, p.153), uma vez que está ligada a um querer afirmativo. A arte é, por isso, a atividade que consolida “o mais alto poder do falso”, diz Deleuze, “santifica a mentira” *ibidem*, p.154) e, tão logo, é o trabalho que mais próximo está do próprio poder da vida, o qual igualmente é o de enganar, dissimular, seduzir, deslumbrar (cf. *ibidem*, p. 155). É a alegria artística de criar que, completa Deleuze, torna elevado o poder do falso na medida em que se faz vontade (querer) deliberada enganar, vontade de artista. Este querer se torna, então, força própria dos “inventores de novas possibilidades de vida” (*ibidem*), em outros termos, força de afirmação da diferença. “A lição prática de Nietzsche é a seguinte: a diferença é feliz; o múltiplo, o devir, o acaso são suficientes, por si mesmos objetos de alegria.” (*ibidem*, p. 283)

Assim, a dança dionisíaca perfaz o trabalho de tornar desejável qualquer lance de dados que a vida impõe a existência, na medida em que é naturalmente trágica. O dionisíaco opera a existência por um transbordamento de forças.

Ética trágica e corporeidade dionisíaca

Enfim, interpretamos o trágico e o dionisíaco a partir da combinação de elementos nietzschianos e deleuzeanos. Temos o trágico como ética da afirmação de toda diferença e admissão da vida como tensa luta de potências entre as forças; portanto, como força guerreira de lutar e dar sentido de força mesmo à mais terrível dor. Simultaneamente concebemos o dionisíaco como posituação do acaso e consolidação da alegria artística da dança como corpo expressivo desta ética vital. Trágico e dionisíaco são, pois, um mesmo elemento portador de duas potências: uma ética afirmadora da vida e uma corporeidade consolidadora da alegria artística. Ambos, de uma vez só, liberam a vida da culpa e da moral, da ausência de consistência e da debilidade da existência. A ética trágica diz sim a toda dor enquanto a compreende como decorrente do transbordamento de força que a vida sempre traz; o corpo dionisíaco torna até o sofrimento uma alegria, por tomá-lo como encontro com a fluidez, com a realidade intensa das forças. Essa força de transformar, metabolizar, digerir e esquecer é justamente o que se chama transmutação, “ponto em que o negativo é convertido”. (*ibidem*, p. 283)

Portanto, sempre há uma dupla dor, ou melhor, uma dor paradoxal: a dor de dissolver-se no dionisíaco e a dor de tornar-se existência de uma composição trágica da

vida (indivíduoação), dor da volta ao ventre da vida e dor da luta, da guerra de consolidação. Diante disso, a vida trágica se empodera desta dor paradoxal, o corpo dionisíaco se faz material de dança desta realidade das forças da vida. Dança que é a capacidade de tornar o acaso um caso de amor. A ética trágica tem a afirmação como valor que se acasala com a potência da vida, enquanto a corporeidade dionisíaca coloca a alegria como expressão máxima de liberdade, insubmissão e, principalmente, de força. Insubmissão que torna todo acaso uma bem-vinda necessidade. “Não mais o trabalho da oposição nem a dor do negativo, mas o jogo guerreiro da diferença, afirmação e alegria da destruição.” (ibidem, p.284) Só um corpo que possa alegrar-se na dança pode se dizer forte, tal como só uma existência que lute sem eximir-se da potência metamórfica da vida pode se dizer ética.

Tão logo, o encontro entre o trágico e o dionisíaco, ao invés de basear-se em dor, baseia-se, na afirmação e na alegria de criar, de tornar-se existência artística para os devires da vida. Criar é a mais longínqua afirmação e a mais nobre posituação da vida. A dança é a arte de uma luta alegre; a luta é a vida de uma dança que cria. Arte e criação fazem de Dionísio o lutador (herói) trágico, o forte bailarino.

Concluimos, então, com Deleuze dizendo:

Referidos a Zarathustra, o riso, o jogo, a dança, constituem os poderes afirmativos da transmutação: a dança transmuta o pesado em leve, o riso o sofrimento em alegria, o jogo (dos dados) o baixo em elevado. Mas referidos a Dionísio, a dança, o riso, o jogo constituem poderes afirmativos de reflexão e desenvolvimento. A dança afirma o devir e o ser do devir; o riso, as gargalhadas, afirmam o múltiplo e uno do múltiplo; o jogo afirma o acaso e a necessidade do acaso.
(ibidem, p. 288)

Parte 1
Corpo Insuspeito e Ética da Alegria

Sabemos bem que Deleuze constrói sua filosofia encontrando para ela parceiros e intercessores. Nosso trabalho, então, procurará seguir mais ou menos estes trechos de parceria, na medida em que nos permitam alcançar nosso objetivo: a partir de Deleuze, construir um elogio filosófico ao corpo, relacionando-se a isso, o problema da ética.

Agora, é Spinoza que aparece para dar uma resposta transformadora e, portanto ética, à o que se entende por corpo. Certamente não pretendemos abarcar toda a complexidade do pensamento spinozano e sim promover um estudo da leitura deleuzeana do filósofo polidor de lentes e daí extrair elementos filosóficos necessários ao nosso objetivo. Das obras Spinozanas, ativemo-nos especificamente à *Ética*, enquanto percorremos sistematicamente todos os textos em que Deleuze trata deste pensador.

1.1) Corpo e potência

É já bastante conhecida a pergunta “o que pode um corpo?”, assim como o é a afirmação “um corpo se define por aquilo que ele pode.” No entanto, desejamos ser um tanto mais lentos e minuciosos na compreensão destes jargões que encontramos em tantos textos de leitores deleuzeanos. Diz-se que um corpo não se define pela sua forma, mas por dois aspectos que se chamarão latitude e longitude. (cf. DELEUZE & GUATTARI, 1997a, p.47). Segundo os autores, a longitude define o conjunto de elementos materiais que compõem um corpo e a latitude circunscreve o conjunto de afectos de que um corpo é capaz sob um grau de potência. Compreendamos, assim, vagarosamente estes conceitos que aparecem nesta definição com duas faces daquilo que é a multiplicidade de forças de um corpo.

a) Afecção e afeto

Primeiramente, devemos compreender o conceito de afecto ou afecção e diferenciá-lo de afeto. Os afetos podem ser ditos os sentimentos, se referem mais diretamente ao espírito e indicam uma passagem ou transição de um estado a outro em nós (cf. DELEUZE, 2002, p.56). Já as afecções se referem ao corpo e estão necessariamente ligados a um encontro entre corpos, pois implica numa assinatura de um corpo sobre o outro. As afecções são signos ou vestígios que um corpo deixa sobre o outro quando de um encontro. (cf. DELEUZE, 1997, p.156) Deleuze deixa claro que os afetos-sentimentos podem muito bem ser tidos como um tipo especial de afecção, isto é, os sentimentos estão compreendidos no conjunto das afecções. Contudo, os afetos não

se confundem e nem se restringem às afecções. Como nos destaca Deleuze, sem serem elementos de uma compreensão reflexiva ou intelectual, estes afetos são sempre transições, que acontecem quando uma quantidade de realidade se afirma no espírito como força de existir. Como o próprio Spinoza afirma, não é que o espírito compara reflexivamente um estado e outro, uma porção de realidade e outra. O afeto é a afirmação de uma perfeição maior ou menor, a passagem de uma perfeição menor ou maior, mas entendendo que esta perfeição que se afirma no espírito não é, senão, uma quantidade de realidade presente como estado do corpo ou em alguma parte dele. (cf. SPINOZA, 2009, p.152) Assim, lembrando que apresentamos a realidade como uma porção apropriada por uma multiplicidade de forças, podemos dizer que o afeto-sentimento é uma afirmação de certa quantidade de multiplicidade.

Notemos que se fala de uma porção de realidade que se afirma no espírito, causando-lhe um afeto-sentimento, ou seja, há aí a apreensão do espírito em relação à perfeição que lhe toma. Mais precisamente, o espírito aí sofre sobre si a afirmação ‘involuntária’ - se poderia dizer, inconsciente - da realidade, a qual está ligada a um estado do corpo. Não é o espírito que tem uma ideia, “é menos nós que temos as idéias do que as idéias que se afirmam em nós.” (DELEUZE, 2009, p.7) É a perfeição que se afirma no espírito e a apreensão ou conhecimento desta perfeição se dá por um padecimento. Por isso é que Spinoza diz, no mesmo trecho, que o afeto é uma paixão – padecimento - e uma ideia confusa. Quer dizer, no afeto, que implica uma maior ou menor realidade sendo afirmada no espírito, há uma multiplicidade complicada, confusa. Entretanto, notemos ainda, que este afeto só existe enquanto passagem que se nota a partir do estado do corpo, ou seja, a quantidade de realidade ou perfeição aí conhecida só é conhecida como estado dado no corpo, na forma de uma força de existir, que é sentida no espírito. “Por afeto compreendo as afecções do corpo, pelas quais a sua potência de agir é aumentada ou diminuída, estimulada ou refreada, e, ao mesmo tempo, as ideias dessas afecções.” (SPINOZA, 2009, p.98) Ora, o que parece estar mais perto da realidade aí passando a ser apreendida como força de existir é corpo. Perto não quer dizer mais ou menos real - pois tudo é real absolutamente - e sim, temporalmente, o mais próximo possível daquilo que se faz enquanto realidade. Por isso já rapidamente se justificaria a afirmação de Deleuze de que sempre existe algo no corpo que é maior do que o conhecimento que dele temos (cf. DELEUZE, 2002, p.24). É pelo mesmo motivo, que o afeto não é uma comparação intelectual entre dois estados, mas a passagem sentida - confusa e complicada - de uma realidade a outra que se passa como força de

existir no corpo. “Há um regime da variação que não é a mesma coisa que a sucessão de ideias em si-mesmas.” (DELEUZE, 2009, p.8) Confusa e complicada quer dizer, múltipla, mas também irreduzível. E é Deleuze mesmo que destaca esta irreduzibilidade do afeto e, em especial, a sua irreduzibilidade às ideias que temos, ou seja, ao trabalho intelectual. (idem, p.10) Aí, é preciso ainda dizer de outro modo: a força de existir sentida como afeto é uma força que nos pertence enquanto passa por nós como estado do corpo, mas não é uma força ‘originalmente’ nossa, pois se trata da força de existir de certa quantidade de realidade irreduzível a nós e às ideias que temos. Porque, diríamos spinozanamente, que as ideias que temos nos pertencem ali, naquele momento, mas a ideia da coisa da qual temos ideia, está na Natureza – Deus, substância -, a qual ultrapassa nossa potência de pensar. Ultrapassa, mas afeta nossa força de existir invadindo nosso corpo.

Assim, os afetos são sentimentos dados nos modos, mas sendo estes afecções uma força expressiva ‘anterior’, a Natureza. Os afetos referem-se apenas aos modos, mas estes exprimem os atributos da Natureza e por ela são compreendidos. O afeto é uma variação em nós, relativa a uma realidade, mas enquanto se passa em nós, é uma variação que compreende o aumento ou diminuição da capacidade de agir e da força de existir. Os afetos podem, assim, ser alegres ou tristes, conforme sejam capazes de, respectivamente, aumentar ou diminuir nossa capacidade de agir. A alegria é a passagem ou afeto de uma perfeição menor para uma maior; já a tristeza, a passagem de uma perfeição maior para uma menor. (SPINOZA, 2009, p.141) Esta definição terá desdobramentos posteriores.

Gostaríamos, contudo, de destacar que o termo perfeição, para Spinoza, está relacionado à crítica que faz a respeito do que se diz sobre os afetos. Diz ele que quando se fala dos afetos humanos, há muitos que, ao invés de compreendê-los, preferem abominá-los, como se estes não fossem parte da potência da Natureza em sua perfeição. Assim, diz-se dos afetos como se o homem estivesse descolado da “potência comum da natureza”, como se ele fosse “um império num império” e como se, por isso, os problemas que acontecessem fossem decorrentes exclusivamente deste seu desligamento em relação à Natureza; como se esta desconexão do homem lhe oferecesse um poder absoluto de si sobre si mesmo. (idem, p.97) Quer dizer, fala-se dos afetos, abominando-os, como se eles não fossem parte da potência ou perfeição da Natureza, justamente porque se concebe antes que dela é capaz de se descolar o homem, acreditando ser ele o responsável exclusivo de suas ações. Mas, são os afetos justamente

as variações de potência dos corpos, isto é, a sua força, a tensão aí presente. Neste sentido, os afetos são parte da perfeição da Natureza, são também perfeições.

Se os afetos são irreduzíveis às ideias que temos é justamente porque são variações de estados corporais, são passagens, não podendo ser reduzidos a um estado dado ou a outro. É que o afeto é a menor duração perceptível entre um estado do corpo e outro, mas que não pode estar em nenhum estado absolutamente, e nem se definir por nenhum deles, a não ser como passagem vivida, como vibração determinada como pura passagem. É desta maneira que os afetos são chamados irreduzíveis aos estados. (cf. DELEUZE, 2009, p.58)

Mas os afetos se dão como passagem de estados, como que derivando destes estados, sem deles depender e sendo outra coisa, de natureza diversa a deles. “O afeto não é uma dependência da afecção, é envolvido pela afecção, mas é outra coisa.” (DELEUZE, 2009, p.57) É que, por um lado, se diz que as afecções são os próprios modos, efeitos da Natureza; por outro, as afecções são linhas de força que acontecem aos corpos, como efeitos de outros corpos. (DELEUZE, 2002, p.55) Por outro lado, os modos possuem afecções próprias, estas seriam “afecções de afecções” (DELEUZE, 2010, p.199), dado que os modos são, eles próprios, afecções (da Natureza). As afecções são modos da natureza, mas no sentido de que são maneiras de ser que a Natureza afirma como sendo dentro dela, mas expressa nos modos. Assim, os modos são, acima de tudo, modos de expressão da Natureza, modos de vida, na vida. A vida se expressa em seus modos de vida e se afirma, a partir de cada modo, como Natureza. Os modos, segundo Deleuze, somos nós, os entes, mas entes tão somente enquanto maneiras de ser. (cf. DELEUZE, 2009, p.58) Sejam os minuciosos e percebemos que, enquanto modos, não somos sujeitos, substâncias, seres individuais, somos, precisamente, maneiras, modos vibratórios e não estruturas. Enquanto tais é que também possuímos nossas próprias afecções, enquanto efeitos de nossa existência.

Antes de seguirmos, esclareçamos rapidamente que, por Natureza, se entende a multiplicidade que é causa de todas as coisas e que, enquanto causa, permanece em si, mas afirmando-se em cada coisa daquilo que é causa. As coisas causadas, por sua vez, formam a natureza naturada e são modos desta multiplicidade, ou natureza naturante. (cf. DELEUZE, 2002, p.94) Os modos afirmam a Natureza, porque são dentro dela, permanecem nela; e a natureza afirma os modos causando-os, só que permanecendo em si. A Natureza se expressa tão somente a partir de si, mas com os modos, que estão contidos nos atributos essenciais desta Natureza. Ela é causa eficiente e, ao mesmo

tempo, imanente das coisas, isto é, ao produzir, ela produz as coisas diferentemente. Essa diferenciação é a expressão. Isso é ser causa eficiente. Entretanto, ela não deixa de estar presente naquilo que a expressa. Isso é ser causa imanente das coisas - e não transitiva. Estes atributos são inúmeros, mas conhecemos apenas dois, o atributo pensamento e o atributo extensão. Os efeitos-modos e as causas “estão vinculados por uma mútua imanência” (idem). Deleuze destaca (2010, p.10) que a Natureza se exprime a si mesma, antes de se exprimir nos seus efeitos. Isso quer dizer, como esclarece Deleuze (idem, p.17), não que os modos sejam emanções da Natureza, conforme sejam seus produtos, mas que, a própria Natureza, ao se exprimir, permanecem exprimindo-se em si, do ponto de vista de seu próprio entendimento de sua expressão. Quer dizer, o entendimento, ou a compreensão do exprimido é interna à própria Natureza, ela não sai de si, para olhar o exprimido de fora e do alto: imanentização da Natureza (Deus) aos modos e atributos. Neste sentido é que se diz que a Natureza compreende os modos, isto é, ela os contém, ao mesmo tempo que os entende, os pensa. Então, os modos, ou afecções da Natureza, implicam-na, mas não se pode dizer que sejam a Natureza. O entendimento disto vem de outra passagem de Deleuze, quando fala de Lucrécio e sua conceituação do verdadeiro infinito: a soma dos diversos modos não resulta num conjunto total destes modos, nem se identifica à força do infinito. Seria este o entendimento essencial de um Naturalismo que restaura a alegria multiplicatória do infinito (cf. DELEUZE, 2003, p.274).

Por isso é que a Natureza permanece em si, mas as suas afecções – modos – não possuem a mesma essência que a Natureza. Os modos estão na Natureza, mas só na medida em que estão contidos em seus atributos, pensamento e extensão. Sintetizando, para fechar o parêntesis explicativo: os modos envolvem a Natureza, mas esta os compreende, no sentido amplo da palavra; os modos exprimem a Natureza, mas como desenvolvimento dela nos atributos pensamento e extensão. Desenvolver significa explicar, ou seja, os modos explicam a natureza, porém, estando nos atributos destas, que são mais amplos do que os modos em si e que expressam mais rigorosamente a potência da Natureza, tomada como infinito não totalizado nos diversos modos. Segundo Deleuze (2009, p.81) os atributos, pensamento e extensão, são formas que a Natureza e os modos comungam, de maneira que estes são ditos participar da Natureza e, por isso, capazes de explicá-la e de serem nela compreendidos. Quanto a isso, Negri esclarece, ainda, que a filosofia spinozana não trata de uma cosmogonia mítica, pois não coloca a Natureza no início de nada. Mais exatamente, segundo este autor, se fala da

origem dos modos tão somente a partir da “articulação” entre o ser infinito da Natureza e a sua existência nos modos. Tão logo, a Natureza não se fundamentaria senão na articulação com os modos, ela não seria um princípio, mas “apenas um início” que se repete de modo circular em cada existência de modo. A Natureza “não é um princípio fundador, mas o esquema do sistema ontológico em sua complexidade circular” (NEGRI, 1993, p.86 e 87). Dizemos, pois, que a Natureza circularmente se repete na diferença de cada modo que se torna existente. Ela não é o princípio dos modos, mas seu mergulho no infinito, sua porção de devir.

Os corpos são, pois, capazes de sentir no espírito afetos enquanto força de existir que se dão como estados do corpo sentidos; mas também são capazes de serem sentidos e de serem assinados, ou ‘signados’, isto é, quando de encontros com outros corpos o corpo é capaz de reter alguns efeitos destes outros corpos. Estas ‘signaturas’ são efeitos que supõem o contato entre corpos, o qual, destaca Deleuze, não se dá por ação à distância, mas por uma mistura de corpos. “Toda mistura de corpos será chamada afecção.” (DELEUZE, 2009, p.10) Os efeitos, aí, remetem sempre a efeitos, signos a signos, de tal maneira que operam uns sobre os outros de modo independente de suas causas na Natureza. Por isso é preciso entender este nível das afecções não causalmente, mas opticamente. (cf. DELEUZE, 1997, p.159) Nesta passagem, Deleuze diz que os corpos fazem sombra uns sobre os outros, de forma que é por elas que os corpos conhecem uns aos outros. Ele ainda ressalta que estes efeitos de luz e sombra estão sempre na borda. Quer dizer, o encontro de corpos implica em encontros de superfícies, contatos de películas luminosas, um jogo entre opacidades e transparências. Então, tem-se as afecções da Natureza, que são os modos ou os entes, e as afecções destes modos, que se dão na sua extensão, isto é, em seus corpos. São estas afecções que formarão estados corporais diversos - mudanças dos corpos -, entre os quais estarão envolvidos os afetos-sentimentos.

Só que o conhecer o outro corpo a partir destas afecções é ainda um conhecimento parcial ou inadequado. O afeto é passagem de um estado a outro e, a afecção, por sua vez, é o próprio estado que se dá em um corpo como efeito-signo da presença de outro corpo. A afecção é a afirmação de um corpo sobre outro e também efeito que um corpo produz sobre outro. Nesta relação, a afecção não explica e nem envolve – portanto, não expressa – a natureza do corpo afetado e, isso quer dizer, profundamente, que a afecção não envolve as singularidades deste corpo e, tampouco expressa as singularidades do corpo afectante. (cf. DELEUZE, 2002, p.83) A afecção é a maneira pela qual um corpo

se dá conta de outro, sem compreendê-lo; é como um corpo é marcado por outro, mas não é coisa que pertença como singularidade, nem de um corpo e nem de outro. Um afecção é apenas um estado corporal, mas não a singularidade deste corpo. Então, entre um estado e outro, entre uma e outra afecção que marca um corpo, está envolvido um afeto.

Há ainda outro aspecto da afecção: ela é uma ideia das modificações que acontecem a um corpo, ela diz daquilo que acontece a um corpo e um modo só tem como ter ideia daquilo que lhe acontece ao corpo. (idem) E, as afecções, como ideias, são ainda representativas, como o próprio Deleuze destaca (2009, p.6) Isso é relativamente claro, se lembrarmos que os modos são afecções da Natureza; sendo afecções, são seus efeitos e, como tal, só têm como remeter a outros efeitos, outras afecções, outros modos. E estas afecções, produzem entre si, outras afecções, desta vez, no nível dos modos, afecções exclusivamente modais. Portanto, o modo só começa a conhecer outro modo pelas afecções deste modo, isto é, por como o corpo é aí marcado. Em outras palavras, no modo, a força de conhecer e de pensar, isto é, de ter ideia, só é ativada quando de uma afecção. Isso não quer dizer, contudo, que esta primeira ativação do pensar seja ativa, ou seja, a ideia aí, na verdade, é necessariamente inadequada, pois diz apenas de efeitos despregados de sua causa, que são as singularidades do corpo afetado e do corpo afetante. É como dizer que, porque sentimos o mar nos molhar, a essência do mar é molhada. Há uma distinção clara entre líquido e molhado, sendo o molhar apenas a afecção do líquido, mas sendo o líquido apenas afecção do mar, seu elemento 'afeccional', mas não sua singularidade e sua multiplicidade. Até onde compreendemos, a afecção se mostra como ideia inadequada menos porque se dá no corpo, do que porque no corpo se dá como parte desconexa de outro corpo, que se faz passar genericamente pelo modo todo, ou seja, por toda maneira de ser, por toda a multiplicidade deste corpo. A afecção é, pois, partícula compartilhada dos corpos, mas não o corpo – afectado ou affectante - em sua multiplicidade.

Mesmo assim, serão estas afecções que se colocarão como algo a ser pensado pelo pensamento, ainda que, neste tempo do conhecer, sejam ainda ideias inadequadas. Acontece que, no encontro entre corpos, os modos sofrem de afecções seguidamente, ou seja, têm ideias umas depois das outras, estados vêm sucessivamente. Entre estas ideias estão envolvidos os afetos e, estes sim, nos dão um problema efetivo ao pensamento. Eles complicam o encontro. Lembremos que Deleuze diz repetidas vezes que o pensamento não pensa a não ser por força de uma violência que o faz pensar. (cf.

DELEUZE, 2006b, p.210) Ora, a afecção como estado do corpo é esta inadequação que se dá como primeiro encrispamento, primeiro ruído à sensibilidade de um corpo e que, quase imediatamente, deriva em um problema, o afeto, a paixão. Esta segunda encrispação, muito mais forte, parte do corpo, mas “sensibiliza a alma, torna-a ‘perplexa’, isto é, força-a a colocar um problema, como se o objeto do encontro, o signo, fosse portador de problema – como se ele suscitasse problema.” (idem, p. 204)

Encontramos, então, na afecção e no afeto, na cadeia de efeitos e de passagens, que se dão entre os corpos e dos corpos ao espírito, uma violência que nos abate e nos lança a conhecer, nos impele a sair do lugar, ir buscar a diferença. As afecções são signos, que nos dão ideias inadequadas justamente porque assinalam que há uma multidão ‘maior’ no corpo afetante, a qual não se limita àquele sinal fraco de lanterna no meio do mar noturno. Já os afetos nos dão o arrebatamento de que, neste mar, passaremos por todo tipo de aportes, correntes de vento e ondas volumosas entre um pequeno sinal de luz flutuante e outro, entre uma boia brilhante e outra. Daí, a potência de pensar é ativada, um problema é colocado e colocado como questão vital, como tensão que invoca a incorporação de mais forças.

Temos aí, a primeira potência do corpo: padecer a ponto de nos dar um problema, ser diferença ao pensamento, ser um enfrentamento a ele. Claro, ainda uma potência contraditoriamente passiva, mas que já o aproxima de uma mais intensividade, tirando-o do limite da extensão estanque e letárgica, arrastando consigo o pensamento. Portanto, encontramos nos afetos os primeiros indícios de que é no corpo que se realiza uma ética, um nível de potência e, deste modo uma perfeição. Disso tudo temos que o que caracteriza um modo, primeiramente, é sua força corporal, como potência de afetar, de fazer das suas afecções, um jogo cambaleante de luz e sombra, uma dermatologia que pede a ativação do pensamento. Mas força também como potência de ser afetado, como força dos afetos e afecções de que se é capaz.

Dizemos que esta potência corporal é, enfim, uma força incerta e tensiva, ou ainda, trôpega, tal como o andar do bebum e, por isso mesmo, problemática. A força de transportar o problemático ao pensamento, é esta uma primeira potência do corpo.

b) A potência e a potência de ser afetado: a latitude

Vimos que há um nível da Natureza, que está imantado ao nível dos modos. São dois níveis distintos, embora sejam imanentes. Aqui gostaríamos de nos ater somente o necessário na explicação da relação entre a Natureza-Deus e os modos. Isso porque esta

relação é fundamental em Spinoza, mas porque trata de resolver o problema da comprovação da existência de Deus. O que nos interessa mais, como discussão a respeito dos corpos e da ética, é o nível dos modos, ou seja, dos encontros.

Como iniciamos este trecho do trabalho, o corpo possui uma dupla caracterização, a latitude e a longitude. Esta caracterização diz da potência de um corpo. Vejamos, agora, o que é a potência, para compreendermos a expressão potência de ser afetado. Anteriormente, trouxemos que o afeto implica – contém, explica – uma quantidade de perfeição, ou uma quantidade de realidade. Pois bem, quando se fala em quantidade de realidade, não se pode separá-la de uma força de agir, quer dizer, a realidade não é senão ação efetivada.

Lembremos que os modos explicam a Natureza, mas não perfazem a sua infinidade, já que a soma dos modos não totaliza a multiplicidade em si mesma da Natureza. Mas, ao explicarem a Natureza, os modos a expressam, e o fazem nos atributos, que compartilham com a Natureza. Assim, os modos são chamados “modificações da Natureza” (cf. DELEUZE, 2010, p.81). Quando se diz isso, que os modos são modificações da potência naturante, deve-se entender que eles são a efetivação, em ato, da força de pensar e de agir desta potência e uma efetivação que ocorre por diferenciação, por transformação: a Natureza se expressa através de seus atributos, mas transformando-se nos modos. A força infinita da Natureza se afirma a partir dos modos, que são a encarnação da sua multiplicidade, suas transformações. O que Deleuze destaca (idem, p.75) a respeito disso é que, sendo os atributos os elementos essenciais da Natureza e sendo os modos a explicação em ato de sua força criadora, então há, no que se chama de potência, a equiparação necessária entre a potência de pensar e a potência de existir. Isto quer dizer que, ao existir, algo existe na Natureza, mas existe necessariamente como modo envolvido, ao mesmo tempo e só ao mesmo tempo, nos atributos pensamento e extensão, na potência de conhecer e agir. Esta equiparação entre o pensamento e a ação é denominada “axioma das potências”.

E se se ressalva que os modos não são a essência divina, nem por isso se faz dos modos apenas receptáculos ociosos; pelo contrário, os modos possuem sua essência própria, que se dá contida nos atributos. São os atributos – pensamento e extensão - os elementos essenciais do infinito naturante, mas são os modos, os elementos explicativos destas essências. Lembrando que explicar significa desenvolver, desenrolar. É assim que os modos são dotados também de potência.

Por isso é que, como afirma Deleuze, deve haver uma identificação absoluta entre potência e ato (idem, p.81), isto é, a potência só é em ato. Temos definido, então, um primeiro aspecto da potência. É potência aquilo que é em ato, ou ainda, aquilo que, rigorosamente, se expressa, mas o faz equiparando a força de conhecer e a força de existir, a potência de pensar e a potência de agir. Neste sentido, os modos, como modificações da Natureza, são seus atos imediatos, expressos simultaneamente como pensamento e como corpo. Em outros termos, a potência naturante, como ato imediato, se dá na constituição dos modos. Estes, por sua vez, possuem uma essência própria, já que são estas transformações da potência naturante. Esta essência dos modos é também potência, porque é inseparável de um poder de ser afetado, o qual se encontra sempre preenchido por afecções que o efetuam. (cf. DELEUZE, 2002, p.103) Dizemos, então, que é um poder de ser afetado aquilo que perfaz a essência do modo e esta essência, sendo modificação imanente da Natureza é, tão logo, diferença, singularidade e multiplicidade.

“Uma essência de modo é potência; lhe corresponde dentro do modo, um certo poder de ser afetado. Mas porque o modo é uma parte da natureza, seu poder é sempre preenchido”. (DELEUZE, 2010, p.82) Aí, o que diferencia a potência da Natureza da potência dos modos é que estes últimos podem ter sua potência preenchida por afecções passivas – produzidas por causas exteriores, afecções de outros corpos – ou por afecções ativas, resultantes da expressão de sua própria singularidade. Nos modos, então, a potência é variável, já que eles são propriamente modificações da potência de criar da Natureza. A diferença entre a potência da Natureza e dos modos é a de que, a Natureza, ao criar os modos dentro de seus atributos, cria a si mesma, afeta a si mesma, existe para si e como causa de si. Isto é resumido como o envolvimento da existência pela essência (cf. SPINOZA, 2009, p.13) e é chamado eternidade. A potência absoluta da Natureza está em ser causa de si, em ter a sua existência determinada tão somente por sua essência e, por isso, em ser livre e ser eterna. “Deus é livre porque tudo decorre necessariamente de sua essência, sem que conceba possíveis nem crie contingentes.” (DELEUZE, 2002, p.89) Porém, a potência dos modos é também variável porque sua essência depende de outras existências para existir. Os modos estão submetidos a “leis puramente mecânicas”, pois “uma essência de modo não é a causa da existência do próprio modo” (DELEUZE, 2010, p.191), isto é, eles não são livres, ainda que estejam dentro dos atributos pensamento e extensão da Natureza. Assim, a potência dos modos será sempre variável, sendo cada variação um poder de ser afetado.

No extremo, isto implica em dizer que os modos não são seres, mas justamente maneiras, ou seja, nós, os animais, as pedras etc. não somos considerados modos por nossa circunscrição individual, mas por nossa variação característica, que sempre pode ser outra. Cada um de nós, portanto, é um modo, mas só aquele modo que é aquela variação num dado momento. A essência do modo é variação, é – paradoxalmente – ‘diferença constitutiva’, não é identidade. Os modos não são os indivíduos, mas as variações de um poder de ser afetado.

Sendo a Natureza absolutamente infinita (ou eterna), tudo o que existe, existe nela, e tudo o que é concebido, é concebido nela; ela é “aquilo que existe em si mesmo e em si mesmo é concebido.” (SPINOZA, 2009, p.13) Portanto, a sua eternidade está menos ligada a uma duração sem fim, do que a uma variação sem fim, a sua natureza multiplicatória. O criar da Natureza é criar para si, criar dentro de si; o existir é existir em sua própria essência, dentro dela.

Porém, o mais importante no tocante à potência é a identificação que se faz entre o que existe e o que é potente. É que tudo o que existe, existe necessariamente, seja no nível da Natureza, seja no nível dos modos. A expressão ‘existir necessariamente’ indica que, na Natureza, nada é possibilidade lógica, nada é forma possível no pensamento sem ser ato dado na extensão. Como esclarece Deleuze, a ideia de possibilidade, implicaria numa imagem representada do real, um real idêntico a si num plano abstrato, fictício, ou ainda, num plano psicológico, remetido à forma sujeito, à ideia mental. O possível existe, mas é um “falso movimento”. (cf. DELEUZE, 2006b, p.294) Também, de outra maneira, dizemos que ‘necessariamente’ esvazia toda a realidade de alguma falta. Necessário não significa carente, necessitado, ou seja, não supõe algo que era preciso, não é o preenchimento de um vazio que esperava ser correspondido por uma forma. Tão logo, necessário quer dizer ‘sem finalidade’, sem causa imaginativa ou objetivante. Acerca disto, Negri usa a palavra “espontaneidade”, para dizer desta inevitabilidade da existência do ser. “A existência é a espontaneidade do ser.” (NEGRI, 1993, p.84). Preferimos, pois, a palavra ‘precisão’: tudo o que existe, existe precisamente. Este termo abarca uma duplicidade que parece fiel ao sentido que Spinoza quer dar. A espontaneidade da existência de algo, como Negri esclarece na mesma passagem, é a própria aceção do envolvimento da existência no infinito da Natureza. O sentido da nossa expressão ‘existir precisamente’ é então o de que tudo o que existe, existe como pura afirmação e, portanto, não é

possibilidade abstrata, é inevitável. Ademais, existir precisamente também diz que tudo o que existe, existe no ser da Natureza e, como tal, possui uma inteireza própria, absoluta, é inteiramente, participando da potência naturante, mas não sendo parte incompleta ou devendo nada. Toda existência possui uma precisão, portanto. Cada existente é precisamente aquilo que ele se torna ao existir, não podendo tornar-se outra coisa, já que, neste caso, não se pode supor um outro modo a um modo sem supor mais anteriormente uma forma ideal, um dever e uma dívida que se imporia a este existir. Um modo existe tal como é produzido na Natureza e querer que se exista de outro modo é um absurdo lógico, já que cada modo é um expressante, não poderia existir em outro e já que, ainda, querer existir de outro modo é colocar na Natureza uma vontade, uma consciência premeditante, uma intenção, outro absurdo. Se os modos expressam a Natureza tornando-se uma existência, é porque, como esclarece Chauí, a grande produtora da natureza naturada não é causa transitiva, mas imanente, isto é, ela não se separa de seus efeitos (os modos), permanecendo neles, exprimindo-se neles. (CHAUÍ, 1995, p.47) Os expressantes envolvem a Natureza ao expressarem-na na existência que se tornam, assim como a Natureza os compreende ao produzi-los. A Natureza os produz com precisão – com a precisão de um grau absoluto de potência - e, com isso, os modos participam de sua potência infinita, sem a Ela nada dever, uma vez que sua existência é precisa, necessária.

Então, ainda que os modos tenham a multiplicidade de sua existência dependente de outros modos, o simples fato de existirem atesta que são potência, pois são potência, primeiramente, natural. “Poder existir é potência.” (ibidem, p.78) Os modos são ditos possuir uma existência possível, já que podem não vir a existir, mas, uma vez que existem, existem necessariamente, são potência necessariamente. Senão, se estaria contradizendo o princípio anterior, da identidade da potência com o ato. Mais precisamente, esta identidade entre potência e existência se dá porque se considera a potência idêntica à essência ela mesma (cf. idem, p.78), tomando-se a essência de algo por “aquilo que, se dado, a coisa é posta e que, se retirado, a coisa é retirada, ou aquilo sem o qual a coisa não pode nem existir nem ser concebida” (SPINOZA, 2009, p.59). Assim, a essência de algo é sua potência e esta potência, sendo aquilo sem o qual a coisa não pode existir, é sua diferença. Acerca disso, acrescenta ainda Deleuze, que a essência não é uma possibilidade lógica, nem uma estrutura, mas partes de potência, graus de intensidade físicos (cf. DELEUZE, 2002, p.79). Ela é, pois, uma

molecularidade, isto é, uma porção multiplicitária possuidora de um potencial conectivo. Mesmo nos modos, sua existência será idêntica à potência, uma vez que existam, justamente porque sua essência é uma variação de um poder de ser afetado, é uma variação de potência que está sempre preenchida por afecções. “A existência do modo é pois sua própria essência...” (DELEUZE, 2002, p. 81)

Até aqui vimos que a potência é um ato e é também existência necessária. Se pensamos mais amplamente, vemos aqui o aspecto ético da questão. A potência é necessária, sempre necessária; e ainda, é natural ser potente, faz parte da natureza da própria Natureza. O que é natural é agir, é necessário agir, é inevitável agir. Contrariar estes dois princípios é golpe contra tudo o que existe e tudo o que existe. Vemos um radicalismo e um grande rigor nestes conceitos, quer dizer, não há nenhum vacilo ou hesitação, não há neutralidade ou relativismo. Fazer da potência uma expressão natural da existência é um absoluto posicionamento em favor da vida, da sua criação, da multiplicidade.

Além disso, encontramos um terceiro aspecto da potência: “quanto mais realidade ou perfeição pertence à natureza de uma coisa, tanto mais potência ela tem, isto é, forças para existir.” (DELEUZE, 2010, p.78) Aqui somos reenviados ao que dizíamos antes sobre um afeto. Ora, um afeto de um modo é irreduzível justamente porque ele está ligado à passagem de uma força de existir que se afirma no corpo e é sentida no espírito; esta força de existir sempre será um grau de potência, quer dizer, sempre trará uma quantidade de realidade, um tanto de perfeição. A partir deste aspecto, podemos compreender que a potência se dá tão somente como uma porção de realidade, a qual é necessariamente uma multiplicidade, uma porção de diferença. Em outros termos, a potência é uma singularidade que se afirma no modo, enquanto existe, enquanto tem força para isso. Como vimos introdutoriamente, a força de existir é inseparável da incorporação de mais forças, mais diferença. Assim, uma potência é inseparável de um corpo que a faz existir e isso especialmente no nível dos modos, em que a existência de um modo é necessária, mas enquanto sempre existe no encontro com outros modos, capazes de outras potências e que lhe permitem aumentar esta força de existir. O nosso sangue tanto mais afirma sua força na presença de alimentos e, em especial de oxigênio e ferro. É, então, sempre um corpo (e uma incorporação), entendido como multiplicidade irreduzível de forças, que torna necessária e potente a existência de um modo. É a incorporação de forças que afirma a força de existir, ou ainda, faz a ligação imediata entre potência e ato.

Chegamos então em outro aspecto da potência. A potência, enquanto está ligada a uma quantidade de realidade é também correlativa a uma capacidade de agir. Já nos aproximamos disso quando trouxemos a identidade entre potência e ato. Desejamos, no entanto, passar um pouco mais paulatinamente por este aspecto da potência. Ao ser tomada como existência afirmativa de uma quantidade de realidade, a potência é também a afirmação de uma força de agir. O que se deve entender calmamente aqui é que a potência como força de agir é privilegiadamente a capacidade de uma multiplicidade criar e conectar-se a outras realidades. É que os modos podem ser chamados finitos em relação à sua existência e em relação à eternidade da Natureza. Entretanto, afirma Deleuze, que “a especificidade do modo repousa menos na sua finitude que no tipo de infinito que lhe corresponde.” (DELEUZE, 2002, p.93) Neste mesmo trecho, Deleuze esclarece que os modos são infinitos, em primeiro lugar por, em sua essência, se constituírem simultaneamente a outras essências de modos realmente inumeráveis, todas afirmadas como participantes da infinitude absoluta da Natureza. Além disso, sua infinitude também é factível no nível da sua existência, por aquilo que se toma em primeira instância e desavisadamente como limite de sua potência: pela dependência causal de sua existência em relação aos outros tantos modos existentes, que definem, a partir dos encontros entre eles estabelecidos, diferentes e múltiplas formas de relação e níveis de afetação. Por fim, os modos são ditos infinitos pela infinidade de partes extensivas que lhe pertencem atualmente sob uma relação singular. Desta exposição de Deleuze, o que nos parece essencial é a compreensão de que a infinitude dos modos está relacionada justamente a sua existência simultânea e coligada a outros modos. É esta coligação que resultará na multiplicação de encontros entre modos, os quais, por sua vez, constituem, eles mesmos, novos modos. “A existência de modo tem, então, por causa outro modo, ele mesmo existente.” (DELEUZE, 2010, p.183) Esta multiplicação aponta para a potência essencial dos modos porque precisamente é por cada movimento multiplicante que se farão os seus poderes de ser afetado característicos. Desta maneira, se dizemos que o poder de ser afetado é um pedaço de realidade sendo afirmada, mais precisamente podemos dizer que este poder de ser afetado é a consolidação de um pedaço de infinitude. E nisto, a potência como força de agir pode ser entendida enquanto força de afirmar a potência primeira da Natureza, qual seja, a de inventar modos e mundos. Em outros termos, se, sendo necessariamente existência a essência de algo é um grau físico, conforme as próprias palavras de Deleuze, então, esta essência de algo é potência na medida em que seja capaz de

desencadear um movimento físico de intensidade sobre outras existências e é isso que entendemos ser a força de agir: capacidade de mobilizar outras existências.

Com isso parcialmente compreendemos a latitude dos corpos como sendo a caracterização dos afectos de que é capaz, ou do seu poder de ser afetado. A latitude é, pois, o quanto de perfeição ou quantidade de realidade um corpo comporta enquanto constitutiva de sua existência. O poder de ser afetado é uma das expressões de um corpo enquanto quantidade de realidade nele existente. Só que, talvez, seja mais preciso dizer que a latitude é o quanto de multiplicidade se torna capaz de ser necessariamente afirmada e expressa num corpo.

Porém, se aqui dizemos que a compreensão do conceito de latitude dos corpos é parcial é porque há um último aspecto a ser considerado. É que, finalmente, a potência, enquanto grau físico e tomada como poder de ser afetado, implica sempre num sentimento. E o afeto ao qual se liga a potência é necessariamente a alegria. “A alegria é tudo que consiste em preencher uma potência” (DELEUZE, 1994)⁷ Sabendo que a potência é capacidade de agir, sendo nisto a força de criar realidade e, portanto, de fazer existir, então, dizemos que tudo que é potente, ao existir e multiplicar perfeição, preenche-se de alegria, ou ainda, ao contrário, diríamos que tudo o que preenche-se de potência, afeta-se de alegria, porque efetua uma multiplicidade. O poder de ser afetado tem como sentido máximo, a alegria, o afeto da alegria. É um afeto imanente a uma quantidade de perfeição. Portanto, a latitude de um corpo é, enquanto conjunto de afectos de que se é capaz, o complexo de alegrias reais que este corpo é capaz de sentir, na medida em que esta alegria é necessariamente a efetuação de um tanto de realidade. Poderíamos dizer, inversamente, que a latitude é o quanto de alegria corpo é capaz de dar à sua realidade, ou até, o quanto de existência é possível conectar à sua alegria, a qual é a potência de criar. Todas as combinações entre realização e alegria são potência, desde que, no fim, literalmente, exista uma multiplicidade.

Enfim, a latitude se refere a uma força afetiva, a uma intensidade, algo físico, só que físico por implicar um estado corporal e uma força de sombrear e/ou iluminar outros corpos. Então, intensidade física não é matéria, mas material; não é extensão, mas intensividade das relações de força constituintes dos modos. A potência de um

---

⁷ *L'Abécédaire de Gilles Deleuze*, Paris: Éditions Montparnasse, 1994. Disponível em: http://www.dossie_deleuze.blogger.com.br/ Acessado pela última vez em: 31 de julho de 2012.

corpo se perfaz no encontro com outros corpos e tem como material expressivo esta afetividade intensiva. A latitude de um corpo é material intensivo porque justamente implica em criar realidade, criar modos, os quais sejam variações afetivas que, por sua vez, são as suas próprias modificações e as modificações que é capaz de imprimir sobre outros corpos. Poder afetar é potência, pois supõe uma força diferencial e diferenciante do modo em relação a si próprio, do modo na relação com outros modos e, finalmente, do modo enquanto multiplicador de relações. A latitude é, pois, aquilo pelo qual um corpo afeta o outro e também a sua variação afetiva característica. Em resumo, a latitude é a tensão de força peculiar de um corpo e de uma relação e tem dois sentidos simultâneos: potência de ser afetado e potência de afetar, potência de sentir e potência de produzir sentido. Nas duas faces, o material expressivo é a tensão singular, a intensão de que se é capaz. Assim, eles são irreduzíveis, já que toda tensão é tensão de uma multiplicidade, mas irreduzível não quer dizer indefinido, ou seja, a tensão, sendo múltipla, é singular.

c) Os modos e os corpos: a longitude

Talvez seja importante diferenciarmos os modos dos corpos, ou até entendermos até que ponto se confundem. Por um lado, entendemos que os corpos são modos, pois, como esclarece Deleuze, estes se constituem por uma relação. (DELEUZE, 2010, p.190) Por outro lado, os modos são mais complexos e abrangentes do que os corpos e são irreduzíveis a eles.

É que os corpos, enquanto modos, constituem, na relação com outros corpos, outros modos, diga-se, outras variações intensivas e afetivas, outras modificações da Natureza. É como se a Natureza realmente fosse fractal, uma vez que as partes são constituídas de uma relação, mas estas relações construtoras das partes são, elas mesmas, partes de relações mais amplas e complexas, seja em direção às menores escalas, seja no sentido macrológico. Segundo o próprio Mandelbrot (cf. 1997, p.1) os objetos fractais têm, em cada porção sua tomada em escala reduzida, a mesma estrutura que o seu todo (homotetia). Porém, eles adquirem, em geral uma aparência monstruosa ou caótica. Mandelbrot diz que estes objetos são uma espécie de estado intermediário entre a ordem e o caos, um tipo de “caos ordenado” (cf. 1994, p.2), que guarda sempre uma “similaridade interna” (cf. 1994, p.2). Deleuze e Guattari (1997b, p.195), acrescentam que esta lógica fractal sempre resulta numa linha expressiva curva e infinita, “de dimensão superior a 1, mas inferior à superfície (=2)”, ou seja, eles não são

nunca totalizáveis, embora formem um contínuo. Isto que os autores chamam de espaço liso seria, portanto, amorfo, fracionário em todos os níveis escalares - feito de números não inteiros - e constituído por “acumulação de vizinhanças” (ibidem, p.197). Se entendemos bem, o que vai se repetindo nos diversos níveis é menos uma forma e mais um movimento. Assim, teríamos a Natureza como a partícula anexata que se repete como potência em todas as suas relações modais constituída, mas de maneira diversa em cada uma delas. A Natureza se repetiria rigorosa, mas diferentemente nos menores níveis e nos maiores níveis, perfazendo um infinito.

Deste modo a cada relação que se faz das partes, não há repetição de uma forma, mas a multiplicação da diferença. É dizer que um corpo é simultaneamente parte e relação, mas também, modo e modificação, de forma que seja, no limite, sempre variação, diferença, ou ainda, potência de afetar singularizante. O modo é corpo, quando tomado sozinho, o que é contraditório, abstrato e impossível. Então o corpo é modo, porque sempre está em relação, sempre é realmente relacional e, por isso, é sempre diferença e variação, modificação. A questão que fica é, como acontece esta produção de modos e corpos? Estas modificações, variações intensivas, como se dão? Pois bem, acontece que os modos, enquanto são variações, modificações da Natureza ou poder de afetar e ser afetado característico, não são seres e nem substâncias. Eles são definidos por uma relação singular. Esta relação é sua essência.

Quem é ser é a Natureza; só ela é, ela é que é substancial. Ela é a única substância. (SPINOZA, 2009, p.22) Nas palavras de Deleuze, o ser é um só, é unívoco, mas é um porque se diz da multiplicidade dos modos, das suas variações imanentes, das duas diferenças constitutivas. Não se deve confundir a univocidade com a equivocidade. O sentido unívoco do ser é a diferença (cf. DELEUZE, 2006b, p. 66); ele não é equivocidade porque em nenhuma vez que sua unidade se afirma, ela se afirma como repetição do mesmo, como mesmice. A univocidade natural é o paradoxo da renitente, resistente, teimosa (re)afirmação da diferença. “Com efeito, o essencial na univocidade não é que o Ser se diga num único sentido. É que ele se diga num único sentido *de* todas suas diferenças individuantes ou modalidades intrínsecas.” (idem)

Como dizíamos, os modos possuem uma essência, que é uma relação singular. Lembremos que se diz que os modos são afecções da substância natural. Sendo assim, Deleuze esclarece que entre a Natureza e os modos existe uma relação de “essência-propriedades” (DELEUZE, 2002, p. 92). Isso significa, conforme este mesmo trecho, que nesta relação entre a proprietária Natureza e as propriedades modos, há um

“dinamismo” de sentido mútuo, dupla mão. Os modos chegam até a infinidade da substância natural pelo atributo essencial pensamento (entendimento) desta, no qual ela se exprime, explicando-se nestes modos. Aí, ao mesmo tempo, os modos são produzidos pela substância, passando a gozar de uma essência própria, diversa daquela do entendimento naturante. Os modos não se deduzem da substância, sem que esta se explique a si própria neles e sem que lhes produza com uma essência diferente de seu pensamento essencial. (cf. idem, p.93). Portanto, para pertencer à Natureza, é preciso explicá-la, mas explicando-a sempre diferentemente daquilo que está em seu conhecimento essencial. Diante da Natureza os modos não são formas de reconhecimento, mas puras criações, invenções absolutas, diferenças que afirmam a infinidade. Nas palavras de Deleuze mesmo, é esta a relação imanente entre a Natureza e os modos e é assim que o ser causa (produz) os entes-modos. “Não há mais do que uma causa, ela é imanente.” (DELEUZE, 2009, p. 44). Os entes não podem ser produzidos sem que estes envolvam a Natureza produtora (DELEUZE, 2010, p.12), isto é, sempre há algo naturante também nos entes, sempre há algo da ordem do inventivo neles.

Mas possuir uma essência ainda não quer dizer existir num modo. As essências de modo são reais, mas nem sempre existentes, ou melhor, elas existem, mas intensivamente, enquanto graus físicos, “realidade física, *res physicae*”. Uma essência de modo, enquanto sendo aquilo sem o qual o modo não pode existir é, pois, realidade intensiva. “Uma essência de modo possui uma existência que não se confunde com a existência do modo correspondente. Uma essência de modo existe, ela é real e atual, mesmo se não existe atualmente o modo do qual ela é a essência.” (idem, p.174). Por isso não se pode dizer que a essência do modo é uma possibilidade, pois ela já está concebida, ou melhor, compreendida na Natureza como realidade física. Também não se pode dizer que a essência do modo tende ou quer passar à existência. (cf. ibidem, p.175). A essência do modo é pura força, pura tensão sem objeto e sem matéria. Puro material intensivo. Deleuze diz ainda que, então, não há falta na essência de modo, ela de nada carece. “Enquanto Spinoza mostra que a essência de um modo não envolve a existência, certamente ele quer dizer que, antes, a essência não é causa da existência do modo.” (ibidem)

É intrigante. A relação entre a essência de modo e a sua existência não é de causa ou de envolvimento, mas de ajuntamento, ladeamento. Deleuze afirma que a existência do modo, não sendo envolvida em sua essência, vem, na realidade, a juntar-se a ela, acrescer-se a ela. (ibidem, p. 176) A existência do modo vem ladear a sua essência,

acompanhando-a. De maneira distinta à Natureza, em que a essência vem envolver a existência, no modo, a existência é uma parceira da essência. Enquanto graus intensivos, as essências de modo existem e existem todas juntas, convindo, coexistindo. (ibidem, p.177) Neste nível da realidade intensiva, as essências já se encontram perfeitamente diferenciadas, mas esta diferença é interna, é uma diferença de intensidade (ibidem, p. 180). Isto quer dizer que elas não se individualizam, mas se diferenciam de si mesmas. Isso em uma importância grande, já que fazer da diferença intensiva uma diferença da essência para consigo própria requer esta diferença esteja completamente desvinculada da ideia de indivíduo ou sujeito. A essência de modo se diferencia, tão somente, de si própria, na medida em que se é diferença de intensidade. “É então provável que uma diferença de modo é singular nela mesma, mesmo quando o modo correspondente não existe.” (ibidem, p.179) Aí, sem se individualizar, as essências também se diferenciam entre si, como graus de intensidade diversos, quantidades tensivas diversas. Conforme coexistem e convém umas às outras intensivamente, diz-se que as essências são inseparáveis umas das outras. Não se pode dividi-las (ibidem, p. 180), pois sendo sua diferença sempre interna, não se tem como saber o que é a intensidade de uma essência sem se resvalar naquilo em que ela se torna, que é já outra diferença intensiva. Em outras palavras, não se separa a essência de sua potência, potência que é, em primeiro lugar, potência metamórfica.

Mas, se a essência do modo existe intensivamente na infinitude da Natureza, fica ainda a questão de como o modo passa a existir ou durar, entendendo-se que durar quer dizer a entrada no finito. (cf. DELEUZE, 2002, p. 69) É que a essência de modo, enquanto existe ‘apenas’ como grau intensivo existe na Natureza, mas, especificamente dentro de seus atributos que, sendo essenciais à ela, são infinitos. O problema da existência do modo é o problema da passagem do infinito para o finito (cf. DELEUZE, 2010, p.181), o que significa, mais exatamente, a possibilidade de o modo existir também fora dos atributos e fora de sua infinidade intensiva particular e; por outro lado, é também a possibilidade da Natureza existir envolvida nos modos, explicada neles.

O elemento ético aqui é o seguinte: toda potência é expressiva, na medida em que explica uma potência do infinito absoluto, da multiplicidade eterna. Expressar-se é potência, já que é, antes de tudo, expressão de uma força de existir e de uma força de criar, natural e multiplicatória. Os modos têm este poder expressivo, já que exprimem a Natureza e, perguntarmo-nos como os modos passam a existir numa duração é também perguntar pela força desta potência. Ou ainda, poderíamos dizer, a passagem ao finito é

um problema justamente porque é um problema de expressão de uma potência. A Natureza não é tímida, ela se exprime sempre e não é dissimulada, ela se explica sempre. Enfim, ela tampouco é letárgica, pois em tudo em que se explica, em tudo o que se exprime, o faz com potência, com força. A passagem à existência dos modos torna-se, logo, questão ética por ser uma questão de multiplicação da multiplicidade, de envolvimento desta nos modos e, afinal, de expressão de potências. Os modos, ao passarem ao finito, participam da potência naturante. É dizer que nós, enquanto modos, ganhamos uma potência expressiva e, ao ganharmos-na, dotamo-nos de um poder criativo, ganhamos um devir-natureza, um devir-múltiplo.

Compreendamos, então, esta passagem de nível das potências. Muito rapidamente trouxemos anteriormente que o que rege os movimentos dos modos são leis puramente físicas e que os modos, para existirem, precisam tencionar-se junto a outros inúmeros modos existentes. É possível dizer que a existência dos modos depende de afetarem-se e, ainda, de sua maneira característica de afetar e ser afetado, sua latitude. A latitude de um modo se refere a ele enquanto corpo, isto é, enquanto força, ou conjunto de afecções. A esta força afectiva dos modos nós chamamos de corporal, porque justamente se está falando de uma corporeidade molecular, uma intensidade física.

Por isso, a partir desta força afectiva essencial, no nível finito, não existem modos existentes que não sejam atualmente compostos de um número muito grande de partes extensivas. (cf. idem, p.183) “O corpo humano compõe-se de muitos indivíduos (de natureza diferente), cada um dos quais é também altamente composto.” (SPINOZA, 2009, p.66) Então, segundo Deleuze, o modo existe em essência como grau irreduzível de potência e ele existe quando, correspondente a este grau de potência essencial, possui atualmente um grande número de partes extensivas. (cf. DELEUZE, 2010, p. 183) Ora, existir é, pois, existir na matéria, mas fazendo esta matéria ser correspondente e relativa a uma essência potente, quer dizer, a matéria se articula, se modula e varia em função dos afectos de que este modo é capaz. Esta quantidade de partes, como destaca Deleuze, não é atribuível a nenhum número, já que é uma quantidade sempre inconstante e desigual a si mesma. Neste sentido, a quantidade extensiva é entendida infinita. Negri fala disso afirmando que o processo de constituição dos modos é impensável fora de uma qualificação coletiva de sua existência. É este coletivo, segundo este autor, que permite o desenvolvimento integral da potência do modo. Tratar-se-ia, por isso, de uma concepção absolutamente materialista do processo constitutivo dos modos. (cf. NEGRI, 1993, p.186) Quer dizer, o grau de intensidade essencial do modo, sendo potência de

afetar, é também potência de se apropriar de partes extensivas, força de tomá-las para si, afetando-as. Por outro lado, ela não é tomada por ilimitada, pois a cada vez, existe um máximo e um mínimo desta posse. A quantidade extensiva, mesmo não sendo numérica, pode ser maior ou menor, máxima ou mínima. Aqui, a distinção entre estes corpúsculos não é mais intrínseca, como no caso das essências de modos, mas extrínseca. Além disso, a cada corpúsculo extensivo corresponde uma ideia na alma, ou seja, ela também será composta de inúmeras outras ideias.

Há, depois, um outro aspecto deste conjunto extensivo pertencente a uma intensidade. “Não é pelo número de suas partes que esta quantidade é infinita; ao contrário, é porque ela é sempre infinita que ela se divide em uma multidão de partes que ultrapassa todo número.” (cf. DELEUZE, 2010, p. 185) Por tal motivo é que se diz que o número nunca exprime adequadamente a natureza dos modos. “Seu ser é quantitativo, não numérico, propriamente falando.” (idem) O número seria, neste sentido, apenas abstração imaginária daquilo que pensamos ser a quantidade extensiva relativa a um grau de potência.

Aqui vemos, finalmente, a explicação do outro elemento constitutivo dos corpos, a chamada longitude dos corpos. Ela é uma quantidade extensiva, um grande número de partes de matéria, que, contudo, é coisa totalmente distinta de uma forma, seja porque não se repete, seja porque se repete numa quantidade, a cada vez, outra, sempre irreduzível e infinita. A longitude é uma infinidade material, atualmente dada numa quantidade, mas infinita enquanto é posse de um grau de potência. A delicadeza desta conceituação aparece no seguinte aspecto: o infinito extensivo tem partes de fato divisíveis e separáveis, ou seja, elas se diferenciam extrinsecamente. Mesmo assim, as partes funcionam sempre por conjuntos infinitos, sua soma não se deixa captar em uma totalidade, de forma que sua realidade nunca é atribuível a um número. Se o fazemos, abstratificamos “o ser real dos modos existentes, sabemos apenas de ficções.” (ibidem)

Logo, quando se concebe que haja um máximo e um mínimo para este infinito extensivo isso é, na verdade, porque este infinito não pode existir senão como posse de um grau singular de potência, ou seja, uma potência de afetar e ser afetado característica, a qual, por seu turno, não é separável das afecções peculiares de que é capaz. Isso significa que, o grau de potência tem uma modulação para mais ou para menos que o mantém neste grau; quando ele varia para além ou aquém destes limites, ele então já está devindo outro grau, mudando de essência e, logo, de modo. Lembremos que no infinito dos atributos, estes graus de potência essenciais só

comportavam diferenças internas. Pois bem, estas diferenças internas correspondem a estes máximos e mínimos no infinito extensivo. Enquanto diferenças internas, os graus de potência não podem variar sem que se tornem outros graus, sem invadirem outros graus, transformando-se neles. No nível finito, ou infinito extensivo, estes graus implicam num máximo e mínimo que fazem passar da existência de um modo para a existência de outro modo completamente outro. Por isso é que Deleuze afirma que um cavalo de corrida e um cavalo de carga são capazes de potências distintas, mesmo que as partes extensivas que os compõem sejam as mesmas. Num cavalo, quando certo limite máximo ou mínimo é ultrapassado, já é outro cavalo que aí aparece.

Contudo, lembremos que se dizia que, na extensão, os corpos se diferenciam externamente e são também determinados extrínsecamente a mover-se ou parar. É que estes corpos – na verdade, corpúsculos – são levados a estarem em movimento ou repouso a partir de determinada relação. É esta relação que vai estabelecer a existência do modo enquanto um conjunto infinito determinado por uma relação de movimento ou repouso. (cf. *ibidem*, p. 187 e 188) Os corpúsculos extensivos são submetidos a leis físicas e são levados a encontrarem-se uns com os outros de fora. Assim, um modo vem a existir quando uma infinidade de corpúsculos extensivos são levados a se encontrarem sob uma determinada relação, sob certo poder de afetar e sob certos afectos de que é capaz um grau de potência. (*ibidem*, p. 190) Neste mesmo trecho, Deleuze complementa: “É preciso então reconhecer que uma essência de modo (grau de potência) se exprime eternamente dentro de uma relação graduada.” É, pois, uma relação que determina a existência de um modo. Os corpúsculos, por si só, não fazem um modo existir, a não ser que estejam submetidos a uma relação característica de um grau de potência. Deleuze divide, então, a passagem à existência do modo em três elementos (cf. *ibidem*, p. 191): a essência do modo como grau de potência, a qual, por seu turno, se exprime numa relação, que, assim, toma para si uma infinidade de partes extensivas.

Destaque-se aqui uma observação. Cada corpúsculo extensivo não tem uma essência própria correspondente. As essências são indivisíveis - como já explanamos – e a cada essência é que corresponderá um conjunto infinito de corpúsculos extensos. Estes corpúsculos não possuem existência própria a não ser que estejam tomados em uma essência singular. Cada conjunto infinito é relativo uma essência apenas, por menor que ela seja. (cf. *ibidem*, p.189). Desta maneira, se diz que “só há modos existentes compostos, toda existência é por definição composta”.

O ponto ético – e prático – discutido aqui, compreendemos que seja o seguinte. O que determina uma existência – uma vida – não é jamais o conjunto de indivíduos que a compõe, porque tanto cada indivíduo só pode ser uma composição complexa e infinita de partes determinadas por um grau de potência, como o conjunto de indivíduos forma-se também em função de um poder afectivo essencial. Além disso, se toda existência é composta, é também porque ela é necessariamente múltipla, complexa e, ainda, coletiva. Se há uma força ética nestas conceituações é a força de desconstruir a noção de indivíduo e a determinação de uma existência. Ora, ela só se define em função das relações singulares dadas por certos afectos de que se é capaz. Cada existência será capaz de exprimir-se tão somente numa relação e esta é determinada pela afetividade aí subsumida. Será a relação que produzirá um encontro entre corpúsculos individuais.

d) Passar a existir

Voltemos, pois à definição de corpo como sendo um duplo latitude-longitude e vejamos que aí já se faz do corpo um composto heterogêneo, o qual é soldado por uma força relacional, caracterizada por um grau de potência. Entra aí outra complicação. Não se pode entender, apesar de tudo, que as essências de modo, como grau de potência, sejam as causadoras, ou motivadoras da entrada dos corpúsculos em certo encontro. (ibidem, p.191) Devemos diferenciar a essência de modo da relação que a exprime.

O encontro é feito de corpúsculos extensivos e estes são determinados a relacionarem-se por leis puramente mecânicas. Isso também é um modo de impedir que se entenda que a passagem à existência do modo seja a realização de um possível. A essência não é um possível que se realiza e se satisfaz na existência. (ibidem, p.193) A essência, como dissemos, tem existência própria, já dada na Natureza como pura tensão e já inteiramente diferenciada. É uma existência necessária e, por isso, potência e não possibilidade. Entretanto, existir no modo finito é existir sempre determinado de fora, uma condição de clausura, ou de padecimento fundamental às leis mecânicas, ou físicas. São leis de comunicação do movimento, leis de composição e decomposição. As relações são, então, feitas e desfeitas segundo estas leis. Conforme Deleuze, se estas leis conduzem as relações é porque, mesmo que estas se combinem ao infinito, nem por isso elas são indeterminadas. “Sem dúvida todas as relações se combinam ao infinito, mas não que não importe como. Não é que uma relação, não importa qual, se componha com não importa que outra.” (ibidem) Assim, o que faz um modo existir são as composições e decomposições entre os corpúsculos submetidos a uma relação.

Aqui é importante destacarmos o desdobramento prático – e ético - desta distinção entre o grau de potência e o encontro correlativo que o exprime. É que nenhuma expressão procede por correspondência, isto é, o exprimido não se assemelha ao expressante. Toda expressão é um artifício. “Todo verdadeiro sentimento é intraduzível. Expressá-lo é traí-lo. Mas traduzi-lo é dissimulá-lo. A expressão verdadeira esconde o que ela manifesta.” (Artaud, 2006, p.79) O que é preciso compreendermos é que todo o processo expressivo só procede por diferenciação e modificação. Talvez em Spinoza a Natureza esteja demasiadamente separada dos modos, mas esta é uma solução para o problema da representação. Os modos não representam a Natureza e nem esta se assemelha a eles. Deus não fez o homem conforme sua imagem e semelhança. Tampouco somos nós cópias defeituosas de Deus. É isto que está em jogo, é disso que se quer escapar. Portanto, os corpos não são fantasmas, imagens ou aparências. Eles são realidades em sua diferença, mas só são reais na medida em que são transformações. A Natureza se expressa diferenciando-se, transformando-se, devindo. Os graus de potência só ganham existência quando, nas relações que as exprimem, existem diferentemente da maneira como existiam no infinito.

Esclarece Deleuze, por isso, que, quando passa a existir no nível extensivo, os modos não deixam de existir como graus intensivos, mas, passam a existir, então, descomplicados, fora dos atributos essenciais. Ora, no nível infinito dos atributos, as essências de modo existiam complicadas umas nas outras. Quando passam a existir em correspondência a uma relação determinada pelas leis mecânicas, estas essências são explicadas nos modos existentes, exprimindo-as. (ibidem, p.195) A quantidade extensiva não anula e nem suprime a quantidade intensiva, apenas a exprime, explicando-a como extensão.

Com efeito, exprimindo os graus de potência, os modos passam a existir e, segundo Deleuze, inauguram outra tríade expressiva: um grau de potência, um poder de ser afetado que exprimem este grau essencial e as afecções que preenchem este poder a cada instante. Assim, cada modo se caracteriza por um poder de ser afetado, do qual decorrem certas afecções de que é capaz este modo. Mas, sendo que o modo passa a existir graças à posse que uma relação estabelece sobre um grande número de partes extensivas, então, esta relação é inseparável de um poder de ser afetado. (ibidem, p.197) Quer dizer, uma relação se faz sobre uma sensibilidade característica e é por ela que se produz uma maneira singular de apropriar-se de uma multidão de partes extensivas, é por este poder afetivo que as partes são submetidas a uma relação. Um modo existe

enquanto suas partes estão apropriadas por um poder de ser afetado e/ou enquanto está apto a ser afetado de um grande número de maneiras. Entendemos, aí, que um modo pode deixar de existir se estas condições não forem satisfeitas, porém, deixar de existir pode apenas querer dizer transformar-se em outro modo, passar a outro modo de existência. Não se exclua, claro, que também pode significar o fim ou morte deste modo. Em resumo, sob a ação de leis mecânicas “de comunicação do movimento”, estabelece-se uma relação entre corpos e será esta relação que irá apropriar-se de um infinito número de partes extensivas. Aqui está a passagem dos modos à existência finita; é por ser apropriada por uma relação que um modo passa a existir. Para o modo, passar a existir é ser produzido numa relação. Encontramos aqui, uma delicada concepção coletivista da existência. Por tal motivo, Deleuze diz que perguntar pela estrutura de um corpo é perguntar pela sua relação característica. E saber de uma relação característica é querer saber o que este corpo pode, quer dizer, “a natureza e os limites de seu poder de ser afetado”. (ibidem, p.198) A essência do modo, sendo um grau de potência e tendo correspondente a este grau um poder de ser afetado, quando passa à existência finita tem este poder preenchido de maneira muito variável e, contudo, sempre preenchida necessariamente sob a ação de outros modos existentes exteriores.

As essências de modo convivem complicadas na infinitude e, portanto, convém infinitamente umas às outras. Apesar disso, na existência dos modos, as afecções de que são capazes cada um dos modos faz com que nem sempre convenham uns aos outros. Os modos coexistem e coexistem afetando-se uns aos outros infinitamente. Ser afetado é padecer, é sofrer uma ação. É aí que intervêm as leis mecânicas de composição e decomposição que citamos anteriormente. Também é aí que se define até onde um poder de ser afetado será preenchido e por quais tipos de afecções será preenchido. Como dissemos, os modos não se afetam de qualquer maneira e não se subsumem a qualquer relação. Segundo o poder de ser afetado e os afetos que pode, os modos irão entrar nesta ou naquela relação. A relação se fará conforme a conveniência com outros modos. “É forçoso, então, que cada modo existente seja afetado pelos modos exteriores, que sofra mudanças que não se explicam somente por sua natureza.” (ibidem, p.199)

Com efeito, é neste ponto que surge o problema ético por excelência. Um modo, será ele capaz de desenvolver sua potência? Ou ainda, será ele capaz de encontrar a relação que aumentará sua força de existir? Pois, no nível finito, o que é primeiro é o fato de os modos necessariamente padecerem. Coexistindo com outros corpos, mas não

necessariamente convindo uns aos outros, os corpos padecem de afecções uns dos outros. As afecções, tal como já trouxemos, são marcas que um corpo deixa sobre outro, conforme aquilo que podem. Decorrentes das afecções corporais, um corpo passa por um afeto-sentimento. Estes afetos são ideias relativas às afecções corporais. Elas não dizem da essência ou natureza do corpo afectante; pelo contrário, ela indica a constituição presente do corpo afectado e a maneira pela qual o seu poder de ser afetado é preenchido em tal momento. (ibidem) Vejamos aqui, que as ideias afetos decorrem necessariamente de ideias afecções dadas primeiramente no corpo, por leis de movimento e repouso. Num encadeamento contínuo de variações, as ideias se encadeiam com sentimentos, de tal forma que sempre se tem as ideias compatíveis em potência em relação aos sentimentos tidos e, inversamente, sempre se possui sentimentos com nível de potência proporcional às ideias que se faz.

Não esqueçamos o esclarecimento que fizemos, de que os afetos-sentimentos são sempre irreduzíveis e são também modos especiais de afecções. Além disso, nem as afecções e nem os sentimentos podem ser tomados como imagens ou movimentos intelectuais. Neste ponto, o pensamento ainda não foi ativado, porque, sendo estas afecções justamente padecimentos, elas não podem ser ideias ativas. Mesmo quando um corpo aumenta sua capacidade de agir, ou seja, quando aumenta sua potência e, conseqüentemente, sente afetos alegres, mesmo aí ele está padecendo, ele não tem ideias adequadas. Devem-se entender, por ideias adequadas, aquelas que permitem conhecer as singularidades e potências essenciais de um corpo e as singularidades e potências de outros corpos. Neste sentido, as ideias adequadas são expressivas e, como diz Hardt (1996, p.146), “adequado é aquilo que desvela a dinâmica produtiva do ser”.

Importante é compreendermos aqui que, quando se fala de um poder de ser afetado de um corpo - pelo qual ele é preenchido atualmente - diferenciando-se este poder de sua essência no infinito, se está falando somente da relação em que entra este corpo. Estabelece-se uma diferença entre o que um corpo pode numa relação e aquilo que ele pode enquanto grau de potência. Ora, aquilo que ele pode enquanto grau de potência está dentro dos atributos infinitos, pensamento e ação, isto é, está dado somente na Natureza. Nós compartilhamos estes atributos com a Natureza e por isso somos também capazes de ação e conhecimento. Contudo, sendo que somos participações finitas ou modificações intensivas da Natureza, não temos como conhecer como ela e nem agir como ela. Não temos uma potência infinita de saber e de agir, mesmo envolvendo este infinito. Neste sentido é que este grau de potência essencial de

um modo será sempre desconhecido. É por isso, afinal, que não se sabe nunca o que um corpo pode. Seu grau de potência essencial não é o atual, mas o que é dado no infinito da Natureza e, sendo dado no infinito, é necessariamente desconhecido, imprevisível, dissolvido em complicações e devires. A potência atual é real, tal como a potência infinita. Entretanto, potência atual é a que devém, a natural é o próprio devir. “Assim, a potência do homem, enquanto é explicada por sua essência atual, é uma parte da potência infinita de Deus ou da natureza...” (SPINOZA, 2009, p.161)

Dado que a potência virtual passa a existir na existência correlativa a uma relação, a qual, por sua vez, é dada no encontro entre modos, então, a potência atual é tão perfeita quanto pode sê-lo naquele momento. Isso, ao invés de dar testemunho da impotência dos modos existentes, nos traz indícios de toda a potência dos graus de potência que lhe correspondem, pois supõe que, quaisquer que sejam os encontros, este grau infinito se expressará no máximo daquilo que pode em cada relação produzida.

Desta maneira, não é que não se sabe o que um corpo pode porque não se conhece sua força total da sua força atual seria apenas parte. Pelo contrário, não existe força total, ela é naturalmente infinita e, ‘naturalmente’ aqui é tomado no seu sentido literal. Cada potência atual é, pois, inteiramente dada, nada lhe falta, mesmo que ela possa virtualmente mais. Este é outro aspecto ético: nenhum corpo está definido em sua potência, ele não pode ser julgado por ela, porque não pode ser julgado por algo de que não se sabe. Portanto, qualquer julgamento é um erro e está pautado em desconhecimentos absolutos.

e) Dramatização ontológica

Estas conceituações acima trazidas não podem ser separadas daquilo que Deleuze chama de dramatização. Entendemos que seja esta sua teoria ontológica, considerando que falaríamos, um tanto paradoxalmente, de uma ontologia da diferença. Além disso, conforme nossa compreensão, a passagem dos corpos à existência é uma dramatização. Vejamos pois, como isso se passa.

No pensamento de Deleuze e Guattari, concebe-se a realidade como uma composição imanente de duas superfícies: uma que se denominaria plano intensivo ou “realteridade” - alteridade imediata do real - (cf. BAREMBLITT em suas aulas) e outra, que se chama de plano de extensão, ou organização. A dramatização consiste em fazer passar elementos do plano intensivo para a superfície extensiva (cosmos). Em outras palavras, já que as duas superfícies são

imanes e imanência significa, entre outras coisas, “estar ao lado” (cf. CARDOSO Jr. em suas aulas), dramatizar é fazer os elementos do plano intensivo - plano de composição - darem um salto para o lado, dobrarem para o lado, passando a habitar também, ao mesmo tempo, a superfície extensiva. Poderíamos dizer, assim, que o real se encontra todo dobrado, recheado de plissagens de forças que estão passando de uma superfície à outra.

É que o plano intensivo se caracteriza por justamente ser uma espécie de duplo-estrangeiro da realidade. Ele é inteiramente habitado por multiplicidades, por fluxos, por linhas moventes de diferença. Neste plano, não há formas nem sujeitos. Tampouco, nesta superfície intensiva, existe um Eu, uma estrutura ou ponto de origem, de modo que seria errado dizer que se trata da superfície que sustenta e estrutura a realidade. Nesta realiteridade, há apenas relações de movimento e repouso, velocidades e lentidões, fluxos que se diferenciam segundo sua velocidade ou seu grau de potência: é um plano em que só há forças. (cf. DELEUZE & GUATTARI, 1997a, p.55) Sendo que não há formas e estruturas, neste plano, não há também categorias em que os fluxos possam ser separados, tais como natural-artificial, primitivo-civilizado, animal-humano. Portanto, neste plano, é muito mais preciso se falamos que nele só há forças inumanas - hecceidades, ou seja, forças de todos os tipos de natureza, que podem compor o humano, mas também não são concernentes a este; pelo contrário, o transpassam e o ultrapassam, formando individualidades não subjetivas.

