UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

O campo e os princípios de repetição:

ensaio sobre o inconsciente segundo Gilles Deleuze (1953-1968)

Bruna Martins Coelho

- Versão corrigida -

2013

São Paulo – SP

Bruna Martins Coelho

O campo e os princípios de repetição:

ensaio sobre o inconsciente segundo Gilles Deleuze (1953-1968)

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título Mestre em Filosofia sob a orientação do Prof. Livre-docente Vladimir Pinheiro Safatle

- Versão corrigida -

Novembro de 2013

São Paulo – SP

Bruna Martins Coelho

O campo e os princípios de repetição:

ensaio sobre o inconsciente segundo Gilles Deleuze (1953-1968)

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título Mestre em Filosofia sob a orientação do Prof. Livre-docente Vladimir Pinheiro Safatle

- Versão corrigida -

Novembro de 2013

São Paulo – SP

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo da Publicação

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo
Coelho, Bruna Martins.

O campo e os princípios de repetição: ensaio sobre o inconsciente segundo Gilles Deleuze (1953-1968) - São Paulo, 2013.

Tese (Mestrado)-- Universidade de São Paulo, 2013.

1- Inconsciente 2 –princípios 3- individuação 4- imanência 5 – repetição
6 – síntese 7 – Deleuze 8 –Hume 9 – Bergson 10 – Jung
11- Sacher-Masoch 12- Freud 13 – Lacan 14 –Proust 15 - Kant.
CDD

Para Sara Heft

AGRADECIMENTOS

À Fundação de amparo à pesquisa do Estado de São Paulo, ao Conselho Nacional de Desenvolvimento científico e tecnológico, e à Reitoria de Pós-graduação da Universidade de São Paulo pelos auxílios financeiros. Ao professor Vladimir Safatle. Aos professores Marilena de Souza Chauí e Guillaume Sibertin-Blanc, pelo aceite à composição da banca. À Franklin Leopoldo e Silva pelos comentários na banca de qualificação. Aos amigos e interlocutores Fábio Franco, Daniel Nagase, Stelio Neto, Maria Fernanda Novo, Eduardo Socha, Fernando Sepe e Dario Ribeiro. À Deise Pacheco. Aos meus pais e madrinha. Aos companheiros de estudos sobre Deleuze, pelas leituras e vivos diálogos. Ao professor Sandro Kobol Fornazari. Aos companheiros, os de terra estrangeira - Yasmin Afshar, Carlos Oliveira – e os de terra paulista – Hermes e Cândida. À Catarina Pedroso, à Gabriela Itocazo, à Juliana Jardim, à Lia Novaes. Ao José Calixto e ao Ruy Luduvise. A Ronaldo Manzi, Rafael Gargano, Virgínia Ferreira, Silvio Carneiro, pelas discussões no grupo de orientação. Ao Eduardo Nasser e ao Ivan Cruz, pelas leituras. Ao LATESFIP e às discussões sobre clínica e normatividade social. Ao Maurício Descragnolle e ao José Bueno. À Maria Elena Zayas Riveras e à Lia Ishida. Ao Cancun, ao Fantoche e à Ametista. À Alice e ao *Anti-Édipo*, onde isso começou. A João Haddad, pela escuta. À Cecília Rosas.

RESUMO

COELHO, Bruna Martins. O campo e os princípios de repetição: ensaio sobre o inconsciente segundo Gilles Deleuze (1953-1968). 2013. 219 f. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, Dissertação (Mestrado)-- Universidade de São Paulo, 2013.

Esta dissertação apresenta a inerência do problema do inconsciente à trajetória intelectual de Gilles Deleuze. Tendo como horizonte *Diferença e Repetição*, que responderia, entre outros, à tentativa de construir uma noção de inconsciente como um campo imanente correlata à crítica da imagem tradicional do pensamento, mostramos como este projeto já estava em germe em seus estudos monográficos sobre Hume, Bergson, Nietzsche, Proust e Sacher-Masoch. Junto à problematização do inconsciente como um campo ou um plano assubjetivo, Deleuze pensa os processos sintéticos de constituição do sujeito no tempo ou as individuações impessoais a partir da repetição, conceito ontológico maior, através de sínteses operadas pelo hábito, pela memória, pelo eterno retorno e pelo instinto de morte. Primeiramente apresentadas nas monografias de Deleuze, *Diferença e Repetição* reapresenta estas sínteses do tempo ou do inconsciente, refundando a estética transcendental. Recolocar o problema do inconsciente fornecendo-lhe um estatuto ontológico positivo depende de sua interlocução com as psicanálises freudiana e lacaniana e com as ontologias do negativo das quais eram tributárias.

Palavras-chave: inconsciente, princípios, individuação, imanência, repetição, síntese, Deleuze, Hume, Bergson, Jung, Sacher-Masoch, Freud, Lacan, Proust, Kant.

ABSTRACT

COELHO, Bruna Martins. **The field and the repetition's principles: essay on Gilles Deleuze's concept of unconscious (1953-1968)**. 219 f.. 2013. Master Degree – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

The following dissertation introduces the "unconscious" as an intrinsic matter of Gilles Deleuze's intellectual path. Having as a horizon "Difference and Repetition", which would answer, among others, the attempt of constructing a notion of the "unconscious" as an "immanent field", simultaneously with the critic of the traditional image of thought, it is shown how this project was already being developed on his monographic studies about Hume, Bergson, Nietzsche, Proust and Sacher-Masoch. Together with the "unconscious" issue as a field, Deleuze thinks both the temporal and the constitutional of the subject, or of the unpersonal individualizations, processes from the repetition, major ontological concept, through the description of syntheses operated by habit, memory, the eternal return and by the death instinct. Firstly introduced on Deleuze's monographs, "Difference and Repetition" reintroduces these syntheses as of the "time" or of the "unconscious", refunding a transcendental esthetics. Replace the "unconscious" problem giving it a positive ontological status, depends on its dialogue with Freud's and Lacan's psychoanalysis and with the ontologies of the negative, which they were attributed to.

Key-words: Deleuze, Hume, Bergson, Jung, Sacher-Masoch, Freud, Lacan, Proust, Kant.

Sumário

AGRADECIMENTOS	4
RESUMO	5
ABSTRACT	6
Apresentação. Discurso sem método ou estilo do não-estilo.....	12
1. Introdução. Inconsciente, sínteses constitutivas do sujeito e ética da dessubjetivação.....	20
2. Hume	31
2.1. No campo caótico, da demência ao delírio, o problema de Hume é a subjetividade	34
2.1.2. Como a subjetividade tornou-se um problema? – a afirmação dos fluxos de percepções <i>contra</i> a substancialidade da <i>consciência</i> lança-nos no labirinto moral da <i>identidade pessoal</i>	36
2.1.3. A teoria associacionista das relações exteriores aos termos: da crítica de Bergson ao elogio de Deleuze	40
2.1.3.1. A Crítica em <i>Matéria e Memória</i> de Bergson ao atomismo e ao associacionismo.....	42
2.2. Um sentido à esperança de Hume: empirismo e subjetividade	44
2.2.1. O hábito produz o sujeito cognoscente e moral: o Real não é racional; o real convém..	44
2.2.2. Na natureza, o problema da sociedade: o mundo da cultura como <i>instituição</i> do sujeito	46
2.2.3. Na família, a simpatia; na sociedade, a estima pública	49
2.2.4. A Razão é escrava das paixões e de seus princípios	52
3. Bergson.....	56
3.1. Da duração bergsoniana ao virtual	57
3.1.1. As fontes do gozo ontológico da <i>diferença</i> no retorno de Deleuze a Bergson: o campo transcendental sartriano e o debate com Hyppolite	57
3.1.1.1. Do campo transcendental impessoal sem sujeito de Sartre ao campo transcendental virtual de Bergson	59
3.1.1.2. O debate com Hyppolite: <i>Lógica e existência</i> e <i>A concepção da diferença em Bergson</i>	60
3.1.1.3. O gozo da diferença: a diferença interna própria à <i>duração</i> e ao <i>virtual</i> bergsonianos <i>versus</i> a diferença externa própria à negação determinada hegeliana	64
3.1.2. A duração como interioridade do “eu profundo” opõe-se à crosta da consciência própria ao associacionismo.....	67

3.1.3. Intuição como método ou salto à ontologia: colocar os problemas em função do tempo esvazia da duração sua dimensão psicológica e romântica	69
3.1.4. Da duração como multiplicidade qualitativa à duração como multiplicidade <i>intensiva</i> (pelo conceito de Virtual): redefinição da noção de intensidade	72
3.2. O virtual e a diferenciação intensiva: duração, memória e vida	75
3.2.1. Do dualismo das multiplicidades ao monismo da memória intensiva	75
3.2.2. Vida e Virtual: Uno desenvolvido por dicotomias	77
4. Nietzsche	81
4.1. Imanência da vontade de potência ao jogo de forças. Afirmação do real como diferença de quantidade. Sobre o eterno retorno	84
4.2. Individuação e tipologia	91
4.3. Sentido do perspectivismo: linguagem, interpretação e pragmatismo	94
4.4. Grande psicologia de Nietzsche é ontologia e cosmologia: o inconsciente são as forças	97
4.5. Contra o <i>ressentimento</i> , o esquecimento ativo: sobre o papel da memória em Nietzsche e em Freud	98
4.5.1. O Recalque	100
4.5.2. Crítica de Deleuze	102
4.6. Vontade niilista: cultura e memória da Lei	103
4.7. Lei do desejo, desejo produtivo: transgressão da ordem, afirmação da diferença	105
4.8. A repetição. O pensamento seletivo e o eterno retorno. O eterno retorno e a criação. A produção e o eterno retorno.	108
5. Proust e os signos	115
5.1. O inconsciente como problema força Deleuze a lembra-se de Proust	115
5.2. A memória em Proust é menos Mnemosine que em função dos signos	118
5.3. Repetição e aprendizado: da decepção ao riso	120
5.4. Proust de Deleuze: do perspectivismo solipsista proustiano à individuação na estrutura deleuziana	122
5.5. Ponto de vista, diferença interna e virtual: a monadologia de Leibniz no bergsonismo de Deleuze	125
5.6. Repetição desvela leis das séries amorosas e os arquétipos	128
6. Apresentação de Sacher-Masoch	134
6.1. Introdução	134
6.2. Masoquismo: gênese do fantasma e fantasma da gênese do novo homem	136
6.2.1. Na gênese do fantasma da gênese, o fetiche: a <i>verleugnung</i> freudiana, com Deleuze, torna-se um procedimento cinematográfico	139
6.3. Estrutura do masoquismo e contrato	144
6.3.1. Os contratos de Leopold von Sacher-Masoch	144

6.3.2. O romance de adestramento como caso literário de Deleuze.....	145
6.3.3. Foraclusão: Deleuze, leitor de Lacan.....	147
6.4. Fantasma masoquista.....	151
6.4.1. Avaliação da importância de Lacan.....	151
6.4.2. Teoria dos estágios da humanidade: entre Bachofen e Jung numa ontologia do impessoal na natureza	153
6.4.3. Crítica de Deleuze ao postulado freudiano da função paterna na gênese da fantasia: da mítica inversão dialética de <i>Pulsões e seus destinos</i> (1915) à etiologia de <i>Bate-se numa criança</i> (1919)	155
6.5. Jung	158
6.5.1. Transformação da libido e psicose: desvincular o desejo da lei.....	158
6.5.2. Neurose e psicose: crítica ao determinismo e da cronologia em Freud	161
6.5.3. Fantasma, encenação contratada e mito: para além de Édipo e do desejo incestuoso <i>reprimido</i> , o rito masoquista do segundo nascimento <i>atualiza</i> a Imagem da mãe devoradora	163
6.5.4. Redefinição do desejo: rebelde ao prazer e à descarga	165
6.5.5. Os arquétipos e suas fontes: o instinto bergsoniano e o transcendental kantiano	166
7. Conclusão. Ontologia do inconsciente positivo: inconsciente serial, diferencial e questionante e sínteses transcendentais do tempo em <i>Diferença e Repetição</i>	170
7.1. Metafísica do inconsciente estrutural: para além de Kant, o cálculo diferencial e diferenciação do Virtual como sua estranha razão genética	170
7.1.2. O problema do condicionamento: de Kant a Maimon, passando por Leibniz.....	174
7.1.3. Importância de Maimon para Deleuze	177
7.2. Inconsciente, temporalidade e fantasma: da cisão no Eu às sínteses passivas.	179
7.2.1. Primeira síntese – presente vivo e organização basal da vida pelo <i>Habitus</i> : de Hume a Plotino, a contração contemplativa de intensidades passa pela compulsão à repetição formulada por Freud	180
7.2.2. Segunda síntese – passado, fantasia e aprendizado: a função da realidade deve-se à virtualidade dos objetos como trapos de passado puro bergso-proustianos, como objeto = X de Kant e como <i>objeto a</i> lacaniano	183
7.2.3. Terceira síntese, futuro e acontecimento revolucionário: do Eu rachado e da morte de Deus na <i>Crítica</i> kantiana ao eterno retorno da diferença por Nietzsche	186
7.3. A fantasia da repetição originária em Freud	188
7.3.1. Teoria do trauma e intensidade (Q).....	188
7.3.2. Do abandono da teoria do trauma por Freud à noção de fantasia.....	190
7.3.3. Crítica de Deleuze à teoria freudiana da fantasia: crítica à causalidade e à cronologia entre as séries pré-infantil e a puberdade	193
Bibliografia.....	199

Apresentação. Discurso sem método ou estilo do não-estilo.