Assim, neste plano de consistência, podem coexistir forças de natureza completamente oposta, ‘contraditórias’ e que, ainda assim, compõem-se entre si, produzindo. É um plano de produtividade absoluta, contudo, caótica, isto é, as formas ao invés de se desenvolverem, se dissolvem, involuem, transformando-se sempre em puras forças-fluxo⁸. Exatamente por haver esta incessante involução das formas em forças é que esta superfície é chamada intensiva e pode ser considerada caótica, uma vez feita a observação de que “o que caracteriza o caos é menos a ausência de determinações que a velocidade infinita com a qual elas se esboçam e se apagam”. (DELEUZE & GUATTARI, 1992, p.59) Ora, isso quer dizer que, no plano de consistência, caos, produção e diferença não se excluem, pelo contrário, se encontram. Nele, as forças não deixam de ser determinadas, não

---

⁸ Já tratamos da involução na introdução deste trabalho, quando falamos do dionisíaco.

são indiferenciadas só porque são caóticas. Ao invés disso as forças-fluxo são, aí, pura diferença, na medida em que são determinadas pelo seu grau de potência específico. Dizer que as formas se desfazem, que tudo flui e está envolvido não quer dizer que não haja diferenças. Pelo contrário, no plano de consistência as forças encontram-se perfeitamente diferenciadas. O que ocorre é que estas diferenciações são incessantes e cada força se torna diferente de si mesma o tempo inteiro, as forças se diferenciam em si mesmas, de si mesmas. Justamente porque sua diferença é de uma velocidade de mutação infinita – pureza -, sua determinação não pára de se determinar em outra e é isso o que precisamente as caracteriza como caóticas: a dissolução das formas implica numa indissolubilidade das forças, na qual é impossível separar a força de suas mutações imediatas ‘anteriores’ ou ‘posteriores’. “Pois à medida que alguém se torna, o que ele se torna muda tanto quanto ele próprio.” (DELEUZE, 1998, p.10) E alguém aqui é ninguém, ou seja, não é um sujeito, mas uma força qualquer. “Mais ainda, o plano de consistência não preexiste aos movimentos de desterritorialização que o desenvolvem, às linhas de fuga que o traçam...” (DELEUZE & GUATTARI, 1997a, p.60), isto é, ele é um plano desterritorializado por natureza, em que todas as forças estão sempre em movimento de fuga, sem que, no entanto, haja um lugar ou princípio de onde fogem.

O plano de consistência, desta maneira, é um “meio de transporte” (idem, p.58) e meio, aqui, tem vários sentidos ao mesmo tempo. É meio enquanto ambiente; ambiente no qual tudo é trans-porte. Ademais, também é meio enquanto é uma metade da realidade; contudo, uma metade eternamente fragmentária, inteira enquanto pedaço infinito: metade não complementar, metade em si. “Ele é puro fragmento e fragmento de si mesmo.” (DELEUZE, 2006b, p.150) Ser metade da realidade é mais força de expressão, pois, neste plano, nada falta, tudo é parte e inteiro simultaneamente: é inteiro de sua própria parte. Ao invés de ser completa, que suporia uma falta a ser preenchida - a outra metade a ser colocada -, a realteridade é repleta, composta tão somente por multiplicidades. Trata-se de um inteiro repleto de parciais metamórficos, cuja inteireza da parcialidade é determinada pela velocidade de fluxo. “O meio não é uma média, é um acelerado, é a velocidade absoluta do movimento.” (DELEUZE & GUATTARI, 1997a, p.91) Por fim, a realteridade é meio também enquanto é

lugar entre dois lugares, peça intermediária, lugar de passagem irreduzível às extremidades entre as quais está; e irreduzível ainda mais a qualquer idéia de meio-termo. Ora, é intermediário também infinito, de transporte infinito, passagem sem fim, que não separa o transportado do próprio movimento de transporte: o transportante é, ele mesmo, o transportado. Ora, é uma região que só pode habitar espaços moleculares, microfísicos, existentes nos interstícios do real. Espaço no qual as forças se encontram fervorosamente, belicosamente. Chocando-se ou aliando-se, sua composição é sempre enérgica, forte, tal como é da natureza das forças.

Pois bem, este plano de consistência, é definido finalmente como “plano fixo” (idem, p.56), porque ela estaria sempre lá onde está - conforme sempre fosse já um outro lugar. Como já podemos notar, fixo não significa imóvel, mas, mais precisamente, incapturável, isto é, a não ser que este plano sofra, ele próprio, uma espécie de variação declinante de sua velocidade interna, toda sua produção permanece fugidia, numa espécie de eterno paralelismo imanente à realidade. Um plano não captável pela sensibilidade ordinária, porque se faz fixo em sua eterna diferenciação, em seu eterno devir, mutação constante em velocidade infinita. O plano de consistência, sendo fixo em seu escapamento eterno, precisa passar por uma desaceleração muito específica para ser captado, acessado. Enquanto plano fixo, ele é, assim chamado, virtual.

Ora, é no processo de desaceleração deste caos que se passa a dramatização. Neste caos virtual, as forças que se emaranhavam ativamente, passam a produzir regiões de condensação. Estas regiões passam a apresentar uma vibração e um calor diferentes, estranhos à sua natureza virtual. Estas forças desaceleradas começam a mudar de natureza e seu estado de mutação eterna se altera para um estado de pura iminência. No virtual, muitas são as regiões de pura iminência, puro perigo. São forças que se encontram sobre uma corda fina ou na beira de um abismo, de uma passagem a qualquer momento, “a força é um virtual em curso de atualização” (DELEUZE, 1998, p.174) São estas as regiões a que se denomina “caosmos”. Elas formam uma segunda pele sobre a realteridade, formam uma rede de forças que estão em vias de ser atualizadas. “Há necessariamente algo de cruel nesse nascimento de mundo que é um caosmo.” (DELEUZE, 2006b, p.308) Observando bem estas palavras, concluímos que o caosmos é uma região de forças gestantes, que darão luz a um mundo.

Esta passagem de um campo virtual para um estado caosmótico tem como resultado final um terceiro momento, a atualização. A atualização é a produção do cosmos. É aí que se formam os corpos extensivos, momento em que as intensidades se apropriam de partes extensivas que as expressarão em sua relação. Mas devemos lembrar que isto que é chamado nascimento de um mundo não quer dizer estritamente realização, ou passagem para o real. É que o virtual não se opõe ao real, mas ao atual e, mais profundamente, ao possível. “O virtual possui uma plena realidade como virtual.” (idem, p.294) Ora, o plano de consistência é parte da realidade, no entanto ele não é ‘ainda’ atual. Destaca Levy (1996, p.17) que a atualização é mais do que a dotação de realidade a um possível como escolha de um conjunto predeterminado de objetos, ela é produção de qualidades novas, transformação, “um verdadeiro devir que alimenta de volta o virtual”. Isso quer dizer, precisamente, que toda coisa existente no real possui dois níveis de realidade. Uma realidade realiteritária, enquanto é virtual, fixa, pura força diferenciada, velocidade; outra realidade que é extensiva, atual. É este plano chamado atual, a metade concreta de toda coisa, a que se chama de cosmos, no qual as formas se fazem, se consolidam, se fixam e se desenvolvem. É somente no real atualizado que aparecem os sujeitos e as formas definidas e é só aí que se pode dizer que algo seja possível ou impossível.

Portanto, é importante não confundir: o virtual, enquanto tal, não tem relação alguma com o possível, pois este último implicaria numa imagem representada do real, um real idêntico a si num plano abstrato, fictício, ou ainda, num plano psicológico, remetido à forma sujeito, à ideia mental. O possível é parte do real, mas somente enquanto imagem repetida, “falso movimento” (ibidem, p.300), semelhança abstrata do real, limitada à sua forma identitária, imagética ou pré-concebida. Em outros termos, o possível não contém a diferença, pois se encontra em um estado já dado, isto é, ele se encontra tão somente como hipótese, identidade; sua realização depende de causas externas a si próprio, podendo, portanto sofrer de uma impossibilidade que o real lhe imponha. O possível pode ser impossível caso o real lhe impeça de gozar de plena realidade.

Percebamos, então: é só sobre a dicotomia moral possível-impossível que se pode referir ou impor um princípio de realidade, tal como deseja a psicanálise ou qualquer outro espírito moral. E diríamos foucaultianamente que este crivo que torna algo possível ou impossível são as relações de poder, a natureza coativa dos

poderes constituídos. Deste modo, a realidade atual não é um princípio - princípio de realidade -, mas uma consequência, já que é produção de um virtual transformado em cosmos. Vemos que a psicanálise, assim como qualquer teoria moral, que rebata a socialização do desejo a um princípio de possibilidade-impossibilidade, erra duplamente: uma vez por considerar o real limitado entre o possível e o impossível - um profundo niilismo, uma desistência da vida; uma segunda vez por ignorar as relações de poder constituintes de tal dicotomia. Assim, o possível concerne, ainda – e apenas -, àquilo que se encontra no campo instituído; não se trata do impensado, do insuspeito, ou do instituinte enquanto produção revolucionária de realidade. Em outras palavras, o possível já está todo concebido, é uma repetição, a qual pressupõe sempre sua limitação na identidade, aquilo que o limita enquanto possível ou impossível de um real. “Enfim, na medida em que o possível se propõe à ‘realização’, ele próprio é concebido como imagem do real, e o real como a semelhança do possível.” (ibidem, p.298) O possível é identidade do real, não sua diferença.

O virtual, ao contrário, goza de plena realidade, ele já é pura realidade. (cf. ibidem) Enquanto o possível precisa ainda realizar-se - ou seja, encontra-se numa falta constituinte e sujeito às relações instituídas de poder - o virtual é já toda realidade, não sendo, contudo, atual. Como dizíamos, o que concerne ao virtual é ele se encontrar sempre inseparável de sua imanente atualização. E a atualização exige a presença da diferença. “Com efeito, para atualizar-se, o virtual não pode proceder por limitação, mas deve criar suas próprias linhas de atualização em atos positivos.” (DELEUZE, 1999, p.78) Quando se diz que o virtual já possui plena realidade, não se quer dizer que ele já seja concreto, apenas que ele já é pura diferença, ele é diferenciado. Quer dizer, a diferença não é uma abstração, uma ficção. Ela é artifício, criação, mas é absoluta realidade.

Ainda assim, o virtual precisa ser atualizado, precisa passar para a outra metade do real. A realidade específica do virtual é tal que se caracteriza como “a realidade de um problema a ser resolvido” (DELEUZE, 2006b, p.299), sentido a ser expresso. A resolução do problema virtual é sua atualização, ou diferençação. É que o virtual, ao ser atualizado, sofre de uma nova diferença, ele não se atualiza enquanto imagem refletida: o atual é dessemelhante ao virtual. “Metades desiguais e ímpares.” (idem, p.296) Assim, o virtual é todo diferenciado, mas sua tendência, por assim dizer, é a diferençação. “A natureza do virtual é tal que atualizar-se é

diferençar-se.” (ibidem, 297) Este processo de diferençação, então, tem duplo aspecto: de um lado, se tem uma metade virtual, feita de relações diferenciais (forças) e de pontos singulares (encontro de forças); do outro lado, uma outra metade, atual, desta vez feita de qualidades e partes extensivas ou concretas. A metade virtual, ou aquilo que chamávamos apenas de forças intensivas, não se repetem jamais. “...a intensidade é tão somente a potência da diferença ou do desigual em si, e cada intensidade é já diferença...” (DELEUZE, 2006a, p.132) Estas diferenças puras, esses intensos virtuais, feitos de pontos singulares e de relações diferenciais, entram, a partir de si próprios, em “ressonância interna” e em “movimento forçado” (idem, p.133), os quais produzem, ao mesmo tempo, uma imantação entre as forças e um tipo contorcido de organização delas: caosmos.

Este é o momento da atualização destas forças intensivas, é o tempo em que elas se materializam no cosmo. Na atualização as forças virtuais são especificadas e compostas, ou seja, são individualizadas e organizadas, sendo que a especificação é a encarnação das relações diferenciais e, a composição, a encarnação dos pontos singulares. (DELEUZE, 2006b, p.310) Dizemos que é uma organização contorcida e forçada porque não se trata de uma ligação ‘natural’ das forças, quer dizer, a conexão entre as forças sempre demanda um caudal imenso de energia, uma grande capacidade de flexão e dobragem. São movimentos caosmicos que darão no cosmo: movimentos de grande intensidade e atividade, um fervor embrionário. Em certo sentido, então, a passagem do virtual para o real implica uma violência, porque as forças se invadem, combatem, se emaranham forçosamente.

Porém, ao mesmo tempo, esta atualização é própria das forças, sua causação é interna, intrínseca, não vem de fora, como no caso da realização do possível. Serem atualizadas constitui parte da natureza das forças, mesmo que essa atualização não ocorra naturalmente. Trata-se de uma condensação da diferença, mas uma condensação que cria, produz, inventa. Em outros termos, o movimento dramático, a expressão não ocorre por representação e identidade imagética. A expressão é sempre transformação, diferençação. “A diferenciação, ou atualização, é sempre criadora em relação ao que ela atualiza...” (DELEUZE, 2006a, p.137) A atualização é uma diferença radical que concerne às forças intensivas, mesmo que

elas já sejam diferenciadas em si. O expresso não se parece com o expressado, dele se distingue, embora dele não se separe.

Fazendo uma exemplificação – que corre o risco de ser simplista demais – o virtual corresponde às informações de nossa genética, as quais se encontram sob a forma de combinações múltiplas e infinitas de adenina, guanina, timina e citosina. Sua atualização ou manifestação fenotípica, porém, não têm a menor semelhança com estes compostos químicos. As informações ou diferenças genéticas se atualizam em concretudes completamente diferentes e dessemelhantes. O que existe nestes aminoácidos são forças vitais de produção de mundos, de corpos. Finalmente, a chamada dramatização é justamente esta dobragem de forças intensivas em materialidades atuais: trata-se de um movimento estético-expressivo.

A dramatização é tão somente o aspecto artístico-estético das forças do mundo e da formação do cosmo: uma teoria da cosmogonia que não apela para o divino e, ao mesmo, dignifica o real. É a dignidade da imanência em oposição à divindade do misticismo transcendente. Podemos dizer que o mundo é uma experiência estética, um ato artístico. Dramatizar é, por assim dizer, transformar a intensidade em ato puro, a força em real, ou ainda, injetar a diferença na materialidade.

Por outro lado, haveria “coalescência, cisão e oscilação” constantes entre o virtual e o atual, “troca perpétua entre o objeto atual e sua imagem virtual; a imagem virtual torna-se, continuamente, atual”. (DELEUZE, 1998, p.177) Enquanto a realteridade apresenta-se fixa ou infinitamente fugidia, a atualização configura-se como uma dobra que acontece à realteridade, de maneira contínua, incessante. Ocorre que, embora virtuais não parem de ser atualizados e atuais não cessem de sofrer virtualização, as intensidades virtuais se comunicam entre si o tempo todo, “imediatamente por cima” (idem, p.178) dos corpos atualizados. É precisamente esta comunicação ininterrupta entre as forças intensivas que promove o movimento de oscilação entre virtualização e atualização do mundo. Uma força se dramatiza em vários níveis, mas dramatizações diferentes também ecoam e atravessam os níveis. (DELEUZE, 2006b, p.309) Vejamos que há aqui um paradoxo: o “paradoxo da contemporaneidade” (DELEUZE, 1999, p.47).⁹

---

⁹ Sabemos que Deleuze aproveita-se bastante da teoria berensoniana do tempo para explorar a relação entre virtual –atual, de modo a referir o virtual a um passado e o atual a um presente. Contudo para não nos

Nele descobrimos que as relações e pontos singulares constituintes das forças intensivas virtuais são fabricadas contemporaneamente, simultaneamente aos corpos e materialidades atuais. Não há, propriamente, sucessão entre virtual e atual, mas saltos. (cf. *idem*, p.43)

Ora, quando anteriormente dissemos que a realiteriade é um plano fixo, era justamente disso que tratávamos: o virtual vai sendo fabricado a cada atualização, mas parte desse virtual segue no plano de consistência. É como se houvesse sempre uma mais-valia de intensidade e diferença no plano virtual, tal como Guattari já desejava com sua caracterização das consistências maquínicas. Atualização é dramatização, arte do caosmo-cosmo, mas o virtual é a pura potência de criação, cujo grande mistério é a produção de virtuais que nunca se atualizaram, ou seja, nunca se presentificaram: caos. Ora, se dizíamos que os virtuais estão sempre em vias de atualização, não quer dizer que eles de fato o sejam. Muitos virtuais que são fabricados simultaneamente aos atuais permanecem em estado caosmótico, sem tornarem-se cosmos. Ocorre que as intensidades virtuais são o elemento do ser, elas são, permanecem em sua fixidez realiteritária; já as atualizações são passagem, saltos, devires. (cf. *ibidem*, p.42) O atual não é, ele devém, ele age, ele torna-se. O virtual, de sua parte, é, ele permanece, já que o ser é sempre ser da diferença. Deste modo, o virtual e o atual não são dois momentos sucessivos, mas contemporaneidades, na qual o atual é pura passagem, devir; e o virtual é ser da diferença em si. Há virtuais que excedem as atualizações, permanecem pura diferença realiteritária, conforme são fabricadas contemporaneamente às atualizações.

Por isso, toda coisa existente traz uma metade intensiva virtual-realteritária simultaneamente à metade atualizada. “Assim sendo, o mundo exprimido preexiste virtualmente às individualidades expressivas, mas não existe fora dessas individualidades que o exprimem.” (DELEUZE, 2006a, p.138) Quer dizer, as forças possuem realidade, mas elas não podem existir fora de um real atualizado. “O mundo é um ovo, mas ovo é, ele próprio, um teatro” (DELEUZE, 2006b, p.305), no qual, sabemos, não se trata de encarnar ou dramatizar papéis, tornar possíveis idéias hipotéticas, mas tornar reais as diferenças, fazê-las ganhar o real de fato, não apenas de direito. E aqui, afinal, talvez tenhamos encontrado mais

---

complicarmos demasiadamente aqui procuraremos não usar esta correspondência nem nos referir a passado e presente.

uma oposição entre o possível e o intensivo virtual: enquanto o possível é ainda apenas realidade de direito, como hipótese a ser realizada e sujeita à jurisdição das relações de poder, o intensivo, ou a diferença é realidade de fato, na medida em que é inseparável de sua própria diferençação, que a torna imediatamente atual. “O Absoluto é diferença, mas a diferença tem duas faces...” (DELEUZE, 1999, p.25)

Em outras palavras, o mundo precisa produzir a violência embrionária fundamental que processa a dramatização das forças, a transformação de pontos singulares e relações diferenciais em composições e especificações materializadas no mundo. É certo que as virtualidades são imanentes à sua atualização, mas é preciso um algo a mais, uma força que as leve a serem atualizadas. Ora, os encontros entre os corpos são justamente os meios produtores desta agressão ao mundo virtual. Acreditamos que seja esta força de diferençação das intensidades o a potência irreduzível que podemos explorar do contato com o caos.

Deste modo, a ética, enquanto é estética, deve ser uma estética da expressividade dos corpos, ou seja, uma prática dramática, que produza encontros entre corpos e geração de novos modos de existência a partir deles. Nesta estética, a produção de novas corporeidades e a invenção de novos sentidos deverá existir em pressuposição recíproca, juntas constituindo um evento simultaneamente artístico e vital. Em outras palavras, a dramatização é o modo pelo qual as essências da Natureza se expressam como potências em ato, como corpos e encontros.

A dramaturgia não é, pois separada da tragédia, porque o mundo da consistência é necessariamente um mundo que se expressa. Aí encontramos justamente o mundo dionisíaco produzindo realidade. A teoria da dramatização deleuzeana acaba por sugerir, acima de tudo, que saíamos de uma visão moral da expressão, segundo a qual a expressão é representação de uma ideia, esta original, imaculada e perfeita. Para a visão moral a expressão seria sempre mal acabada, falha, uma vez que apenas representação. Ora, o paralelismo entre o mundo dionisíaco de fluxos e devires não pode existir fora de daquilo que os expressa, o mundo feito de outros fluxos e outros devires. Todo devir e toda força são expressivas, justamente porque portam uma simultaneidade; todo devir é duplo devir, dupla diferença, que vai no sentido de modificar-se em seu corpo expressivo e de transformar-se em sua dissolução dionisíaca.

Esta visão da simultaneidade inescapável pela qual os dois mundos são obrigados a mover-se é justamente a visão trágica da vida, a visão ética da existência. Aí, existir é existir num corpo dionisíaco, sempre em vias de devir, isto é, de estar constantemente na iminência de ser levado pelos saltos virtuais. Mas, ao mesmo tempo, o próprio corpo é um devir, sua condição é a de ser ele próprio uma modificação, um jogo de encontros, um processo de catálise das energias virtuais. Por isso, uma visão ética da vida como tragédia, como inescapabilidade da diferença, mas também uma concepção dionisíaca do corpo, enquanto é ele a própria diferença expressa, o fato atual da diferença, a dobra que está já envolve uma dobra seguinte. Corpo dionisíaco porque material fluido, que usufrui da alegria expressiva, da existência como sendo potência.

1.2) Ética e conhecimento

Já percebemos, portanto, que quando falamos dos corpos e da ética, estamos imediatamente falando também do pensamento. Em outros termos, se tratamos dos corpos a partir de suas relações e encontros, também envolvemos aí, a alma como aquilo que deve apreender tão velozmente possível aquilo que se passa nestes encontros ou, ainda, compreender o mais rapidamente o corpo em que se nos transformamos em um encontro. Tanto existe um pensamento ligado ao corpo, quando um pensamento do próprio corpo, uma lógica específica do nível dos corpos que se dá a pensar, se dá a ser conhecida para o pensamento. Assim, a ética não se desvincula nunca de um estudo da corporeidade e de uma teoria do conhecimento e, mais além, de uma teoria da educação. Sigamos procurando compreender isso.

a) Encontro: conhecer pela potência

Voltemos, então, às afecções e afetos. Quando usa o termo ideia, Deleuze diz que Spinoza não tem nada de original, pois as ideias seriam aí representações (cf. DELEUZE, 2009, p.5). Um conceito comum de ideia. Mas parece que a originalidade aí é que a afecção, sendo tida como ideia e sendo dada como imagem no corpo que diz de seu estado, é algo muito diferente de um pensamento. A ideia é representante e, talvez por isso, não é pensamento, é algo ainda estranho a ele, algo de que se sofre e que, até porque dele se sofre, é mal conhecido. A ideia vem de onde não se conhece, da marca de outro corpo. Bem, sejamos precisos. Deleuze afirma que as afecções são ideias e

formam o primeiro gênero de conhecimento, o gênero mais baixo (cf. *idem*, p.10). Quando, a despeito disso, dizemos que a ideia ainda não é pensamento, é porque parece ser esta marca no corpo uma espécie de constatação demente daquilo que é a presença de outro corpo; o curioso é justamente chamar a isso de ideia. Uma demência que não é vertigem e nem loucura, mas fragmento presencial. Queremos dizer que ela não é razão, ela não é racionalizável e nem razoável. Ora, as afecções, alerta Deleuze, dizem mais de como um corpo se afeta pelo outro, do que de como o outro corpo afeta, isto é, a afecção é mais signo da natureza do corpo afetado do que do corpo afetante. “O que, primeiramente, constitui a essência da mente não é senão a ideia de um corpo existente em ato.” (SPINOZA, 2009, p.104)

Com isso, a afecção é tida como ideia inadequada, ou afecção passiva. Estas ideias inadequadas são “as representações de efeitos sem as suas causas (...) As ideias de misturas separadas das causas da mistura.” (DELEUZE, 2009, p.11) Spinoza mesmo diz que as ideias inadequadas são confusas e mutiladas e colocam a mente a padecer ao invés de agir (cf. SPINOZA, 2009, p. 100). O que faz uma afecção ser passiva é que ela não se explica por nossa potência de conhecer, mas por nossa força de sofrer. Ela é uma ideia da qual não somos causa. (cf. DELEUZE, 2010, p. 200) Destas ideias inadequadas derivariam paixões passivas, ou afetos tristes. Analogamente, uma ideia adequada, que gera paixões ativas ou afetos alegres é aquela da qual somos causa.

Vemos algo aparentemente contraditório aqui, pois, por princípio, todas as ideias são ideias fabricadas na Natureza. Como poderiam, então, ser inadequadas? A contradição é apenas aparente. Bem, nossa alma é uma ideia e está contida como modificação da Natureza, ela é uma afecção desta. Porém, as afecções que nos acontecem quando da relação com outros corpos são afecções de outro tipo, um segundo tipo. (cf. *idem*, p.131) Somos ideias e afecções da Natureza, na medida em que expressamos uma potência dela. Porém, enquanto modos, estamos sujeitos à ação de outros modos e por eles somos afetados. Estas ações produzem o segundo tipo de afecções, os quais estão evidentemente na Natureza, mas na medida em que constituem outra coisa, são ideia de outra coisa e não daquilo que expressa nossa alma como ideia da Natureza. (cf. *ibidem*, p.132) Assim, as afecções que temos são ideias das ideias de afecções e, por este motivo, são denominadas efeitos. Estes são apenas aquilo que se passa em nossa alma como ideia daquilo que se passa em nosso corpo no momento do encontro com outro corpo; não são nossa alma ou nosso corpo, como afecções diretas da Natureza. Tampouco são a alma e o corpo outros. Os efeitos são chamados ideias

inadequadas porque apenas nos fornecem imagens e figuras, que nos noticiam superficialmente a presença de outro corpo e o estado do nosso. A ideia inadequada é “o não explicado: a impressão que não é ainda expressão, a indicação que não é ainda explicação.” (ibidem, p.136) É este composto de ideias inadequadas que fazem perceber nossa alma sendo afetada e nosso corpo sendo afetado que formam um Eu, um sujeito percipiente ou sensível, mas não se trata da nossa alma e de nosso corpo como afecções naturais. Daí todo engano ligado aos dados que eu Eu percebe ou sente. Aquilo que o Eu sente, percebe, vê, não é aquilo que é a potência da alma que o possui, do corpo que o envolve. São apenas ‘indicações’ que, diz Deleuze, ‘servem à recongnição’, nos colocando num estado de ‘privação do conhecimento’. (ibidem, p.133) Ora, por recongnição deve se entender simplesmente que estas ideias, ao invés de ativarem nossa potência de pensar, ou de expressar em nós a potência de pensar naturante, apenas amortecem nossa capacidade de compreender, uma vez que não nos fazem ser afetados pela diferença e singularidade que é a vida do outro corpo e a nossa força viva de pensar. São ideias inexpressivas, neste sentido e, tão logo, inadequadas: fazem conhecer por comparação, por equiparação, por identificação a imagens dadas, sem envolver nossas potências, sem que sejamos causas destas ideias.

Quando dito desta maneira, temos muita dificuldade em compreender o que seriam, afinal, as paixões e afecções ativas. Dizer que somos causa ou não das ideias parece supor um sujeito de onde emana esta ideia ou paixão. A questão se resolve mais satisfatoriamente para nós quando entendemos da seguinte forma: na presença de outro corpo, sempre somos afetados e temos as ideias que podemos a respeito deste corpo. Não é que tal corpo nos produza más ideias, já que isso também suporia sujeitos realizando coisas. O corpo que nos marca, nos marca com o que pode e, no entanto, nós sentimos também com o que podemos e é este poder que diz a idéia. Aí é preciso lembrar que, enquanto modos, somos uma expressão de uma potência. Uma ideia inadequada ser aquela que não decorre de nós quer dizer, neste sentido, uma ideia que é incapaz de explicar ou desenvolver nosso grau de potência. Só assim conseguimos compreender estes conceitos de idéias adequadas e inadequadas. É inadequado, ou não decorre de nós, aquilo que não envolve nossas singularidades e diferenças. Tudo o que não permite que nos expressemos, isto é, que nos difiramos de nós mesmos, é inadequado. Em outros termos, é má idéia, é mau sentimento e mau sentido aquilo que se dá em nós como afecção de outro corpo e como sentimentos que não permitem certas potências nossas poderem explicar-se numa relação, a qual, a partir disso, passa a

possuir uma quantidade infinita. Diríamos, simplificando, que aquilo que não nos desenrola ou não nos desenvolve é ideia passiva. Se nos mantemos encaracolados, estamos padecendo de paixões tristes.

Ora, o problema é que, diz Deleuze, parecemos condenados a viver apenas ideias inadequadas. Parece ser uma condição primeira do homem (cf. *ibidem*). Deleuze destaca ainda que, se conhecemos o mundo apenas a partir desta condição, vivemos os encontros ao acaso e estabelecemos relações ao acaso (DELEUZE, 2009, p.11), sem desenvolvermos nossa potência afetiva e sem ativar nossa potência mais elevada de conhecer. Não desenvolver nossa potência afetiva é tornar-se insensível, fazer decair nossas variações, ‘nossas’ diferenças. É como se nos fechássemos às afirmações das forças de existir em nós. Mas esta força de padecimento também é uma maneira pela qual nosso poder de ser afetado é preenchido em determinado momento. Ele também é uma forma possível de existência, embora o seja num nível rebaixado da potência e da força de existir, dado que está baseado em tristezas.

Nós pensamos nas seguintes imagens quando Deleuze fala disso. Uma existência que se dá a viver ao acaso, apenas sendo afetada, é tal como aquele brinquedo de carrinho de bate-bate, que encontramos em parques de diversões. As rotas são determinadas apenas pelos choques, pelos sustos, pelo receio de bater ou pela gana de atacar batendo. São rotas embrutecidas, linhas grosseiras. Ou ainda, é um modo de viver que segue da mesma maneira que uma grande pedra que rola ladeira abaixo: as afecções se colocam em nós, assim como a pedra é tomada pela lei da gravidade e pelos obstáculos do caminho. Sendo passiva diante destas forças, a pedra só pode é ir decompondo-se e diminuindo, até sumir ou se transformar num pedrisco que já não será mais afetado. Não estamos aqui fazendo parábolas morais, pois não se trata de condenar ou louvar as existências. Diversamente, é uma provocação ética. Viver ao acaso, apenas padecendo é também uma vida, é também um grau de potência sendo preenchido. Mas seria esta uma vida expressiva? E vimos que o expressivo é, nos termos aqui apresentados, sempre primeiro o expressivo para si próprio, o desenvolvimento de uma potência. Se há um risco ou um problema em viver como rocha rolante é o de diminuir, tornar-se insensível, rebaixar o poder de ser afetado. Note-se que não se trata de um problema moral, mas de um problema afetivo e, por isso mesmo, ético. É o poder de afetar que entra em jogo.

Acontece que, na presença de outro corpo, pelas leis de composição e composição, este corpo pode convir ao outro. Se ele convém, estabelece-se com ele uma

“noção comum”. Como explana Deleuze, a noção comum não é a essência de nenhuma coisa singular; nem por isso, são idéias abstratas. Elas apontam algo de comum entre os corpos e são o primeiro tipos de idéias adequadas (cf. DELEUZE, 2002, p.98), que se nos dão nos encontros, quando não vivemos jogados às afecções ao acaso. Nesta mesma passagem Deleuze destaca que dois corpos que convenham um ao outro, produzem entre si uma noção comum, algo que justamente diz de sua conveniência. Parece-nos importante interpretar bem esta expressão, noção comum. Reparemos que Deleuze diz ser *um algo* que apresenta a conveniência dos corpos. A noção comum, portanto, é comum mais porque é partilhada pelos dois corpos do que por ser uma identidade ou igualdade que se estabelece entre eles. Entendemos que comum significa compartilhamento e não igualdade. A noção comum é uma espécie de passagem, algo que está ao mesmo tempo nos dois corpos e que, contudo, só está neles graças à relação que os faz ser um terceiro. Ora, ao dizer da conveniência, a noção comum é expressiva – diz de uma potência – e, sendo expressiva, ela é necessariamente uma modificação, uma diferenciação, um ato da natureza. O encontro faz com que ambos os corpos envolvidos devenham um terceiro corpo que não é mais nem um, nem outro e muito menos a intersecção dos dois, já que a intersecção supõe igualdades. É um novo corpo, nova potência. A noção comum, por isso, é a diferença, a potência de que dois corpos partilham. De forma alguma ela é igualdade. É a diferença que se compartilha, que se faz comum.

Em outras palavras, poderíamos dizer que a noção comum traça uma fibra e traça uma zona de vizinhança entre os corpos. A fibra é “uma linha contínua de bordas, de acordo com a qual uma multiplicidade muda” (DELEUZE & GUATTARI, 1997a, p.33), ou seja, ela é região preenchida por um material desterritorializado, pura trepidação e esfarelamento de formas, transformadas em filamentos de diferença. Ora, talvez a própria palavra ‘noção’ em ‘noção comum’ indique que não se trata de algo definido, identificável: é um algo que só se dá a conhecer como borrão de ideia, ou pela alegria que produz, por este tipo de passagem. Apesar disso, este algo não é definível pelo sentimento em que se dá a sentir. Sendo assim, não é a razão que explica – expressa – a fibra, a qual se faz “segundo compatibilidades ou consistências alógicas”, ou ainda, “passagem de heterogêneos”. (idem, p. 34). E a fibra se dá no limite, na borda dos corpos, podemos dizer, em sua pele. É da linha que margeia um corpo e da linha que margeia outro que se começa a secretar a noção comum. São as peles, esta larga e plana superfície exposta ao atrito, ao desgaste e ao arrasto de suas células constituintes,

que abrigam estas fibras relacionais. Já enquanto se a considera uma zona de vizinhança, a noção comum é região de “*co-presença* de uma partícula” (ibidem, p.64) Deste modo, conforme este trecho da obra de Deleuze e Guattari, a zona de vizinhança demarca topologicamente uma região em que se torna indiscernível a saída de um corpo de sua modulação e a sua entrada em outro corpo ou outra modulação (ibidem, p.65). Trata-se da passagem de uma diferença em um tempo menor do que o menor tempo sensível, conforme a fórmula epicurista que Deleuze destaca (DELEUZE, 2003, p.281) e, mesmo imperceptível, ele se dá a perceber como qualidade presente na relação. Portanto, esta zona de vizinhança, enquanto região de compartilhamento da diferença, aponta um algo indefinível que está, ao mesmo tempo, em ambos os corpos de um e, entretanto, não pertence a nenhum dos dois, senão na medida em que os dois passam a pertencer a outra relação, devém outro corpo. O traçado dessa região deviriente é o início da elevação de nossa força de conhecer. Ela aí já não está no seu mais baixo nível. Ela já está ultrapassando as puras afecções, porque entra já nos fluxos dos afetos, ou seja, naquilo que se conhece só na forma de pura passagem de filetes afetivos e que já é, então, mais que uma demência, já ascende ao grau de enlouquecimento, de vertigem que se passa no encontro. Neste momento o pensamento é arrastado, obrigado a pensar, torna-se força de conhecer.

Apesar disso, a grande questão é que mesmo corpos que não convêm um ao outro tem algo em comum, senão não poderiam agir um sobre o outro. “Mas nunca é *por* aquilo que têm em comum que eles não se convêm.” (idem, p.99) Conforme Deleuze, o fato de todos estarem em movimento ou repouso, de todos terem uma extensão podem ser ditas noções comuns. Porém não será este tipo de noção que será chamada uma primeira forma de ideia adequada que nos é dada, propriamente, porque a noção comum não é algo abstrato (cf. DELEUZE, 2009, p.18). A partir dela é que se estabelece uma relação, ou seja, se faz com que partes se componham e produzam um corpo, uma existência. Vemos bem que uma existência não é a existência de um indivíduo, mas sempre uma composição ‘coletiva’, sempre uma complexidade de poderes afetivos.

Pois bem, é com as noções comuns se começa a conhecer os outros modos, ou a se entrar e se transformar em outros modos. Quando dois corpos se encontram e se afetam de alegria é sinal de que eles estabeleceram uma noção comum. Aí, compõe-se um novo corpo duas vezes mais potente do que cada um sozinho (cf. SPINOZA, 2009, p.169), porque a relação característica de um corpo se compõe com a relação

característica de outro. Compreendemos, desta maneira, outro aspecto pelo qual os corpos passam a existir e pela qual se expressa uma potência: nenhum corpo é unitário, isto é, todo corpo é já uma composição, o que indica que já há encontros e noções comuns sendo partilhadas. Então, quando do encontro com mais corpos que convenham, o que acontece é a passagem à existência de outro novo corpo, que se constitui sob uma relação singular. Se as relações de um e de outro corpo convêm, há aí uma mútua potencialização; ambos os corpos são afetados de alegria, ambos passam a ser capazes de afetar um ao outro com afetos alegres e, por isso, os dois passam a aumentar sua força de existir e seu poder de agir. Ora, como diz Spinoza mesmo, a alegria é tanto efeito de um aumento de potência como também funciona como provocação para um aumento da força de existir. (cf. idem, p. 168). Deleuze diz muito perspicazmente, que a alegria nos torna inteligentes e que não há nada de inteligente na tristeza, uma vez que ela apenas faz diminuir nossa capacidade de agir. (cf. DELEUZES, 2009, p.18) Se retomamos o princípio de que existir é agir, mas que junto do agir há sempre uma igual força de conhecer que se expressa, então, efetivamente, só a alegria nos coloca em condições de pensar. A partir da noção comum é que começamos a deixar de apenas viver paixões passivas. Deixamos de ser pedras rolantes e passamos a tomar não mais as afecções como elemento de escolha das relações. Agora, se trata de tomar os afetos de alegria como material sobre o qual pensar nos encontros. Em outros termos, é a transformação ou a entrada em outro corpo que nos torna inteligentes.

Deleuze, aliás, lança a ideia de os modos de conhecimento são também formas de vida, “porque o conhecer prolonga-se nos tipos de consciência e de afetos que lhe correspondem.” (DELEUZE, 2002, p.64) Seria este também outro aspecto relativo à ética e à corporeidade. Nosso corpo consiste em afetos e estes são correlativos à maneira como conhecemos, como pensamos e, portanto, como vivemos. Se colocamos um corpo a viver de maneira a padecer mais do que produzir ativamente paixões alegres, os afetos e pensamentos, o corpo e a razão aí vivida serão condizentes com esta forma de existir.

Quando, ao contrário, num dado encontro entre corpos, eles são afetados de tristeza, aí não há a constituição de uma noção comum. Neste caso eles se decompõem. Diz Deleuze que a noção comum é sempre coletiva e, assim, remete a uma multiplicidade. Por isso também ela não é algo abstrato. (cf. idem, p.21) Se o encontro entre corpos se faz de modo a não estabelecer esta multiplicidade, eles entristecem e, tão

logo, perdem a força de agir e, mais ainda, a força expressiva. É como dizer que as suas existências se recolhem ou se encolhem, intimidando-se. Mesmo assim, há aqueles que vivem de afetar os outros de tristeza. Estes são os típicos tiranos, os que, ao invés de fazerem existir uma potência, contém as forças expressivas dentro de um poder, o poder de entristecer. Só a tirania é triste. (cf. DELEUZE, 1994 – *L'Abécédaire*)

Aqui, o aspecto que nos interessa chamar a atenção é este de que a noção comum é sempre uma concretude que se dá a conhecer. Deleuze inclusive chama a atenção para o fato de que Spinoza não é um racionalista. Ora, efetivamente, a noção comum é uma primeira ideia, mas ser uma ideia, como dissemos, não quer dizer ser um movimento da razão. A noção comum é o que se dá a conhecer, o que se dá ao pensamento, na medida em que ela se dá por uma relação de corpos. “Uma noção comum não é de maneira nenhuma um abstrato, é muito concreta: este corpo aqui, este corpo lá.” (DELEUZE, 2009, p. 17) Quer dizer, ela de fato inclui o pensamento, porém, só enquanto inclua uma passagem afetiva, uma alegria, um afeto-sentimento, que se dá ao espírito em relação a uma afecção no corpo. Por isso é que Deleuze fala tantas vezes em seus textos spinozanos que só se pode ter ideia daquilo que se passa no corpo. Para os nossos objetivos aqui, isso é absolutamente importante de ser destacado. Não há pensamento que se dê sem que ‘antes’ tenha se passado algo no corpo. Quando se trata de conhecer o mundo através das noções comuns, já não se está mais nos primeiros tipos de afecção. Já se está passando para as afecções ativas e para os sentimentos alegres. As relações de composição e decomposição se dão no nível dos corpos.

Quando se estabelecem noções comuns entre os corpos, já não se está conduzindo a existência meramente ao acaso dos encontros. Aí se está falando de coisas concretas, se está falando do ponto de vista da composição das relações, da conveniência entre os corpos (cf. *ibidem*, p.20), de seu real aumento de alegria e força de agir. Entretanto, quando as relações são preenchidas de tristeza, então aí há reais decomposições de corpos. Em outros termos, ou nos temos que desejamos aqui afirmar, é o corpo o material de acesso à alegria e à potencialização. Mesmo no caso das ideias inadequadas, é o corpo que aí se coloca como pele sensível às afecções. Todo o problema começa aí, na sensibilidade própria de cada corpo, na sua variabilidade.

A complexidade do tema está no seguinte. Todo corpo é já uma relação singular. Quando este corpo encontra outros corpos e se compõe com o seu, estabelece-se entre eles uma noção comum. Esta noção comum é necessariamente uma multiplicidade e uma ideia adequada e, neste sentido, é também multiplicante, quer dizer, ao dotar o

corpo de um afeto alegre, também se o dota da capacidade de afetar-se de mais maneiras, de agir mais e, tão logo, de ser capaz de mais potências. Aí, não só os dois (ou mais) corpos envolvidos formam outro corpo, como cada corpo devém outra potência. Diríamos que cada corpo também tem sua própria relação transformada, de modo a devir e colocar novas partes extensivas sob esta nova relação, ou até apenas colocar as mesmas partes extensivas sob uma nova relação. De todo modo, há uma transformação sensível, literalmente sensível. Quando do aumento de potência, acontece uma multiplicação interna do corpo, assim como uma multiplicação externa. É por isso que as noções comuns nos parecem ser tão potentes. Elas de fato nos apresentam a força da multiplicidade, a força de um encontro. As noções comuns inauguram a alegria dentro de uma existência. São elas, afinal, que fornecem o saber sobre as leis de composição e decomposição, as leis de conveniência entre os corpos. (cf. *ibidem*, p.20) Tão logo, é por elas que sabemos também os corpos que não convêm com o nosso e, portanto, decompõe nossa relação.

Ora, desta forma, quanto mais um corpo constitui noções comuns com outros corpos, tanto mais maneiras de afetar-se ele faz existir em sua própria composição, isto é, mais potente ele se torna. Não há nada de racional aí, tudo se passa no nível da sensibilidade, tudo se dá no nível da superfície dos corpos, dos seus encontros: é uma espécie de dermatologia afetiva. Os corpos, conforme produzem estas primeiras ideias adequadas, deixam de viver ao acaso, passam a dar consistência à sua sensibilidade, de tal modo que a própria pele, o órgão pele, passa a ter uma extensão muito mais ampla e multidimensional. Quanto mais potente um corpo se torna, tanto mais sensível e ampla a sua pele, tanto mais longínqua sua superfície. Todo o corpo vai se tornando pele, quer dizer, tudo vai sendo irrigado e tomado de terminações sensíveis às afecções capazes de levar a ideias adequadas e a alegrias. A pele cresce em todos os sentidos, tudo vai se tornando pele, o interior, o fora, tudo vai se tornando superfície sensível. Por causa disso é que Deleuze afirma que uma das importantes perguntas éticas é, como chegar a ter o maior número possível de alegrias, como aumentar nossa potência. (cf. DELEUZE, 2010, p.252) Diante destes nossos argumentos dermatológicos, dizemos que a questão ética consiste em perguntar-se pela textura de nossa pele, pela sua sensibilidade característica. Quer dizer, a que é que somos sensíveis afinal? Sensibilizamos-nos com a tristeza mais do que com a alegria? Como disse nossa companheira de vida uma vez a um paciente seu: “Como você se orgulha de sua tristeza!” Esta superfície sensível, esta pele que nos tornamos a cada encontro, é ela mais propensa a alegrar-se ou a encontrar

sempre uma maneira de entristecer-se? Se é inevitável sentir paixões, padecer, ser afetado, já que os afetos também são parte da Natureza, seria igualmente natural que aprendamos a selecionar os encontros que nos aumentam a força de existir.

Entendamos, pois, detalhadamente o processo de se chegar às noções comuns. Inicialmente é preciso ter em conta que, num encontro entre corpos que convêm um ao outro, a alegria é ainda chamada alegria passiva. É que aí, todavia, se está no âmbito das afecções, das imagens impressas em um corpo. Destaca Deleuze que daí se encadeiam inúmeras outras alegrias ou afetos, todos eles passivos. São chamados passivos porque não se explicam por nossa capacidade de agir e por nossa potência de pensar; no limite, ainda não envolvem nossa relação característica. E se encadeiam porque, uma vez afetados de alegria, naturalmente, nossa potência de agir é aumentada. Entretanto, não significa que tenhamos posse formal de nossa potência de agir. Enquanto ainda estamos no primeiro gênero de conhecimento, podemos ter nossa potência de agir aumentada, em decorrência de alegrias e, mesmo assim, não temos ainda posse formal sobre esta potência. Deleuze bem diz, na mesma passagem, que as alegrias devem ser distinguidas em alegrias passivas e ativas, diferindo-se uma da outra pela causa. (cf. *idem*, p.253) Ora, a alegria passiva tem como causa apenas a presença de outro corpo que convém ao nosso, ao passo que a alegria ativa já tem como causa uma espécie de “salto” (*ibidem*, p.262), o qual já envolve nossa potência de compreender. São dois sentimentos diferentes, assim como se diferem em natureza a alegria e a tristeza.

Entretanto, as alegrias passivas são já pílulas para dividir o processo de padecimento em dois. Podem-se encadear a elas inúmeras outras alegrias passivas (amor, felicidade regozijo etc.) e nem por isso se estar na condição de passar a compreender mais. “Uma soma de paixões não faz uma ação.” Inclusive porque “não há tristezas ativas”. (*ibidem*, p. 253) Chamamos às alegrias passivas de possíveis divisoras de um processo de tornar-se ativo porque uma vez que elas aumentam nossa capacidade de agir, elas são ditas convir à razão, da qual, finalmente, devem advir as alegrias ativas. Enquanto estamos apenas sobre as alegrias passivas temos apenas idéias de afecções, isto é, de idéias abstratas, por se referirem a simples determinações de identidades de gêneros ou espécies. Estamos diante de um cavalo e temos as suas afecções, como sendo idéias de um animal, de um mamífero, grande e de longos cabelos. As idéias abstratas ou afecções passivas apenas trazem manchetes da presença de outro corpo, “elas retêm das coisas somente diferenças sensíveis e grosseiras” (*ibidem*, p.256) e que nos fazem somente reagir com gosto ou desgosto, apego ou ojeriza. Neste nível apenas

não gostamos de verduras por serem verdes ou de frango por ser carne de um animal alado; ou gostamos de uma mulher por ser morena ou de biscoito por ser doce. Ficamos numa lógica rasa e dicotômica, de apego ou expulsão, sem envolvermos singularidade e multiplicidade alguma. Hard nos lembra quanto a isso que as afecções passivas nos mantêm sempre no grau mais baixo de nosso poder de ser afetado. (cf. 1996, p.149) Por isso a alegria passiva é uma idéia inadequada. Ela não envolve a nossa capacidade de compreender e muito menos expressa a natureza das coisas. (cf. DELEUZE, 2010, p.256)

Por outro lado, estas mesmas alegrias passivas que se nos dão, quando do encontro com um corpo que nos convém, podem nos induzir a produzir uma idéia daquilo que entre este corpo e o nosso é comum (cf. ibidem, p.263), ou seja, daquilo que compartilhamos como potência e diferença. Daí é que esta alegria passiva virá a dar lugar a uma alegria ativa. Entre uma e outra, há um salto, cuja dependência está no esforço da razão de apreender esta ideia de potência em consonância com aquilo que corresponde à relação característica de nosso corpo. Não sendo suficiente apenas nos alegrarmos, é necessário que, por força do pensamento produzamos uma ideia daquilo que é a potência compartilhada entre nosso corpo e o outro. É esta ideia a noção comum, é esta “*a primeira ideia adequada que nós temos*” (ibidem, p.259). Ora, esta ideia, como dissemos, é sensível, mas não mais à maneira de afecções simples e grosseiras. Elas agora envolvem nosso pensamento, nossa potência de compreender e é neste sentido que somos ditos ser causas destas ideias. Deleuze usa uma palavra interessante para dizer deste esforço do pensamento. O pensamento produz uma ideia adequada, a noção comum, “em favor” (ibidem, p.264) das paixões alegres sentidas no encontro. Quer dizer, alegrar-se é pouco, pois podemos cair numa cadeia sem fim de alegrias sem nos tornarmos ativos, sem devirmos ativos. Mas o pensamento aí intervém em favor da alegria. Por isso é que destacamos anteriormente que só a alegria nos faz inteligentes. Ela é o material sobre o qual o pensamento é levado a dar um bote (já que se fala de um salto). É deste modo que devimos ativos. Ora, da noção comum que surge deste esforço de pensamento, decorre, finalmente, a alegria ativa, cuja força expressiva está em ser explicada por nossa potência de agir.

Então, compreendemos o seguinte: as alegrias passivas por si só já são alegrias, mas não são ainda ideias adequadas; elas podem nos induzir a pensar e produzir uma primeira forma de ideia adequada, que é a noção comum que aprendemos existir entre nosso corpo e este outro que nos afeta de alegria; esta noção comum já envolve e

explica uma potência nossa, a potência de compreender que nos constitui e que compartilhamos com a Natureza; por fim, esta ideia adequada nos leva a alegrias ativas, as quais, desta vez, expressam outra potência nossa, a potência de agir. Portanto, é por este processo, o qual é uma verdadeira prática de uma inteligência sensível, que os encontros podem se explicar por nossas potências; é assim que as ideias adequadas se explicam por nossas potências. Neste ponto, passamos a ter posse formal de nossa potência e as noções comuns “são então as ideias que são em nós como elas são em Deus” (ibidem, p.258).

Desde então, advém a pergunta: o que se faz com as tristezas? Afinal, dadas a nossa condição de ‘clausura’ dentro da lei de composição e decomposição, não temos como ter apenas alegrias ativas. Deleuze, a respeito disso, destaca que podemos inclusive extrair alegrias ativas de nossas tristezas. Diz ele que é preciso aprender a fazer prevalecer o maior número possível de alegrias ativas, afastando, o tanto quanto podemos, as tristezas (ibidem, p.262). Só aí, tornamo-nos ativos a tal ponto que, de uma tristeza, podemos ser capazes de constituir uma alegria ativa. Isso porque, envolvidos por uma noção comum, ela nos explica aquilo que nos alegra, ela nos dá as ideias exatas daquilo que, no encontro com outro corpo, nos convém e nos alegra. Trata-se, por isso, de uma seleção, de um pinçamento rigoroso e sensível de diferenças e potências. Como dizíamos, não mais tratamos as coisas com grosserias, ou a partir de suas formas. Em posse de nossa potência de conhecer, a sensibilidade se sofisticada e trata das coisas a partir da sua e da nossa relação. Assim, numa tristeza, nos tornamos capazes também de compreender aquilo que, no encontro, na nossa relação e na relação do outro corpo explica a tristeza, isto é, a faz existir. Daí em diante, destaca Deleuze, ela deixa de ser um padecimento e, logo, deixa de ser tristeza. (cf. ibidem, p.265) Desta maneira, se diz que as noções comuns interrompem a corrente de alegrias passivas e, além disso, substituem essa linha por um encadeamento de alegrias ativas.

Portanto, se a noção comum é um salto, é porque, ela não se passa naturalmente em nós, ela não decorre fatalmente das afecções, mesmo dos sentimentos de alegria. Ela vem de um esforço do pensamento. É, de fato, algo tão forçoso quanto saltar, ou seja, é preciso vencer uma gravidade natural, uma tendência que nos limita. Assim como para saltar é preciso força, chegar a ter noções comuns com outros corpos é também uma questão de incorporação de força. Hardt (cf. 1996, p.155) lembra que as noções comuns, por isso, não podem ter um caráter especulativo – teórico – de análise dos encontros e sim um “instrumento de prático de constituição”, que dizemos ser a constituição de

nossa potência de agir. Não se faz belos saltos, com leveza, sem se acumular forças suficientes através de um treino que exercita o que estas forças podem. Saltar todo mundo salta de algum modo, mas nem sempre com leveza. Analogamente, não se torna a vida leve sem uma prática dos encontros, sem uma espécie de educação e treino afectivo. A prática dos encontros torna cada vez mais perspicaz a nossa sensibilidade e, neste sentido, nos torna fortes – no sentido de incorporação de forças multiplicárias – e, nos tornando fortes, nos faz leves, faz da existência algo leve. Tira-se disso que a leveza tem menos a ver com um composto imaterial e rarefeito do que com um corpo repleto de uma multiplicidade de forças. Em outras palavras, é a prática da expressão das potências que torna uma existência leve.

E o que nos parece mais importante de retermos aqui é que a partir daí rompemos com o ciclo ou o vai-e-vem característico de uma vida passiva, no qual só se pode amar doetamente ou rejeitar cegamente, dado que, nesta maneira de viver, a força dos encontros não se explica pela relação singular do corpo que se alegra e/ou se entristece. Com a experimentação das noções comuns, passamos a, mesmo no acaso dos encontros e nas tristezas que muitas vezes daí decorrem, ser capazes de incluir um mínimo de potência constituinte nossa; passamos a compreender também a potência dos encontros baseando-os em nossa potência, justamente porque tornamo-nos ativos. Temos, enfim, posse formal de nossas potências de agir e de pensar. Mais além, tendo já exercitado, praticado as noções comuns, passamos a compreender e ter posse sobre nossas potências, nossas diferenças.

Ademais, a importância das noções comuns também se encontra no fato de que é por elas que chegamos parcialmente ao conhecimento da Natureza (cf. *ibidem*, p.287). Consideremos, aqui, que se trata de conhecer a Natureza e sua força criativa, sua potência singularizante. Entendemos que a contundência desta afirmação se faz tanto maior quanto menos se pense na Natureza como sendo Deus. Evidentemente que, em Spinoza as duas coisas são identificáveis uma à outra; porém, nos parece ainda mais potente se tiramos a Natureza de sua equiparação a um sentido tão já poluído e sedimentado como Deus.

Desde que temos noções comuns, então, saímos do bom senso e do senso comum, nos quais se considera que, tendo uma idéia, já se tem razão e que, como todos temos idéias, todos somos dotados de razão, somos todos razoáveis. Esta versão miserável da democracia cai por terra porque o pensamento deixa de ser algo dado e se torna uma verdadeira prática deviriente, uma prática que não está desligada de uma

cordialidade para com os afetos que temos e com as afecções que se desenham em nosso corpo. O pensamento é um exercício de força, não mais que o corpo um exercício de sensibilidade. É por isso que dizemos que o corpo é um material ético. Ele é tomado pelo pensamento como material sobre o qual se lança num salto. Mas é material ético também na medida em que se faz sobre uma física afectiva, uma física de potências que se afirmam tão somente no encontro entre corpos.

Vemos que tudo isso explica o subtítulo *Filosofia Prática*, que Deleuze dá a um de seus livros sobre Spinoza. Ao falarmos de encontros, falamos necessariamente de uma prática das existências, a qual não pode deixar de ser ética. Consideramos, ainda, ser uma prática dos afetos e afecções, uma prática da sensibilidade. Ora, ao se dizer que são idéias inadequadas e padecimentos não se deve concluir que as afecções e os afetos sejam deploráveis, pois isso seria negar a própria potência naturante, isso seria incorrer no erro que Spinoza aponta, qual seja, o de nos considerarmos destacáveis da Natureza. Ao contrário, o esforço ético, um “esforço empírico e muito lento”, é justamente o de organizar os encontros e, a partir daí, selecionar os afetos e compreender de modo mais delicado as afecções. (cf. *ibidem*, p.252). O esforço do pensamento é inseparável do esforço de aumentar as potências dos corpos, é o trabalho delicado de selecionar os encontros de modo a se ter o maior número possível de alegrias e afecções capazes de nos fazer compreender – apreender – mais potências. É também o esforço de sair de um modo de vida que apenas padece dos encontros e torna-se frágil por assentar-se apenas sobre possibilidades binárias e opostas, amar ou odiar, apegar-se ou excomungar.

Não se trata, com efeito, de suprimir paixões, mas de fazer com que somente uma pequena parte de nossa existência seja preenchida por tristezas e sentimentos passivos, de tal maneira que chequemos a ter o máximo possível de afetos ativos. (cf. *ibidem*, p.264) Afinal de contas, sendo capazes de aumentar nossa potência de agir, a alegria convém à razão. (cf. *ibidem*, p.253) Conhecer, portanto, é conhecer tão somente pela potência.

b) O amor pela Natureza: conhecimento ético

Apesar disso tudo, há ainda um terceiro nível de conhecimento. Este nível diz Deleuze, só alcançou Spinoza, o qual denomina este grau saber conhecimento de Deus ou amor por Deus. (SPINOZA, 2009, p.233) Deleuze define este terceiro gênero de conhecimento como sendo o conhecimento das essências singulares, ou de puras idéias intensivas. (cf. DELEUZE, 2009, p.22)

Para entendermos esta forma de conhecimento, precisamos retomar um pouco mais lentamente o que se chama de ideia e de pensamento. Deleuze, então, deixa bastante claro que a teoria do conhecimento em Spinoza não tem por intenção nos fazer compreender como conhecemos as coisas e se temos ideias que correspondem estas coisas (DELEUZE, 2010, p.114). Mais propriamente, trata-se de conhecer a nossa potência de pensar, a qual é parte da potência de pensar naturante, modo desta potência absoluta. Neste sentido, diz Deleuze, as ideias devem ser sempre tomadas em seu viés reflexivo, ou seja, ideia da ideia. Seria esta a natureza mais elevada do exercício do pensamento: conhecer, a partir das ideias que se tem, a potência de pensar de que somos capazes.

Se tomarmos a ideia sempre como ideia de algo e o pensamento pela sua capacidade de refletir, então uma ideia sempre já contém a potência de conhecer algo (cf. idem, p.115). A forma do pensamento é sempre a forma de uma ideia que temos (cf. idem), já que ela é considerada como ideia de uma ideia, potência de conhecer. A forma da ideia é ser sempre ideia conhecedora, ideia da ideia. Neste ponto, trazemos uma importante observação de Ezcurdia (p.14)¹⁰ de que a ideia é sempre produto da autonomia do atributo pensamento da Natureza, isto é, ela se refere à produtividade dinâmica da potência de pensar da Natureza: produzir ideias de ideias infinitamente. Isso sugere que uma ideia em si já tenha realidade própria, ainda que não se ache um objeto no mundo que seja seu representado. Sua realidade é, pois, o conectar-se a uma ideia seguinte e ter em si um conhecimento desta ideia que se segue. As ideias, uma vez que são concebidas pela ativa potência de pensar da Natureza, formam uma cadeia: ideias se ligam a ideias, são feitas ideias das ideias. Isso faz da alma o que se chama de autômato espiritual, “é dizer o pensamento como determinado por suas próprias leis” (idem, p.145), o pensar como livre de determinação extrínseca. A ideia da ideia como forma essencial da potência de conhecer.

Nisso, Deleuze destaca que conhecer é necessariamente conhecer pela causa (idem, p.126), não pelo efeito. Ideias são causas umas das outras e imediatamente efeitos umas das outras. Neste contexto, conhecer algo pela causa parece ser cair num jogo infinito de regresso cada vez mais longínquo à uma ideia anterior, numa espécie de regressão infinita, como diz Deleuze. Haveria um liame ligando este encadeamento, sendo este liame a causa dele? Haveria uma ideia inicial mais verdadeira ou mais

---

¹⁰ Disponível em <http://www.fflch.usp.br/df/espinosanos/ARTIGOS/numero%2024/jose.pdf>

inicial? Conhecer este liame de conexões ou a ‘primeira ideia’ é que seria conhecer a causa? Mas se for assim, voltaríamos a uma lógica transcendente ou centralizadora das conexões. A Natureza voltaria a ser uma espécie de imperatriz absoluta...

A alternativa parece ser a seguinte. Ao conhecermos o encadeamento de afecções ou ideias, precisamos conhecer o conjunto destas afecções, sua ordem ou lei de conexão. Sendo assim, cada vez que conhecemos algo, é preciso que se envolva neste conhecimento a nossa potência reflexiva, ou seja, a nossa capacidade de pensar e, pensando, expressemos a potência de pensar absoluta da Natureza. Ao sermos afetados por uma cadeia de ideias, encontramos sua ordem de conexão quando envolvemos a nossa reflexão, isto é, a capacidade de termos uma ideia da ideia, de pensarmos sobre o que pensamos. Aí, então, começamos a ter não apenas ideias das afecções, mas a ideia de como somos afetados, que tipo de ideias temos, que espécie de ideia nos mobiliza e nos expressa.

Neste momento é que a potência de pensar absoluta da Natureza se expressa em nós, ou ainda, se afirma em nós na forma daquele conteúdo expressivo, o qual é, a cada entendimento, um modo singular do atributo pensamento que passa a existir. Cada compreensão é uma ideia de que se tem da ideia, é reflexão no sentido de multiplicação da potência de pensar. Uma compreensão é uma singularidade do pensamento naturante que se perfaz em nós, isto é, cada um de nós performatiza singularmente a potência de conhecer, ao possuímos ideias que envolvem imediatamente nossas potências e expressam a potência natural. Uma vez que conhecemos algo a partir de nossa potência, imediatamente já estamos conhecendo ou tendo uma ideia de algo tal qual esse algo é na potência naturante. O conhecimento é, tão logo, uma espécie de expressão, diz Deleuze. (cf. *ibidem*, p.137) Ao refletirmos já estamos expressando nossa essência e envolvendo a essência naturante, de modo que, então, já estamos compreendendo nossa natureza como grau de potência singular e a lei de conexão das afecções encadeadas. É isso o conhecer pela causa: conhecer envolvendo a causa de toda potência de pensar, que é a potência de pensar da Natureza. “É certo que as ideias ‘representam’ alguma coisa, mas precisamente, elas só representam alguma coisa porque elas ‘exprimem’ sua própria causa, e exprimem a essência de Deus, que determina esta causa.” (*idem*, p.123)

Todavia, Deleuze ressalva que não se pode pensar que a Natureza como causa seja uma linha de causalidade vertical, que exerce sua atividade de cima para baixo. “Devemos evitar, porém, dizer que uma coisa finita está submetida a uma dupla causalidade, uma horizontal constituída pela série indefinida das outras coisas, e a outra

vertical, constituída por Deus.” (DELEUZE, 2002, p. 63) Isso porque é imediatamente que, ao conhecermos, conhecemos pela causa, isto é, efetivamos a potência de pensar que é a nossa enquanto dobra ou expressão singular do atributo pensamento da Natureza. Uma ideia capaz de conhecer que temos é, ela mesma, diretamente expressão de uma ideia essencial da Natureza. De novo citamos Ezcurdia (p.27), em sua tese de que é justamente sendo um autômato espiritual que a nossa alma expressa a potência de pensar da Natureza. Destaca Deleuze, por isso, que a potência naturante, produtiva, está igualmente distribuída em cada modo, contudo, diferentemente expressa em cada um. Não somos formas degradadas, hierarquicamente escalados diante da Natureza. (cf. DELEUZE, 2010, p. 157) Somos cada qual, possuidores da força naturante, porém compreendemos uma diferença desta força, expressamos uma singularidade desta força.

Conforme Deleuze, a cada termo da cadeia de ideias somos diretamente ligados ao entendimento divino e por isso não se trata de dois níveis de causalidade, mas de um acesso direto ao entendimento. Por este mesmo motivo é que a ideia de autômato espiritual, em Deleuze, não se identifica a um sujeito (como é para Ezcurdia) ou consciência psicológica (cf. DELEUZE, 2002, p.63): as ideias se afirmam em nós e as ideias de ideias são já realização de conhecimento. Só num nível superficial, o da consciência psicológica, é que as ideias são representantes de um objeto (cf. DELEUZE, 20120, p.117).

A série dos modos e das essências são, claro, dois níveis; porém, não estão um acima do outro, senão lado a lado, imantados e imanentes, como as casas brancas e pretas de um tabuleiro de xadrez. E os dois níveis acontecem ao mesmo tempo, pois as ideias não podem existir sem que existam os modos que as expressam e a realidade que lhes pertence. Ora, é só no nível mais baixo de conhecimento – o primeiro - que as afecções se mostram mutiladas. Já conforme a potência naturante de conhecer, essa mutilação é, mais precisamente, multiplicidade. Quando se diz que conhecer é conhecer pela causa, se quer deixar claro que uma ideia não pode ser conhecimento de algo sem que seja ela própria ideia constituinte da potência de pensar naturante, a causa de toda ideia. “Temos a potência de conhecer, de compreender e pensar só na medida em que nós participamos da potência absoluta de pensar.” (DELEUZE, 2010, p.127)

Perguntemo-nos, então, quais as implicações éticas desta forma de conceber o conhecimento e a ideia. Ora, entre outras definições possíveis, tomamos por ética a relação entre a vida e a liberdade, ou ainda, entre a imediatricidade de uma potência e a sua efetivação. Com efeito, ao compreendermos que conhecer é necessariamente *nos*

tornarmos expressão da potência autônoma da natureza - ou seja, de sua capacidade infinita de produzir conceitos - descobrimos finalmente, que o único liame existente na cadeia incessante das ideias é esta liberdade absoluta de produzir. Dito de maneira deleuzena, o sentido da cadeia se diz a partir de cada uma e de todas as ideias que a compõem. É o composto multiplicitário que produz sentido e, no entanto, seu encadeamento é ancorado numa produtividade absoluta, sem sentido, sem liame empírico ou coerente. A liberdade está justamente aí: a cadeia pode ser multiplicada em qualquer ponto, sem que isso seja sua quebra; ou que seja uma quebra e, mesmo assim, capaz de fazer seguir a conectividade das ideias. O sentido da cadeia é, então, “n-1” (DELEUZE & GUATTARI, 1995, p.32), quer dizer, só é encontrado na afirmação da multiplicidade própria da cadeia (o que, precisamente, não significa sua totalidade), em sua força de multiplicar-se e ter sempre um novo sentido, um outro sentido. A potência divina de pensar é louca. Deus é esquizofrênico e, por isso, libertário e ético. É a esta liberdade na produção de ideias que caracteriza um dos elementos da ética enquanto pensamento da liberdade.

Neste sentido, a potência de conhecer mais natural seria rizomática. Seriam, pois 6 características que constituiriam esta potência libertária do conhecer, a saber: *princípio de conexão*, segundo o qual qualquer ponto da cadeia pode ser ligado, sem lógica ou coerência, a qualquer outro; *princípio de heterogeneidade*: atesta que “cadeias semióticas de toda natureza são aí conectadas a modos de codificação muito diversos,...”, envolvendo, sobrepondo e misturando infinitamente formas de expressão, níveis de complexidade, modos da natureza; *princípio de multiplicidade*, que exige que o sentido de uma cadeia seja afirmado tão somente da multiplicidade que a forma, tendo-se, aí, “o múltiplo sendo tratado efetivamente como substantivo”, sem remeter a ideia da ideia à verdade sobre um objeto, sem fazer da causa ou da essência, a essência de um indivíduo ou objeto, quer dizer, a ideia sempre será produção de uma outra ideia, que é ideia de outra coisa, ideia de uma transformação; *princípio de ruptura assignificante*, cujo mote é a possibilidade sempre recomeçada de desviar e metamorfosear o fluxo da cadeia e ideias a partir de quebras, rompimentos e cortes diferenciadores, sem compromisso algum com o sentido anteriormente dado, sem dívida quanto à congruência dos fluxos; *princípio de cartografia*, pelo qual se faz uma produção de conhecimento que trata da conectividade absoluta das ideias, que faz um mapeamento dos pontos passíveis de novas e inusitadas conexões, consistindo, em última análise, no “acompanhamento de processos” e, então, em “desenhar a rede de

forças à qual o objeto ou fenômeno em questão se encontra conectado, dando conta de suas modulações e de seu movimento permanente” (BARROS e KASTRUP, 2010, p.53 e 57); *princípio de decalcomania*, como sendo o rompimento com uma concepção de ideia que a trata como compromissada com uma natureza centralizadora, tirânica e controladora, separada do movimento mutacional e multiplicatório da vida. (cf. idem, p.15-23)

Ora, conhecer pela causa é, desta forma, ter uma ideia que imediatamente nos envia ao entendimento da Natureza, a qual é exatamente ideia adequada. Dado isso, podemos abordar o terceiro gênero de conhecimento. Conforme Deleuze, as ideias de terceiro gênero nos fazem conhecer as coisas por sua essência tal como estão contidas na Natureza, isto é, da maneira como existem na essência divina. (cf. idem, p.280) Isso nos parece confuso, já que é mais ou menos isso que se disse das ideias de segundo gênero, as noções comuns. O próprio Deleuze reconhece a extrema similitude entre estas duas formas de ideias em uma nota, na mesma página.

Mesmo assim, o que diferenciaria os dois níveis de conhecimento seria o seguinte: as ideias de segundo gênero se referem, por assim dizer, ao ‘mundo dos modos’ e ao entendimento adequado das essências de modos e de suas relações características (entre si e de cada um). Já as ideias de terceiro gênero nos fariam conhecer as essências exatamente como a Natureza as compreende, no nível de suas essências puramente intensivas (cf. idem, p.279), plano no qual uma essência está necessariamente contida na produção de outras (complicada).

Essa distinção é propriamente uma espécie de sofisticação da qualidade do conhecimento. As ideias de segundo gênero nos dão posse formal sobre a potência de conhecer e, por isso, de agir. Por explicarem estas potências, elas já são tidas como adequadas. Entretanto, neste sentido, elas vão até um certo limite, que é de conhecer aquilo que há de comum entre o nosso corpo e os demais que nos convêm, as propriedades comuns entre os corpos. No segundo gênero não conhecemos ainda nossa essência e nem a essência dos outros corpos, tal como graus intensivos da Natureza. As ideias de segundo gênero não constituem ainda ideias adequadas de nós mesmos e dos outros corpos, mesmo que elas já sejam ideias adequadas. (cf. DELEUZE, 2010, p.285) É dizer, em outros termos, que só conhecemos mediados pelas noções comuns, sem acessar imediatamente as singularidades e, neste ponto, conhecemos mais da potência de conhecer do que da potência das singularidades. Destaca Deleuze, no mesmo trecho,

que as ideias de terceiro e segundo gênero têm naturezas distintas, uma vez que diferem pela causa.

É que as ideias de terceiro gênero nos são dadas na medida em que decorrem direta e imediatamente de nossa essência, mas tal como ela é na Natureza e não mais a partir das noções comuns. Não podemos esquecer que por essência se entende aquilo pelo qual uma coisa existe e sem o qual a coisa deixa de existir ou muda inteiramente de natureza. Ora, as noções comuns são ideias que dizem dos encontros entre os corpos, sem dizerem da própria Natureza como tal e da maneira como as essências são concebidas por ela. Quer dizer, a Natureza não conhece através das noções comuns, estas não são ideias que constituem a Natureza em si (cf. *idem*, p. 288). Mais precisamente, isso significa o seguinte: as noções comuns nos trazem um aumento da potência de agir, nos trazem uma alegria, os quais são ocasionais, pois dependem dos encontros e do que se faz deles. Nos encontros, são primeiramente as alegrias passivas as que poderão causar as alegrias ativas, se agidas pela força de conhecer. Porém, na Natureza, as essências são graus absolutos e não são conhecidas por qualquer aumento ou diminuição. A Natureza é potência absoluta e infinita, só conhece alegrias (cf. *ibidem*, p. 286), ou ainda, é a própria alegria, na medida em que não é afetada de variações para mais ou para menos.

Portanto, saber pelo terceiro gênero é saber das essências tal como são na Natureza no sentido de que se passa a conhecê-las por seu grau absoluto de potência e não em relação às propriedades comuns e conveniências. Deleuze destaca que as noções comuns são generalidades e, referindo-se apenas aos modos, não dizem das essências singulares. (cf. DELEUZE, 2002, p.101) Podemos dizer, então, que o conhecimento de terceiro gênero revela uma profunda força do pensamento, a sua potência intensiva. Com o terceiro gênero o pensamento é desidentificado do bom senso e do senso comum, assim como é diferenciado da imaginação e do entendimento consciente e racionalista. Mesmo que Spinoza chame a isso de razão, já não se está mais falando de uma força de compreensão racional, mas de uma potência de entendimento afetiva, uma inteligência intensiva. Segundo Deleuze, o terceiro gênero de conhecimento é de tal força que, se uma essência me afeta tal como ela é na Natureza, ou seja, se sou sensível a ela e, portanto, eu a compreendo, este afeto é também uma forma de afeto por mim, uma maneira de minha essência se afetar a si própria. Isso porque, passaria a compreender as coisas segundo a realidade intensiva da Natureza, onde as essências se supõem – sem

se confundirem – umas às outras, “são interiores umas às outras”. (cf. DELEUZE, 2009, p.85)

Conforme nossa compreensão, este terceiro gênero de conhecimento, ao nos dar o conhecimento das essências - ou seja, aquilo pelo qual algo é e sem o qual este algo não seria – tal como são no nível da Natureza, nos faz conhecer as coisas e a nós mesmos como potências absolutas, diferenças em si mesmas. Assim, como Spinoza diz, passaríamos a ter um amor por Deus. “Quanto mais compreendemos as coisas singulares, tanto mais compreendemos a Deus.” (SPINOSA, 2009, p.228) A esse conhecimento amoroso, nós preferimos chamar de um amor pela Natureza. Um conhecimento ético, portanto, seria aquele capaz de ser sensível às coisas tal como graus absolutos de potência. Compreender as essências naturais seria compreender que tudo o que existe, existindo como modificação expressiva da Natureza, é potente, é necessário.

c) Um paralelismo: encontro da igualdade na diferença

Quando dissemos que o corpo, estando afetado, nos dá algo a pensar, parecíamos contrariar um elemento fundamental: a potência de agir e de pensar, a potência de existir e pensar não são maiores e nem menores umas em relação às outras. (cf. DELEUZE, 2010, p.76) Nas palavras do próprio Spinoza (2009, p.101), nem o corpo pode determinar a mente a pensar e nem esta determinar o corpo a agir. A isso se chama paralelismo. Vamos tentar dar conta aqui deste complexo conceito.

Em primeiro lugar, o paralelismo nega qualquer primazia entre corpo e espírito. Tudo o que é ação no corpo é também ação no espírito, tudo o que é paixão no espírito é também paixão no corpo. (cf. DELEUZE, 2002, p.75) Esta fórmula tem minúcias que é preciso considerar calmamente. Este tipo de paralelismo, Deleuze diz ser capaz de superar um outro tipo – um paralelismo moral - segundo o qual, “uma paixão na alma corresponde a uma ação no corpo” (idem, p.74). Isso quer dizer que não há diferença de natureza entre o que ocorre em um e no outro, no corpo e no espírito e, tampouco, há relação de causalidade entre um e outro. Na fórmula ‘uma paixão na alma corresponde a uma ação no corpo’, Deleuze diz haver ainda uma causalidade ideal e uma moralidade, ainda que não haja uma causalidade real. É primeiramente neste sentido que a fórmula spinozana seria superior. Ela instaura a inexistência absoluta de causalidade entre corpo e espírito. Nas palavras propriamente spinozanas, “o que determina a mente a pensar é um modo do pensamento e não da extensão, isto é, não é um corpo”. (SPINOZA, 2009, p.100) Por isso Deleuze diz haver entre a série corporal e a espiritual uma igualdade de

“dignidade”, “de ordem” e “de ser”, isto é, não há eminência de um sobre o outro, os fenômenos que ocorrem no corpo e no espíritos são idênticos e ocorrem juntos. Enfim, o corpo e o espírito são uma só e mesma modificação da Natureza. (cf. DELEUZE, 2002, p.74)

E este mesmo paralelismo de ‘imanentização’ é o que explica também porque, contudo, corpo e espírito são séries diferentes: cada qual existe em um atributo diferente e depende de um atributo diferente. O espírito no pensamento e o corpo no atributo extensão. Então, à citação acima, “o que determina a mente a pensar é um modo do pensamento e não da extensão”, se deve acrescentar: o que determina um corpo a agir é um outro corpo e não um pensamento. Então, o paralelismo permite que haja autonomia entre as duas séries (cf. *ibidem*), sem que haja transcendência entre elas. Assim, o paralelismo resolve, além da eminência, o problema da transcendência e da equivocidade, isto é, salva-se a diferença três vezes: uma vez escapando à causalidade, outra vez à moral e, uma última, esquivando-se da igualdade.