“A escritura opera a conjunção, a transmutação dos fluxos, pelo que a vida escapa ao ressentimento das pessoas, das sociedades e dos reinos” (DELEUZE and PARNET, Dialogues, 1977, p. 12).

“Quanto ao método de desconstrução de textos, eu vejo bem o que ele é, eu o admiro muito, mas não tem nada a ver com o meu. Não me apresento em nada como um comentador de textos. Um texto, para mim, não é senão uma pequena roldana numa máquina extratextual” (DELEUZE, L’île deserte et autres textes, 2002, p. 363).

O inconsciente em Deleuze: sua filosofia apresenta-o em toda parte e em parte alguma. Horizonte dos conceitos agenciados em suas monografias, o inconsciente não aparece como um conceito senão tardiamente: a usina substituindo o teatro, a produção, à interpretação, em *O Anti-Édipo*; ou, pouco antes, em *Diferença e Repetição*, intitulando o capítulo *A repetição e o inconsciente...* Seria o inconsciente aquilo que forçaria Deleuze a pensar, o problema ao qual responde sua filosofia não sem paradoxos, tateando-o mesmo antes de o paradoxo se apresentar em *Lógica do Sentido* como a potência do pensamento¹? O inconsciente como o impensável do pensamento, o imemorial da memória, e o insensível da sensibilidade, dados numa só vez sob a forma do problemático, por discordância das faculdades, por esfacelamento do bom senso e do senso comum - pois o bom senso, o comum acordo ou boa direção, caminho reto no pensamento seria sua mais lenta execução, sua parada moralizante: “a aliança do eu, do mundo e de Deus – Deus como saída última das direções e princípio supremo das identidades” (DELEUZE, 1969, p. 96). Isso que, presente a ele primeiramente numa intuição, o inconsciente como o pré-filosófico ou o ainda não conceitual, tê-lo-ia constrangido a trabalhar por meio de diversos autores. Temia os conceitos como tremeram seus amados pintores diante das cores²: o quase medo Van Gogh a Théo confidenciado em seu desejo de pintar o Semeador.

¹ Sobre a potência do paradoxo, Cf. DELEUZE, 1969, p. 95.

² Cf. ABECEDAIRE, Pierre-André Boutang et Michel Pamart. Paris, 1988. Entrevista fílmica com Gilles Deleuze. Parte H - Histoire de la philosophie.

“Pânico” e respeito “comoventes” sentidos por Van Gogh diante da cor, dos quais Deleuze deduz a predominância dos tons terrosos característicos de suas primeiras telas³. Numa “lenta modéstia”, trabalhar, trabalhar, trabalhar – pois, o quão espantoso não são os jovens que se quererem romancistas sem ler Dostoievski!⁴. Reverenciar a filosofia e a sua história com duplicatas: pintando retratos de Hume, Nietzsche e Bergson, e na literatura de Proust e Sacher-Masoch, com novos arranjos conceituais. Travestir com máscara de além do homem nietzschiano o religioso Bergson de *As duas fontes da moral*, parodiar Kant e seu imperativo categórico por meio do eterno retorno seletivo⁵, colocar com Hume o problema da subjetividade: outra paleta de cores. Fazer filosofia e sua história, num mesmo movimento. Estudar filosofia, escrevê-la ou teorizá-la, dimensões, de direito, distintas, no fato Deleuze misturam-se, comenta Rosanvallon⁶. Discurso indireto livre ou: “maneira de emprestar suas palavras à voz do outro”, como conceitualizou Zourabichvili, “que acaba confundindo-se com seu revés – falar por sua própria conta emprestando a voz de um outro” (ZOURABICHVILI, 2004, p. 14). “Indecidibilidade assumida de quem fala”, comenta Alain Badiou (BADIOU, 1997, p. 23). Falar de Bergson, com Bergson, por Bergson: através dele e a seu revés, engravidando-(n)os pela imaculada concepção de filhos monstruosos, metade seu, meio de outrem, como fazemos a todo tempo nós, tão pouco autores, tão pouco senhores. “O comentário, a escritura a dois são os casos de discurso indireto livre” (ZOURABICHVILI, 2004, p. 14). O método? Despersonalizar-se como imperativo ético.

Ao interdito universitário “você não vai se atrever a falar em seu nome enquanto não tiver lido isto e aquilo, e aquilo sobre isto, e isto sobre aquilo”(DELEUZE, 1992, p. 34), próprio ao “Édipo filosófico” ou método de se fazer história da filosofia, sua “imaculada concepção”, solução de compromisso, o “compensava”. Fazia dizerem os filósofos aquilo que haviam dito, aproximando-se de Guérault⁷ para quem cada filosofia é um mundo, devendo o comentador preocupar-se com a lógica das teses estruturantes do texto e não com sua pertinência relativa ao mundo comum – Deleuze discorre sobre a natureza humana segundo Hume. Paradoxalmente, nesta sistematização das filosofias estudadas⁸, recusa a suposta neutralidade do comentário, evita o recurso às interpretações disponíveis à época, e cria algo que os autores

³ Cf. ABECEDAIRE, Pierre-André Boutang et Michel Pamart. Paris, 1988. Entrevista fílmica com Gilles Deleuze. Parte H - *Histoire de la philosophie*.

⁴ Idem.

⁵ Cf. infra. Cap. 4, seção 8.

⁶ Cf. ROSANVALLON, 2011, p. 107.

⁷ Cf. RAMOND, 2011, p. 49.

⁸ Cf. JDEY, 2011, p. 8.

não disseram: sua monografia é também um ensaio. *Ensaio sobre a natureza humana segundo Hume*.

Insiste no problema da subjetividade, que ameaçava, segundo Hume, a coerência de todo o *Tratado da natureza humana*⁹. Elegendo-o como ‘o pré-filosófico’ do empirismo humiano, remetendo-os a ele Deleuze organiza os conceitos de toda sua obra. “É preciso compreender o que é uma teoria filosófica a partir de seu conceito” (DELEUZE, 2001, p. 119), e não a partir de um estado de coisas exterior ao pensamento, “de uma psicologia das intenções do teórico”, expressão de seu “gosto particular” ou “do espírito de seu tempo”. A filosofia é avaliada pelo “rigor” presente no desenvolvimento ao extremo de “uma” questão ou de seu tempo lógico, como em Guérault. Não sem subvertê-lo, porém: julga-se a questão não apenas por sua coerência interna, mas também como “boa”: uma filosofia “nos mostra o que as coisas são, o que é preciso que sejam, supondo que a questão seja **boa** e rigorosa” (idem, p. 120). “‘Bom’ exige um critério que não se esgota no interior do sistema filosófico estudado. De onde vem o valor que me permite julgar as questões filosóficas que animam projetos filosóficos singulares?”, pergunta-se Vladimir Safatle. “Por que uma ‘boa’ questão é aquela que ‘força de maneira suficiente a natureza das coisas’? O que significa, neste contexto, “forçar” e, principalmente, por que deveríamos fazê-lo?” (SAFATLE, 2011, aula 1).

Em outro caso, a articulação entre vontade de potência e eterno retorno, conceitos próprios à filosofia tardia de Nietzsche, organizam a problemática central de *Nietzsche e a filosofia*, à qual Deleuze submete as reflexões presentes nos textos nietzschianos de juventude, como *A origem da tragédia*. Já o projeto de *Bergsonismo* anuncia-se como uma articulação “das noções vizinhas” de duração, memória e impulso vital a fim de “indicar-nos o desenvolvimento e o progresso da filosofia bergsoniana” (DELEUZE, 1999, p. 125), como se Deleuze tivesse levado a sério a ideia presente em *O pensamento e o movente* de que ao “no coração da doutrina de um filósofo” reside uma “certa intuição” (idem).

Colocar problemas, sem preocupar-se em resolvê-los¹⁰, caracteriza o estilo de Deleuze. Vinculado ao tempo lógico dos textos, aparentemente submetido ao Édipo filosófico, nos “retratos conceituais” pintados dos autores estudados ele atenta às suas “emissões secretas”, faz um “retrato filosófico de um filósofo”, “uma espécie de retrato mediúnico, ou seja, um retrato mental, espiritual”, diz em *Abecedário* (ABECEDAIRE, 1988. Entrevista fílmica com Gilles Deleuze. Parte H - *Histoire de la philosophie*). Mediúnico, mental, espiritual...? Tratar-se-ia,

⁹ Cf. infra. Capítulo 2, seção 2.1.

¹⁰ Cf. MENGUE, 2011.

talvez, de captar a “intuição” do filósofo, o que talvez explique por que diz de Bergson ser seu “caso exemplar” de criação de monstros (DELEUZE, 1992, p. 15).

Meio filhos de Deleuze, metade filhos dos autores estudados, o método da imaculada concepção tem em Nietzsche impossível aplicação: “filho pelas costas é ele quem faz” (idem). Pois teria sido ele quem abrisse, para Deleuze, a dimensão afetiva de um texto, a escritura impessoal, onde não é mais um sujeito quem segura a pena ou digita, mas Isso, ou o campo, ou as intensidades.

Somente ao “cabo do mais severo processo de despersonalização, quando se abre às multiplicidades que o atravessam de ponta a ponta, às intensidades que o percorrem”, para Deleuze, é que um “indivíduo adquire um verdadeiro nome próprio” (idem, p. 15). Inaugurando a crítica do “velho estilo” em filosofia, Nietzsche é quem tê-lo-ia ensinado que o “nome como a apreensão instantânea de uma tal multiplicidade intensiva é o contrário da despersonalização produzida pela história da filosofia, é uma despersonalização de amor e não de submissão [ao ‘não ousarás’ próprio ao Édipo filosófico]” (DELEUZE, 1992, p. 15). Para além de toda hermenêutica, para além da interpretação, ancora-se toda produção discursiva de sentido e valor num regime intensivo próprio a um determinado modo de vida – tese primeiramente presente em *Nietzsche e a filosofia*¹¹. Novas maneiras de sentir, pensar e perceber são inauguradas lá onde o Eu é um outro, onde os enunciados não reenviam a uma subjetividade, mas exprimem uma lógica das forças, o impessoal da escritura: “o objetivo da escritura é o de levar a vida ao estado de uma potência não pessoal” (DELEUZE and PARNET, 1977, p.61). No campo transcendental o estilo se faz gesto, “dá à escrita um fim exterior, que transborda o escrito” (idem, p. 12), lá onde fala não um Eu, mas o neutro de Blanchot¹². Pelo que a teoria do estilo, desenvolvida tardiamente por Deleuze em *Dialogues, Crítica e clínica* e *Mil Platôs*, reencontra-se com a teoria da individuação intensiva, pré-pessoal, sempre presente em sua filosofia.