Destaca, então, Deleuze que este paralelismo entre corpo e espírito se caracteriza como “paralelismo epistemológico”, segundo o qual aquilo que é conhecido como ideia só pode ser conhecido porque é ideia de uma afecção no corpo. Neste caso, o corpo e aquilo que lhe acontece são objetos das ideias. Temos, por isso, ideias correspondentes aos afetos que temos no corpo e isso é uma constatação cruelmente ética. Possuímos um corpo inseparável dos afetos que preenchem nossa existência. O corpo que temos tem a mesma natureza dos afetos que temos, porque o corpo é feito de forças, tal como o pensamento. As forças de somos capazes no corpo são ressonantes com as forças de nosso pensamento. Por isso é que, quanto mais padecemos de tristezas através do corpo, mais temos ideias inadequadas. E, ao contrário, quanto mais ideias inadequadas temos, menos nosso corpo é desenvolvido, capaz de mais potências. As ideias são justas em relação aos afetos. O corpo é legítimo conforme a existência.

Contudo, como dizíamos, serem correspondentes não quer dizer serem iguais. A série do espírito e a série do corpo são uma mesma modificação, mas cada qual a expressa a partir de um atributo diferente. Disso é que se torna possível dizer que “o espírito é a ideia do corpo e de nada mais”. (*ibidem*, p.75) O espírito como ideia é paralelo ao corpo como seu objeto. Como bem define Hardt (1996, p.133) , “o corpo e a mente participam do ser de maneira autônoma e igual”, ou seja, tem igualdade de potência, mas justamente por isso, são diferentes na maneira como realizam o ser. Dizemos, com isso, que o pensamento é aquilo que, no corpo, não é mais corpo, não é

mais o mesmo corpo; e o corpo é aquilo que, no pensamento, não é mais pensado igualmente e só pode ser pensado enquanto estranho o pensamento.

Estávamos errados, então, em afirmar, de certa maneira, uma primazia do corpo? Havia equívoco em dizer que o corpo dava ao pensamento algo a pensar, um tropeço afectivo sobre o qual pensar? Relativamente, sim, erramos. Mas apenas relativamente, pois há ainda um segundo paralelismo, o chamado “paralelismo ontológico”. A partir do paralelismo epistemológico, a ideia e o corpo formam “um mesmo ‘indivíduo’”. Já no paralelismo ontológico é que precisamente os modos, constituídos simultaneamente por pensamento e extensão, formam uma mesma modificação.

Segundo Deleuze, aí apareceria uma certa primazia do pensamento em relação a outros atributos, os quais fariam existir um modo, mas todos eles sendo já uma ideia no atributo pensamento. É preciso esclarecer, aqui, que a Natureza compreende (entende e envolve) inúmeros atributos, todos eles iguais em potência. Nós é que conhecemos dela apenas dois, o pensamento e a extensão. Nisso, cada modo ou indivíduo existiria num atributo diferente, mas sendo concebido como idéia ou entendimento da Natureza no atributo pensamento. (cf. *ibidem*, p.76) Então, Deleuze diferencia da seguinte maneira. Por um lado, encontra-se o corpo como “um modelo diretor para o estudo do espírito”; por outro, o espírito é potência exclusiva de compreensão da essência. (*ibidem*, p.77) Entretanto, o corpo é modelo para o espírito quando se trata da compreensão das afecções corporais decorrentes da presença de outro corpo. Tais afecções correspondem ao que, no espírito, são as imaginações, que são idéias inadequadas, justamente por estarem ligadas aos padecimentos que sofremos. De outra parte, o espírito serve de modelo absoluto para aquilo que é ideia da essência do corpo, ou seja, para o entendimento de seu grau de potência. (cf. *ibidem*)

Portanto, se dizemos que apenas relativamente estávamos errados em afirmar o corpo como aquilo que coloca o pensamento a pensar é porque, de fato, não havia erro. A mesma explicação que nos fazia estarmos errados é a que nos permite reafirmar o que havíamos dito. Afinal, o paralelismo nos indica que tanto o corpo é referência para se conhecer o que nele se passa, quanto o pensamento é aquilo que explica um grau de potência essencial que se expressa como corpo. O espírito é uma essência singular de um corpo, é um pensamento que o corpo produz e possui. O paralelismo, desta forma, “nos faz descobrir no corpo algo que vai além do que conhecemos, e em consequência, no espírito, algo mais do que temos consciência” (*ibidem*) E se há autonomia entre corpo e espírito, é porque há tanto um pensamento, que é intensidade livre da forma

consciente, quanto um corpo que é potência metamórfica independente da sua forma, uma material independente da matéria. Ora, quando Spinoza provoca dizendo “O fato é que ninguém determinou, até agora, o que pode o corpo”, logo em seguida ele diz “exclusivamente pelas leis da natureza enquanto considerada apenas corporalmente, sem que seja determinado pela mente”. (SPINOZA, 2009, p.101) Por isso, considerarmos o corpo como potência irreduzível e independente daquilo que dele se sabe e se pensa atualmente. Tanto é que Spinoza, ao falar de nosso desconhecimento daquilo que pode o corpo, diz de um espontaneísmo próprio dele. (idem, p.103) Por isso é que Orlandi (2004, p.69) resume esta questão dizendo que Spinoza refere-se ao corpo “como questão que se impõe”.

Novamente, o problema filosófico de Spinoza era afirmar uma divindade sem transcendência, sem eminência e sem equivocidade, o que, como diz Deleuze, trata de tirar de Deus uma forma antropomórfica possuidora de sentimentos humanos, “os quais nem sequer são adequados ao homem como tal” (cf. DELEUZE, 2002, p.69). Deste modo, se tiramos a divindade do centro do problema, fazemos com que os graus de potência precisem ser afirmados apenas de sua expressão: o corpo como expressão deste grau, ou o grau como intensidade que faz corpo. Expressão que só pode se fazer no(s) corpo(s) que expressa(m), como transformação do grau de potência essencial. Como diz Orlandi (2004, p.70), “a proposta de Espinosa produz um grande susto na prepotência das almas”.

Formulamos, pois, assim: corpo que é diferença à ideia de que é objeto, mas também ideia que difere de si na expressão que possui. Em outras palavras, o corpo não é causado ou explicado pela sua idéia, ele é sua transformação, sua realidade e, como tal, seu ato imediato. A ideia também exprime um grau, mas como grau de potência de um corpo, o qual, como potência, só pode ser ato. “a mente é tanto mais capaz de considerar este ou aquele objeto, quanto mais o corpo é capaz de ser estimulado pela imagem deste ou daquele objeto.” (SPINOZA, 2009, p.101) Em outros termos, há algo do pensamento que só pode pensar tornando-se corpo e há algo do corpo que só pode materializar-se como ideia. “O que, primariamente, constitui a essência da mente não é senão a ideia de um corpo existente em ato.” (idem, p.104) Segue, por isso, sendo pertinente a ideia de que o corpo espeta o pensamento com ideias exteriores a ele, tal é o caso em que somos subitamente tomados por uma dor de cabeça, por uma alegria, por um amor ou, ainda, terrivelmente, por um câncer. Tal é, nas palavras de Negri (1993, p.9), o curso “uma *utopia progressiva a materialismo revolucionário*” de Spinoza.

Portanto, o paralelismo implica, ao mesmo tempo, uma autonomia entre corpo e espírito, diferença entre eles, correspondência sem semelhança; por outro lado, igualdade de potência, o que quer dizer, paradoxalmente, que há uma primazia mútua de um sobre o outro: embate. Força de pensar da mente diante do corpo e força de afetar do corpo diante da mente. Uma igualdade na diferença, encontro do diverso. Assim, não suprimimos a potência do pensamento e nem a submetemos ao corpo, mas damos realidade a um pensamento que é saber intensivo de um material expressivo o qual, como tal, é potência. Não há espiritualismo, dicotomia moral e nem ateísmo vulgar nesta concepção, mas um *materialismo intensivo*.

d) Mais um paralelismo: plissagem pela diferença desencontrada

De outra parte, encontramos uma solução bastante interessante a esta questão do (des)encontro corpo-mente também no livro de Deleuze sobre Leibniz. Ali, a expressão que liga o corpo e a mente não é paralelismo, mas “dupla pertença inversa” (DELEUZE, 1991, p.199). Aí, corpo e mente são também duas linhas, dois níveis e, entre os dois, passa uma dobra. Eles são “realmente distintos e todavia inseparáveis” (idem, p.198). Também não há ação de um sobre o outro, dado que estão em dois andares diferentes, mas dobramento de um sobre o outro. No meio, há uma zona intermediária. “Cada alma é inseparável de um corpo que lhe pertence e está presente a ele por projeção; todo corpo é inseparável de almas que lhe pertencem e que estão presentes a ele por requisição.” (ibidem)

Aqui, vemos encontrar corpo e alma por um delicado paradoxo. O corpo se vê indivíduo na medida em que toma para si uma alma e, simultaneamente, há inúmeras almas que são apropriadas por um corpo coletivo. Em outros termos, a cada corpo corresponde uma alma privada; mas nenhuma alma é solitária e, tão logo, é “multidão ou amontoado” pertencente a um corpo coletivo, de tal modo que não se tem como saber onde começa um e termina o outro.

Estabelece-se, pois, um “vínculo” entre alma e corpo que faz “uma dobra extremamente sinuosa, um zigue-zague, uma ligação primitiva não localizável. Ora, quem pode dizer até que ponto o vermelho que vejo empiricamente com o olho é o vermelho do tecido ou o vermelho que me constitui enquanto material intensivo? Quando sentimos cansaço por causa de muito calor e nos é possível tomar um banho de mangueira, até que ponto é apenas uma mudança de estado corporal e onde se inicia uma transformação incorpórea, que nos leva a potências outras, ideias muito mais leves

sobre o dia, sobre a vida? Por isso, Deleuze diz que as almas podem ser ditas materiais, uma vez que pertencem a ela e, mais, as almas têm uma ação interna própria em função de suas leis próprias, enquanto o corpo realiza esta ação, segundo regras que são suas. (ibidem, p.199) Ora, haveria entre um e outro sempre um desencontro, uma diferença, um vínculo dissonante. Aí, o que é atual na alma “é *realizado por Algo no corpo*. Não se realiza o corpo; realiza-se no corpo o que é atualmente percebido na alma.” (ibidem, p.200) Dizer que algo no corpo realiza e a alma atualiza significa apenas que o corpo apreende uma realidade, tomando-a como multiplicidade de forças, porções de realidade, as quais dão à alma o poder de afirmar o que nela se atualiza.

Por isso é que certos corpos, por exemplo, ao ficarem muito tempo sem comer, sentem dor de cabeça e outros se irritam muito. Muito menos porque ‘cada corpo é um corpo’ segundo a fórmula liberal individualista, do que porque há sempre uma divergência produtiva entre corpo e alma, um encontro encrispado entre almas multiplicárias e corpos coletivos, posses privadas e envolvimento públicos. Há sempre uma divergência no próprio corpo, sempre um outro corpo no corpo e, claro, uma outra alma na alma. Acontecem distribuições heterogêneas das ideias sobre os corpos, assim como ações mutantes dos corpos sobre as almas, numa distribuição que não obedece a limites individuais, mas faz do privado apenas um elemento de compartilhamento. Deste modo, há um caráter político nesta discussão. As almas são sempre públicas, uma vez que se dão em multidão, derivando-se umas das outras (ibidem, p.196) e, por outro lado, os corpos são sempre coletivos uma vez que estão sempre sendo outro corpo pertencente a outra alma. Há, então, uma dobra que é justamente o descentramento do encontro entre corpo e alma, justamente a desestatização do poder de um sobre o outro, da pertença de um sobre o outro. A alma se encontra mesmo na menor parte do corpo, projetando-se sobre ela, “as almas estão em todas as partes da matéria”. (ibidem, p. 27 e cf. p.28)

“Há uma distinção real entre almas e a matéria, entre alma e corpo: nunca um age sobre outro, mas cada qual opera segundo suas próprias leis, um pela espontaneidade ou ação internas, o outro pela determinação ou ação externas.” (ibidem, p.197) Os corpos são determinados de fora, mas o que acontece a eles não pode ser pensado senão numa interioridade própria da alma. Em contrapartida, a alma pensa conforme um multiplicar-se que não acontece sem que haja ressonâncias de choques vindos de uma força estrangeira, longínqua, a dizer, do corpo. Uma ideia expressa no corpo é diferente de

como está na alma e, logo, uma coisa sentida no corpo desdobra-se de modo dessemelhante no campo das ideias.

Com efeito, seria este um literal paralelismo segundo a fórmula matemática: duas linhas que correm juntas e encontram-se no infinito. Mas aí, tomemos o infinito como sendo a multiplicidade. Então, corpo e mente se encontram quando entre eles passa uma multiplicidade e quando cada qual se dá a si próprio enquanto multiplicidade. Este encontro paradoxal é, diz Deleuze, porque simplesmente a alma e o corpo, cada qual à sua maneira, expressam “uma só e mesma coisa, o Mundo”. (ibidem) Encantadora maneira de dizer que a igualdade entre alma e corpo se dá como mundo que se expressa neles: alma e corpo se dobram um sobre o outro para fazer jus a um mundo, a uma multiplicidade, ao infinito. Aliança no infinito, desposamento no múltiplo. Ora, a natureza ética desta concepção se desdobra também no sentido de que a dobra que costura alma e corpo é uma expressão sempre não representativa, mas imanente. A dobra entre corpo e alma os expressam, mas sempre por diferenciação de um e de outro (e de um no outro). Nem o corpo representa um sentido da alma, nem a alma representa um material do corpo. Ao invés de coerência e congruência entre eles, uma expressão, uma dança que não forma um casal de opostos e nem se sintetiza num apaziguamento. Pelo contrário, fazem um balé dionisíaco, em que duas diferenças se afirmam uma da outra conforme se multiplicam uma à outra, uma na outra, uma *junto* com a outra.

Sendo assim, o corpo é um tecido todo plissado, povoado de diferenças, que são outros corpos com os quais ele entra em relação e/ou se torna, assim como a alma é uma planície dobrada infinitamente. Entre as duas dobras, uma incerta e movente dobra. Um corpo é material sempre para uma alma que faz desse material uma intensidade; uma alma é ideal sempre diante de um corpo que toma esta ideia como sentido.

1.3) Ética materialista: a alegria como trampolim

Tracemos, então, a conclusão desta primeira parte de nosso trabalho e vejamos como poderíamos sintetizar a relação entre ética e corpo.

Confessamos sem pudor que o terceiro gênero de conhecimento nos pareceu bastante misterioso e um tanto religioso. Deleuze mesmo diz que só Spinoza chegou a este nível e que há de fato algo de profundamente místico aí. (DELEUZE, 2009, p.21 e p.86) Especialmente se lemos a *Ética* de Spinoza, é muito difícil escapar da impressão inicial de que tudo fica demasiadamente girando em volta da necessidade religiosa de afirmar a Deus como potência absoluta. Daí a nossa preferência por chamar a esta

potência de Natureza apenas. Assim, fazemos aqui o exercício de tomarmos estes conceitos de modo a satisfazerem os nossos objetivos, que são esclarecer a relação entre ética e corpo, encontrando o caráter dionisíaco e trágico desta conexão.

Diante disso, a questão que nos colocamos é a seguinte: sabendo que um dos problemas fundamentais das filosofias de 1600 era a comprovação da existência de Deus através da razão, que resultado filosófico e prático teríamos se tomássemos todos esses conceitos sem ter a isto como questão? Em outras palavras, do ponto de vista de um ateísmo sem alarde e jactância, de uma força pagã ou até inocentemente profana, como ficariam estes conceitos? Vejamos quais os desdobramentos éticos principais tirados a partir desta postura e dos conceitos até agora apresentados.

Notemos que, gradativamente, partimos dos conceitos que Deleuze extrai de Spinoza sobre corpo e, seguido o trajeto de seu mais importante livro sobre o filósofo polidor de lentes, chegamos a uma discussão que toca, a partir da ética, em questões da Psicologia e da Educação, uma vez que se fala em afetividade e conhecimento.

Compreendemos, por isso, que um dos problemas fundamentais da ética é, no lugar de julgar, no lugar de ajuizar, compreender, conhecer, sendo este conhecimento um conhecimento das singularidades, dos graus de potência enquanto diferenças absolutas. O primeiro nível de conhecimento só nos dá efeitos. Como destaca Cardoso Jr. (cf. 2008, p.3), o prejuízo deste tipo de conhecimento recai muito mais sobre o corpo que sofre a afecção do que para aquele que, digamos assim, ‘as emite’. É que, se entendemos bem, as afecções sendo sempre expressivas, formam, a partir da essência a que pertencem, uma composição múltipla. Muitas afecções pertencem a uma mesma coisa, e só em seu conjunto articulado, movente é que expressam a coisa. Sozinha uma afecção não explica nada. Um gato miar, por exemplo, não diz quase nada do gato. Não esqueçamos que as afecções, como as define Spinoza (SPINOZA, 2009, p.13), são aquilo por meio do qual a substância é conhecida. Sendo assim, as afecções seriam como que elementos estético-artísticos da autopoiese naturante. Elas se dão primeiramente a serem expressivas. Neste sentido é que imediatamente explicam e compreendem a Natureza e, no entanto, não se dão a serem compreendidas. Quando de um encontro entre corpos, as afecções trocadas são puras expressões e misturas entre os dois corpos; não estão no mundo como formas cognoscíveis para um entendimento meramente racional, consciente ou psicológico.

Compreendamos que isto é também uma colocação ética que rompe com a moralidade de uma visão teórica da vida e instaura uma visão estética. A afecção por si

só não é dada a ser conhecida, mas a explicar – dobrar para fora - uma essência, desenvolvê-la. A expressão não é expressão para um outro que precisa saber e ela tampouco deve ser necessariamente inteligível. A expressão é primeiramente artística e, enquanto tal, se faz inocente e irresponsável, isto é, não tem dívida ou comprometimento algum com sua inteligibilidade, com alguma finalidade para um outro. É puro moralismo colocar a expressão em termos de comunicação para uma exterioridade, em termos de inteligibilidade para um saber, o qual, por sua vez, também já estaria formatado. A expressão é primeiro expressão de si e da Natureza, ou seja, se faz como ato de uma potência, portanto como liberdade. Vemos daí, que o conceito midiático de liberdade de expressão parece ser um grande erro, seja porque se mostra pleonástico, seja porque a expressão se dá por afecções, não por ideias comunicativas e cognoscíveis. Se há uma violência dionisíaca nos corpos é pelo fato de serem expressivos, mas não se darem a ser reflexivos, representativos, (re)cognoscíveis. O corpo é expressão, mas na medida em que expressa a natureza fugidia do próprio plano de consistência. Aquilo que ele expressa é outra coisa que não o expresso, e o próprio expresso já está se tornando outra coisa, na medida mesma em que é expresso. Conhecer o expresso, então, não é saber, não é entender e nem explicar a afecção, porque é o corpo quem explica e o faz em ato, este é seu ato de potência. O pensamento, quando em contato com as afecções, precisa ainda pensar, precisa se desdobrar para conhecer.

Num primeiro momento, sendo afetado pelas afecções, o pensamento só cria imagens daquilo que se passa no corpo, efeitos do que se passa no corpo. Com precisão, define Cardoso Jr. (cf. 2006, p.3), que o primeiro gênero de conhecimento corresponde ao conhecimento representativo apenas. Daí, tiramos que, se o conhecimento é um devir e é também uma forma de expressão, ele deve sê-lo para aquele corpo que entra no esforço de conhecer, de expressar também a potência de conhecer. Teixeira, acerca disso, deixa muito claro que “efeitos tomados por fins são, afinal de contas, efeitos morais”. (2003, p.51)

Isso explica porque o início de um conhecimento de fato, de um conhecimento que expressa também a força de pensar, é chamado de segundo nível. Ele é um devir, uma segunda expressão das potências, que não está dada inicialmente. Ela é uma expressão, digamos, mais sofisticada. Nas palavras de Cardoso Jr. (2006, p.5) “o problema da teoria do conhecimento, e consequentemente de sua ética, é saber de que maneira poderemos sair do mundo das ideias-afecção.”

Ora, o corpo expressa pelas afecções, ele é a própria explicação das essências em ato. Mas aí ainda não há conhecimento, porque conhecer é trabalho do pensamento. O conhecimento, quando explica o expresso, o faz também expressando-se e, neste sentido, sempre já conhece outra coisa que não é mais o expresso. Que seria esta outra coisa? É o encontro: o conhecimento, ao encontrar as afecções explica-se a si como potência de conhecer, explica-se como potência de uma essência singular e, por consequência – não por causa, ou como sua finalidade - conhece a afecção. É no encontro que o conhecimento se coloca a pensar; este é o salto que os coloca no segundo gênero de conhecimento.

Seria este um conhecimento artístico dos encontros, pois implica a criação de um modo de vida a partir das afecções tomadas dos encontros e transformadas em afetos, passagens. Como bem coloca Teixeira (2003, p.53), “pensamos e agimos adequadamente não contra os afetos, mas graças a eles”. Assim, é preciso que sejamos cuidadosos para entender o que se quer dizer com “o poder da mente sobre os afetos” (SPINOZA 2009, p.213). Nesta citação, entendemos que ‘sobre os afetos’ deva ser interpretado como ‘a respeito dos afetos’. Assim, trata-se, na ética, de formular um saber *a respeito* dos afectos – e, por que não dizer, *por respeito* aos afetos? -, os quais são primeiramente afecções que se dão no corpo. “Devemos, pois, nos dedicar, à tarefa de conhecer, tanto quanto possível, clara e distintamente, cada afeto...” (idem, p. 217)

Por isso o corpo é tomado como modelo de um pensamento ético. Conhecer os afetos é tornar-se ético. Deste modo é que se sai do espírito moral, de juízo e justificação da existência; deixa-se a vida teórica e religiosa, porque o conhecimento sobre os afetos não é um conhecimento ‘acima’ dos afetos, mas um saber que os toma como material de criação de uma existência que vai lentamente se tornando livre e mais próxima de sua máxima potência.

Ora, se concordamos com a observação de Teixeira acima citada, é porque damos destaque a duas definições do próprio Spinoza a respeito dos afetos e de sua relação com o corpo e a mente. Os afetos são sempre ideias de coisas que se passam no corpo e a mente é que possui estas ideias, sendo ela ideia do corpo. Se lembrarmos que uma afecção é uma modificação, então veremos que compreender é compreender uma diferença, não identificar ou igualar. Quer dizer, não é sem os afetos que nos tornamos livres e, sim, sobretudo pelo fato de sermos afetáveis, sermos passíveis de sofrermos uma ação. Assim, também a alegria não é exclusivamente uma ideia potente do pensamento sem ser até antes uma alegria impensada no corpo: uma alegria existente

em ato enquanto corpo. Quando se diz que uma ideia é ideia do corpo, podemos muito bem interpretar como sendo uma ideia que o corpo tem para si, cria para si, fazendo-a sua, expressão sua. Afinal, “a locução *de* não escolhe o sentido em que vai a flecha”. (DELEUZE, 2009, p. 81)

Além disso, diz Deleuze, é necessário que as afecções e ideias inadequadas não pertençam à essência da mesma maneira que as ideias adequadas e ações pertencem. (cf. idem, p.82) E a resposta vem mais adiante: toda afecção é já da essência, pertence a ela, mas ela só pertence na medida em que contribui para realizar atualmente um poder nosso de ser afetado. (cf. ibidem) Se nunca se sabe o que pode um corpo é justamente porque, no nível dos modos, os poderes de ser afetado performatizam a essência dos modos sempre segundo algum *outro* modo, que é aquilo em que devimos nos encontros. A expressão é diferençação da diferenciação. Em outros termos, nunca somos o mesmo corpo e, ao mesmo tempo, nunca pensamos do mesmo modo, porque sempre temos ideias de ideias, isto é, ideias de outra coisa que já não somos, uma outra coisa que estamos a nos tornar. Cada ideia que temos é de um corpo diferente que somos, de uma potência diferente de ser afetado que expressamos. Diz Hardt (1996, p.147), que “um corpo não é uma unidade fixa, com estrutura interna estável ou estática. (...) Aquilo que conhecemos como um corpo é simplesmente uma relação temporariamente estável.”

Nunca somos nós do mesmo modo, com o mesmo material, porque nosso composto intensivo muda e nossa matéria aí se deforma. E é só assim que podemos expressar nossa essência: devindo, tornando-nos outro corpo, outro material. “Minha maneira de não ser mais eu mesmo é, por definição, a parte mais singular do que sou.” (FOUCAULT, 2010, p.280) Assim, sempre há um excesso, um transbordamento de potência que o corpo coloca em ato tanto quanto pode e o pensamento apreende como força tanto quanto conhece, mas a consciência só acessa atrasada, enquanto está num ato e numa ideia ‘anteriores’.

Ora, a essência é expressa sempre por afecções: estas são sempre múltiplas e são mutiladas apenas enquanto não nos apropriamos delas, ou seja, enquanto não as tomamos violentamente, enquanto não incorporamos suas forças. Então, acreditamos que, com isso, não devemos concluir – dicotomicamente - que o corpo é lugar de afecções, de ideias inadequadas, de imagens apenas. Se é o corpo definido por um poder de ser afetado, nem por isso se chega a dizer que o corpo é tão somente lugar de engano. Pelo contrário, como diz Gil (1997, p.46), há toda uma inteligência própria do corpo como tal e que se acrescenta à força pensamento como mais uma força que lhe altera.

Existe, segundo este autor, há toda uma “razão do corpo”, muito própria, relativamente autônoma em relação ao pensamento e que, por isso mesmo, lhe daria direitos muito específicos também. (cf. OLIVEIRA, apud GIL, p.59)¹¹

A nossa alternativa é, pois a seguinte. Sendo que as afecções são mutiladas apenas enquanto não se tornam apropriadas por um pensamento e se, paralelamente, nunca se sabe o que pode um corpo, é porque, enfim, o corpo é lugar sempre de uma apreensão multiplicatória, desmesurada, transbordante: corpo sempre dionisiaco. Sem ser racional, o corpo é sempre superfície em que as afecções se realizam, ativando algum grau de potência. Ou seja, não ser racional, não quer dizer ser contra o pensamento e nem ser indefinido, ou indeterminado, como se prefira chamar. Parece interessante compreendermos que é do ponto de vista de um tipo de mentalidade que as afecções são ideias-imagens. Do ponto de vista do corpo, elas são sempre forças que nos arrastam, nos impelem, nos impõem movimento e repouso. Do ponto de vista dionisiaco, os afetos são forças, forças expressivas, forças já em ato. Se a visão teórica não vê propósito razoável para os afetos, é justamente porque eles são despropositados, são apenas expressões e não tem fim algum senão expressarem-se com força. Esta é a marca trágica da ética. Vivemos encontros sempre inocentes, que não existem para ser justificados, mas para serem afirmados. E a marca dionisiaca da corporeidade correspondente a esta ética é a capacidade de discernir os bons encontros, aqueles que nos trazem afetos alegres, nos fazem poder mais e, como tal, nos potencializam no sentido da alegria artística de criar.

Assim, é tão somente porque temos um corpo que devimos, é por ele que somos sempre relançados numa multiplicidade e no perigo do acaso dos encontros e, tão logo retomamos a tarefa de devir ativos, somos impelidos a pensar, arrastados por um imperativo muito mais violento que qualquer tirania: o imperativo do devir. É conhecida a ‘máxima’ deleuzeana de que, se o pensamento pensa, ele não o faz sem estar diante de uma força que o force violentamente a pensar. (cf. DELEUZE, 2006, p.210). Ora, talvez isto que se nos dê a pensar sejam justamente os fluxos e forças que passam pelo corpo e se tornam nosso corpo a cada encontro. Forças e fluxos que se dão como assaltos: todo encontro é um jogo cosmofágico de roubo de materiais afetivos, matéria-fluxo.

A questão trágica aqui está também no fato de que, mesmo que apenas uma ideia adequada seja bastante para nos fazer devir-ativos, não quer dizer que estejamos aptos a

---

¹¹ Disponível em <http://www.vfbm.com/jmf/080-089/087/87-5859.pdf>

escapar à violência do acaso e do caos em toda sua força produtiva. A lógica dos encontros é uma lógica trágica por excelência, um mundo em que nada é garantido, em que o desejo de segurança pode ser o maior erro. Nada nos garante de sermos salvos definitivamente do caos, nada protege a existência da força da vida, é isto o pensamento trágico, esta é sua ética. O salto que o segundo gênero de conhecimento nos oferece é justamente o início de um mergulho mais ou menos aprofundado no caos. Aí o pensamento começa a ser banhado de multiplicidade, começa a ser incorporação de força.

O segundo nível de conhecimento é o que nos dá conhecimento de conceitos compartilháveis. A partir dele deixamos de apenas reagir aos encontros, definindo-os apenas como agradáveis ou desagradáveis, prazenteiros ou amargos. Deixamos de apenas repelir ou nos apegar, expulsar ou amar. No segundo nível, os fluxos que chegam ao corpo o fazem possuir não apenas imagens a serem consumidas, mas também ideias capazes ampliar nossa potência, para além do nível do mero consumo de afecções. Aí as ideias que o corpo tem são também uma força, uma nova potência, que se exerce sobre a força que chega. Neste momento, uma afecção vira afeto, passagem, devir. Não se está mais na posição final de uma cadeia, como sujeito, apenas consumindo um fluxo vindo não se sabe de onde: agora também se está produzindo um fluxo sobre o fluxo, uma ideia sobre a ideia. Faz-se uma passagem, encontra-se entre uma afecção e outra, um afeto, um devir, um algo a mais que ultrapassa a potência conhecida, transborda e esgarça o material que nos constitui. Não se tem ideia do corpo, mas um corpo. Não se tem mais imagens de força, mas forças. Exatamente, se as possui, se as toma: ficamos mais fortes, mais consistentes. Elas agora são nutrientes, mais do que estímulos, porque algo do corpo afetado foi mobilizado para isso; algo fez sentido, porque junto o pensamento foi violentado e impelido a fazer uso de suas forças.

O corpo, portanto, não é lugar de afecções, mas de afetos, devires. As afecções são modificações sobre as quais é preciso pensar, converter em afetos; o que se passa enquanto material no corpo é o que inaugura a nossa potência pensante, é o que nos faz pensar a diferença que acontece e marca o corpo. É também o que abre a nossa afetividade para uma nova forma de sensibilidade, a inteligência ética.

Já o terceiro nível de conhecimento, até onde pudemos entender, trata de um conhecimento generoso e ainda mais afetivo, todavia, sem ser sentimentalismo da consciência, emotividade psicológica. Trata-se de uma psicologia desembaraçada – sem as vergonhas e pudores burgueses de Édipo - e de uma educação afetiva. No nível da Natureza em si própria todas as coisas convêm e são necessárias; todas são, por isso,

potências e afirmações singulares, diferenças em si mesmas. O terceiro modo de conhecimento seria aproximar-se o máximo possível desta acepção. Ora, chegar a compreender desta maneira seria, de fato, uma espécie de beatitude; tal é a palavra usada por Spinoza. Seria algo que nos faria superar o tipo de humanidade que somos atualmente. Seríamos aí o ‘super-homem’ nietzscheano? Seria o caso em que tudo poderia nos convir de alguma maneira, uma vez que seríamos capazes de ver afirmação e potência em tudo? Por isso mesmo, parece estranho admitir que possamos chegar a sentir – ou seja, afetar-nos – desta maneira. Por outro lado, talvez devamos nos lentificar um pouco mais – experimentar um pouco mais – para chegar a compreender, ao menos teoricamente, este terceiro nível. Diz, Negri (cf. 1993, p.31), que Spinoza, embora pareça ter um viés voltado para o alicerçamento do liberalismo capitalista, tem também, em sua filosofia mais profunda, uma linha que nos encaminha para o homem do futuro.

Os estranhamentos ao terceiro nível de conhecimento são apenas iniciais e duram somente enquanto ainda não desterritorializamos o suficiente o pensamento. Se há um segundo nível de conhecimento entre o primeiro e o terceiro é porque há aí um rigoroso elemento seletivo. Portanto, não se trata de alegrar-se com tudo, de resumir a vida a ‘ver que em tudo há um lado positivo’, esta ordinária e lucrativa ideia de auto-ajuda. Ora, o elemento seletivo, é a alegria. É ela que abre a passagem de nível. Se fôssemos dizer em termos nietzschianos, diríamos que é o aumento do sentimento de poder. Ora, é a alegria um trampolim. É o afeto de alegria, como passagem para uma realidade e perfeição mais amplas que permite o terceiro gênero de conhecimento. No terceiro nível de conhecimento, quando se diz que se conhece pela causa, se quer dizer que se passa a conhecer a força da multiplicidade, que é, de uma vez, o conteúdo e a forma da potência. Em outras palavras, conhecer pela causa é compreender que toda causa é multiplicidade, é incerta – trágica –, mas adequada, nos termos de uma leitura ética, de um aprendizado das potências. Uma forma de conhecer e aprender que não vem sem a alegria, sem a potência de um corpo de ser afetado fisicamente por uma agitação maior de suas partes intensivas e extensivas, concomitantemente. É a alegria um afeto rigoroso, que nos dá a potência de selecionarmos os encontros, para devirmos ativos, nos tornarmos livres.

Como dissemos, se nos apropriamos disso tudo sem nos importarmos tanto em divinizar a natureza naturante este chamado conhecimento das essências deixa de ser um amor por Deus, um conhecimento de Deus e se torna, simplesmente, nosso acesso

imediatamente à diferença e à multiplicidade ela mesma, como substantivo que nos constitui nos encontros. Ora, o próprio Deleuze coloca sua ressalva. “Seria preciso que a própria substância fosse dita *dos* modos e somente *dos* modos.” (DELEUZE, 2006, p.73) Quando desdivinizamos o nível das essências, ela ‘desce ainda mais’, se desverticaliza ‘por completo’. Aí só nos resta o mundo dos modos, sendo ele mesmo um mundo todo entremeado de multiplicidade, um mundo trágico. Então, parece que o aspecto místico do terceiro gênero de conhecimento se desvanece. Aí é que retomamos a ideia colocada por Deleuze de que a força naturante se distribui igualmente em todos os modos, mas diferindo-se em cada modo. Somos sempre imediatamente reevitados às essenciais naturais, a nossas essências.

Compreendemos, finalmente, que nosso corpo é, então, todo entremeado, (inter)penetrado pela potência infinitamente produtiva da Natureza, pela sua força autopoietica, pelo poder de diferenciar-se. Encontrar o terceiro nível de conhecimento se desvincula de qualquer entidade teológica e se torna simplesmente a força de acessarmos, na vida, em nosso existir atual, a potência de diferir, de ser molhado por um pouco de Natureza. Assim, este Deus spinozano é tão somente uma superfície dionisiaca na qual estamos mergulhados, com a qual estamos mesclados sempre. Ao sairmos da necessidade de provar a existência de Deus, é a partir do nível dos modos, dos encontros entre corpos, que afirmamos nossa potência de agir, de conhecer, de existir. É a multiplicidade incerta vivida nos encontros de corpos que afirma a Natureza, enquanto artista da vida.

Esta espécie de ‘progressão ética’ do primeiro ao terceiro gênero de conhecimento nos faz concluir o seguinte. As ideias que temos são tanto mais potentes quanto mais se aproximam da multiplicidade dos encontros, quanto mais compreendam o corpo e quanto mais permitam que o corpo as envolva, expressando-as. Dito de outro modo, tanto mais inteligente, quanto mais afetivo. Mas, tanto mais afetivo, quanto mais capaz de alegria, de aumento de potência, esta tomada como realidade e existência. Só uma ideia que traz alegria é uma ideia inteligente, uma boa ideia. Um pensamento não tem valor ético se junto não vier acompanhado de um copo de alegria, de um corpo afetivo. Tornar-se capaz de alegria é tornar-se ético. Todavia, é importante colocarmos mais uma ressalva aqui. A alegria não é a meta da existência, a alegria é a passagem, a medida, não o fim e nem o objeto da vida: ela é o sentido e o rigoroso critério ético.

Toda vez que há uma alegria, pelo menos duas coisas acontecem. Mesmo ainda no primeiro gênero de conhecimento, já nos tornamos mais inteligentes, uma vez que a

alegria é, por definição, aumento de potência e esta é, por sua vez, aumento da quantidade de realidade ou perfeição. Por outro lado, se tomamos a alegria por meio, ou seja, por um ambiente que nos dá um impulso - e um pulso mais vivaz - e, daí, nos apropriamos da capacidade de pensar tanto esta realidade que se amplia, quanto as capacidades de agir que se nos acrescentam. Daí, então, nos tornamos proprietários de mais forças, envolvemos e expressamos uma multiplicidade no seu sentido substantivo. Dito de outro modo, a alegria só é meta quando ficamos apenas no primeiro nível, no nível dos efeitos e, portanto, no regime de uma moralidade. Não há vida ética que não passe por ser alegre, mas esta primeira alegria só é ainda alegria por direito e corre o risco de recair numa moral. Ela se torna alegria de fato quando esta existência toma a alegria para si e a torna meio de diferenciação, transformação. Portanto, não há potência que não seja primeiro a potência dionisíaca de alegrar-se, de afirmar a diferença.

Se a alegria nos serve de trampolim, é para nos encaminharmos a uma existência ética, é para termos ideias que nos aproximem da força autopoietica da Natureza e para que sejamos feitos de um material cada vez mais rico, mais complicado e povoado de reentrâncias. Ora, a uma ideia é tanto mais ética, ou seja, voltada à potência, à vida e à liberdade, quanto mais ela possa apoderar-se de uma quantidade e variedade maior de realidade extensiva; os corpos extensos que ela possui deverão, pois, entrar em tal relação, ser constituídos de tal modo, que possam expressar imediatamente a alegria desta ideia, a sua potência de aumentar a capacidade de agir, de diferir. Os corpos não serão, pois, somente apreensões extensivas, mas serão também, eles próprios capazes de uma intensidade afetiva. Por isso, Zourabichvili (cf. 1994, p.113) diz, ainda, que a grande clivagem entre ética e moral “se confunde com uma experiência”, a experiência do encontro entre “dois sistemas de intensidade afetiva ao menos”, isto é, a produção de uma relação que torna impossível de ignorar as intensidades afetivas, as diferenças de intensidade de que se é capaz.

É Deleuze quem diz, que a fórmula moral é a que faz do corpo um simples executor dos movimentos da alma, ou um elemento de distração da alma, que, por sua vez, “em função de sua natureza eminente e de sua finalidade particular, possui ‘deveres’ superiores”. (DELEUZE, 2010, p.234). Por este motivo, no mesmo trecho, Deleuze diz que a máxima spinozana de que não sabemos o que um corpo pode é praticamente “um grito de guerra”. Enquanto se remete o corpo a uma alma, ou a um poder de um sobre o outro, ainda estamos falando em termos morais. Se pensamos que

o corpo padece quando a alma age e que esta se faz passiva diante do movimento do corpo, ainda não saímos de um cartesianismo, diz Deleuze.

Por outro lado, se já não dividimos corpo e alma e nem o remetemos a uma união simples, homogenizadora, aí começamos a tecer uma ética. Nossa proposição é a de que uma ética não pode ser potência de conhecer se não admitir que o corpo está também imediatamente mergulhado num campo intensivo, que lhe confere sempre um excedente irreduzível de forças. É exatamente este motivo que não se permite dizer que se sabe de antemão o que um corpo pode. Aliás, parte dele é pura intensividade, há todo um material intensivo que o constitui. Deleuze (cf. 2010, p.236) justamente diz que a pergunta pela potência do corpo implica desde sempre uma nova concepção do indivíduo corporal.

Assim, faz parte do pensar ético, conceber que o corpo não é um dado, mas uma passagem, porque o que o caracteriza é uma potência de ser afetado. Também, faz parte importante desta ética, tomar ao paralelismo como reversão de uma concepção idealista. A reversão importante, neste caso, é a de, pelo paralelismo, se fazer eliminar “toda eminência da alma, toda finalidade espiritual e moral, toda transcendência de um Deus que regeria uma série sobre a outra”. (idem, p.235) Deleuze ainda diz, que o paralelismo também se torna uma reação à concepção de uma harmonia preestabelecida entre corpo e alma. A pergunta a respeito do corpo em si mesmo é o modo de poder pensar as coisas verdadeiramente em termos de potência, diz Deleuze (cf. ibidem, p.236), para daí, se poder também pensar a respeito da potência da alma em si mesma. Hardt diz ainda que o paralelismo é uma teoria que efetivamente separa os atributos, o que implica que o corpo seja também autônomo – “autômato corporal” - em relação à alma. (cf. 1996, p.132)

Ora, esta afirmação encontra-se com o que citamos de Gil: o corpo cria para si uma lógica própria. Quer dizer, não se exime uma tensão problemática essencial existente entre o corpo e suas potências autônomas e a alma e suas potências também autônomas. Também é ético, portanto, afirmar o campo problemático criado no paralelismo entre alma e corpo. Segundo Deleuze, a substituição de uma visão moral do mundo por uma concepção ética é justamente consequência da proposição do paralelismo entre corpo e alma (cf. ibidem).

Ora, sem Deus, só com a Natureza, a potência de pensar se afirma tão somente dos encontros dos corpos. Lembremos que nós mesmos, enquanto relações, ou enquanto modos, somos prioritariamente modificações; o que, desde logo, nos põe envolvendo

um grau de potência, uma intensidade. No encontro entre corpos esta intensidade já está envolvida, portanto. A relação que nos constitui também está envolvendo e explicando esta intensidade, ao mesmo tempo em que se desenrola nos corpúsculos que ela passa a possuir. Quer dizer, vence-se a transcendência fazendo da própria expressão a prova da potência naturante.

Desde então, os modos são, ao mesmo tempo, intensivos e extensivos. Quando tomados numa relação, mesmo as partes extensivas são relações e, neste sentido, são linhas de força múltiplas. Desmancha-se, então, uma divisão demasiado estanque entre extenso e intenso, entre natureza naturante e natureza naturada. Quem afinal, pode dizer que o vermelho ou azul de uma simples cadeira é só uma qualidade? Quem pode dizer até que ponto ela é só atual e a partir de onde ‘volta’ à intensidade, se ela já esta sempre tomada por uma relação de forças, por um corpo que dela se apropria? E é justamente esta a ética da alegria. Não uma benevolência de a tudo entender como positivo, mas uma violência canibal de a tudo tomar como força a ser assaltada. Uma sensibilidade extremamente comprida, marítima.

Mais precisamente, o que queremos dizer é que, se há extensão no corpo, este, por sua vez, não é corpo só no extenso. Quando Deleuze e Guattari dizem que o corpo é caracterizado por uma latitude e uma longitude, sendo que estes dois elementos o distinguem da forma e da função, já entendemos aí que não se pode ser dicotômico a ponto de se entender que o corpo é pura extensão. Sua natureza é sempre dupla e paradoxal, mas não ambígua ou dialética. Esclareçamos, pois, que a ambiguidade supõe uma oscilação ou hesitação entre dois pólos. O paradoxo, por sua vez, implica na coação vertiginosa dos dois polos simultaneamente. Mais que isso, no paradoxo, os dois polos se multiplicam irrefreadamente em seus sentidos, sem perder a simultaneidade: daí a vertigem. Não nos tornamos maiores sem que, ao mesmo tempo, passemos a ser menores do que nos tornamos, conforme o exemplo de Deleuze. (cf. DELEUZE, 2003, p.1)

No nível dos encontros o corpo se apresenta como potência de afetar e ele coexiste com outras potências, sem que haja divisão entre a potência que ele é e a outra que ele se torna. O intensivo aí existe e, na verdade, insiste; por isso, não é nunca transcendente e nem abstrato. O intensivo não pode se igualar a um extenso ou matéria empírica em si; por isso o chamamos material, material de um modo, o qual é necessariamente relação.

O corpo é, pois, um grau intenso. A sua existência passa a ter uma extensão na medida em que nenhum corpo é modo sozinho, mas modo com outros corpos e corpo com outros modos. Ora, o que definimos aí, é que os modos são corpos para outros modos, mas modos para si próprios. Dito de outra maneira, se pudéssemos pensar numa cadeia linear de relações modais, dizemos que um modo toma o modo que lhe ‘antecede’ como corpo para si, ou seja, como algo a ser incorporado em sua potência de afetar e ser afetado, como material intensivo para sua modulação; mas ele mesmo é corpo para o modo que lhe ‘segue’. Contudo, como esta linearidade é apenas ideia abstrata, dizemos que os modos são corpos intensivos uns para os outros ao mesmo tempo e, assim sendo, é que simultaneamente passam para uma matéria extensiva atual. O material intensivo e as partes extensivas estão interpenetrados como mármore. É que um mesmo material pode estar sendo tomado como parte extensiva em uma dada relação e, num outro encontro, sob outra relação, passar de uma vez para o lado intensivo, habitando simultaneamente os dois níveis. O vermelho de uma cadeira é parte extensiva que, se tomada pelo olhar de um artista é puro fragmento intensivo de uma composição multiplicatória.

Não significa, por outro lado, que o intensivo no corpo seja interrelação, porque aí já se suporia uma individualidade subjetiva que se relaciona. A relação é, como Deleuze destaca de Spinoza, a própria estrutura do corpo (cf. DELEUZE 2010, p.257), quer dizer, o corpo é em intensidade, ele se constitui essencialmente como variação e diferença; sua estrutura não é forma, mas movimento da singularidade. O modo, quando passa a existir, existe na relação modal, mas não fora de seu corpo intensivo. Esta extensividade, contudo, possui uma duração, que é muito pequena, em relação a força com que é arrastada à outras modulações existenciais.

Colocamos, então que, para falar de corpo, é preciso falar do ponto de vista de um bailarino, de um performer ou de um lutador. Para eles, o corpo nunca está só e também nunca é matéria morta e nula. Eles sabem que o corpo não se limita a um extenso nulo. É só do ponto de vista de um pensamento contemplativo, da visão teórica da vida, que o corpo é este receptáculo neutro.

Ora, não questionamos a nulidade da extensão, mas a extensividade absoluta do corpo. Não parece que ele possa ser tomado como extenso puro. Tanto que, na mesma página acima citada Deleuze destaca a existência de um mecanismo no corpo capaz de nos surpreender. Destaquemos que Deleuze diz que há dois tipos de noções comuns: aquelas mais universais e as menos universais. As menos universais são as que se

passam entre os corpos em sua relação de composição ou decomposição. Dizem respeito, portanto, a suas relações singulares. As mais universais são aquelas que dizem de coisas que são comuns a todos os corpos: terem forma, estarem sob movimento ou repouso, etc. (cf. DELEUZE, 2010, p.255) Pois bem, nos parece que tomar o corpo apenas por extensão é reduzi-lo a estas noções comuns mais gerais, que dizem pouco das singularidades e, principalmente da potência. Se o corpo fosse apenas extensão, não faria sentido perguntar pelo que ele pode. É como reduzi-lo à forma e não às potências e relações que lhe caracterizam e nas quais é capaz de entrar. Aí é que está um problema que enfrentamos. Os corpos extensivos não se confundem com os corpos intensivos.

Não seriam eles próprios relações e relações de relações, infinitamente, como num fractal? Não seria assim que lhes caberia uma infinitude? Se esta proposição nossa é fractal, ela o é, porém, sem identidade entre os níveis que se abrem, sem homotetia. Ser relação de relação de relação não implica que entre um nível e outro exista identidade de forma. Toda passagem de uma relação para outra relação, de um nível para outro é necessariamente diferenciação, transformação e, tão logo expressão. Deste modo, um corpo é relação e suas partes constituintes também o são, mas diferentemente, sendo outra natureza de relação; e as partes destas partes constituintes também, mudando de natureza. O contínuo e o diverso se encontram, então, no devir enquanto passagem entre os níveis. Não são analogias entre os níveis, porque dizermos que são relação não supõe que sejam em absoluto equiparáveis. Cada nível torna-se um grau de intensidade completamente diverso.

Assim, o que se tem a partir do paralelismo é uma maneira de conceber o corpo como potência desconhecida e que não tem dívida com fins morais, com uma espiritualidade descolada da realidade imediata dos encontros. E no nível dos encontros, não é possível saber a quais relações se está exatamente afetando e até que nível se está afetando. Daí é que se descobre o insuspeito do corpo, ou um inconsciente corporal. Uma vez que somos uma composição de forças que constituem níveis diversos de condensação, quando de um encontro com outro corpo, podemos muito bem estar privilegiando a potencia de uma das relações ou corpos que nos constitui e, mesmo assim, sem que saibamos, estaremos ajudando a decompor outro nível de relação e outro corpo em nós. Daí que, uma concepção ética do mundo sugere uma paralela concepção complicada do corpo, uma complexificação infinita daquilo que se sabe do corpo. Se afirmamos uma intensividade corporal é porque entendemos que o problema ético aí presente é o da potência.

Assim, ao discutirmos os problemas vividos no nível das relações e encontros, já estamos estabelecendo o campo de questionamento ético e, como tal, elegendo o corpo como modelo para esta discussão. Ora, os corpos, em sua existência, se esforçam tanto quanto possível para encontrar o que lhes potencializa. E isso, diz Deleuze, é um direito natural dos corpos, porque vale tanto para o homem escravo, quanto para o livre, vale para o forte e para o fraco, para o razoável e para o louco. Para tanto, valem até mesmo a luta, o ódio, a cólera. O estado de natureza não é contrário a nada disso quando a questão é efetuar a potencia dos corpos. Por isso é que dizemos que se trata de uma ética materialista. “As mais altas essências, dentro da existência, já esforçam para fazer coincidir *seus próprios* encontros com as relações que sem compõem com *a sua*.” (ibidem, p.243) Portanto, um problema ético e, tão logo trágico, é o de afirmar os encontros que se realiza, torná-los, mesmo quando maus encontros, lugar possível de extração de uma força que seja. É aí que se produz o conhecimento propriamente ético, que não recorre mais a valores transcendentos e substitui a moral por uma sensibilidade nas relações. Conforme Deleuze (ibidem, p.248) a ética pretende avaliar os sentimentos, as condutas e intenções não mais segundo valores morais, senão pelos tipos de existência que esses sentimentos implicam ou supõem.

Acontece, alerta o filósofo das grandes unhas, que este estado natural de direito à potência é absolutamente inviável e o direito dos corpos que lhe corresponde é apenas teórico e abstrato. (cf. idem, p. 239). Sendo a ética a saída de um olhar teórico sobre a vida, é preciso que sejamos capazes de levar este estado de direito ao um estado de fato. Nas palavras deleuzeanas, se acontece de renunciarmos a nosso direito de alimentar nossas potências o máximo possível, é menos porque achamos isso certo em relação a leis, do que porque precisamos fazê-lo em nome de um perigo muito maior ou de um bem muito maior. Deste modo, a única maneira de fazer ser viável o estado de natureza é “esforçando-se para *organizar os encontros*” (ibidem). No estado de natureza, embora seja nosso absoluto direito fazer de tudo em nome de nossa potência, vivemos mais precisamente relegados ao acaso dos encontros, a partir do qual temos muito mais tristezas e maus encontros do que alegrias. Em outras palavras, a existência é naturalmente trágica, sua condição é a de não termos acesso imediato ao que nos potencializa, senão passando por uma série de sofrimentos que nos decompõem.

Tornamo-nos capazes de organizar os encontros, fazer com que eles possam ser afirmados em favor de nossa potência, está aí o trabalho ético de tornar inocentes as existências. Se este trabalho implica em tomar o corpo como modelo, é porque somente

pelo corpo temos acesso ao que nos eleva a potência ou nos rebaixa. Acima de tudo, esta maneira de conceber a gestão das forças é uma ética da liberdade, porque, ao colocar sobre o próprio corpo o início de uma seleção dos encontros, se está saindo de uma vez por todas da fórmula moral, segundo a qual é sempre um sábio, uma tábua de leis e deveres espirituais, um especialista, os que podem nos dizer, a partir de sua eminência, aquilo que nos convém, ou não.

Ao se tomar o corpo como modelo ético, se está também elegendo às forças como elementos de conhecimento desta ética. “E em verdade, a sabedoria ou a razão não tem outro conteúdo que a força, a liberdade.” (ibidem, p, 240) Então, o que está aí subentendido, conforme Deleuze, é a diferenciação crítica realizada pela ética, a qual a moral é incapaz: é o gênero de afecções expressas como potências do corpo que diferenciam o louco do razoável, o sábio do demente, o livre do escravo. Do ponto de vista de seus direitos naturais eles todos são iguais, mas do ponto de vista de seus corpos e dos afetos de que são capazes é que se distinguem inteira e claramente. (cf. ibidem): “*ao homem livre e forte se reconhece pelas suas paixões alegres, pelos seus afetos que aumentam suas potência de agir; ao escravo ou o fraco se reconhece por suas paixões tristes, pelas afecções baseadas em tristeza, que diminuem sua potência de agir*”. (ibidem, p.241) Por isso, pouco mais adiante, Deleuze diz que o fraco não é alguém com menos força, mas alguém cuja força está separada da potência de agir (cf. ibidem, p.248), a qual, para a Natureza, seria sempre potência em ato, imanente à força.

Eticamente, os corpos se diferenciam, pois, entre aqueles que, capazes de organizar seus encontros, se tornam capazes de alegria e os que, largados ao acaso dos encontros, têm um grande número de tristezas e impotências. “E ninguém pode fazer por nós a lenta experiência daquilo que convém com nossa natureza, o esforço lento de descobrir nossas alegrias.” (ibidem) Ora, o que vemos aqui é que uma discussão política é também inevitável segundo esta concepção ética, pois os problemas da elevação da potência e da seleção dos encontros exige um exercício cada vez maior de autonomia, de auto-reflexão, de crítica. Desta maneira, não é possível sairmos de uma existência triste sem que nos exponhamos a uma prática experimental, sem que coloquemos nosso corpo a provar aquilo que nos potencializa e alegra ou nos entristece e enfraquece. A concepção ética da vida é também uma política experimentalista. Aí está envolvida, diz Deleuze, uma relação complexa entre o estado de natureza e a existência como prática racional de organização dos encontros: em estado natural, não temos como viver nossa potência ela mesma, porque estamos submetidos à irracionalidade dos encontros. É

preciso um esforço de pensamento para que saíamos da violência do acaso. Porém, paradoxalmente, o estado de razão não é algo que se coloca contra o estado de natureza, porque é próprio tanto do estado de natureza quanto do estado de razão, que cada um busque os melhores encontros possíveis para compor a sua existência. A diferença é apenas que, na natureza, somos apenas mais uma pequena parte de seu gigantesco jogo de composição e decomposição. (cf. *ibidem*, p. 242)

Ora, é aí que vemos o aspecto trágico da ética que Deleuze destaca de Spinoza. Trata-se de conceber a existência como, simultaneamente, uma luta e uma composição com as forças do acaso, com o caos que parece ser a produção de vida da Natureza. A existência precisa ser submetida a uma constante desconstrução e seleção das forças. O homem forte e livre é aquele que soube fazer desta desconstrução uma alegria criativa, transformando seu corpo num material dionisíaco, de usufruto das potências, de encontro com aquilo que aumenta a força. “Filosofia da afirmação pura, a *Ética* é também filosofia da alegria que corresponde a esta afirmação.” (*ibidem*, p. 251)

E esta afirmação é já uma forma de liberdade, na medida em que consiste em alcançar, pela razão, uma composição natural das relações e dos corpos. Relembra Deleuze (cf. *ibidem*, p.242), que a razão, embora venha como esforço ‘posterior’ ao estado de natureza, não contra ela e nem artificial: a razão busca nos fazer alcançar as relações naturalmente potentes para nossa relação. Neste sentido é que o esforço da razão já exprime, diz Deleuze, ao esforço da Natureza inteira; sem limitar o estado de natureza ou suprimi-la, a razão só vem elevá-la a uma potência, sem a qual ela seria apenas um direito e uma forma de vida irreal e abstrata. (cf. *ibidem*, p.243) Deleuze acrescenta, ainda, que à força da razão ética, vem acompanhada um problema crítico: denunciar toda forma de “*superstição*”, isto é, de falso pensamento ou de ideia inadequada, que venha separar os corpos de sua potência de agir, relegando-os ao medo e a todo encadeamento de paixões tristes. (cf. *ibidem*, p.249) E como só os tiranos é que alimentam ou promovem paixões tristes para preencher aquilo que podem, nos permitimos dizer que esta tarefa crítica da ética é a de desfazer e denunciar toda forma de tirania, que cresce nutrindo-se de medo, sentimentos de apequenamento e impotência. Fazer o pensamento jogar a favor dos bons encontros ao invés de torná-lo instrumento de aumento da superstição e reunião dos tristes e tiranos, eis a verdadeira razão.

Também é neste sentido que “o estado de razão coincide com a formação de um corpo superior e de uma alma superior.” Formar um corpo superior quer dizer produzir

com um outro corpo um encontro capaz de compor com as relações de nosso corpo, de modo a formar uma outra relação mais potente, de modo a multiplicar as potências, o que é o mesmo que funcionar à maneira da Natureza. Descobrir um corpo insuspeito, cujas potências não se conhecia, talvez seja isso o tornar-se ético.

Deste modo, a ética implica num esforço racional, o qual, porém, trata de uma racionalidade extremamente afetiva, sensível. Tal esforço ético constitui, no final das contas, um longo trabalho experimental que visa nos tornar ‘mais naturais’, no sentido de encontrarmos as composições mais potentes para nosso corpo e, desta maneira, produzirmos uma existência que expresse a própria Natureza, isto é, que se expresse como potência livre e inteiramente justificada em seu ato. E ser uma potência em ato, ou ser uma expressiva da força naturante é justamente ser o mais potente que se pode, pois a natureza não conhece potências limitadas, meias-potências. Exatamente por ser uma questão de sensibilidade e potência é que o corpo aí é modelo. “Ir o mais longe que se pode é a tarefa propriamente ética. É por isso que a *Ética* toma como modelo o corpo: porque todo corpo estende sua potência tão longe quanto pode.” (ibidem, p.248) Em outras palavras diríamos que, pela razão ética, estamos sempre descobrindo um corpo insuspeito, uma potência desconhecida, potência que só vem como devir.

Por isso, então, é que dizemos ser esta ética uma ética da luta trágica e da construção de uma corporeidade dionisíaca, capaz de usufruir as forças em favor da potência, capaz de expressar uma existência preenchida de alegria. “O sentido da alegria aparece como o sentido propriamente ético.” (ibidem, p.251) A alegria é, pois, o afeto que nos impulsiona ao conhecimento da Natureza e é também o material de um corpo que expressa o amor realmente ético, o amor à liberdade.

Parte 2

Corpo à vontade e ética da afirmação

Entramos, agora, num segundo momento deste trabalho. Voltamos à leitura deleuzeana de Nietzsche. Então, retomemos brevemente os elementos conceituais que daí extraímos para podermos seguir.

O corpo apresenta-nos um problema: ele é feito de forças heterogêneas, ele é fabricado pela heterogeneidade e pela consolidação das forças. Mas, qual seria o problema das forças? Um: o problema das forças é a sua natureza. Dois: mais problemático ainda é o que elas podem.

Isso implica que, no fundo, o problema das forças é ter mais forças, o que é um outro modo de dizer que a questão é a multiplicidade. “O ser da força é o plural; seria propriamente absurdo pensar a força no singular.” (DELEUZE, 2001, p.13) As forças só podem estar em relação com outras forças. Deste modo, cada força avança sobre outras no sentido de tornar-se mais forte, proprietária de mais forças, “de modo que o querer tornar-se mais forte a partir de cada centro de força seja a única realidade.” (NIETZSCHE, 2008b, p.350) Trata-se de um modelo nutricional, ou melhor, um modo guerreiro-antropofágico de concepção das forças operantes no mundo. Apesar de que seria melhor falar em selvagem-cosmofágico, para minimizar, tanto quanto possível, a presença do sujeito-homem nesta dinâmica. Uma força, ao entrar em relação com outra força, pretende dominá-la, apreendê-la, extrair as partes diferenciais desta, acrescentando para si uma quantidade de força. Diríamos que as forças, ao dominarem outras forças, pretendem tornar-se mais fortes, isto é, “quer ter em reserva uma ‘matéria’ sempre renovada (ainda mais força)”. (idem, p.334) É isto também o que chamamos de molecularidade: um excedente de força que constitui o vivo, mas que não necessariamente está dado ou colocado atualmente.

Por isso, nada há de harmonioso num encontro de forças, tanto uma como outra estarão, a seu modo, exercendo sua força, extraindo algo da outra e querendo tomar a outra. Embate, tensão, choque e confronto; apropriação, envolvimento, alimentação, acréscimo e crescimento, tais são os movimentos que caracterizam as forças e suas relações e, tanto mais nutritiva uma força, quanto mais intensa a resistência que ela oferece à relação de extração-adição. (cf. ibidem, p.351) É a tensão que torna fortes as forças, é a tensão vibratória que ataca as forças e leva-as querer tomar a outra. Forças nutrem-se de forças, mas parte da nutrição é a própria mobilização energética que se passa em cada uma delas: a própria tensão é parte do alimento. A força pede por sentir o conflito e a capacidade energética de outra força para que queira dela se apropriar. O ser

de uma força é já ter outras forças em sua constituição. É assim que elas fazem um corpo para si.

2.1) A Distinção das Forças no Corpo

Mas dissemos que cada força a seu modo pretende exercer-se sobre outra. É que existem duas naturezas de força. Estas distintas naturezas produzirão corpos, existências e realidades também completamente distintas: uma estilística das forças. Entramos, assim, no problema da diferenciação das forças, o qual incidirá diretamente sobre o problema dos modos de existência. Não mais se falará em forças genericamente. A questão agora é que, se há existências fortes, capazes de alegria e outras capazes de tristeza e impotência, é porque cada qual é feita de prioritariamente por tipos de forças diferentes. Tratemos, pois, deste problema.

a) As duas forças

Deleuze distingue, no pensamento nietzschiano, as forças que dominam e mandam, que se afirmam, se exercem, se exercitam - e, mais ainda, valoram -, das forças minguantes, que obedecem, que mantêm, asseguram, lembram. De um lado, forças vigorosas, primaveris, germinais; de outro, forças do cansaço, outonais. As primeiras são orgulhosas e criativas, agem, são ativas e movem-se em direção ao perigo. As segundas conformam-se, tomadas de servidão, garantem um nível de vida orgânico, seguro, apenas o mínimo para uma sobrevivência. De um lado forças ativas, de outro, forças reativas, baixas, vis.

Obedecer e dominar são os movimentos determinantes de duas estirpes diferentes de forças, duas linhagens, cada qual composta por muitas forças conectadas e portadoras do modo específico da sua estirpe exercer a força. Ora, o exercício das forças reativas é justamente obedecer, conservar, enquanto o modo das forças ativas é a dominação, a criação. Estas forças, criam pois, modos de conexão, modos de existência. Segundo as forças ativas, os modos são chamados nobres e, em função das forças reativas, os modos são chamados escravos. Trata-se, então, de perceber que os modos, escravos ou nobres, são sempre coletivos, são fabricados coletivamente, por um montão de forças juntas, por um clã de forças. Não se trata de modos individuais, caracteres individuais, formadores de sujeitos, mas de modos, que comportam muitas maneiras distintas de obedecer ou dominar, ainda que dentro da mesma linhagem.

Assim, isso que chamamos de modo das forças é, na realidade, seu poder, aquilo que elas podem. E isso que denominamos pretensão da força tornar-se mais forte acrescentando forças é a sua vontade. O modo de o escravo exercer o seu poder é obedecendo, conformando, conservando; o modo nobre é criando, dominando, agindo. “Ao obedecer, as forças inferiores não deixam de ser forças, distintas daquelas que ordenam. Obedecer é uma qualidade da força enquanto tal, e refere-se ao poder do mesmo modo de ordenar.” (DELEUZE, 2001, p.64) Portanto, o que determina a estirpe a qual pertence uma força é o seu poder, ou melhor, o modo de sua estirpe exercitar aquilo que pode.

Mas, além do poder, existe a vontade da força, que é seu elemento gerador, uma vibração interna, um movimento e um ímpeto: sua vontade de poder. Toda força possui uma vontade de poder, sendo a vontade um elemento interior a toda força. Nenhuma força se relacionaria com outra se não houvesse aí uma vontade, um mando, um empuxo. A única realidade possível é a realidade da vontade das forças, a qual é tão somente vontade de poder (NIETZSCHE, 1992, p.42). No entanto, o querer de uma vontade não deve ser compreendido como a procura de um objetivo, um fim para esta vontade. (cf. DELEUZE, 2001, p.17) Isto quer dizer que, quando se fala de vontade de poder, não se pode interpretar como sendo o poder um objetivo da vontade. “ ‘Querer’ não é ‘desejar’, aspirar, ansiar: destes se destaca pelo afeto do comando”. (NIETZSCHE, 2008b, p.337) A vontade não almeja o poder, não é isso. O que caracteriza a vontade enquanto elemento interno da força é a sua energia de comando, de assenhoreamento. O que uma vontade quer é afirmar a sua diferença. (cf. DELEUZE, 2001, p.17)

Ora, já dizíamos que a vontade é um elemento interno da força, ou seja, força e vontade de poder não se confundem, por mais inseparáveis que sejam. Na força, a vontade de poder é quem quer, sendo que a força é quem pode. (cf. idem, p.78) Em outras palavras, aquilo que caracteriza a vontade enquanto vontade de poder é seu querer fortalecer-se, seu querer adicionar força, de onde o sentimento de poder é mera consequência, não a meta. Mas quem pode é a força, enquanto é capaz de tomar para si as outras forças, enquanto é de sua potência apropriar-se, ou na medida em que limite seu poder a obedecer. A vontade de poder é descrita por Nietzsche como emprego de poder, exercício de poder e pulsão criadora (NIETZSCHE, 2008b, p.319), isto é, uma vez mais, não se trata de suspirar pelo poder, mas de empregá-lo, de colocá-lo sob tensão, lançá-lo sobre outra força, uma vez que empregar o poder já implica a posse

completa desse poder; o poder é já intrínseco, não está à espera de ser conquistado, ele já compõe a força. Nesta mesma passagem, Nietzsche afirma que a vontade de poder vem completar a força, quando se concebe a força como conceito vitorioso, quer dizer, quando se a toma, como dissemos acima, como já possuidora de poder intrínseco. A força é vitoriosa na medida em que a vontade lhe é interna e o poder já lhe constitui.

Podemos dizer que, se o que a vontade determina na força – o que a força quer – é afirmar sua diferença, e quem pode é a força, então, este poder da força é sua diferença, isto é, aquilo que a força pode é o que constitui sua diferença. A vontade quer afirmar sua diferença, mas esta diferença enquanto diferença de poder é propriedade da força.

Por isso é que a vontade de poder é entendida como sendo o elemento responsável por determinar a relação da força com a força (cf. DELEUZE, 2001, p.77), ou seja, se a força é quem pode, mas é a vontade quem quer, logo será esta última aquela que levará a força a tornar-se força no exercício de seu poder. Dito de outro modo, é a vontade a agenciadora de encontros e relações de força. “É isso a vontade de poder: o elemento genealógico da força, simultaneamente diferencial e genético.” (idem) Assim, por um lado temos o poder da força como constituinte de sua diferença e, por outro, temos a vontade como responsável por afirmar esta diferença, a partir do momento que a lança sobre outras forças. É sendo uma espécie de balestra da força que a vontade atua como seu elemento genealógico; e é trabalhando como agenciadora de relações de força que a vontade faz a diferença ser afirmada uma propriedade interna à força.

Contudo, se aqui se toma a vontade como princípio, por outro lado, fica um ponto a ser esclarecido. Como princípio, a vontade não é maior do que aquilo que ela determina e, assim, é um princípio plástico por excelência. (ibidem) Por isso é que discordamos de uma discussão que gira em torno de tentar averiguar se Nietzsche é, ou não, ainda metafísico, ou o último metafísico. Talvez não seja uma boa questão essa de encontrar, ou não, metafísica em Nietzsche, pois nos parece que quando ele fala de forças e vontade de poder, está menos pretendendo explicar o mundo e a vida a partir de um fundamento substancializado do que impondo uma feroz crítica aos modos de vida e aos valores dominantes. Os conceitos de força e vontade de poder parecem funcionar mais como meios de se produzir esta crítica do que como substâncias originárias do mundo. Segundo Deleuze, o plano nietzscheano era o de acabar com a metafísica, destruí-la, superá-la. (cf. DELEUZE, 2001, p.127) Além disso, a grande questão filosófica não é esta, mas a contundência dos conceitos, sua força de transformar o pensamento. Por isso, é destacável a observação de Müller-Lauter de que Nietzsche concebe a vontade de

poder como múltipla e una ao mesmo tempo, sendo tendo o uno apenas o sentido de organizado. “A multiplicidade acede ao primeiro plano. Só uma multiplicidade pode ser organizada em unidade.” (MÜLER-LAUTER, 1997, p.74) Assim, a vontade de poder é princípio enquanto cria, mas isso não faz dela uma substância, pois este criar já supõe a multiplicidade, a diferença.

Então, dizer que a vontade é um elemento genético não quer dizer, em absoluto, que a vontade já esteja inteiramente dada, preconcebida, na forma de uma fonte manipuladora, que atua à maneira de um sujeito voluntarioso trabalhando numa câmara de controle e direção. “Vontade de poder não implica qualquer antropomorfismo.” (DELEUZE, 2001, p.128) Muito diversamente, a vontade é tomada como origem das forças na medida em que justamente não é um sujeito, não é uma consciência atuante. É isso que quer dizer ser um princípio plástico: a vontade é a afirmação da diferença da força e, enquanto tal, origina esta diferença na medida em que a afirma, sendo a afirmação já uma nova diferença para o poder da força, um incremento de força a mais, posto que afirmar é jogar a força sobre outras para agregar uma relação de forças. “É portanto sempre pela vontade de poder que uma força se abate sobre outras...” (idem, p.79) A vontade de poder é o elemento diferencial e genético das forças na medida em que se acrescenta a elas, completando-as, fazendo de seu poder, um poder em tensão e exercício. Em sendo princípio plástico, ou imanente, a vontade se faz na força, a partir da afirmação e do embate com outras forças.

Chegamos, então, à problemática ética das forças, ou seja, nos deparamos com a relação que as forças têm com a vida. Ora, o que nos faz denominar algo como sendo vivo é a atividade. Sendo assim, define-se vida a partir do ponto de vista da ação e, mais ainda do aumento de força, a partir da nutrição. “Pertence ao conceito de ser vivo o fato de que ele deve crescer, - o fato de que deve alargar seu poder e, conseqüentemente, incorporar forças alheias.” (NIETZSCHE, 2008b, p.366) O vivo não se refere e nem se restringe a nenhum fenômeno biológico, mas denomina aquilo que desde si mesmo move a si mesmo. (cf. FOGEL, 2008, p.11) Assim, o vivo é o que produz, aquilo que se auto-produz. Além disso, a vida seria um processo duradouro e contínuo de “estabelecimentos de força, em que os diversos contendores, crescem, de seu lado, de modos desiguais.” (NIETZSCHE, 2008b, p.328)

Vemos, a partir daí, que a vida implica um movimento, mas que esse movimento é bastante específico: a alimentação das forças e o estabelecimento destas. A vida é definida pelas forças que a alimentam e pelas forças que se estabelecem. Seriam

atividades, ações de composição, dominação, adição, que fariam dele um processo vivo, auto-poiético. A vida é, então, um processo de complexificação, de aumento de multiplicidade, como já dissemos. Em outras palavras, é vivo tudo aquilo que faz para si um corpo e torna-se o corpo que é. Mas o processo de incorporação de forças só pode ser chamado vivo, na medida em que é ativo. Ora, encontramos, aqui, um aparente impasse: tudo o que se move incorporando forças é vivo, tudo o que faz corpo é vivo e, contudo, nem todo corpo é ativo, nem toda força, por mais que se mova, é ativa.

É que há muitas forças reativas, aliás, são maioria. Há muita escravidão por aí. Por mais que se mova, por mais que deseje e tenha poder, uma força pode seguir sendo reativa, vil, obediente, porque a grande questão é o seu tipo de poder, ou melhor, onde está o seu poder. O escravo ou o fraco, não é o que possui menos força, mas aquele que “qualquer que seja a sua força, está separado daquilo que pode”. (DELEUZE, 2001, p.93) Quer dizer, a força reativa é aquela cujo poder está distante, aquela que, por esta razão, tem a vontade querendo o poder como meta. O poder da força reativa está longe e sua ação, todo o seu movimento consiste apenas em almejar o poder, sua vontade é um almejar, sente uma falta constitutiva... Ora, vemos aqui uma terrível coincidência com a noção de desejo traçada pela psicanálise, na qual o desejo é, desde sempre, falta.¹²

Uma vontade em que algo falta, é uma vontade escrava, vil, cuja força está separada daquilo que pode, isto é, a força reativa é aquela que constitui um poder tal, que seu sentimento interno, seu modo de compor um corpo é sempre mendicante, aflito. A força reativa possui um poder, mas este poder ela só pode encontrar externamente. Assim, temos inicialmente três caracterizações para as forças mais baixas da vida. Primeiramente, a força reativa é uma força obediente, cujo poder está em obedecer. Em segundo lugar, é uma força de conservação, de manutenção da vida em níveis tênues, médios: força de mera sobrevivência, preenchimento de necessidades orgânicas. Terceiro, a força reativa é uma força destituída daquilo que pode, cuja vontade só faz olhar para o alto e almejar o poder. Em outras palavras, o corpo produzido por forças reativas não é um corpo de produção, de criação, mas um corpo de aflição, corpo faminto, que se lança sobre outras forças para extrair-lhes o poder que não possuem intrinsecamente. “...a fome concebida como consequência da subalimentação, quer dizer: a fome como consequência de uma vontade de poder que não está mais se assenhorando”. (NIETZSCHE, 2008b, p.330) Ou ainda, inversamente, as forças podem

---

¹² Não nos ateremos a esta discussão comparativa neste trabalho, já que caberia uma ampla explanação sobre o desejo também na psicanálise e, neste momento, não é este o nosso objetivo.

ser caracterizadas pelo tipo de corpo que constituem, pela consistência que dão ao corpo que produzem. Daí, a partir deste ponto de vista, temos forças reativas produzindo corpos reativos, cuja consistência é fraca, despovoada de poder, esvaziadas de uma tensão vital que faz consolidar e crescer sua quantidade de força. Então, como desdobramento desta característica das forças reativas, temos uma quarta definição: as forças reativas são aquelas que encontram seu poder apenas quando limitam o poder das forças ativas, dividindo-as. (cf. DELEUZE, 2001, p.85)

Quer dizer, as forças reativas agem, mas somente de modo secundário, em função de uma ação primeira, que é das forças ativas. Trata-se justamente de uma re-ação, uma ação que vem depois, isto é, não se arrisca a propor, colocar ou mesmo doar força inicial, conformando-se em agir mais tarde e depois. Então, pelo fato de sempre agir tarde, por ser um tipo de força crepuscular, o tipo reativo de força não se vê capaz de fruir seu poder, deixando-o passar, expressando-o e expondo-o; portanto, no tipo reativo há sempre uma contenção de força, um represamento, ou intumescimento patológico. Nietzsche mesmo coloca este caráter contido do modo reativo de exercer força, mostrando que é exatamente aí que se forma uma verdadeira interioridade (cf. NIETZSCHE, 2009, p.67), já que conter força implica em limitá-la, interromper um com um anteparo, circundar com um invólucro. Profunda inveja, profunda avareza ligada ao escravo: toda força que se adquire é contida, represada e, ainda, por meio de limitar outra força. E notemos bem, que não poderíamos confundir esta contenção ou interrupção de fluxo de força com a repressão de força, pois a repressão faz entender que a força de fato desapareça ou minguie quase completamente a partir do momento em que sofre uma intervenção externa interruptora. Mas esta contenção de fluxo é ação própria da escravidão, isto é, se há um muro represando força, este muro não vem de fora, não é imposto pelas forças ativas, como se poderia supor. Pelo contrário, esta imposição de interiorização da força e do poder é fabricada laboriosamente pela própria natureza baixa da força reativa, é fabricada como o poder interno, próprio desta natureza de forças. Há uma atividade das forças reativas, mas que é uma atividade indireta, produtora de mediações e interposições para as forças.