Deleuze, ou as intensidades, dizia ou faziam dizer: “‘há um devir pássaro de fogo de Espinosa’. Mas – questão que rompe a análise deleuziana e toma um recuo reflexivo sobre ela - não seria, sobretudo, o devir de Deleuze lendo Espinosa?”, questiona Philippe Mengue:

A flecha do desejo de Espinosa é mais ébria na coincidência com a substância, em tocar o ser, aí penetrar e se penetrar todo inteiro numa fusão fulgurante, de iluminação, adequada. Raio de iluminação, certamente, mas que não é o vôo de um pássaro. É Deleuze que voa, *linha de fuga*, *line of flight*, como tão bem traduziu Brian Massumi (MENGUE, 2011, p. 25).

¹¹ Cf. infra, Capítulo 5, seção 5.3.

¹² Cf. BERGEN, 2011, p. 234.

Quem é o autor? Quem fala? Quem voa? De que fala *Isso* que fala ou que voa? Qual a constância que nos permite, ao final, dizer “é **de** Deleuze **sua** obra”: as monografias, os ensaios, as entrevistas, os livros. Pode-se atribuir-lhe um *de?*, reencontrar *entre* suas “patadas”, “ferocidade” e “riso”¹³ - o do gato da Alice, da ironia de Hume, do humor de Sacher-Masoch ou da gargalhada de Nietzsche - mais *uma* produção *de* Deleuze; *dele* que, desconstruindo o autor com Félix Guattari, disse não passarem os dois de uma sucessão de hábitos, *convenientes* – por que era mais fácil sustentar na sociedade o nome próprio ou a propriedade do nome do que ser impróprio, impertinente? Será possível reencontrar em suas obras *um de* Deleuze, tão pouco seu quanto é o problema que o força: o *inconsciente*¹⁴. O *inconsciente é de quem?* E o estilo? Ele é de alguém? Se intuir-se um problema em sua filosofia: que seja este, o inconsciente.

“Por que preservamos nossos nomes?”, abrem deste modo Deleuze e Guattari seus *Mil Platôs*:

Por hábito, exclusivamente por hábito. Para passarmos despercebidos. **Para tornar imperceptível, não a nós mesmos, mas o que nos faz agir, experimentar ou pensar.** E, finalmente, porque é agradável falar como todo mundo e dizer o Sol nasce, quando todo mundo sabe que essa é só uma maneira de falar. Não chegar ao ponto em que não se diz mais EU, mas ao ponto em que já não tem qualquer importância dizer ou não dizer EU. Não somos mais nós mesmos. Cada um reconhecerá os seus. Fomos ajudados, aspirados, multiplicados (DELEUZE, 2000, p. 11).

Para passarem despercebidos... Deleuze, que reconheceu o trágico naquilo que volta, o não-sentido do eterno retorno, com Nietzsche, e a necessidade de afirmá-lo. *Amor fati. Um* Deleuze, *uma* obra, *um* motivo. Ou *uma* vida, na qual se dissolve o Um com como determinação, como heterogeneidade dos elementos, como contagem dos indivíduos discretos? Ou os dois de uma vez: *Um* Deleuze, individuado em sua dissolução numa vida: IMANÊNCIA. Fugir, como o verbo impessoal da sua filosofia, como o *acontecimento* em sua obra; o risco da morte ou a perda de si (e) (n)a afirmação da vida. “Esta submissão ao estilo não é operada em Deleuze em vistas de reforçar o eu, sua unidade”, comenta Mengue, “ao contrário, trata-se de dessubjetivar

¹³ É Mengue quem caracteriza o estilo de Deleuze desta maneira. Cf. MENGUE, 2011.

¹⁴ Sobre a repetição de um mesmo problema na filosofia deleuziana, Badiou comenta: “o caso nunca é objeto para o pensamento, é ele que o força e o despersonaliza, na destinação finalmente automática que é a sua própria, no exercício ‘até o fim de sua potência’. É, pois, perfeitamente coerente que, partindo de casos inumeráveis e em aparência díspares, expondo-se ao impulso que Espinosa e Sacher-Masoch, Carmelo Bene e Whitehead, Melville e Jean-Luc Godard, Bacon e Nietzsche organizam, Deleuze acabe elaborando produções conceituais que não hesitarei em declarar *monótonas*, com um regime muito particular de insistência, a retomada quase infinita de uma estreita bateria de conceitos, e também a variação virtuosística dos nomes, onde o que se pensa sob essa variação continua a ser essencialmente idêntico” (BADIOU, 1997, p. 24).

o eu molar e central, de abri-lo aos componentes moleculares que o atravessam sobre o corpo-sem-órgãos” (MENGUE, 2011, p. 33).

Perguntamo-nos, por fim, se as concepções da história da filosofia como uma espécie de enrabada (despersonalização *por amor* e não por “submissão” ao Édipo filosófico) e como uma arte filosófica do retrato não expressariam, com profunda coerência, o problema que atravessa sua filosofia: o inconsciente? Não reencontraríamos nas soluções de compromisso características de suas monografias, meio leitura estrutural, meio invenção, a “política do livro” (expressão de Guillaume Sibertin-Blanc) característica de *O Anti-Édipo*?¹⁵ O gesto presente neste livro explicitamente máquina, livro-desejo, não animaria os escritos ditos *monográficos* de Deleuze, embora discreto, virtual?

Deleuze diz ter sempre buscado novas formas de expressão em filosofia em *Diferença e Repetição* – não por capricho. Isto responderia às exigências do próprio objeto, o inconsciente: o que é o que é (?) quando estas dicotomias tradicionais, sujeito e objeto, fundantes da representação são abandonadas, queda ou vertigem que impossibilita assinalar um sujeito cognoscente para um objeto cognoscível - *identidades*? O que significa esta saída do senso comum, compreendido por Deleuze como unidade do objeto tornada possível pela concordância das faculdades, como um instauração de um mundo para um eu unificado? “O senso comum subsume a diversidade dada e a relaciona à unidade de uma forma particular de objeto ou de uma forma individualizada de mundo”, diz Deleuze:

é o mesmo objeto que eu vejo, farejo, experimento, toco; o mesmo que eu percebo, que eu imagino e do qual eu me lembro... e é no mesmo mundo que eu respiro, eu ando, eu desperto ou durmo, indo de um objeto a outro seguindo as leis de um sistema determinado (DELEUZE, 1969, 95-96).

Até que Alice, de Lewis Carroll, “sofre e fracassa em todas as provas do senso comum”, enumera Deleuze:

a prova da consciência de si como órgão – ‘Quem é você?’ -, a prova da percepção de objeto como reconhecimento – o bosque que escapa a todas as identificações -, a prova da memória como recitação – ‘é falso do começo ao fim’ -, a prova do sonho como unidade de mundo – onde cada sistema individual se desfaz em benefício de um universo no qual se é sempre um elemento no sonho de alguém outro – ‘eu não gosto de pertencer ao sonho de outra pessoa’. Como Alice teria um senso comum não tendo mais o bom senso? **A linguagem parece de toda maneira impossível, não tendo sujeito que se exprima ou se manifeste nela, nem objeto a designar, nem classes e propriedades a significar seguindo uma ordem fixa. E, no entanto, é lá que se opera a doação de sentido, nesta região que precede todo o bom senso e o senso comum. Lá, onde a linguagem atinge à sua mais alta potência com a paixão do paradoxo”** (idem).

¹⁵ SIBERTIN-BLANC, G. L’anti-Œdipe : du livre de philosophie politique à la politique du livre philosophique.

O que eu procurava, mesmo com Félix era uma espécie de dimensão realmente imanente do inconsciente (...) toda psicanálise era cheia de elementos transcendentais: a lei, o pai, a mãe, tudo isso. Enquanto que um campo de imanência, que permitisse definir o inconsciente... (ABECEDAIRE, Pierre-André Boutang et Michel Pamart. Paris, 1988. Entrevista fílmica com Gilles Deleuze. Parte H - Histoire de la philosophie).

1. Introdução. Inconsciente, sínteses constitutivas do sujeito e ética da dessubjetivação

O inconsciente e suas três sínteses em *O Anti-Édipo*; as três sínteses do tempo constitutivas do inconsciente em *Diferença e Repetição*. Síntese conectiva ou de produção, síntese disjuntiva ou de registro, síntese conjuntiva ou de consumo, no livro pós-maio de 68; síntese do hábito, da memória, e erótica, no doutorado defendido em plena ebulição de 68, ocasião em que lhe foi proposta a alteração da para evitar possível interrupção. Em ambos os livros, a descrição de um processo de individuação ou de subjetivação como produto de sínteses temporais, grande parte delas passivas. Conceito central a Kant, as sínteses descrevem o mecanismo de aparição de um objeto para um sujeito condicionado por um nível transcendental, *a priori*, em que a unidade da apercepção unifica os elementos ou o diverso numa experiência no tempo. Deleuze recusa a unidade fornecida pela forma do Eu penso, insistindo a partir de *Diferença e Repetição* na descoberta por Kant de uma cisão constitutiva do eu na *Crítica da Razão Pura*. “De um ponto a outro, o EU é atravessado por uma rachadura”, “ele é rachado devido à forma vazia do tempo. Sob esta forma, ele é o correlato do eu passivo aparecendo no tempo” (DELEUZE, 2011, p. 117). O eu passivo pressuposto pelo sentido interno próprio ao cogito kantiano, esta passividade das sínteses operadas no tempo Deleuze as nomeia e desenvolve como as três sínteses do inconsciente de *Diferença e Repetição*.

Pensar tais sínteses, bem como à individuação e a dessubjetivação como seus produtos, é o horizonte deste trabalho¹⁶, menos pela análise das obras de 1968 e 1969, aí inclusa a *Lógica do sentido*, mas indiretamente, seguindo as pistas deixadas pelos conceitos nos estudos monográficos de Deleuze sobre Hume, Bergson, Nietzsche, Proust e Sacher-Masoch, sem as quais este problema não é posteriormente posto. Nestes, a repetição ou o hábito de alguns temas: subjetivação ou individuação, univocidade e Clamor do Ser ou pluralismo e *devenir louco*, empirismo, repetição. Hábito. Repetição. Crítica da Lei, em *Empirismo e subjetividade*, *Nietzsche e a filosofia*, e *Apresentação de Sacher-Masoch*. Princípio transcendental de ligação energética como *Thânatos* ou Instinto de morte. Individuação. Repetição. Era por hábito ou por compulsão à repetição que se repetia o eterno retorno do mesmo em *Nietzsche e a filosofia* e em *Diferença e Repetição*? Por Instinto de morte ou por prazer que o hábito fazia problema a *Empirismo e subjetividade* e a *Diferença e Repetição*? Deleuze, em algum lugar, diz de seus textos que os concebia musicalmente; aprende-se com facilidade os refrões pelo que Badiou diz de sua

¹⁶ Cf. infra Capítulo 7, seções 7.1, 7.2, 7.3.

produção ‘monótona’. Seria o inconsciente o motivo ocultado e repetido (ou que se oculta porque se repete) de sua filosofia? Aquilo que faz problema já em seus comentários filosóficos sendo retrabalhado *com* os autores em sua obra dita madura, em suas teses de 1968, *Diferença e repetição* e *Lógica do sentido*? Algumas “das mais espetaculares inovações naquilo que se poderia chamar de sua obra madura”, argumento de Hard com o qual concordamos, “são em grande parte reelaborações do feixe de problemas desenvolvidos nesse período formativo de sua pesquisa intensa e independente (HARDT, 1996, p. 24) ¹⁷. Compreender uma teoria filosófica a partir de seu conceito, reconhecido e explicitado por ele tardiamente no *Abecedário*: formular a noção de inconsciente como campo de imanência.