É que, como Nietzsche esclarece, o que importa às forças é também o aumento do sentimento de tornar-se mais forte, independentemente da vantagem na luta (NIETZSCHE, 2008b, p.330), quer dizer, o que diferencia as forças não é apenas o fato de que aumentem, ou não, seu caudal de força, mas ainda, como elas sentem, como adquirem estas forças e em que posição se colocam quando no embate com outras

forças. As forças reativas aumentam suas forças a partir do sentimento de rebaixarem-se, colocando-se abaixo, extraindo força das forças reativas. Ao invés de incorporarem força, ou seja, criarem um corpo, tecerem uma consistência, as forças reativas aumentam seu sentimento de poder simplesmente tolhendo a força ativa.

Por outro lado, temos as forças ativas. Embora Deleuze diga ser muito difícil caracterizar as forças ativas (cf. DELEUZE, 2001, p.64) há definições claras que Nietzsche coloca a respeito do modo de vida nobre. Consideramos dignas de notas estas definições por dois motivos. Em primeiro lugar, nos parece importante que conheçamos algumas caracterizações as quais nos permitam vislumbrar uma saída para a infecção reativa. Em segundo lugar, Nietzsche parece nos trazer, sem obscurecimentos, diferenças absolutas entre os valores e modos de vida nobre e as escravas. Se é difícil caracterizar uma força ativa, por outro lado, se tem indícios claros de que num modo de vida estão vigorando as forças ativas. Pois bem, as forças ativas são aquelas que possuem mais consistência, ou seja, são as forças fortes, robustas de diferença, complexas. “O conceito de ‘homem forte e homem fraco’ reduz-se ao fato de que no primeiro caso herda-se muita força – ele é uma soma.” (NIETZSCHE, 2008b, p.433) Nobreza e força são imanentes de tal modo que tanto mais nobre um modo de vida quanto mais forças seja capaz de acumular e transmitir adiante.

Por outro lado, diz Nietzsche, que os exemplos mais nobres de vida, isto é, aqueles mais complexos, acabam, justamente devido à quantidade de forças diferentes que acumulam, decaindo muito rápido, sucumbindo mais facilmente. (cf. NIETZSCHE, 2008b, p.343) É que o tipo ativo de força não visa a mera sobrevivência, não se restringe ao funcionamento orgânico e muito menos tem vontade do nível mais baixo de intensidade da vida. Pelo contrário, a nobreza se apropria das forças do mundo sempre de uma maneira que a vida se torna algo periclitante, pois o valor sobre o qual ela se constitui é justamente o obter mais força, viver sob um regime de intensidade elevado, que tencione a vida. Daí o sentido de intensivo: aquilo que possui uma tensão intrínseca. A existência nobre tende ao espalhamento, à disseminação, já que obter mais força implica em lançar-se sobre outras forças, ir além, avançar, ao mesmo tempo que implica também em transmitir força, movendo-se de modo expansivo.

Contudo, vejamos: não falamos de infecção. Disseminação denomina uma atividade propriamente criativa, germinal, produtora de vidas novas, a partir de sementes, de partículas de vida espalhadas por um vasto campo. Disseminar supõe a uma grande quantidade de partículas-força, assim como de doação inicial destas forças:

forças matinais, de nascimento e iniciação. Disseminar supõe que haja uma quantidade grande de forças presentes, bem como que estas forças tenham em mãos caudalosas capacidades de desenvolvimento, desenvoltura, desenrolamento, doação de forças. No aumento de força já está contido o poder de espalhar-se, tanto quanto o de apropriar-se, tomar para si. Espalhar, atirar é também um modo de oferecer, doar. Crescimento simultâneo à doação, acúmulo de força que acontece porque se lança força. Já a infecção supõe um alastramento mórbido, numa varredura doentia e faminta, a qual faz morrer e, no limite, tende a morrer junto de tudo aquilo de que toma conta. Na infecção, a apropriação de força acontece, mas de modo a necessariamente subtrair forças alheias, contendo-as para si, retraindo as capacidades de desenvolvimento das forças. Ora, é a infecção a ação das forças reativas; e é a disseminação, ou a polinização o modo de crescimento das forças ativas. Nas primeiras, as forças tomadas são embotadas, contidas; nas outras, as forças se adicionam umas às outras, tornam-se mutuamente capazes de, a partir da apropriação, acumular um excedente transbordante de força, que permite transmitir e doar estas forças, tencionar mais forças.

Diversamente, quanto às forças ativas, Nietzsche diz, elas agem e crescem espontaneamente (cf. NIETZSCHE, 2009, p.26) e conecta seu valor a uma capacidade fruição imediata da força. O ativo é um tipo que exercita a sua força afirmativamente, quer dizer, seus afetos, seus fluxos, suas forças são expressas tal como são, forças, fluxos e afetos. Há uma crua diretividade na nobreza, que a faz parecer violenta, embora não seja nada mais do que viva, forte. Trata-se de uma inocente violência presente na maneira nobre de exercitar sua força (BARRENECHEA, 2004, p.170), a qual parte de uma ética que não é a da auto-conservação. Não há interioridade para a força ativa quando tomamos o interior como um espaço definido por um envoltório que separa de outro espaço, exterior. Tudo o que é força, para o nobre, é ato imediato, direto, afirmativo. (cf. NIETZSCHE, 2009, p.27) “Exigir da força que não se expresse como força (...) é tão absurdo quanto exigir da fraqueza que se expresse como força. Um quantum de força equivale a um mesmo quantum de impulso, vontade, atividade.” (idem, p.33) A força do ativo não é mediada, terceirizada, isto é, ela não passa por atravessadores que a valorem de fora. O valor da força ativa é intrínseco, é a própria força que secreta valores para si, de maneira auto-poiética. Criar é o que podem as forças ativas e é desse poder que vêm seu orgulho, o qual é essencialmente orgulho de sua própria força, orgulho de si, de sua estirpe e do valor que criam para si próprios a partir de si. Pois que, como precisa Deleuze, a força ativa “é tomada por aquilo que é:

uma força que não se separa dos seus efeitos ou de suas manifestações.” (DELEUZE, 2001, p.184)

Nietzsche fala da estirpe nobre de existência como uma casta guerreira e selvagem (NIETZSCHE, 2009, p.20 e 29) cuja bondade - ou justamente a nobreza - estaria na capacidade de fazer de seu poder um projétil, um bólido de energia e ação. Mas, ressaltemos, falamos de uma força projétil, não de uma força projetada, não de uma projeção à maneira psicanalítica, tal como imagem que se apresenta duplicada numa tela. A força como projétil é tal como flecha que corta o ar. Seria este também um sentido de integridade, de não-corrupção: ousar ser bárbaro (cf. (NIETZSCHE, 1992, p.170), ousar não intercalar a força com valores limitadores de seu poder, produzir um corpo em que a força está colada àquilo que pode. Deste modo, aquilo pelo qual a força da estirpe nobre sustenta a vida é a possibilidade de ser forte e aumentar seu caudal de força, sendo que ser forte é necessariamente agir e fluir, fazer da força um fluxo livre, que só encontra seu limite no encontro com uma força ainda mais forte. Vejamos, então, que o nobre já é livre. A liberdade não é um problema para ele, pois ele a vive como exercício de consolidação de seu corpo, ele a vive como liberdade atual, nele constituída, em que “nele” já indica um espaço intrínseco no qual esta liberdade se faz. Igualmente, a felicidade do nobre é sempre uma ação realizada, não está à espera de ser efetuada. (cf. NIETZSCHE, 2009, p.27)

É para o modo de vida do tipo vil, escravo que a liberdade passa ser um problema de libertação. E é só para este tipo de força, que o valor da vida está numa felicidade não atual: a liberdade e a felicidade, para o tipo escravo, estão, ou num futuro abstrato, ou num passado mítico, ou ainda, num presente em outro mundo, num mundo de ideais. O anseio de liberdade e o desejo de ser feliz, diz Nietzsche seriam necessidades dos valores escravos, tanto quanto a arte, sintoma dos modos nobres de valorar. (cf. NIETZSCHE, 1992, p.175) Ora, só um escravo pode dizer que será livre, ou que foi livre na infância, ou que só no além encontrará a felicidade e a liberdade. É por isso que Nietzsche afirma que a nobreza sempre vem acompanhada de um sentimento de orgulho, de poder preenchido, de auto-divinização, “uma reverência por si mesma.” (idem, p.192) Em outras palavras, o divino está presente nos valores que se cria para si, o divino esta na atividade da força, mas não num mundo celestial. Daí que Deleuze diz que a filosofia nietzscheana acaba caindo num individualismo que, porém, é um individualismo livre do Eu (cf. DELEUZE, 2006, p.169), que faz do orgulho nobre algo diferente de uma mera vaidade. A força abunda na estirpe nobre e é só por isso que ela

pode ser generosa (cf. NIETZSCHE, 1992, p.173): ela doa força, não teme perdê-la, porque o poder de incorporar mais forças lhe vive muito perto e porque ela sempre tem força em quantidades dignas de orgulho. E a fartura, não é o do excesso que supõe um acúmulo bancário de força, que acumula por temor à perda, junta por se saber incapaz de criar. Este tipo de excesso pressupõe uma escravidão, na qual a quantidade de força está submetida a uma identidade das forças, um aplainamento das diferenças nas forças, ou seja, um distanciamento da força de sua potência; é um excesso obeso, e supõe também um limite, ou um envoltório que conteria este excesso para que ele não escape. A fartura nobre, por sua vez, é do tipo desmesura, transbordamento, não implica limite externo e, portanto, se baseia na alimentação pela diferença das forças, pela sua potência de agir.

Enfim, a existência nobre é a que constitui um corpo e um valor imanescentes, ou seja, o corpo é produzido a partir de si, para si, imediatamente junto de valores que permitem a este corpo criar uma consistência povoada de diferenças, valores que multiplicam e aumentam sua potência. O corpo nobre preenchido de forças ativas, sustentado por valores nobres apresenta, portanto, um modo de vida também nobre. Contrariamente, a escravidão, a reatividade só pode fabricar corpos habitando lugares diferentes dos valores que os tecem, pois os valores são pré-concebidos, idealizados, conseguidos por escolha numa gôndola de hipermercado. Para o escravo, o valor não é algo que se fabrica e se cria, mas algo que se adquire de outrem, é algo que se almeja possuir. É que, no limite, a questão do corpo e do tipo de força que o compõe é sempre esta: qual o modo de vida que se produz. Então, se por um lado, Deleuze nos diz que possuímos sempre as crenças e os sentimentos que merecemos em função de nossa maneira de viver e que existem coisas que não se pode sentir, dizer ou fazer sem que haja muita vileza na maneira como se pensa e se vive (cf. (DELEUZE, 2001, p.6), por outro lado, dizemos que temos o corpo que merecemos em função dos tipos de força que escolhemos para compor nossa maneira de viver e só podemos produzir certos tipos de corpos e certos modos de sentir-se forte caso sejamos muito escravos.

Nietzsche ainda coloca que o fraco assedia o forte por necessidade de sentir-se absorvido, tornando-se um com ele. Já o forte, ao contrário, alimenta-se, mas não quer sucumbir e, no crescimento, multiplica-se em vários.(cf. NIETZSCHE, 2008b, p.331) “Quanto maior a pressão pela unidade, tanto mais se pode concluir pela fraqueza; quanto maior a pressão por variedade, por diferença, por fragmentação interna, tanto mais força aí está.” (idem)

Isso corrobora mais uma vez nosso argumento de que um corpo seja um composição necessariamente arbitrária de forças diferentes, cuja unidade é apenas dada pela diferença; o que comungam as forças do corpo é da diferença. Mas, quando definimos assim o corpo, estamos definindo o um corpo nobre, forte, pleno de força e capacidade de ação e criação.

b) O problema da avaliação

Se temos uma diferenciação entre dois tipos de força e se o modo como estas forças constituem um corpo para si e adicionam mais forças as coloca sob uma ou outra estirpe de forças, há nisso um problema de avaliação destas forças. Em primeiro lugar, já dissemos brevemente que toda força possui um elemento genealógico, uma origem. Pois bem, essa origem de onde a força herdará sua força, é o ponto de avaliação das forças. A diferença entre as forças é diferença na origem. (DELEUZE, 2001, p.7) Quando se fala de avaliação, há sempre complicadores e lugares comuns em que se recai. O problema do valor aparece como um problema a ser reconstruído e como uma aguda crítica a ser feita.

É que, em geral, quando se fala de valor, se pensa em princípios a partir dos quais se julga os acontecimentos da vida. Neste sentido, Deleuze denuncia a existência de algumas posturas com relação aos valores, as quais, segundo ele, fazem parte de uma nova forma de conformismo e submissão. Em primeiro lugar, Deleuze aponta aquele posicionamento que se contenta em “inventariar” (idem, p.6) os valores existentes, ou seja, fazer apenas um trabalho jornalístico, pretensamente neutro e isento, produtor de uma listagem ou um acervo, como se apenas se constatasse os valores existentes. Vemos que parece ser a postura midiática por excelência, cujo discurso não faz mais do que noticiar repetidamente os acontecimentos, emitindo uma lista de valores: ‘a impunidade faz crescer a violência...’; ‘a educação precisa ser melhorada...’ São aqueles que ausentam a tarefa crítica da problematização dos valores, ou ainda, os que, quando a fazem, fazem-na tão somente em nome dos valores estabelecidos. Também parece ser o discurso do espírito senil, que detesta o tempo presente: ‘Ah! Estes jovens de hoje não têm respeito. No meu tempo isso era castigado em casa’. “A ascensão da plebe significa mais vez a ascensão dos antigos valores...” (NIETZSCHE, 2008b, p.434) Neste sentido, Deleuze diz que há valores que já nascem estabelecidos, já nascem como arcaísmos, ainda que estejam ascendendo num tempo histórico atual ou muito recente. (cf. DELEUZE, 2006, p.165) Temos aqui, uma certa referência para a questão da avaliação:

tanto mais é reativa uma avaliação, ou seja, tanto mais parte das forças reativas de obediência, quanto mais deseje resgatar valores antigos. Igualmente, o corpo formado por este material de forças será composto de temporalidades alheias àquelas vividas atualmente.

Depois, há outra postura com relação aos valores, que é, segundo Deleuze, a maneira dos sábios fazerem: os valores são extraídos de pretensos fatos objetivos. (cf. DELEUZE, 2001, p.7) Posicionamento que universaliza e faz dos valores princípios sem história, sem tempo. Diz Nietzsche, aliás, que o esquecimento da história é um grande mau hábito daqueles que, contraditoriamente, fazem uma história dos valores. (cf. NIETZSCHE, 2009, p.16) Tudo é tomado como fato, como um ciclo de acontecimentos, repetição do mesmo. Parece ser, com efeito, uma maneira de abstrair a realidade a partir de conceitos gerais, os quais se supõem **explicar** a realidade. Em outras palavras, os valores servem apenas para reconduzir a vida ao reconhecível, projetando-a sobre os conceitos supostamente factuais. O mundo se torna substância e, ainda, sem tempo.

Com efeito, Deleuze afirma que, nestes dois modos de avaliação, o problema dos valores “nada no elemento *indiferente* do que vale para si ou do que vale para todos” (DELEUZE, 2001, p.7), quer dizer, nos dois posicionamentos, a vida, o mundo e a realidade são tratados a partir da identidade, ou da semelhança. Faz-se dos valores uma forma de medidor das igualdades do mundo. É uma filosofia da igualdade. Contra isso, Deleuze destaca a idéia nietzscheana da colocação do valor enquanto diferença, ou melhor, enquanto diferença na origem (cf. idem). É que, enquanto se ignora a diferença, tratam-se os valores como se fossem de origem indistinta, como se pertencessem a um fundamento de causa espontânea, a uma unidade indiferenciada e de origem dada, naturalizada: uma forma de misticismo e mistificação dos valores, ferramenta de submissão. É uma maneira de tratar os valores como verdades, de ignorar a presença da diferença, de ignorar que nos próprios valores há a diferença e que esta diferença tem origem nos valores. Nas palavras de Nietzsche, trata-se de uma postura por demais reconciliadora, que tem gosto por abrandar as forças. Seria o modo de agir daqueles que ele chama de “trabalhadores filosóficos”, grandes colocadores de “fórmulas”, que pretendem tratar de tudo – da arte à política - segundo estas verdades. (NIETZSCHE, 1992, p.118) Assim, a proposta de tomar os valores enquanto diferenças na origem se torna um grande golpe na filosofia. Trata de saber a origem dos valores, ou o valor

diferencial de onde vêm os valores: um posicionamento novo, para uma filosofia do futuro, diz Nietzsche.

Se, segundo uma filosofia da indiferença, se concebia os valores enquanto princípios fundamentais, a partir do momento em que se procura pela diferença de origem nos valores, se traça também a possibilidade de uma avaliação dos próprios valores, enquanto sejam esta diferença de origem. Assim, define Nietzsche o sentido de valor como sendo a suprema quantidade de poder que o homem foi capaz de incorporar. (NIETZSCHE, 2008b, p.360) A pergunta passa a ser pelo valor a partir do qual se avalia os valores de uma vida, de um tempo, de um mundo. Em outras palavras, questiona-se qual foi o valor criado para se valorar, para multiplicar valores. Se, por um lado, – segundo a filosofia da identidade – se toma os valores como princípios, por outro lado, a partir da noção de diferença na origem, se faz destes mesmos valores um início para a avaliação das diferenças que eles contêm, ao mesmo tempo em que se os toma também como um produto, um efeito da diferença presente na origem do valor. Daí a expressão “valor dos valores”.

A avaliação implica, portanto, a admissão da atividade criadora e artificial contida no ato de valorar e implica o conhecimento do valor enquanto origem de um modo, enquanto determinado por um início sem semelhança. “O problema crítico é este: o valor dos valores, a avaliação donde procede o seu valor, portanto o problema da sua criação.” (DELEUZE, 2001, p.6) Avaliar o valor dos valores, ou o valor de origem dos valores é uma tarefa crítica por ser diferenciadora, seletiva e, acima de tudo, uma tarefa ativa, criativa. Em outras palavras, a crítica não deve ser concebida como reação, ou seja, como vingança, mas como ação criadora. (cf. idem, p.7) Valor, então, como medida de diferença de poderes acumulados. A crítica do valor dos valores, portanto, difere completamente de uma crítica em nome de valores dominantes. Este modo idoso de se fazer a crítica é, segundo Deleuze (cf. idem, p.8), um modo reativo, já que sempre está baseado em ressentir a vida e aspirar por um tempo, por um valor, por um modo de vida que se supõe verdadeiro, universal, portador do valor enquanto fundamento sem origem, ou enquanto fórmula sem diferença. Abre-se, portanto, a possibilidade da crítica funcionar como criação da diferença, ou como valoração da diferença, assim como diferenciação dos valores. A partir desta nova valoração dos valores, desta nova forma de avaliação, a crítica se torna filosofia na medida apenas em que cria, isto é, na medida em que é ativa, inventora, pois, diz Nietzsche (cf. 1992, p.117), a crítica sozinha não é ainda filosofia, é apenas instrumento.

A crítica passa a ser filosofia quando se faz por um ato de abertura, uma iniciação primaveril, ao invés de ser um ressentimento: “o ataque e não a vingança, a agressividade natural de uma maneira de ser, a maldade divina sem a qual não se poderia imaginar a perfeição.” (DELEUZE, 2001, p.8) É bastante curiosa esta afirmação, pois parece ter algo a completar em relação à crítica ativa dos valores. Não é possível criar e ser ativo sem que aja um gesto feroz, uma agressividade natural: o ato de criar e avaliar como um projétil, um ataque firme e transpassante, sem o qual não se pode avaliar, sem o qual não há força para criar. “...manejar o elemento diferencial como crítico e criador, portanto como um martelo.” (idem) Parece haver aqui um segundo golpe, que não é mais somente aquele dado na tendência da filosofia de tomar os valores como fundamentos. Agora a martelada é dada em cima da maneira cristã de valorar, na qual toda agressividade é condenada e em que se deseja a vida a menos intensa possível, a vida despida de contundência e de fúria, a vida mediocrizada. É uma crítica ao abrandamento da vida, ao apaziguamento dos embates.

Neste sentido, a problematização do valor dos valores passa a fazer diferir entre modos de vida, maneiras de viver. Entre as diferenças na origem passa a haver uma distância. Portanto, concebem-se uma distância e uma diferença entre estas formas de vida despidas da força agressiva - as vidas conformadas em aspirar verdades - e as vidas criadoras, ativas. O problema da avaliação passa a ser diferir maneiras de viver. A diferença do valor dos valores estará em consonância com a diferença ou a distância presente nos modos de vida. “É por isso que possuímos sempre as crenças, os sentimentos, os pensamentos que merecemos em função da nossa maneira de ser ou do nosso estilo de vida.” (ibidem, p.6)

Ora, esclarece Deleuze (ibidem), que existem formas de pensar, sentir e agir que não se pode conceber e ter a não ser que se esteja vivendo sob certos valores ou, inversamente, a não ser que se esteja vivendo de maneira a produzir valores resignados e servientes. Quer dizer, que os pensamentos, os sentimentos e mesmo as crenças são, ao mesmo tempo, efeitos e origem de um modo de vida. Origem na medida em que são diferença na origem, são lugares de onde partem os modos de vida; mas também são efeitos enquanto são distância do modo, quer dizer, são produtos da maneira de viver que se exercita. Em outras palavras, os valores, enquanto são estes efeitos dos modos, estabelecem-se sobre uma distância. Neste sentido, também nosso corpo só pode ser um corpo de valores, uma comunidade de valores, um material cuja propriedade depende destes valores. Cria-se nos corpos um “pathos da distância” (NIETZSCHE, 2009, p.17),

que é o sentimento seletivo por excelência, o qual, porém, só os corpos nobres são capazes de ter.

Então, junto deste novo posicionamento em relação aos valores, começamos a perceber que as vidas produzem um direcionamento, um lugar para onde caminham. Os modos de vida e os valores produzem uma seta, um sentido. Sentido não tem a ver com significado, ou seja, não podemos confundir dizendo que o sentido de uma vida seja o significado desta vida. O significado nada tem a ver aqui. O sentido de algo, como destaca Deleuze, só pode ser encontrado a partir do conhecimento das forças que desta coisa se apropriam e nela se exprimem. (cf. DELEUZE, 2001, p.8) Nietzsche, em suas palavras, diz que encontrar o sentido de uma coisa não é o mesmo que encontrar sua finalidade. A finalidade seria já o resultado de uma apropriação, de uma forma de domínio, assenhoreamento de uma força sobre essa coisa. “Mas todos os fins, todas as utilidades são apenas indícios de que uma vontade de poder se assenhoreou de algo menos poderoso e lhe imprimiu o sentido de uma função;” (NIETZSCHE, 2009, p.61) Quer dizer, a finalidade de uma coisa é apenas efeito, consequência da apreensão desta coisa por uma força que lhe é impressa, dando lhe sentido. Qualquer força é, assim, força de apropriação, exercício de poder, “exploração de uma quantidade de realidade” (DELEUZE, 2001, p.9)

Segundo Deleuze nesta mesma passagem, o sentido de uma coisa vai produzindo uma história para esta coisa, ou seja, uma trajetória que nada mais é do que a sucessão de forças que se dela se apoderaram. Portanto, o sentido de uma coisa é determinado por um embate de forças, uma violência fundamental, na qual forças se apropriam de outras. “Uma coisa possui tanto mais sentido quanto haja forças capazes de dela se apoderarem.” (idem, p.10) Vejamos, portanto, que qualquer corpo é inseparável de uma força que dele se apropria e que o poder da vida neste corpo varia segundo a quantidade de sentido de que é capaz, em função da quantidade de força que o toma. Ora, uma vida produz um sentido e este sentido é sempre uma história de embates de apropriações, de forças que fagocitam outras, de valores que colam numa vida. Toda vida é, então, inseparável de uma história das forças que dela se apropriaram e sob a posse das quais esta vida se permitiu entrar. Seu sentido - ou o valor de seus valores - estará no conhecimento destas forças. Vemos, então, que mesmo “a própria coisa não é neutra, e encontra-se mais ou menos em afinidade com a força que atualmente dela se apodera” (idem), isto é, a própria coisa, enquanto é ela mesma uma força, apresenta uma abertura potencial que aponta já um sentido, ou melhor, já indica quais forças lhe são afins e sob

o domínio de quais delas se permite ou tende a entrar. Há uma passividade das forças dominadas, mas que é uma passividade apenas indireta.

Enfim, notemos que não se pode falar apenas de um sentido para uma vida, já que não há como haver apenas uma força dela se apropriando. “O sentido é, portanto, uma noção complexa: existe sempre uma pluralidade de sentidos, uma constelação, um complexo de sucessões...” (ibidem, p.9) Paradoxalmente, o sentido é um só, conforme seja uma distância; mas é múltiplo porque justamente se afirma um a partir da irreducibilidade das forças. O sentido é eminentemente multiplicatório.

Assim, até aqui, o conceito de sentido parece ter, pelo menos, três interpretações possíveis. Primeiramente entendemos sentido como uma seta, uma flecha em vôo que aponta para um lugar, ou seja, aponta para a distância dos valores. A distância implica um lugar de habitação, um nicho, uma região: a distância desta região é sua diferença, “sendo a distância o elemento diferencial compreendido em cada força e pela qual cada uma se refere a outras.” (ibidem, p.13) De outra maneira, sentido também se refere a uma linha, uma linhagem de forças, o que, por sua vez, implica a origem, a diferença na origem. Por último, sentido pode querer dizer também trajeto, caminho, o qual invoca a história como sucessão de forças de apropriação. De todo modo, nas três maneiras de interpretar, estão envolvidas o problema da avaliação, na medida em que avaliar é conhecer a história de uma vida, tal como forças que a compõem – seu trajeto e sua seta -, o lugar que esta vida produz para si – seu nicho -, os valores de onde esta vida gera valores – sua linhagem -, ou seja, a (sua) distância (ou proximidade) que ela está de sua diferença, de sua origem (que resulta na distância ou proximidade com outras forças) e, principalmente, daquilo que ela pode.

É deste modo que se torna pertinente falar em genealogia das forças enquanto avaliação. Fazer a genealogia das forças é encontrar sua distância, sua origem diferencial, sua linhagem, assim como seu sentido atual, a partir das forças que dela se apropriaram e ora se apropriam, ou seja, a partir de seu trajeto, sua história. Segundo Müller-Lauter, cada valoração constitui um mundo, sendo cada mundo parte formadora do próprio mundo, o qual não poderia existir sem as perspectivas avaliativas. (cf. MÜLLER-LAUTER, 1997, p.99) Por isso é que Deleuze afirma categoricamente que não há nada que seja coisa dada, tudo no mundo é já coisa apropriada por uma interpretação, uma forma de avaliação, pluralidade de sentidos. (cf. DELEUZE, 2006, p.156)

Deste modo, criam-se, entre os sentidos dados à vida, dependendo do tipo de força que dela se apropriou, distâncias, sentimentos e emoções relativas à distância genealógica entre estes sentidos, de tal modo que o corpo que possuímos é exatamente formado por células semânticas, pequenos mundos valorativos. O corpo é um material distinguidor dos sentidos presentes nas maneiras de viver, o corpo é uma unidade de inúmeros mundos avaliados, assim como o mundo é um corpo de partes avaliativas. Contudo, ressalva Müller-Lauter que isso não significa que o mundo é uma somatória totalizada de todas as avaliações e perspectivas. Ao invés disso, o mundo seria, mais precisamente, um material de todos os modos avaliativos particulares (cf. MÜLLER-LAUTER, 1997, p.101), um material não formal, não total, que se torna a cada vez e em cada parte, a feição que lhe é dada, a partir das avaliações.

c) O que pode a nobreza e seu corpo

Já dissemos que ativas são forças de criação, de mando, apropriação de outras forças, fortalecimento da vida: forças próximas daquilo que podem, forças plásticas. E estas características advêm de um fator essencial: as forças ativas são aquelas que herdam muita força, são uma soma de inúmeras forças diferentes, enquanto as forças reativas são as parcas de força. Ora, é por isso que podemos dividir as forças em linhagens, como clãs ou hordas, os quais são sempre múltiplos, mas habitam o mesmo nicho de sentido, a mesma distância afetiva. Por isso também se fala das forças ativas como sendo fortes e, nas forças reativas, podemos notar fraqueza, a ausência de força.

Então, vamos compreender melhor o que significa herdar muita força, vamos problematizar mais lentamente os dois elementos distintivos dos clãs de força: a quantidade de força e a origem das forças. Diz Deleuze (2001, p.67) que a qualidade das forças é serem reativas ou ativas e estas qualidades são diretamente correlativas à sua diferença de quantidade. Assim, quando se fala de quantidade, se está falando também da diferença de quantidade das forças. “A diferença de quantidade é a essência da força, a relação da força com a força.” (idem)

Mas Deleuze alerta: a relação entre quantidade e qualidade não pode ser inferida de modo muito simplista, porque falar de quantidade de força simplesmente faz recair num modo de avaliação galgado na identidade, na abstração de uma unidade ou princípio dado, que serviria de átomo fundamental para igualar as forças (segundo a quantidade). Por isso, é preciso distinguir a quantidade da diferença de quantidade, de modo que nunca a qualidade das forças está na sua quantidade, mas na diferença de quantidade.

Nas palavras de Deleuze, é a diferença de quantidade que torna irreduzível a quantidade e, sendo assim, permite uma avaliação das qualidades das forças. (cf. *ibidem*, p.68) A qualidade das forças supõe, ao invés de uma igualdade delas, a sua diferença, ou aquilo que nelas é inigualável, impossível de neutralizar ou anular. Mas esta qualidade é dada pela diferença de quantidade. “A qualidade não é outra coisa senão a diferença de quantidade.” (*ibidem*) Logo, a quantidade é apenas a unidade final, que criamos como abstração representativa da diferença de quantidade, porque esta última subjaz, mais longinquamente, a qualidade. Em outras palavras, é por causa da diferença de qualidade que podemos encontrar a qualidade das forças e é a partir da qualidade que chegamos numa quantidade inferida.

Inicialmente parece estranho pensar que é a diferença de quantidade que nos dá a qualidade, pois parece mais fácil fazer advir a diferença de quantidade da qualidade. Mas colocar a diferença de quantidade no início da qualidade se explica pelo fato de que a diferença de quantidade implica necessariamente uma multiplicidade e, tão logo, considera os modos de relação existentes entre as forças, ou seja, os tipos de soldagem, tensionamento, mecanismos de embate e alimentação constituídos entre elas. Por isso, finalmente, uma diferença de quantidade, supõe já mais complexas e maiores diferenças de relação entre as forças. Portanto, é daí que se tira a origem das qualidades das forças, enquanto diferenças e distâncias.

Pois bem, é em relação à qualidade original das forças que elas podem ser denominadas ativas ou reativas. Porém, quando se considera também a vontade de poder das forças, elas devem ser também chamadas afirmativas ou negativas. (cf. *ibidem*, p.82) Aqui aparece uma quinta diferença entre as forças ativas e as reativas: as forças reativas, uma vez que só agem indiretamente, despovoando ou limitando as quantidades de força das forças ativas, são forças que iniciam sua ação a partir da negação. Por isso dissemos anteriormente que a atividade das forças reativas é apenas indireta; elas sempre agem depois, precisam de alguém mais forte que as faça se mover, mas, neste mover-se, sempre precisam primeiro negar, colocar o não na frente do sim, a oposição na frente da criação. Assim, o que quer a vontade de poder de uma força reativa é negar a vida, negar a criação. Porém, do lado das forças ativas, o desejo é de afirmação, de um grande sim original, que distancia as forças.

Há ainda outra questão. É que a afirmação de que são capazes as forças ativas é sempre acompanhada da capacidade de ação, embora as duas não se sobreponham. (cf. *ibidem*, p.83) Ora, se o que inicia a distância entre as forças ativas e as forças fracas é o

grande sim das forças do primeiro clã, então este sim traz consigo a capacidade de começar, de deflagrar, isto é, de agir. Porém, a afirmação é, ainda, algo que ultrapassa a própria ação, isto é, ela não é a ação, e ação, de algum modo, na afirmação está envolvida. A afirmação é, primeiro de tudo, o poder de se tornar ativo, o poder de agir (cf. *ibidem*), antes de qualquer ação específica. A afirmação é uma agilidade genérica, transversalmente presente em todas as ações de que é capaz uma força ativa. Por isso, a afirmação é o “devir ativo em pessoa”. (cf. *ibidem*)

Mas, ainda quanto à quantidade e qualidade, quando se diz que as forças ativas doam uma quantidade maior de força, justamente, se deve entender que a qualidade da força se dá pelo corpo que formam, ou seja, pela quantidade de diferença que forma, pela diferença de quantidade. Reiteramos isso porque aqui, na questão da diferença de quantidade, Nietzsche aponta um detalhe: apenas os casos de fraqueza e escravidão se sustentam por uma grande quantidade. (NIETZSCHE, 2008b, p.347) Ora isso parece contrariar o que já dissemos antes... Mas não! É justamente por isso que cuidadosamente Deleuze distingue a quantidade da diferença de quantidade. O grande quantum de força dos nobres se refere à sua multiplicidade interna, seu poder intrínseco, à quantidade de diferença presente em seu corpo, não a uma quantidade numérica. Por isso, mais uma vez, é a diferença de quantidade, ou a quantidade de diferença que determina a qualidade e, segundo destaca Deleuze (cf. 2001, p.69), as forças ativas preenchem seu poder com um número reduzido de forças. É algo que, se pensarmos bem, faz bastante sentido, já que o poder da força ativa já lhe constitui.

Bem, a partir disso, também fica resolvida uma questão que pode passar despercebida. O que se chama de nobre e forte e poderoso e também rico, não se confunde jamais com os tipos nobres, ricos, poderosos e fortes que vemos em nossa contemporaneidade. Ora, a distinção entre forças ativas e reativas passa também por uma discussão política e social muito grave. Quando se enobrece as forças agressivas de domínio e quando se fala de sua capacidade de extração de poder e força, se está falando, sim, de uma força material, mas que, paradoxalmente, não são forças concretas. Isto é, a riqueza nobre, sua força e poder, sua superioridade social sobre as forças reativas e seu domínio valorativo não se confundem nem um pouco com o domínio de uma classe social atualmente dominante, a qual mantém seu poder e sua riqueza pelo acúmulo de poder econômico-material e por um tipo de dominação perversa e espiritual, baseada em poder representado, imagens de poder. Por isso, Deleuze alerta que não se pode, a partir de Nietzsche, crer que os poderosos de um regime social são

necessariamente fortes. (cf. DELEUZE, 1981, p.34) “Os nossos senhores são escravos que triunfam num devir-escravo universal: o homem europeu, o homem domesticado, o bobo...” (idem, p.24)

A distinção clânica entre forças ativas e reativas não se confunde com uma distinção de classes ou raças - embora Nietzsche empregue esta palavra -, porque as estirpes de forças não são diferenciações de seres individualizados, ou de formas e, muito menos são diferenciações entre humanos, pessoas. Trata-se, saibamos bem, de distinção de tipos de força - não de formas -, de modos, maneiras de existir, agir, sentir. Esta confusão pode muito bem se dar e talvez seja ela que tenha feito o nazismo aproveitar-se de Nietzsche. Mas este mal-entendido, ou esse entendimento malévolo e vil, se dá por uma mistificação que mais adiante cuidaremos de esclarecer com calma: a vitória das forças reativas, seu inchaço patológico.

De todo modo, o fato é que esta espécie ativa de forças não é uma classe social e sua riqueza não é, quase nunca, material. Sua riqueza está no poder de criar e incorporar forças multiplicárias. Isso implica que, no mais das vezes, os tipos nobres, “os mais fortes e mais felizes”(NIETZSCHE, 2008b, p.343) sejam muito pobres, desprovidos de bens e também bastante solitários, acompanhados de um pequeno número de forças, ou amigos. Assim, também ocorre dos tipos escravos e fracos poderem estar periclitantemente atuantes no meio de qualquer classe social. Ora, como dissemos, as forças ativas são as capazes de constituir para si um corpo, ou seja, seu poder já está completamente incorporado, seu poder já é o material de que elas são feitas, ele já lhe constitui, sua alegria é atual e é também um grande devir, de tal modo que elas podem muito bem prescindir dos corpos que lhe trouxeram força e alimento, liberando-os. Já as forças do tipo reativas, incapazes de incorporar força, ou de fazerem para si um corpo, acabam precisando contê-la, acumulá-la incessantemente, numa mórbida voracidade, de forma que elas se vêem incapazes de liberar os corpos com que se relacionam do envoltório que para si constroem para garantir este acúmulo. Daí a grande diferença que vemos entre o que Nietzsche chama de tipos nobres e as classes dominantes de nossa contemporaneidade: a classe hegemônica de nosso tempo fazem o preenchimento de seu poder depender e ser garantido por um acúmulo incomensurável de bens e quinquilharias, isto é, seu poder é sempre extrínseco às forças que o compõem. Também um sentimento de orgulho em ser agradável a toda gente e de não possuir inimigos, ou ainda, de ter amigos em toda parte e em grande quantidade parece ser outro sintoma relacionado a este gregarismo escravo a que Nietzsche se refere.

Pois bem, este pequeno número de forças de que necessitam as forças ativas denotam que há uma seletividade presente na ação destas forças, quanto à escolha daquelas forças que irão compor seu corpo. Quer dizer, é ativo açambarcar-se sobre outras forças, mas isso não implica que haja, nas forças reativas, uma necessidade de gulosa de lançar sobre qualquer e toda força. O que é próprio do ativo, então, é que ele saiba selecionar as forças mais nutritivas para seu modo de existência. “...um devir-ativo só pode ser pensado como produto de uma *seleção*.” (DELEUZE, 2001, p.103) Então, cabe esclarecer este processo seletivo, que faz com que mais uma vez haja uma perfeita distinção entre forças ativas e reativas.

Nietzsche aponta a vontade de poder como esta capaz de selecionar o que ser apropriado. Porém, ele usa, neste trecho, a palavra interpretação. “A vontade de poder interpreta (...) interpretação é um meio próprio de assenhorar-se de algo” (NIETZSCHE, 2008b, p.328) É que para haver seleção é preciso avaliar e, dentro daquilo que até aqui apresentamos, avaliar é doar valor, dar valor, valorizar. Ora, este movimento de doação, que é uma ação, supõe que o valor de uma coisa, ou de uma força não está dado ou pré-estabelecido. Este valor é exatamente criado e, portanto, é sempre um valor colocado, interpretado. O avaliar enquanto doar valor é a arte de interpretar, na medida em que interpretar seja colocar valor, ou, em outros termos, inserir mais uma força sobre aquilo que é apropriado. Fica claro, então, que avaliar é uma atividade das forças, uma efetuação do devir-ativo das forças. “O autêntico direito senhorial é criar valores.” (NIETZSCHE, 1992, p.176)

E é a vontade de poder que interpreta e avalia, é ela que se coloca em jogo como primeira lucidez em relação às forças a serem tomadas, pois é ela que determina, na força, aquilo que se deseja. Mas a vontade de poder avalia e faz uma seleção que parte do ponto de vista da força a que ela pertence. Sendo a origem e determinando a distância da força, a vontade estabelece um campo de imantação próprio daquela força, podendo este campo ser afirmativo ou negativo. “Afirmar e negar, apreciar e depreciar exprimem a vontade de poder, como agir e reagir exprimem a força.” (DELEUZE, 2001, p.82) Desta forma é que interpretar é determinar a força que dá sentido a uma outra força, apropriando-se dela; e avaliar é determinar a vontade de poder que dá à coisa um valor, tecendo-lhe um campo de conexão. Assim, interpretar e avaliar são os primeiros movimentos de seleção.

Porém de outro ponto de vista, há outro fator que promove a seleção das forças: o eterno retorno. Segundo Deleuze, é o eterno retorno o grande seletor de forças (cf.

DELEUZE, 2001, p.103), o grande filtro avaliador e seletor. Também o próprio Nietzsche, fala do eterno retorno como um seletor em nome da força. “O pensamento do eterno retorno como princípio **de seleção**, a serviço da **força** (e da barbárie!!)” (NIETZSCHE, 2008b, p.508) O eterno retorno, talvez um dos conceitos mais ousados, estranhos e ao mesmo tempo delicados de Nietzsche: trata da idéia de que o mundo é, simultaneamente, eternidade e devir, “ao mesmo tempo uno e vário”. (idem, p.512) Contudo, precisamente, o mundo é apenas um, um só grande devir, que faz com que ele seja um grande paradoxo, retornando eternamente por força dos devires. Mais do que uma sucessão de mudanças, que fariam do mundo algo de infinito, num desenvolvimento constante e linear (cf. ibidem, p.511), trata-se de compreender o mundo como um grande processo cíclico, o qual promove grandes retornos, a partir de sua incessante metamorfose “...um mar de forças tempestuosas e afluentes em si mesmas, sempre se modificando, sempre refluindo, com anos imensos de retorno...” (idem)

Vemos, pois, que é uma concepção, não só de mundo, como de tempo, na qual tudo o que existe está em incessante transformação, mas estas várias transformações incessantes são também uma só, fazendo com que, em um certo ponto, o mundo volte à sua primeira metamorfose, à sua diferença primeira e eterna, ao seu primeiro devir. Não são devires sucessivos, encadeados como um trem, senão um só devir que se torna segundo inumeráveis devires simultâneos e contemporâneos, justamente, de forma tempestuosa e afluyente. Então, um só grande devir que se efetua no processo de devir milhares de vezes nas milhares de coisas e acontecimentos pelo tempo do mundo, até que complete seu ciclo e torne-se, finalmente o primeiro devir que sempre este devindo e, daí possa recomeçar, devindo uma única vez em todos dos devires que o farão. “O mundo persiste; ele não é nada que se torne, nada que passe. Ou antes: ele torna-se, passa, mas nunca começou a tornar-se e nunca cessou de passar – ele **mantém-se** em ambos...” (ibidem, p.510) Assim, portanto, o mundo sendo uma única eternidade, persistindo, insistindo, resistindo teimosa e furiosamente nos devires que o fazem, no devir que ele é; o mundo como um único tempo que se faz em todos os tempos criados nele, os quais retornarão todos de uma vez a cada vez que se tornam o que estavam devindo. Mundo-tempo, devir-mundo do tempo “...que há de voltar eternamente, como um devir que não conhece nenhum tornar-se satisfeito, nenhum fastio, nenhum cansaço -: este meu mundo **dionisíaco** do criar eternamente a si mesmo, do destruir eternamente a si mesmo, este mundo misterioso da dupla volúpia...” (ibidem, p.512) É por isso que

Deleuze fala de um eterno retorno da diferença, sendo a diferença uma transversalidade, que atravessa a tudo no mundo. O que volta eternamente é a diferença. Então, falar de um ciclo, não significa que tudo o que aconteceu voltará a existir. Diversamente, o eterno retorno do devir dá a entender que o acontecimento voltará para tudo o que existir. *O Mesmo não volta, é o voltar apenas que é o Mesmo daquilo que devém.*¹³ Assim, não são as coisas, as formas e seres que voltam a existir, é o acontecimento que eles se devieram que retorna eternamente e, sendo eterno, o retorno é também, sempre já atual, presente, ou seja, o devir retornará, porque já está devindo agora, porque é contemporâneo e simultâneo ao mundo. Tampouco, como diz Deleuze, é o mundo todo que volta, o eterno retorno não seria total nem eterno, mas seria um eterno retorno de ciclos parciais,¹⁴ porções de forças ativas e devires que retornam.

Esta concepção de um mundo-tempo, nas palavras nietzscheanas, justamente desconstrói a possibilidade de que haja um fim, uma meta ou razão para a existência do mundo. Com o eterno retorno, escapa-se de um mundo que objetive chegar a um ponto máximo, de equilíbrio¹⁵, de fechamento e conclusão, o que, como estamos tentando deixar claro, não implica que o mundo seja infinito, nos termos de uma linha reta sem fim. O devir não desemboca em um ser, isto é, não possui um estado final, meta ou objetivo inicial, o que faz com que o devir seja de valor igual em cada momento¹⁶, podendo valer, tão logo, para todos os momentos. Devir e eterno retorno se confundem e se identificam, mas se identificam na diferença que constituem a cada mundo ou a cada acontecimento-instante que fabricam. Precisamente, é neste sentido que o devir é uma eternidade assentada sobre o eterno retorno, uma eternidade da diferença. ***Regressar é o ser do que devem. Regressar é o ser do próprio devir, o ser que se afirma no devir.***¹⁷

Mas resta esclarecer como o eterno retorno se configura como um seletor rigoroso das forças ativas, para que seja possível devir-ativo. Deleuze diz que o eterno retorno promove duas filtragens nas forças. Em primeiro lugar, as forças são filtradas segundo a sua vontade de poder. Dizíamos anteriormente, é a vontade de poder que interpreta e avalia. E a avaliação consiste em passar pela seguinte prova. *O que quiseses, queira-o*

---

¹³ Nietzsche por Deleuze – p.30

¹⁴ IlhaDes – p.161

¹⁵ VP – p.510

¹⁶ VP – p.358

¹⁷ N&Filos – p.39

de tal maneira que também queiras o eterno retorno.¹⁸ Isso quer dizer: desejar intensamente, a ponto que querer que aquilo que se deseja retorne infinitamente e que se possa ter de modo transbordante, um número infinito de vezes. Em outras palavras, o eterno retorno exige que a vontade seja sempre íntegra, repleta, incorrupta; para o eterno retorno não há *meios querer*¹⁹, não há vontade pela metade. Por isso é que Nietzsche descreve a corrupção como sendo um homem que depreciou ou se absteve de seu poder. Daí, talvez, o fato de termos hoje somente homens corruptos nos lugares de poder, nos lugares instituídos e formalizados de poder, seja no nível dos grandes aparelhos de Estado, seja em pequenos e miseráveis cargos de gerência local. Ora, só quando a vontade é já definhada ou aleijada é que alguém se torna capaz de sentir seu poder ser preenchido por um lugar de poder, um lugar em que o poder é somente de direito e nunca de fato, muito menos de afeto.²⁰

Assim, o eterno retorno, em sua primeira seleção, retém apenas as forças cuja vontade de poder é um bôlido íntegro, fluido e feroz. As forças possuidoras de uma vontade senil, preguiçosa e cansada não passam por esta seleção. Deleuze bem destaca que não se deve pensar o eterno retorno como um retorno de tudo, um ciclo em que tudo volta, pois só o forte é capaz de voltar. *...desigual é a seleção do eterno retorno.*²¹ Assim, atribui ao eterno retorno, muito mais um movimento centrífugo do que meramente cíclico. Neste movimento centrífugo, o eterno retorno estaria expulsando tudo o que é fraco demais, ou tudo o que é moderado demais.²² Este momento deixa para trás muitas forças reativas, talvez deixe a maioria. É neste sentido que Nietzsche acusa a indolência e a preguiça como sendo um dos afetos mais presentes em grande parte dos homens e como um dos sinais de um dos modos de abafar o furor da vida, desperdiçar toda sua multiplicidade e força.²³

O pensamento do eterno retorno faz cair fora da vontade tudo aquilo que não permita que ela crie, *efetua a equação, querer = criar.*²⁴ Contudo, alerta Deleuze que é sempre preciso que haja uma segunda prova imposta às forças: algumas forças reativas,

---

¹⁸ N&Filos – p.104

¹⁹ N&Filos – p.104

²⁰ Nossa supervisora de estágio em Clínica da Diferença, a Prof^a Dra. Marília Muylaert, muito comumente utilizava-se do trocadilho “falar de afeto e não só de fatos”, para diferenciar uma prática das molecularidades de uma intervenção sobre as molaridades da subjetividade.

²¹ IlhaDes – p.163

²² IlhaDes - p.165

²³ NIETZSCHE, F. *Escritos sobre Educação*. São Paulo: Editora Loyola, 2011 – p.161

²⁴ N&Filos – p.105

mais astutas, passam pela primeira seleção do eterno retorno, pois se fazem passar por intensas, fortes e vigorosas.

Esta segunda seleção das forças consiste, então, em fazer embater o eterno retorno com a vontade de nada. Ora, tomemos a preguiça como sendo justamente uma vontade de nada, um querer incapaz de conectar-se e de lançar-se sobre outra força, um querer amortecido e vitrificado, tal é a indolência na vontade reativa. Pois diante do eterno retorno, por mais poderosa que seja uma preguiça, se não houver nada de ativo nela, ficará retida no pente fino do devir-intempestivo. É que, nesta segunda prova, a questão passa a ser: esta vontade de poder, este desejo, tem ele tal intensidade e tal nobreza que seria capaz de chegar a desejar destruir-se, terminar-se, concluir-se?

Diante disso, Deleuze chama a atenção para a especificidade desta segunda seleção. *...já não se trata, pelo simples pensamento do eterno retorno, de eliminar o querer que sai fora deste pensamento; trata-se, pelo eterno retorno, de fazer entrar no ser aquilo que aí não pode entrar sem mudar de natureza.*²⁵ Assim, se no primeiro momento, a seleção tinha um tom mais negativo, no sentido de eliminar algumas forças, agora, ao contrário, o movimento seletivo é pura afirmação, sendo esta, a inclusão da diferença. Na segunda seleção, trata-se de fazer entrar as forças capazes de metamorfose, transformação e, portanto criação de uma diferença para si. Logo, acabar-se, destruir-se não tem sentido negativo, de aniquilamento, ou auto-flagelação. Nesta filtragem, tudo aquilo que é pequeno, amesquinhado e tacinho não tem como retornar, por um simples fato. Aquilo que é reativo, que prescinde de sua força e, portanto, não a exercita, torna-se incapaz de terminar algo, isto é, de levar uma força ao seu ponto de mutação. Daí, ser incapaz de terminar é o mesmo que ser incapaz de iniciar, de começar afirmando. Ora, se o reativo é o que coloca o Não sempre antes do Sim, é porque sem o Sim alheio, o Sim vindo do alto das forças ativas, ele não pode agir. Para o reativo, não há um Sim próprio, não há um poder de tornar-se o Sim de sua força e isso, porque sua incapacidade ou impotência fundamental, sua distância genealógica, é a de ser incapaz de levar a cabo qualquer força, a ponto de finalizar-se e transformar-se. Então, vemos do lado das forças reativas, sempre, pelo menos dois Sim necessários: o sim iniciático, primaveril, germinal e, um segundo sim, mais potente, mais combativo e feroz, que é o Sim terminal, notívago, aquele que faz retornar o eterno retorno, o que faz vir de novo, em um devir, todos os demais devires desejados.

---

²⁵ N&Filos – p.107

É por isso que esta segunda seleção é a afirmação suprema do eterno retorno, pois é ela que, no limite, faz advir o Sim a ele. *O eterno retorno é o ser do devir. (...) O eterno retorno tornar-se ia contraditório se fosse o retorno das forças reativas. O eterno retorno ensina-nos que o devir reativo não possui ser.*²⁶ Sendo assim, podemos ver que nenhuma vontade de poder, nenhuma força podem ser afirmativas e ativas se não houver junto um poder de destruir, um desejo de destruição e, em especial de autodestruição. *É por isso que a autodestruição é dita uma operação ativa, uma “destruição ativa”.*²⁷

Deleuze afirma, por isso, que o eterno retorno tem a tarefa de separar as formas mais extremas das formas médias, as quais são incapazes de chegar a morrer, já que o morrer de que é capaz o ativo ao levar a força ao seu extremo limite é, ao mesmo tempo, o fim de um poder e a entrada – ou criação – de um estranho e novo poder.²⁸ Nietzsche coloca, desta maneira, que se poderia dar um caráter bárbaro e bestial aos homens íntegros, cuja vontade de poder é íntegra, não-corrupta e não teve ainda suas forças interiorizadas e represadas.²⁹ Em outra passagem Nietzsche descreve o nobre como ser de rapina, cujo espírito é ávido por guerrear e conquistar, possuidor de um intenso prazer na destruição.³⁰ Quer dizer, no eterno retorno, se não houver a afirmação do poder de destruir, também não há possibilidade de afirmar uma vida. Sendo o sentido de uma vida dado pelas forças que dela se apropriam, caso não haja, junto destas forças, um querer destruir, agredir e machucar as forças outrora estabelecidas, tampouco haverá sentido para esta vida. Pois tanto mais forte uma vida, tanto mais ativa, quanto mais forças forem capazes de dela se apropriar; mas o acúmulo de poder das forças não se dá de modo bancário, para usar uma palavra freireana. Acumular força implica também em destruir, desmontar, cortar e, especialmente, abandonar muitas forças que não sejam nutrientes para aquela vida. Deleuze ainda identifica esta destrutividade afirmativa do eterno retorno com uma espécie de crítica ativa e afirmativa. *O eterno retorno transforma o negativo (...) destruição tornada ativa, agressividade profundamente ligada à afirmação. A crítica é a destruição como alegria, a agressividade do criador.*³¹ Não se trata, então, de crítica enquanto colocação de faltas e erros às vidas, mas

---

²⁶ N&Filos – p.108

²⁷ N&Filos – p.106

²⁸ IlhaDes – p.164

²⁹ AlBemMal – p.170

³⁰ GenMoral – p.30

³¹ N&Filos – p.131

enquanto afirmação, tão somente, das forças ativas. Criticar é eleger as forças que podem e que podem, inclusive, destruir.

Portanto, o eterno retorno tem como critério seletivo, deixar passar apenas aquelas forças verazes consigo próprias, honestas, que se afirmam inteiramente, incluindo, nesta afirmação, seu desejo e poder de destruir; porém, é uma força que se faz tanto mais poderosa, uma vontade que se faz tanto mais afirmativa quanto esta destruição seja capaz de ser, antes de tudo, destruir a si, sendo que, no que tange a uma prática do corpo, destruir a si de modo ativo significa necessariamente entrar em confronto com novas e poderosas forças, que irão promover mortes e separação das forças mais fracas. Diz Deleuze que o eterno retorno promove uma repetição, mas é uma repetição que seleciona e liberta.³² Diferente de um sistema de dívidas infinitas instituídas pelo cristianismo, a repetição do eterno retorno dá fim a tudo que o deve, a tudo que arrasta fragmentos de dívidas, assim como leva ao limite o poder das forças ativas. *E o eterno retorno não é só o pensamento seletivo, mas também o Ser seletivo. Só volta a afirmação, só volta aquilo que pode ser afirmado...*³³

Concluindo, o eterno retorno torna o devir uma presença eterna, imanente, capaz de reinaugurar e revigorar as energias criativas das forças ativas. É só o eterno retorno que permite fortalecer as forças ativas, devir-ativo, afirmar. Sendo assim, é o eterno retorno aquele que elabora as boas diferenças de quantidade que corresponderão a qualidades ativas das forças capazes de fazer um corpo de devires. A seleção final ou a coroação das forças ativas se dá com a sua eternização sobre o devir: só o ativo pode ser eterno, porque só ele devém, leva a diferença a diferir. Afirmar uma vez a sua diferença, na lógica do eterno retorno, é afirmar por todas as vezes, eternamente, já que se trata de milhares de devires afirmados em um grande devir eterno. Também, só o ativo produz corpo, já que é no nível do corpo que os devires, as transformações se fazem enquanto acontecimentos, ainda que abstratos e não-ideais. Ora, só o devir pode ser um e vários ao mesmo tempo, tal como o corpo é um em sua variação eterna, é um finito-ilimitado.

---

³² Nietzsche por Deleuze – p.33

³³ Nietzsche por Deleuze – p.32

2.2) A corrupção do corpo

Até aqui, podemos dizer que passamos por dois grandes momentos: a definição do corpo e do corpo nobre, a diferenciação e seleção das forças ativas que farão corpo. Agora, então, nos parece fazer sentido, seguirmos na exploração conceitual explicitando como é que se cria escravidão e reatividade.

a) Engolfamento da vida

Bem, definimos as forças ativas como sendo dominantes, criadoras de valores, como sendo capazes de afirmar seu poder, não prescindindo da agressividade, incorporando vigorosamente outras forças, dando à sua diferença um corpo cada vez mais consistente. Por outro lado, definimos o reativo como aquilo que é incapaz de exercitar o que sua força pode, que separa a força daquilo que pode e, principalmente, limita o poder das forças ativas-nobres. Vejamos, por isso, com mais acuidade como este processo de reação se dá.

Deleuze diz que há, pelo menos, dois modos de reagir. É importante termos em conta que a reação, qualquer que seja, é um movimento ou modo de impedir o crescimento de algum tipo de força, bloqueá-la antes que engrandeça. A reação, por isso mesmo, pode ser ativa ou reativa. Além disso, para entender o funcionamento destes dois modos, precisamos considerar também que a modulação de forças é constituída também por dois níveis, sendo um inconsciente e outro consciente. Notemos, ainda, que mesmo o inconsciente está subdividido em uma porção ativa e outra reativa.³⁴

A porção reativa do inconsciente é constituída por marcas de memória e por impressões duráveis.³⁵ Note-se que se fala de impressões, ou seja, não se trata de fatos, de acontecimentos concretos. Contudo, são acontecimentos perfeitamente reais, os quais incluem também as forças de sensação. Nesta superfície de registro, ficam impressas as marcas daquilo que foi vivido. Poderíamos dizer que as forças, em seu embate, recolhem os poderes de outras forças, acoplam em seu poder outros poderes e estas vivências energéticas deixam registros dos modos como ocorreram. Estes registros são fragmentos dos encontros entre as forças, não são os encontros inteiros. Nas marcas só há partes (moléculas) das maneiras que os encontros ocorreram. Isto quer dizer que estas partes também não são absolutas concretudes, mas movimentos, pedaços de qualidades de fruições energéticas. Ficam marcados apenas os pedaços dos poderes das

---

³⁴ N&Filos – p.169

³⁵ N&Filos – p.169

forças que foram possíveis de serem extraídos. Estas marcas portam, então, uma certa mobilidade ou dinamismo, mas não deixam de ser forças de espécie reativa. Estas forças atuam interpondo-se entre as novas vivências e embates de força, colocando-se como mediadoras das novas formas de tensão energéticas. Em outras palavras, estas forças reagem diante da presença de novos encontros entre forças, reagem a novas impressões. Exatamente neste ponto a reação torna-se possível enquanto um re-agir, um agir pela segunda vez, já que se trata de uma ação que aparece de novo na forma da marca que é e intenta colocar-se como presença essencial do encontro, ou como o encontro em si mesmo. A marca sempre é. O ser é sua existência. Então, de uma maneira invasiva, entra nos encontros como presença não convidada, desejosa de se nutrir das tensões do novo encontro.

Daí aparece a segunda forma de reação, que é uma reação ativa, elaborada pelas forças ativas. *É preciso um outro sistema em que a reação deixe de ser uma reação às marcas para se tornar uma reação à excitação presente ou à imagem direta do objeto.*³⁶ Esta reação, por sua vez, ataca as forças reativas constituintes da memória, do registro, não permitindo, em primeiro lugar, que se intercalem aos interstícios dos encontros de força. Portanto, são forças que ferrenhamente raspam os modos nostálgicos de encontrar e permitem a formação de um corpo, de uma materialidade consistente para o encontro, já que este pode se dar a partir da incorporação dos novos poderes fabricados no novo embate, considerando-se, aqui, a consistência enquanto sintoma de um profundo fortalecimento dos encontros, de um acréscimo de força.

Ora, a reação do primeiro tipo, bloqueia ou impede de crescer as novas excitações dos encontros. Mas a reação ativa, do segundo tipo, impede justamente que as memórias das marcas voltem a agir, reajam. A segunda reação não deixa de ser uma re-ação, mas é ativa, na medida em que não apenas bloqueia ou desnute as marcas, como também possibilita que os encontros sejam imanentes, tornem-se algo de primaveril e germinal. Uma reação de primeiro tipo é uma ação apenas nominalmente, pois, na realidade, é reativa; já a reação ativa faz-se como ação de fato, porque produz afecto e, neste sentido, é um revide ativo, uma vingança consolidada, imediata, disparada sem hesitação, sem titubear quanto a seus direitos de ação, uma ação repentina e inesperada. *É, portanto, ao mesmo tempo que a reação se torna qualquer coisa de agido (...) e que a reação às marcas permanece no inconsciente como qualquer coisa de insensível.*³⁷

---

³⁶ N&Filos – p.170

³⁷ N&Filos – p.170

Neste combate entre a reação das forças ativas e a reação das marcas, se define, tanto o tipo de inconsciente que aí se fabrica, quanto o tipo de consciente que se constituirá. A consciência é sempre reativa, na medida em que só pode ser consciência de algo pelo qual se afetou. *A consciência é sempre consciência de um inferior em relação ao superior ao qual se subordina ou “se incorpora”.*³⁸ Com efeito, a consciência é tomada como relação apenas resultante de forças, as quais fora dela se compuseram. Dessa maneira é que se a chama inferior: inferior diante de forças ativas, superiores, que fora dela agiram, mas dentro dela impuseram seus efeitos e ressonâncias. No entanto, há uma *nobreza relativa da consciência*, quando ela é feita *uma crosta sempre renovada de uma receptividade sempre nova.*³⁹ Nobreza relativa quer dizer que o tipo de consciência se faz em função da reação efetiva das forças ativas, que fazem sobrelevar uma potência desmemorizadora do inconsciente. Pois então, se havia um inconsciente reativo, preenchido de marcas e tensões mnemônicas, também a ele correspondia uma consciência predominantemente reativa, na forma de decantações e condensações destas marcas inconscientes na superfície de encontro. Por outro lado, também há um inconsciente ativo e, para ele, uma consciência ainda reativa, ainda resultante, porém, tornada ativa pela ação de raspagem das forças ativas. Esta raspagem, portanto, é a que permite que haja a possibilidade de outras e novas forças ativas.

Segundo Nietzsche, este processo, que é uma espécie de enobrecimento através do esquecimento, deve acontecer de maneira ativa, rigorosa, forte, e não por uma desmemorização inercial e passiva, que se faz por dissolução lenta e letárgica.⁴⁰ Trata-se de *...uma força inibidora ativa, positiva no mais rigoroso sentido.*⁴¹ Assim, há também forças limitadoras e cortantes que não são só as reativas. Existem forças que limitam, mas que são de natureza ativa. O que diferencia os dois movimentos de limitação – reativo ou ativo –, de fato, são as consequências. Nietzsche deixa claro que esta inibição tem função de garantir a multiplicidade no processo de alimentação corporal.⁴²

O homem no qual esse aparelho inibidor é danificado e deixa de funcionar pode ser comparado (e não só comparado) a um dispéptico - de nada consegue “dar

---

³⁸ N&Filos – p.62

³⁹ N&Filos – p.170

⁴⁰ GenMoral – p.43

⁴¹ GenMoral – p.43

⁴² GenMoral – p.43

conta”.⁴³ Destaque-se, nestas idéias, que há uma relação direta entre a possibilidade de se seguir incorporando força, ou seja, formando corpo, e a intervenção de um esquecimento deliberado. O processo de esquecer e abrir-se a novos tencionamentos de força não é, em nenhum momento, uma metáfora corporal. A atividade, ou nobreza, é possibilitada por processos realmente corporais, por uma digestão física que, justamente por isso, vem a ser também afetiva e espiritual. Ora, se é o corpo um composto heteróclito de forças, então, os mecanismos de processamento e metabolização das forças são também corporais, físicos, materiais. É a partir da digestão corporal potente em esquecer que se garante a formação de um modo de vida são, o qual seja capaz de processar suas vivências, dar conta do que encontra. Por isso é que em Nietzsche, muitas vezes encontramos passagens em que ele se refere a esta potência de processamento e absorção seletiva das vivências como uma espécie de fisiologia intensiva, a qual envolve a materialidade dos corpos, mas é uma materialidade nos termos de uma física forças.

Trata-se, com isso, de uma fisiologia não-orgânica e de uma física não-mecânica. Ora, esta digestão ou processamento seletivo das forças a partir do esquecimento, que preferimos chamar de materialismo molecular, se dá simultaneamente ao aumento do poder das forças, ou seja, ao aumento de força de fato e de poder de afeto e é daí que resulta a capacidade de tudo que é ativo: formar, conformar, criar forma, configurar formas. ... *o essencial no processo de vida é justamente o poder imensamente configurador, criador de formas a partir de dentro, o qual **explora, despoja** as “circunstâncias externas”...*⁴⁴ Destacamos, aqui, a noção de que a constituição de uma forma é vinda de um espaço interior, de uma atividade ou nobreza interiores, numa vigorosa e violenta relação com o exterior. Vemos aí, a presença sensível de uma força de afirmação, que está disponível, disposta ao mundo, exposta às intensidades mundanas e que, a partir de relações tensas e vibracionais, fabrica para si um espaço de poder intrínseco, uma interioridade constitutiva, performativa, mas não uma interioridade subjetiva, individualizada.

A produção de forma, portanto, é iniciada num âmbito inconsciente, pelas forças ativas, sendo este inconsciente uma interioridade que não é dentro: ...*um lado de dentro que seria mais profundo que todo mundo interior*, para o qual corresponde um lado de

---

⁴³ GenMoral – p.43 Aqui, a tradução portuguesa de *Nietzsche e a Filosofia* apresenta esta citação como “não consegue terminar nada”, o que nos pareceu ser também uma boa maneira de compreender e interpretar a dispepsia reativa, por mais que tenha havido erro em alguma das traduções.

⁴⁴ VP – p.329

fora que, quando contatado através da maneira ativa de encontrar, torna-se um fora *mais longínquo que todo mundo exterior* ⁴⁵. Afinal, *o lado de dentro sempre foi a dobra de um lado de fora pressuposto*.⁴⁶ Poderíamos dizer, assim, de uma “enterioridade” do inconsciente, tanto no sentido de ser um espaço entre forças – interior às forças, mas também interior ao fora em que as forças se encontram -, quanto no sentido de ser uma atividade intestinal (*entero* = intestino), na qual o trabalho está em metabolizar alimento, extrair nutrientes, molecularizar os corpos, atuando no nível de suas forças e poderes. Também, aqui se reafirma nossa hipótese de que o ativo se efetiva enquanto ativo na medida em que seja capaz de formar um corpo, criar um corpo. Não é que o reativo não crie um corpo, mas é que ele não deseja um corpo, tomado que está de sua passividade e letargia. Ora, o reativo é um corpo com intestino lento e empedrado: contém o que já não serve, não se faz capaz de livrar-se, nem mesmo do que não nutre; avareza intestinal. Fazer um corpo implica em agir, expor-se a um embate de forças, agredir zonas de conforto, fazer trabalhar as vilosidades-microdobras intestinais. Há uma violência ligada à atividade, ao ato de criar e de formar um corpo. Uma violência que agride a memória, os valores instituídos, os confortos inerciais do hábito e da cultura dominante, fazendo esquecer, reabilitando a força do devir e as potências dos corpos.

Mas, a partir daí, começamos a compreender melhor como podem as forças reativas terem um crescimento mórbido. *...quando a marca toma o lugar da excitação no aparelho reativo, a própria reação toma o lugar da ação...*⁴⁷ Isso acontece, como destaca Deleuze, por uma mistificação que permite que as forças reativas aumentem descontroladamente. Essa mistificação se dá quando não se preserva a distância, a diferença de natureza entre as forças ativas e reativas, entre as vontades afirmativas e as negativas. A distância, como dizíamos, diz respeito à diferença de origem das forças. As forças reativas têm, já em sua origem uma imagem invertida do poder de suas forças, uma imagem invertida de si.⁴⁸ Para elas, o poder de suas forças, isto é, sua diferença, consiste em negar, em colocar sempre o “Não” antes da afirmação. Esta é a determinação de sua vontade. O reativo, por isso, *mesmo quando obedece, limita a força ativa, impõe-lhe limitações e restrições parciais*.⁴⁹ Esta vontade de poder, que

---

⁴⁵ DELEUZE, G. *Foucault*, São Paulo: Brasiliense, 2005 – **a partir de agora, Foucault por Deleuze** - p.104

⁴⁶ Foucault por Deleuze – p.106

⁴⁷ N&Filos – p.171

⁴⁸ N&Filos – p.85

⁴⁹ N&Filos – p.85

encontra na limitação e negação o princípio de poder das forças que possui, é o que se chama de imagem invertida. É imagem, porque não é necessariamente real, mas é mistificação porque produz realidade no âmbito das relações de força e da formação de corpos. De origem, a vontade das forças reativas é negar, elas sofrem, no seu nascedouro, de uma imagem deformada de si. Nesta inversão, *o que é afirmação de si torna-se negação do outro*.⁵⁰ É o escravo que se firma a partir da negação do outro, ou a partir da negação da força nova, presente: a escravidão de origem é a coroação da marca mnemônica sobre a força presentemente contatada, ou seja, é a negação do novo presente, é o ato falso de sentir uma segunda vez o que já foi sentido, eis o primeiro significado de ressentimento. Tudo o que confunde a diferença de poder e força com a negação de um poder e de uma força tem origem baixa, é fraco.

Diante disso, afirma Nietzsche, que considerar toda vontade como igual a outra vontade é um princípio hostil à vida, uma forma de destruir e mutilar o homem.⁵¹ A igualdade é, assim, um dos modos pelos quais se mistifica a diferença de distância entre as forças. A estratégia da memória é lançar mão da igualdade para fazer equivaler o poder das forças sob o signo de um sentido abstrato, anteriormente fabricado. A primazia da memória é o “Não” inicial que constitui a distância de origem de toda força reativa, mesmo quando ela está abaixo e obedecendo. Portanto, não é suficiente que as forças reativas estejam abaixo, é preciso que elas sofram violências constantes, agressões constantes por parte das forças ativas. A força da vida precisa violentar incessantemente as forças vis, de contenção e limitação.

Esta é a razão pela qual este jogo entre forças ativas e reativas não é uma dialética, mas um embate, no qual as forças reativas só existem secundariamente, a partir da ação indireta sobre as forças ativas. O mundo não é uma dialética de duas forças, porque quem cria mundos são apenas as forças ativas, são elas as forças fundantes. As forças reativas apenas podem existir depois disso. Contudo, o que Deleuze denuncia na forma de vida que prevalece em nós é que há um predomínio das forças reativas, ou do tipo de vida escravo. E talvez seja por isso sua ênfase em relegar às forças reativas a mais venosa impotência. Nosso entendimento de um aparente maniqueísmo em Deleuze quando ressalta a potência das forças ativas é de que a sua questão é justamente assumir um posicionamento claro em favor de uma vida ativa, de uma vida livre e inventiva, não

---

⁵⁰ N&Filos – p.85

⁵¹ GenMoral – p.60

deixando a possibilidade de se ter uma interpretação meramente relativista ou débil de Nietzsche.

Nietzsche descreve também muito fisiologicamente a produção deste modo de viver fraco, baseada em memória. Ora, a diferença genealógica e a distância de origem é, antes de tudo, diferença de força. Os valores do modo de viver nobre, segundo Nietzsche, estão alicerçados na formação de uma constituição física poderosa, uma saúde florescente, transbordante, simultânea ao cultivo daquilo que lhe serve de modo de conservação, alimento e crescimento: a guerra⁵², o embate, o confronto com novas e admiráveis forças. Este modo de viver, baseado no embate, no entanto, não remete a uma afirmação pela negação do outro, não indica que as forças ativas buscam o fortalecimento na existência do seu oposto. Muito pelo contrário, *ele* [o nobre] *age e cresce espontaneamente, busca seu oposto apenas como modo de dizer Sim a si mesmo com ainda maior júbilo e gratidão...*⁵³ Assim, não há negação alguma na relação de embate, a não ser que exista ali alguma força reativa, para quem a diferença se torna recusa, despeito, malevolência. Apenas do ponto de vista fraco a ação e o ataque são maldade.

A busca pelo embate nas forças ativas é apenas parte de uma grande afirmação que se faz ao seu modo próprio de vida. Disso resulta que os nobres acabam sendo incapazes de carregar por muito tempo as mágoas e ferimentos causados pelos confrontos com seus possíveis inimigos.⁵⁴ Além disso, ressalta Nietzsche nesta passagem, a natureza forte e plena das forças nobres não permite que se memorize as agruras, pois nelas sempre há um transbordamento de força plástica, modeladora e regeneradora. Nobres possuem um corpo cujo aparelho digestivo é são, pois são capazes de metabolizar os embates e deles retirar partículas nutrientes para seu próprio existir. Aliás, diz Nietzsche, um sinal profundo de atividade das forças de um corpo, é seu respeito pelos inimigos ou, diríamos, é a capacidade de ter inimigos bons à altura de um solene respeito. *Quanta reverência aos inimigos não tem um homem nobre! – e tal reverência é já uma ponte para o amor...*⁵⁵ Neste mesmo trecho, Nietzsche explica melhor dizendo que o nobre não suporta inimigos que não possuam desigualdades em relação a si próprio, que não tenham nada a ser desprezado ou, pior, nada a ser venerado. Bons

---

⁵² GenMoral – p.22

⁵³ GenMoral – p.26

⁵⁴ GenMoral – p.28

⁵⁵ GenMoral – p.28

inimigos, para o nobre, possuem muito a ser venerado e, diríamos nós, num sentido amoral, muito a ser invejado.

Nesta caracterização do corpo constituído por uma vida forte e nobre, Nietzsche destaca também a profunda confiança nos instintos, na atividade inconsciente, capaz de regular mui sabiamente a vida.⁵⁶ A isso tudo, também se denomina aristocracia cavalheiresca. Em oposição a isso, Nietzsche mostra os valores constitutivos de corpos chamados sacerdotais. São corpos que não gostam de agir, são *hostis à ação, em parte meditados (...)* cujas *seqüelas parecem ser a debilidade intestinal e a neurastenia...*⁵⁷ Vemos, tão logo, que há corpos formados pelas forças reativas, porém, são corpos fracos, cuja fisiologia está comprometida, e a capacidade de processar a vida fabricando mais vida, ou seja, a capacidade performática, está exaurida e minimizada. Esta ojeriza pela ação, pela atividade, faz com que esta estirpe de forças se condense numa interioridade, num espírito, numa inteligência separada das forças da vida. *Uma raça de tais homens do ressentimento resultará necessariamente mais inteligente que qualquer raça nobre, e venerará a inteligência numa medida muito maior...*⁵⁸ Então, destaca Deleuze, um aspecto importante do ressentimento é sua topologia: a vida ressentida se caracteriza por deixar que a consciência seja invadida pelas memórias⁵⁹, duplicando dos sentimentos. As memórias, não sendo violentadas, não se tornam inconscientes, insensíveis e, o próprio poderio ativo do inconsciente enfraquece-se, por estar infestado de forças reativas. As regiões de força se misturam, ou desrespeitam seus limites, as distâncias são infringidas.

À consciência não é dada a devida modéstia. E esta imodéstia da consciência, essa invasão topológica se dá também pelo fato de que, no modo de ser reativo, tudo fica sendo vivido, digamos, mentalmente, cabeçudamente: as vivências não passam pelo metabolismo corporal, pela capacidade do corpo de agir as vivência, excretando as toxinas: o corpo escravo tem *uma digestão difícil*⁶⁰. Esta debilidade fisiológica, segundo Nietzsche, foi algo que o homem contraiu em seu caminho de tornar-se inofensivo, bom-moço. *A caminho de tornar-se “anjo”(…) o homem desenvolveu em si esse estômago arruinado e essa língua saburra, que lhe tornaram repulsivas a inocência*

---

⁵⁶ GenMoral – p.28

⁵⁷ GenMoral – p.21

⁵⁸ GenMoral – p.27

⁵⁹ N&Filos – p.172/173

⁶⁰ N&Filos – p.177

*e a alegria do animal, e sem sabor a própria vida.*⁶¹ Contrapondo-se à agilidade afetiva e corporal do nobre, o reativo coloca sua lentidão e sua *esclerose* no modo de saborear as forças, sendo que sua única velocidade se expressa na rapidez com que tudo é adicionado à memória e ali ossificado, engessado.⁶²

Então, nesta debilidade física e fisiológica, as forças reativas tornam-se cada vez mais fracas, cada vez mais magoadas com as forças vindouras da vida, de tal modo que, o material de que é feito seu viver é apenas uma coleção de mágoas. Por essa razão é que dizemos que o reativo não faz para si um corpo; sua cabeça inchada, sua vida bancária, é constituída apenas de imagens projetadas do que foi vivido, apenas névoas e hologramas da vida, não há intensidade imanente, ou materialidade contemporânea. As forças da vida apresentam-se, diante do reativo, como aparições fantasmáticas. A vida é tornada um tecido gasto e desbotado, feito de fios arcaicos e esfarrapados, líquido ralo, sangue sem ferro, vida de soro. Trata-se de uma anemia de sentido para a vida, que mendiga, diz Deleuze, por um não-eu e, só depois de colocar-se como não-ser deste eu, tem como se ver como eu e fazer uma *aparência de afirmação*.⁶³ Também é aí que encontramos um outro sentido ao problema topológico do ressentimento. No reativo, tudo fica sendo vivido fora do “mundo da vida”, se é que se pode usar um termo da fenomenologia. A vida, para o reativo, se passa num lugar outro, numa terra além (*utopos*), num futuro celestial, num mundo dentro de seu obeso espírito. Já o lugar em que a vida se fabrica para o ativo, é o próprio corpo, enquanto superfície imanente de encontro; seu próprio corpo é um mundo da vida, é parte de tudo o que vive.