Um inconsciente com um estatuto ontológico positivo, impessoal e problemático, ele formulou-se “incontestavelmente em termos de uma crítica da psicanálise freudiana e lacaniana”, diz Rambeau. “À clivagem do sujeito, Deleuze opõe um devir impessoal, à falta a ser do desejo, a sua negatividade, ele opõe a plena positividade de seu traço” (RAMBEAU, 2006, p. 54). O inconsciente freudiano, fundado numa noção naturalizada de *conflito*, devido à compreensão da pulsão de morte como dissolução das sínteses tanto psíquicas quanto orgânicas (o “realismo” criticado por Deleuze em *Diferença e repetição* presente na compreensão da pulsão de morte como retorno ao inorgânico¹⁸) e o inconsciente lacaniano, para quem a determinação do desejo não se realiza nunca nos objetos empíricos, desvelando uma *falta a ser* no coração do sujeito, ambos supõem uma *ontologia do negativo*.

O segundo dualismo pulsional, Eros e Thânatos, concebido por Freud como princípio teórico explicativo das unificações biopsíquicas e de suas dissoluções (o *além do prazer* próprio à pulsão de morte “que suspende o princípio de individuação e unidade sintética em operação no Eu” (SAFATLE, 2012, p. 137)), pressupõe uma noção de natureza “como resistência à integração a todo e qualquer princípio de determinação positiva” (idem), sugere Safatle retomando Adorno. *Na natureza e por natureza*: o conflito. O conflito distante da positividade de todo o *elã vital*; *naturalizado* não como resultante “dos descaminhos dos processos de socialização e formação subjetiva, mas um dado inerte e irreduzível que tem [...] um peso ontológico” (idem): uma ontologia do negativo subjacente às mais altas ‘especulações’ psicanalíticas. Daí talvez derivem a tão incisiva crítica à concepção da pulsão de morte como retorno ao inorgânico, presente em

¹⁷ São da década de 60 “os principais estudos sobre os filósofos, o que é [...] fundamental para compreender sua própria filosofia”, defende Machado, para quem, “analisar a filosofia de Deleuze é responder a uma dupla questão: como o âmago de seu pensamento filosófico singular serve de princípio de leitura dos filósofos? Como os filósofos [...] explicam a formação de seu sistema filosófico?” (MACHADO, 1990, p. 181).

¹⁸ Cf. *infra*, capítulo 7, seção 3.3.

Diferença e Repetição, e sua redefinição, neste texto como em *Apresentação de Sacher-Masoch*, como ligação energética condicionante do prazer como princípio: o Instinto de morte. Neste texto de 1967, “Tânatos é” - Deleuze diz. “Não há não no inconsciente, pois a destruição é sempre dada como o revés de uma construção”, a pulsão combinando-se necessariamente com Eros (DELEUZE, 1967, p. 100). Já em 1968, a crítica ao modelo material determinante da teoria da repetição em psicanálise é direta: compreendendo a morte como um retorno do vivente ao inanimado próprio à matéria, Freud teria importado uma “definição científica e objetiva”, exterior, à psicanálise, em sua teoria do inconsciente, enquanto, verdadeiramente, “a estrutura do inconsciente não é conflituosa, oposicional ou de contradição” (DELEUZE, 2011, p. 148, 1967). O inconsciente é “questionante e problematizante” (DELEUZE, 2011, p. 148): “o inconsciente ignora o não, pois ele vive do (não)-ser dos problemas e das questões, mas não [vive] do não ser do negativo que afeta somente a consciência e suas representações” (DELEUZE, 2011, p. 150), crítica do antropomorfismo da negatividade, que ressoa, como veremos, Bergson¹⁹. Irredutível ao retorno ao inorgânico, para Deleuze, a morte “está presente no ser vivo” como “forma vazia do tempo”, um “estado de diferenças livres” não mais submetidas à “forma do Eu”. Excluindo “minha própria coerência ou a de uma identidade qualquer” (DELEUZE, 2011, pp. 148-149), a morte é estado de *dissolução* ou pura positividade.

Afirmando-a, Deleuze combate uma *ontologia do negativo*²⁰ também presente em Lacan: herança “tanto das reflexões francesas sobre a *Begierde* [o desejo] hegeliana, primeiro modo de manifestação da individualidade da subjetividade, quanto dos vários momentos de confrontação com a experiência da morte que permeiam a *Fenomenologia do Espírito*” (SAFATLE, 2012, p. 142), ela ancora-se na disjunção provocada pela pulsão de morte e na compreensão do desejo como pura transcendência negativa ou como *falta*, desprovido *naturalmente* de um objeto, donde sua insistência insatisfeita na série de objetos que constitui. O inconsciente como negatividade. Primazia do campo simbólico de inscrição do desejo, no primeiro período de Lacan, o inconsciente é linguagem estruturante da consciência a ela inacessível, opaca: o significante a agenciar a produção de seus enunciados enquanto *seus*, sua sintaxe da qual está alienada, está sempre deslocado ou condensado em suas cadeias

¹⁹ Cf. infra, Capítulo 3, seção 1.1.2. e 1.1.3.

²⁰ A presença desta ontologia do negativo em Freud seria questionável, pois a “reflexão freudiana sobre a negação, o procedimento de negação analisado por Freud”, diz David-Ménard comentando o texto *A negativa* (1925), “se abre com uma problemática da alteridade e não sobre uma ontologia” (DAVID-MÉNARD, 2001, p. 60). Contudo, parece-nos que Deleuze vê na psicanálise freudiana uma série de pressupostos próprios a uma ontologia do negativo.

significantes. Aparece apenas em sua negatividade, como “princípio de deslocamento linguístico presente na função metonímica de toda significação” (PEIXOTO JR., 2008, p. 88), presentificando-se na impossibilidade de ser dito, justamente lá onde o discurso do Eu vacila: na repetição das faltas, na repetição das fissuras, na repetição dos furos, repetidamente presentes na tentativa de “auto-apresentação coesa e coerente do sujeito consciente” (Ibid., p. 85). Alienado no significante ou alienado do significante a condicioná-lo, o desejo inscreve-se oblíquo na linguagem, indicado por aquilo que ela não chega a representar: o sujeito é isto que, do gozo, está barrado pela Lei, Lei incômoda do Significante ou Nome-do-Pai, que o limita individuando-o dolorosamente nas restrições ao desejo e circunscrevendo-o naquilo que a lei não enuncia positivamente. Constituído pelo recalque dos desejos edipianos²¹, interdito que, paradoxalmente, o funda, interditando seu afundamento (no corpo materno pré-edipiano), o sujeito é lançado numa incansável busca pela satisfação interditada, onde a “decepção parece ser sua contrapartida necessária” (Ibid., p. 88). O sujeito, em Lacan, não é senão sua incorporação numa ordem simbólica que nada tem de positiva e que lhe escapa, alienado num Outro: castrado e faltante.

Esta negatividade inerente à ordem simbólica na qual se constitui, instaurada por uma Lei proibitiva como fundamento por excelência da linguagem e da cultura, nada disso caracteriza o inconsciente em Deleuze: à diferenciação inerente aos processos de subjetivação nada falta, ao desejo nada falta. Pura positividade das diferenças (puras), o ser do desejo, não é numa ambivalência com relação à Lei, estando a ela submetido no ato mesmo de sua transgressão. Na obra de Deleuze, de seu mestrado às obras produzidas com Guattari, a Lei como modelo jurídico e relação político social-cultural é criticada. Ainda, o postulado do desejo como negatividade na transcendência dos objetos empíricos aos quais se vincula, constituindo-os, desemboca, em Lacan, numa crítica da redução das relações do sujeito aos objetos do mundo “à dimensão do Imaginário, já que o Imaginário lacaniano designa, na sua maior parte”, explica Safatle, “a esfera das relações que compõem a lógica do narcisismo com suas projeções e introjeções” (SAFATLE, 2012, p. 142). Aproximando-se explicitamente das distinções lacanianas entre imaginário, simbólico e real, no texto *Em que se pode reconhecer o estruturalismo?*, Deleuze diz: “A imaginação desdobra e reflete, projeta e identifica, perde-se em jogos de espelhos, mas as distinções que ela faz, como as assimilações que opera, são efeitos de superfície que ocultam mecanismos diferenciais, muito mais sutis de um pensamento simbólico” (DELEUZE, 2006c, p. 233). Neste texto de 1972, no qual diz do caráter inconsciente das estruturas, ele não o faz sem

²¹Cf. PEIXOTO JR., 2008, p. 86.

redefini-las profundamente: toma-se de empréstimo de Leibniz as relações diferenciais próprias ao cálculo diferencial (presentes nos textos de Deleuze desde *Nietzsche e a Filosofia*), redefine-se à noção de casa vazia “por uma instância absolutamente estranha à disciplina simbólica” (INGALA GOMES, 2012, p. 103), e importa-se da teoria da memória de Bergson, o par atual-virtual, vinculando este campo transcendental e genético de diferenças intensivas, às suas atualizações no tempo, expressas pelos individuados seus produtos. É Bergson quem sempre aparece nesta revisão do conceito de estrutura, inerente a sua apropriação deleuziana do kantismo em *Diferença e Repetição*²².

Seu herdeiro, Deleuze está interditado a participar de uma tradição crítica da imagem: mesmo sua revisão do kantismo (também elaborada por Lacan pelas articulações do Real – Imaginário – Simbólico, recolocando o problema do esquematismo)²³, feita em Deleuze através do problema das sínteses temporais, ocorre com a extração de uma noção de intensidade²⁴ pura inerente à articulação entre o dualismo bergsoniano das multiplicidades desenvolvido nos *Dados* imediatos e a virtualidade em sua teoria da memória, e com a remissão das *condições genéticas* dos fenômenos o virtual. Seu *bergsonismo* silencia, contudo, estranha, senão sintomaticamente, a respeito dos sonhos, apenas em seus escritos tardios sobre o cinema discutidos; lembre-se que Bergson dedicara uma conferência a este fenômeno dos sonhos. Ao fazê-lo, não os lê como “uma gramática essencialmente marcada pela negação” (em frases como “eu via minha tia, mas, na verdade, era meu tio” ou “ela não agia como habitualmente” característicos da *denegação* por Freud). Gramática em que condensações e deslocamentos linguísticos, superposições ou subtrações de toda ordem são feitas, descritas na *A interpretação freudiana dos sonhos*, signo da estruturação *linguística* do inconsciente atentamente escutada por Lacan. Positividades “engendrando ao infinito outras positividades”, isto são para Deleuze os sonhos em seus textos sobre o cinema. “Uma imagem de cinema (ou uma máquina), como uma pintura, são inteiramente positivas” (RAMOND, 2005, p. 6), comenta Ramond. Positivas, “pois elas não podem, por definição, fazer ver a negatividade, que apenas a linguagem acolhe: enquanto eu posso muito bem dizer ‘a mulher sem barba’, eu não posso pintá-la nem dá-la a ver num filme, pois o impedimento ontológico único da imagem é a mostraçãõ positiva de uma presença” (idem). O olho não vê o ausente.

Afirma-se um inconsciente ou um plano de imanência povoado por multiplicidades, agenciamentos e sínteses temporais, onde os direitos da imagem são restituídos pelo par atual-

²² Cf. Capítulo 7, seções 7.1 e 7.2.

²³ Cf. SAFATLE, 2012, p. 142.

²⁴ Cf. infra, p. Capítulo 3, seção 1.4.

virtual de Bergson, num resgate de outra tradição que a freudiana. Constituído sobre o recalque como sua pedra angular²⁵, pela separação das ideias dos afetos a acompanhá-las, e então, expresso na sintaxe dos sintomas, atos falhos, chistes, na consciência como sua superfície, o inconsciente colocava-se como um problema a Freud pelas paralisias, conversões, e ideias intensas às quais reagiam suas pacientes histéricas chorando copiosamente. É partindo do patológico que deduz o processo de repressão das ideias constitutivas do inconsciente; e por que a histérica sofre de reminiscências, rearticular as representações esquecidas aos afetos anteriormente ligados, rememorando-as, será a direção de sua terapêutica²⁶.