Contudo, o que até agora não fica claro, é como se cria esta interioridade, esta memória sedentária e sedimentar, e como ela se liga à produção de uma mistificação das forças. Ora, já dizíamos que a diferença entre a vida nobre-aristocrática e a vida escrava-fraca é de origem. É na origem que os seres reativos detestam a ação, o impulso do corpo e dos instintos inconscientes. Nesta origem, os sacerdotes, débeis de corpo, fazem da ação qualquer coisa de escolhido, de “antes pensado”, algo que antes já lhe ocorreu mentalmente. O corpo é posto depois e, a partir daí, concebem que as ações das forças podem não agir caso assim se escolha. No modo de vida fraco, a ação é sempre duplicada⁶⁴, porque se concebe uma consciência, um indivíduo ou um agente que fosse capaz de agir, ou não agir. Concebe-se uma ação que, separada da força, pode ser

---

⁶¹ GenMoral – p.53

⁶² N&Filos – p.175

⁶³ N&Filos – p.182

⁶⁴ GenMoral – p.33

premeditada. Existe, na vida escrava, um rancor à ação e um desejo de que tudo o que age, não possa agir; concebe-se interiormente uma realidade abstrata, na qual isso é possível. Agora, aqui sim, fala-se de uma interioridade que é um dentro de um corpo limitado por aquilo que delimita um fora e impede de sair. A vontade aí se torna uma interioridade sem ato e é daí que surge a possibilidade de sentir uma segunda vez, re-sentir. *Que as ovelhas tenham rancor às grandes aves de rapina não surpreende: mas não é motivo para censurar às aves de rapina o fato de pegarem as ovelhinhas.*⁶⁵ Desta realidade idealizada, hologramática, surge a grande mistificação originária das forças reativas, o outro sentido de ressentimento: agir não é desejável, portanto, o que age é mal. Por isso Nietzsche identifica, no modo de viver escravo, uma mendacidade constitutiva. O ser do ressentimento não é franco, primeiramente, consigo mesmo.⁶⁶ Também, se torna sintoma desta mistificação, como consequência da atividade sempre retardada e posta depois, uma constante justificação da espera e do adormecimento da sensibilidade. A vida ressentida, alerta Nietzsche, está sempre mal humorada pelo tédio da espera, pois aguarda a permissão para o agir. Daí, quando se apercebem, vêm que é tarde demais, tudo passou e está terminado.⁶⁷ Não seria diferente, já que sua essencial passividade pede sempre o mando de uma força maior para que se sinta impelido. Ademais, é pelo mesmo motivo que o passivo não pode dar conta ou terminar nada: ele nunca começa, é incapaz de lançar-se ao risco do começo. Sendo assim, assevera Nietzsche, a ação torna-se sempre uma questão de livre-arbítrio, de um sujeito interior: é preciso crer numa escolha livre, identificando-a a uma bondade, a qual permite, ou não, a ação. Trata-se de uma crença que justifica a fraqueza de não ter tido força para agir.⁶⁸

Então, entendamos mais minuciosamente esta lógica falsa – paralogismo - em que se baseia a vida reativa, produtora da idéia de um sujeito que escolheria, ou não, agir. Ora, modo de pensar da vida reativa é uma sinistra razão mística, também chamada por Nietzsche de *fábula da liberdade inteligível*⁶⁹, a qual ele acusa existir em Schopenhauer, mas, especialmente, no modo de vida sacerdotal. Funciona do seguinte modo. Se certas ações machucam, produzem mal-estar e dores, deve existir responsabilidade ou, preferimos dizer, deve existir culpa. Então, uma vez que há culpa, há um culpado, há

---

⁶⁵ GenMoral – p.32

⁶⁶ GenMoral – p.27

⁶⁷ AlBemMal – p.188

⁶⁸ GenMoral –p.34

⁶⁹ NIETZSCHE, F. *Humano, Demasiado Humano* São Paulo: Companhia das Letras, 2005 – **a partir de agora, HumDemHum** - p.45

um alguém que deve ser culpado. Portanto, uma ação dolorosa pede que exista um alguém que a execute, um alguém que, sendo inseparável da ação, é essencialmente culpado, isto é, a culpa é o seu ser. Sendo assim, esse alguém, não pelo ato, mas por seu ser - e em seu ser -, poderia ter sido livre, poderia ter sido outra coisa que não culpado. Inventar-se uma vontade livre, que baseia sua existência em escolhas diante de forquilhas. No entanto, assevera Nietzsche, que o erro está em partir do mal-estar, para inferir daí uma justificação ao ato, a qual supõe que o ato não teria sido produzido necessariamente.⁷⁰ Quer dizer, deste ponto de vista, que é o ponto de vista de quem sofre, ou de quem padece da ação, ressentir-se o ato, deseja-se que ele não tivesse acontecido, mas só depois de acontecido (tarde demais). Deseja-se um retorno ao tempo já passado do ato, concebendo-se que haveria um tempo em que o ato estaria disposto, ou não, a agir. Incute-se um tempo anterior, o tempo de uma possível previsão; mas também um tempo posterior, o tempo de um arrependimento pelo ato. A liberdade de agir, ou mesmo de ser, é identificada a uma escolha, a uma possibilidade de negação. *Logo: porque o homem se considera livre, não porque é livre, ele sofre arrependimento e remorso.*⁷¹ Uma liberdade que toma o ato apenas enquanto idéia, apenas coisa acessada pela inteligibilidade de uma ante-ação; é uma anti-ação. O corpo, então, pode ser rebaixado, visto do ponto de vista de algo mal, porque age, impõe-se. Não haveria liberdade no corpo, a não ser que essa liberdade seja antes possível no nível ideal, seja antes inteligível: de fato, uma fábula.

Acontece, diz Nietzsche no mesmo trecho, que o mesmo ato pode ser sentido de outras maneiras, não dolorosas. Ele pode inclusive, dependendo de quem sente, ser esquecido, diz. Mesmo havendo aqui um relativismo, o que existe, mais profundamente, é uma crítica absoluta ao modo de sentir e pensar reativo. A liberdade do reativo faz-se em cima de amaldiçoar tardiamente os atos, concebendo sujeitos agentes e voluntários, acusando os agir, desejando um eterno não-agir, mas também um eterno querer vingar-se da ação, sem poder fazê-lo. *...uma tal força, separada dos seus efeitos será culpada de agir, meritória, pelo contrário, se não agir; mais ainda, imagina-se que é necessária mais força (abstrata) para se reter de agir.*⁷² Pois que, na imagem invertida que o escravo faz da vida, forte é aquele que faz força para não agir, cria uma grande força para colocar-se contra a própria força. A força poderosa, segundo o modo de sentir

---

⁷⁰ HumDemHum – p.46

⁷¹ HumDemHum – p.46 – grifo nosso.

⁷² N&Filos – p.185

reativo, é aquela que expressa seu poder de veto e impedimento da ação, deseja uma força externa cujo poder está em barrar a ação.

Assim, a não-affirmação, ou a afirmação indireta, mediatizada, reativa, tem como produto, uma vida que não encontra seu valor, senão depreciando tudo o que é vida ativa, tudo o que pode agir e, especialmente, agir sobre as forças reativas, sobre a memória, sobre a invasão das reminiscências ao plano dos encontros. *Não lhes basta, com efeito, furtarem-se à atividade; é necessário ainda que invertam a relação de forças, que se oponham às forças ativas e se apresentem como superiores.*⁷³ A isto Deleuze chama de *paralogismo do ressentimento*⁷⁴, que nada mais é do que a relação desonesta e mentirosa com as forças vitais – sua lógica falseadora da vida –, a sua transformação em algo que não pode, seu distanciamento daquilo que podem. Trata-se de um modo de estabelecer o valor das forças, mas a partir de um valor adoecido, portador de uma má fé constitutiva. A força ativa, vigorosa, imantada à ação e à sua expressão necessária, diante da força reativa, é acusada de agir, é incriminada por sua transparência. Com efeito, se é o ódio à ação o caráter formativo das forças reativas, seu modo de valorar não poderia ter outra consequência, senão culpar, acusar o que age por sua ação, tentar separar o poder da força de sua vontade de poder, o motor energético de seu necessário movimento plástico.

O fraco não age porque ressentido – é apenas isso o que ele pode –, porque investe na memória, na lembrança de um tempo não mais real, assim como na memória de um tempo que ele investe enquanto terra futura e mesmo esta memória do futuro é fabricada naquele tempo passado, quando ele também já estava a desabitatar a vida presente, descolado do poder de agir, decrescendo suas forças atuais. Há um ciclo de ódio na existência escrava, que é a de não agir porque lembra e de lembrar porque, a cada vez que não age e lembra, deixa de agregar poder às suas forças, deixa de fabricar para si um corpo, tornando-se, a cada vez, mais fraco, mais incapaz de exercitar suas forças, encaminhar seu poder, entrar em novo regime volitivo. Por isso, diz Deleuze, que a prodigiosa memória, típica do modo de vida reativo, mesmo que reaja, produz uma reação que não termina nunca⁷⁵. Assim, o escravo é aquele que reage, mas sua reação está baseada no recordar e, por isso, nunca pode dar cabo desta reação, ele eterniza a reação. Ainda nas palavras deleuzenas deste trecho, o tipo ressentido, por não reagir

---

⁷³ N&Filos – p.185

⁷⁴ N&Filos – p.184

⁷⁵ N&Filos – p.174

ativamente, só pode limitar-se a sentir, mesmo que a quantidade de força que lhe chega ao encontro seja confortavelmente receptiva para seu corpo. Lembremos, aqui, que a quantidade de força não é o mesmo que a diferença de quantidade, pois esta última forma um tipo de relação de forças, uma qualidade final, enquanto a primeira é apenas uma medida abstrata das forças. E, no caso do reativo, do ser de ressentimento, esta quantidade de forças pode inclusive ter uma quantidade de forças de qualidade nutritiva e bela e sã; mesmo assim, a marca será aí investida, a memória fagocitará a nova excitação e a injeção de nova vida.

O forte, quando contaminado pelo ressentimento, torna-se a força contida, inofensiva, que não invade e nem fere, não ataca. O bom, do ponto de vista do escravo, é quem transforma força em fraqueza, identificando bondade a fraqueza.⁷⁶ Bom se torna não exercer poder, é abrir mão da força. Ora, este bom-fraco não ataca, não porque assim escolhe, mas porque, antes de tudo, não pode, não deseja poder, não se fez poder, não constituiu um corpo que pudesse e viesse podendo conforme mais pudesse. O escravo não ataca, porque nunca exercitou sua força, nunca lhe deu corpo, fundado que está no sentimento de que ser bom é ser débil. Neste sentido é que diz Deleuze, que a memória das marcas é por si mesma odiosa, por fazer perceber, ao que lembra em lugar de agir, que suas forças são profundamente impotentes.⁷⁷ O tipo ressentido tem ódio pela ação, porque a considera agressiva, a vê feia e deformada, do seu ponto de vista invertido: mais do que ódio, o ressentimento promove medo pela ação, já que a vê com uma cara monstruosa. Do ódio, então, surge o desejo de vingar-se do que age, atacar vingativamente o que age, que foi quem lhe teria produzido, maldosamente, uma má experiência e um susto horrendo.

Porém, não é que o ativo não se vingue, mas é que ele não faz da vingança um modo de vida. O ativo, ao ser ferido ou prejudicado, imediatamente reage, num estampido de ação, num revide imediato e incontido, numa arrebentação agressiva *e por isso não **envenena***.⁷⁸ Vemos aqui, novamente, o caráter fisiológico-nutricional implicado na dinâmica das forças: o ressentimento é veneno para um corpo ativo, mas o corpo ativo é aquele que rapidamente se faz capaz de expurgar este veneno, separando-o do alimento e do resto do corpo. No corpo ativo há uma agilidade, que é a agilidade do sentimento de fúria. O ativo é aquele capaz de enfurecer-se. Estar disponível à fúria e

---

⁷⁶ GenMoral – p.33/34

⁷⁷ N&Filos – p.175

⁷⁸ GenMoral – p.28

ter no corpo condições de lançá-la sobre a força que o feriu, eis outro poder do viver ativo. E a fúria, por seu turno, advém do sentimento profundo de orgulho e valor próprio, que já citamos constituir as vidas nobres. Só um nobre pode sentir como indignos e desonrosos certos sentimentos – seus próprios sentimentos, inclusive - e contextos de vida.

Vemos, por isso, que o problema não está no ato de vingar-se, mas na vingança tornada sentimento, que não escoou e formatou-se sentimento a ser lembrado, a ser reinserido em toda relação. O ativo, ao contrário, ao vingar-se, transforma este ato em castigo, não porque verá o dano ser restituído, mas porque há um prazer no impingir dor⁷⁹, ou, mais profundamente, um saber de que *no castigo há muito de festivo*⁸⁰ e, assim, o conhecimento de que impor dor transformará completamente o caráter da relação de prejuízo estabelecida. Há no nobre uma *alegria da crueldade*.⁸¹ A dor causada faz aparecer outro fluxo de força, de sentimento de poder, que permite sair do fluxo de prejuízo causado. Não se castiga para ter de volta o que se perdeu, não se castiga por mágoa de ter perdido, ou seja, por lembrança do perdido: a crueldade em maltratar, pelo contrário, faz ganhar, faz vir outra coisa, uma nova coisa. Castiga-se para fazer entrar novas forças, chamar nova vida, ativar novas alegrias. *A vontade de superar um afeto é, em última instância, tão somente a vontade de um outro ou vários outros afetos*.⁸² Ainda nas palavras nietzscheanas, trata-se de uma *guerra contra a concepção amolecida da “nobreza” – não se deve dispensar uma certa quantidade de brutalidade (...) nada de beatice – “bela alma”*.⁸³ Por outro lado, o ressentido é justamente o que foi incapaz de enfurecer-se, acionar sua vingança imediata, guardou o dano sofrido, chamando este resguardo de bondade. Nas ovelhas, no lugar da fúria, aparece o sentimento de autocomiseração e piedade para consigo, já que o valor de sua força nunca é dado por si própria. Sua redenção vem de fora, de uma união superior, da confirmação de sua fraqueza e impotência em valorar sua própria vida, de um pedido de piedade que se faz à ave de rapina e é atendido. O próprio Nietzsche confirma esta nossa hipótese quando diz que nas estirpes dominantes, era bom o homem capaz de vingar-se com uma ação. Entretanto, mesmo esta bondade só era assim considerada se este mesmo homem fosse capaz de ter gratidão. Aliás, para Nietzsche, se havia nobreza

---

⁷⁹ Genmoral – p.50

⁸⁰ GenMoral – p.51

⁸¹ GenMoral – p.53

⁸² AlBemMal – p.75

⁸³ VP – p.467

na gratidão, era pelo fato de ser uma espécie sutil e delicada de vingança, de ataque ao outro, o qual denotava um tratamento equânime entre o que oferecia algo e o que agradecia.⁸⁴ O castigar do nobre justifica-se no próprio ato, na própria ação, não aliena seus atos – cruéis, e cruéis porque repentinos e imediatos – em motivos externos ou anteriores. O motivo do castigo impingido, para o nobre, vem depois, como explicação utilitária do ato cruel, mas é o próprio ato que se justifica a si mesmo como valor em exercício imanente de poder. O nobre age necessariamente, suas forças são necessariamente aquilo que podem. Aqui é dado um sentido muito preciso à palavra necessidade. Diz-se que a força ativa age necessariamente, mas não que ela necessita agir. São duas coisas sensivelmente diferentes. Se dissermos que a força ativa necessita agir, aí já estamos supondo uma falta, como se a ação fosse exterior à força e esta, por sua vez, precisasse objetivar-se em direção à ação, quer dizer, aí já se interveio o paralogismo, o falso valor, ou valor doente, o qual coloca a expressão material da força de um lado e o poder da força de outro.

De outro modo, quando dizemos que a força ativa age necessariamente, então aceitamos o fato existencial das forças, que é elas estarem imantadas àquilo que podem, isto é, elas se expressam tal como se constituem, porque assim se constituem, porque assim podem. A motivação do ato cruel é intrínseca, interior ao próprio ato, não se espia na acusação ou culpa do outro e só por isso pode ser dita cruel: por ser cru. O ato explica o ato, sendo que ele é necessariamente a explicação da força. Não se castiga para melhorar ou corrigir nada – *a punição não purifica, pois o crime não suja*.⁸⁵ Em outros termos, a força implica necessariamente o ato, sendo o ato necessariamente tal qual aquilo que ela pode. A nobreza não toma a ação como algo que lhes falta, algo de que necessitam: elas são na ação, necessariamente.

Diante disto, por outro lado, segundo o que entendemos, por mais que fosse capaz de se vingar, o ressentimento do ser reativo não passaria, pois, sendo o ódio à ação um modo de vida, na própria ação de se vingar não haveria a capacidade de excitar-se com as forças presentes, com as forças advindas do ato de castigar. Aliás, antes disso, o reativo não teria como castigar, porque sua vida é baseada em uma mentira, qual seja, a de ver maldade e intenção na ação, a de ver um objetivo malévolos na ação. Portanto, sua mágoa seria também baseada nesta falsidade covarde, característica do ressentir e negar a própria força.

---

⁸⁴ HumDemHum - p.48

⁸⁵ VP – p.372

Mas, vejamos agora, com mais gravidade, como este adoecimento do viver se produziu no tempo e quais as conseqüências vitais da infestação do ressentimento. Deleuze nos diz que o resultado final do ressentimento é a má consciência, quer dizer, esta consciência tomada pelas forças reativas, onde não houve a original reação ativa. A má consciência é uma consciência sofredora de uma obesidade mórbida, dominada que está pelo acúmulo de entulho de imagens. E Deleuze nos traz que este processo teria tido dois momentos: um que já explicamos, no qual, topologicamente, as forças reativas se esquivam astutamente da ação destrutiva das forças ativas, invadindo a consciência e outro quando, tipologicamente, o ressentimento toma sua forma instituída, tipificando o caráter da vida com a memória das marcas.⁸⁶

Segundo Nietzsche, no processo de invenção do ser-homem como natureza, na formação que a si próprio se colocou enquanto artifício da natureza, o ser-homem teve que contrair a doença da má consciência, especialmente diante do problema de se ver encerrado numa sociedade baseada em paz. Ao forjar-se enquanto ser menos bestial, o homem teria se visto desengonçado, manco, despossuído que se tornou dos antigos guias vitais, os instintos.⁸⁷ No ser-homem, represar o ataque, torná-lo pensado, torná-lo interior, foi um meio de devir, a si mesmo, o animal capaz de fingir, o animal compenetrado, possuidor de razão que pensa pensar. Os instintos tornados inconscientes, contudo, não teriam parado de bater à porta, exigir uma vida perigosa, sensivelmente mais sanguínea. *Todos os instintos que não se descarregam para fora voltam-se para dentro – isto é o que chamo de interiorização do homem: é assim que no homem cresce o que depois de denomina sua “alma”.*⁸⁸ O mundo interior, que antes era bastante delgado, como Nietzsche coloca, foi se expandindo em todas as dimensões, criando altura, largura e profundidade. O próprio Nietzsche coloca que isto tudo não deve ter sido um processo gradual e nem algo desejado, senão um grande salto, uma ruptura estranha e inesperada, uma fatalidade inevitável.⁸⁹ Este salto, Nietzsche acrescenta, teria acontecido devido ao ato que inaugurou o surgimento da primeira forma de Estado na Terra: uma raça de seres guerreiros - nos quais o instinto de rapina, a força e agressividade animais ainda estavam bastante preservados e cultivados - teria se abatido ferozmente sobre uma população de seres ainda nômades e informes. Esta raça guerreira teria, embora preservado sua crueldade animal, criado também uma força

---

⁸⁶ N&Filos – p.187

⁸⁷ GenMoral – p.67

⁸⁸ GenMoral – p.67

⁸⁹ Genmoral – p.69

de organização e colocação de formas, um poder de imputar e determinar. Assim, diz Nietzsche, se deixa evidente que isso que agora é chamado sociedade se inicia com um ato de violência e crueldade, não com um contrato pacífico e consentido entre as partes. Como destaca Barrenechea, trata-se de reconhecer que na origem de tudo que há de civilizado ou valoroso, existe um ato sanguinário, ímpio. É a barbárie que modela a civilização.⁹⁰ Ora, neste momento, de exercício e consolidação de uma grande força ativa, também teria surgido, pela primeira vez, a possibilidade de se refrear uma força a partir da imposição de uma forma, da construção de um muro para o ato, fazendo esta força voltar para trás, para este dentro então criado. Estes seres conquistadores teriam criado nos seres conquistados, a partir de seu agir impiedoso e da imposição de suas determinações e leis, a primeira forma de interiorização das forças. Seria este o corte entre a animalidade e a instalação da sociedade. Neste sentido é que Deleuze fala de uma forma-Homem, que precisou que um jogo de forças muito específico e entrasse em relação para surgir.⁹¹ A forma-Homem seria, então, além de específica, provisória, relativa apenas a uma composição de forças.

*No fundo é a mesma força ativa, que age grandiosamente naqueles organizadores e artistas da violência (...), que aqui, interiormente, em escala menor e mais mesquinha (...) cria a má consciência (...) é aquele mesmo instinto de liberdade...*⁹² Notemos que é mesmo pelo exercício da força ativa que se cria uma força cedente, mais fraca, obrigada a interiorizar-se, conter-se. É a própria força ativa a criadora da ação e também daquilo que dá no ressentir, no sentir para trás. Então, ressentir é, além de um sentir duas vezes infinitamente, um sentir para trás, sentir recuado. Notemos, ainda e mais precisamente, que Nietzsche diz ser este um momento em que o ressentimento é criado, mas em escala menor e mais mesquinha; o ressentimento é ainda um germe, algo frágil, com parca força. Não estamos certos de que este tempo da invenção do primeiro Estado, explicitado por Nietzsche, possa ser identificado ao que Deleuze chamou de momento inicial da fabricação do ressentimento.

Porém, o segundo momento trazido por Deleuze, o da solidificação do ressentimento, nos pareceu bastante claro na obra nietzscheana. Se o ressentimento é ainda um germe, quando do primeiro ato fundador do Estado e se, mesmo assim, houve

---

⁹⁰ BARRENECHEA, M. A. "O Aristocrata Nietzscheano: para além da dicotomia civilização/barbárie." IN: LINS, D. & PELBART, P.P. *Nietzsche e Deleuze – Bárbaros Civilizados* São Paulo: Annablume, 2004 – p.168 e 169

⁹¹ Foucault por Deleuze – p.132

⁹² GenMoral – p.70

um crescimento desgovernado do veneno do ressentimento, é porque existiu também, um grande adulator e multiplicador do ressentimento. *Quem põe em forma o ressentimento, quem é o “artista” do ressentimento?*⁹³ Pois bem, eram os seres guerreiros, altivos, nobres, que formavam uma classe aristocrática, esta que impuseram a primeira forma estatal. Neste contexto, cabe a observação de Nietzsche, quando diz que em muitos casos de preeminência política, também se supunha uma preeminência espiritual⁹⁴; ocasião em que os alguns aristocratas tinham pendor para uma existência sacerdotal. Só que esta nobreza sacerdotal seria um segundo tipo de nobreza, um perigoso segundo tipo. Já os caracterizamos como medíabundos, de corpo fraco, intestino lento e muito afeitos à inação. Pois teria sido este o tipo de homens que iniciaram um modo de valoração e existência escravo, fraco, com vontade de não-ação e com ódio da ação. *Os sacerdotes são, como sabemos, os mais terríveis inimigos – por que? Porque são os mais impotentes. Na sua impotência o ódio toma proporções monstruosas e sinistras, torna-se a coisa mais espiritual e venenosa.*⁹⁵ Ainda diz Nietzsche, que o modo de vida sacerdotal pode muitas vezes derivar da vida aristocrático-guerreira, transformando-se em seu oposto e com ela disputando valores.⁹⁶ E assevera que a pior casta de sacerdotes, a mais venenosa foi e ainda é aquela criada no modo de vida judeu. *Foram os judeus que, com apavorante coerência, ousaram inverter a equação de valores aristocrática (bom = nobre = poderoso = belo = feliz = caro aos deuses)...*⁹⁷ deformando-a em algo malsão, decadente, a partir do mais profundo e adoecido ódio: “os miseráveis somente são os bons, apenas os pobres, impotentes, baixos são bons, os sofrendores, necessitados, feios, doentes são os únicos beatos,...”⁹⁸

Assim, seria o modo de vida sacerdotal o grande artista propagador de valores escravos, o grande responsável por infestar a doença do ressentimento. São estes que iniciam a *revolta dos escravos da moral*.⁹⁹ Então, deste grande ódio e desta grande mesquinhez, teria nascido outra vida, outro modo de ser, ainda mais refinado, mais astuto, porque nasceu baseado num modo de amar. Do ódio judeu nasceu o amor cristão.¹⁰⁰ O amor cristão como forma de vida, como nova forma de fundir força com força, desta vez, baseada no ódio pela ação, pela fúria, pela agressividade, pela agilidade

---

⁹³ N&Filos – p.187

⁹⁴ GenMoral – p.21

⁹⁵ GenMoral – p.23

⁹⁶ GenMoral – p.22

⁹⁷ GenMoral – p.23

⁹⁸ GenMoral – p.23

⁹⁹ Genmoral – p.23

¹⁰⁰ GenMoral – p.24

e desenvoltura, pela força e capacidade de fazer-se leve por ser forte, pela beleza no criar sem dívida, pelo respeito à força e ao poder da força, pela coragem, pelo despeito aos valores conservacionistas e pela vida intimidada. Trata-se de um amor que ama a ausência de poder na força, a ausência de violência, ama a negação da ação e do crescimento das forças, ama o pauperizado, o medíocre, o de sangue ralo e pele pálida. Ademais, é um amor completamente reativo, que deseja vingar-se de ter sido agredido pela capacidade de agir dos nobres. Amor baseado na inveja pelo que tem força: amor que ama o forte, mas para poder odiá-lo, enfraquecê-lo e desligá-lo de seu poder.

A partir desta rebelião escrava, que deu origem ao amor cristão, teria havido um envenenamento, não só dos valores nobres, mas também do sangue nobre; a moral escrava teria misturado as estirpes entre si.¹⁰¹ Aqui temos uma passagem importante, sobre a qual cabem esclarecimentos, para que não caiamos no perigo de justificar uma filosofia do fascismo. Já dizíamos que, por estirpe, ou raça, como o próprio Nietzsche gosta de falar, não se está referindo a raças de pessoas, mas a modos de vida e, mais além, a naturezas de força. Porém, quando Nietzsche fala da mistura dos sangues, o que vemos aí é que, em primeiro lugar, novamente se coloca a questão dos tipos de vida e de força muito intimamente ligadas aos tipos de corpo formados; não os corpos dos indivíduos, ou melhor, não apenas os corpos individuais, mas, mais precisamente, os corpos de força. Um clã de forças forma corpos - dentre os quais estão os corpos individuais - e cada clã produz para si uma textura, uma fluidez circulatória, uma densidade pigmentar enquanto poderes de suas forças. Além disso, em segundo lugar, quando se fala negativamente da mistura de raças como consequência da rebelião dos escravos, não se pretende recair numa nova forma de eugenia. Muito diferente disso, compreendemos que a interpenetração das raças significa, acima de tudo, a subida das forças reativas ao nível consciente. Não uma consciência individual, pessoal, habitante de dentro da cabeça de alguém, e sim, consciência enquanto superfície de contato, pele, membrana de relação entre as forças. Assim, chamar a mistura de estirpes de envenenamento sanguíneo quer dizer, tão somente, danoso despeito pelas distâncias e diferenças de natureza entre os tipos de força e entre os modos corporais. É porque as distâncias foram desfeitas, as diferenças neutralizadas, que há algo de putrefato no acontecimento da mistura de estirpes. Não se trata de mistura de pessoas e etnias, mas da mistura de clãs valorativos, tipos de força, os quais são categorias transversais:

---

¹⁰¹ GenMoral – p.25

atravessam etnias, classes sociais, gêneros etc. Ainda, como esclarece Deleuze, as considerações raciais em Nietzsche aparecem somente dentro de um complexo fisiológico, bem como político, psicológico, histórico e social, de modo, então, que o sacerdote judaico é um tipo¹⁰², um tipo psico-socio-histórico e também trans-histórico, trans-personológico e, por isso, um tipo que traz conseqüências políticas. Quer dizer, não se está falando de nenhuma pessoa judia, nenhum rabino, mas um modo de subjetivação que funciona tal qual o modo de sentir, pensar, relacionar-se do ideal de vida judia. Aliás, o próprio Nietzsche diz claramente: *...o ressentimento: hoje esta planta floresce do modo mais esplêndido entre os anarquistas e antisemitas, aliás onde sempre floresceu...*¹⁰³ E ainda, quando diz: *...o anti-semitismo, um nome dos “malsucedidos”, que acima de tudo invejam os judeus.*¹⁰⁴

Portanto, o que se condena, são os valores contidos num modo de vida. Assim, esclarece Nietzsche, que a rebelião dos escravos começa quando o próprio ressentimento se torna criador e gera valores. *...o ressentimento dos seres aos quais é negada a verdadeira reação, a dos atos, e que apenas por uma vingança imaginária obtém reparação.*¹⁰⁵ Este é um momento muito preciso, pois se tornar criador supõe que o ressentimento enquanto ódio e revanchismo diante da ação tenha se tornado dominante, tenha deixado de ocupar seu devido lugar, o de obediência, e subido a níveis elevados, impondo-se como força, impondo-se como pele, como sangue, como superfície de contato e encontro das forças. Esta imposição ter como resultado a capacidade de criar valores, por seu turno, quer dizer que o ressentimento se torna, então, um valor dos valores, um fundamento de onde partem maneiras de viver. Ora, nada mais periclitante, quando se problematiza as nobrezas ou vilezas do viver. Este perigo talvez fosse menor se fosse apenas um problema de disseminação quantitativa do ressentimento, pois Deleuze bem diz que, mesmo que estejam em maior quantidade e juntas, as forças reativas não são mais fortes que as ativas.¹⁰⁶ Acontece que a vitória das forças reativas se dá quando, mais do que colocarem uma imagem ficcional da vida, elas passam a desenvolver esta imagem¹⁰⁷, multiplicando-a em valores criados a partir dela. Aí, o rebaixamento das forças aristocráticas se dá porque, embora baseada em valores

---

¹⁰² N&Filos – p.191

¹⁰³ GenMoral – p.57

¹⁰⁴ VP – p.433

¹⁰⁵ GenMoral – p.26

¹⁰⁶ N&Filos – p.87

¹⁰⁷ N&Filos – p.87

mentirosos, a mistificação dos valores produz nelas algo de muito real, produz uma queda real e enfraquecimento real.¹⁰⁸

O algo real consiste, então, no desenvolvimento da má consciência enquanto valor provindo do valor de origem, isto é, tem-se o ressentimento como valor do valor para a má consciência. E a vitória só se dá porque os artistas do ressentimento transformaram sua condição de fraqueza e represamento de força num valor a ser tomado como elevado. A partir daí é que dizemos que não se pode acusar os primeiros guerreiros a instituírem um Estado por terem imposto seus valores e iniciado a reversão da força. O astuto erro dos dominados foi justamente este, afinal. A questão toda está no fato de que os dominados, uma vez magoados e invadidos, se afeiçoaram à sua condição de fraqueza, maldizendo os dominadores e promovendo o crescimento interior da má consciência. Ora, sua condição de subjugados deu-lhes um sentido à vida, deu lhes uma força que de sua vida podia se apoderar, trouxe-lhes um poder indireto, enviesado, o qual, por isso mesmo, passariam a acusar. Diríamos, mais além, que a subserviência foi tamanha só porque era já produto de uma vontade fraca e, neste interiorizar-se das forças, passaram a jubilar sua própria condição, virando toda força contra si. A pré-existência de uma vontade indolente e passiva nos fica clara porque, quando Nietzsche fala deste primeiro ataque de uma raça nobre sobre outra população mais frágil, ele destaca especialmente o poder desta raça de organizarem-se, imporem e criarem formas, sendo *os mais involuntários e inconscientes artistas*, em contraposição a uma população imensamente maior, mas desorganizada¹⁰⁹ e, acrescentaríamos, a partir das sensações que este trecho nietzscheano nos traz, uma população vivendo de maneira preguiçosa, despercebida de si própria, relegada ao desconhecimento de sua força. Apenas sob os açoites da invasão guerreira despertaram e, neste despertar, odiaram seus malfeitores, ao mesmo tempo que os amaram, julgando-se a si próprios como dignos da diminuição, dos castigos, das dores, dos sustos sofridos. A partir daí é que se recolheram definitivamente em seus invólucros frágeis, fazendo a força recuar, cair para dentro, voltar-se contra si. *Interiorizar-se, virar-se contra si, é este o modo pelo qual a força ativa se torna realmente reativa.*¹¹⁰ Mas, afinal de contas, esclarece Nietzsche, não foi entre os nobres que surgiu a má consciência – *Neles não nasceu a má consciência...* -, foi só entre os escravizados, que não foram capazes de escoar sua força fazendo uso de

---

¹⁰⁸ N&Filos – p.192

¹⁰⁹ GenMoral – p.69

¹¹⁰ N&Filos – p.192 – grifo nosso

sua liberdade, que surgiu o poder baixo de *desafogar-se somente em si mesmo: isto, apenas isto, foi em seus começos a má consciência.*¹¹¹ Então, esclarecemos melhor a passagem anterior, quando fizemos parecer que a primeira investida guerreira teria produzido a má-consciência. Certamente, este ataque teria produzido uma dor, uma súbita e assustadora mágoa, mas era esta mágoa apenas uma semente, do qual poderia ter germinado qualquer outra coisa, toda outra raça, talvez mais feroz e ainda mais criadora. Mas, não foi isso que houve, definitivamente. Porque conter força, desaguá-la contra si, isto sim é uma escolha, foi esta a escolha reativa. Até porque, só a escolha pode ser resultado de preferir aquela uma possibilidade de uma gama de outras possibilidades já prontas, pré-fabricadas. A decisão, por outro lado, é um acontecimento, um ato não-premeditado, repentino. O ato agressivo de valorar, colocar formas é a própria decisão enquanto tomada de decisão: decisão justamente como a grande tomada, o grande assalto das forças ativas sobre as reativas. A decisão é já realidade em seu ato, ela faz acontecer uma nova e insuspeita realidade. O ataque primeiro das feras trouxe uma realidade, algo decidido, antes inimaginado, mas este algo decidido, do ponto de vista reativo, torna-se possibilidades a serem escolhidas. E coube ao sacerdote judeu dizer sim a esta possibilidade, levá-la adiante, torná-la uma prática de vida. A escolha sacerdótica: amar seu senhor só para fazer a força ativa voltar-se contra si. As feras trouxeram um sentido e este sentido, tomado pelo sacerdote, lhe serviu para que, então, tirasse daí uma vontade de poder, um desejo, que é o desejo de poder, um objetivar o desejo na imagem de poder que se faz. Esta objetivação da vontade de poder como vontade de chegar ao poder é o modo de ser sacerdótico, o qual leva este tipo baixo de querer a cabo, como política, como estética, como ética e também como afeto, como realidade da má-consciência.

*...concebeu-se a vontade de poder como se a vontade quisesse o poder, como se fosse aquilo que a vontade queria; então concebeu-se o poder como qualquer coisa de representado; então fez-se do poder uma idéia de escravo e de impotente.*¹¹² O sacerdote, como diz Nietzsche, era uma estirpe de homens contemplativos, desprezada porque não era temida, era inofensiva¹¹³, aguada, insossa. É ele que imagina o poder, cria uma representação da força e, por isso, passa a desejar este poder como algo que não possui e se busca. Daí, nos perguntamos se também não era assim o modo de vida

---

¹¹¹ GenMoral – p.70

¹¹² N&Filos – p.128

¹¹³ GenMoral – p.96

daqueles primordiais seres invadidos pelas feras guerreiras. Contemplativos, reticentes em tudo, no estado de um eterno aguardo, sem nem haver o que aguardassem. Mas parece que aguardavam o momento de serpentear e envenenar.

É isso que caracteriza, nas palavras de Deleuze, a passagem de um simples ressentimento para a instalação da má-consciência¹¹⁴ como vitória e infecção cancerosa das forças reativas: a força tornar-se interior e, nisto, virar-se contra si. Afinal, a negação enquanto início para um jeito de viver só pode ser realidade quando é, tão logo, uma negação de si, um desamor por si, ou um amor traiçoeiro pelo outro. O odiar a si, o odiar a própria força é a primeira separação da força de seu poder, o que resulta em buscar um culpado, alguém a quem acusar para alienar o motivo da fraqueza. Culpa-se o outro, o poder alheio, a força que não se tem, acusa-se, dizendo e sentindo: “é sua a culpa” de minha não-força. Acusar o outro, entretanto, ainda é o tempo do ressentimento.

Só que a partir da má consciência, que é a propagação do ressentimento como valor - a cruzada messiânica do espírito sacerdótico - a força vira força projetada, bem como o poder vira imagem de poder. Projetada aqui, quer dizer planejada – força planejada, metalizada, interiorizada – e, mais ainda, quer dizer também aquilo que existe como imagem conservada e que, sendo assim, assegura sua existência tão somente como imagem, isto é, na medida em que, sendo imagem, se prolonga sobre outra existência, a matéria, a qual lhe servirá de suporte. *No ressentimento, a força reativa acusa e projeta-se.*¹¹⁵ Tal projeção implica necessariamente que aquela superfície em que se projeta seja material firme, mas, no momento da incidência da imagem, deixe de sê-lo para que se transforme na própria imagem. Com efeito, uma vez que o desejo de desforra se faz em cima das vidas ativas, essa projeção irá, terrivelmente, deformar a força ativa, contaminando-a, adoecendo-a, rebaixando-a e fazendo-a *devir-reactivo*¹¹⁶. Nesta dinâmica imagética, deprecia-se a vida, dá a tudo que é elevado e forte um modo de ser mesquinho e mendicante. Só assim, as forças reativas se fazem parecer superiores, *se representam como superiores.*¹¹⁷ Só assim o sangue enfraquece, o intestino se retesa, o corpo fraqueja e as distâncias são desrespeitadas. No jogo de passagem do ressentimento como valor para a má-consciência como realidade, aquilo que era “por sua culpa, por culpa dele” bate, e volta ainda mais deformado, ainda mais monstruoso,

---

¹¹⁴ N&Filos – p.192

¹¹⁵ N&Filos – p.192

¹¹⁶ N&Filos – p.97

¹¹⁷ N&Filos – p.188

dizendo “é minha culpa”. *O ressentimento dizia “é por tua culpa”, a má consciência diz “é por minha culpa”.*

E alerta Deleuze... *Mais precisamente, o ressentimento não se apazigua enquanto o seu contágio não se expandir. O seu objetivo é que toda vida se torne reativa (...) Não lhe basta acusar é necessário que o acusado se sinta culpado.*¹¹⁸ E diríamos nós, que não basta que o ativo se sinta culpado, como é preciso que ele seja um culpado em seu ser, que ele se transforme efetivamente num ser idêntico ao escravo. Ainda mais: não é contentador culpar, é preciso, depois de incutir culpa, também se sentir culpado, voltar a razão da miséria contra si. Mas, afinal de contas, já desde o início se era acusado, se fazia a si mesmo, uma força cujo poder só está em negar... Resume Deleuze, no mesmo trecho, que o mudar de direção é o movimento de máximo poder das forças reativas, da vida sacerdotal. *É por minha culpa, é por minha culpa até que o mundo inteiro retome este desolado refrão, até que tudo o que é ativo na vida desenvolva este mesmo sentimento.*¹¹⁹ Deste modo, na vida reativa se trata, simultaneamente, de um ódio pelo outro e um amor pelo impedimento e pelo sofrimento sentido, ou seja, um ódio por si próprio. Ama-se o que impede, mas também se odeia este que impede, porque, afinal, este é, tão somente, si mesmo, por mais que se diga que quem impede é o outro. Só que, justamente para poder acusar é que se ama o outro. Não seria possível viver sem este que vira alvo da acusação: amor cristão, amor edipiano-burguês, amor de casamento. Daí, a medida do amor fica sendo o tanto de ódio que se sente pelo outro. Idéia putrefata do amor que só tem origem no ódio de si, enquanto origem genealógica. São duas negações – detestar a si, detestar ao outro - que foram um grande Não à vida, fundada numa primeira *ausência de si*. E a tudo isso, se chama amor.

Por isso é que Nietzsche destaca que somente a má consciência pode ter dado origem à abnegação, ao sacrifício de si, a humildade como valores de vida.¹²⁰ A diferença é de origem, como dizíamos: os escravos não se tornaram escravos quando do ataque do ativo; pelo contrário, eles já eram escravos primeiro na relação consigo próprios, já desabitavam o próprio corpo, estavam, muito antes de um ato cruel da nobreza, relegados à sua própria inércia e passividade, sua voluntariosa e obstinada preguiça, seu medo e ódio à força.

---

¹¹⁸ N&Filos – p.198

¹¹⁹ N&Filos – p.198

¹²⁰ GenMoral – p.71

Em função da imagem que o reativo faz do poder das forças, o mundo só pode ser um bom lugar quando todos sentem que o poder de suas forças é mal, que expressar a força que se possui é signo de maldade: o mundo e a vida só podem ser mal. O mundo é essencialmente culpado, tal como a vida é essencialmente má. O coração escravo deseja propagar, sobre a vida ativa, o sentimento de que a vida é hostil. Mas, isso porque é, na verdade, o próprio escravo, alguém *hostil à vida*¹²¹. E o sacerdote é quem divinifica e dignifica falsamente esta hostilidade. É o sacerdote que coloca como belo e bom toda prática de vida que exaure a vida da presença das forças, ele inventa uma automortificação, uma vida em que é possível abster-se das forças - *eis o principal meio destes eremitas e inovadores do pensamento sedentos de poder...*¹²² Poder é não-poder para o sacerdote, e não-poder é bom, porque é mal fazer um corpo capaz de agir, é mal desejar e fortalecer-se incorporando mais forças, mais atos. Barrenechea diz ser esta a uma violência que não tem mais nada de inocente - tal como a inocente violência aristocrática - pois é sempre algo de premeditado, é uma perversão sem nada de espontâneo.¹²³

Temos, logo, a má-consciência como política do sacerdote e como ideal de seu poder, fabricar um viver separado da vida, o viver tornado algo que se faz sem a vida, isto é, sem a vontade, sem força e, logo, sem poder. Nas palavras nietzscheanas, uma grande contradição, esta da “*vida contra vida*”, um absurdo, em primeiro lugar, fisiológico.¹²⁴ Nesta mesma passagem, segue, denunciando que uma tal maneira de viver só pode ter nascido de um desespero, de uma aflição produzida pela percepção de que a natureza das suas forças está degenerada e falindo, ou seja, só pode ter sido gerado um tal enunciado existencial a partir de uma vida que degenera.

Assim, a partir disso, concluímos que a infestação das forças reativas sobre as ativas é justamente o que constitui a corrupção e, especificamente, a corrupção do corpo, já que se trata do aleijar as forças de seu poder de entrar em embate, de tomar outras forças, formando com elas, um corpo. A intrusão, a interiorização de uma força representada, a mediação da agressividade e da capacidade de realização – fabricação de real – dos instintos, a perda de dignidade ou segurança no atacar, a vida colada a uma imagem do fraco, isto tudo seriam decréscimos diretos no corpo, corrupção da matéria,

---

¹²¹ GenMoral – p.99

¹²² GenMoral – p.97

¹²³ BARRENECHEA, M. A. “O Aristocrata Nietzscheano: para além da dicotomia civilização/barbárie.” IN: LINS, D. & PELBART, P.P. *Nietzsche e Deleuze – Bárbaros Civilizados* São Paulo: Annablume, 2004 – p.174

¹²⁴ GenMoral – p.101

invenção da matéria como matéria sem força. A força deixa de ser poder direto e decai para ser poder de direito, direito à força – uma concepção abstrata da vida, fundamento dos direitos humanos. Má-consciência, com efeito, enquanto mutilação do corpo, decepção das forças, deslocamento das forças exteriores materiais, para um interior representado – mutilar o corpo para não multiplicar corpos. O corpo perde para a memória e para a consciência, acaba tendo seu orgulho medido pela semelhança com a imagem invertida ou decaída que se impõe representada como forte. Corpo vira apenas copo, oco, receptáculo de acusações; ausentado de si, desvalorado, depreciado, não deseja, a não ser o desejo que lhe mandam como holograma pálido da vida. Corrupto é o corpo sem imanência, descolado de sua materialidade. Cem imagens, sem imanência: pouco corpo.

A vida tomada pela má-consciência e pelo ideal de vida levantado pelo sacerdote acaba *rebaixando a corporalidade a uma ilusão...*¹²⁵ porque faz tudo o que é força sensível ser culpada e danosa, perigosa para a vida. Por este motivo, o querer viver, o apego à vida, ou mesmo o viver desesperadamente, gulosamente – a esta vida que desde o início já se abandonou – o pavor da morte, são característicos do homem fraco, tomado pela má-consciência. Ele teme morrer, porque teme que não haja tempo suficiente para honrar seu existir, uma vez que, ignorando o corpo e os encontros de força nele promovidos, no tempo presente já não honra e é incapaz de assim fazê-lo. A vontade de viver pré-supõe um viver que está em lugar diferente da vida, separado dela, um viver que está do outro lado da vida – no além. É daí que, diríamos nós, há uma ingenuidade – uma ingenuidade astuta, conveniente - na vida escrava, que é a de fingir não saber de sua condição mórbida e, no entanto, saber perfeitamente dele e com ela corroborar a cada instante. Ingenuidade que finge não saber ser falso culpar o outro, mas que, como faz da culpa um princípio, um axioma, precisa que culpar. Aqui, sim, a culpa é necessária ao reativo, como sentido do viver, mas não é necessariamente, como ato ativo. Com efeito, sabendo ser falso culpar o ativo pelo ato e precisando culpar alguém, culpa a si. O viver reativo sabe que é débil e sabe que é flácido; sabe bem, porque as poucas forças ativas que lhe restam intactas - ou seja, seu corpo - lhe dá notícias desta lassidão e dessa materialidade gelatinosa, inconsistente. Sua respiração é difícil, a fala é sufocada por isso, a alimentação sempre pesada e desconhecadora dos alimentos que lhe fortificam, as pernas tortas ou rígidas, a coluna empedrada, incapaz de arquear ou

---

¹²⁵ GenMoral – p.100

rebolar, os ouvidos grosseiros, sequer distinguem timbres ou ritmos, desligados que estão do coração e da cintura; os olhos, igualmente, pouco capazes de captar sutilezas nas cores, nas diferenças menores de tons e linhas; o olfato chapado, não pode distinguir odores fétidos e só se contenta com perfumes angulosos e invasivos; a pele, muito fina, muito frágil, não agüenta calor, Sol, fricção, toque, afago; os músculos rígidos, encurtados, hipertrofiados ou até parcos, mas sempre mais limitadores do movimento do que possibilitadores; cabelos sempre colocados segundo ordem alheia, sempre negando a ancestralidade; voz estridente, alta demais ou tímida, mas sempre entalada, poluída por alguma desconfiança, dedos, punhos, joelhos e tornozelos imóveis, quebradiços à menor variação de movimento; claro, o intestino preso, o estômago fraco, os rins cristalizados de urina densa; sangue escurecido pela falta de oxigenação; o sono é uma droga, seja como amortecedor, seja como produtor de delírios ansiosos e endividados; a cintura, um bloco férreo, uma bigorna oxidada, tal como os ombros, que raspam e rangem como se lhes faltasse óleo, ou como se houvesse areia incrustada; o pescoço parece ter sido colocado num cabresto, mal podem olhar amplamente os lados sem que o corpo todo siga a cabeça, unhas quebradiças e opacas, a língua não suporta sabor picante ou ardido e, junto com a voz, é a única parte que balança sempre de maneira desavergonhada, ocupando todos os espaços expressivos e estéticos, os tendões doloridos e enguilhados como dobradiça medieval... resultado deste corpo debilitado: não pode dançar, não pode expressar força, agilidade e, principalmente, alegria; um corpo manso, comportado, não tem matéria.

Por outro lado... *a força como sentimento de domínio dos músculos, como elasticidade e prazer no movimento, como dança, como desenvoltura...*¹²⁶ diz Nietzsche sobre uma vontade de poder elevada. Claro que não estamos fazendo aqui uma apologia à atividade física, à saúde medicalizada. É muito mais uma ácida crítica à estética do homem preponderante, do homem inteligente e amante do ar condicionado. Notemos, seria quase a descrição de um idoso, mas, atualmente, é a condição da maioria das pessoas; é um corpo que não pode dançar sem quebrar e por isso inveja a alegria da dança, do mover-se livre e amplamente, maldiz a agilidade e a desenvoltura e, encurralado pela sua própria abstenção de si, perdoa-se piedosamente sobre o discurso do talento nato, do dom.

---

¹²⁶ VP – p.398

b) A dor: forquilha entre o niilismo e a nobreza

Daí surge o problema da dor e do sofrimento como relacionadas ao modo de vida expresso no corpo. Deleuze explica, dizendo aquilo que é interiorizado é a força ativa¹²⁷ e, no momento da interiorização, se converte em força interior; *mas a força interiorizada se torna fonte de dor.*¹²⁸ A dor é produzida por aquilo que resta da força ativa, a qual se encontra virada contra si, debatendo-se sem poder ser fruição de si.¹²⁹ No mesmo trecho, segue Deleuze dizendo que, portanto, a dor é que é interiorizada e convertida em algo espiritual. Ora, algo espiritual, segundo entendemos, é algo ressentido, isto é, a dor se torna ressentida, algo que é investido sempre mais uma vez, sempre sobre-investido. A partir da interiorização, na má-consciência, a dor recebe uma mais-valia de investimento. Talvez, por isso, Deleuze chama a isso, uma dor sensualizada, o que seria, em suas palavras, um novo sentido para a dor. Novo sentido aponta três coisas. Em primeiro lugar, claro, a dor muda de direção, volta-se para dentro e contra si. Em segundo lugar, novo sentido indica também que a dor foi reapropriada, foi tomada por uma nova força, a força reativa. Por último, este novo sentido quer dizer também uma nova forma de sentir, de se afetar e, principalmente avaliar a dor. Deleuze caracteriza este novo sentido como sendo um sentido íntimo: *faz-se da dor a conseqüência de um pecado, de uma culpa.*¹³⁰ Com efeito, a moral escrava se define pelo modo específico e falso como lida com a ação da força. Como se trata de um viver que odeia a ação, ela só tem como sentir a atividade como dor; o ativo, aquilo que impele a agir, a sair do lugar, só pode ser sentido como dor. Em outras palavras, como o sentimento de poder da vida reativa só pode advir de uma vontade de poder que quer negar a força ativa, então, a produção de ação por parte da força ativa só pode ser sentida e tomada como dor, é apropriada como dor.

Portanto, a força é interiorizada, posta contra si e converte-se em dor: primeiro momento, primeira intervenção da vontade de negação. A dor ganha novo sentido, o sentido de culpada: segundo momento, reapropriação da força ativa como força reativa, tempo de sentir uma segunda vez, de incluir mais-valia na dor, incluir um valor a mais, antes inexistente. Terceiro momento: tempo de sentir a força como dor, interpretá-la como dor. A partir daí, se toda ação é sentida como dor, uma vez negada e interiorizada, então, a ação, realmente, só pode ser acusada e culpada.

---

¹²⁷ N&Filos – p.194

¹²⁸ N&Filos – p.194

¹²⁹ N&Filos – p.193

¹³⁰ N&Filos – p.194

Nietzsche mesmo diz que prazer e desprazer são já sentidos, são interpretações posteriores da força, são colocações de valor que a vontade exerce sobre a força.¹³¹ *Desprazer e prazer são os meios de expressão mais tolos do ajuizar (...) prazer e desprazer são sempre fenômenos conclusivos, não são “causas”... A decisão sobre o que deve provocar prazer e desprazer depende do grau de poder.*¹³² Assim, é a natureza da vontade de poder e a sua capacidade de incorporar mais poder à força que determinará o modo como se dará sentido, ou como se sentirá: para dentro, duas vezes (re-investido) e como dor; ou como expansão (para fora), de uma vez por todas e como sentimento de acréscimo de poder – prazer –, já que o *prazer é somente um sintoma do sentimento do poder alcançado*, uma consciência de diferença¹³³ Por isso, a má-consciência é o próprio sentimento da culpabilidade, destaca Deleuze, na mesma passagem. *O sentido ativo da dor aparece, portanto, como um sentido externo.*¹³⁴

Portanto, os modos de sentir são conseqüências, mas também sintomas dos modos de vida, de avaliação das forças. Deleuze diz, que, sendo o reativo aquele que apenas culpa a dor, mas sendo ele também aquele que depende desta negação da força e desta culpabilização da ação para sentir poder, então, o que acontece é que a existência escrava passa a multiplicar de maneira horrorosa as dores. *A má consciência é a consciência que multiplica a sua dor, encontrou um meio de a fazer fabricar (...) imunda usina.*¹³⁵ Assim, temos a culpabilidade enquanto sintoma da preponderância das forças reativas e enquanto um modo de, astutamente, furtar-se à ação e à agressão por parte das forças ativas, um escapar do deslocamento ativo do lugar da força. Em outros termos, a existência do sentimento de culpa, quando do choque entre duas forças, é signo-sintoma da vitória da reação sobre a ação, é denúncia de que houve, em algum momento, em algum ponto do encontro das forças, a ausência de ação. A força pára, sedentariza-se. Ora, isto parece ser detalhe insignificante, mas tomar a culpa não mais como causa ou motivo-motor da vontade e, sim, como conseqüência de um modo de sentir as forças - tem implicações políticas enormes: a culpa, sendo questionada, sendo agida ou avaliada do ponto de vista nobre, torna-se baixa, ou seja, reocupa seu lugar, desloca-se para a porção esquecida da memória, descola-se do corpo formado pelas forças. A intervenção sobre a culpa, a sua desnaturalização, tem como desdobramento

---

¹³¹ VP – p.338

¹³² VP – p.337

¹³³ VP – p.349

¹³⁴ N&Filos – p.194

¹³⁵ N&Filos – p.193

uma possibilitação de que os encontros de força constituam, para si, um corpo. Agredir a culpa faz com que se libere as forças para tomarem para si, mais forças, ou seja, permite a criação de um corpo. Também, no nível dos sentimentos, a desculpabilização torna claro que, antes da culpa, havia um sentimento mais profundo, um sentido genealógico para a produção da culpa, o sentido que a vontade de poder imprimia enquanto vontade de não-agir. Ora, vontade de poder na forma da negação da ação é letargia, passividade, inércia, displicência, alienação, insipidez - num sentido para além da moral.

Tanto que Deleuze mesmo coloca que atualmente se trata a dor como algo que vem contra a existência, mas, em suas palavras, essa argumentação dá ainda maior testemunho de uma maneira reativa de pensar que nos é cara. Ao avaliar a dor, diz Deleuze, estamos sempre nos colocando do ponto de vista de quem sofre e, mais além, do ponto de vista do homem do ressentimento, que é quem já não age suas reações.¹³⁶ *A dor é um processo intelectual, no qual um juízo foi decididamente pronunciado – o juízo “danoso”...*¹³⁷ A vida contaminada pela má-consciência é uma vida tornada fonte de dor, porque só na dor ela encontra uma razão de ser. Isso quer dizer, precisamente que, do ponto de vista do escravo, a vida só pode ser dor, sofrimento, de tal modo que viver é sofrer e, estar vivo, significa produzir mais dor, ter poder é sofrer mais. Neste sentido é que Deleuze ressalta a necessidade de se avaliar tudo, não apenas topologicamente, mas também tipologicamente, incluindo a pergunta “Quem?”.¹³⁸ Desta forma, importa saber quem é que avalia, quem dá determinado sentido a um afeto, ao corpo, à dor, a alguma coisa. Pergunta-se duplamente, de onde, a partir de que distância diferencial das forças se dá sentido e quem, que tipo de existência dá este sentido, esta apropriação.

Por outro lado, dentro de uma existência enobrecida, diz Nietzsche, a dor aparece como um verdadeiro *chamariz à vida*. ... *porque não se prescindia do fazer-sofrer*.¹³⁹ Assim, o próprio Nietzsche, em outro momento, argumenta muito mais a favor do desprazer, ou da dor, como sendo um *estimulante da vida*¹⁴⁰, o qual, ela sim, constitui o prazer enquanto um imenso número de pequenos estímulos de desprazer, o desprazer é

---

¹³⁶ N&Filos – p.195

¹³⁷ VP – p.353

¹³⁸ IlhaDes – p.157

¹³⁹ GenMoral – p.52

¹⁴⁰ VP – p.352

*um ingrediente ativo do prazer. (...) prazer e dor não são inversos em nada.*¹⁴¹ Aí, diz Nietzsche, que não é o prazer provocado por um apaziguamento da vontade, mas, ao contrário, é justamente o não-apaziguamento de nossas forças que possibilita o prazer, porque este não-apaziguamento é algo que *irrita o sentimento de vida*¹⁴². A vida só pode fortalecer-se estimulada por um desconforto, por uma violência, o não-apaziguamento. É neste sentido paradoxal que diz Nietzsche ser a felicidade o ideal do rebanho¹⁴³, das ovelhas reativas, dos animais-gado. Com efeito, se, para o escravo a vida é identificada ao sofrer, então o sentido de viver só pode ser almejar a felicidade que não se tem e que se inveja ao se vê-la plena e atual na vida do nobre. Olhada de baixo, dor é chamada de erro da vida e, a partir daí, se supõe que o erro deva ser corrigido¹⁴⁴: estranhamente, foge-se da dor e do desprazer, deseja-se combatê-lo, busca-se a felicidade, como imagem do prazer e do poder e, ao mesmo tempo, se deseja e se fabrica o sofrer incessantemente, na forma de automutilações, renúncia de si, ignorâncias de si, autoflagelos, ausências de si.

Esta contradição do viver, contudo, fabrica realidades concretas, modos de encontro e relações de força reais, efetivamente baseadas na negação como princípio e na alienação da vontade de poder. E no fundo não há contradição alguma nesta maneira de viver, é, na verdade uma lógica doente, decorrente de um querer decadente. Multiplicam-se dores porque é ela que se torna fulcro de apoio para a negação do viver, é a partir dela que se pode maldizer a vida, identificando-a e totalizando-a em sofrimento, em erro. A dor passa a ser interpretada como constituinte da vida. E a vida torna-se algo a ser justificado, algo a ser julgado. Coloca-se uma intenção, uma consciência sinistra na vida, chamando esta consciência de Deus. Para uma existência assim, qualquer outro homem é considerado hostil, explorador, astuto, todo homem deve ser mau, os sinais de respeito e solicitude são vistos com medo.¹⁴⁵ A vida e todo vivente é visto com desconfiança e como fonte de perigo, porque em todos haveria esta marca má, injusta e produtora de sofrimento na vida. Perguntamo-nos, diante disto, se não seria a desconfiança um sentimento de temor pela vida, um profundo afeto de medo, só que já intelectualizado, ou seja, explicado e justificado pela lógica doente.

---

¹⁴¹ VP – p.353

¹⁴² VP – p.352

¹⁴³ VP – p.352

¹⁴⁴ GenMoral – p.112

¹⁴⁵ HumDemHum – p.49

A partir daí, o corpo que justamente sente a dor é amaldiçoado também; acusado de ser fonte de sentimentos horrendos passa a ser condenado. Igualmente o mundo torna-se aterrorizante, monstruoso. Forte, é visto violento, sensual é visto pecaminoso, poderoso é visto mau, sentir converte-se em erro, pecado. Como sintetiza Nietzsche, coloca-se um cunho vergonhoso à palavra mundo, assim como se iguala a palavra pobre a amigo e santo.¹⁴⁶ Com isso, viver se transforma numa espécie de *economia da salvação*¹⁴⁷, como diz Lapoujade, ao destacar que o modo de vida cristão, especialmente o puritano, se tornou, não somente uma escolha privada de indivíduos, mas uma efetiva política pública de propagação da má consciência.

Portanto, é o sentido, ou seja, o modo de apropriação dado à dor que conta, não a dor em si. É preciso colocar uma nova força na dor, para que ela mude de sentido, seja para o interior, seja para o exterior, já que *O que revolta no sofrimento não é o sofrimento em si, mas a sua ausência de sentido...*¹⁴⁸ Esclarece Nietzsche que há uma *intelectualidade da dor*, que designa, não dano ou mágoa sofrida em si, mas o **valor** que é dado ao dano por aquele que o sofreu.¹⁴⁹ O escravo torna a dor culpada, porque a interiorizou, a interpretou do ponto de vista do sofredor. E disso, inventa o bem e o mal, contra o bom e o ruim que o nobre tem como critério de seleção. Na existência nobre, selecionam-se forças nutritivas e excluem-se as forças limitadoras. Estas últimas são chamadas ruins e não más, porque não servem, não crescem força e sentimento de poder.¹⁵⁰ São estes os dois valores opostos: bom e ruim como valores nobres e bem e mal como valores escravos.¹⁵¹

Assim, destaca Deleuze, que a presença da dor e do sofrimento da vida, significa, para o escravo, que a vida é injusta e, tão logo, precisa ser justificada¹⁵², isto é, tornada justa por uma força exterior à vida. A vida é essencialmente culpada e criminosa, portanto, deve-se buscar uma cura para ela e esta cura, como diz Nietzsche, aparece de duas maneiras inter-relacionadas. Primeiramente, é preciso que haja uma dívida a ser paga, já que a dor é algo vindo de uma gigantesca injustiça até então inexplicada, a própria vida. A vida identificada ao doer se justifica quando aquele que sente a dor é o motivo desta, ou seja, o culpado deve pagar. A vida agora dói porque houve um

---

¹⁴⁶ AlBemMal – p.95

¹⁴⁷ LAPOUJADE, D. “Cinismo e Piedade (Made In USA)” IN: LINS, D. & PELBART, P.P. *Nietzsche e Deleuze – Bárbaros Civilizados* São Paulo: Annablume, 2004 – p.67

¹⁴⁸ GenMoral – p.53

¹⁴⁹ VP – p.354

¹⁵⁰ GenMoral – p.18

¹⁵¹ GenMoral – p.39

¹⁵² N&Filos – p.20 e 25

culpado, a imensa injustiça constituinte da vida se justifica e será redimida assim que o culpado pagar. Mas, o culpado é demasiadamente pequeno diante da imensidão da vida tomada como divindade injusta, como Deus inquiridor e castigador. Por isso, a dívida se torna infinita¹⁵³, a dívida não termina nunca, o corpo não pode metabolizá-la, quebrá-la, digeri-la, até porque, nesta dinâmica da culpa não há corpo, tudo se passa lá dentro, no espírito. A vida e sua injustiça torna-se obra de um Deus, mas a culpa da injustiça divina é daquele que sente dor. A dor é posta antes: é culpado porque dói e se dói, precisa haver dívida. Uma inversão doente, porém, divinizada. *Os doentios são o grande perigo do homem: não os maus, não os “animais de rapina”*.¹⁵⁴ Talvez, afinal, doentios também possa designar, além de um estado patológico, um estado daquele que sente dor, aquele cuja a vida constantemente sente dor, a vida é doente. Torna-se a vida doente, porque se a faz dever, ela deve ser alguma outra coisa...

Mas esta era apenas uma primeira tentativa de escapar à dor e, simultaneamente multiplicá-la, já que a vida está baseada neste vício do afeto. A segunda maneira, ligada a esta primeira é, diante da dívida infinita, da dor infundável, culpar aquilo que na vida, possibilita sentir a dor. Então, julga-se o corpo e deseja-se que ele silencie. Desta vez, separa-se o ser culpado daquilo que faz sentir a dor justificadora da culpa, quer dizer, separa-se o corpo da vida, das forças. O corpo é o culpado, agora. É, afinal, esta a grande separação da força daquilo que ela pode, da força de sua materialidade de realização. Ora, diz Nietzsche, se o sentido do viver é mal, ou se a vida só pode estar errada e se este erro faz doer e se só pode uma maneira de sentir a vida, que é esta dor, então é preciso curar a dor, deixando de sentir.¹⁵⁵ O sentir de que é capaz o corpo é condenado e inicia-se um trabalho de apagar, aquietar, tranquilizar, des-sensibilizar o corpo. Neste ponto, a vontade de poder das forças reativas passa a desejar a morte do corpo, ou sua santificação, aproximando a vida, diz Nietzsche no mesmo trecho, de um estado próximo à hibernação. Só assim há redenção: santificar a vida através do amortecimento da matéria e dos sentidos. A eterna acusação volta-se, então, contra a vontade, contra o desejo. Chega-se ao estágio máximo do viver apartado da vida: o niilismo, ou o valor de que o desejar é mal, de que nada na vida é digno de ser desejado. Toda força torna-se eunuco, ou como Nietzsche às vezes diz, torna-se emasculada, perde virilidade.

---

¹⁵³ GenMoral – p.74

¹⁵⁴ GenMoral – p103

¹⁵⁵ GenMoral – p.112

Ora, se o sentido da vida é erro, então é preciso que não haja sentido, que não haja vontade que faça buscar forças e faça sentir: o niilismo como a colocação do valor da vida na sua ausência de valor, ou do sentido da vida na ausência de sentido em viver. Define Nietzsche o niilismo como uma crença na ausência de valor¹⁵⁶ ou, diríamos, crença na bondade enquanto capacidade de não valorar, não dar sentido e, com efeito, de não sentir, já que sentir implica que, entre os sentidos, seja sentida a dor – escatologia budista. Em outras palavras, a partir do modo como o reativo lida com a dor, podemos dizer que o niilismo trata de valorar a vida exclusivamente pelo sofrimento, por aquilo que, do ponto de vista reativo, se denomina erro. E há ainda uma definição mais delicada em Nietzsche a respeito do niilismo: *o que é hoje o niilismo senão isto?... Estamos cansados do homem...*¹⁵⁷ É que toda a parafernália afetiva que coube à má-consciência fazer funcionar criou, tão somente, isto que se chama homem, esta linhagem de seres, os quais não são capazes de qualquer viver sem a adoção de uma moral, ou seja, sem colar sobre a vida valores baseados no não-valor da vida mesma, valores alienantes do valor da vida numa representação decadente da vida. Toda a imagem de vida, de mundo, de força, que a má-consciência produziu é baseada no niilismo como valor dos valores, ou seja, é um modo de impingir sobre o viver algo que não é a vida, mas o exercício de sua morte. Faz-se, então, confundir a vida com esta imagem cadavérica e lânguida. Em outras palavras, atribui-se um desvalor à vida e, daí, ela precisa ser objeto de uma moral, de um julgamento. Entra-se na ficção de que a vida não é possível senão a partir de valores totalizantes, universais, unos. A vida não pode ter valor, a não ser que se crie um único valor, o de Bem (e Mal), que a julgue. A vida torna-se uma possibilidade, algo que ainda não é, algo que, apesar de todo o seu acontecer e desdobrar, não é, ou é apenas possibilidade, caso corresponda ao Bem. Deserdar a vida de seus bens - as forças - para incutir-lhe o Bem, é esta a realidade prática do niilismo: faz-se da vida algo que deve, tem dívida para com o Bem, deve ser Bem ou Mal e, se é Mal, não pode, não é possível – apensar de que sendo posta como Bem ela já não podia, ela já devia.

Assim, se a vida não pode, se ela não é possível, também, conseqüentemente, ela não é desejável. Chega-se no sentimento fundamental do niilismo, ou *a última vontade do homem: a vontade de nada*.¹⁵⁸ A solução para que a vida não doa é minimizar ao

---

¹⁵⁶ VP – p.30

¹⁵⁷ GenMoral – p.32

¹⁵⁸ GenMoral – p.78 e 103

máximo o seu motor, isto é, a sua vontade, convertendo-a, então, em vontade de nada, em desejo por nada ter, nada sentir, nada poder e ao nada chegar, sendo que o nada é o próprio Bem, desta vez transformado num mundo do além, um *além-mundo*¹⁵⁹. Desejar o nada, para nada desejar e desejar uma outra vida, num outro mundo, no qual a vida não é viver, seria esta a cura para a vida doente – que dói -, seria esta a solução niilista e que implica necessariamente numa profunda alienação de si, numa alienação das sensações corporais, *um esquecimento de si*.¹⁶⁰ Alienação ou esquecimento de si significam colocar-se à parte do corpo, desabitá-lo para garantir o não sofrer, bem como significa também habitá-lo somente sob a condição de sentir prazer - hedonismo. Ora, colocar no prazer um sentido primordial à vida é ainda uma forma de objetivá-la, de levá-la a ser uma imagem que ela não tem como ser. Felicidade como objeto da vida, como sua meta, é ainda sintoma de escravidão. E não é a nossa contemporaneidade técnico-globalizada a era da busca pela felicidade?! Só um infeliz pode ansiar pela felicidade, só uma era muito entristecida, fraca e doente pode fazer do querer ser feliz o seu fim – para, assim desejando, chegar a dar fim ao mundo. A felicidade é o fim do mundo.

Esta é, pois, a única maneira de, do ponto de vista do niilismo, santificar o sentido errôneo da vida. Deleuze sintetiza precisamente que niilismo é, antes de tudo, uma forma de depreciação, um valor dado ao nada¹⁶¹, ou um valor dado à vida como nada, nada de valor. Ainda para Deleuze, niilismo significa *a negação como qualidade da vontade de poder*¹⁶², ou seja, o valor da vida como nada tem, em sua origem genealógica, uma vontade de poder, cujo poder se pressupõe estar em negar. É este sentido inicial dado ao niilismo, que fabrica uma vida baseada em valores transcendentais, ditos superiores, tomados como anteriores – e também como metas - ao próprio viver da vida. Quer dizer, quando se apercebe da total ausência de sentido existente no sofrer e da fraqueza que há em fundamentar a vida na dor, se recorre à eleição de valores transcendentais, se formula um Deus superior e justiceiro para preencher o sentido do nada como valor da vida. Ou ainda, mesmo que não se eleja um Deus, mantém-se com a vida a mesma relação que se tinha com Deus, explicando a vida a partir de categorias, noções e idéias abstratas, tornadas princípios: ciência. Faz-se a

---

¹⁵⁹ NIETZSCHE, F. *Assim Falou Zaratustra*, São Paulo: Martin Claret, 2003 – **a partir de agora Zara** - p.39

¹⁶⁰ GenMoral – p.115

¹⁶¹ N&Filos – p.221

¹⁶² N&Filos – p.222

vida depender da razão ou de qualquer explicação que ela possa ter. Descreve Nietzsche que há niilismo quando às forças componentes dos encontros e da vida se impõe uma unidade, uma explicação régia, uma totalidade superior¹⁶³ aos próprios encontros, seja esta totalidade Deus, sejam as leis científicas ou mesmo jurídicas. Explica-se a vida, se a justifica, mas somente porque, na origem, o valor da vida já era fundado na vontade de poder negativa. Na incapacidade – fraqueza - de se suportar as forças ativas, as agressões dos encontros, se os forçam a parecerem justos, primeiro, descrendo-os como realidade e, depois, crendo numa realidade metafísica. Cria-se uma moral teológica ou científica e enfia-se, à força, a realidade do viver numa imagem pré-projetada e generalizada da vida: pari-se, a fórceps, um mundo aleijado. Nietzsche chama a este endividamento da vida, *esta moral, na medida em que condena em si (...) uma idiossincrasia de degenerados...*¹⁶⁴

Haveria, pois, um processo próprio do niilismo, que o faz passar por três momentos. O primeiro é este que acima descrevemos, o niilismo negativo, o qual deprecia e nega a vida, para coagi-la sob valores superiores, morais, divinos. Mas, num segundo momento, numa forma de sofisticação do niilismo, ao invés de se soterrar a vida sob o sentido dado por Deus ou pela ciência, se a faz vagar sob o sentido do nada absoluto. O mundo se torna apenas aparência, um grande oco sem essência. É este o niilismo reativo, que faz da vida e do mundo apenas a aparência sem sentido, reduzindo tudo às forças reativas elas mesmas, diz Deleuze.¹⁶⁵ Neste mesmo trecho, Deleuze ressalta a relação íntima existente entre a vontade de nada e as forças reativas: é a vontade de nada que faz vencer e triunfar as forças reativas, pois sob a vontade de nada a vida se torna irreal e, portanto, reativa, limitada à sua aparência de vida; diríamos nós, com nossas palavras, é a preguiça existencial que faz estabelecer um corpo forte em letargia e medo, apegado à dor e, estranhamente, temeroso por ela. Para o niilista a força não é realidade, é sempre algo abstrato, metafísico, imaginário, a força não tem corpo e materialidade nunca. Vive-se para não sofrer, para evitar a dor, a velhice, a doença, a morte, o susto, o incômodo. Mas este viver para a evitação só faz denunciar uma vontade displicente e preguiçosa, que se esforça para não investir o corpo com vida, que tende a estar sempre desencarnada, alienada do corpo, ausente da sensação de poder e abstinente do exercício da força.

---

¹⁶³ VP – p.32

¹⁶⁴ NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos Ídolos* São Paulo: Companhia das Letras, 2006 – **a partir de agora, CrepIdol** - p.37

¹⁶⁵ N&Filos – p.223

Daí, só um poder resta: a capacidade de suscitar compaixão. Para os infelizes, destaca Nietzsche, o maior bem do mundo é estabelecer uma relação baseada em compaixão, pois a compaixão – preferimos, porém, a palavra piedade – é também uma forma de causar dor no outro¹⁶⁶, uma vingança espiritual e silenciosa. Incapaz de vingar-se atualmente, ou por um ato violento, corporal, o poder que sobra à miséria reativa é fazer sentir no outro a mesma dor que ela sente no seu viver. O reativo é aquele que só é capaz de compartilhar sua miséria. Portanto, temos a piedade como mais um afeto-sintoma da existência niilista e impotente. “Veja como não posso! Entenda que não consigo, pois sou um miserável! Não me force sair daqui, pois sou um miserável... Se me forçar você está sendo violento... como você é mal!” Torna-se este o discurso niilista por excelência, ao qual muitas vezes se acresce a “ideologia” do talento e do dom: “Eu não posso porque não tenho talento. Você tem sorte, nasceu com este dom”. Nada mais do que indolência em relação às forças. Falas que denuncia um estado corporal débil e raquítico de força, desconfiado das próprias forças, porém forçosamente cheio de negação, desistência e piedade, que é primeiramente uma profunda piedade de si. *O que é a piedade? É esta tolerância para com os estados da vida vizinhos a zero.*¹⁶⁷ “Se as forças superiores, que explicam a vida, não me deram talento, então nada me resta fazer, sou um coitado mesmo”. A piedade, segue Deleuze, é o amor à vida, mas o amor à vida fraca, doente. Resumiríamos como sendo mais um apego à vida do que um real amor, ou até, como sendo um amor, mas um amor propriamente doente, maligno. É este amor que, como diz Lapoujade, se transformará numa nova forma de vontade: uma vontade negativa, a qual se faz passar por boa consciência e, no entanto, não é nada mais do que uma forma de enredamento e caça do outro. O outro, a diferença, se torna objeto de um ódio sinistro, expresso na forma de vontade caridosa e de uma piedade.¹⁶⁸ A piedade seria, então, inseparável de um cinismo horrível, formando com ele uma única aparelhagem produtora da espiritualização e interiorização cada vez mais profunda e vasta do ressentimento. A piedade estaria sempre coligada a um cinismo porque seria a prática de um modo de vida que se faz passar por bom ou que diz fazer o mal se justificando na suposta maldade ou carência do outro. A bondade

---

¹⁶⁶ HumDemHum – p.51

¹⁶⁷ N&Filos – p.225

¹⁶⁸ LAPOUJADE, D. “Cinismo e Piedade (Made In USA)” IN: LINS, D. & PELBART, P.P. *Nietzsche e Deleuze – Bárbaros Civilizados* São Paulo: Annablume, 2004 – p.69 e 70

volutariosamente feita seria ainda pura maledicência à diferença, já que é bondade feita a um outro concebido como objeto de controle e coerção.¹⁶⁹

*Quem é que sente a piedade? Precisamente aquele que apenas tolera a vida reativa, aquele que **tem necessidade** dessa vida (...) aquele que se serve da vida para negar e depreciar, para a opor a si mesma.*¹⁷⁰ Esta profunda antipatia pela vida é já um “estágio” ainda mais avançado do niilismo, é o ponto em que, ao invés da fortíssima vontade de nada - com a qual fazem aliança as forças reativas -, se chega a um nada de vontade: momento em que as forças reativas já prescindem da aliança com a vontade de nada, aniquilando toda e qualquer vontade, para dominar sozinhas o viver. Neste momento as forças reativas tornam-se absolutas chegando a trair inclusive sua mãe originária, a vontade de poder enquanto vontade de nada. Agora não há mais nada de vontade, nada de desejo. Porém, o problema é que aí ainda há viver, embora não haja vida. Ora, é neste ponto que se nota o principal sintoma de reatividade: a incapacidade completa de dar cabo à sua existência, à intolerância à destruição metamórfica. *Até onde irão as forças reativas? De preferência extinguir-se passivamente!* Trata-se de um momento bastante perigoso quando se pensa em ética e modos de valoração para a vida, pois neste momento de transformação da vontade de nada no nada de vontade, a existência reativa faz-se passar por liberta, quando, na verdade, só fez destruir negativamente tudo que havia de vontade, de força e de vida. Chama-se de liberdade o desligamento entre as forças e o desejo, ou o descolamento do corpo daquilo que o tornava corpo, isto é, as forças, o sentido inserido pelas forças. Desliga-se o corpo, se o descola daquilo que o fazia devir-corpo. Daí chama-se de vida livre uma vida que se constitui como estar sem nunca morrer, ou morrer de inanição, passivamente; a vida reativa não pode morrer, vive contemplativamente, assim como morre contemplativamente enquanto assiste a vida com olhos opacos, como se estivesse na vida para olhar uma vela fundir parafina até apagar lentamente. Qualquer miséria é boa, qualquer esmola é bem vinda, porque justifica o ainda viver, a todo custo. E viver se torna prolongar um estado inercial e tolo, sem nada agir. Denomina-se liberdade um modo de viver que desistiu da vida, mas dela não se descola, contaminando-a inteiramente. É periclitante: orgulha-se de um viver boçal e entregue, aprecia-se o não se importar com mais nada, com não se incomodar com nada, achar tudo suficiente e,

---

¹⁶⁹ LAPOUJADE, D. “Cinismo e Piedade (Made In USA)” IN: LINS, D. & PELBART, P.P. *Nietzsche e Deleuze – Bárbaros Civilizados* São Paulo: Annablume, 2004 – p.64

¹⁷⁰ N&Filos – p.225 - grifo nosso.

acima de tudo, não se enfurecer. Depois, nomeia-se isso de liberdade. *Sob o império do negativo é sempre o conjunto da vida que é depreciado, e a vida reativa que triunfa em particular.*¹⁷¹

Nada fazer e, mesmo assim, seguir vivendo e assistir a vida morrer, pois nada vale, pois fazer valer é doer – apenas doer. Monta-se na vida, como assombração: o viver se torna mal assombrado. Sob este modo de viver, nada vale, nada se quer, mas também nada se pode nunca, embora se insista em viver. Tudo deve estar como está, pois nada pode ser feito: o que hoje é o mundo e a vida só assim pode ser, quer dizer, não se vê futuro ou metamorfose possível, já que a vida deixou de ser processo e tornou-se uma grande piscina branca e plana, sem sal, sem ondas, sem escuro e sem perigos. A vida fica identificada ao nada. O mundo como performance da vida se converte numa imagem achatada e eterna: o mundo é e será apenas o que hoje é, a vida não pode nada nele. O corpo como performance das forças adocece das próprias forças, desta vez, tornadas absolutamente reativas. O corpo torna-se corpo feito, torna-se um dado. O mundo vira conserva de laboratório, o corpo vira peça de dissecação. No niilismo, saber da vida é viver para saber dos corpos morrentes, vivos por conservação passiva: tanatologia do mundo.

Contudo, por outro lado, naquelas forças portadoras de uma vontade de poder sã, o sofrer aparece de outro modo. Estranhamente, a nobreza também busca um certo nível de desconforto, de desprazer, de resistência a seu existir, sendo, porém, dado um outro sentido ao desprazer. *Por em jogo a vida, a saúde, a honra é a consequência da petulância e de uma vontade transbordante e pródiga (...) porque todo grande perigo desafia nossa curiosidade sobre a medida de nossa força e de nossa coragem.*¹⁷² No modo nobre de valorar, o desprazer passa a ser parte daquilo que é necessário ao acréscimo do sentimento de poder. Nietzsche ainda compara esta situação ao fenômeno da nutrição primitiva, no qual o protoplasma de uma célula avança seus pseudópodes citoplasmáticos para incorporar algo que lhe resiste e, desse modo, tornar-se mais fortalecido – *não por fome, mas sim por vontade de poder.*¹⁷³ Notemos, afinal, que fome seria já um sentimento, resultado de uma complexidade de estímulos passando por uma rede constituída de nervos e terminações nervosas, captada por uma consciência estabelecida, de um sujeito percipiente, coisa que uma célula simples não possui e não

---

¹⁷¹ N&Filos – p.257

¹⁷² VP – p.467

¹⁷³ VP – p.354/355

é. Assim, em primeiro lugar, fica explícito que a dinâmica belicosa das forças é uma espécie de materialismo molecular, uma física micropolítica, sempre o movimento de tornar-se mais forte, por parte de um dado número de forças condensadas – um corpo. Fica ainda mais evidente que esta materialidade das forças e da vontade de poder não se refere a uma vontade consciente, de um indivíduo ou sujeito e também não se refere ou se restringe a pessoas; são corpos que não são corpos subjetivos, tampouco objetivos, mas projetivos, isto é, corpos que só são corpos na simultaneidade ao seu lançar-se sobre outras forças: corpos que precisam devir-corpo. Aqui, então, projeção ganha outro sentido, que não mais aquele da projeção imagética das forças reativas. Daí se resume o motivo de não poder haver culpa ou vontade de livre escolha, e também de não ser a felicidade o objeto do viver: culpa e felicidade são sentimentos de uma consciência, interioridade de um sujeito; as forças, pelo contrário, constituem uma realidade muito anterior ao sujeito. Elas tornam-se mais fortes ao fazerem corpo, mas fazer corpo não é tornar-se um sujeito ou um ser formatado. Fazer corpo é um ato da vontade de poder, o movimento inconsciente – e inocente – de consolidar um caudal de forças ativas e fazê-las vencer as forças reativas. Sem esperar pela vinda de uma consciência para desejar mais forças, mais poder, sem intencionar nada antes, as forças apenas agem, elas tornam-se o que são no seu ato, seu corpo; existem e agem antes de serem, antes de qualquer ser por ela escolher, porque elas apreciam força, não precisam de felicidade. A felicidade é um sentimento, uma posterioridade, a qual supõe já um encontro acontecido, uma consciência que a recolha como sentimento, algo de que uma célula não é capaz, tal como o sentimento de fome. *Trata-se menos ainda de uma “vontade de vida”: pois a vida é um **caso isolado** da vontade de poder,...*¹⁷⁴ Portanto, se o nobre é feliz – e não, quer ser feliz – e se o sentimento de felicidade é decorrência de encontros, é porque no seu viver, o nobre produz ativamente encontros que, por seu turno, produzem atualmente este sentimento de felicidade, ou a consciência de poder. Falando de outro modo, se há encontros vivos na existência nobre, é porque aí se fabrica corpos incessantemente. Além disso, daí se compreende melhor o sentido dado ao sofrimento e à dor pela nobreza.

Ora, Nietzsche afirma que toda estirpe nobre passa por inúmeros e terríveis sofrimentos, encontra, inclusive nas condições mais desfavoráveis e perigosas, as possibilidades para sua sobrevivência.¹⁷⁵ A diferença se encontra no fato de que, na

---

¹⁷⁴ VP – p.351

¹⁷⁵ AlBemMal – p.176/177/186 e VP – p.351

nobreza, o sofrer é agido, é afirmado como força de onde se extrai mais forças e, por isso, mais poder. A dor é algo pelo qual o corpo nobre passa e também algo que ele cria como parte de seu exercício de poder. Dor mais como desprazer do que como sofrimento. Na nobreza, as dores do viver são frações das investidas que se cria para si como forma de alcançar um poder maior, outras forças, desconhecidas, inimigas, perigosas. *Força como prazer na comprovação da força*¹⁷⁶ e *desprazer como meio estimulante para fortalecer o poder*¹⁷⁷, isto é, desprazer como meio e como passagem, não como fim, tampouco como início, tal como é para a existência escrava, na qual o sofrer está desde sempre, no começo do viver e também lá no fim, como objeto da vida. Aliás, mais precisamente, diríamos que o poder do corpo nobre é fazer com que a dor seja algo que por ele passa, poder de deixar passar, fazer passar.

Assim, a existência nobre tem como poder *o suportar a pobreza e as privações, bem como as doenças*¹⁷⁸, já que elas são apenas conseqüências – entre outras - e não motivações de seu viver. E justamente a palavra suportar tem um sentido muito preciso, que é o de sustentar, dar conta, criar meios e forças para manter em pé, não apenas os logros, mas também as dores e agruras que se impõem à vida. Para a estirpe nobre, tais dores e privações são apenas pontos de passagem, locais de encontro com novas e inimaginadas forças, balanças para medida da força. Portanto, estes malogros são, de alguma maneira, criações que o nobre destina a si próprio, seja como interpretações de um evento, seja como encontro buscado - a procura de inimizades – ou, ainda, como maus acasos. De todo modo, não se busca a paz, não se rejeita ou se abomina a dor, se a afirma, a ela se diz Sim, como mais um sentido de que é capaz a vida, mais um sentimento de que a própria existência se faz, a cada vez, também forte o suficiente para ser capaz de agregar enquanto força. *Somos fecundos apenas ao preço de sermos ricos em antagonismos; permanecemos jovens apenas sob a condição de que a alma não relaxe, não busque paz... (...) Renunciamos à vida grande ao renunciarmos à guerra...*¹⁷⁹

Enfim, na nobreza, toda dor é bem vinda, porque estimula seu corpo, traz-lhe mais sentidos, mais poder. Melhor dizendo, a dor se torna bem vinda, porque segundo o modo pelo qual seu corpo se tornou capaz de sentir, ela é estimulante da vida, ou seja, no corpo que o nobre devém a dor também devém algo mais. Neste sentido, a dor se

---

¹⁷⁶ VP – p.398

¹⁷⁷ VP – p.355

¹⁷⁸ VP – p.464

¹⁷⁹ CrepIdol– p.35

torna desejada, ela é agida pelo corpo nobre, nele ela ganha sentido, porque é também sentida de outro modo: ao ganhar o sentido de estimulante, a dor não pode ser sentida duas vezes, ela não é ressentida. A dor da vida nobre é, então, apenas resultado de seus combates, seus tiros de força, suas guerras de conquista de mais forças, não é a marca do castigo culpado, não é a revivência de um susto, a memória infantil da mordida de um cachorro. O desprazer é um sentimento como outro qualquer. Não há nenhuma relação de afeiçoamento ambíguo com a dor. Não se teme a dor, assim como não se a procura como fonte de redenção da culpa, mas torna-se a si um corpo capaz de sustentar, na vida, inclusive a dor. *O ser humano que se tornou livre (...) pisoteia a desprezível espécie de bem-estar com que sonham pequenos lojistas, cristãos, vacas...(...) O homem livre é guerreiro.*¹⁸⁰ Não se barra, nega ou se multiplica o desprazer, além de tudo, porque, quando se trata a dor como força, também se a tem como multiplicidade, isto é, toma-se a dor um corpo sobre o qual se pode agir e, agir quer dizer, eminentemente, selecionar, extrair, diferenciar – a si próprio e à dor, a si próprio diante da dor.

O que permite que a dor seja também alimento é, pois, capacidade seletiva característica do corpo ativo; em outras palavras, sua agilidade digestivo-afetiva, sua fisiologia vigorosa - digerir é selecionar nutrientes e deixar passar toxinas. Portanto, na nobreza o desprazer é tomado componente do viver, é seu ponto de guerra, de exercício e descoberta daquilo que suas forças podem; desprazer como mais uma das forças que podem no seu corpo, mais uma força que se cria corpo para afirmar, tal é o sentido de suportar. Portanto, força nobre muito mais enquanto vigor, ou seja, quantidade de vida, do que como opulência e robustez muscular. A formação do corpo nobre é feita de forças vigorosas, ricas em vida; são forças físicas, materiais, mas não concretas e concretizadas em fôrmas que se fazem na imagem do forte, ou na imagem do rico. Daí, diz Nietzsche sobre os nobres que *o grande perigo fez deles algo que merece respeito, o perigo que nos faz conhecer nossos recursos, nossas virtudes, nossas armas e defesas, nosso espírito – que nos compele a ser fortes...*¹⁸¹ Por isso, diz Nietzsche, na mesma passagem, que a liberdade de um povo ou de um indivíduo se mede pela resistência que tem de ser vencida. Liberdade e guerra são aliadas, parceiras de uma corporeidade nobre. É o embate e a batalha entre as forças que aumenta o sentido do poder e faz

---

¹⁸⁰ CrepIdol – p.88

¹⁸¹ CrepIdol – p.89

incorporar, a cada vez, uma multiplicidade de forças. Haveria, com efeito, muito mais liberdade na guerra do que na paz e na felicidade.

Ora, a grande confusão de uma era de existência reativa é identificar a liberdade com a felicidade. É preciso estar muito atado a imagens de força e poder para sentir que a meta da vida é ser feliz. Só a fraqueza, a inconsistência do corpo, permite que se cole liberdade na felicidade, porque é a ausência de força que fará ansiar por um poder que não se tem e fará sentir, no prazer da felicidade, um unguento para o sofrer, uma redenção para a vida. A felicidade é já o estado em que não há poder, não há forças em exercício, momento em que o corpo foi apaziguado. É que, afinal, só se pode buscar felicidade quando não se tem posse sobre o que se pode; então, se imagina, ideal ou abstratamente, poder encontrar a força que não se tem em condições, objetos, situações países e mundos externos ou fictícios, isto é, consumindo imagens e objetos de felicidade.

Apesar disso, não confundamos, aqui a felicidade com a alegria, conceito tão caro à filosofia spinozana. Alegria não é felicidade e isto iremos esclarecer mais adiante. Neste momento podemos apenas adiantar que a alegria proposta por Spinoza é algo muito mais amplo e poderoso do que a felicidade. A felicidade é só um sentimento, ao passo que a alegria é um poder, o poder de agir.

2.3) O corpo primeiro: amor fati como cura dionisiaca

Assim, iniciamos um novo momento: encontrar uma saída para a má consciência, a culpa e o niilismo. A partir da idéia de problematizar a ausência de si, segundo a qual vive a existência escrava, trazemos conosco a idéia de um presentificar-se no corpo. A partir da idéia de afirmação da dor, este presentificar-se no corpo nos parece começar por aquilo que Nietzsche chamou de *amor fati*.¹⁸²

Nas palavras nietzscheanas, amor fati é: *nada querer diferente, seja para trás, seja para frente, seja em toda eternidade. Não apenas suportar o necessário, menos ainda ocultá-lo – todo idealismo é mendacidade ante o necessário – mas amá-lo*.¹⁸³ Consideramos importante, aqui, destacar o sentido de “ocultar o necessário”. Ocultar quer dizer alienar, transferir para outra instância aquilo que é vivido neste mundo. Trata-se da crítica à manobra criada pelas forças reativas para suportar a crueza das

---

¹⁸² NIETZSCHE, F. *Ecce Homo* São Paulo: Companhia das Letras, 2008 – **a partir de agora, EcHm**– p.49

¹⁸³ EcHm – p.49

forças da vida e, no fim, contaminá-la. Tudo o que acontece no viver são ações das forças, já que tudo o que é ativo, age, imprime diferença. Deste modo, todo acontecer é necessário, não no sentido de que vem para preencher um espaço de falta, de ausência, ou de desprovimento. Necessário quer dizer essencial, produtor de sentido, que não pode deixar de ser e que outra coisa não pode ser, a não ser aquilo que já se torna – necessário é fatal, ou ainda, cruel.

Portanto, tudo o que age é inevitável, é cruel, assim como imprevisível e, sendo o necessário também fatal, podemos dizer que tudo o que age exige uma morte, uma destruição ativa. Apenas para o reativo e para a consciência o acontecer – o agir – das forças ativas dá ao necessário o sentido de “era preciso”. Chamamos atenção para isso, porque um dos discursos recorrentes no pensamento místico é a interpretação do acontecer da vida como sendo “aconteceu porque era preciso” ou até, muito mais narcisicamente, “aconteceu isso comigo porque eu precisava, porque as forças do universo me enviaram”. Ora, dar o sentido de preenchimento de uma falta ao necessário é uma maneira de criar um mundo oculto para as forças da vida, transformando-a em divindade de atos ambíguos, pouco transparentes ou mentirosos – antropomorfisa-se as forças. Ocultar, velar as forças do mundo num mundo abstrato ou imaginado é a maneira do reativo de suportar a vida em seu viver, uma vez que seu viver é viver sem agir. Precisamente, é uma maneira de imputar-se a passividade como fatalidade, abstendo-se e desimplicando-se da ação, tirando o corpo do embate de forças: uma forma de desculpar-se, mas não de desresponsabilizar-se. O reativo distorce o sentido de fatal e necessário, tomando-o meio de, astutamente, esquivar-se da ação, permanecer em seu sedentarismo afetivo e corporal, naturalizando sua própria inação, evitando a vida, fugindo da morte e do fim – do fatal -, escondendo-se da agressão ativa – dos devires, tão cruéis. *O que a humanidade até agora considerou seriamente não são sequer realidades, apenas construções; expresso com mais rigor, mentiras oriundas dos instintos ruins de naturezas doentes...*¹⁸⁴

Assim, no amor fati, não evitar o agir da vida significa também não antecipar, não se julgar capaz de prever, não tramar ante a vida, criando um mundo teórico ou impondo um joguete teórico à vida; não se encracolar num pensamento com intenção de bolar um plano para recatar a violência da vida, seja para justificar ou santificar o

---

¹⁸⁴ EcHm – p.47

passado, seja para presentificar o futuro na forma de consequência justa do atual. É este o primeiro elemento do amor fati.

Deste modo, não desejar nada diferente, paradoxalmente, aponta menos para uma passividade diante dos acontecimentos do que para uma ferrenha liberação das forças da vida; *o necessário não me fere; amor fati é minha natureza mais íntima*. Natureza íntima... Parece-nos, por isso, que concerne à existência ativa aprender esta natureza íntima, ou melhor, apreendê-la, tomá-la para si. Tornar-se capaz de tudo afirmar na vida – segundo elemento do amor fati –, tem a ver com aceitação da crueldade e violência da vida. Mas esta aceitação é antes uma disposição, uma transparência ou honestidade para com a vida, já que *a vida mesma nos força a estabelecer valores, ela mesma valora através de nós, ao estabelecermos valores...*¹⁸⁵ Trata-se, portanto, de um tornar-se capaz de colocar-se na vida e não ante a vida, antes e fora dela, como se a observasse com olhar de desconfiança.

O dizer Sim à vida, contudo, é um exercício, pois honestidade e transparência se referem a viver de modo amoral, algo que é preciso aprender, um devir-ativo. Não se é honesto, mas se o torna, à medida que se aprende a valorar tão somente a partir do que a vida impõe. A honestidade não é qualidade de um sujeito, ou do caráter de um indivíduo que bem se deixa representar por um valor moral, a este se adequando. Diversamente, a honestidade é qualidade de um posicionamento na – dentro da – vida, um lugar que se ocupa, em função de uma distância genealógica; com efeito, a honestidade é um poder das forças, não característica de um sujeito. Viver sem Bem e sem Mal, mas saber abonar, aprender a abonar, eis a honestidade. *Nós imoralistas, pelo contrário, abrimos nosso coração a toda espécie de entendimento, compreensão, abonação. (...) buscamos nossa distinção em sermos afirmadores.*¹⁸⁶ Ser transparente com a vida: viver sem mediá-la por valores transcendentais – valores morais – para conseguir dar conta de viver. Neste contexto de desfazimento da moral, Deleuze se pergunta, quais novas forças poderiam entrar em relação para compor uma nova forma de existência, que seja mais, nem Deus, nem a forma-Homem.¹⁸⁷ Por isso Nietzsche usa a palavra “compreensão”. A transparência requer saber doar bom valor, imprimir força, agir sobre aquilo que sobre o corpo age, ao ponto de tornar-se capaz de incluir força, mas de modo a compreender, que poderia ser entendido como prender junto, ou seja, tomar para si

---

¹⁸⁵ CrepIdol – p.37

¹⁸⁶ CrepIdol – p.38

¹⁸⁷ Foucault por Deleuze – p.140

uma força simultaneamente a manter inocente o poder desta força, apropriar-se sem tornar-se dono, “*prendre*”¹⁸⁸ sem excluir, poluir e distorcer, sem degradingolar ou tolher o poder; enfim, compreender enquanto conhecer sem impingir ideais teóricos, mas incluir a diferença, colocando-se junto dela, ao mesmo tempo que ela, fazer co-existir as forças enquanto multiplicidade. Já dizíamos que a força ativa, sendo agressiva, era simultaneamente doadora de força e só o ser capaz de lançar sua força era já uma forma de doá-la. *A vontade de potência, em seu mais elevado grau, sob sua forma mais intensa ou intensiva, não consiste em cobiçar e nem mesmo em tomar, mas em dar e em criar.*¹⁸⁹

Por isso dizemos que viver para tornar-se forte ou para enobrecer o corpo se constitui como uma ética completamente diferente do viver para ser feliz. Trata-se de duas relações diferentes. Não é uma simples mudança de objeto, a qual manteria uma mesma relação. Viver para a força implica em afirmar e dispor-se à ação. É uma modulação corporal, que permite que nele as forças ajam intrinsecamente, fazendo-o passar da posição de simples consumidor, para o lugar ativo produtor de vida, valores, modos, formas (maneiras), matérias expressivas, corporeidades. Assim, a questão da vida passa a ser completamente outra: ao invés de uma meta à vida – o ser feliz –, simplesmente se coloca o viver dentro da vida, ou “à mercê” das forças, como abertura para a fatalidade da ação das forças. Este viver para a força é, com efeito, a própria prática do amor fati. Não se impõe meta a vida: viver para tornar-se forte não é uma meta, é, sim, um devir, um simples conectar-se à realidade intrínseca das forças, à natureza genealógica da vida, que é o incorporar mais forças. Em contrapartida, do viver para ser feliz surge a prática – ou discurso moral – do viver a vida. No viver para tornar-se forte, porém, vive-se na vida: no primeiro caso há todos os indícios do ressentimento e do viver fadado, pois viver a vida supõe um viver separado da vida, um viver que objetiva a vida, como se a almejasse invejosamente, com olhar atravessado e melindroso; já o viver na vida, é pressupõe estar imerso na vida, estar pela vida compreendido, é preciso sofrer a vida, coisa que impele a agir, a criar, a devir-ativo. O olhar torna-se claro e seguro, inspira uma vivaz serenidade, justamente em decorrência do orgulhoso valor que se fabrica para si próprio. O ser feliz, ao contrário, sofre da vida, uma vez que, em sua patológica existência, as coisas aparecem de ponta-cabeça e a vida

---

¹⁸⁸ O verbo *prendre* em francês nos parece expressar com muita precisão o ato de tomar apropriando-se, tal como em “prendre le petit déjeuner” – tomar café da manhã.

¹⁸⁹ IlhaDes – p.158

passa a ser o mal de que se sofre, como se ela fosse uma doença. Daí que diz Deleuze que *a questão do valor permite, de algum modo, “jugular” a verdade...*¹⁹⁰, ou seja, não mais julgar as vidas, mas medi-las a partir da força de seu sangue, a potência de suas artérias.

Nietzsche acusa quatro grandes erros¹⁹¹ que esclarecem sobre a maneira escrava de lidar com a vida e nos parecem aplicáveis à moral do desejo de felicidade. São quatro erros que, contudo, nos parecem sintetizáveis em apenas dois graves e suficientes erros para a vida. São os quatro erros: *erro da confusão de causa e consequência, o erro de uma falsa causalidade, erro das causas imaginárias e erro do livre arbítrio*. Estes quatro erros nós resumimos em erros da confusão das causas e consequências, a qual, ainda para nossa interpretação, é apenas derivação do grande erro da imputação de uma falsa causalidade.

Em primeiro lugar Nietzsche fala do erro de se inverter causa e consequência. São os casos em que se toma, por exemplo, um afeto como causa de uma vida perdida em maus encontros, miséria e sofrimento, ou ainda, quando se diz que um alimento provocou uma congestão. A clareza dada ao erro é sempre proporcional à escravidão e alienação em relação ao corpo, ou seja, não se fica deprimido por causa da vida maldita, nem se cai em má digestão por causa de uma comida ruim. Pelo contrário, a depressão ou a melancolia é que são resultantes de uma vida que se fez miserável, incapaz de atentar-se às sutilezas das ações das forças no corpo; igualmente, é a má alimentação uma consequência fatal de um estômago que não pode selecionar o que lhe apetece. E apesar disso, somente o escravo troca as causas e os efeitos, porque assim convém à sua passividade e letargia existencial. Para ele, tanto melhor que seja uma vítima, pois pode assim justificar a sua abstenção quanto a seu corpo e seu poder – é assim que ele coloca em prática o niilismo, o pensamento de que explica e coloca uma precisão – uma falta – nos acontecimentos. É esta desimplicação do escravo em relação à vida e às forças que tocam seu corpo, que explica o aparecimento da crença em religiões e pensamentos místicos, estejam eles imputando as causas dos acontecimentos ao Deus cristão, ou aos astros, aos signos, ao “O Segredo” do pensamento positivo. *A igreja e a moral dizem: “o vício e o luxo levam uma estirpe ou um povo à ruína”. Minha razão restaurada diz: se um povo se arruína, degenera fisiologicamente, seguem-se daí o vício e o luxo;*¹⁹²

---

¹⁹⁰ IlhaDes – p.157

¹⁹¹ CrepIdol – p.39-47

¹⁹² CrepIdol – p.40

Através deste erro é que o escravo interpreta o necessário da ação como sendo “era preciso”: ele explica a vida sempre retroativamente, coloca os efeitos como sendo precisos por causa de uma situação anterior, coloca a falta na vida: “adoeci porque trabalhei muito, era preciso adoecer” ou pior “sou nervoso porque sou do signo de touro”; quando, justamente pelo inverso, já se trabalhava muito porque se estava levando uma vida doente, limitada e se pensa ser de touro para justificar a precisão – a necessidade distorcida - da intolerância. Apenas o niilismo do reativo consegue criar uma realidade assim, em que os eventos se explicam, se desculpam e aparecem fechados em uma única e totalizante possibilidade, sem saídas, sem criação, apenas destinos místicos. Nietzsche segue, destacando que a fisiologia arruinada tem como resultado uma sensibilidade grosseira, que apenas se sente estimulada com doses estúpidas de corpos de sensação. Diríamos que o corpo escravo tem membranas e peles truçulentas, dedos e músculos espasmódicos: tímpanos, membranas nasais, mucosa bucal ou sexual incapazes de vibrar com estímulos sutis; mãos e braços completamente desengonçados e impacientes no lido com miudezas; sempre há a presença de um forçar os aconteceres, de uma brutalidade que se mostra no excesso de força, numa musculatura que deixa aparecer a tirania que a constitui. Já era tudo o que acusávamos no corpo escravo que não pode dançar, que *não possui dedos para nuances*, não sabe distinguir e a tudo *nivela*¹⁹³ grosseiramente, a tudo iguala.

A partir de nossa síntese, entendemos que este erro é tão somente derivação de um erro muito maior e mais amplo, o erro de uma falsa causalidade. Assim, não se trata apenas de denunciar o erro de inverter causas e efeitos. A questão mais profunda é o erro de se desejar buscar causas. Este erro tem origem na supervalorização da consciência em relação à ação das forças. Uma vez que as forças agem, a consciência sente este agir, impressiona-se com ele. Porém, esta mesma consciência, em sua imodéstia – especialmente quando não é agida pelas forças ativas e fica contaminada pelas forças reativas - coloca-se na tarefa de explicar os aconteceres. Ela não se contenta em recolher efeitos e sentires, ela quer explicá-los. Daí cria-se um Eu, uma vontade, um sujeito ou uma razão teórica para se explicar os aconteceres, sem se aperceber de que toda explicação é sempre explicação retroativa e atrasada. *O homem projetou fora de si os seus três “fatores interiores”, aquilo em que acreditava mais firmemente, a vontade o espírito, o Eu...*¹⁹⁴ Para a consciência reativa, todo acontecer precisa ter uma causa, e

---

¹⁹³ EcHm – p.100

¹⁹⁴ CrepIdol – p.42

toda causa se encontra na figura de um agente, um causador. *O que chamam de “motivo”: outro erro. Apenas um fenômeno superficial da consciência, um acessório do ato,...*¹⁹⁵ Assim, retornamos ao que dizíamos sobre o fato das forças agirem necessariamente. Nada pode ser explicado por uma causa, por apenas uma causa, um agente. Tudo é co-produção, multi-produção de inúmeras forças agindo umas sobre as outras, anarquicamente, a tal ponto que não pode haver causa.

Desta maneira, corrigimos aqui um aparente erro nosso, quando fazíamos da vontade um motor dos acontecimentos. É que nem mesmo a vontade pode ser causa, porque também a vontade é algo que se criou para se eleger como causadora. Parece ser um impasse: a vontade de poder é origem, só que não é motivo, ou motor das coisas... mas é muito claro. Precisamente, o erro das causas está em dar à vontade uma forma de agente, uma forma pessoal e subjetiva, espiritual. O grande problema é que se interpreta a vontade como sendo vontade de um ser, de um indivíduo formado, igualando a vontade ao espírito, cuja função é apenas mediar os encontros. A vontade não é, ela é deviente, quer dizer, ela não é formada, ela é formadora, não é causadora, é criadora. Conceber uma causação supõe um agente, um mando praticamente tirânico; mas, ser criador, por outro lado, implica uma potência plástica, estético-artística. Ao se colocar o mundo como um grande embate de forças, não se pode dar à vontade uma espécie de personalidade ou subjetividade, à imagem da consciência (humana). Evidentemente, só do ponto de vista reativo pode haver causador, porque é ele o crente eminente num Deus ou poder tirânico causador do mundo.

O desejar da vontade de poder é, no entanto, muito mais como o forte pendor, ou atração inconsciente e não-subjetiva que um gira-sol tem pela luz solar, ou como, no nível molecular, a água tende a “pendar” para o sal, penetrando-o, transformando-o (recriando). É neste sentido que tudo seria, de algum modo, orgânico, vivo, vivente, constituído que é pela vontade de poder. A respeito disso, destaca Müller-Lauter que, para Nietzsche, não haveria um mundo inorgânico, não haveria uma fronteira entre o mundo orgânico e inorgânico, já que tudo tem o traço da vida.¹⁹⁶

Esclarece, então, Deleuze, que *o poder é aquilo que quer na vontade*.¹⁹⁷ (...) *O que a vontade de poder quer, é tal relação de forças, tal qualidade de forças*.¹⁹⁸ Ainda nas

---

¹⁹⁵ CrepIdol – p.41

¹⁹⁶ MÜLLER-LAUTER, W. *A Doutrina da Vontade de Poder em Nietzsche* São Paulo: Annablume, 1997 – p.119

¹⁹⁷ N&Filos – p.128

¹⁹⁸ N&Filos – p.129

palavras de Deleuze, a vontade é elemento plástico – como dizíamos, é formadora – e determina ao mesmo tempo que é determinada, então, pelas relações de força, pelo corpo formado. Portanto, a vontade é sempre imanente a seus efeitos, tal como ela própria é efetuada. *A vontade de poder é plástica, inseparável de cada caso no qual se determina.*¹⁹⁹ Assim, a atividade da vontade na força, que performatiza o agir da força – ou a ação das forças – não pode ser confundido com as atitudes, posto que atitudes requerem um sujeito tomador da atitude, uma personalidade. As forças agem segundo sua vontade de poder, mas estas ações não são atitudes, pois a vontade é também, ela própria forjada no ato da força, ela não é espírito do ato, um causador. Vontade é produção e efetivação – fatal e necessária – de realidade (imanência), não é pré-realidade.

Por isso fizemos derivar a inversão das causas e efeitos do erro de se acusar uma causa para os acontecimentos da vida: é em se cometer o erro de procurar agentes causadores que se cai finalmente no erro de se inverter causas e efeitos. O erro da causa no lugar do efeito já revela um erro anterior, mais profundo, o erro espiritual por excelência. Procurar causas é já acusar e culpar a vida, é maculá-la com o conceito tóxico de pecado. Por isso é que a felicidade é moral dos escravos. Ao se colocar a felicidade como objeto da vida, também se coloca esta felicidade como causa do viver – militância escrava – e, pior, dá-se à vida uma forma humana, sentimentalóide. Se fosse a felicidade a causa ou objetivo da vida, os girassóis cantariam quando do Sol estivesse a pino! Desejar ser feliz é resultado de uma vida baseada no desejo de explicá-la, desculpá-la. Somente a partir destes erros é que a vontade se torna vontade de felicidade, que almeja o poder.

Os outros dois erros listados por Nietzsche, o erro do livre-arbítrio e das causas imaginárias igualmente estão já embutidos no grande erro de se buscar causas, pois diante de encontros desagradáveis, de vivências ruins, passa a se buscar causas imaginárias ou causadores que poderiam não ter agido caso quisessem – erro do livre-arbítrio. Como já explicamos, o livre-arbítrio é uma fábula. *Os homens foram considerados “livres” para poderem ser julgados, ser punidos – ser culpados.*²⁰⁰ De fato, a culpa só nasce depois que se julgou errada a ação das forças e é só a partir daí, então, que nasce a possibilidade de escolha, como sendo liberdade de tomar um ou outro rumo, sendo estes rumos sempre já pré-concebidos por numa tabula santa de

---

¹⁹⁹ N&Filos – p.129

²⁰⁰ CrepIdol – p.46

princípios. Por isso é que liberdade não pode ser escolha. É na preexistência de um julgamento moral, que uma ação da força pode ser concebida como querida anteriormente por uma vontade espiritualizada, bem como é partindo da fraqueza de apenas condenar os acontecimentos, que se pode imaginar causas superiores, sejam elas psicológicas, estelares, divinas, míticas, afetivas, ou até do nível dos neurotransmissores cerebrais. Certamente, toda explicação baseada em mitos, arquétipos, astros e divindades superiores sofre deste erro das causas imaginárias, já que é uma maneira de ignorar as relações materiais entre as forças, desculpando a existência passiva de sua displicência para com o viver. Com clareza explica Nietzsche que a imaginação de causas é tão somente resultante dos sentimentos de prazer ou desprazer, dor ou alegria que se tem, ou seja, já são formas de antropomorfizar a ação inocente e inconsciente das forças. *As idéias produzidas por uma certa condição foram mal-entendidas como causas dela.*²⁰¹

Tão logo, vemos a partir desta citação, que é o homem exatamente esta “uma certa condição” das forças, justamente a condição reativa das forças, a qual produz todo o mundo como se ele fosse uma grande mística necessitada de realidade e explicação. A antropomorfização da vida e do mundo é somente uma condição das forças, o homem é uma condição das forças – condição doente.

Pela mesma razão desvinculamos completamente a liberdade do querer, isto é, liberdade não é liberdade de ‘fazer o que se quer’, ou liberdade de desejar. Estas são imagens de liberdade, quando a liberdade e a vontade se confundem, identificadas a sentimentos, ou, mais além, a sujeitos. Nas idéias de liberdade como liberdade de querer e liberdade fazer aquilo que se quer, aparece o erro de fazer da vontade algo subjetivo, relativa a um sujeito voluntarioso, individualizado, o qual, movido de sua vontade pessoal, é agente da ação. A liberdade ganha contornos humanos e, pior, sentimentos humanos. Coloca-se a liberdade numa condição doente, a condição-homem. Daí é que a vontade se transforma numa fábula do querer livre e do livre-arbítrio. Se o que a vontade de poder quer é relação de forças, então o querer não pode ser querer agir. O que nos parece é que, segundo os conceitos até o momento colocados, a liberdade não tem a ver com o querer, tampouco deve ser entendida como liberdade de ação, e sim, mais profundamente, como poder de agir. Livre é o homem que possui o poder de agir. É o homem que está no – dentro, compreendido - poder de agir, não é o poder de agir

---

²⁰¹ CrepIdol – p.42

que está no homem, pois o poder de agir pertence às forças – é sua natureza -, à vida, muito antes de formarem o homem, muito antes de a ele pertencerem. Por isso, quando é livre, ou melhor, quando possui e está sob este poder de agir (da vida), é que o homem devém-ativo. Quando se diz liberdade de ação, já se está separando o agir de sua qualidade necessária, o verbo-processo agir aparta-se de sua qualificação – ser livre. Poderíamos, talvez, dizer que o ato é livre, ou que liberdade é ação necessariamente, mas não que liberdade é liberdade de ação.

Ora, a diferença não está na ação em si, mas em quem e a partir de onde age: diferença tipológica e topológica. Quando há ação quem age é a força (ativa), mas a partir do poder de agir que a constitui como poder intrínseco, poder inteiramente possuído. A concepção de liberdade identificada à vontade - ou de liberdade de ação - é completamente reativa, haja vista que, neste caso, quem age é um sujeito, portanto, a partir de um poder exterior, pré-determinado por este quem reativo. O poder de agir, ao contrário, é poder de fato, intrínseco à força, é poder que pertence inteiramente à força, enquanto é força ativa - e não sujeito; e inteiramente significa sem falta, sem dívida, sem culpa. Neste caso, a ação parte de um espaço intrínseco à relação de forças, a ação parte do corpo composto pelas forças. De onde se tira que, primeiro, o corpo não é corpo de um sujeito – individualizado -, mas corpo de forças – múltiplo e, logo, necessariamente coletivo -; segundo, que o corpo é o próprio espaço de poder intrínseco, inteiramente ativo, cujo poder é já posse fatal, é poder de fato, não de direito. Só os escravos têm poder de direito, sem terem-no de fato e, por isso, justificam sua luta através do direito. Por isso é que, os sujeitos é que são sujeitos de direito. Se possuíssem algum poder real, sequer seriam sujeitos.

Desta maneira, esta liberdade de fato, esta liberdade de natureza corporal, sendo essencialmente liberdade intrínseca às relações de força também se faz poder agir, não somente poder de agir. Quer dizer, se a liberdade só se constitui entre forças capazes de agir – forças ativas -, então a liberdade é também qualidade de um meio, de uma situação ou composição das forças: uma condição. As forças, ao formarem um corpo, constituem tão logo um meio, um ambiente, ou seja, condições. Assim, o poder de agir é um poder agir na medida em que este poder pede um ambiente que propicie, impila, provoque, possibilite o agir – pede um corpo. Logo, o corpo precisa ser um eco-campo, que forma uma condição ativa – para o poder agir -, no qual possam florescer as forças ativas, enquanto são portadoras do poder de agir. Então, vejamos como se daria esta condição corpórea ativa, esta vontade forte e des-subjetivada.

Ora, se pulamos quase repentinamente da questão do amor fati para os alertas quanto à vontade, a liberdade e os erros explicativos da vida, foi porque enxergamos uma relação íntima entre o amor fati e a capacidade de criar uma nobre liberdade. Parece-nos claro que é o amor fati o poder máximo de afirmar a vida, o poder afirmativo levado a seu cume, a partir de sempre afirmá-la, em qualquer circunstância. Chegar ao ponto de amar inclusive a dor é tornar-se capaz de fazer da própria existência um caso de afirmação absoluta da vida – é ganhar uma força além-humana (não sobre-humana). Neste ponto já não se está no niilismo, nem é o Não que vem na frente do Sim, isto é, não se vive mais para evitar o sofrimento – priorizando o Não -, o problema da vida não é mais a evitação, a prevenção, mas a criação, ou melhor, a apropriação de forças que permitam afirmar: uma multiplicação de Sim. Assim, sendo o amor fati a capacidade ou poder de amar as dores e agruras, então é este o amor – um amor que está além do bem e do mal - que produz uma condição para a liberdade e para o poder de agir: o domínio das forças ativas, da nobreza e do forte, o domínio da criação sobre a conservação da vida, o devir-ativo das forças no corpo. O amor fati é o possibilitador de um devir-forte, um tornar-se forte que vai para além da condição-homem (enquanto condição doente). O amor não é mais uma relação ambígua e contraditória, na qual se ama o sofrer do qual se quer fugir, ou seja, se intoxica o sentido de amar. E é interessante notar que Nietzsche fala de amor fati justamente depois de explicar sobre o poder de estabelecer uma relação fina e cuidadosa com o corpo, através da alimentação, da escolha do clima e lugar para viver, do tipo de diversão que se elege.²⁰² Ora, quem afirma e aprende amar as dores, apreende – toma posse -, não só o amor fati em si, mas também um novo amor por aquele que justamente sente a dor, o corpo. O niilismo, como um não mais desejar, era também um não mais querer forças, não agir, ou seja, era inclusive um não desejar fazer corpo. Afirmar a dor, porém, é afirmar quem sente a dor; portanto, é necessariamente afirmar o corpo.

O amor fati implica, tão logo, num novo posicionamento do corpo em relação à vida. Trata-se agora, não somente do devir-ativo das forças no corpo, como também o devir-corpo das forças da vida. Quer dizer, a grande afirmação enquanto amor fati pede que as forças sejam capazes de devir-corpo, tornarem-se corpo. Esta é sua tarefa ativa, já que tornar-se corpo implica em agir necessariamente, apropriando-se de mais forças. O próprio Deleuze afirma que o ultrapassamento do niilismo vem junto com *uma*

---

²⁰² EcHm – p.33-47

*verdadeira recuperação do mundo, uma nova aliança, uma afirmação da terra e do corpo.*²⁰³ Nietzsche deixa claro que são as certezas e o idealismo que enlouquecem e se configuram como doenças, a partir do momento que se ligam a práticas espirituais. Segue, ainda, dizendo que é preciso considerar o espírito como sendo um tipo de metabolismo corporal. O idealismo, a demasiada atenção dada ao espírito, seria já insensatez e perda de tempo, *uma “ausência de si, um esquecimento da distância própria.*²⁰⁴ Por isso, ele fala nestes trechos, da importância de se atentar às sutilezas do corpo, à alimentação, ao tipo de clima e lugar para viver, às companhias e distrações que se escolhe, às leituras e às bebidas elencadas. Quer dizer, quando se fala em corpo, se está falando de tudo o que com ele se conecta, formando circuitos de força, eco-geografias corporais, elementos reais, forças materiais, materiais “fortivos”. Cada natureza de corpo, especialmente as ativas, deveriam, portanto, aprender a selecionar estes elementos nutritivos ao corpo e ao metabolismo, de modo a estabelecer as boas distâncias, o temperamento e o território mais propício para o fortalecimento das forças: trata-se de uma tarefa minuciosamente seletiva, para o qual são necessários acuidade, finura, sensibilidade e poder de diferenciar – a si e às coisas.

Desta maneira, chama-se este trabalho seletivo de desenvolvimento de um *gosto*, de um educar-se a constituir um ambiente forte, a tal ponto que seja possível dizer poucos Não e cada vez mais dizer Sim.²⁰⁵ Estabelecer alguns poucos Não, é um modo de fazer o corpo estar compreendido num ambiente de forças, algo que permite, a cada vez, também aumentar mais a compreensão da diferença presente no próprio corpo. A atenção às sutilezas do corpo é, com efeito, um modo de estabelecer distância, território próprio, nicho de forças. Por isso dizíamos que a distância já se referia a um lugar, a uma topologia relativa às estirpes de força.

Assim, por conta de sua multiplicidade, o corpo é tomado por Nietzsche como grande razão.²⁰⁶ *...o corpo é um pensamento mais espantoso do que a antiga “alma”²⁰⁷*, uma sabedoria maior que qualquer espírito. Este, por sua vez, é criação do corpo. *O corpo criador criou a si mesmo o espírito como emanção da sua vontade²⁰⁸* e são, então, as agonias do corpo que fazem nascer um espírito.²⁰⁹ O espírito é idéia do

---

²⁰³ IlhaDes – p.159

²⁰⁴ EcHm – p.36, 37 e 40

²⁰⁵ EcHm – p.44

²⁰⁶ Zara – p.41

²⁰⁷ VP – p.332

²⁰⁸ Zara – p.42

²⁰⁹ VP – p.263

corpo²¹⁰, ou seja, o espírito a ele pertence, como um escravo pertence ao seu senhor. Lembra Nietzsche que, de todos os estímulos e contra-estímulos que se passam entre os órgãos e células de nosso corpo, entre todas as influências que recebemos em nosso corpo, como ar e eletricidade, retiramos como sensíveis à consciência somente uma ínfima parte, sendo a consciência, portanto, somente um servidor de um intelecto mais elevado e supervisor²¹¹, o corpo, os encontros de matérias no nível das forças. *É indizivelmente mais importante isto que se chamou de “corpo” e “carne”: o resto é um pequeno acessório.*²¹² Vemos, assim, que isto que se chama de corpo passa pelo poder de sentir, mas de sentir muito mais inconscientemente, a partir de um nível de realidade extremamente sutil e povoado de diferentes forças. Logo, o corpo é, antes de tudo, inconsciente. Nietzsche ainda explica com minúcia dizendo que a inabilidade sensitiva da consciência se dá porque tudo que nela se imprime, coloca-se como unidade, mas esta unidade é apenas aparente; pois aquilo que chega tocar a consciência é já imensamente complexo, *complicado*²¹³, feito de multiplicidades, as quais, só o corpo, enquanto é, ele próprio, uma multiplicidade de forças, tem condições de sustentar. *O fenômeno do **corpo** é o fenômeno mais rico, mais claro, mais compreensível: deve ser posto metodicamente em primazia, sem que descubramos algo sobre seu significado último.*²¹⁴

Aqui, consideramos importante fazer um esclarecimento. Não se trata de uma *corpolatria*, uma idolatria do corpo, nem mesmo uma “corpocracia”; pelo contrário, a questão colocada aqui é a de uma prática de vida, ou uma ética, que funcione *a partir do corpo* e não *pelo*²¹⁵ corpo. Ora, a proposta de Nietzsche, tal como vemos, não é precisamente uma primazia do corpo sobre o espírito, mas uma primazia absoluta do corpo, já que é dele que decorreria o espírito como resultante não-agida dos encontros das forças que formam o corpo. Como dissemos, esse interior espiritual é força que bate e volta, força reativa, energia represada, para usar uma expressão da medicina chinesa. Portanto, não se trata de instaurarmos uma nova moral, ou uma nova dialética; o espírito é coisa posterior, força de segunda mão. O corpo já estava aí sendo inclusive espírito no encontro, o corpo está aí, enquanto embate e mover e forças incessantes, inquietas, auto-

---

²¹⁰ Zara – p.41

²¹¹ VP – p.341

²¹² VP – p.339

²¹³ VP – p.263

²¹⁴ VP – p.263

²¹⁵ Expressões em itálico tiradas de uma entrevista feita a Léo Imamura ao programa TV Assembléia:
http://www.youtube.com/watch?v=y95fezys118&feature=player_embedded

diferenciantes. Trata-se, então, de uma defesa descarada e despudorada da primazia absoluta do corpo. Não há dialética, apenas força ativa.

Tão logo, a partir do corpo quer dizer que dele se parte, porque nele já se está sempre; ao passo que, pelo corpo, significa colocá-lo como objeto, como algo a almejar, como meta. Pelo corpo é o mesmo que “em nome de”, ou seja, é uma veneração e supõe um espírito que o busca, supõe uma transcendência; já o a partir do corpo impõe uma reverência, a reverência do espírito em relação ao corpo: pelo corpo requer, exige, uma imanência absoluta, um outro valor dos valores no corpo.

Deparamo-nos, pois, com dois problemas, dois pontos de captura dos quais devemos nos desviar e nos diferenciar, para esclarecer as sutilezas de nossa proposta. Em primeiro lugar, cabe falarmos de uma crítica – com a qual estamos completamente de acordo -, que tem origem foucaultiana e recorrentemente assombra nossa proposta. É a idéia de que, em nossa pós-modernidade líquida – diria Bauman - nunca antes vivemos uma valorização e um investimento tão denso sobre o corpo. Um poder superinvestido sobre o corpo, a hiper-estimulação do corpo, a partir de um poder que, cada vez mais, faz viver, faz mover, faz excitar, faz produzir é a grandíssima nova forma de controle sobre a vida.²¹⁶ Contudo, tal como diz Hélia Borges²¹⁷, compreendemos que o corpo que é superinvestido pelo poder é, ainda, tão somente o corpo orgânico, o corpo das formas, ou melhor, o corpo das fôrmas, em muito constituído e mediatizado pela medicina. Mesmo estimulando uma liberação do corpo, inclusive das repressões morais e religiosas, este poder não é capaz de investir sem colocar novas fôrmas transcendentais sobre o corpo enquanto corpo-força, pois o único corpo passivo de ser capturado e esquadrihado por um saber-poder é o corpo orgânico. Mesmo em se tratando de liberação sexual, liberação do desejo, ainda se está falando de uma liberação para um tipo de desejo já pré-suposto, um desejo burguês, que não deixa de ter a marca da

---

²¹⁶ Por exemplo, em FOUCAULT, M. *História da Sexualidade Vol. 1 – A vontade de saber* Rio de Janeiro: Graal, 1985 – p.118 e 119; FOUCAULT, M. *Microfísica do Poder* Rio de Janeiro: Graal, 1979 – p.148 e 149; SANT’ANNA, D.B. “Transformações do Corpo – controle de si e uso dos prazeres” IN: RAGO, M. ORLANDI, L. & VEIGA-NETO, A. *Imagens de Foucault e Deleuze – Ressonâncias Nietzscheanas* Rio de Janeiro: DP&A, 2002 – p. 98 a 110; SANT’ANNA, D.B. “Descobrir o Corpo: uma história sem fim” IN: revista *Educação e Realidade* - V.25, n.2 – *Produção do Corpo* Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Faculdade de Educação, jul./dez. 2000 – p51; e SOARES. C. L. em aula do Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade Estadual de Campinas, 2011, quando dizia da atual valorização do corpo.

²¹⁷ Hélia Borges, na palestra “Corpo e intensidade: a saúde como capacidade de experimentar a vida em sua constante mutabilidade e desvio” oferecida ao programa “Café Filosófico” dentro do CPFL Cultura. <http://www.cpfcultura.com.br/site/2010/07/21/corpo-e-intensidade-a-saude-como-capacidade-de-experimentar-a-vida-em-sua-constante-mutabilidade-e-desvio-helia-borges-com-a-presenca-do-curador-andre-martins-2/>

maneira familiar e edipiana de desejar, ou seja, a marca da falta, do ressentimento e da má-consciência. O fato é que ainda não se liberou o desejo, porque, justamente, para este desejo despudorado da atual era, é o prazer que indica ainda a sua suposta liberação. O desejo ainda é vontade de ser feliz, niilismo que se denuncia num hedonismo medroso.

Em segundo lugar, também precisamos desviar da idéia de que a preeminência do corpo pode se transformar numa nova moral. Evidentemente que, como veremos em Spinoza, não pode haver uma tal preeminência, pelo menos, não uma preeminência de direito. Contudo, falamos aqui de uma primazia de fato e de afecto. Ora, se podemos minimamente adiantar toda a vindoura conceituação spinozana deste trabalho, diremos que Spinoza não deixa de colocar o corpo na frente, seja porque diz que o espírito é idéia do corpo, tal como diz Nietzsche, seja porque diz que só é possível saber o que nos acontece a partir do que nos acontece ao corpo. Ademais, como destaca Deleuze, no pensamento spinozano, trata-se de denunciar muito mais a impotência da consciência em relação ao poder de afetar e ser afetado do corpo. Assim, há toda uma espera do espírito por alcançar o que há muito já se passou no corpo.

Pois bem, feitos os esclarecimentos, sigamos. Sustentávamos uma primazia do corpo pelo fato de que só forças ativas, cuja vontade é afirmativa, seriam de fato capazes de agir e afirmar inclusive o sofrer na vida. Além disso, esta nobreza infinitamente distante do corpo adviria também do fato de que é ele quem se torna – devém – capaz de dar conta da multiplicidade de forças que lhe chegam. Assim, fazíamos o amor fati ser um novo posicionamento sobre a multiplicidade da vida, uma nova relação que dependia de um novo posicionamento do corpo dentro do viver.

Ademais, a colocação do corpo em nova posição é início para a constituição de um modo de vida forte e nobre. Nietzsche mesmo deixa claro que uma disciplina de pensamentos e sentimentos é muito pouco quando se pensa em um *método* de enobrecimento e embelezamento de um povo. Pensar começar cultivar nobres forças na alma seria *superstição funesta* dos sacerdotes. *É decisivo, para a sina de um povo e da humanidade, que se comece a cultura no lugar certo - não a “alma” (...): o lugar certo é o corpo, os gestos a dieta, a fisiologia, o resto é consequência disso...*²¹⁸

Aqui encontramos, então, a diferença entre uma relação místico-dramática com a vida e a relação bélico-trágica. Ora, o que nos fica claro, quando Nietzsche fala da

---

²¹⁸ CrepIdol – p.97

multiplicidade e complexidade das forças que transitam pelo corpo, é que o seria o corpo, então, um composição eminentemente dionisíaca e trágica (bélica). O corpo é, ele próprio, superfície trágico-dionisíaca. Diríamos, baseados nos conceitos de *O Nascimento da Tragédia*²¹⁹, que a realidade é composição imanente de dois grandes níveis.

A superfície bélico-trágica, ou dionisíaca, é este nível das forças, inúmeras, eternamente cambiantes, “devirientes” e “devirulentas”, em que as contradições são a regra, em que tudo se une num mesmo caldo, mas se une como comuna dissonante. Neste nível, as dores, os sofreres são necessário, inevitáveis, já que as forças são, elas mesmas, conflitos de força, desmesura. Mas aí onde se vê as contradições, há, mais profundamente o paradoxo dionisíaco: o nascimento da alegria, do riso, da força, do belo a partir justamente destes sofreres das forças, de seus morreres iminentes, de suas “multilações” (multi-ações). A cambalhota, a dança, o jogo e brinquedo, são os poderes simultâneos das guerras “fortivas” entre as forças. Estes paradoxos ou conflitos insolúveis são o que caracterizam a natureza do trágico, ou seja, as dores inescapáveis e indecíveis, o fatal das forças, sua morte e violência tão próximos quanto periclitantes são a fractal-essência do trágico. O outro lado siamês do trágico é o dionisíaco, enquanto perfaz fluxos de transformações, de intensificações e alegrias, isto é, enquanto embriaga-se, dissolve-se em desenvoltura, música, bailado e movimento. Segundo Nietzsche, é o trágico o nível primordial do mundo, o uno-arqui-mundo, fundo de onde tudo brota e a que tudo está ligado. Guerra e arte, combate e dança, eis o proto-mundo das forças, a realidade primeva e primaveril. O sentido do trágico é o abismo, a atraente iminência da queda no breu, no combate sanguíneo; mas o sentido do dionisíaco é a embriaguez, a irresistível força advinda do desmanchamento da razão.

Já a outra superfície é a dramático-apolínea, feita da exposição performática das fruições dionisíacas. Aqui são imagens, sonhos, gestos e performances que se constituem, saindo dos fluxos dionisíacos. Não são mais apenas forças, mas corpos, matérias formativas, luzes e sombras, figuras e tintas que compõem esta superfície. Aqui tudo é solar, lúcido, em contraposição relativa à embriaguez dionisíaca. O apolíneo é profundo-superficiante, correndo ao lado do superficial-abismante do trágico-dionisíaco. No lado apolíneo o mundo se faz como dramaturgia, arte da imagem, aparição das cores, contornos e linhas. Nível estético-formativo, faz-se como músculo

---

²¹⁹ NIETZSCHE, F. *O Nascimento da Tragédia* São Paulo: Companhia das Letras, 2007 – p.24-29

das forças, gestos das vontades. Embora em relativa oposição ao dionisíaco, não se constitui enquanto paz à guerra, mas luminosidade ao breu, clara insensatez do poder de criar formas, colocar matéria, selecionar materiais, contornar espaços. Não se trata, pois, de um mundo reativo, ou secundário ao dionisíaco, e sim, de um mundo logo ao lado, precisamente um segundo conflito ao trágico. O trágico-dionisíaco e o dramático-apolíneo *coexistem em precário e tenso equilíbrio, em luta constante...*²²⁰ Não um conflito secundário, posterior, mas um segundo embate, que deve desembocar na formação, ou seja, atividade da forma sob a ação da força trágica. Movimento e figura, movimento de figurar, eis o dramático-apolíneo. Entre o drama-solar do apolíneo e a tragédia-bebum do dionisíaco, não há, com efeito, dialética, mas, talvez, uma relação “para-lética”, em que lado a lado, ambas perfazem o mundo simultaneamente, paralelamente, devindo uma com a outra. Ambas são pura afirmação, são Sim. Nenhuma nega a outra, senão por violência de seus próprio devires intervindo.

Mas, dizíamos que, ao recolocarmos o corpo como primeiro no que tange à abertura afirmativa para a vida, diferenciávamos um modo de vida místico-dramática de um bélico-trágico. Ora, em primeiro lugar, é preciso dizer que nos parece claro que o corpo é quem melhor perfaz o paralelismo imanente existente entre Apolo e Dionísio. O corpo é membrana paralética por excelência, na qual a alegre e dolorida multiplicidade se constituem tão imediatamente quanto a dramaturgia reluzente e performática. É no corpo que as dores podem ser transfiguradas, a graça ganhar o riso e a fúria aparecer numa tensão mandibular. Contudo, em segundo lugar, se falamos de um modo místico-dramático de viver, foi porque a diferenciavamos absolutamente do apolíneo-dramático. Isso que denominamos místico-dramático é o poder criativo de formar a matéria já sendo contaminada e envenenada pelo ressentimento. O drama vira mística quando perde sua aliança paralética com o dionisíaco, com a afirmação, com a guerra, com a dissolução da forma e o “retorno” a uma matéria-fluxo. Quando o material perde sua matéria primeva ele decai, fica reduzido à imagem hologramática, projeção midiática. A intervenção tóxica do ressentimento produz uma vida feita só de imagens, de cores sem corpo, de corpos representados, de poderes imaginados, de personagens planos e nivelados, que não podem sentir sem igualar o sentir a sofrer e apiedar-se. Tudo ganha uma pieguice chorona e pegajosa, o amor passa a ser medido pelo ódio, aquilo que

---

²²⁰ BARRENECHEA, M. A. “O Aristocrata Nietzscheano: para além da dicotomia civilização/barbárie.” IN: LINS, D. & PELBART, P.P. *Nietzsche e Deleuze – Bárbaros Civilizados* São Paulo: Annablume, 2004 – p.161

Nietzsche chama em alguns momentos de histeria. “Sei que te amo pela quantidade de vezes que sinto ódio de ti”. Passa a ser este o discurso, ou o sentimento inconsciente. Por isso, destaca Deleuze, que os conceitos nietzscheanos são categorias do inconsciente²²¹, isto é, se há um amor reativo, ele é produto de um jogo de forças que o constitui num nível mais sutil, imperceptível. E para um tal modo de amar, ou para um tal inconsciente, passa a ter um tom místico, porque tudo fica explicado por imagens consumíveis e razões metafísicas, astrológicas. Nisto que chamamos modo de viver místico-dramático, o domínio sobre a vida é das forças reativas, reduzindo tudo a imagens – drama – e a mística – ressentimento, inversão do sentido da vida – excluindo-se a dor e a guerra do trágico, a lucidez estética apolínea, advinda da alegria dionisíaca. Assim, falamos da contaminação do apolíneo como sendo também a vontade de eliminação do trágico-dionisíaco da vida.

Mas, *originalmente a tragédia é só “coro” e não “drama”*, quer dizer, para além de uma descrição da estrutura do teatro grego antigo, a tragédia é necessariamente multiplicidade, multidão des-subjetivada, fluxão de força, guerra e arte. Diz Deleuze, que *na afirmação do múltiplo, há a alegria prática do diverso*.²²² Ora, a assunção de uma primazia do corpo, ao se conceber também o corpo enquanto uma multiplicidade de forças com capacidade simultânea de irromper em dor, guerra e conflito insolúvel (tragédia), alegria e riso (embriaguez) e em dança, luz e cor (drama apolíneo), constitui-se como uma saída ao niilismo, ao ressentimento e à vida que deseja tão somente paz e felicidade. Não à toa, Nietzsche ressalta como o seu conceito de dionisíaco é uma mistura que acontece, em parte, como domínio e fortalecimento corporal, como uma dura e agressiva marcialidade, inclusive contra si, diante de um “*deixar-se ir*”, ou seja, diante de uma leviandade quanto à própria letargia, e em parte como uma alegre, risonha e transbordante afirmação de uma *psicologia do orgiástico*, um *eterno prazer do vir-a-ser – esse prazer que traz em si também o prazer no destruir*...²²³

Isso porque o trágico, a superfície dionisíaca é também um grande jogo de acaso e necessidade, um paradoxo formado por estes dois elementos, em que as forças simplesmente agem, efetuam-se, acontecem. Mas por isso mesmo elas são também doloridas: confrontam-se ao acaso, sem objetivo, sem razão e meta, simplesmente agem. São naturalmente injustas, injustificadas, por assim dizer. Na embriaguez dionisíaca é a

---

²²¹ Nietzsche por Deleuze – p.27

²²² Nietzsche por Deleuze – p.29

²²³ CrepIdol – p. 97, 99 e 106

própria ação da força que se justifica em si própria, na medida em que esta ação implica necessariamente na performance, no tensionamento da matéria. Quer dizer, o dionisíaco é formado tão somente por forças ativas, criadoras, devires. Com efeito, sendo que o corpo é composto de forças e sendo que estas forças são já o próprio dionisíaco em atividade, já que só forças ativas são capazes de agir e, logo, incorporar, então podemos dizer que é no corpo que o acaso também se faz. Aliás, o corpo é um ponto de convergência do dionisíaco, ele está fatalmente imerso no elemento trágico da vida, no acaso. O corpo está na tragédia, o dionisíaco por ele passa incessantemente, perfazendo o corpo de acaso e necessidade. E esta presença do trágico-dionisíaco no corpo implica que ele sempre traga à superfície a violência do acaso de suas forças, os devires inconscientes, incluindo-se aí dores e más surpresas. Dizemos, com isso, que há um elemento trágico no corpo, assim como a luz apolínea. A pele e os músculos do corpo são Apolo, tal como sua fisiologia é Dionísio, pois aquilo que o corpo pode nos trazer da vida de que ele faz parte é sempre incerto, insuspeito, inconsciente. Do corpo não se tem como saber nada de antemão, a não ser por aquilo que ele nos impõe. Assim, a constituição de uma afirmação do corpo é já uma afirmação do trágico na vida, do acaso e, afinal, da inocência da vida. Um corpo que se cria é já uma interpretação da vida, é já a colocação de um valor sobre a existência, uma vez que são forças se compondo, se afirmando. É por isso que inocentar a vida, afirmar o acaso é também recolocar o corpo num lugar de valoração nobre. Afirmar o corpo é dizer Sim à vida como eterno devir, acaso, jogo inocente das forças, composição ativa, nobreza.

A vida trágico-dionisíaca se constitui, portanto, como enobrecimento, na medida em que o acaso deixa de ser culpado, justificado e as forças ativas dominam, podem agir necessariamente, inocentemente, sem explicação, justificadas em seu criar-mundo, seu materializar a existência, na aliança ruidosa com o elemento apolíneo. A saída do niilismo e do ressentimento se encontra no vigor da criação, da alegria, da força e do devir, movimento este que, invariavelmente, coincide com a proximidade com o corpo, seu enobrecimento, seu fortalecimento, sua boa nutrição e acréscimo de força, sentimento de poder. Tornar-se capaz de afirmar – e suportar – a devirulência do acaso, ou a ação necessária das forças ativas, em sua natureza dionisíaca, isto é tornar-se forte, nobre, poderíamos dizer, é encorpar.

Parte 3 – Corpo experimental e Ética da Crueldade

Chegamos, enfim, ao terceiro e último momento de nosso trabalho. Explicar o conceito de Corpo-sem-Órgãos (CsO) e compreender sua problemática ética, fazendo conexões com os conceitos spinozanos e nitzschianos aqui apresentados.

Na obra deleuzeana o conceito de CsO aparece com, pelo menos, duas faces, respectivamente constantes em *O Anti-Édipo* e em *Mil Platôs Vol.3*. Por isso seguiremos o trajeto deste conceito por estas obras também incluindo conceitos de outros momentos do pensamento deleuzeano.

3.1) As duas faces do CsO

Começamos, então, obedecendo a ordem cronológica da aparição deste conceito, aproveitando-nos, agora, de como o CsO é apresentado n' *O Anti-Édipo*. Neste livro, aparece justamente uma oposição entre o conceito de corpo e o de CsO. Porém, para entendermos bem esta oposição, precisamos abordar primeiro conceito de desejo que Deleuze e Guattari trazem. A intenção, aqui, é a de compreender como o CsO é propriamente um corpo voltado à produção de uma existência ética.

a) Desejo como maquinação da vontade de potência

Talvez o conceito de desejo de Deleuze e Guattari faça com que a Psicologia sofra uma reversão análoga à que sofre a Filosofia, quando da proposição deleuzeana do conceito de diferença.

É que o desejo de Deleuze e Guattari abandona toda a dívida com a representação. Sua máxima fundamental é de que o desejo é da ordem da pura produção e não é um teatro que representa cenas familiares. (cf. DELEUZE & GUATTARI, 1995, p.7) Assim, o desejo está ligado a um fluxo contínuo de intensidades, um fluxo material que, primeiramente, é denominado “*hylé*” (DELEUZE & GUATTARI, 2010, p.54). Contínuo não quer dizer homogêneo; pelo contrário, só o que difere de si mesmo e pode ser todo recheado de discrepâncias é que pode se fazer contínuo. Já era esse o problema da consistência. O desejo, enquanto fluxo, passa por uma multiplicidade irreduzível de modulações. Neste sentido é que ele é dito receber cortes, por parte de máquinas desejantes que o compõem.

Deleuze e Guattari concebem, pois, o desejo como um fluxo imediatamente ligado a um sistema de cortes. “Uma máquina se define como um sistema de cortes.” (idem) Cada corte, segundo os autores, ao invés de definir uma separação, ou uma simples repressão, produz, transforma o fluxo de desejo. Um corte é já a produção de mais um

fluxo no próprio fluxo de desejo. “Esta é a lei de produção de produção.” (ibidem, p.55) Segundo este primeiro aspecto, o desejo opera sempre conexões de conexões, suas máquinas realizam o que se chama de corte-extração. Este primeiro tipo de corte do desejo é justamente o corte cosmofágico, aquele pelo qual as forças se apropriam de outras forças, de modo a extrair destas um poder a mais, uma nova potência.

Neste sentido, o desejo é a própria dinâmica vital das forças, em que tudo é tomado como apreensível, tudo é passível de ser apropriado. Ora, não é diferente daquilo que se tinha chamado de vontade. Desejo é vontade e, neste primeiro corte das máquinas que o compõem, ele é pura vontade de potência, desejo de crescimento, de criação. Desejo é produção real social. “Se o desejo produz, ele produz real.” (ibidem, p.43) Se há uma reversão do conceito representativo de desejo é porque, entendido como produção, o desejo deixa de ser desejo da falta e, portanto, deixa de ter como problema a aquisição de um objeto que dele estaria separado formalmente. Abandona-se uma concepção dialética e niilista do desejo (cf. ibidem, p.42), tal como seria a maneira da psicanálise pensar o desejo e do budismo dizer da vontade. O desejo da falta poderia ser dito a própria falta de desejo. A isso voltaremos mais adiante. Por hora, precisamos compreender que o desejo, em momento algum, é feito de imagens, ou então, se é, mesmo as imagens que existem nele precisam ser remetidas à sua produtividade incessante, precisam ser apreendidas como produtos e como peças de máquinas produtoras de uma realidade. O desejo e o real não se separam em nenhum momento e, portanto, o desejo é dito produzir em ato a realidade. Já não era essa a definição de potência que vimos na parte que tratava de Spinoza? “Não há, de um lado, uma produção social de realidade, e, de outro, uma produção desejante de fantasma” (ibidem, p.45), estes entendidos como imagens subjetivas do desejo.

Neste momento, quando falamos de máquinas do desejo, máquinas desejantes, é importante destacarmos que não se está recaindo de maneira alguma numa concepção mecanicista ou tecnicista do desejo e da vida. Há uma diferença clara entre máquinas técnicas e máquinas desejantes. Por um lado, são as máquinas desejantes que, articuladas, produzem as máquinas técnicas. Só que, além disso, a diferença principal é que as máquinas técnicas se separam formalmente de seu produto e têm a este produto como objeto ou objetivo de sua existência. Nas máquinas desejantes, ao contrário, não se tem como separar o seu produto de sua maquinação, as suas peças daquilo que elas produzem. As próprias peças são, ao mesmo tempo, partes e produtos. Uma máquina desejante é, pois, fluxo para aquela que a segue, mas máquina em relação à que a

antecede. (cf. *ibidem*, p. 16) Mas, tal como falávamos dos modos e corpos, não é possível estabelecer uma tal linearidade simples entre máquinas acopladas. Toda máquina desejante está conectada a diversas outras máquinas e a diversos outros fluxos ao mesmo tempo, de maneira que toda máquina é, simultaneamente corte e fluxo, produtora e produto de desejo. “A regra de produzir sempre o produzir, de inserir o produzir no produto, é a característica das máquinas desejantes ou da produção primária: produção de produção.” (*ibidem*, p. 18) Mais uma vez, tem-se uma espécie de fractalismo. Segundo as conexões de conexões, o desejo é feito “libido” (cf. *ibidem*, p.26)

Por isso, distingue-se o maquínico da simples máquina mecânica. “A insuficiência do mecanismo não está em ser artificial em demasia para dar conta do vivente, mas em não ser artificial o bastante, em não ser suficientemente maquinado.” (DELEZUE, 1991, p.21) Ainda nas palavras de Deleuze, as forças são “muito mais maquínicas do que mecânicas”. Neste sentido, também não se toma o desejo como conceito artificial que se opõe a um desejo natural. O natural do desejo é ser ele mesmo artifício, Natureza naturante. Quer dizer, segundo a noção de maquínico, a produção desejante opera por veiculação, acréscimo e extração de pontos de singularidades extraídos do cosmo e da história. (cf. GUATTARI, 1988, p.11) Este quase esquecido autor acrescenta ainda, que talvez fosse mais preciso se se falasse de “extratos maquínicos”.

Assim, em seu fluxo de conexões, as máquinas desejantes não teriam como, em primeira instância pelo menos, funcionar como “um sistema de codificação que viria opor-se, do ‘exterior’, sobre as estratificações existentes”. Por isso, o desejo constitui-se como “uma espécie de matéria de mutação” (*idem*, p. 14 e 15) Ora, vemos aí uma característica importante desta concepção de desejo: se ele é um fluxo continuamente metamorfoseado, se ele nunca se iguala a si mesmo, então ele é dito ser sempre desterritorializado. Quer dizer, as conexões de conexões imprimem uma irreduzível tensão ao desejo, de forma que ele nunca possa ser tomado pelas formas que ele ganha só posteriormente às conexões. Precisamente, o desejo precisa ser encontrado lá onde ele recebe mais conexões, onde, portanto, ele é mais desterritorializado. Novamente, há um desquite de uma concepção plana e harmoniosa do desejo e da vida. As conexões são necessariamente produtoras de problemas, de tensões, de desarranjos. “As máquinas desejantes só funcionam desarranjadas, desarranjando-se constantemente.” (DELEUZE & GUATTARI, 2010, p.20)

Quando este corte chamado de conectivo é também denominado corte-extração e quando se destaca o funcionamento descontínuo e ruidoso das máquinas desejantes é porque se entende que elas, ao realizarem seus cortes, extraem e tomam para si, não totalidades, pessoas, indivíduos, formas circunscritas, objetos formatados, mas apenas elementos, partículas, forças das forças, cutículas das linhas. Esta é a atividade propriamente dionisíaca das máquinas desejantes: elas selecionam e tomam para si não as forças totais, mas as partes das forças que possam nutrir-lhe, moléculas que venham fortalecer-lhe. As máquinas aí fazem o sentido de “e... e... e...”, isto é, trabalham incorporando forças. Assim, as máquinas desejantes são feitas sempre de peças fragmentárias, pedaços que têm “entre si relações de diferença enquanto tal” (ibidem, p. 62) e, neste sentido, não podem ser referidas a uma grande totalidade. O desejo, portanto, não se totaliza, ele faz integrar partes a partes, peças a peças, moléculas a moléculas. “Produção desejante é multiplicidade pura, isto é, afirmação irreduzível à unidade.” (idem) A própria totalidade do desejo é uma suposição, ou ainda, uma secreção sua, mais uma peça que ele produz. Em outros termos, ele é um grande oceano dionisíaco, em que nada se integra sem que seja desintegração ao mesmo tempo. Trata-se, pois, de um conceito alegre e afirmativo do desejo, mas também de um desejo muito mais selvagem e bárbaro.

Por isso reafirmamos, o desejo, enquanto querer, é vontade de potência. É um desejo transbordante, abundantes, sempre irreduzível à sua forma atual. Se ele é dito exprimir-se, não é no sentido de secretar imagens e símbolos. Ele se exprime na medida mesma de sua produção imediata – e irrefreada – de realidade. Em vista desta abundância do desejo, também é importante destacarmos que se elege para falar dele um novo ‘modelo’, uma nova referência. Agora, segundo este conceito de desejo, é a esquizofrenia ou “o passeio esquizofrênico” um modelo muito melhor do que a figura de um neurótico deitado no divã (idem, p. 12).

Lembremos que, no início desta descrição do desejo, dissemos ser ele um fluxo material. Resta-nos, então, descrever a natureza deste material, pois não podemos entender que ele seja uma espécie de matéria primordial, de concretude substancial. O material específico do desejo são as forças, as intensidades. Estas intensidades são muito melhor expressas se tomamos a ‘lógica’ esquizofrênica como modelo. Mas aí, sabemos que se fala da esquizofrenia como processo de produção e não como entidade patológica e patologizada por um saber psico-médico. A esquizofrenia se justifica como

modelo melhor, porque dá conta exatamente da multiplicidade irreduzível que é o material do desejo.

Este material, descrevem Deleuze e Guattari, pode ser visto tal como é na experiência da loucura: são “quantidades intensivas em estado puro” sentidas de modo real e vivo pelos esquizofrênicos, como “um intenso sentimento de passagem, estados de intensidade pura e crua, despojados de sua figura e de sua forma”. (ibidem, p.33) São fluxos reais de força, materiais, sem serem objetos empíricos concretos, abstratos sem serem noções metafísicas idealizadas. É um material que se expressa por uma afetividade, por um “sinto” mais longínquo e profundo que um sentimento subjetivo ordinário; trata-se de uma “emoção verdadeiramente primária” (ibidem). São as forças da Natureza, ou os aportes dionisíacos eles mesmos, enquanto linhas da Terra, linhas primaveris as mais cruas. O material do desejo é um fluxo de forças ativas, agressivas, criadoras. Tem-se a esquizofrenia com modelo porque é como se ela fosse a única capaz de expressar estas forças primitivas que o cosmo lançou quando do surgimento da vida. Ora, este material é proto-matéria, é primevo, mas não ancestral, porque continua vivo, produzindo vida e realidade. Trata-se de “*matéria sem vazio* em graus diversos”, capaz de produzir “*intensos estados de nervo*” nos corpos.