Já Bergson não parte da clínica, nem das patologias. Sua preocupação é antes de tudo filosófica, embora lhes seja comum o problema da preservação de todo o passado; seu ponto de partida é a constituição de uma ontologia do passado só posteriormente passando à análise das patologias. Descreve o patológico, tendo já pensado a atenção da *consciência* à vida pela atualização do passado puro: o patológico será, então, descrito por Bergson, como a não inibição deste passado, passando na atualidade da consciência também o inútil nas lembranças. À inibição do inútil, graceja Deleuze em *Bergsonismo*, denominando-o recalque: “é preciso todo um recalque saído do presente da atenção à vida para rechaçar aquelas [lembranças] que são inúteis ou perigosas” (DELEUZE, 1999, p. 56). Para além do domínio do psicológico, pois o psicológico é apenas *crosta* na atualidade da consciência, a ontologia da memória bergsoniana, virtual, em seu processo de atualização, fornece a Deleuze uma teoria do tempo pela qual problematiza as sínteses *passivas* do inconsciente em *Diferença e Repetição*, criticando o realismo, o subjetivismo e o materialismo presentes na concepção freudiana de inconsciente²⁷.

Ainda, recolocar o problema das sínteses temporais constitutivas dos processos de subjetivação não se faz sem a afirmação de uma ética da destituição subjetiva, isto no eterno retorno nietzschiano, no aprendizado pelos amores em Proust, na regressão dissociativa de prazer e desejo inerente ao contrato masoquista, na espinosana pergunta “O que pode um corpo?” posta em seu estudo sobre Nietzsche... Mais ainda quando o próprio pensar distancia-se de sua imagem, próxima da besteira e do senso comum – ou do comum acordo entre as faculdades assegurado pela unidade do cogito – já criticada em *Proust e os signos*.

O pensamento para Deleuze “não tem, de modo algum, a sua fonte na consciência”, comenta Badiou. “Na verdade, para começar a pensar é preciso desviar-se da consciência, é preciso, por assim dizer, ‘inconscentizar-se’” (BADIOU, 1997, p. 31). Inconscentizar-se como

²⁵ Cf. infra, Cap. 4, seção 5.1.

²⁶ Cf. infra, p. Cap. 4, seção 5.1. e Cap. 7, seção 7.3.2.

²⁷ Cf. infra, Cap. 7, seção 7.3.3.

uma ética, inconscientizar-se como um discurso sem método ou: *como desorientar-se no pensamento*.

Para pensar as sínteses constitutivas do sujeito dissolvido ou onde o pensamento começa a pensar, a repetição aparece como um conceito ontológico maior. Nem como permanência do Uno, nem como múltiplo de termos identificáveis, a repetição está para além da oposição Um e múltiplo, numa contínua renovação do conceito de desejo. Costurando suas monografias, o desejo primeiramente aparece na provocação de Deleuze, em *A concepção da diferença em Bergson*, ao nomear a intuição de *gozo da diferença* (DELEUZE, 2006, p. 48). Subordinada à repetição como conceito ontológico maior e, assim, às sínteses passivas presentes nos processos de subjetivação ou de individuação, esta compreensão positiva do desejo rearticula teoria do conhecimento e ética da despersonalização.

Os escritos de Deleuze são por este complexo atravessados, fundado na irreducibilidade da repetição às categorias tradicionais de Uno e Múltiplo. Isto em *Empirismo e subjetividade*, com a apresentação do hábito como uma síntese, fusão da multiplicidade do dado na imaginação, em *Nietzsche e a filosofia* com o conceito de vontade de potência, multiplicidade repetida no eterno retorno, em *Bergsonismo* com a repetição ‘psíquica’ pelas durações da virtualidade de todos os planos do passado, igualmente nomeado memória ontológica e vida. Também com a repetição nos amores em Proust, donde decorre a lenta individualização de Albertine, e com os diferentes sentidos e formas da repetição no sadismo e no masoquismo (as reiteradas acumulação e quantificação das vítimas do sádico e o suspense próprio à espera masoquista), pelas quais a síntese transcendental do tempo libera a terrível potência silenciosa da repetição do prazer como sua medida: as repetições experimentadas pelo sádico e pelo masoquista não ocorrem em *função* de um prazer obter.

A elaboração de uma ética, preocupação desde seu livro sobre Hume ali presente como afirmação da primazia de uma teoria da prática (pragmática) sobre uma ontologia²⁸, requer o abandono do referencial ontológico bergsoniano: Deleuze, num malabarismo, interpreta *As duas fontes da moral e da religião* como um texto anti-humanista, vinculando a vocação filosófica de ultrapassamento da condição humana presente no texto de Bergson ao além-do-homem de Nietzsche, cujas marteladas e a afirmação da imanência das forças e da vontade dirigiam-se

²⁸ Lia-se na última página de *Empirismo e subjetividade*: “Denominamos finalidade esse acordo da finalidade intencional com a Natureza. Esse acordo só pode ser pensado; e, sem dúvida, é o pensamento mais pobre e vazio. A filosofia deve se constituir como a teoria do que fazemos; não como a teoria do que é. O que fazemos tem seus princípios; e o Ser só pode ser aprendido como objeto de uma relação sintética com os próprios princípios daquilo que fazemos” (DELEUZE, 2001, p.128).

contra a Lei e o juridicismo. “Tudo o que separa uma força daquilo que ela pode”, dizia Deleuze sobre Nietzsche, “ele chama de Lei. Lei, neste sentido, expressa o triunfo do fraco sobre o forte [...] o triunfo da reação sobre a ação” (DELEUZE, 1983, p. 63). A compreensão do social como produto de limitações e obrigações contratadas e fundadas numa Lei restritiva já em *Empirismo e subjetividade* era criticada, e substituída pela perspectiva utilitarista: as instituições sociais seriam efeitos dos interesses equacionados, fornecendo a seus integrantes um ‘modelo de ações’, positivo, pelo que aquilo “que está fora do social”, diz Deleuze “é o negativo, a falta, a necessidade” (DELEUZE, 2001, p. 42) ²⁹.

À crítica da Lei em *Nietzsche e a filosofia* se articulava uma concepção maquínica do desejo e da vontade posteriormente reapresentada em *O Anti-Édipo*, como sugeriu Badiou, segundo a qual os escolhidos da escolha não são objetos transcendentais à necessidade de um sujeito. A seleção não é da *vontade* – não é a vontade, faculdade subjetiva, que escolhe -; mas opera-se *na* vontade: é expressão do modo de vida daquele que escolhe. Tanto mais destituído do cálculo de probabilidades o indivíduo antes de lançar os dados, isto é, tanto menos o jogador representa a sequência de lances a percorrer no tabuleiro da vida, ou ainda, tanto mais aberto o sujeito à cisão constitutiva que o arrasta para fora: tanto mais pura é a escolha - esta atividade da força a se apoderar de um corpo, que, espinosanos, não sabemos o que pode. Para atingir esta determinação pré-individual, a potência da qual o indivíduo é “apenas, inicialmente, uma pobre configuração local, é preciso que ultrapasse o limite”, afirma Badiou, “que suporte que a sua atualidade seja imobilizada e desfeita pela virtualidade que é o seu ser verdadeiro” (BADIOU, 1997, p. 21).

O indivíduo dissolvido, suportando o não sentido do eterno retorno dele constitutivo em seu *amor fati* como expressão da vontade, requer um ascetismo estoico ou a afirmação da morte como sombra desta filosofia da vida, nas pegadas de Blanchot. “Se a potente vida inorgânica é o fundo tanto daquilo que me dispõe no meu limite quanto daquilo que me convoca a ultrapassá-lo, na medida em que conquistei esse poder”, conclui Badiou,

então, o acontecimento do pensamento tem como metáfora o morrer, como momento imanente da vida. Pois a morte é, por excelência, o que está ao mesmo tempo na relação mais íntima com o indivíduo que ela afeta, e numa total impessoalidade ou exterioridade em relação a ele (BADIOU, 1997, p. 22).

Inconscientizar-se, “programa de existência” ³⁰ desta filosofia da vida, nas palavras Rambeau, não se faz sem a possibilidade da morte ligada à repetição: potência impessoal de

²⁹ Cf. infra, Capítulo 2, seções 2.2.1 e 2.2.2.

³⁰ RAMBEAU, 2006, p. 64.

desterritorialização ou destituição do sujeito grafada como o maiúsculo Instinto de morte em *Apresentação de Sacher-Masoch*. Mesmo exaltada a plena positividade do desejo em *O Anti-Édipo*, Deleuze recoloca o problema da efetivação do impessoal, do acontecimento, precedentemente posto em *Lógica do sentido* a partir da noção de *Corpo sem órgãos* e aqui definido como “o improdutivo, o estéril, o inegendrado, o inconsumível”: “Instinto de morte”. O “desejo deseja também isso”, acrescenta Deleuze: “a morte, pois o corpo pleno da morte é seu motor imóvel” (DELEUZE and GUATTARI, 1972, p.14). O corpo pleno da morte como motor imóvel do desejo; como se todo o desejo comportasse também isso, o risco nada eventual, inerente, de dessubjetivação total para o acontecimento do próprio desejo e do pensar, a “possibilidade necessária’ de falha’, como sugeriu Rambeau, perguntando-se: “Como colocar em obra o impessoal: como arrancar a impessoalidade do acontecimento do caos, sem aí se abolir; como se dessubjetivar sem afundar” (RAMBEAU, 2006, p. 61)? Não que a falha seja necessária, o afundamento aconteça; mas o perigo, este sim, é necessário ao acontecimento: é apenas porque pode apagar, destruir o sujeito que a repetição virá a salvá-lo.

Em *Lógica do sentido*, a respeito desta impessoalidade constitutiva do inconsciente como campo transcendental, diz que como impessoalidade do morrer ela “não marca mais apenas o momento em que me perco fora de mim, mas o momento em que a morte se perde em si mesma, e a figura que a vida mais singular toma, para me substituir” (DELEUZE, 1969, 179).

A maior parte das objeções feitas ao associacionismo reduzem-se ao seguinte: a rigor, os princípios de associação explicam a forma do pensamento em geral, não seus conteúdos singulares; a associação explica apenas a superfície de nossa consciência, 'a crosta'. Sobre este ponto entram em acordo autores tão diferentes como Bergson e Freud. [...] O mínimo que se pode dizer é que Hume foi o primeiro a pensar nisso (DELEUZE, Empirismo e subjetividade, 2001, p. 114)

O que me interessava eram as criações coletivas, mais que as representações. Nas "instituições" há todo um movimento que se distingue ao mesmo tempo das leis e dos contratos. Encontrei em Hume uma concepção muito criativa da instituição e do direito (DELEUZE, Conversações, 1992, p. 209).

2. Hume

Qual a utilidade de Hume à posição do problema do inconsciente por Deleuze? “O empirismo parte dessa experiência de uma coleção, de uma sucessão movimentada de percepções distintas [...], na medida em que são distintas, [...] independentes”, dizia. A afirmação empirista do *dado*, das distintas percepções que passam e repassam anteriores à gênese do sujeito; é “preciso partir *dessa* experiência”, diz Deleuze, “porque ela é *a* experiência” (DELEUZE, 2001, p. 95). Espécie de campo caótico “sem princípio interno de estruturação”, como sugeriu Safatle³¹, embrião dos posteriores conceitos deleuzianos de “pluralismo”, “zona de indiscernibilidade” e “multiplicidade”³², da afirmação do *dado* é indissociável a crítica à realidade substancial que seria para Hume pressuposta pelo *cogito cartesiano*. Solo para a problematização das *identidades* por Deleuze, o empirismo humiano situa-nos num ponto de vista anterior à partilha entre sujeito e objeto. Afirmada a realidade como um campo de experiência sem a tutela de um sujeito, a subjetividade resulta um processo sem centro: antes do advento deste processo, o *devenir* é demência, informe pesadelo - quando sonhado posteriormente por Kant, este concebe as sínteses de apreensão, reprodução e reconhecimento, conjurando-o³³. Inicialmente idêntico aos fluxos e às diferenças que passam, do estado de demência o espírito passará, então, ao delírio, isto é, à unificação de um mundo para um sujeito. “Sistemas acabados” próprios à filosofia, “síntese e cosmologia”, “tão-somente imaginários”, são inventados. “Com a crença na existência dos corpos”, diz Deleuze,

a ficção, ela própria como um princípio, se opõe aos princípios de associação [...] Então, a fantasia triunfa. [...] O sistema é delírio da loucura. [...] A filosofia antiga forja o delírio das substâncias, das formas substanciais, dos acidentes, das qualidades ocultas: ‘espectros da obscuridade’. A nova filosofia tem também seus fantasmas; ela crê recuperar a razão, distinguindo as qualidades primeiras e as qualidades segundas, e, finalmente, não deixa de ser tão louca quanto a outra. Mas, se o espírito se manifesta assim, como um delírio, é porque, em seu fundo, ele é primeiramente uma demência (DELEUZE, 2001, p. 73).

Afirmada a inerência da demência ao *dado*, a este campo caótico ou plano de imanência onde o que há é o “princípio da diferença” (uma vez criticada a realidade substancial), com Hume, Deleuze abandona o terreno da lógica das essências fundada nos juízos de atribuição e de existência, a lógica “do ser e do saber” e inaugura “uma lógica da relação e da crença”, comenta François Zourabichivilli (ZOURABICHVILI, 2004, p. 9). O que esta lógica relaciona são termos

³¹ SAFATLE, curso proferido, 2011, aula 1.

³² Este último conceito é oriundo da recusa bergsoniana à alternativa Uno-Múltiplo.

³³ Cf. infra. Capítulo 7, seções 7.1., 7.1.2 e 7.1.4.

exteriores uns aos outros as ligações de ideias e sensações são “impessoais”, devido à indissociabilidade do associacionismo e do atomismo humanos. Veremos. **É justamente pelo caráter impessoal das ligações descritas pelo associacionismo e criticadas por Bergson³⁴ que Deleuze vê a força desta teoria desde *Empirismo e subjetividade*, nomeando-as posteriormente de *sínteses disjuntivas*: disjuntivas, pois “é preciso que os termos ligados sejam heterogêneos”, comenta Monique David-Ménard, “e que a fórmula de sua ligação seja contemporânea da própria ligação”. “Tal é o plano de imanência ou de consistência que caracteriza a invenção conceitual na obra de Deleuze”, conclui David-Ménard (DAVID-MÉNARD, 2006, p. 21). Plano de imanência, anterior à gênese da consciência, povoado por *diferenças*. Campo impessoal onde a diferença faz-se princípio antecedendo toda ficção da imaginação, suas sistematizações delirantes: campo *inconsciente* ou *demência do espírito*. Mas se esta “experiência” é o ponto de partida do empirismo, é preciso inventariar os momentos da gênese do sujeito “constituído pelos princípios e fundado sobre a fantasia” (DELEUZE, 2001, p. 121). Gênese delirante de um sujeito prático, mesmo em suas visadas teóricas.**

Destituído de sua posição dominante, descobre-se o sujeito assujeitado por princípios: sua mente não é senão efeito da ocorrência das associações de ideias, do hábito, do prazer e da dor, princípios atuantes num campo caótico não formalizado, isto é, não subsumido às formas da sensibilidade, nem às categorias do entendimento. Se até mesmo o cérebro não é produzido senão no fim de um processo, por que se atribuiria *constância* ao que se apresenta apenas como descontínuo e heterogêneo?

“É preciso evitar atribuir *previamente* ao organismo uma organização que lhe virá *somente* quando o próprio sujeito vier ao espírito, ou seja, uma organização que depende dos mesmos princípios dos quais depende o próprio sujeito”, diz Deleuze: o “mecanismo do corpo não pode explicar a espontaneidade do sujeito” (DELEUZE, 2001, p. 98). Na descrição da gênese do sujeito, não supomos de saída um corpo, olhos que vêem e ouvidos que escutam como respostas *naturais* ou instintivas das partes aos estímulos exteriores segundo funções determinadas para assegurar a reprodução da vida. **São simultâneas – frutos de um mesmo movimento – a constituição do corpo e a emergência da subjetividade. Encaminhamento obscuro este de Deleuze ao estatuto problemático do corpo e da Natureza no empirismo, considerando-o “uma filosofia da imaginação, não uma filosofia dos sentidos” (DELEUZE, 2001, p. 104). O hábito, principal princípio junto ao prazer, é irreduzível à dimensão biológica do comportamento.** Quanto ao prazer, que “ele seja um bem e a dor seja um mal, que tendamos

³⁴ Cf. infra, p. Capítulo 2, seção 2.1.3.1.

ao prazer e repilamos a dor, eis o que não está contido na própria dor e no próprio prazer”, Deleuze conclui: “É esse o fato primeiro, para além do qual não se tem de remontar” (DELEUZE, 2001, p. 118).

A eleição do hábito e do prazer como princípios constitutivos do sujeito caracterizará posteriormente em *Diferença e Repetição* uma das sínteses passivas do inconsciente das quais resultam as *individações impessoais* biopsíquicas: a primeira síntese, cujo efeito são Eu’s larvares e o presente vivo próprio a esta organização rudimentar ou “sensibilidade indiferenciada” (KAZARIAN, 2009, p. 160). Concebido, neste texto de 1968, como princípio originário de contração de intensidades, acompanhado por experiências locais de satisfação ou prazer, o hábito, por que proporciona estes prazeres locais oriundos das ligações intensivas, condiciona o prazer como valor regulador da vida psíquica, a tendência do homem a buscar o prazer e repelir a dor. Deleuze repete, assim, o gesto de Freud de *Para além do princípio do prazer*: a repetição dos sonhos desagradáveis era, segundo o psicanalista, tarefa preliminar à instauração do princípio do prazer; mesma função de ligação intensidades atribuída ao *Habitus* por Deleuze³⁵.

Se, em *Empirismo e subjetividade*, o hábito e o prazer ou *utilidade*, acompanhados pelos sentimentos de *crença*³⁶ e *simpatia* natural, são os princípios basais sobre os quais atuam as associações de ideias constitutivas do sujeito; o sujeito também tem de ser pensado em sua *natureza* propriamente humana: no interior das sociedades *inventadas* para a *satisfação* de seus instintos ou tendências. Pensadas não a partir do modelo jurídico e restritivo da Lei, desde então criticado por Deleuze, mas de uma teoria social positiva, ancorada no problema da relação entre interesses práticos e instituições: onde prevalece não o sentimento de *egoísmo*, mas a *simpatia*. Veremos. “Tema da instituição”, comenta Sibertin-Blanc, complexa e continuamente trabalhado por Deleuze “de 1953 a 1968” (SIBERTIN-BLANC, 2006, p. 49), num diálogo implícito com as ciências sociais (idem, p. 51), como testemunha a organização do volume *Instintos e instituições*, em que se observa “não só seu interesse precoce pelo estudo do vivente e da etologia animal”, mas, argumenta Sibertin-Blanc, “sua informação bastante ampla sobre a etologia, a história dos mitos e das religiões e a sociologia da história” (idem). Implícito, pois, este diálogo se dá à medida que Deleuze retrabalha filosoficamente os problemas inerentes às ciências humanas, recusando desde cedo, contudo, a ideia de *fato social* nelas presente; até explicitar-se como recusa em *Nietzsche e a filosofia*, como mostra Sibertin-Blanc, citando-o:

³⁵ Cf. infra, Capítulo 7, seção 7.2.1.

³⁶ Este “*je ne se quoi* que cada um sente suficientemente” (DELEUZE, 2001, p. 20).

o uso sociológico da instituição serve para ‘substituir às relações reais de forças uma relação abstrata que supostamente as exprime, como uma ‘medida’ [...] Qualquer que seja esta relação abstrata, somos sempre levados a substituir as atividades reais (criar, falar, amar, etc.), pelo ponto de vista de um terceiro sobre esta atividade: confunde-se a essência desta atividade com o benefício de um terceiro’: o social (DELEUZE, 1983, p. 94 apud SIBERTIN-BLANC, 2006, p. 49).

2.1. No campo caótico, da demência ao delírio, o problema de Hume é a subjetividade

Empirismo e subjetividade: o problema de Hume, argumenta Deleuze pela inédita conjunção proposta no título, é a subjetividade. De fato, a identidade pessoal é o labirinto no qual o empirista confessa ter se perdido, conduzindo-o a cogitar a renúncia de seu extenso *Tratado* e à alegação do “privilégio de um cético” - razão suficiente, em ambos os casos, para “guardar certa desconfiança e modéstia” em relação a todas suas decisões tomadas ao longo do livro. Salvaguardava a possibilidade da descoberta por outros, ou por ele mesmo “após reflexão mais acurada”, de “alguma hipótese” a conciliar as contradições aí presentes³⁷: tendo afirmado da *identidade* pessoal, do *si mesmo*, que ele *não se dava a conhecer*, era uma ficção, contraditoriamente, no mesmo capítulo, dirá que este não se reduz a uma *produção* da memória e da imaginação: a identidade pessoal é objeto de *descoberta*! Após rir dos filósofos metafísicos, que afirmavam conhecer ou perceber sua *ipseidade* no fluxo de percepções³⁸, “algo simples e contínuo, a que chama *si próprio*” (HUME, 2010, p. 301), neste mesmo capítulo, ridiculariza aquele que, tendo se esquecido dos incidentes dos dias “1 de Janeiro de 1715”, “11 de Março de 1719” e “3 de agosto de 1733”, pretenderia afirmar a *diferença* entre seu “eu presente” e o eu “dessa época”, destruindo “todas as *nossas* noções *mais bem estabelecidas* da identidade pessoal”. Estaria Hume preocupado em conservar a identidade pessoal, após tê-la duramente

³⁷ Cf. HUME, 2010, p. 727.

³⁸ As passagens do texto são: (1) “Nunca consigo apanhar-me a *mim próprio*, em qualquer momento, numa percepção, e nada posso observar a não ser percepção. [...] Se alguém, após reflexão seria e sem preconceitos, pensa que num **conhecimento** diferente de *si próprio*, confesso que não posso mais argumentar com ele [...] estou certo de que em mim não existe semelhante princípio. Mas, pondo a parte **alguns** metafísicos **deste gênero**, atrevo-me a afirmar do resto dos homens que cada um deles não passa de um feixe ou coleção de diferentes percepções” (HUME, 2010, p. 301; negritos nossos) e (2) “Quem pode dizer-me, por exemplo, quais foram seus pensamentos e ações no dia 1 de Janeiro de 1715, no dia 11 de Março de 1719 e no dia 3 de agosto de 1733 ? Ou porque esqueceu-se inteiramente os incidentes desses dias, afirmará que o eu presente não é o mesmo que o eu dessa época e desta forma destruirá todas as *nossas* noções *mais bem estabelecidas* da identidade pessoal? Desta perspectiva, portanto, a memória não tanto *produz* como *descobre* a identidade pessoal, mostrando-nos a relação de causa e efeito entre as *nossas* diferentes percepções. Àqueles que afirmam que a memória produz inteiramente a nossa identidade pessoal caberá dar a razão pela qual podemos assim estender a identidade para além da memória” (Ibid., p. 308).

atacado, atrevendo-se “a afirmar do resto dos homens que cada um deles não passa de um feixe ou coleção de diferentes percepções” (HUME, 2010, p. 301)? Hume contradiz-se ou deve-se adivinhar sua ironia?

Faltava-lhe uma hipótese a resolver estas e outras contradições – quem sabe outro não viria a refletir mais acuradamente sobre? Deleuze quis ser este outro, ou quis-se em Deleuze isso; ele não faz apenas um Hume *de Deleuze* ao insistir na pertinência da questão da subjetividade em Hume, desviando-se das consagradas *Investigações*: faz parte de sua estratégia recorrer ao livro *onde* a identidade pessoal faz problema.