Assim, segundo estes graus de intensidade material, cada máquina desejante realiza um funcionamento específico. As máquinas comportam um código estocado nelas (cf. ibidem, p.57), o qual depende das conexões intensivas que ela faz. As máquinas estão codificadas segundo as partículas de intensidade a que estão ligadas, segundo os fragmentos de material cósmico e vital que selecionam para produzir. Por isso, este seu código é menos uma ordenação do que uma “formação aberta e plurívoca”. (ibidem, p.58) Cada cadeia captura fragmentos de outras cadeias, adicionando para si material novo, separando e desligando os elementos que não lhe servem. Atividade nobre, maldosa e artística.

Vemos, pois, um desejo incerto, que se expressa na imanência de sua própria metamorfose. Desejo dionisíaco e artístico, belicoso e alegre ao mesmo tempo.

b) Corpo e CsO: oposição e/ou composição

Pois bem, esta primeira operação realizada pelas máquinas desejantes não é a única. Junto dela aparecem mais duas sínteses, dois tipos de cortes. Façamos primeiro, muito brevemente da terceira síntese, já que, segundo Deleuze e Guattari ela é, talvez, a última e menos significativa.

É que a terceira síntese, ou corte conjuntivo, é a que produz, no final do processo desejante – e somente no final – um sujeito. Neste momento, o desejo é chamado “volúpia”(cf. *ibidem*, p.30) O sujeito é o produto final que irá constituir-se no movimento e consumo das excreções deixadas pelas duas primeiras sínteses. Este sujeito, produzido pelo chamado corte-resto, é como um feixe móvel que se encontra no cruzamento de diversas linhas de força restantes dos outros cortes, errando sobre estas linhas, tornando-se este cruzamento. Então, dizem Deleuze e Guattari, “é um estranho sujeito, sem identidade fixa” (*ibidem*) Ele é quem vive o gozo de uma “energia residual” (*ibidem*, p.31), consome forças de segunda mão, já sintetizadas pelas operações anteriores.

Certamente, é sujeito que sente, que tem afetividade, mas é já uma afetividade enviezada, mediatizada pelo processo das máquinas desejantes da primeira e segunda síntese. É neste nível que surge uma afetividade subjetiva, uma psicologia no seu sentido tradicional. Precisamente, é um nível em que a potência de criação é mais restrita, porque as forças que chegam até aí são como óleo cansado de fritura, já perderam sua força germinal, já foram bastante processadas. É neste momento, então, que se assentam as forças reativas, as forças mais brandas, de manutenção meramente básica da vida. Pela sua diminuída força expressiva, ele é dito ser apenas uma peça ao lado da máquina (cf. *ibidem*, p.60). Este sujeito, como peça, também não tem a ver com um todo, uma vez que é também uma peça da máquina, também um fragmento.

Só que, entre o fluxo subjetivo e o primeiro fluxo, encontra-se o segundo corte feito pelas máquinas desejantes. É aí que intervém a primeira conceituação do CsO. No segundo corte operado pelas máquinas desejantes, o desejo é transformado em “numen” (cf. *ibidem*, p.26). Aí, o sentido não é mais aditivo, mas de separação “ou... ou... ou” e trata-se do momento de marcar as produções desejantes, de registrá-las. É este o momento em que os códigos das máquinas desejantes são estocados, a partir de uma separação das conexões. É um momento paradoxal, de duplo sentido. Ao mesmo tempo em que há desacoplamento, as máquinas são registradas. Isso lhes obriga a recomeçar, a tomar novas conexões. Não é que a segunda síntese possibilite a primeira, conectiva, mas é a disjunção provoca, incita as máquinas a promoverem conexões.

É que a segunda síntese é o momento em que intervém o CsO. Vejamos com calma este processo. A partir da primeira síntese, as máquinas ligam-se umas às outras e produzem-se umas às outras, tanto como novas máquinas, quanto como novos fluxos. Pois bem, Deleuze e Guattari dizem que as máquinas desejantes correspondem a órgãos.

Por isso constantemente dão exemplos como o encontro entre a boca e o seio materno, o ânus e o fluxo de fezes. Mas não se trata aí apenas de encontros entre partes dos corpos humanos. Um menino que carrega brinquedos no bolso e sente-se um precavido herói é também uma conexão desejante entre órgãos. Toda conexão entre nosso corpo e instrumentos de trabalho revelam, mais do que o utilitarismo, um acoplamento desejante. Em nossos órgãos, inúmeras conexões não voluntárias conscientemente já são também fluxo de desejo imediatamente ligado a um fluxo de linha de força corporal. “Bolsa de águas e cálculos do rim; fluxo de cabelo, fluxo de barba, fluxo de esperma” (ibidem, p.16) têm também seus fragmentos multiplicitários conectados a outros fragmentos maquínicos. No caso do fluxo de cabelos, por exemplo, ele é inseparável de um fluxo midiático e social de estéticas, de produtos alisantes, de um tipo de desejo modelizado. O fluxo de esperma não se separa também de uma máquina desejante cultural, que reprime ou estimula a masturbação. “As máquinas desejantes fazem de nós um organismo.” (ibidem, p. 20) Elas acoplam desejo a desejo, fazem passar modulações que organizam o desejo. E a própria organização é desejo.

O que acontece, afinal, é que em todo acoplamento físico, empírico, de um processo de consolidação de um material intensivo, de um encontro afetivo. Porém, não uma afetividade psicológica de sujeitos e nem corporeidade antropomórfica; muito menos ainda, o encontro se reduz à sua utilidade técnica, objetiva ou cognitivo-racional. Todo encontro é encontro de partículas, afetos da Natureza, forças: processos de fagia fortiva. “As máquinas desejantes não são nem projeções imaginárias em forma de fantasmas, nem projeções reais em forma de ferramentas.” (ibidem, p.512) As máquinas técnicas e imagens subjetivas são apenas peças mergulhadas na aquecida usina desejante.

Ora, junto deste fluxo de conexões heterogêneas, cresce uma grande superfície que compreende as máquinas, capta seus funcionamentos e as mergulha em seu tecido: é o CsO, um “enorme objeto não diferenciado” (ibidem) Não diferenciado, aqui, tem o mesmo sentido que involuído, que expusemos anteriormente: o CsO é como um oceano em que as forças não podem ser separadas daquilo em que se transformam. Caldo dionisíaco que arrasta as formas e as dissolve em seu infinito fluir. O CsO faz tudo parar, tudo se tornar uma espécie de lago de inverno; as máquinas desejantes congelam, intervém “ ‘uma parada incompreensível e certa’ no meio do processo” (ibidem). É o momento em que surge um “conflito aparente” entre as máquinas desejantes e o CsO (cf. ibidem, p.21). O CsO imprime sobre os corpos, as conexões, as máquinas, os

órgãos, a dor da dissolução, da desindividuação: dor de Dionísio dilacerado, sofrimentos da dessubjetivação. É um congelamento paradoxal, porque, tudo para, tanto para que possa recomeçar e renascer, quanto porque o CsO “opõe sua superfície deslizante, opaca e tensa” e “seu fluido amorfo indiferenciado” aos acoplamentos maquínicos engajado num sentido paranoico, num contra-investimento de desejo. O CsO, nesta primeira conceituação é uma espécie de anti-desejo. O CsO é, assim, também chamado de “o improdutivo”.

Fica claro, então, o que Deleuze e Guattari chamam de dupla potência das máquinas desejantes. Elas, simultaneamente, trazem a potência da continuidade infinita e a potência da ruptura, da heterogênese. (cf. *ibidem*, p.514) E não se pode dizer que uma venha depois da outra ou que uma cause a outra, porque só há heterogênese que se expressa numa continuidade de conexão com outra máquina; e só há continuidade que se assenta sobre um pulso de desarranjo que permite a diferença. Por isso, o corte disjuntivo é dito promover uma *disjunção inclusiva*. Se entendemos bem o que Zourabichvili (cf. 1994, p.110) expõe acerca da disjunção, podemos dizer que ela é menos um rompimento do que um distanciamento, uma diferenciação que, ao produzir uma fratura, libera novas linhas de força.

Neste sentido, o CsO é, primeiramente, aquilo que, paradoxalmente, ao disjuntar e interromper um fluxo, promove um encontro. “É somente em relação ao corpo sem órgãos que (olhos fechados, nariz apertado, ouvidos tapados) que algo produz, se contraproduz desviando ou exasperando toda a produção, da qual, entretanto, ele faz parte.” (*ibidem*, p. 56) Nesta dinâmica paradoxal, a repulsão inicial se desvanece e as máquinas desejantes começam a enganchar-se ao CsO (cf. *ibidem*, p.24) e ele torna-se suporte de toda a produção desejante. Nele ficam marcadas todas as conexões que as máquinas desejantes produziram pela história.

O CsO é corpo cósmico, em que pó de estrelas estão circulando junto com machados de lenhador e placas de silício de computadores. Tudo se encontra dissolvido e registrado no CsO. Ele é a infinita memória do mundo, a sua mnemosfera. E, apesar de sua indiferenciação temporal e histórica, o CsO tem seus lagos ou aglomerados de tempo de outros CsO correspondentes a formações sociais de desejo específicas. Acontece que todos os tempos, todas as produções desejantes se encontram e passam de um lado para outro no CsO, sem respeitar anacronismos ou futurismos. Mas, isso não significa que o CsO totalize as máquinas desejante e o desejo, porque aquilo que ele registra não é identidade e sim diferença. Mesmo havendo um CsO de todos os CsO,

não se pode dizer que ele forma o universal, porque sua superfície é um oceano multiplicatório. Contudo, como destaca, Zourabichvili (2004, p.15), o CsO não é uma entidade esquizofrênica, “mas o corpo mesmo do desejo, do qual o esquizofrênico faz a experiência extrema”.

Além disso, Deleuze e Guattari deixam bem claro que, quanto à repulsão-atração que acontece entre o CsO e as máquinas desejantes, na verdade há uma real oposição apenas em relação ao organismo (DELEUZE & GUATTARI, 2010, p.431), pois é pela parada antiprodutiva que a maquinação desejante pode sempre voltar a funcionar, promovendo as sínteses conectivas. O CsO não guarda uma contra-efetivação essencial com as máquinas desejantes, podendo atraí-las ou expulsá-las em função do tipo de fluxo desejante produzido. Atrair ou repelir denota ainda a ressonância existentes entre ambos. Quando há expulsão, é porque o CsO levou as máquinas aí envolvidas a um limite extremo. (cf. ibidem) É que as máquinas desejantes nos dão um organismo e, no entanto, não se limitam a ele, já que há sempre fluxo de material desejante correndo e produzindo conexões capazes de extrapolar o organismo. Nas palavras de Zourabichvili (2004, p.16), o encontro entre as máquinas desejantes e o CsO é “uma articulação frágil” que produz real, desejo e vida, mas sempre “roçando por natureza a autodestruição”.

Ora, o que primeiramente produzem as máquinas desejantes são os órgãos, é o corpo, que servirá à fruição desejante. O organismo só emerge depois, por sobreposição das forças ativas pelas reativas, por memória que se imprime ao corpo. Mesmo o estômago, os pulmões que diariamente recebem alimento e ar nunca estão sob o mesmo regime de funcionamento, pois, como máquinas desejantes que são, já estão sempre ligados a mais de um fluxo – por exemplo, de fumaça de cigarro, de estresse estimulante de acidez - e são, cada um deles, mais de uma máquina. “É certamente pelo corpo, é certamente pelos órgãos que o desejo passa, mas não pelo organismo.” (ibidem, p.432) Os órgãos em si, o corpo em si, são perfeitamente capazes de dar conta da multiplicidade do desejo e de seu maquinismo. A oposição essencial acontece apenas contra o organismo e, pouco mais adiante, veremos o porquê disso.

Acontece, portanto, que o CsO e os objetos parciais – que chamamos de fragmentos de força, partículas – são os dois elementos materiais das máquinas desejantes, sendo o primeiro o grande motor imóvel e, os segundos, peças trabalhadoras. “No fundo, os órgãos parciais e o corpo em órgãos são uma só e mesma coisa, uma só e mesma multiplicidade”. (cf. ibidem, p.433)

c) Corpo-sem-Órgãos como política de experimentação

Pois bem, em *Mil Platôs* o conceito de CsO ganha outro aspecto. Ali, seu caráter positivo em relação ao desejo parece ficar mais claro. Deleuze e Guattari abrem o texto logo dizendo que é impossível desejar sem que imediatamente já tenhamos um CsO. Isso porque “o CsO é a substância imanente” e é também “a matéria que preenche sempre o espaço com este ou aquele grau de intensidade...” (ibidem, p.432)

Mas, agora, o CsO é diretamente ligado a uma prática experimental. Além de ser um conceito que diz sobre o funcionamento do desejo, ele passa a ser ainda o material de uma prática. “Não é uma noção, um conceito, mas antes uma prática, um conjunto de práticas.” (DELEUZE & GUATTARI, 1996, p.9) Nas palavras de Cardoso Jr., quando de suas aulas, o CsO é o corpo afetivo produzido nos encontros entre os corpos. A este ponto voltaremos um pouco adiante.

Agora, destaquemos que, a partir da tomada do CsO como prática de experimentação, também a guerra contra o organismo é definitivamente declarada. Denuncia-se uma terrível ineficácia do organismo humano para dar conta da força desejante, da intensidade da vida. Citam-se exemplos de CsO: o drogado, o hipocondríaco, o paranoico. Todos, de alguma maneira, propõem uma corporeidade que seja capaz de extravasar os limites do organismo. Porque o organismo é juízo de Deus, é o engolfamento do corpo pela moral, que o transforma num organismo (cf. idem, p.21), esta imagem médica do corpo, esta limitação reativa de suas potências. O problema do organismo está em ser apenas uma representação do corpo, um tipo de esquadramento predeterminado de seus fluxos e potências. Foucault (2000, p.79 a 112) descreve todo o agenciamento social e político que envolveu a consolidação da medicina como formação de poder que detém um saber privilegiado sobre o corpo. Ele nos mostra como foi preciso saquear corpos, invadir casas, limitar acessos nas cidades, separar populações, disputar poder com religiosos e curandeiros, para se deter sobre os corpos um saber tanto mais científico quanto mais moral. “O organismo já é isto, o juízo de Deus, do qual os médicos se aproveitam e tiram seu poder.” (DELEUZE & GUATTARI, 1996, p.21) Muylaert (cf. 2011, p.80) acrescenta ainda, que o saber anátomo-patológico que a Medicina detém outorga-lhe poderes de manipulação e decisão, que implicam, em certos casos, até na mutilação dos corpos e doentes em favor de sua vida global.

Contudo, é precisamos ter em conta aqui que, por organismo, não devemos entender apenas a organização imposta pelos saberes bio-médicos – além de medicina, odontologia, nutrição, fisioterapia, etc. Todo o tipo de organização transcendente e que se pretenda a última e universal é um organismo. O Estado, a Lei, o estriamentos institucionais que as disciplinas impõem, os princípios religiosos ou místicos, o cotidiano previsível de trabalho-casa-final de semana, a cronologização do tempo, os usos estabelecidos do dia e da noite e até os tipos prontos de festa e lazer, que codificam os jeitos de amar – hoje apenas aparentemente menos coagidos - tudo isso é também organismo.

Assim, o corpo não pode ser confundido com o organismo. O corpo é sobre onde o organismo se impõe, mas não se limita a isso que se lhe impõe. Há sempre uma multiplicidade de que ele é capaz e que, justamente, não se sabe. O organismo é apenas um estrato sobre o CsO, “um fenômeno de acumulação, de coagulação, de sedimentação que lhe impõe formas, funções, ligações, organizações dominantes e hierarquizadas, transcendências organizadas para extrair um trabalho útil”. (ibidem) Se dizíamos anteriormente que concebíamos uma metade intensiva irreduzível do corpo e que o corpo não podia ser limitado à sua extensão, era justamente porque o que é extenso no corpo não é outra coisa senão o organismo. O corpo em si é já um CsO, é já uma multiplicidade substantiva. E isso, não porque cada um de nós tenha um corpo diferente, mas porque o corpo se torna, a cada vez, um de nós que não conhecemos e não sabemos o que pode. O organismo é como que a limitação do corpo às suas forças reativas. A partir dele, a medicina nos condena a ter uma vida medíocre, basal, apenas sobrevida, apenas longevidade. Segundo o juízo que se pode imprimir sobre o corpo a partir do organismo, dizem Deleuze e Guattari, que o corpo fica “rebaixado e submetido” às estratificações que se sedimentam sobre o CsO.

Existem, pois, três grandes estratos ligados ao corpo e que são correlatos de três grandes maldições que recaem sobre o desejo. Quanto ao corpo, se tem, evidentemente, em primeiro lugar, o organismo. Pelo organismo se pretende moralizar o corpo, impondo-se a ele uma universalidade, restringindo-o a ela, como se ele não estivesse já imediatamente constituído e conectado a uma quantidade inumerável de fluxos de desejo. O organismo é o ideal de harmonia imposta ao corpo, o ideal de articulação silenciosa dos órgãos.

Mas, além do organismo se faz recair sobre os corpos, também a significação. Que os fluxos e as expressões do corpo sempre tenham significado, sempre estejam

atrelados a sentidos pré-fabricados, é isto que quer a significância. Através dela, do corpo é entendido tudo se poder interpretar, tudo poder ser igualado a um sistema de sentidos transcendentais. (cf. *ibidem*, p.22) Se não houver significância, o corpo será julgado desviante, doente, vagabundo, imprestável. Dizemos que, pela significância, se inculca no corpo a tripla ilusão da consciência, pela qual se inverte causa e efeito, se imagina uma vontade livre e um Deus governante.

A partir da “ilusão das causas finais”, tomam-se os efeitos dos outros corpos sobre o nosso como sendo a finalidade e objetivo dos encontros; a partir daí, emerge a “ilusão dos decretos livres”, que imagina haver uma consciência responsável por gerir estas finalidades. Daí, como o corpo tem sua própria lógica e a consciência, em muitos casos, não pode encontrar razão suficiente que a reafirme como agente causadora, se cria uma última e definitiva ideia inadequada, a “ilusão teológica”, pela qual se imagina um grande Deus transcendente e tirano, que estaria por trás dos efeitos vividos. (cf. DELEUZE, 2002, p.26)

Ora, por que é que, de repente, ligamos a significância às três ilusões da consciência que Spinoza denuncia? É que, conforme o corpo e o CsO são assentados sobre a significância, tudo vai sendo cercado por uma necessidade de ser explicado e justificado pela visão teórica da vida, por uma razão da consciência: a significância é a fetichização de uma lógica que se supõe ser capaz de a tudo dar sentido justo. Coloca-se a significância no início de um processo, sendo que, na realidade, ele sempre vem depois. Faz-se dela a meta dos encontros. Daí, são os encontros que se tornam apenas joguete objetivo, ganhando um utilitarismo típico da vida escrava, que só pode viver para continuar-se, para sobreviver. Mas, quando as alternativas explicativas encontram seu limite, divinizam-se os efeitos. A significância pode ser dita a grande tagarelice que se faz sobre os encontros dos corpos, porém, sem interesse pelas suas potências. Em outros termos, poderíamos dizer que a significância é a ferramenta fundamental do impulso moralizante, que arrefece toda possibilidade de valoração nobre, pois a significância só tem força em função dos sentidos atuais de uma cultura. Ela é conjunto dos valores dominantes, não visão malévola do homem do futuro. Como tal, é meio de ‘espiritualizar’ o corpo, tornar nosso material intensivo uma mística aparentemente lógica. “A significância cola na alma, assim como o organismo cola no corpo.” (*ibidem*, p.22)

Resta, todavia, denunciar um terceiro grande estrato: a subjetivação. Este é o juízo preferencial dos psicólogos e psicanalistas, o médico transformado em metafísico, o

padre modernizado. Utilizando-se da subjetivação, os poderes Psi em geral remetem todo acontecimento a sujeitos individuais, a substâncias psicológicas. São eles que referendam a ilusão dos decretos livres. “Você será sujeito e, como tal, fixado, sujeito de enunciação rebatido sobre um sujeito de enunciado – senão você será um vagabundo.” (DELEUZE & GUATTARI, 1996, p.22) Aqui, os processos corporais e os encontros devem sempre poder explicar-se pela ação de um sujeito consciente, ou senão, no limite desta impossibilidade, de todo modo se forjará um sujeito desprezível para ocupar este lugar. Se são os profissinais Psi os principais reprodutores deste estrato é porque seu poder consiste em roubar a inocência das forças e dos afetos, imprimindo-lhes a ordenação de um sujeito e de uma moral subjetiva. Por outro lado, contemporaneamente, a subjetivação parece ser promovida por todos os lados, pela mídia, pelo jornalismo, pelos pedagogos, pelos advogados, etc.

Além destes três estratos ligados ao corpo, precisamos delatar ainda as três grandes maldições correlativas a eles, mas ligados ao desejo: a lei negativa, a regra extrínseca e o ideal transcendente. A lei negativa faz da falta a essência do desejo. É também mais um tipo de moral religiosa – disfarçada em discurso científico - esta que faz o desejo desejar porque algo lhe fora tomado, porque fora castrado. A castração, dizem Deleuze e Guattari (cf. 2010, p.84), é o que se impõe como termo comum a homens e mulheres, seja para ameaçar os primeiros com a constantemente iminente castração, seja para determinar as segundas como essencialmente faltosas. A castração é o “tempo comum” que torna todo desejo resignar-se a ser ausente de si, separado daquilo que pode.

Ainda segundo os autores (idem, p. 86), a castração só pode ser obtida quando os inumeráveis cortes e fluxos das máquinas desejantes, “todos positivos, todos produtores”, são colados sobre um mesmo “ponto mítico”, que os faz girar em torno de uma suposta ausência de matéria. É inevitável pensarmos que este desejo castrado descrito pelos saberes Psi dominantes não sejam o tipo de desejo do modo de vida escravo e ressentido descrito por Nietzsche. O desejo como falta é um conceito de vidas rebaixadas a um estado místico de não-força, de separação das forças daquilo que podem.

Como afirma Lopes (cf. 2007, p.207) a crença na falta é o próprio sentido do ideal ascético, é a maneira de tornar a vida doente, conforme seja suposta carecer de razão e de verdade. Ora, a falta só pode advir no caso de se pressupor uma vida cujas forças devam não poder, ou possam não expressar-se como força. Quer dizer, só uma vida

tomada de má-consciência tem como ser baseada em falta, pode conceber que o desejo deva ser negado. Mas a falta é sintoma desta vida, não a causa da vida. Por isso ela é uma terrível superstição, um instrumento de amortecimento do desejo. Em outros termos, a ideia de um desejo como falta é correlata à ideia de uma força separada de sua potência. O desejo da falta é a própria vontade de poder da existência escrava, de um corpo em que as forças reativas venceram.

Por isso mesmo, aparece um cinismo no ideal da falta, porque ele se faz passar por inocente quando diz que é o prazer o objeto do desejo. A aparente benevolência não deixa transparecer facilmente o olhar esgueirado, malicioso e oportunista deste que Deleuze e Guattari chamam de “padre”, cuja palavra solda o desejo ao prazer. “O desejo aliviar-se-á no prazer, e não somente o prazer obtido para calar um momento o desejo, mas obtê-lo já é uma maneira de interrompê-lo, de descarregá-lo no próprio instante e de descarregar-se nele.” (ibidem, p.15) Vemos aqui o radicalismo a que Deleuze e Guattari elevam sua concepção de desejo. Um radicalismo que explicita a falsa generosidade que se tem com a vida quando se concebe que ela deva satisfazer-se no prazer, num ideal hedonista, numa busca de felicidade. Aqui vemos também o aspecto profundamente trágico da ética pensada por Deleuze e a natureza dionisíaca de sua concepção de corpo. Fala-se de uma multiplicidade de modos de existência que, contudo, não estejam submetidas a leis extrínsecas, nem mesmo de prazer; modos de existência que, por isso mesmo, sejam capazes de dar outro sentido à dor e ao sofrimento, escapando a uma dialética prazer-tristeza. Procura-se um meio de se não se negar o corpo, sem que este dizer Sim seja colado sobre o clichê do consumo onanista de sensações comercializáveis. Se o desejo produz ele não o faz sem a existência de um CsO, de um motor improdutivo, paralisante, “autodestruições que não se confundem com a pulsão de morte” (ibidem, p.22), que a tudo roja num violento esfolamento das formas e a tudo recria alegremente, ao sabor de forças despropositadas.

Compreendamos que, ao se tomar o prazer como meta ao desejo, já estamos nos posicionando sobre um modo de existência que visa livrar-se de tudo que impele a agir, impele a tensionar e que representa a vida como um processo de apaziguamento, ausente de força. Para este modo de existência, o desejo é um peso que joga contra a vida e precisa ser descarregado. Aí, o problema do desejo passa a ser a sua catarse, o orgasmo, a chegada no ponto de não-desejo, de esvaziamento de material intensivo.

A inscrição do prazer sobre o desejo é a sarcástica solução moral do padre Psi porque antes supõe a falta, a carência de força: um desejo sequioso de gozo; porém,

uma vez que subentende a falta, imediatamente torna o gozo também impossível, inalcançável. Engolfa-se o desejo em uma tristeza constitutiva disfarçada em hedonismo e faz-se da existência uma coisa culpada e mórbida. Ora, colocar o prazer como objeto pressupõe a ausência de alegria no próprio desejo, como se ela se encontrasse toda vez em um outro lado, que não o mesmo lado do desejo. Daí, justifica-se a sobrelevação de um tirano para ordenar o desejo, limitar o que podem as forças, sob a ação reativa de paixões tristes e maus encontros. Assim, na medida em que o desejo é dito ter o prazer como meta, abre-se precedente para que se elejam os especialistas, os sábios, os santos, os detentores da palavra sobre ele. São estes que irão propagar o prazer como regra extrínseca ao desejo. Regra estranha que, ao colocar o prazer como meta, dá progresso à morte do desejo.

E este regramento logo encaminha o desejo para a terceira maldição: “o Ideal”, a impossibilidade do desejo. O gozo impossível é uma versão deste ideal, mas é apenas uma. O ideal intoxica o desejo toda vez que se imprime uma divisão entre as forças e aquilo que elas podem, entre o desejo e a realidade. Estabelecer a realidade com sendo oposta ao desejo, como sendo mundo de outra natureza é a própria idealização. Além disso, neste caso, o desejo é entendido como força abstrata, apenas subjetiva. Neste sentido é que o ideal torna o desejo um fantasma, um entidade tétrica, cujo segredo precisa ser revelado pelo especialista da subjetividade.

Então, para fazer frente a tantas maldições que se lançam sobre o desejo e o corpo, tem-se ao CsO como material produzido por uma política de revitalização daquilo que podemos, a prática da experimentação. Agora, o CsO não é só uma superfície de registro das máquinas desejantes, das formações sociais ou históricas, ele é também material intenso a ser fabricado num encontro experimental, algo que pode ser produzido, descoberto. O CsO é justamente aquilo que, no corpo, não se sabe o que pode. Portanto, ele não está pronto, à espera de ser alcançado, ele não é uma ideia de corpo, mas um corpo ideal, diria o Deleuze, sem ser abstrato - ao que preferimos dizer, abstrato sem ser idealizado. Como alerta Orlandi (2004, p.77), o CsO não é encontrado por um esforço intensional – e intelectual – e nem se retorna a ele “como se retorna a uma propriedade”, já que ele não é um corpo privado, posse de uma alma.

Entendemos, pois, que o CsO seja o material intensivo do corpo, aquilo que não permite que o reduzamos a um organismo, a uma extensão. É graças ao CsO que o corpo se faz autônomo em relação ao organismo e se torna “tão somente um conjunto de válvulas, represas, comportas, taças ou vasos comunicantes”. (DELEUZE &

GUATTARI, 1996, p.13) Por causa dele é que os órgãos não se submetem a suas funções fisiológicas determinadas pela medicina. Ele é ainda o corpo de intensidade igual a zero (cf. idem, p.14), mas, por isso mesmo, é a pele intensiva que faz enguiçar toda maquinação desejante, compondo com ela um processo tenso e forte de conexão-quebra-outra conexão. “Ao conjunto dos estratos, o CsO opõe a desarticulação (ou as *n* articulações) como propriedade do plano de consistência, a experimentação como operação sobre este plano...” (ibidem, p.22)

O CsO não é, pois, um corpo subjetivo, o corpo das vivências de um ‘eu’, nem um corpo de sentimentos hegemônicos, homogêneos e ordinários. “Assim, o corpo sem órgãos nunca é o seu, o meu... É sempre *um* corpo.” (ibidem, p.28) Ele é corpo de relações, corpo dos encontros de força, das misturas de corpos, que nos dão ideias pouco claras. Orlandi (2004, p.78) define precisamente que o CsO ocorre como “imantação de linhas de fuga”, isto é, é graças a ele que, justamente, nosso corpo é mais do que um ‘eu’: é ele que nos traz consistência, nos dá posse sobre uma multiplicidade de forças ou, dizendo em termos dionisíacos, é ele que nos oferece uma abundância de vida, um excedente sempre vivo e múltiplo de forças, uma porção generosa de alegria. O CsO é o corpo que dá conta de tomar por material de composição as linhas de fuga, as forças não estratificadas e, por isso, causa enguiçamentos e tensões ruidosas às máquinas desejantes. Segundo Deleuze e Guattari, “ele é matéria intensa e não formada (...), matriz intensiva”. (DELEUZE & GUATTARI, 1996, p.13) Se seguirmos a conceituação de Levy (cf. 1996, p.18), o CsO poderia ser dito a virtualização do corpo, ou seja, uma elevação de potência e um ‘retorno’ de elementos atuais em direção à sua situação problemática virtual, a recolocação de problemas ao pensamento, a retomada da tensão vital própria de uma vontade de potência.

“Ovo intenso que se define por eixos e vetores, gradientes e limiares, tendências dinâmicas com mutação de energia”, assim Deleuze e Guattari descrevem o CsO. “O ovo não é regressivo (...) ele é contemporâneo por excelência” (DELEUZE & GUATTARI, 1996, p.27), ele é o germinal, o corpo constituído de forças germinais, primaveris, no qual as coisas e os órgãos se distinguem apenas por migrações, zonas de vizinhança intensiva. E ele é vizinho inclusive do organismo, ele é dito ser adjacente ao organismo, não anterior a ele (cf. idem), quer dizer ele é embrião ou larva, que sempre está ao lado do organismo, na imanente iminência de se proliferar e ameaçar sua estabilidade. Assim, ele é também tido como bloco de infância – não memória regressiva de filhos -, que marca uma eterna desvinculação com o passado. Ora, bem

entendido, o CsO é corpo de esquecimento, de abertura característica de uma existência nobre. Apenas quando o corpo fica remetido às suas grandes maldições morais, ele fica destituído do CsO, ele é separado de seu corpo insuspeito, daquele que lhe confere um excedente multiplicatório de sentidos, de forças e afetos. O organismo é propriamente o “roubo” (ibidem, p.21) do corpo. Mas, na presença do CsO, os órgãos se desquitam do organismo e se fazem também intensidades puras, que mudam e funcionam “transpondo um limiar, mudando de gradiente”. (ibidem, p.14)

Mas, por que os exemplos de CsO trazidos por Deleuze e Guattari são sempre de corpos aparentemente doentes, sofridos, mortificados e lúgubres? É exatamente porque o CsO é intensidade zero, corpo improdutivo. Intensidade zero não quer dizer apenas ponto de parada, mas também linha radical, de intensidade extrema. O zero é o não-número, o proto-número, o inumerável: infinito. Os CsO exemplificados são corpos que levam a intensidades de seus fluxos ao mais elevado nível. Extrapolam ao organismo a níveis mais que humanos, fora de zonas médias e confortáveis. Ora, o CsO é um corpo dionisíaco, aquele em que as forças estão dessubjetivadas, em que se enfrentam tensões afetivas ‘para além de bem e mal’, estados paradoxais, que trazem todo o sofrimento da dissolução egoica, mas também, paradoxalmente, a alegria de um corpo forte, intenso, estrangeiro aos modos de vida demasiado humanos, demasiado harmônicos e, por isso, mediocrizados. E é um corpo dionisíaco também porque um corpo que vem para afirmar as forças de um encontro, para torná-las material de uma alegria. O CsO é a grande vida fora do equilíbrio de que necessitam as máquinas desejantes para continuarem produzindo. Portanto, se ele é chamado de improdutivo, é também porque ele não admite uma modulação de desejo, uma vontade de poder rebaixada a níveis utilitários, a vida do homem pequeno burguês, pautada na moral do trabalho e da sobrevivência familiar. Ele não suporta uma vida engolfada pela má-consciência, pela ilusão de uma força separada de sua expressão imediatamente real. “O CsO é o *campo de imanência do desejo, o plano de consistência* própria do desejo...” (ibidem, p.15)

Pois bem, enquanto o CsO é um corpo de combate aos estratos e ao desejo moral, ele faz “substituir a anamnese pelo esquecimento, a interpretação pela experimentação”(ibidem, p.11), ou seja, ele vem tentar vencer as estagnações de força do ressentimento, da vida escrava. Neste sentido, a experimentação é a própria prática política que se arrisca a produzir uma existência nobre. Se o organismo é o roubo do corpo, a fabricação experimental de um CsO é justamente a retomada do corpo através do encontro com suas potências. A experimentação tem, então, duas frentes de batalha:

uma que quer destituir os poderes do organismo e da moral sobre a qual o desejo é rebatido; e outra que faz o trabalho ativo de criar um modo de existência, uma via de fluxo produtivo às forças vitais. Por um lado, despoluir o corpo, desintoxicá-lo do ressentimento, fazer com que suas forças passem pela prova do eterno retorno; de outro, elevar as forças a uma potência ainda desconhecida, a uma via ética de apropriação formal daquilo que se pode, a prova da afirmação dionisíaca da diferença. Assim, cada experimentação traz consigo um grande risco. Se o CsO é intensidade zero, então ele está sempre correndo sobre uma linha muito frágil, que o coloca sob a possibilidade de produzir uma linha de vida, ou cair numa via de morte e entristecimento. Ora, fica claro que a experimentação é uma política, cuja base está numa ética absolutamente trágica, isto é, num modo de valoração que não oferece garantia, que não exime a existência de um tenso conflito sem solução dada. A experimentação é, pois, uma prática essencialmente problemática, ela quer enfrentar problemas, quer lançar-se sobre eles. Por isso ela é também uma atividade nobre, malévola, agressiva. Ela é feita em nome da produção de uma nova sensibilidade, uma nova forma de fortalecimento ou consistência, aquilo que Artaud (2006, p.151) chamou de “atletismo afetivo”, que vem do “desenvolvimento de uma musculatura afetiva” Efetivamente, uma experimentação com tal contundência ética só pode passar pelo corpo e, como tal, constituir uma fisicalidade intensa, trabalhar os afetos como musculaturas da sensibilidade.

Desta maneira, o CsO vem justamente para fazer passar uma intensidade e isso de fazer passar tem dois sentidos pelo menos. Por um lado, fazer passar é fazer esquecer, deixar passar para renovar as forças constituintes do corpo, da existência; de outro, fazer passar é também abrir canal de fruição e produção: esquecimento e experimentação, as duas armas de combate. E é aí que se pode falhar na experimentação. “Pode-se fracassar duas vezes, e, no entanto, é o mesmo fracasso, o mesmo perigo. No nível da constituição do CsO e no nível daquilo que passa ou não passa.” (DELEUZE e GUATTARI, 1996, p.13) É que, diz Orlandi (2004, p.75), o CsO “potencializa uma conectividade desejosa por assim dizer cega, que não se guia por uma causa final, por uma finalidade, seja boa ou má”.

Uma experimentação sempre é o traçado de um plano de consistência sobre o qual se construirá um CsO, sobre o qual irão passar intensidades, materiais intensivos. Mas também, cada CsO vai impedir de passar algumas forças, vai selecionar as forças. Isso é que confere singularidade aos corpos, aquilo que eles são capazes de fazer fluir e o que não permitem circular. E não permitir pode ser mais do que reprimir ou impedir, mas

ser uma rigorosa seleção de forças. Um CsO ativo vai justamente sobrepujar as forças reativas, vai agi-las para que não intoxiquem o corpo. Assim, dizem Deleuze e Guattari (cf. *ibidem*, p.13) o CsO não pode ser visto como suporte neutro, um palco vazio: ele mesmo produz, faz passar e distribui as intensidades. Por isso, cada experimentação, ao produzir um CsO, produz um novo corpo, produz um modo, seja no sentido de uma estilística, seja no sentido spinozano de existência. Desta forma, cada CsO precisa ser tomado do ponto de vista do tipo de experiência intensiva que produz, do modo de existência que coloca em ação, sem ser medido pelo prazer que pode ou não proporcionar e nem ser remetido a um julgamento, ou interpretação significativa. A fabricação de um CsO é, portanto, um problema ético, a experimentação é atividade ética e, tão logo, alegre: implica a faxina de uma moral, mas também a afirmação de uma composição de forças, a conquista de uma porção de afetos, de uma nova sensibilidade. “Acontece que existe uma alegria imanente ao desejo, como se ele se preenchesse de si mesmo e de suas contemplações...” e o CsO é exatamente o corpo ético que ‘imanentiza’ o desejo a seus fluxos intensivos; e a experimentação é a atividade ética deste corpo.

Além disso, segundo Zourabichvili (cf. 2004, p.15) o CsO não é o corpo vivido – um corpo próprio – mas justamente o seu limite e é por este fato mesmo, que dizemos ser o CsO produzido em uma experimentação o responsável por trazer o corpo ‘de volta à imanência’. Ainda segundo este autor, a intensidade do CsO remeteria “a uma potência invivível como tal”²²⁴. Compreendamos bem que é apenas do ponto de vista de um corpo próprio fenomenológico, subjetivo, que Zourabichvili diz ser invivível a potência do CsO. Porque, de todo modo, o sujeito consome emoções finais dos encontros, mas estas não se restringem a uma afetividade consumível: há sempre micro-sensações passando pelo corpo, que não podem ser capturadas pela consciência. Como diz Gil (cf. 2004, p.14), há toda uma “consciência do corpo”, constituída de micropercepções, uma outra consciência, paralela àquela consciência subjetiva, mas muito mais ampla. Não é a consciência que se tem do corpo, consciência do corpo próprio, mas a consciência que o próprio corpo tem, ela “decorre da mutação do corpo que se torna uma espécie de órgão de captação das mais finas vibrações do mundo” (idem, p.16)

---

²²⁴ Zourabichvili diz também que não existiria, então, experiência do CsO como tal, “salvo no caso da catatonia do esquizofrênico”. Parece-nos bastante estranha a afirmação, pois aí, então, não faria sentido se pensar no CsO como produto de experimentações.

Parece-nos que a grande transformação que Deleuze e Guattari impõem ao conceito de corpo é a de poder tomá-lo como superfície de uma experimentação imanente sem que isso parta da força intensional de um sujeito, de um corpo antromorfizado e individual. A experimentação em si, ou a fabricação de um CsO, parte sempre de um encontro, o qual é, em primeiro lugar, encontro de intensidades, de potências, de forças vitais, afetos cósmicos. Em outros termos, a singularidade de um corpo não está ligada a suas especificidades privadas, individuais e sim a suas particularidades, isto é, a seu conjunto irreduzível de partículas não totalizadas. Conclui-se daí que o CsO é um corpo feito de linhas desterritorializadas, elementos soltos e tomados à deriva. “Os órgãos se distribuem sobre o CsO; mas, justamente, eles se distribuem nele independentemente da forma do organismo; (...) os órgãos não são mais do que intensidades produzidas,... (...) ‘um’ ventre, ‘um’ olho, ‘uma’ boca” (DELEUZE & GUATTARI, 1996, p.28)

Todavia, as singularidades de cada CsO fazem com que ele seja muito preciso com relação aos afetos que faz circular. Quanto a isso Deleuze e Guattari (cf. *idem*, p.12) dão o exemplo do masoquista como sendo um CsO que só pode se constituir fazendo passar intensidades de dor, “*ondas doloríferas*”. E estas intensidades também vêm em função das conexões realizadas entre os corpos que se encontram. “Cada CsO é feito de platôs. Cada CsO é ele mesmo um platô, que se comunica com outros platôs sobre um plano de consistência.” (*ibidem*, p. 20) Quando de um encontro entre corpos, seus órgãos ou suas qualidades são aí envolvidos enquanto parcialidades, partículas e afetos, não como objetos formais. As qualidades e órgãos são tragados pela superfície do CsO que aí começa a vibrar e são ‘entendidas’ por ele tão somente como intensidades, como forças, ou seja, como potências que se toma para formar um outro corpo. “Não há órgãos despedaçados em relação a uma unidade perdida,...” (*ibidem*, p.28), porque mesmo a unidade é um pedaço que pode ser violentamente pego para fazer uma composição. Os corpos se tomam um ao outro como material, mas não como matéria. Todo encontro, portanto, tem uma lógica antropofágica, opera uma violenta extração de força. Aí já se vê a máquina desejante operando conexões junto com a disjunção liberadora de afetos do CsO. “As pernas são ainda órgãos, mas as botas determinam tão somente uma zona de intensidade, algo como uma marca ou uma zona sobre o CsO.” (*ibidem*, p.17) Dizemos, neste sentido, que o encontro entre corpos não é troca intersubjetiva – esta fórmula tão comportada e apaziguante -, mas luta belicosa entre forças que querem mais forças, potências que querem se afirmar. Aí, “tudo é

permitido desde que não seja exterior ao desejo nem transcendente a seu plano, mas que não seja também interior às pessoas.” (ibidem, p. 18) E mais adiante, acrescentam os nossos autores, “a questão seria antes saber se os pedaços podem se ligar e a que preço”.

d) Prudência e crueldade: a distinção entre lei e cuidado

Aí, outra questão advém. Sendo o CsO um corpo experimental, nada garante que ele seja exclusivamente um corpo de forças ativas. Se ele é o corpo dos encontros, pode muito bem estar relegado aos maus encontros, à cegueira do acaso. Pois bem, falemos melhor, agora, de questões em que apenas tocamos, sem explorar muito: os perigos envolvidos na experimentação e as suas possíveis falhas.

Dizem Deleuze e Guattari (1996, p. 11) que para cada experimento e tipo de CsO fabricado, é preciso fazer duas perguntas:

“1) Que tipo é este, como ele é fabricado, por que procedimentos e meios que prenunciam já o que vai acontecer; 2) e quais são estes modos, o que acontece, com que variantes, com que surpresas, com que coisas inesperadas em relação à expectativa?”

Daí, como respostas a estas perguntas, irão se distinguir (cf. ibidem, p.19):

“1) Os CsO que diferem como tipos, gêneros, atributos substanciais” e cada tipo “tem seu grau 0 com princípio de produção; 2) o que se passa sobre cada tipo de CsO, quer dizer, os modos, as intensidades produzidas, as ondas e vibrações que passam; 3) o conjunto eventual de todos os CsO, o plano de consistência.”

Estas perguntas em si, já são perguntas daquilo que os autores chamam de prudência, “a regra imanente à experimentação”, pois trata-se aí de envolver na experimentação a potência de pensar do pensamento. Quer dizer, a experimentação não é a nova moral do corpo, sua fetichização e, logo, não se faz sem a força do pensamento. Neste sentido, estas perguntas são essencialmente éticas. Ao nos perguntarmos sobre o tipo de CsO, estamos nos colocando a pensar sobre as potências que ele expressa, sobre as forças de que ele se torna proprietário e sobre as suas singularidades, sempre incomparáveis. É uma pergunta cartográfica e genealógica. Cartográfica porque abre um campo de pensamento e sensibilidade para conhecer aquilo que certo CsO faz circular, suas regiões, suas zonas de fluxo e parada, de aceleração e lentidão, suas transformações em relação ao corpo ordinário. E é questionamento genealógico porque se intriga pela natureza, pela tipologia do CsO, isto é, quer compreender, no sentido spinozano, seus processos, sua linhagem, aquilo em que se

torna, o campo de forças e apropriações de onde vem, sua seletividade, para onde se encaminham as novas força quando postas diante da vida, que forma de existência produz.

Ao mesmo tempo, quando perguntamos sobre as surpresas e efeitos esperados, estamos nos colocando fora de um juízo moral, para nos lançarmos a uma avaliação e seleção. Ora, a prudência está justamente na compreensão de que toda experimentação é uma forma privilegiada de exposição a um encontro, uma forma não determinada quanto à possibilidade de se recair num recrudescimento dos estratos e das maldições de natureza reativa, ou numa disjunção liberadora de percepções e afetos alegres, ativos, criadores de canais de existencialização. A prudência é a admissão da presença do acaso na experimentação, isto é, da presença indecível de uma quantidade caótica de forças, as quais, embora imperceptíveis, estarão agindo no encontro.

Como alertam Deleuze e Guattari, temos que ter em conta que entre os tipos de CsO, existe também o CsO do próprio organismo, se movendo mendicante, sedento por reatar as vias sensíveis do corpo. Existem CsO cancerosos, despóticos e, talvez o mais perigoso, o fascista. Há uma enorme lista de possibilidades de maus CsO, de corpos intensivos que recuperam as potências desterritorializadas disjuntadas pelo encontro para poder conjuntá-las sob uma forma cancerosa. O CsO do Estado, do partido, da família, do dinheiro, do exército... (ibidem, p.26) Toda experimentação, na medida em que é uma experiência extrema e assignificante, acaba também mobilizando o desespero das forças reativas por retomar seu frágil domínio. Neste momento, advém o perigo de sucumbirmos à sua exasperação, à sua revolta escrava. Aqui, estamos falando menos de mecanismos de defesa intrapsíquicos, do que de forças que povoam o próprio espaço intensivo dos encontros e dos corpos. Numa relação de experimentação, qualquer um dos corpos envolvidos pode fragilizar-se em sua relação a ponto de querer restabelecer, no encontro, um estado de conservação tranquilo e morno. Para isso, poderá mobilizar toda espécie de forma de coação e abafamento. Estes corpos espantados, são aglomerações de forças reativas, são o próprio corpo da má-consciência. E isto tudo é, antes, um fenômeno coletivo, que se dá nos encontros e também no nível das grandes formações sociais, as quais também constituem os corpos. Um fenômeno de colagem ou decalque das novas forças produzidas na experimentação em cima de imagens já referenciadas nestas formações sociais. Este é o ponto em que a prudência deve aparecer, exatamente como saída da memória, esquecimento destas espessuras emocionais reativas.

Podemos, pois, dizer que a prudência é justamente a arte de tensionar o encontro em direção a uma ética, ou seja, à tarefa de doar valor, de criar um valor, que selecione rigorosamente as forças mais sãs, as que podem de fato elevar nossa potência de agir. Um ato de cuidado, que é tão mais consistente quanto menos se confunda com a imposição de uma lei moral, de uma interrupção vinda de fora. A prudência não é uma ação de parada repressiva e, muito menos de doce comedimento e ponderação relativista. Ela é ainda a ação ativa e agressiva de um pensamento que disjunta, e se faz capaz de diferenciar, de compreender segundo o aumento ou diminuição de potência, quer dizer, aumento ou diminuição da realidade produzida. A prudência é precisamente o tipo de razão que Deleuze tanto conceitua, uma razão que incita, favorece e dá lugar à diferença. Daí, a pergunta ética decisiva relativa a um processo experimental é: “Como criar para si um CsO sem que seja o CsO canceroso de um fascista em nós, ou o CsO vazio de um drogado, de um paranoico ou de um hipocondríaco?” (ibidem, p.26)

Então, não sendo a prudência um trabalho reativo de limitação das forças, deve também ser um dos procedimentos que fazem parte da experimentação, uma chave de desvio das forças, um canal alternativo que irá escoá-las a um ponto de não destruição. Ela deve ser um movimento ativo de elevação e afirmação de certas forças, de fortalecimento do corpo, para que ele não se torne um novo corpo de clichê, “aterrorizadoras caricaturas do plano de consistência”. (ibidem) É uma prática de cuidado e de tal maneira preciso, que exige estar atento ao fato de que o mais fascista, o mais despótico, não aparecerá, muitas vezes, sob a forma de um monstro violento e opressor, mas de uma doce e mansa força de tranquilização. É preciso ter em conta, a partir do que já vimos com Nietzsche, que, tantas vezes, o mais perigoso, o mais maldoso é o benevolente, o cínico e pacato sujeito do ressentimento. E a prudência vem para cuidar disso, para cuidar da potência, não para acariciar a timidez reativa.

Talvez, dizendo isso, estejamos nos diferenciando sutilmente da descrição que Deleuze e Guattari dão à prudência como “razão de subjetividade” ou imitação dos estratos (ibidem, p.23). Mas é uma diferença pequena, porque dizer que a prudência se oferece como razão supõe uma ação não racional anterior, que já alocou as forças reativas em seu devido lugar de animal utilitário. No mesmo trecho os autores também dizem que não se atinge o CsO desestratificando grosseiramente. Ora, mas também já é isso que queremos dizer quando invocamos uma precisão de acupunturista no ato da prudência. Se a prudência fosse apenas uma ponderação ou parada, ela já estaria sendo bastante grosseira, porque a parada, como disse Vieira da Silva quando discutíamos

sobre isso, presume a vitória do medo, do acanhamento, ou seja, a sobrelevação das paixões tristes. Dizemos, com isso, que a prudência é sempre andante, ela segue, mas segue se desviando, mudando. Ser prudente é ser capaz de mudar.

Assim, se algum tipo de morte é inescapável quando da experimentação, a prudência deve cuidar para que o CsO aí tecido não seja o da própria morte e sim mortes precisas, acupunturais, de pontos de subjetivação e retomada dos estratos: “e se acontece que se tangencie a morte ao se desfazer do organismo, tangencia-se o falso, o ilusório, o alucinatório, a morte psíquica ao se furtar à significância e à sujeição.” (ibidem, p.22-23) Ela deve ser como o esquecimento ativo que Nietzsche propõe: imprime uma marca de ferro sobre nossa sensibilidade para que não nos lembremos mais como atualizar o fascista e o tirano; cinco ou seis ‘não quero’ que educam nossa cultura corporal; apenas aquelas mortes necessárias à liberação de devires. “É seguindo uma relação meticulosa com os estratos que se consegue liberar as linhas de fuga...” (ibidem, p.24) Por causa disso, compreendemos que a prudência é menos um gesto dócil e ditoso do que um rigoroso ato de seleção de forças. Neste sentido, ela é inseparável de uma espécie de oposto seu, um sentimento aparentemente contrário, a crueldade. Dizemos ‘uma espécie de oposto’ porque, como veremos, a crueldade é apenas o lado severo do mesmo cuidado que a prudência realiza.

Ora, parece ficar claro o quanto a atividade experimental de produção de um CsO passa por uma nova forma de valoração e por um novo tipo de sentimento. Descobre-se uma nova forma de pensamento e um corpo que sente de outro modo. Este novo sentido é a crueldade. Quando se fala de uma corporeidade ética e de uma saída dos juízos, já havíamos esclarecido, não podemos nos eximir de uma crítica, isto é, de um trabalho de valoração e diferenciação das forças. O sentimento de crueldade é exatamente o afeto que acompanha esta crítica. É com ele que se compõe uma “justiça da crueldade”, segundo a qual, diz Deleuze (cf. 2006, p.145), as dívidas são marcadas sobre o corpo, “escrita de sangue e vida que se opõe à escrita do livro”. Esta justiça, embora talvez muito mais agressiva, forma um sistema de relações finitas, que se fazem diretamente no corpo, ao contrário do que ocorre com o sistema moral de juízo, no qual as dívidas são sempre infinitizadas na alma imortal. (cf. idem) Quer dizer, ao se fazer sobre a materialidade do corpo, um sistema da crueldade não multiplica as dívidas e nem as posterga.

Já havíamos visto com Nietzsche, que um modo de vida enobrecido de modo algum se distanciava de uma nova relação com o corpo e, como tal, também de uma

agressividade sofisticada, que não se confunde com a mera violência. É isto a crueldade. Enquanto é próprio da violência ser inicialmente uma violação dos corpos e, ao final, operar uma progressiva espiritualização - que se faz passar por benévola - a agressividade nobre se dá como uma forma crua e direta de exercício de força e, claro, também de acerto de contas. Deste modo, a crueldade se exerce como ação imanente de forças que, ao agirem diretamente sobre o corpo, produzem uma relação, um jogo claro e sem enviesamento. Por causa disso, diríamos que a crueldade é inocente e transparente, mas profundamente impiedosa. Em outras palavras, ela promove relações que podem sempre ser renovadas, uma vez que as dívidas ou danos se encerram à medida da crueza do embate de forças. Ora, trata-se de um sentimento e um modo dionisíaco de estabelecer relações: um fruir das forças imediatamente implicada na produção de encontros de natureza paradoxal, tanto mais sublimes quanto mais compostos de nuances irreduzíveis e atravessados por lutas e renascimentos. A crueldade da ética nietzschiana está justamente no privilégio dado às forças ativas, as forças agressivas da vida. “Tudo que age é crueldade”, já dizia Artaud (2006, p.96).

E a expressão crueldade é propriamente artaudiana, Deleuze dele a extrai. Segundo os termos de Artaud, a crueldade se liga diretamente à capacidade alquímica que a arte tem de promover uma segunda realidade à realidade, um mundo “perigoso e típico”, cheio de inumanidades em que, seus elementos, “os Princípios, como golfinhos, assim que mostram a cabeça, apressam-se a voltar à escuridão das águas. (ARTAUD, 2006, p.50). Esta força de criação, ou melhor, dobragem da realidade numa outra em que “o homem, com seus costumes ou com seu caráter, conta muito pouco” é a crueldade de que Artaud diz ser capaz a arte, mas que já localizamos também como elemento fundante de toda experimentação criadora de um CsO. Criar uma realidade composta de outro material, já não era isso a produção de um CsO? Compreendemos, pois, que as propostas teatrais de Artaud podem ser extraídas e deslocadas para as questões atreladas à criação de um CsO.

Assim, Artaud propõe “um teatro que nos desperte: nervos e coração”, que não seja meramente entretenimento e distração, mas uma espécie de “terapia da alma, cuja passagem não se deixará mais esquecer”. Quer dizer, se há uma ética da crueldade que embasa as experimentações de CsO, ela se apresenta justamente por inserir marcas definitivas, as quais, ainda que pequenas ou simples, vão alterar completamente o modo de encontro de uma existência e a composição de forças de um corpo.

A crueldade artaudiana deseja, então, nos devolver tudo o que há de forte “no amor, no crime, na guerra e na loucura” (idem, p.96), ou seja, nos trazer de volta a potência agressiva que existem nestes sentimentos e atos e que os modos de vida reativos condenam ou temem. Assim, também faz parte de sua crueldade, dispensar-se das imagens gastas dos velhos mitos e saturar a existência de “afetos sobre-humanos”. Em outros termos, há crueldade sempre que nos propomos a constituir para nós próprios uma outra espécie de corpo, portador de um material afetivo distanciado dos clichês, dos sentimentos dominantes, das formas pré-fabricadas de sentir. E isso implica “apanhar a sensibilidade do espectador por todos os lados” (ibidem, p.97), isto é, promover uma ímpia e inevitável articulação de afetos, capazes de assaltar a ordinaridade da sensibilidade comum, tão afeita ao “domínio de sentimentos analisáveis e passionais”. No mesmo trecho, Artaud chama isso de um “lirismo” capaz de “manifestar forças externas”.

Ora, trata-se de produzir uma existência estética, na qual “a fadiga incessantemente renovada dos órgãos precisa ser bruscamente sacudida para reanimar nosso entendimento”, sem separar o corpo do espírito e nem os sentidos da inteligência. (cf. ibidem, p.98) Enfim, a crueldade artaudiana diz respeito a “ir tão longe quanto necessário na exploração de nossa sensibilidade nervosa”. Isto, se deslocamos para o problema das experimentações, significa justamente em assumir os riscos de se produzir um CsO, encorajar-se a criar encontros em que pode haver muito a perder, mas também inúmeras forças a descobrir: trata-se de uma ética dos desbravadores nobres. Uma experimentação, neste sentido, só é válida quando trazer o “HUMOR-DESTRUIÇÃO” (ibidem, p.103), quer dizer, quando não dicotomizar os afetos dentro de um sistema moral prazer-dor e poder, com isso, liberar um fluxo paradoxal de uma alegria que desconstrói, disjunta. Sintetiza Artaud, sobre o sentido que dá à palavra crueldade:

“Uso a palavra crueldade no sentido de apetite da vida, de rigor cósmico e de necessidade implacável, no sentido gnóstico de turbilhão da vida que devora as trevas, no sentido da dor fora de cuja necessidade inelutável a vida não consegue se manter.” (ibidem, p.119)

Melhor entendido o sentido da palavra crueldade, voltemos pois ao que Deleuze diz sobre a justiça da crueldade. Existe, além de uma marcação direta sobre os corpos, ainda um segundo aspecto pelo qual a crueldade se distingue do juízo. “É nos estados de embriaguez, bebidas, drogas, êxtases que se buscará o antídoto ao mesmo tempo do

sonho e do juízo.” (DELEUZE, 1997, p.147) Ora, já era isto que aparecia na proposta de Artaud, quando fala de impregnar a sensibilidade com uma multiplicidade de estímulos, exigindo um atletismo afetivo. Neste aspecto, Deleuze diz ser a embriaguez - esta crueldade para com os nossos nervos - uma outra maneira de fazer justiça porque o sistema do juízo estaria ligado ao sonho e à sua natureza, se entendemos bem, metafísica, “demasiado imóvel”, sedentária. Enquanto o sonho é este aporte fantasmático e surreal, a embriaguez traz um “sono sem sonho”, uma agitação própria de estados de força elevados, que, todavia, muitas vezes se dá com o corpo parado. (cf. ibidem, p.148).

Deleuze levanta, então um terceiro elemento da justiça da crueldade: o próprio CsO, ou a conquista de uma vitalidade não orgânica. Uma vitalidade que, em muitos casos, aparecerá em corpos bastante frágeis do ponto de vista do organismo. Porque o sentido de forte e potente não é único, mas necessariamente múltiplo e vai também em direção a uma força cada vez mais delicada, frágil e fugidia, como é o estado de doença. É a isso que Nietzsche se refere quando diz haver a possibilidade ser grato à enfermidade e de encontrar no adoecimento mesmo uma nova espécie de liberdade e de saúde. Diz Nietzsche (cf. 2008a, p.28) que a doença, ao fragilizar o corpo e alma, coloca-nos em condições tais que nos tornamos incapazes de ressentimento, já que maldizer a condição frágil seria a sobreposição de uma segunda doença à primeira. A partir desta vitalidade anorgânica do CsO, se conquista, pois, um “corpo anarquista” (DELEUZE, 1996, p.149), isto é, um corpo liberado do juízo e capaz de volver as próprias forças em nome próprio. “O bebê apresenta essa vitalidade, querer-viver obstinado, cabeçudo, indomável, diferente de qualquer vida orgânica.” (idem, p.151)

Seguindo, Deleuze aponta ao combate como quarto elemento componente da justiça da crueldade. Nas palavras do autor, o juízo consegue ser substituído quando há combate por toda parte, quando o próprio combatente é o combate. (cf. ibidem). Só que Deleuze especifica que ele fala menos do “*combate-contra*” do que do “*combate-entre*”. É o combate-entre que justifica profundamente o combate-contra. “É preciso distinguir o combate contra o Outro e o combate entre Si.” Enquanto o combate-contra é a própria guerra e quer destruir ou derrubar uma força, o combate-entre pretende apossar-se de uma força, esclarece Deleuze. “O combate-entre é o processo pelo qual uma força se enriquece ao se apossar de outras forças somando-se a elas num novo conjunto, num devir.” (ibidem, p.150) Ora, era isso que afirmávamos a respeito da ética trágica: a admissão de que a vida não se gere sem uma luta das forças. E acrescenta Deleuze que,

para o combate contínuo da justiça da crueldade, as posturas corporais são importantíssimas, já que gestos e movimentos são sempre defesas e ataques. O combate é, portanto, essencial para a consolidação de um corpo forte, de uma existência potente. “Mas sempre que nos querem fazer renunciar ao combate, é um ‘nada de vontade’ que nos é proposto...” (ibidem, p.151)

Assim, a quinta linha de composição da justiça da crueldade é que, diríamos, talvez alinhava todas as outras é a vontade de potência. Como já esclarecemos na parte dedicada a Nietzsche, a vontade de potência é um querer que, na força a impele a tomar mais forças. É pela vontade de potência que existe o combate, a alegria, a vitalidade, a embriaguez – que Nietzsche deixa muito claro ser um estado de aumento de poder –, a força vital obstinada do bebê e o corpo, a própria composição de forças e vontades múltiplas.

A partir da compreensão do sentido da crueldade e de seus cinco aspectos, entendemos, portanto, que uma concepção potente da vida não advém sem esta rigorosa crítica à moral, esta que tantas vezes se faz passar por virtuosa, rivalizando com a ética. Além disso, a crueldade é o sentido que está presente na política de experimentação e criação de CsOs. Sem crueldade não há saída de uma vida mediocrizada pelo organismo, pelo saber médico, pelas forças reativas, não há produção de uma nova afetividade e corporeidade. A crueldade faz justiça na medida mesma em que é uma reação agressiva e impiedosa às maldições do desejo e ao organismo. Em outros termos, a crueldade promove a crítica ética, pois restabelece uma relação de força e potência com o corpo e, com isso, nos impele a valorar, isto é, conceber critérios existenciais imanentes à vida, nos provoca a sentir a vida de outro modo. A crueldade faz justiça sem julgar, porque permite que as existências, expostas às intensidades das forças, mobilizem suas potências e criem seus modos de lançar mão daquilo que podem. “Talvez esteja aí o segredo: fazer existir, não julgar.” (ibidem, p. 153) Não há, pois, nada mais cruel do que impelir à existência, positivar as forças a comporem uma existência. Aí já se encontra um duro crivo, que seleciona os modos mais potentes de vida: a provocação ao invés da condenação moral, instigar ao invés de consentir. O que é digno de nojo na moral é, afinal, que ela a tudo iguala – iguala o vil ao nobre, o potente ao mórbido - e ainda se faz passar por tolerante: resume tudo em fórmulas liberais piedosas, como ‘cada um é cada um’, ‘todos tem qualidades e defeitos’, ‘respeite a individualidade’ e, desse modo, amortece as tensões, impede a produção de novas existências e valores, veta os devires.

Então, quando dizíamos que a prudência e a crueldade não são separáveis e formam os dois lados de uma espécie precisa de cuidado, era porque já víamos que, tanto uma como a outra vem no sentido de evitar as forças reativas, de nos proteger do juízo moral, das dicotomizações fáceis e da equiparação. Com velocidades e gestos diferentes, a prudência e a crueldade fazem o trabalho nobre e ativo de nos proteger das formas de composição de força fascizantes e tirânicas. Ambas vêm para nos salvar da moral, selecionar os bons encontros, aqueles que aumentam o sentido de força e ampliam aquilo que o corpo pode. Nenhuma delas é um tipo de lei, mas constituem juntas o cuidado imanente dos encontros e experimentações. Prudência e crueldade são um só e mesmo corpo afetivo que cuida de agredir os compostos reativos. Afinal, como dizem Deleuze e Guattari (cf. 1996, p.22), encontrar um CsO nunca foi matar-se, mas abrir o corpo a conexões.

Portanto, a prudência e a crueldade juntas, perfazem o cuidado rigoroso e preciso que não permite que a experimentação e criação de um CsO seja uma espécie de ordinária desrepressão moral. As experimentações nunca são só prazerosas e nem são festinhas de desrepressão neurótica, fornicção de hippies anacrônicos, catarse tola de homens que vivem uma existência de forças contidas e represadas. Quando é assim, a experimentação já não passa de mais um momento de consumo de sensações excitantes, tão presentes em nossa contemporaneidade. A experimentação não é um momento de diarreia emocional. Momentinhos que justamente os mais mediocrizados amam, por estarem colados numa vida morna, afeita à ordem dominante. Em outras palavras, a experimentação não vem para ser mais um tipo de entretenimento que alivia o peso da semana de trabalho escravo e orgânico. Elas são processos intensos, arriscados e delicados, que vêm colocar nossas forças sob um novo e inesperado regime de relação. Poderíamos até dizer que são processos educativos, em algum sentido. São as experimentações que nos permitem “ter sempre um pequeno pedaço de uma nova terra.” (ibidem, p.24) A prudência e a crueldade cuidam, por isso, de nos guiar minuciosamente sempre em direção às aberturas mais potentes de vida.

E se dizemos que há uma ética da crueldade, é porque esta última é justamente o sentimento e o valor amoral que apóia uma política da experimentação para os corpos, enquanto prática de disjunção e liberação de diferenças para os modos de existência. A crueldade é o sentimento dionisíaco de uma corporeidade que desfeita das dicotomias morais prazer-dor, felicidade-tristeza, vencedor-perdedor... a experimentação é a vida deste corpo.

3.2) A saída radical de uma corporeidade individual

Pois bem, chegamos, então, aos últimos conceitos que gostaríamos de conectar com tudo o que apresentamos até agora. Parece-nos muito claro que, ao se compreender o corpo como multiplicidade de forças, como relação e encontros, como tecido fabricado numa experimentação indeterminada, se está também revertendo toda tentativa de fazer do corpo uma matéria substancial individual, democraticamente compartilhada como forma dos seres. Esta reversão do conceito de corpo nos encaminha, pois, aos conceitos de devir e de agenciamento.

a) Tornar-se molecular

Talvez um dos mais belos conceitos criados por Deleuze e Guattari seja o conceito de devir. Inicialmente, podemos dizer que, toda vez que um CsO é constituído, sempre que algo passa sobre ele, é porque um devir ‘aconteceu’. Tal como o CsO, o devir é o que se passa no encontro entre corpos e, deste modo, poderíamos dizer que o CsO é o corpo dos devires de um encontro. Como sempre, devemos ir devagar, para compreender esta definição veloz.

Já dissemos que concebemos que o corpo tenha partes intensivas entremeadas, marmoreadas, com as partes extensivas. E que, nos acoplamentos de desejo, há sempre uma desmontagens das partes extensivas (organismo, consciência, disciplinas) por parte das forças intensivas. Neste sentido, os corpos, ao se encontrarem, se encontram em função das partes intensivas que os constituem. Estas partes intensivas são aquilo que confere sempre um potencial de mutação aos corpos, enquanto os concebemos como composto de forças. Ao se encontrarem, os corpos o fazem não pelo que reconhecem um no outro, não pelas suas molaridades e identidades, mas pelas suas diferenças, suas molecularidades. Segundo Deleuze e Guattari (cf. 1996, p.94), um dos aspectos do molecular é o fato de ser aquilo que sempre escapa, foge das organizações instituídas e dos modos de olhar e perceber dominantes. Quer dizer, os corpos se encontram por aquilo que lhes escapa, e só é parte deles enquanto deles foge, direcionando-os a outros universos existenciais. São estas linhas de fuga, estas suas singularidades fugidias que produzem entre os corpos uma zona de indiscernibilidade. Estas zonas não necessariamente vão ser criadas entre corpos contíguos ou justapostos, isto é, corpos podem entrar em devir sem sequer estar presentes um ao outro. Como isso é possível? Em primeiro lugar, porque o devir é real, mas ele ultrapassa a dicotomia

natural/artificial (cf. DELEUZE & GUATTARI, 1997a, p.18), ou melhor, ele se dá num nível de realidade em que tudo é artificial. Neste nível, como dissemos anteriormente, as formas já – ou ainda – não existem e linhas de força de diversos tempos e diversas naturezas se cruzam, se aglomeram, sem obedecer aos campos segmentares a que pertenceriam se fossem tomados em sua forma. Deste modo, quando falamos de encontros entre corpos, precisamos pensar que o que se encontra não são as formas, e sim suas linhas de força constituintes, das quais uma boa parte está mergulhada na sopa virtual e se prolongando em direção a linhas de força de corpos completamente distintos. Entre dois ou mais corpos, o encontro acontece muito mais pelas suas caldas virtuais. Então, este encontro de linhas de força ‘subterrâneas’ coloca as formas dos corpos a serem desgastadas e, principalmente, as suas potências a serem alteradas. Há um câmbio esquizofrênico de suas forças.

Assim, segundo esta lógica, é possível que, pela louca razão da Natureza naturante, a parcela virtual de um inseto recolha linhas de força de uma árvore, de modo a ter em si, potências de árvore: bicho-pau. Um inseto, aí, devém-árvore. Neste ponto, cabe um importante alerta que nossos autores fazem. Devir não é imitar, não é entrar em relações análogas e nem se encontrar por identificação e semelhança. (idem) Uma relação que provoca um devir é certamente uma relação de simbiose, mas não num sentido – baixo – dado pela psicanálise, de indiferenciação entre sujeitos – por isso, baixo. O devir é simbiose porque é acoplamento de modos de vida, encontro de linhas de força vitais, misturas entre elas em que não se tem mais como separar as suas diferenças, sem que isso signifique uma nova diferenciação. Então, no exemplo que damos, o inseto não imita a árvore, não se identifica com ela, mas se torna uma árvore artificial, uma outra árvore, que não tem a ver com a árvore substancial.

Diz-se, com isso, que entre uma árvore e um inseto passam blocos de devir, que são blocos de partículas não estratificadas, linhas de força não estabelecidas contendo elementos de árvore roubáveis aos insetos. Não é à toa que o bicho pau, muito mais do que se parecer com um galho, tem a potência imóvel e profundamente lenta da árvore. Quer dizer, os blocos de devir são blocos de potencia, não são pedaços de formas. De tal modo que também um devir inverso é possível: plantas que, em seu processo constitutivo, recolheram potências animais e se tornaram carnívoras ou capazes de exalar odores animais, como se tivessem secreções glandulares.

A questão é que o devir está dado em toda relação em que algo de inesperado se passa, isto é, em que a diferença se sobressai à identidade, ele é “o incrível sentimento

de uma Natureza desconhecida - *o affecto*.” (ibidem, p.21) Por isso, de um devir não se escapa. Ele não é uma escolha consciente e nem inconsciente se ficarmos pensando num inconsciente pessoal, humano, privado. Neste sentido é que Deleuze e Guattari (cf. 1997a, p.23) dizem que o devir acontece por contágio, isto é, por uma contaminação não decidida entre termos completamente heterogêneos. Os autores distinguem, pois, o contágio da filiação, justamente porque a filiação respeita ainda instituições e só acontece entre seres de mesma espécie. O contágio pode muito bem se passar entre seres de mesma espécie, porém, exatamente como circulação de inúmeros outros seres de mundos totalmente inusitados. O filósofo do charmoso chapéu e o terapeuta de lentes grossas citam, então, os exemplos de povoamentos que se dão porque seres híbridos, de espécies diferentes, se acasalam e geram proles estéreis. Embora a prole não possa se reproduzir, os cruzamentos entre as espécies sempre voltam a recorrer, podendo multiplicar-se indefinidamente: lobos e cães, jumentos e cavalos, zebras e cavalos. Nestes termos, se diz que o devir concerne justamente à “potência de affecto” entre espécies (ibidem, p.24). Ora, vemos bem que a potência de affecto não é uma forma de comunicação, porque não implica que haja uma linguagem comum entre os corpos envolvidos. Pelo contrário, são os casos de atração pela diferença, por aquilo que escapa, é uma situação na qual se constitui entre os corpos uma nova pele, uma sensibilidade estrangeira.

Além disso, ou exatamente por isso, o devir também é sempre coletivo, quer dizer, ele acontece porque as espécies estão submetidas não apenas aos affectos de que são capazes, mas também a affectos que os levam em direção às potências de outras espécies. Isso porque, os affectos de que são capazes as espécies são entendidos prioritariamente como “modos de proliferação, modos de expansão” (ibidem, p.20) e, como tal, são forças expressivas mais do que orgânicas. Segundo este aspecto, “todo animal é antes um bando, uma matilha”, ou seja, ele é considerado em sua coletividade e sua espécie é entendida mais como modo singular de expressão do que como circunscrição de uma forma. “Pois o affecto não é um sentimento pessoal, tampouco uma característica, ele é a efetuação de uma potência de matilha, que subleva e faz vacilar o eu.” (ibidem, p. 21) Ora, esta força de contágio coletivo – “contágio de matilha” - é o que caracteriza o devir-animal, o qual, dizem nossos autores, está sempre passando e atravessando também o bicho homem em seus encontros, em seus grupelhos, partilhos, sociedades secretas.

E como se daria este contágio? Pela força do que Deleuze e Guattari chama de “Anômalo”, o indivíduo excepcional de um bando. Sem se confundir com o anormal – que designa aquilo que não tem regra – a anomalia designa “o desigual, o rugoso, a aspereza, a ponta de desterritorialização”. (ibidem, p.25-26) O anormal ainda se referencia em características relacionadas às regras e normas, enquanto o anômalo se apóia na própria impossibilidade de caracterizarmos a multiplicidade. Ele marca “uma posição ou conjunto de posições em relação a uma multiplicidade”. E esclarecem Deleuze e Guattari que o anômalo, abrigando apenas afectos, não é nem indivíduo e nem espécie, isto é, ele não é um ser e nem um sujeito, mas um composto de afectos dessubjetivados e desterritorializados. Ele pode se ‘encarnar’ num indivíduo, porém, apenas como atualização deste composto de afectos indomáveis, que chegam em uma população e a faz estremecer, vibrar e rugir de um modo completamente novo.

Sendo, pois, um acontecimento afectivo que se passa numa matilha, o devir, dizem nossos pensadores, é fenómeno de borda, coisa que se passa longe dos centros de poder, longe dos machos dominantes. (ibidem, p.28) Ora, a borda é uma região na qual os indivíduos de uma matilha são tomados como se já não pertencessem a ela. É nesta zona, em que há certa indeterminação, em que há uma passagem híbrida, que se forma o anômalo. A partir de sua posição desprivilegiada e maldita, o anômalo poderá trair o grupo, roubá-lo, trazer cheiros e fêmeas de outros bandos, ou seja, inserir toda uma nova circulação de afectos, os quais poderão arrastar todo o bando para um outro modo de proliferação e até, talvez, destituir o líder.

Neste momento, trazemos então outra característica importante do devir. Ele nunca é devir-homem, devir-homem-branco, devir-heterossexual, devir-adulto, devir-capitalista, devir-burguês. Quer dizer, um devir é sempre minoritário, ele acontece como movimento afectivo menor, no sentido de que não ressoa junto com as lógicas dominantes, majoritárias. (cf. ibidem,p.87) Por isso os devires são assim nomeados devir-mulher, devir-negro, devir-criança, devir-gay, devir-puta, devir-vagabundo. Aqui a questão política também vem junto com um problema ético importantíssimo, a questão da potência necessária dos modos. É que os devires minoritários são muito mais do que oposições aos estratos dominantes. Eles são linhas de fuga e ocorrem nas regiões mais desterritorializadas das multiplicidades, ou seja, é provável que eles não se coloquem num enfrentamento direto às máquinas estratificadas e, mesmo assim, intervenham nela. Isso porque estes devires todos não se fazem presentes enquanto proposições alternativas aos estratos, isto é, não é por alguma coisa em relação a eles –

por causa deles - que os devires se traçam. Os devires – mulher, negro, gay – surgem muitas vezes onde menos se espera. “O canto da vida é freqüentemente entoado pelas mulheres mais secas, mais animadas de ressentimento, de vontade de potência e de maternagem fria.” (ibidem, p.68)

Porque os devires são realidades enquanto passagens, linhas intensivas que alteram e arrastam imediatamente coordenadas históricas, sociais, grupais, biológicas. Quer dizer, eles são antes uma pura afirmação de uma força, que se expressa necessariamente. Se há um devir-mulher, não é por causa do patriarcalismo, mas porque a feminilidade, por assim dizer, não se restringe à mulher, ao gênero, à nossa espécie e muito menos à nossa cultura. Daí, que mesmo as mulheres precisam devir-mulher, os negros precisam devir-negro, de modo a encontrarem uma mulher que não é a de seu gênero e de sua criação, um orgulho negro que não seja o do passado escravo ressentido. (cf. ibidem, p. 88) A isto Deleuze e Guattari chamam de encontrar a mulher molecular, isto é, aquela que é a pura potência ainda não estratificada em uma mulher do gênero, na esposa, na dona de casa etc. Portanto, o problema ético do devir é que ele é sempre uma busca de potência. Evidentemente, não uma busca consciente, subjetiva, espiritual e sim, melhor dizendo, uma errância capaz de cultivar os encontros capazes de nos fazer diferir, elevar nossa potência, por nos colocar numa zona de indeterminação a partir da qual se descobre uma nova força.