O edifício do *Tratado* treme em sua integralidade: Hume não havia bem estruturado a mente, esta “espécie de teatro em que diversas percepções fazem sua aparição; passam e voltam a passar, fogem e misturam-se numa variedade infinita de atitudes e sensações”. Até como metáfora o teatro rui, nesta comparação com a mente que “não nos deve induzir em erro: não temos a noção mais longínqua do lugar em que se representam estas cenas, nem dos materiais de que [a mente] é composta” (HUME, 2010, p. 301). Evadindo-se antes do desmoronamento, o filósofo escocês anexava um apêndice, alegando o privilégio de um cético, como se antecipasse a péssima recepção de seu trabalho nos salões intelectuais. “Tudo indica que Hume”, diz João Paulo Monteiro, “ao desistir de tentar novas edições de sua obra de juventude, foi fortemente motivado pela decepção sentida perante a quase completa incompreensão com a qual o público filosófico da época a recebeu” (MONTEIRO, 2010, p. 16). Deu, então, para maldizê-lo, ao seu *Tratado*: um “trabalho marcado pela arrogância própria aos jovens”, “abstruso” (mesmo adjetivo por ele empregado *contra* as abstrações metafísicas, retóricas). Escrito aos 21 anos, nunca foi revisado, diferindo da habitual retomada à exaustão característica de seus outros trabalhos, expressões – estes sim! – de seus “verdadeiros sentimentos e princípios”, e em cuja publicação deveria constar, segundo recomendações do autor, uma advertência relacionada ao *Tratado*³⁹.

Donde a tarefa do engenheiro Deleuze, *trop français*, de localizar as rachaduras da estrutura, antecipando à máxima criada por ele - “Os alemães fundamentam, os franceses edificam, e os ingleses habitam” - num esquecimento provisório da advertência relativa aos preconceitos nacionais⁴⁰ que são apenas frutos da imaginação. Todo um edifício dual (mundo da

³⁹ Cf. BELL, 2009, p. 82.

⁴⁰ A imaginação “sempre poderá”, diz Deleuze “formar regras gerais que ultrapassem o campo determinado do conhecimento legítimo, estendendo o conhecimento para além dos seus próprios limites. Ela fará com que suas fantasias passem: um irlandês não pode ser espirituoso; um francês não pode ter solidez” (DELEUZE, 2001, 16).

cultura e mundo dos objetos, simpatia e crença), estruturado por princípios, é armado por ele. Posicionando-se ora como historiador da filosofia, ora como filósofo, ou no espaço aberto *entre* estas duas *funções*, diz tentar não “emitir juízo” a respeito das críticas endereçadas por Kant a Hume, pois “cabe à filosofia fazê-lo, não à história da filosofia” (DELEUZE, 2001, p. 121). Desliza rápido de historiador a filósofo, todavia: é o filósofo quem pretende “*finalmente, resolver aqui o problema do eu, dando um sentido à esperança de Hume*” (Ibid., p. 64).

2.1.2. Como a subjetividade tornou-se um problema? – a afirmação dos fluxos de percepções *contra* a substancialidade da *consciência* lança-nos no labirinto moral da *identidade pessoal*

O princípio do empirismo é “tudo o que é separável é discernível, tudo o que é discernível é diferente”, cita Deleuze o texto humiano, e “de modo algum aquele segundo o qual ‘toda ideia deriva de uma impressão’, *cujo sentido é apenas regulador*” (Ibid., p. 95). “Todas as percepções são distintas” (HUME, 2010, p.725; *itálicos nossos*), dizia Hume. “São, portanto, distinguíveis e separáveis, podem conceber-se como existindo separadamente e podem existir separadamente, sem contradição nem absurdo” (Ibid., p. 725). Este é o princípio da experiência, ou é por ele que esta se afirma como princípio: não há substância, não há substrato. “Não temos ideias perfeitas senão de percepções. Uma substância é inteiramente diferente de uma percepção. Não temos nenhuma ideia de substância” (Ibid., p. 281). Um idêntico a si ou mesmo, do qual se diriam os diferentes seus atributos e alterações a ele *inerentes*, isto não há: à substância não se *experimenta*, nem à *essência*, por princípio da diferença.

Destas ideias - substância, substrato, essência - a experiência não nos fornece equivalentes. Não são copiadas de nada, não remetem às impressões como suas origens. É por ilegítimo ultrapassamento da experiência que se chegou a pensá-las – e, neste sentido, o princípio da cópia tem um uso *regulador*: procurar para cada ideia a impressão donde derivou, como sua cópia. O que é dado – aquilo que lhe é próprio, ao dado – é ser *partes extra partes*, diferença, heterogeneidade: átomos de percepção, mínima pontuais, ódios e amores, medos e esperanças, prazeres e dores, sem substrato ou nada que os suporte. É “a ideia tal qual é ela dada no espírito, sem nada que a ultrapasse”, diz Deleuze (DELEUZE, 2001, p. 12). Fluxo: fluxo de percepções, fluxo de ideias, fluxo de paixões. “*Plano de experiência pura* ou radical, sobre a qual

circulam os processos impessoais”, acrescenta Bouaniche, “experiência absolutamente pura, que não é de nada nem de ninguém”. Não há sujeito de inerência; a experiência se faz no atomismo imanente ao campo.

E se há de haver substância, cada parte de uma percepção deverá ser dita substancial e o *sentido* da palavra substância tal qual era empregada até então, originalmente aristotélico (*Hypokeimenon*, o imutável no devir, o substrato de todas as mudanças ocorridas), é por Hume alterado: “já provei que não temos ideia perfeita de substância, mas que se a tomarmos como *algo capaz de existir por si*, é evidente que toda a percepção é uma substância e cada parte distinta de uma percepção é uma substância distinta” (HUME, 2010, pp. 291-292). As percepções e suas partes não são a afecção de um sujeito *seu* suporte, pois ele mesmo é produto, *processo*, problema: não existe *na* origem, em sua simplicidade e identidade perfeitas, evidentes, mas resulta. Ou: o sujeito não está dado; se constitui no dado – refrão de Deleuze, ocupado em fazer o “inventário dos momentos” deste processo. Este ataque à substância empreendido por Hume, que não deixa ilesos Espinosa e sua “hedionda hipótese da substância material”, cheia de “absurdos tal como os sistemas dos teólogos” (HUME, 2010, p. 289-290), mira, sobretudo, Descartes, cuja filosofia, para Hume, a pressupunha: a dita *evidência* atribuída a *res cogitans*, dispensando *demonstração*. Há filósofos, dizia Hume, “que **imaginam** que a todo momento temos consciência íntima do que chamamos o nosso **eu**; que sentimos a sua existência e a sua continuidade na existência”, prosseguindo:

A sensação mais forte e a paixão mais violenta, dizem eles, em vez de nos distraírem dessa visão apenas a fixam mais intensamente [...]. Tentar fornecer uma prova mais completa disto seria enfraquecer-lhe a evidência, uma vez que nenhuma prova pode ser derivada de um fato do qual estamos tão intimamente cômicos; e não há nada de que possamos estar certos se duvidarmos deste fato. Infelizmente todas estas afirmações positivas são contrárias a essa mesma experiência que se invoca em seu favor (HUME, 2010, p. 299).

E que estes filósofos imaginem a continuidade do eu não obstante a instabilidade da vida passional, isto diz respeito ao próprio proceder da imaginação, que se compraz em fazer de transições lentas das percepções uma não transição, de reencontrar o idêntico no mutável, no ininterrupto fluir. Estes filósofos “imaginam”... Com estas palavras, Hume denuncia a ideia de substância como o pressuposto da filosofia cartesiana, apoia-se no princípio metódico da cópia e inscreve a *diferença* na experiência, a diferença como princípio: consultemos à experiência quanto à *origem* de nossas ideias distintas e separáveis; está, nas impressões descontínuas e desconexas, *diferentes*, sua fonte, podendo ser a elas reduzidas. Ao problema da origem, estão

ligados o princípio da diferença e o atomismo⁴¹. Não há, na experiência, ponto fixo: a *experiência* do constante movimento das percepções, a experiência como princípio, impossibilita a afirmação de um estado de repouso, subjacente às diferenças. A busca metafísica pela estabilidade é, assim, criticada e a ideia de substância, sem equivalente no dado, é inconcebível: “Visto que cada ideia deriva de uma impressão anterior, se tivermos qualquer ideia da substância de nossas mentes, também devemos ter dela uma impressão, o que é muito difícil, senão impossível, de conceber” (HUME, 2010, p. 279).

“Nada parece necessário para servir de suporte à existência de uma percepção”, prossegue Hume.

Portanto não temos qualquer ideia de inerência. Que possibilidade temos, pois, de responder à questão de saber *se as percepções são inerentes a uma substância material ou a uma substância imaterial*, quando nem sequer compreendemos o sentido da questão? (Ibid., p. 280).

Qual o sentido de perguntar-se acerca da materialidade ou imaterialidade daquilo que suporta as percepções ou da substância onde elas *habitam*, se sequer encontramos na experiência impressão correspondente a esta ideia? A substância não tem sentido, nem a simplicidade e identidades pressupostas pela *res cogitans*. “Se alguma impressão gerir a ideia do eu, essa impressão deve permanecer invariavelmente a mesma em todo o curso da nossa existência”, argumenta Hume:

Ora não há impressão constante e invariável. A dor e o prazer, a tristeza e alegria, as paixões e sensações sucedem-se umas às outras e nunca existem todas ao mesmo tempo. Não pode, portanto, ser de nenhuma destas impressões, nem de qualquer outra, que a ideia do eu é derivada, portanto tal ideia não existe (Ibid., p. 300).

Tal ideia não existe e Hume dedica, não obstante, todo um capítulo *a identidade pessoal*. Não existe ou não *deveria existir, ilegítima*, fruto do ultrapassamento da razão? Duas operações são realizadas para *criar* esta *ficção* em tudo diferida da cópia, sem álbi na experiência: a imaginação abstrai as diferenças entre as percepções, enquanto a memória⁴² suprime as

⁴¹ As ideias discerníveis na mente derivam de impressões também distintas, os mínima pontuais. A condição de possibilidade de diferenciação das ideias e o poder da imaginação de produzir quimeras repousam nesta diferença, já no nível das impressões. “O simples é a unidade última, a qualidade irreduzível percebida por algum dos sentidos que é captada pela mente devido à sua diferença com as outras unidades simples de que são compostos os fenômenos” (STIVAL, 2007, p.14). Designa a singularidade dos elementos componentes da experiência, as qualidades atomizadas, embora só possamos perceber ou ter a experiência propriamente dita de “objetos já compostos” (Ibid., p. 28).

⁴² A memória não é nem impressão, nem ideia: na gradação estabelecida entre ideias e impressões de acordo com a vivacidade, a memória ocupa a área média, deve às impressões sua existência, compõe-se de impressões que perderam força, empalideceram: por isso, ao reapresentar seus materiais os compõe ao bel-prazer, mas esforça-se para remontá-los às situações de origem. A questão para Deleuze é: como se passa de uma memória

diferenças temporais. Duas são as relações de ideias mobilizadas, a saber: a semelhança e a causalidade. É a constituição do *eu* como objeto de conhecimento o que está em jogo: cabe à memória despertar as imagens das percepções passadas na cadeia de associações de ideias, convocando a imaginação não só a encontrar, como a **produzir** semelhanças⁴³, amalgamando aquilo que não era senão sucessão, heterogeneidade, a fim de assegurar a continuidade e a constância do objeto. Presentifica, ainda, certas relações de objetos e percepções, uma série causal que os conecta, a partir da qual o sujeito pode apreender-se, narrar-se. Sem a memória, diz Hume,

jamais teríamos noção de causação, nem, conseqüentemente, daquela cadeia de causas e efeitos que constitui o nosso eu ou pessoa. Mas uma vez que adquirimos pela memória esta noção de causação podemos estender a mesma cadeia de causas e, por conseguinte a identidade das nossas pessoas para além da memória (HUME, 2010, p. 311).

Explicação dada por Hume que, contudo, não o satisfaz, levando-o a afirmar, em seguida: as “questões delicadas e subtis relativas à identidade pessoal talvez não possam ser resolvidas”: são “dificuldades gramaticais” e não “filosóficas” (Ibid., p. 311). Se estas questões deixam de fazer problema ao longo do *Tratado*, silenciosas, elas retornam com toda força no *Apêndice* posteriormente elaborado⁴⁴.

como “receptáculo” de impressões menos vividas à atividade (a) de uma memória como faculdade, que “se esforça em recompor as situações de origem” e (b) de uma memória inscrita no hábito, na passividade que o caracteriza. Talvez por que Bergson tenha melhor colocado este problema do que Hume fizera explique-se certa amálgama entre os autores em *Empirismo e subjetividade* e em *Diferença e repetição*.