Assim, não basta que se seja uma minoria política para que já se tenha garantido um pedacinho de devir. (cf. ibidem) É preciso entrar em relações que coloquem estas minorias a prolongarem seus afectos em direção uma potência molecular, virtual, inatual de sua raça, de seu povo. “Devir-minoritário é um caso político, e apela a todo um trabalho de potência, uma micropolítica ativa.” (ibidem, p.89) Em outras palavras, é preciso que a mulher, o negro, o gay, se tornem um outro gay completamente desvencilhado da mulher, negro e gay a que os estratos lhes outorgaram ser. Neste sentido é que Deleuze e Guattari dizem que “o devir é uma anti-memória” (ibidem, p.92). Ora, dizem os autores, a memória organiza-se por pontos, por acontecimentos marcados, por referências para as quais se volta como orientadores temporais e existenciais. Pelo contrário, o devir, ignora pontos e traça linhas de fuga, fazendo passar um fluxo afetivo por entre os pontos históricos e memórias marcadas. (cf. ibidem, p.91) Por isso, podemos dizer que é mais provável que iremos encontrar um devir nas historietas mais cotidianas, de uma história não-universal, junto de um povo não marcado historicamente, ou até marcado, mas que já esteja fígado a uma linha sem

lembança: é o caso de algumas comunidades de bairro ‘insignificantes’ em relação dos acontecimentos pontuais, que conseguem produzir uma potente ruptura com sua situação de marginalização. É como se estas comunidades tivessem sido capazes de mergulhar novamente no plano de composição, o oceano dionisiaco, e dali tivessem deixado cair todas as marcas de sujeição – e subjetividade – para então retornarem constituídas em uma outra multiplicidade, tomadas de outras potências.

Explicam Deleuze e Guattari que as multiplicidades se definem justamente por suas bordas (cf. *ibidem*, p.35), ou seja, pelos seus limites, regiões em que suas forças estão mais desterritorializadas. E um devir sempre passará entre duas multiplicidades, atuando nestas linhas contínuas de desterritorialização. “Um devir não é nem um nem dois, nem relação de dois, mas entre-dois, fronteira ou linha de fuga, de queda, perpendicular aos dois.” (*ibidem*, p.91) Assim, quando antes dizíamos que um devir se passava no encontro entre corpos, é preciso ressaltar que os corpos não devem ser entendidos como pontos ou subjetividades, mas como multiplicidades abertas que se encontram pelas suas bordas. Enquanto tal, encontrar um devir também é uma questão de retomar o corpo como CsO, encontrar uma corporeidade molecular no lugar de um organismo.

Assim, quando dizem que o primeiro devir que nos concerne é o devir-mulher (cf. *ibidem*, p.63), os autores explicam que é porque é da mulher que primeiro se rouba o corpo, se rouba uma liberdade de movimento, a alegria da desenvoltura. (cf. *ibidem*, p.69). Encontrar um devir-mulher talvez passe por encontrar uma nova corporeidade, fabricar um CsO. E esta reapropriação do corpo passa pela produção de um devir que faça dele não mais uma forma e um organismo, mas velocidades e lentidões, movimentos e repousos, graus intensivos. É que um corpo seria uma individuação de natureza muito distinta da de um sujeito e até de um humano. Antes de pertencer a um indivíduo, um corpo é uma relação singular de velocidade e lentidão entre partículas. Se elas pertencem a um indivíduo é só depois de se definirem como tais (cf. *ibidem*, p.39). “Tanto que cada indivíduo é uma multiplicidade infinita.” (*ibidem*) Por isso, quando falamos de retomar o corpo construindo-se um CsO, estamos falando de fazê-lo entrar numa linha de desterritorialização, que o permita cair numa relação de velocidade e lentidão irreduzível ao sujeito e organismo que são. “A questão é a dos elementos e partículas, que chegarão, ou não, rápido o bastante para operar uma passagem, um devir ou um salto sobre um plano de imanência pura.” (*ibidem*, p.41)

Desta maneira, achamos interessante pensar que o corpo é também um a hecceidade, isto é, uma individuação não humana, tal como exemplificam Deleuze e Guattari: uma inverno, um verão, uma hora do dia, uma data, um animal-que-caça-às-cinco-horas. São individualidades perfeitas em que nada falta (cf. *ibidem*, p.47) e não devem ser entendidas meramente como paisagens ou cenários sobre os quais os indivíduos agem (cf. *ibidem*, p.49), pois “tudo aí é relação de movimento e repouso” (*ibidem*, p.47), tudo está conectado, fazendo funcionar uma multiplicidade sem sujeito, sem centro. Se pensamos que o corpo pode ser tomado também como hecceidade, é porque também um corpo é um devir, uma relação de movimento e repouso, para o qual o sujeito é o que menos importa. Além disso, se concebemos o corpo como hecceidade, também passamos a ‘enxergar’ tudo o que nele há de inumano, animal, planta, mar. Uma hecceidade é toda uma articulação descentrada de linhas de força, partículas, elementos, materiais e corpos não humanos. Por isso dizemos ser o corpo um tipo de hecceidade.

Ora, toda a conceituação de devir, se compreendemos bem, trata de mostrar como as transformações que sofremos estão inteiramente desligadas de dois aspectos que são comumente pressupostos: o homem e o sujeito. Um devir nunca é antropocêntrico, assim como nunca está ligado a um sujeito que muda. Não é o sujeito que muda num devir, ainda que ele de fato mude: é antes uma multiplicidade que se desterritorializa e é levada por uma linha de fuga, que a coloca sob outra relação de velocidade e lentidão. “Se imaginamos a posição de um Eu fascinado, é porque a multiplicidade em direção à qual ele se inclina, acaloradamente, é a continuação de uma outra multiplicidade que o trabalha e o distende a partir de dentro. Tanto que o eu é apenas um limiar, uma porta...” (*ibidem*, p. 33) Desta forma, acrescentam ainda Deleuze e Guattari que, num devir, são “o próprio lobo, ou o cavalo, ou a criança que páram de ser sujeitos para se tornarem acontecimentos em agenciamentos que não se separam de uma hora, de uma estação, de uma atmosfera, de um ar, de uma vida”. (*ibidem*, p.50)

Ora, neste sentido, o devir é sempre a afirmação de uma multiplicidade e, como tal, também a afirmação de uma potência. Ele passa necessariamente por uma cruel desterritorialização e por um processo de territorialização singularizante. Vemos aí a própria essência do trágico e a alegria afirmativa do dionisíaco. O devir é sempre uma passagem trágica que se expressa na alegria da transformação. Dionísio está no fundo de todo devir. Definem, pois, nossos pensadores:

“Devir é, a partir das formas que se tem, do sujeito que se é, dos órgãos que se possui ou das funções que se preenche, extrair partículas, entre as quais, instauramos relações de movimento e repouso, de velocidade e lentidão, as mais *próximas* daquilo que estamos em vias de nos tornarmos, e através das quais nos tornamos.” (ibidem, p.64)

Destaque-se aí, que trata-se de aproximar-se daquilo que nos tornamos, quer dizer, não nos igualamos nunca àquilo que nos tornamos. Se, por exemplo, entramos num devir animal, é porque estamos numa zona de vizinhança com este animal, isto é, estamos vibrando segundo sua velocidade e lentidão, segundo suas potências e afetos. As nossas partículas e as dele estão presentes uma à outra. Contudo, não nos igualamos nunca a este animal, porque o animal que nos tornamos é sempre outro em relação àquele com que nos relacionamos e que vibra em nós. E o próprio bicho que devimos, precisa devir em nós para ganhar a força de uma existência. “Trata-se de fazer corpo com o animal, um corpo sem órgãos definido por zonas de intensidade ou vizinhança.” (ibidem, p.65) Além disso, mais um problema se coloca. Não necessariamente se ganha características do animal que se devem, ou seja, não precisamos rosnar ou fazer garras para devir-felino. Isso porque, como os autores dizem, “os afectos são devires” (ibidem, p.42) e os acoplamentos que dão expressão a um devir podem não ter relação nenhuma com a forma do animal, com suas características formais do animal. Assim, Deleuze e Guattari citam o exemplo de um texto de Vladimir Slepian em que ele devem cachorro quando veste sapatos nas mãos. Neste caso, parte a parte o corpo de Slepian vai entrando na velocidade e lentidão de um cachorro – um cachorro qualquer -, mas quando chega no rabo, o experimento falha ou se torna muito mais complexo.

Ora, este exemplo nos aponta que a questão que surge a partir de todo devir é a da consistência, já que ele decorre de um processo de desterritorialização intensa. Guattari (cf. 1988, p. 45) faz uma distinção sutil entre o que chama de consistência molecular e consistência abstrata. Nesta passagem ele nos dá a entender que o molecular está no atual, ‘subjacente’ a ele. Se bem entendemos, o molecular se coloca como aquilo que, no atual, não está estratificado e, portanto, permanece agindo a realidade, corroendo-a. A molecularidade de uma consistência se mede pela força de suas ligações, que é forte (cf. idem, p.44), justamente porque tem espaço para a multiplicitude. Tão logo, as consistências moleculares possuem aberturas ou pontos de ligação direta com o próprio CsO e, por causa disso, as suas composições não se estratificam fácil; pelo contrário, os

sentidos se cruzam e se intercambiam uns nos outros, as máquinas se acoplam e se desacoplam velozmente.

Além das consistências moleculares, Guattari descreve as consistências abstratas ou intrínsecas, como sendo, então, um excedente, uma abundância de força e fluxo que está sempre presente na constituição das relações e dos corpos, sem que esteja imediatamente dada ou expressa. Este excesso é o que define a irreducibilidade dos processos maquínicos, dos encontros. Ele constitui propriamente a parcela dos encontros, que foge ao possível e ao impossível, ou seja, é a sua calda virtual. Dizemos, com isso, que o devir acontece entre os corpos graças a estas duas consistências, a molecular e a intrínseca. Então, a potência de um devir aumenta conforme sua consistência também cresce.

Pois bem, compreendemos que o devir é sempre uma questão de ganho consistência, isto é, de ganho de força num processo intensivo de transformação. Se há uma relação com o problema do corpo e da ética é justamente o de que se trata de compreender o corpo de um outro modo, que não o da forma, do sujeito ou do homem; assim como se está às voltas com o problema da passagem de um fluxo multiplicatório e de uma elevação de potência. Deste modo, se tomamos o corpo como hecceidade ou multiplicidade que ganha força e consistência ao entrar numa zona de vizinhança desterritorializada com outra multiplicidade, entendemos que se fala de uma corporeidade capaz de enfrentar aniquilamentos e imediatas alegrias de renascimentos. A partir de processos não centrados em sujeitos, se traça uma corporeidade cujo problema é o da natureza dos afetos com os quais se é capaz de vibrar.

b) Agenciamento

O agenciamento, tal como Guattari o define, apresenta uma essencial oposição em relação à noção de sujeito. O agenciamento é sempre coletivo e “não corresponde nem a uma entidade individuada, nem a uma entidade social predeterminada” (GUATTARI, 2000, p.31) Nas palavras de Guattari, os modos de vida são produzidos por agenciamentos e isso quer dizer que eles são processados, maquinados, de modo não centrado em agentes individuais, egóicos, em instâncias intrapsíquicas. Portanto, a subjetividade não está ligada a um universo interior, mas a um processo de produção. O

que se chama de produção de subjetividade²²⁵ é isso, a produção de modos de existência.

Este processo, diz o autor na mesma passagem, “é duplamente descentrado”. Por um lado, se tem as “máquinas de expressão” e, por outro, os “sistemas de natureza infra-humana”. Enquanto os primeiros se referem a sistemas articulados econômicos, sociais, ecológicos, midiáticos, os outros tratam de sistemas de percepção, de sensibilidade, de valor, imagens e ideias. Quer dizer, o agenciamento produz existências neste cruzamento inseparável entre grandes aparelhos articulados que reproduzem e transmitem as formações desejantes estabilizadas e os modos mais sutis e invisíveis de valoração e afetação, seja destas mesmas formações, seja de novas modulações. Os agenciamentos, segue Guattari, colocam em conexão elementos e forças de diversas instâncias (cf. idem), sem necessariamente respeitar seus limites: níveis celulares se ligam com os industriais, a química do solo se liga com a genética humana, bactérias são utilizadas em tecnologias computacionais, a emoção mais privada e íntima está acoplada a aparelhos públicos. Dizemos, então, que não há, de um lado, desejo e afetividade se movendo dentro das cabeças de pessoas e, de outro, um real-social, onde se passam relações de contrato e produção. Os agenciamentos, não são, portanto, movimentos abstratos e psicológicos, no sentido de que sejam uma linguagem de símbolos, arquétipos, ou signos destacada do mundo social, político, econômico, histórico, biológico. A crítica que Guattari faz, é a de que não se pode conceber os modos de existência e a afetividade como um simples conflito entre um mundo bruto do desejo e uma realidade social que viria para acomodá-lo e ordená-lo. (cf. idem, p.214)

Assim, em *Mil Platôs Vol.2* (1995) Deleuze e Guattari descrevem o agenciamento como uma articulação dinâmica – e, dizemos, não-dialética - entre conteúdo e expressão, que sempre se dá de modo coletivo, num campo social. Aí, sistemas abstratos de sentido se relacionam e produzem misturas de corpos e estados materiais, também sendo produzidos e transformados por estes últimos. Os autores trazem o exemplo do agenciamento feudal. Nele há uma articulação entre os corpos, como o cavalo, o homem e o estribo, que implica diretamente em um tipo de vida, também

---

²²⁵ Sabemos bem que os termos subjetividade e subjetivação são descritos de maneira não padronizada na obra de Deleuze e Guattari. Há momentos em que a subjetividade se refere a modos já instituídos de vida e à sua inscrição sobre os sujeitos, enquanto a subjetivação se ligaria à produção de novos modos de existência desfocados dos sujeitos correspondentes; mas há momentos em que estas definições se invertem, um termo ocupa o lugar do outro. Como já utilizamos a subjetivação como sendo relativa à soldagem dos processos de desejo ao sujeito, então neste trecho assumimos a palavra subjetividade para designar os processos abertos de produção de modos de vida.

ligado a campos para percorrer e a armas para empunhar. (cf. 1995, p.30) Tudo isso resulta e/ou é resultante de um tipo de sensibilidade, de um modo de os corpos se afetarem. O sentido de andar a cavalo muda completamente entre os índios americanos e os homens da estepe mongol, em grande parte, graças à presença ou não do estribo. Quer dizer, um único elemento material, ao mesmo tempo que condiciona uma relação intensiva e afetiva com o animal, com a velocidade, com o campo, também é efeito de relações de partículas ainda mais finas e imperceptíveis, com os mesmos.

O sentido está aí no agenciamento, como algo que se desprende do encontro de corpos, mas que não pode viver na ausência deste. Os corpos são causas uns para os outros num encontro, mas os efeitos de seu encontro são coisa de outra natureza, são incorpóreos. (cf. DELEUZE, 2006, p.5 e 6) Num agenciamento, então, dizem os autores, não devemos separar o seu conteúdo da sua expressão, e nem relacionar estes dois elementos como se houvesse uma força unidirecional, em que a expressão seria uma representante do conteúdo. (DELEUZE & GUATTARI, 1995, p.26) Como já mostramos quando falamos disso na parte dedicada a Spinoza, o conteúdo e a expressão envolvem-se mutuamente sem que, por isso, não tenham cada um a sua forma própria, isto é, cada qual pertence a um nível. “A forma de expressão será constituída pelo encadeamento dos expressos, como a forma de conteúdo pela trama dos corpos.” (ibidem) Aí, os autores dão o exemplo do punhal que corta a carne. Este encontro é uma mistura de corpos e é a própria forma de conteúdo. Mas, a forma de expressão relativa, ‘o punhal corta a carne’, é a forma de expressão que exprime “transformações incorpóreas”.

Outro exemplo nos ajuda mais: “a água se torna vermelha”. Neste caso o expresso incorpóreo ‘avermelhar’ se distingue da qualidade ‘vermelha’ e, no entanto, diz respeito aos corpos. (ibidem, p.27) Se há um encontro entre expressão e conteúdo este encontro não se faz pela representação. E se há uma diferença entre os dois, também não é por causa da representação. Quando há uma expressão que diz de encontros de corpos, ela sempre o diz de outro modo, que não representa o encontro, mas “intervém” nele. (cf. ibidem) Se dizemos ‘o peixe foi pego’ ou se pintamos um peixe sendo fígado, estamos nos referindo ao ato e ao movimento concreto de um peixe sendo pego, mas, ao expressarmos este movimento, já estamos pintando outro peixe, que foi pego de outro modo. Então, a cada vez que tentamos expressar algo, multiplicam-se as expressões e as formas. Isso é chamado de “paradoxo da proliferação indefinida” (DELEUZE, 2003, p.31). Expressar não é reproduzir ou refletir um

fenômeno, mas interferir na realidade concreta deste fenômeno. Aqui, vemos como o conteúdo sofre uma ação de sua expressão, mesmo que cada um dos níveis seja autônomo em relação ao outro. Por isso, também é um erro acreditar “que o conteúdo determina a expressão por ação causal” (ibidem, p.30)

Aparentemente parecemos estar perdendo de vista o entendimento do conceito de agenciamento. Trazemos, então, um exemplo dos autores, que nos parece bastante esclarecedor. Dizer ‘eu juro’ não tem o mesmo sentido e, portanto, o mesmo efeito, se dito na em família, na escola, para um amor, num tribunal ou dentro de uma sociedade secreta. Neste arranjo “não é a mesma situação de corpo, mas tampouco é a mesma transformação incorpórea” (cf. ibidem, p.21), isto é, a expressão ‘eu juro’, embora guarde o mesmo significado, expressa sentidos completamente diferentes, dependendo do agenciamento pelo qual é produzido e no qual é emitido. Assim, fica muito claro de que se trata quando se fala das articulações de corpos e sentidos, de materiais e expressões como sendo os dois lados componentes do agenciamento: ele é “um novo ‘jeito’ produzido pelo cruzamento do *semiótico* e do *material*.” (DELEUZE & GUATTARI, 1997, p.151). Também fica claro o motivo de Deleuze e Guattari dizerem que a autonomia da linha de conteúdo e da linha da forma serem exatamente o motivo pela qual elas se encontram. (DELEUZE & GUATTARI, 1995, p.28)

Num agenciamento, um mesmo elemento pode funcionar como conteúdo ou como forma, dependendo de como, onde, em que situação, com que conexões, com quem estiver articulado. Segundo estas questões o agenciamento se diferencia por completo. Um mesmo elemento “funcionará como corpo que age e sofre” (idem). Vemos, então, que um agenciamento tem também, dentro de si mesmo, um lado pelo qual ele deixa de ser o mesmo agenciamento e pode descambar para algo completamente diferente. Esse movimento interno é aquilo que se chama de pontas de desterritorialização.

Resumem, então, o filósofo e o militante micropolítico que os agenciamentos apresentam uma “tetravalência” (ibidem, p.30), a qual se descreveria em dois eixos que se cruzam. Num eixo horizontal, eles são compostos das misturas e encontros de corpos – suas ações e paixões - de um lado (conteúdo) e das transformações incorporais, enunciados, atos e sentidos de outro (expressão). Cada uma destas pontas muda se a outra mudar, assim como, ao mudar, o faz de um modo independente da outra. Como vimos, uma ponta atribui-se à outra, mas, ao atribuir-se, transforma a outra, assim como transforma a si.

Já num eixo vertical, o agenciamento tem, de um lado, “*lados territoriais* ou reterritorializados que o estabilizam e, de outra parte, *picos de desterritorialização* que o arrebatam”. Quer dizer, segundo este eixo, o agenciamento assenta as relações de corpos e os sentidos que nele circulam ou os transformam completamente, seja porque os dois lados do eixo horizontal intervém um no outro, seja porque – talvez ainda mais – o agenciamento nunca é fechado e está ligado a muitos outros agenciamentos, de modo que forças estrangeiras sempre o invadem.

Mas, o que são os efeitos incorporais? Ele é o devir e o sentido que percorre todo o agenciamento, que diz dele e, no entanto, também o arrasta, transformando-o. Ele é “o que acaba de se passar e o que vai se passar, mas nunca o que se passa.” (DELEUZE, 2003, p.9) Ele não está ao lado dos corpos, sem se confundir com eles, mas sendo produzido nos seus encontros. Como sentido, ele diz do agenciamento, mas assim que se atribui aos encontros de corpos, ele se torna partícula de um outro sentido, ele expressa outro sentido, outro encontro. Então, talvez seja mais preciso se dissermos que os polos do eixo horizontal, ao invés de se afetarem de um lado para outro, se proliferam um do outro, havendo entre eles, zonas de encavalamento. Uma mistura de corpos produz um sentido (cf. idem, p.97), que se independiza da mistura no momento em que a expressa, dizendo dela. Porém, é ao dizer da mistura de corpos mesmo, que o sentido já está fazendo dos estados de corpos outra coisa que não são e que, por isso, estes corpos já fazem outro sentido. Entenda-se bem, não é uma dialética, é um movimento paradoxal, porque a alteração de sentido não acontece por causa dos corpos que estão no outro polo do eixo, e sim pelo movimento autônomo do sentido de transformar-se a si próprio, toda vez que expressa os corpos e seus encontros. Diz Deleuze, sobre isto, que o efeito incorporeal se prende a outro efeito incorporeal. O sentido *se* transforma. E, de outro lado, também as misturas de corpos se transformam independentemente, segundo os movimentos e repousos, ações e paixões que os corpos provocam entre si.

Vemos, até agora, que o agenciamento se faz como cruzamento de linhas de sentido e encontros de corpos. Vamos, então, compreender melhor como se fazem os agenciamentos, já que se disse que eles não são coisas secretadas a partir dos sujeitos. No texto em que tratam mais detidamente sobre isso, Deleuze e Guattari parecem fazer uma espécie de cosmogonia. É belíssimo.

c) território e expressão

Tudo começa do caos. No sem-começo, havia caos, o qual não é o nada e nem o vazio. O caos é a sopa de forças complicadas, o reino do paradoxo, em que as forças não se separam umas das outras e, ao mesmo tempo, se distinguem. Aí, neste espaço de puro tempo, as forças não podem ser ‘si mesmas’ se não se transformarem em outras. As forças não se separam daquelas em que se tornam, das outras, nas quais se transformam. No caos tudo apenas se esboça e se desmancha em outra complicação assim que se esboça. Pura aceleração, nada é parada. É aterrorizante, é insuportável.

Então, do caos nascem meios e ritmos. Cada meio é vibratório e constitui um bloco de espaço-tempo que se repete periodicamente. (cf. DELEZUE & GUATTARI, 1997, p.118) Se bem entendemos, os meios são como um ecossistema, ou uma zona geográfica, mas sem ser ainda povoada de seres. A repetição periódica do meio perfaz um código próprio. Estes meios são abertos ao caos, o qual os ameaça de aniquilamento ou intrusão. Os meios, por sua vez, são vivos e, como tais, revidam o caos, imprimindo um ritmo. Só que o caos não se opõe aos ritmos, ele “é antes o meio de todos os meios” (idem, p.119) Note-se que os meios são vivos e, no entanto, não são formas e nem seres ou sujeitos. Do espaço entre os meios, num meio entre os meios é que o caos torna-se ritmo. O ritmo é a diferença, o incomensurável, o desigual. (cf. idem) Enquanto o meio aparece como repetição periódica, o ritmo advém como diferença que se sustenta nessa repetição. A repetição só tem como efeito a diferença do ritmo. E os ritmos aparecem sempre que os meios se comunicam, por transcodificação.

É aí que aparecem os territórios. O território é uma tomada de partes que compõem os meios e estas partes são, tão somente, moléculas, fragmentos com potencial de acoplamento, mistura metamórfica. “O território é de fato um ato, que afeta os meios e ritmos, que os ‘territorializa’.” (ibidem, p.120). Quer dizer, o território é um roubo, uma apropriação arbitrária de componentes dos meios, mas que não é feita indiscriminadamente. O território aparece quando os componentes de meios deixam de ser funcionais e se tornam expressivos. (ibidem, p.121) Há aqui uma inversão de toda ideia de que os territórios nascem como funções e como ambientes funcionais para um sujeito. Muito diversamente, o território é, primeiramente, um componente artístico da Natureza para consigo mesma. “As funções num território não são primeiras, elas supõem antes uma expressividade que faz território.” (ibidem, p.122)

Então, os territórios só podem aparecer na medida em que os meios se tornam qualidades a serem apropriadas e os ritmos – as diferenças -, convertidos em

expressividades. Explicando de outro modo, os autores dizem que o território se inscreve na medida em que os componentes, ao conquistarem um alcance espacial e uma constância temporal, podem se fazer marcas expressivas. Portanto, antes mesmo de se falar de seres e de funções, se fala de uma produção estética. Os meios podem muito bem transfigurar-se em seres, mas a territorialização não é feita pelos meios e sim pelos componentes de meios e pelos ritmos tornado expressivos. Os seres são, antes de tudo, meios feitos de componentes autônomos, isto é de outros meios. E os territórios nascem quando recolhem componentes descodificados dos meios. (cf. *ibidem*, p.131) Tudo aqui é dessubjetivado... e, por isso mesmo, tudo é artístico. Quanto menos a criação depende de seres, mais ela pode ser dita natural e artística. “Certamente, nesse aspecto, a arte não é privilégio do homem.” (*ibidem*, p.123) É a expressão que faz primeiro o território, para que dentro dele nasça depois a função. Tem-se, então, expressões territorializantes de um lado e funções territorializadas de outro. A expressão é que dá origem à posse de um território e não a função. A isso Deleuze e Guattari chamam de uma constituição em que o ter é mais profundo que o ser. Ora, esta pertença é bastante curiosa, porque, a partir dela, se pode dizer que é o território que tem os seres, na medida em que ele é feito de matérias de expressão. Os seres carregam as matérias de expressão, certamente; porém, apenas enquanto o território assim as exige. Isso pode ser levado tão longe que se pode dizer que o território é que produz o instinto e não o contrário. E qualquer coisa pode ser matéria de expressão: uma cor, um som, um galhinho – conforme o exemplo de nossos autores -, tinta, ramos, líquidos, pedriscos e também gestos, posturas, alturas etc. O que torna algo, uma matéria de expressão é o ato que o territorializa e o lança num agenciamento. Deste modo, ela nunca é um símbolo, ou vestígio (*ibidem*, p.134), ou seja, ela não é coisa psicológica e subjetiva; ela é material exterior que tem partículas assaltadas pelo território para servirem à expressão.

Por isso mesmo, alertam os nossos autores, que a expressão é auto-objetiva, ela não se faz para um outro que as consumiria ou captaria em seus efeitos. (cf. *ibidem*, p.124) Já era isso que destacávamos quando de nossa conclusão sobre as afecções e o conhecimento. As afecções são expressivas, mas elas não se dão primeiramente para o conhecimento. Ora, aqui se desmonta toda ideia de intencionalidade, assim como a concepção de que o artista só existe para um público. As aves cantam para o crepúsculo, para uma água de torneira aberta, ou seja, para ninguém. As suas fêmeas são apenas mais uma apropriação de sua matéria expressiva. Haveria, pois, um auto-movimento das qualidades expressivas e elas encontram sua objetividade no território que elas traçam

ao serem expressivas. Desse modo, elas se produzem marcas ou placas nos territórios e, mais além, se tornam um estilo. Assim, as matérias de expressão produzem relações entre si que irão exprimir as relações que o território estabelece com os impulsos interiores dos seres e as circunstâncias exteriores. Agora, se está falando dos impulsos interiores aos seres, mas de tal modo que são independentes dos seres a que pertencem, quer dizer, agem independentemente de um centro e decorrem das relações das matérias de expressão consigo próprias.

Então, quando as matérias de expressão fazem um território, é que se delineia um agenciamento. “O território é o primeiro agenciamento, a primeira coisa que faz agenciamento, o agenciamento é antes territorial.” (ibidem, p.132) Dizemos, então, que um agenciamento acontece por um impulso estético espontâneo das matérias de expressão, antes de ser por um motivo interior aos meios, por uma questão orgânica, ou ainda, por partir de um centro dos meios. O agenciamento é, portanto, o ato que recolhe matérias de expressão para produzir territórios. E todo conjunto de matérias de expressão que traçam um território são chamados ritornelo (cf. ibidem): um torvelinho que se repete enquanto porção de força que difere do caos em alguns graus, para enfrentá-lo. Deleuze e Guattari dizem ter o ritornelo²²⁶ uma natureza prioritariamente musical, embora não exclusivamente. Sua importância está em ser um pequeno aglomerado circular de expressão, que se repete em sua diferença para poder desenhar um frágil crivo no caos, para que este não nos trague num aniquilamento infinito. Daí o exemplo inicial de nossos autores, da criança que cantarola com medo do escuro. (cf. ibidem, p.116)

Ora, o agenciamento é o movimento assubjetivo, pelo qual as forças formam um corpo, constituem uma relação e, com isso performatizam um modo de existência. Um corpo é, na verdade, um agenciamento, ele é uma articulação descentrada de inúmeros materiais expressivos. Melhor dizendo, um corpo, se tomado como unidade, é apenas mais uma das matérias de expressão componentes de um agenciamento que o envolve, sem depender nem partir dele. Já do ponto de vista de sua multiplicidade, o agenciamento é a própria corporeidade, todo este jogo de conexões complexas de forças e materiais expressivos que pertencem a um corpo, mas operam autonomamente e fora dele: junto dele, mas não por causa dele. Definimos, então, assim. O que é a

---

²²⁶ Compreendemos bem a importância do ritornelo para a expressão, mas aqui não estaremos explorando-o amplamente porque entendemos que precisamos, para tanto, também de uma experiência musical consistente, que ainda não constituímos para nós. Preferimos não arriscar uma elucubração frágil.

corporeidade? É tudo aquilo que está conectado ao corpo, mas veio ‘antes’ dele; não está por ele, só que e o produz; é toda exterioridade que impede que o corpo seja uma substância; é tudo aquilo que, no corpo, não é o próprio corpo e, por isso mesmo, lhe dá uma existência e lhe dá um corpo; não é a forma do corpo e sim o seu material.

Mais uma vez, parece que podemos dizer que se trata de uma visão fractal: um corpo nunca pode ser tomado sem ser apenas uma parte de uma complexidade aberta, mas mesmo suas partes são também partes de uma complexidade, moléculas são sempre infinitamente moleculares; aumentando a escala ou diminuindo-a encontram-se agenciamentos funcionando, produzindo. O que diz se o corpo é uma peça ou o próprio agenciamento é a transversalidade através da qual se olha. Tanto mais se entenderá o corpo como unidade quanto menos transversal e complexo for o olhar. Fica claro, portanto, o que queríamos dizer quando, em nossa introdução, definimos o corpo como sendo sempre uma incorporação de forças, uma multiplicidade irreduzível. Faltava apenas completar, explicitando a não centralidade do corpo em sua corporeidade.

Pois bem, dizem Deleuze e Guattari (cf. *ibidem*, p.133), que um agenciamento pode ganhar tal independência, que começa a formar um novo agenciamento. Neste ponto, uma única matéria de expressão pode desterritorializar-se e funcionar como “um *conversor de agenciamento*” (*ibidem*, p.134), um elemento que permite a passagem de um agenciamento a outro. “O agenciamento territorial não pára de atravessar outros agenciamentos.” (*ibidem*, p.135) Assim, os agenciamentos estão sempre em vias de serem desterritorializados, sempre há nos territórios “coeficientes de desterritorialização” (*ibidem*, p.137) que os atravessa. Este potencial de desterritorialização é, talvez, o próprio sentido que mais acima descrevemos, aquilo que percorre o agenciamento e, assim que o expressa, intervém sobre ele e o leva a ser tornar-se outro.

Então, é neste momento que intervém o problema da consistência que já tratamos na introdução deste trabalho. Quer dizer, no momento de sua desterritorialização, um agenciamento seria capaz de afirmá-la, de bem dizer a diferença, transformando-se? Porque é um erro pensar que seus elementos seguirão juntos se a composição for coagida a uma homogeneidade. Só pela diferença é que o agenciamento se mantém. E aí, ele se mantém enquanto outro agenciamento. “O que chamamos de maquínico é esta síntese de heterogêneos enquanto tal.” (*ibidem*, p. 143) Por isso é que todo agenciamento é chamado agenciamento maquínico. Dizem Deleuze e Guattari que é justamente pelo componente mais desterritorializado que o agenciamento se mantém.

Ora, a desterritorialização é como que a entrada de um vento de caos no território; é, digamos, um sopro dionisíaco que varre o território e o faz sofrer uma metamorfose e, como tal, o torna mais forte, mais consistente. É graças à desterritorialização que o território agencia para si novas matérias de expressão, novas forças das quais se apropriar. “É neste sentido que se pode opor a consistência dos agenciamentos àquilo que era ainda a estratificação dos meios.” (ibidem, p.151)

Entendemos que aqui precisamos destacar um ponto importante. A territorialização é sempre um movimento expressivo, ela vem em nome de uma singularização e, portanto, não se opõe à desterritorialização. Esta última é aquilo que garante a riqueza da territorialidade a sua consistência, mas não pode operar sem que haja uma expressividade que se consolida. O que se opõe ao território, então, são os estratos, o organismo, a subjetivação. Não há relação dialética entre desterritorialização e territorialização. A desterritorialização, na verdade, é um movimento cruel - no sentido que descrevemos anteriormente – ele é rigoroso, exige a diferença.

Com razão, alerta Haesbert (cf. 2012, p.241), autor da Geografia, para o cuidado de não se idealizar a errância nômade e a desterritorialização, pois aí já se encontra traços de uma dicotomia que cai num posicionamento de concepção “unilateralmente positiva”. Quando Deleuze e Guattari falam de um nomadismo feito num espaço liso desterritorializado, além de estarem se referindo de maneira muito seletiva sobre alguns aspectos do estilo de vida nômade, estão também cartografando os caminhos das linhas de força, do ponto de vista de seus fluxos, não estão falando de sujeitos, nem determinando uma nova moral. “Assim, o ‘nomadismo’ deleuzeano, associado à desterritorialização, não é nem um ‘estado primitivo’ historicamente situado, nem uma ‘generalidade eterna’ a ser inexoravelmente seguida.” (HAESBERT, 2012, p.240). Este autor nos destaca que vários estudos antropológicos e geográficos mostram haver um elevado grau de previsibilidade nos trajetos dos povos nômades. “Nômades tibetanos, por exemplo, percorrem os platôs referenciando-se nos templos budistas, aliando pastoreio e peregrinação religiosa.” (idem, p.243) Por mais encantadora que possa parecer a caracterização que Deleuze e Guattari fazem de uma vida desterritorializada, é preciso não ‘romantizar a linha de fuga’, não fazer um novo ‘ode a uma vida desgarrada’.

Não estamos aqui fazendo ponderações relativistas. Tentamos é ser mais precisos quanto aos conceitos. É que, se bem compreendemos, Deleuze e Guattari se referem aos seres como meios justamente como forma de dessubjetivá-los e tratá-los como um

pedaço de caos condensado. Com isso, entendemos que os movimentos de territorialização, constituição de um agenciamento e desterritorialização são descritos olhando-se a partir dos caminhos das linhas de força, dos modos de existência – sejam humanos ou animais –, dos estilos e das hecceidades vivas – bando de lagostas viajando pelo mar, partículas minerais formando a ‘terra roxa’ de Ribeirão Preto. Olham do ponto de vista dos fluxos, os quais, não respeitam matrimonialmente as linhas limítrofes dos meios. Trata-se da vitalidade não-orgânica das forças, de seu deslocamento expressivo. Por isso, vemos que a própria territorialização que forma o agenciamento é feito a partir de um delineamento e seleção de material expressivo bastante errantes, ou seja, a desterritorialização já está implicada no início ou no fim do agenciamento, sendo o território o meio: meio expressivo, meio de passagem, o CsO constitutivo, meio de consistência, portanto, meio de fortalecimento da diferença. O território, na medida em que é expressivo, não é menos importante que a desterritorialização.

Acontece que, em alguns casos, no momento em que um agenciamento se desterritorializa, forças de contenção intervêm, de modo a promover uma reterritorialização, que é a própria perda de consistência, ou a vitória das forças reativas. Nós distinguimos a territorialização da reterritorialização, porque a primeira é sempre um movimento criativo, sobre o qual a desterritorialização advém como agitação mutacional intrínseca ao próprio agenciamento. Já a reterritorialização é a retomada de um agenciamento caduco, que não funciona mais, não faz passar nada sobre o território. Destarte, se o agenciamento é maquínico, todavia há uma diferença entre o agenciamento e a máquina. Deleuze e Guattari (ibidem, p.146) definem, pois, a máquina, como sendo “um conjunto de pontas que se inserem no agenciamento em vias de desterritorializações para traçar suas variações e mutações.” Nestes pontos acontecem “efeitos de máquina, que definem a consistência onde entram as matérias de expressão” (ibidem, p.147) para dar nova vida ao agenciamento, para torná-lo outro. Portanto, o maquínico está dentro do agenciamento, operando disjunções, liberações de devires, incitando as correntes de desterritorialização. Sem o componente maquínico o agenciamento não é capaz de fazer seu trabalho expressivo, porque este trabalho depende do recolhimento de matérias de expressão e, para isso, é preciso que haja pontas desterritorializadas, aberturas para o caos. “*As máquinas são sempre chaves singulares que abrem ou fecham um agenciamento, um território.*” (ibidem, p.148)

Este é um momento perigoso: a desterritorialização, a passagem para outro agenciamento. É aí que entraria a crueldade e a prudência, se pensamos em

agenciamentos humanos. Também é aí que entra a importância do ritornelo, como pequena ilha expressiva que não deixa que a desterritorialização desabe numa dissolução total. O ritornelo, como matéria de expressão, não vem para estancar o caos mas para tornar o contato com ele produtivo, para possibilitar que ele entre delicadamente no agenciamento. Porque, quando da ação maquínica, se pode cair em uma desterritorialização absoluta, num buraco negro, do qual não mais se sairá; um agenciamento morto, que não será mais capaz de circunscrever territórios e selecionar matérias de expressão para isso. Os buracos negros são pontos de fechamento mais duro dos agenciamentos. Pontos em que não entra mais nada, não sai mais nada e, justamente por isso, tudo fica individualizado, represado. Eles decorrem de desterritorializações precoces ou grosseiras e brutais. O corpo se torna aí sede de acúmulo de forças contidas que não encontram mais meios de expressão. Só que, dizem Deleuze e Guattari, eles “fazem parte dos agenciamentos tanto quanto as linhas de desterritorialização.” (ibidem, p.147) E então, por seu efeito catastrófico, os buracos-negros podem também desencadear processos de renovação. (ibidem, p.148)

Neste sentido é que retomamos: a prudência e a crueldade são os elementos afetivos e éticos de uma radicalização da diferença, de uma política de cuidado para que sempre seja possível criar territórios novos. Em outras palavras, isto significa tentar sempre tornar possível a expressão das singularidades, continuamente fazer da existência algo de artístico.

Portanto, se há algo de dionisíaco no corpo é o fato de ele ser sempre expressivo, isto é, de fazer corpo com outras forças, de acasalar-se artisticamente com elas. E se há algo de ético nesta arte, é que ela não se faz em torno dele, como se fosse o corpo uma espécie de reizinho, só e ensimesmado sobre o ‘eu’; uma arte que implica, tão logo, uma prática dos encontros mais belos, da busca pelas forças mais expressivas, feita da forma mais inocente e necessária, que é o ‘estilo’ da Natureza naturante: segundo os “impulsos reguladores e inconscientemente certos” (2009, p.67), tal como diz Nietzsche. Portanto, o corpo não é um átomo, é uma partícula constantemente em vias de se desfazer, para ganhar outro modo de existência, a partir de uma nova conexão, com um universo de partículas que irão descentrá-lo num novo agenciamento coletivo.

d) Material nômade

Assim, já vemos qual é a implicação da concepção de agenciamento para o problema da corporeidade. O corpo é, antes de tudo, um meio cheio de passagens para

outros meios e, por isso, sempre ameaçado por uma certa quantidade de caos. O perigo de esfacelar-se é maior do que se imagina. Sua densidade é apenas aparente em relação à fluidez que silenciosamente o percorre.

Dizem, por isso, Deleuze e Guattari (cf. 1997b, p.90), que o modelo matéria-forma é bastante insuficiente, pois supõe a forma como fixa e a matéria como homogênea. A matéria precisa ser tomada como material, isto é, como corpo que se pode assaltar, tomar em um agenciamento, sofrer uma extração maquínica e uma intervenção expressiva. Enquanto material, a matéria é tomada em sua molecularidade, isto é, em sua multiplicidade. De um pedaço de madeira, por exemplo, se extraem suas qualidades de modo desconexo – textura, disposição das fibras, cor, peso – como elementos que valem por si para constituir uma expressão. Mas, além disso, quando se toma uma matéria como material, é porque se extrai de um pedaço de madeira, qualquer coisa estética, que não é mais madeira, que não é mais vegetal. Quer dizer, suas qualidades são entendidas linhas de força, fluxos apreensíveis a um determinado modo de existência, um agenciamento. É aí que a matéria sai da forma e se transforma num fluxo, ela se torna “matéria-movimento”, “matéria-fluxo” (ibidem, p.89)

Encontra-se, então, uma nova corporeidade, desta vez, constituída só no agenciamento que a produz e como “essências *materiais vagas*, isto é, vagabundas, anexatas e no entanto rigorosas”, que são distintas “das essências fixas, métricas e formais”. Chamamos a elas, ‘transparências moleculares’, já que, como materialidades abertas, se diferenciam “tanto das coisas formadas, como das essências formais”. Vê-se produzir aí, uma “*corporeidade* (materialidade)” (ibidem) de outra espécie, a qual,

“de um lado é inseparável de passagens ao limite como mudanças de estado, de processo de deformação ou de transformação operando num espaço-tempo ele mesmo anexato, agindo à maneira de acontecimentos (ablação, adjunção, projeção...); de outro lado, é inseparável de qualidades expressivas ou intensivas suscetíveis de mais e de menos, produzidas como afectos variáveis (resistência, dureza, peso, cor...)” (ibidem)

O material e o corpo são, então, apreendidos por “*acontecimentos-afectos*”, isto é, por verbos puros (adjunção, projeção, corte, dobragem), realizados no acoplamento assubjetivo dos corpos, sem a intenção de um centro motor. Enquanto o material só pode ser entendido pelo verbo que sobre ele age, isto é, pela força que dele se apropria, a matéria só é entendida em função de leis, de medidas extrínsecas, da forma que a homogeniza. (cf. ibidem, p.90) Assim, as materialidades, segundo este novo modelo de

corporeidade - chamado de “*hilemórfico*” (ibidem) -, devem sofrer sempre dois tipos de intervenção.

Primeiramente, é preciso que, ao material, se acrescente outro, uma materialidade energética que dá um movimento à matéria formada, imprime-lhe a deformação necessária, a curvatura potencial. Além disso, fazem-se os afectos próprios da matéria formal ser combináveis com outros afectos intensivos que se acrescentam ou se subtraem dela, isto é, a porosidade ou flexibilidade se combina com uma outra porosidade e outra flexibilidade que a ela se acrescenta como afecto. De todo modo, neste modelo de corporeidade, trata-se fazer do material um fluxo múltiplo que se segue (seguir a madeira, seguir o ferro, a cor, a transparência). Para que este modo de se relacionar com a materialidade seja possível, é necessário, dizem Deleuze e Guattari, que se admita que entre a forma e a matéria exista um espaço intermediário de ação, uma zona de indeterminação, que desdobra a materialidade na matéria (cf. ibidem, p. 91): um espaço próprio das dobras e da proliferação. Quer dizer, cria-se, na matéria, uma materialidade que não pré-existe, que não é do seu ser e só aparece num devir que a arrasta, ou melhor, com ela copula, enquanto a segue. É uma potência, dizemos, propriamente feminina, alegria das entranhas obscuras, das vilosidades fertilizáveis, dos vacúolos que se convertem em ovas multiplicárias: um devir-mulher que acompanha profundamente todo artista.

Dizemos, que é a capacidade de encontrar na matéria, enquanto corpo, uma relação e uma potência não dadas, como se, ao invés de estar pronto, o material estive de prontidão. Tal prontidão da matéria, este estado tensivo que se imprime sobre ela, é o que chamamos de transparência molecular, zonas transparentes do material, regiões aeradas e não-estratificadas com as quais o trajeto do agenciamento se choca. Transparente, mas não fantasmático; por isso mesmo, material e físico e que, no entanto, escapa ao espaço óptico ordinário.

Desta maneira, se fala em “*phylum maquínico*”, como linhagem tecnológica que segue um conjunto de singularidades prolongáveis em operações que convertem ou fazem convergir o material em direção a traços de expressão. (cf. ibidem, p.87-88) Se falamos antes do agenciamento, agora podemos esclarecer que é somente a partir do acompanhamento de um *phylum* maquínico que se constitui um agenciamento. “Os agenciamentos podem agrupar-se em conjuntos muito vastos que constituem ‘culturas’, ou até ‘idades’; nem por isso deixam de diferenciar o *phylum* ou o fluxo...” (ibidem) Ao mesmo tempo em que os agenciamentos recortam os *phylum* em linhas distintas, os

próprios phylum arrasta os agenciamentos, atravessando-os até, muitas vezes, o ponto em que o abandonam para entrar em outros agenciamentos. Ele é o fio subterrâneo que passa de um agenciamento a outro. (cf. *ibidem*, p. 89) Há uma relação de dupla-pertença entre o agenciamento e seu phylum, na qual nenhum deles perde a autonomia e, no entanto, há um contato entre as diferenciações um do outro. Não se tem como saber se é o phylum maquínico que cria o agenciamento ou se é este último que destaca um phylum como um material desterritorializado. Diríamos, a título de um exemplo próximo de nossa ascendência, que o arroz é um fluxo material que funciona como phylum maquínico de toda a cultura da extrema Ásia. Dentro deste grande agenciamento encontramos ainda, a ‘diáspora do carbono’, que se desdobra, por exemplo, em um modo de produzir tinta para pintar – uma estética feita de variações infinitas do negro e sua composição com o branco tomado como afecto do vazio – e também em uma metalurgia extremamente sofisticada e rigorosa, embora anexata e não ‘engenharizada’, produtora de espadas e lanças guerreiras. Evidentemente, o phylum maquínico e seu agenciamento correspondente acabam capturados por máquina de Estado imperial: China e, no caso da metalurgia, Japão feudal. Porém, de todo modo, aí há um phylum maquínico fluindo, sobre o qual caberiam estudos que indicassem sua genealogia, ou seja, a história de suas apropriações, desvios, linhas de fuga, capturas e sua possível origem nômáda. “Voltamos sempre a essa definição: o *phylum maquínico* é a materialidade natural ou artificial, e os dois ao mesmo tempo, a matéria em movimento, em fluxo, em variação, com portadora de singularidades e traços de expressão.” (*ibidem* p.91)

Assim, resumem Deleuze e Guattari, “nada é mais desterritorializado que a matéria-movimento”. (*ibidem*, p.99) Em outras palavras, todo agenciamento comporta uma corporeidade em vias de se desterritorializar, porque se liga a fluxos materiais, os quais são autônomos e podem fazer com este agenciamento, ao invés de se reterritorializar ao seguir sua linhagem, acabe se desterritorializando, descambocando em outro agenciamento, em outra composição de forças intensivas e acontecimentos. O interessante de notarmos aqui, é também que os materiais são os afectos de um agenciamento. O agenciamento se afeta pelos materiais, assim como os afeta, numa luta tensa, em que estes são projetados, lançados, vergados, movidos, enquanto, simultaneamente, os phylum maquínicos arrastam, dissolvem, conduzem, desdobram os agenciamentos. É o próprio jogo da vontade de potência que se faz nesta corporeidade maquínica, neste materialismo molecular belicoso, no qual os afectos são como bólidos.

Sendo assim, os afetos são também armas, como bem definem Deleuze e Guattari (cf. *ibidem*, p.72). “A arma é balística” (*ibidem*, p.73), isto é, ela sempre envolve um projétil, um movimento veloz, uma celeridade. O que caracteriza, então, a corporeidade nômade é sua desenvoltura e agilidade afetiva. Os afetos são suas primeiras armas. Em outros termos, é a capacidade expressiva que funciona como arma, os afetos são os projéteis estéticos que performatizam a potência da corporeidade nômade. Falando nos termos em que apresentamos o Deleuze nietzschiano, trata-se de uma corporeidade sem introspecção, sem interioridade: suas forças são imediatamente reais e expressivas, potências em ato. Todo gesto é um afeto, é uma espada ou, ainda, todo afeto é uma flecha ou adaga. Porque os afetos, dizem Deleuze e Guattari, só remetem ao móvel em si mesmos. (*ibidem*, p. 79) Distinguem-se, pois, uma corporeidade leve e ágil – porque capaz de tomar e ser tomado por forças – de uma corporeidade pesada e interiorizada, afeita ao aparelho de Estado, aos agenciamentos reativos por excelência.

Diante disso, nos perguntamos: se os afetos são armas, algumas descargas afetivas que nosso corpo nos impõe – ataques de choro, sintomas de dor, agressividade – não poderiam ser entendidos com verdadeiras insurreições contra um outro corpo demasiado estatizado, demasiado engolfado em má-consciência? Esses afetos, pensamos nós, poderiam muito bem ser entendidos como miríades nômades avançando sobre uma formação reativa, sobre um quisto de ressentimento.

Fala-se, tão logo, de uma corporeidade desenrolada que, conforme encontra a potência da velocidade, não sofre da densidade e lentidão afetiva do homem do ressentimento. Assim, nossos autores destacam que “a arma inventa a velocidade, ou a descoberta da velocidade inventa a arma...” (*ibidem*) Daí, eles distinguem a arma da ferramenta, instrumento utilitário típico do agricultor sedentário. Ora, isso quer dizer que se distingue claramente a potência cruel de um afeto projetado de uma existência forte e nobre de um afeto enrolado sobre si da vida escrava. Sendo mais preciso, entendemos que se fala mais uma vez da superioridade ética de uma modo de existência e de um corpo que tem como seu material constitutivo os afetos-projéteis, armas afetivas, porque são elas, expressivas, criadoras de um estilo, de um modo territorial, antes de serem úteis e envolvidas num instrumentalismo orgânico.

E uma corporeidade desenrolada requer um material capaz de dobrar-se, vergar-se indefinidamente, num contínuo por variação, numa multiplicação de dobras cada vez menores, mais sutis. A matéria maquinica é aquela que vai de dobra em dobra até os níveis moleculares, onde tudo acontece aos milhares, em bando, em matilha, em corpos

vários e variantes, formados, cada qual de inumeráveis partes. Seriam corpinhos decomponíveis, cada um, em corpos menorzinhos ainda, porém, nunca iguais, nunca unos, embora juntos.

O mundo, portanto, seria infinitamente cavernoso, ou seja, haveria sempre mundos e mais mundos mesmo dentro dos menores corpos (cf. Deleuze, 1991, p.19), haveria corpinhos e mais corpinhos dentro de todo corpo – uma multidão corpuscular e, além disso, imperceptível, invisível. Pois bem, se já tomamos o corpo como matéria-fluxo, no livro sobre o conceito de dobra, descobrimos que “o mecanismo da matéria é a mola” (idem, p.19) e isso daria testemunho de uma infinita mobilidade e indefinição da matéria. As forças elásticas da mola seriam a potência primeira da matéria e, justamente isso, daria a possibilidade quase ilimitada de fazê-la alterar-se, criando-se dentro dela própria uma multiplicidade de possibilidades, não de formas, mas de movimentos, de fluxos e passagens. É o que explicaria a presença desses milhares de corpinhos, pois cada corpinho seria resultado da atuação multiplicativa destas forças elásticas sobre a matéria. Por isso, a matéria deve ser considerada em função de sua capacidade de variação, a capacidade de ser temporalizada, açoitada pela diferença. Toma-se a matéria, como um contínuo por variação e a presença essencial das forças elásticas na matéria daria também mostras da potência de vida de cada corpo, potência multiplicatória. A mobilidade não seria apenas prova de capacidade de mudança, como também sinal de potência de duração ou de continuação de uma força no tempo.

O finito, então, não é o que se acaba no tempo, mas aquele que, no tempo, perde a capacidade de entrar em novas relações. Por outro lado, paradoxalmente, o eterno não é o que dura, mas aquele que, no tempo, sustenta em si a força para alterar-se e transformar-se em outro. (cf. Deleuze, 2002, p.80-81) Deste modo, a matéria enquanto força elástica teria em si uma espécie de eternidade - não enquanto forma, mas enquanto potência - que lhe conferiria um tipo de relação de amor com a diferença. Talvez uma relação de amor dolorida com o devir – o devir açoita a matéria e esta se permite diferir, cambiar saboreando as curvas e inflexões que é obrigada a fazer. “A matéria-dobra é uma matéria-tempo...” (Deleuze, 1991, p.19) “...é o par material-força que substitui a matéria e a forma.” (Deleuze, 1991, p.68) Mais precisamente, a mola da matéria não é elástica, mas força plástica. Vemos, então, que tudo se faz através de forças, forças plásticas que são elas mesmas materiais. (cf. Deleuze, 1991, p.26) A plasticidade da matéria seria capaz de solucionar, bem ao gosto de uma filosofia da diferença, o problema do contínuo e do variante, do uno e do múltiplo. O modelo da matéria

enquanto força plástica daria conta de fazer do múltiplo a propriedade primeira daquilo que é inteiro, aparecendo aí, não mais o uno e o diviso, mas a variação como condição de uma potente inteireza da matéria – não mais o múltiplo, e sim a multiplicidade. Ao invés de uma imagem de cisão entre o diverso e o uno coeso, uma inflexão sutil que faz do diverso apenas a vida contínua de uma força em movimento.

Por isso, lança-se mão do conceito de dobra como sendo a expressão perfeita destas forças plásticas da matéria, ou ainda como expressão em ato da vida. A capacidade de dobragem da matéria seria sua própria potência em ato, sem mediação, sem representação. A potência de dobrar seria o infinito dentro da matéria, percorrendo-lhe não enquanto princípio ou ideia transcendente, mas como força vivente, condição de vida, linha de multiplicação. “A própria potência é ato, é o ato da dobra.” (Deleuze, 1991, p.37) Daí que, a maneira pela qual a matéria se dobra é que constituiria sua textura, ou sua potência, ou sua natureza, pois esta textura “define-se menos pelas suas partes heterogêneas e realmente distintas do que pela maneira pela qual essas partes tornam-se inseparáveis em virtude de dobras particulares.” (Deleuze, 1991, p.70) Por isso, as dobras e as conexões entre elas, que seriam também outras dobras, constituiriam a inteireza e a força de um sentido na matéria. “Em relação às dobras de que é capaz, a matéria torna-se matéria de expressão.” (Deleuze, 1991, p.70) Tudo se dobraria à sua maneira, cada matéria se dobraria segundo as forças que fosse capaz de expressar enquanto ato de uma potência. Se a matéria é, ela própria, dobra expressiva de uma potência, então não haveria duas superfícies, sendo uma de concepção e outra de expressão. O mundo seria apenas expressão pura, ou atos puros feitos em dobras da matéria enquanto forças plásticas e vivas. O mundo “não existe fora de seus expressantes” (Deleuze, 1991, p.198) imediatos, o mundo são forças em ato, dobrando.

Assim, se aceitamos uma antiga – e antiquada - definição filosófica de que o corpo seria nossa porção material, podemos simplesmente dobrar esta definição, ao sabermos também que a força desta matéria estaria justamente em sua capacidade de expressão imediata do mundo. Por isso, o corpo seria para nós nossa zona clara de expressão. (Deleuze, 1991, p.146) A presença do corpo na vida seria a presença necessária das dobras como expressão desta vida. Deleuze destaca algo bastante intrigante: o corpo seria para nós nossa zona clara de expressão porque temos o obscuro em nós. O obscuro em nós traria *a exigência de um corpo*. (Deleuze, 1991 – p.145)

Não se trata, porém, do obscuro enquanto o profundo escondido nas trevas de uma caverna. O obscuro em nós é o insuspeito, o devir. É o córego de intensidades que

passa sobre a pele, como camada imediata, colada na superfície. Se a expressão acontece nos encontros superficiais dos corpos, se o corpo é uma zona clara de expressão, então as paixões que passam por essa zona são uma espécie de epiderme incerta do corpo.

Por isso, trazer o corpo como expressão clara e privilegiada de uma obscuridade não é afirmar a profundidade de uma verdade perdida no escuro metafísico, mas reavivar a incerteza que acontece aos corpos. O obscuro é um acontecimento, um percurso diferencial que vem logo do lado, invadindo lateralmente os encontros, cavando túneis e cavernas para os lados. E é para que estes acontecimentos possam ter terreno de expressão no mundo que se deve produzir um corpo, de forma que uma dobra é expressão direta de um obscuro, o qual acontece ao corpo em seus encontros.

Encontra-se, com isso, sempre um elemento artístico nesta corporeidade. Trata-se de uma constituição material que não pode se desvincular da construção de uma expressividade. Como tal, também é uma corporeidade que enfrenta problemas éticos: como sentir e usar os afetos como movimentos em velocidade, como meio de expansão de um modo de existência? Como recolher armas afetivas capazes de expressar uma potência? Como alcançar uma velocidade afetiva potente o suficiente para nos possibilitar abrir um agenciamento?

Enfim, todo tensionamento ético, envolve um problema artístico. Mas este último problema reconduz à questão da materialidade a ser selecionada, isto é, do corpo a ser proliferado. Por isso é que Deleuze, junto com Foucault, levanta a questão de fazer da vida uma obra de arte. E diga-se, uma obra de arte que exige armas...

Conclusão

Corpo: o bailarino dos afetos

A questão ética é: como fazer da existência um longo experimento corporal que vem para dar conta de seu CsO mais potente? Entendemos que assim possa se resumir a relação entre ética e corpo na obra de Deleuze. Isso porque o corpo só pode ser entendido como material-força, o qual sofre a ação das forças da vida.

Como tal ele é portador de uma potência e de uma potência de ser afetado, as quais variam segundo os encontros e relações estabelecidas. Só que estas relações sempre conduzem o corpo a algum nível de decomposição, uma vez que, primeiramente, ele sofre de afetos passivos. O grande problema da ética é compreender de que modo um corpo chega a estabelecer encontros e conexões que lhe permitam ser afetado de afetos ativos, aumentando sua capacidade de agir e, assim, elevando sua potência. Situação essencialmente trágica, no qual o mais comum ou imediato parece ser estarmos condenados a maus encontros e a termos o corpo como sendo uma ‘entidade’ que interfere em nossa existência como se pertencesse a outrem, como se fosse inimigo nosso. Por isso, este aprendizado ético não vem separado de uma rigorosa seleção. É preciso aprender a criar uma afetividade seletiva, capaz de tomar para si, impiedosamente, forças cujo poder já se encontrem em sua própria expressão. Quer dizer, é preciso encontrar forças ativas, selecioná-las, ao mesmo tempo em que se age ferozmente sobre as forças de limitação da potência, as forças reativas. É a alegria da luta, da tensão, típica de uma ética trágica. O sentido de potência a partir do tensionamento das forças, o estabelecimento de um lento e solavancado aprendizado sobre como nosso corpo nos afeta, eis o aspecto trágico contido nesta ética.

Vemos, pois, que isso tudo se dá no nível molecular, no nível das forças. A própria matéria corporal é tomada enquanto particular, ou seja, composta de partículas complexas, enquanto é simultaneamente tomada por outros corpos, outros materiais: nosso corpo nunca é apenas nosso e, primeiramente, é qualquer coisa viva que já está funcionando e agindo antes mesmo que se possa dizer ser nossa. O corpo é uma outra individuação antes de ser a nossa. Ele é como um-gato-caminhar-no-asfalto-às-duas-da-madrugada, como o outono que chega povoado de secura e quedas marrons. Neste sentido, por natureza, o corpo é decomponível e recomponível conforme a potência dos encontros. O que concerne à molecularidade do material corporal é justamente seu potencial de desmontagem – seu poder de padecer da vida - e criação de um novo material, mais rico, portador uma nova potência. É aí que reside a descoberta do que um corpo pode, a descoberta de um corpo insuspeito, obscuro. Mas esta descoberta é sempre mais uma apenas. Nada está posto. Ainda não se sabe o que um corpo pode,

nunca se sabe o que um corpo pode. Porque nunca se sabe ao certo em que agenciamento este corpo está tomado, que tipo de hecceidade ele está em vias de se tornar. Sofrivelmente vencemos uma luta e já estamos jogados em outra... Exatamente a ocasião do herói trágico, exausto e perdido, errando por um mundo que, dado o profundo sentimento de cansaço, já não parece real e nem bom. A existência parece ter que dar satisfações, exigimos explicações por parte da vida!

O problema ético é que sempre, mais uma vez, estaremos diante do trágico. Um único e difícil conhecimento apenas: a de que a força nasce da tensão, da desterritorialização. Somente quando somos disjuntados é que se liberam devires, potências, alegrias, das quais não nos julgávamos capazes. É a benção dionisíaca, deus que bem diz os estados elevados de força. Coisa que agrada a guerreiros e artistas, especialmente aos bailarinos. Sentido que só uma existência potente consegue tomar como alimento para mais força. Por outro lado, uma existência entregue ao cansaço, à letargia, à rigidez dos tendões e afetos dificilmente se excitará com um sabor tão exigente, complexo e sofisticado. É próprio de uma ética trágica admitir que a existência esteja condenada a ser mais estreita do que a abundância da vida, isto é, existir é potência, mas justamente na medida em que algo já não cabe na existência, algo transborda e pede lugar, pede que os flancos do corpo sejam esgarçados. A existência está neste mundo para ser agida pelas suas forças mais cruéis, aquelas que a arrastam a um ponto obscuro e sem garantia.

Então, é imprescindível, diante disso, que se eleve a potência das forças, criando um modo de vida, criando valores, fazendo uso do direito nobre por excelência. Existir é poder de lutar. Prescindir do poder das forças, do seu inocente direito de fagocitar mais forças é o erro dos homens de bem, dos caridosos, dos mansos e inofensivos. Deparamo-nos com um beco, com uma quina obscura, uma dobra... seria preciso ser mal para dignificar a existência? Contradição... A saída mais fácil parece ser maldizer a potencia das forças. Mas é a saída baixa, a alternativa dos que permanecerão ignorando os afetos, fingindo ser feito de nuvens, desejando não ter corpo, este que exige ser conhecido, exige expressividade. Estamos na dobra obscura, a esquina perigosa e povoada de monstros imaginários. Este é o momento de se constituir um corpo de alegria, ou seja, de embriagar-se com um copo de alegria: afirmar os encontros, mesmo os piores e mais amargos, mesmo as dores mais lancinantes. Afirmar: poder dionisíaco da embriaguez. Colocar o sentimento de 'Sim' no coração, constituir forças para que se possa fazer isso. É o afeto de quem apreendeu o corpo e, por isso, aprendeu um amor

pela Natureza, passou a divertir-se com a sua crueldade. Este aprendizado é a própria constituição de um corpo dionisíaco, é a própria obra de arte da existência nobre. Saber que a Natureza não deve nada e, portanto, tudo que nela se passa é vida passível de ser afirmada. Aprender que, entre a mediocridade de manso cordeiro e a violência do tirano existe um espaço aberto, em que se descobre a crueldade, isto é, a alegria do intenso, a agressividade que cria, que explora sem piedade as ondas nervosas que a vida nos impõe sobre o corpo.

Aí, o que parecia uma peregrinação patética de um herói, já se transformou num jogo de crianças, numa dança de mulheres embriagadas. A crueldade inocenta, torna leve, porque antes fortalece, restitui o corpo, a vontade de tomar mais corpos, de se transformar em tantos outros corpos – cachorro, noite, mar, mulher, negro, puta, criança, peixe. A aquisição do que Nietzsche chama de “sabedoria trágica”, que podemos dizer ser o amor pela Natureza naturante, nos transforma em braços, cabelos e órgãos de Dionísio. A partir daí, não temos uma tarefa, um trabalho monótono e proletário para ser feito com nossos órgãos. O que conquistamos quando nosso material de forças, nosso corpo, é transmutado em músculo dionisíaco é a alegria de experimentar. Experimentar é tornar o nosso corpo um material molecular, pele desterritorializada em pernas, sensibilidade que ganha, como diz Nietzsche, “tornozelos ágeis” para dançar. Poder experimentar eis a liberdade que o conhecimento ético nos devolve, na medida em que não julga, mas diferencia, critica e, por isso cria. É sempre experimentando que aprendemos a dançar, nunca por uma visão teórica da dança, ou da vida, da música, da alegria. Ora, é a alegria que nos ensina, é ela que nos faz mais inteligentes.

Assim, se iniciamos nos perguntando ‘o que é o corpo?’, terminamos respondendo ‘quem’ ele é: um bailarino dos afetos. Ele nos foi dado por Dionísio para dançar. Mas o trágico é que não nascemos sabendo dançar, precisamos aprendê-lo, precisamos ficar fortes para ter pernas e cinturas leves. Daí, quando aprendemos, os afetos se tornam elixires dionisíacos, trazem devires e não mais sentimentos de um sujeito aflito. O conhecimento que conquistamos graças ao bailarino dos afetos é a sabedoria trágica, a qual tem também como sentimento vital, o gosto pela luta.

Pensamos, afinal, que a pergunta ética mais profunda é: Quem poderia ser forte e livre sem ter um corpo capaz de dançar?

Referências Bibliográficas

- ARTAUD, A. *O Teatro e seu Duplo*, São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- BAIOCCHI, M. & PANNEK, W. *Taanteatro – Teatro Coreográfico de Tensões*, Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2007.
- BAREMBLITT, G. *Esquizodrama – Recompilação de Textos*, apostila não publicada.
- BARRENECHEA, M. A. “O Aristocrata Nietzscheano: para além da dicotomia civilização/barbárie”. IN: LINS, D. & PELBART, P.P. (orgs.) *Nietzsche e Deleuze – Bárbaros Civilizados* São Paulo: Annablume, 2004.
- BARROS, L. P. & KASTRUP, V. “Cartografar é Acompanhar Processos” IN: PASSOS, E.; KASTRUP, V.; ESCÓSSIA, L. *Pistas do Método da Cartografia* Porto Alegre: Sulina, 2010.
- CARDOSO JÚNIOR, H. R. “Espinosa: alegria e inteligência” IN: *Alegria*, n.5, 2008.
- _____. “Foucault e Deleuze em Co-participação no Plano Conceitual.” IN: RAGO, M.; ORLANDI, L. B. L.; VEIGA-NETO, A. (orgs.) *Imagens de Foucault e Deleuze – Ressonâncias Nietzscheanas* Rio de Janeiro: DP&A, 2002.
- CHAUÍ, M. *Espinosa - uma filosofia da liberdade* São Paulo: Moderna, 1995.
- DELEUZE, G. & GUATTARI, F. *Mil Platôs – Capitalismo e Esquizofrenia Vol. 1* Rio de Janeiro: Editora 34, 1995a.
- _____. *Mil Platôs – Capitalismo e Esquizofrenia Vol. 2*, Rio de Janeiro: Editora 34, 1995b.
- _____. *Mil Platôs – Capitalismo e Esquizofrenia Vol. 3*, Rio de Janeiro: Editora 34, 1996.
- _____. *Mil Platôs – Capitalismo e Esquizofrenia Vol. 4* São Paulo: Editora 34, 1997a.
- _____. *Mil Platôs – Capitalismo e Esquizofrenia Vol. 5* São Paulo: Editora 34, 1997b.
- _____. *O Anti-Édipo – Capitalismo e Esquizofrenia* São Paulo: 2010.
- DELEUZE, G. *A Ilha Deserta* São Paulo: Iluminuras, 2006.
- _____. *Bergsonismo*, São Paulo: Editora 34, 1999.
- _____. *Crítica e Clínica* São Paulo: Editora 34, 1997.
- _____. *Diálogos* São Paulo: Editora Escuta, 1998.

- _____. *Diferença e Repetição*, Rio de Janeiro: Graal, 2006.
- _____. *Foucault*, São Paulo: Brasiliense, 2005.
- _____. *Lógica do Sentido* São Paulo: Perspectiva, 2003.
- _____. *Nietzsche e a Filosofia*, Porto: Rés-Editora, 2001.
- _____. *Nietzsche* Lisboa: Edições 70, 1981.
- _____. *Spinoza et Le Problème de L'Expression* Paris: Minuit, 2010.
- _____. *Cursos sobre Spinoza* Fortaleza: Eduece, 2009.
- _____. *Espinosa – Filosofia Prática*, São Paulo: Escuta, 2002.
- EZCURDIA, J. “O Autômato Espiritual na Filosofia de Espinosa – Implicações de uma Ontologia Imanentista no Plano do Conhecimento Científico.” Artigo disponível em: <http://www.fflch.usp.br/df/espinosanos/ARTIGOS/numero%2024/jose.pdf>
- FERRAZ, M. C. F. *Nietzsche – O Bufão dos Deuses* Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.
- _____. *Nove Variações sobre Temas Nietzscheanos*, Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.
- FOGEL, G. “Apresentação” in: NIETZSCHE, F. *A Vontade de Poder*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.
- FOUCAULT, M. *Ditos e Escritos VI – Repensar a Política* Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- _____. *História da Sexualidade Vol. 1 – A vontade de saber* Rio de Janeiro: Graal, 1985.
- _____. *Microfísica do Poder* Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- _____. *Nietzsche, Freud, Marx* São Paulo: Princípio Editora, 1997.
- FUGANTI, L. A. *Ética como Potência e Moral como Servidão*, 2001, disponível em www.escolanomade.org
- GIL, J. “Abrir Corpo” In: FONSECA, T. M. G. & ENGELMAN, S. (orgs.) *Corpo Arte e Clínica*, Porto Alegre: Editora UFRGS, 2004.
- _____. *Metamorfoses do Corpo*, Lisboa: Relógio D'água, 1997.
- _____. *O Corpo do Bailarino* Conferência apresentada na Universidade de Columbia, Nova Iorque, em seminário sobre Gilles Deleuze e Félix Guattari, abril de 1999.
- GUATTARI, F. & ROLNIK, S. *Micropolítica – Cartografias do Desejo* Petrópolis: Vozes, 2000.
- GUATTARI, F. *O Inconsciente Maquínico – Ensaios de Esquiza-análise*, Campinas: Papirus, 1988.

- HAESBERT, R. *O Mito da Desterritorialização – “Do Fim dos Territórios” à Multiterritorialidade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.
- HARDT, M. *Gilles Deleuze – Um Aprendizado em Filosofia* São Paulo: Editora 34, 1996.
- LAPOUJADE, D. “Cinismo e Piedade (Made In USA)” IN: LINS, D. & PELBART, P.P. *Nietzsche e Deleuze – Bárbaros Civilizados* São Paulo: Annablume, 2004.
- LEVY, P. *O que é o Virtual ?* São Paulo: Editora 34, 1996.
- LINS, D. *Antonin Artaud – O Artesão do Corpo sem Órgãos*, Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1999.
- LOPES, M. A. L. “Da *Genealogia da Moral* a *O Anti-Édipo*: a imagem da ‘falta’ como ideal ascético.” IN: LINS, D. *Nietzsche Deleuze – Imagem Literatura Educação* Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.
- MACHADO, R. *Deleuze, a arte e a filosofia* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.
- _____. *Nietzsche e a Verdade* São Paulo: Paz e Terra, 1999.
- MADELBROT, B. “Les Fractales, l’art algorithmique, et Le test de Turing” IN: *La Science et la Métamorphose des Arts* Paris: PUF, 1994.
- _____. “Les Inattendus des Fractales” IN: *Pour la Science* n.234, Avril, 1997.
- MONOD, J. *O Acaso e a Necessidade* Petrópolis, Vozes: 2006.
- MÜLER-LAUTER, W. *A Doutrina da Vontade de Poder em Nietzsche* São Paulo: Annablume, 1997.
- MUYLAERT, M. A. *Corpoafecto: o psicólogo no hospital geral* São Paulo: Escuta, 2011.
- NEGRI, A. *A Anomalia Selvagem – Poder e Potência em Spinoza* Rio de Janeiro: Editora 34, 1993.
- _____. *Cinco Lições Sobre Império*, Rio de Janeiro: DP&A, 2003.
- NIETZSCHE, F. *A Vontade de Poder*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008b.
- _____. *Além do Bem e do Mal – Prelúdio a uma Filosofia do Futuro*, São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- _____. *Assim Falou Zaratustra*, São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- _____. *Aurora* São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- _____. *Crepúsculo dos Ídolos* São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- _____. *Ecce Homo* São Paulo: Companhia das Letras, 2008a.
- _____. *Escritos sobre Educação*. São Paulo: Editora Loyola, 2011.

- _____. *Genealogia da Moral – Uma Polêmica*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- _____. *Humano, Demasiado Humano* São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- _____. *O Nascimento da Tragédia* São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- _____. *A Gaia Ciência*, São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- OLIVEIRA, A. “Eugenismo, Cultura e Direitos Humanos – José Gil e... A Razão do Corpo” disponível em: <http://www.vfbm.com/jmf/080-089/087/87-5859.pdf>
- ORLANDI, L. B. L. “Corporeidades em Minidesfile” In: FONSECA, T.M.G. & ENGELMAN, S. (orgs.) *Corpo Arte e Clínica* Porto Alegre: Editora UFRGS, 2004.
- _____. “Marginando a Leitura Deleuziana do Trágico em Nietzsche”, 2001 – artigo não publicado, cedido pelo autor.
- PERRUSI, M. S. “Nietzsche, pensador do trágico” IN: *Revista Ciências Humanidades e Letras* - número especial – ano 4, Recife: Universidade Católica de Pernambuco: dez. 2000.
- PRIGOGINE, I. *As Leis do Caos*, São Paulo: Editora UNESP, 2002.
- ROLNIK, S. “Afim, o que há por trás da coisa corporal?” disponível em: <http://www.pucsp.br/nucleodesubjetividade/Textos/SUELY/coisacorporal.pdf>
- _____. “O ocaso da vítima para além da cafetinagem da criação e de sua separação da resistência” in LINS, D & PELBART, P.P. (orgs.) *Nietzsche e Deleuze – Bárbaros Civilizados*, São Paulo: Annablume, 2004.
- SANT’ANNA, D. B. “Descobrir o Corpo: uma história sem fim” In: *Educação e Realidade* V. 25 n. 2 – *Produção do Corpo*, Porto Alegre: UFRGS-PPGEdu, Jul/Dez 2000.
- _____. “Transformações do Corpo – controle de si e uso dos prazeres” IN: RAGO, M. ORLANDI, L. & VEIGA-NETO, A. *Imagens de Foucault e Deleuze – Ressonâncias Nietzscheanas* Rio de Janeiro: DP&A, 2002.
- SPINOZA, B. *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.
- TEIXEIRA, R. R. “A Grande Saúde: uma introdução à medicina do Corpo sem Órgãos” IN: *Interface – Comunicação, Saúde, Educação*, v.8, n.14, Botucatu: set.2003-fev.2004.
- ULPIANO, C. “A Imanência é Precisamente a Vertigem Filosófica, Inseparável do Conceito de Expressão” IN: VASCONCELLOS, J. & FRAGOSO, E. A. R. (orgs.)

Gilles Deleuze: Imagens de um Filósofo da Imanência Londrina: Editora UEL, 1997.

ZOURABICHVILI, F. *Deleuze – Une Philosophie de L'Événement* Paris: Presses Universitaires de France, 1994.

_____. *O Vocabulário de Deleuze* Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.