⁴³ Hume mostra como a memória auxilia a imaginação na produção das identidades: “Com efeito, o que é a memória, senão uma faculdade pela qual despertamos as imagens das percepções passadas? E, visto que uma imagem necessariamente se assemelha ao seu objeto, não deverá a colocação destas percepções semelhantes na cadeia do pensamento conduzir mais facilmente a imaginação de uma ligação a outra e fazer com que o todo pareça a continuidade de um objeto único? **Por essa particularidade, a memória não só revela a identidade, mas ainda contribui para sua produção, produzindo uma relação de semelhança entre as percepções**” (HUME, 2010, p. 310; grifos nossos).

⁴⁴ Para Cunha de Mendonça, “a afirmação do ceticismo de Hume no *Apêndice* do *Tratado* deve ser considerada como a expressão do seu distanciamento da filosofia da consciência e da coerência de toda a sua abordagem, na seção específica da identidade pessoal, quando apresenta a sua teoria do feixe de representações. Este fato deve ser levado em conta para que não se incorra no perigo de ler a afirmação humiana da ‘contradição’ de seus princípios como a confissão de um fracasso ante a formulação de uma identidade, ou, ainda, de cair num desvio maior de tomar tal afirmação como uma dificuldade de Hume em explicar a síntese das percepções, o que implicaria considerar a filosofia de Hume um ‘problema’ ante a questão da identidade que só encontraria, em filosofias posteriores (Kant ou Husserl) a sua solução. Assumir esta visão significaria não cultivar a menor dúvida de que, de fato, Hume queria construir uma ideia de identidade pessoal, e que esta era a motivação maior do seu projeto filosófico” (MENDONÇA, 2003, p. 116). A autora parece resumir o que Deleuze faz.

2.1.3. A teoria associacionista das relações exteriores aos termos: da crítica de Bergson ao elogio de Deleuze

Vimos como a crítica ao substancialismo e o uso regulador do princípio da cópia ligavam-se à afirmação da diferença como princípio: “todas as nossas percepções distintas são existências distintas”. *Ao atomismo das percepções corresponderá o associacionismo nas ideias*. Não havendo substâncias, a objetividade dos objetos correlata à constituição de um sujeito provido de faculdades é *efeito de* princípios no dado: efeito do princípio hábito, efeito do princípio do prazer e efeito do princípio de associação de ideias. Se o que há é a absoluta distinção dos mínimos componentes da mente ou espírito – não estando nela contidos, nem sendo *representações* de um sujeito constituído -, o próprio processo de constituição do pensamento (ligação de ideias) e de apreensão do sensível como Mundo ou Natureza, como uma totalidade regulada por leis cuja existência independe do sujeito e em cujo ato de constituição o sujeito se constitui, *crendo*, é efeito de princípios. Em Hume, “a mente nunca apreende qualquer **conexão real** entre existências distintas” (DELEUZE, 2001, p. 16). As conexões entre as ideias vêm *de fora* – isto define o associacionismo. Neste plano de experiência pura, de nada nem de ninguém, como ponto de partida anterior à gênese do Mundo e do sujeito que, “está privado de toda a consistência e destituído de sua posição dominante”, diz Arnaud Bouaniche,

são as relações que passam ao primeiro nível de análise. Resulta desta supressão do sujeito como centro ou polo de referência, um mergulho nas multiplicidades moventes que entram em relação umas com as outras segundo uma lógica das relações. O empirismo tem, com efeito, duas vertentes: um *atomismo* segundo o qual não há senão termos, ideias e impressões, e um *associacionismo* segundo o qual as relações (causalidade, contiguidade, conjunção, etc.) são exteriores aos termos (BOUANICHE, 2007, p. 58).

Se as ideias são entidades independentes, relacionadas por princípios exteriores, e a mente ou o espírito não é mais que o movimento de sucessão entre elas, desprovido de qualquer *necessidade* intrínseca, como é possível ao eu apreender-se a si no decurso dos pensamentos? Como se encontra um sujeito *lá onde* o que há é pura exterioridade? Hume não soube como resolver o problema da identidade pessoal, impedido de renunciar ao atomismo e ao associacionismo e reconhece as contradições daí decorrentes. Bergson teria criticado as psicologias associacionistas justamente neste ponto. O associacionismo e o atomismo – seu “erro capital”, oriundo da importação do objeto próprio às ciências, os átomos, à psicologia – impossibilitariam explicar tanto a continuidade característica da *duração temporal* como, nos

processos associativos, a seleção de determinadas ideias e lembranças e não outras. “A maior parte das objeções feitas ao associacionismo reduzem-se ao seguinte”, resume Deleuze, “a rigor, os princípios de associação explicam a forma do pensamento em geral, não seus conteúdos singulares; a associação apenas explica a superfície de nossa consciência, ‘a crosta’” (DELEUZE, 2001, p. 96). A “crosta” da consciência - Bergson definia assim o objeto das psicologias e da psicofísica de sua época, reivindicando para a filosofia outro método para apreender duração. O associacionismo erra “ao substituir o fenômeno concreto, que se passa no espírito, por sua reconstrução artificial pela filosofia; confunde, assim, a explicação do fato com o fato nele mesmo”, diz Bergson,

O eu toca, com efeito, o mundo exterior por sua superfície; e como esta superfície conserva a impressão das coisas, ele associará por contiguidade os termos que terá percebido como justapostos: é com ligações deste gênero, ligações de sensação simples e por dizer, assim dizer, **impessoais**, que a teoria associacionista convém (BERGSON, 2007, p. 123; negrito nosso)

“A tendência geral para associar-se permanece tão obscura, nessa doutrina, quanto as formas particulares da associação”, atualizava Bergson sua crítica em *Matéria e Memória*.

O associacionismo é obrigado a supor entre esses objetos atrações misteriosas, das quais não se saberia sequer dizer, de antemão, como da atração física, através de quais fenômenos irão se manifestar. Com efeito, por que uma imagem, que por hipótese basta a si mesma, buscaria agregar-se a outras, ou semelhantes ou dadas em contiguidade com ela (BERGSON, 1999, p. 193).

Deleuze rebate: “O mínimo que se pode dizer é que Hume foi o primeiro a pensar nisso” (DELEUZE, 2001, p. 96), prosseguindo:

Diz-se a Hume que o dado não é um conjunto de átomos ou que a associação não pode explicar o conteúdo singular de um pensamento. O leitor, então, não tem por que surpreender-se ao encontrar no próprio texto que lê [de Hume] a refutação literal de todas essas objeções, que são, todavia, posteriores (DELEUZE, 2001, p. 120).

Nesta fragilidade acusada por Bergson no associacionismo, Deleuze vê a potência de Hume: a substituição da lógica de atribuição (isto é aquilo) ancorada numa metafísica das essências por uma lógica conjuntiva (isto e aquilo) (característica de seu conceito posterior de síntese disjuntiva) instaura de um plano de imanência ou plano radical de experiência pura - a demência ou o dado como fundo do espírito. Ainda, ao dizer que encontraríamos no texto humiano refutações às objeções colocadas, dentre outros, por Bergson, Deleuze mira a teoria humiana das paixões presente no *Tratado*. “A mesma pessoa pode variar seu caráter e disposição, as suas impressões e ideias, sem perder a sua identidade”, dizia Hume.

Quaisquer que sejam as mudanças que sofra, as suas várias partes continuam ligadas pela relação de causação. E, desta perspectiva, **a nossa identidade com relação às paixões serve para corroborar a nossa identidade com relação à imaginação, fazendo que as nossas percepções distantes se influenciem às outras**, dando-nos uma preocupação presente com as nossas dores e prazeres passados ou futuros (HUME, 2010, p. 310; grifos nossos).

2.1.3.1. A Crítica em *Matéria e Memória* de Bergson ao atomismo e ao associacionismo

Deleuze define o atomismo como “a teoria das ideias quando se considera as relações como exteriores a elas” e o associacionismo como “a teoria das relações quando estas são consideradas como exteriores às ideias, isto é, quando dependem de outras causas” (DELEUZE, 2001, p. 99). Justamente sobre esta dependência de “outras causas” incidiu a crítica dirigida por Bergson ao associacionismo. Se em química eram os átomos os objetos privilegiados de conhecimento, concebidos como os menores elementos individuais, indivisíveis, unitários, exteriores uns aos outros e justapostos num espaço homogêneo (próprio à matemática), aspirando à cientificidade própria às ciências duras, a psicologia e a psicofísica teriam importado o atomismo, fazendo da consciência uma justaposição de estados mentais individuais, exteriores uns aos outros, e da própria percepção uma composição de elementos indivisíveis.

Outro erro, oriundo do atomismo, seria a perda do caráter pragmático ao considerarem a percepção. Na filosofia bergsoniana, ela recorta o “real”, constituindo-o segundo as possibilidades de ação do homem: a objetividade dos objetos constitui-se junto à inscrição de certas lembranças úteis no ato perceptivo, respondendo a interesses vitais. **A percepção das múltiplas sensações numa unidade objetiva deve-se a uma síntese temporal**, a um mecanismo de seleção das lembranças voltado a possibilitar a melhor ação sobre as coisas. Sem isto, “não veríamos nelas senão as sensações aglomeradas que a colore; desconheceríamos as imagens rememoradas que formam seu núcleo obscuro” (BERGSON, 2006, p. 277). Se entre lembranças e percepções existem apenas diferenças de graus, maior ou menor vivacidade (a única coisa que em Hume permite diferenciá-las), a memória é somatória de *pálidas* impressões, não é senão um depósito. Escapar-nos-ia a atividade das lembranças, o modo como investem a percepção, tornando-a útil. *Pensar a passagem dos estados mentais de uns aos outros pela sucessão (o feixe de percepções humano) é justapô-los espacialmente; não se reconstrói a experiência da duração ou movimento de íntima coincidência do sujeito consigo pela sucessão de fotogramas parados de*

*seus estados mentais. Entre eles, o que há é interpenetração, processo de **atualização** de lembranças puras ou virtuais nas percepções, e sua transformação em imagens-lembranças – processo descrito por Bergson em *Matéria e Memória*.*

O método da intuição bergsoniano parte da imagem e do modo como o senso comum a compreende, prescindindo da oposição entre materialismo e idealismo, chegando a três termos: “percepção”, “imagem-lembrança” (termo intermediário) e “lembrança pura”. Há “profunda solidariedade” entre eles; é impossível ao homem experimentar uma percepção pura das coisas: o real é recortado em vistas da ação, é investido por lembranças. As lembranças atualizadas em imagens (imagens-lembranças) são já outras coisas do que quando tomadas em sua pureza, no estado virtual de *pura* intensidade. Sendo possível à lembrança atualizar-se em imagem, é impossível à percepção virtualizar-se em lembrança: a “imagem pura e simples não me reportará ao passado” (BERGSON, 1999, 158). *A seta do tempo não vai do presente ao passado, por enfraquecimento das impressões tornadas memória, como em Hume; o passado está todo lá, preservado, num imenso cone: diferentemente do presente, que, quando o tentamos agarrar, já passou, o passado É. O presente próprio à atualidade de uma consciência é o vértice do cone, ponto máximo de contração, constituído pela utilidade. Conceber a passagem da imagem à lembrança por perda de vivacidade é desconhecer a diferença de natureza entre os diferentes graus de contração constitutivos do presente e o passado, o virtual e o atual.*

Por que o associacionismo “colocou todas as lembranças no mesmo plano” ao distinguir somente percepção e lembrança, ele perde de vista seu processo de atualização, tomando-as como “coisas”, “acabadas”, “coaguladas”. A percepção toma “o lugar da imagem-lembrança e a imagem-lembrança o da lembrança pura. É porque a lembrança pura desaparece totalmente” (BERGSON, 2006, p. 277). Ainda, se a lembrança fosse cópia da percepção, *perda* de vivacidade, poder-se-ia inferir que a diminuição da intensidade de uma sensação a converteria em lembrança: uma dor deixando de doer estaria se transformando em lembrança de dor, o que não ocorre – é apenas uma dor, *atualmente* percebida como mais fraca. Estabelecidas entre elas apenas diferenças de graus, termina-se por materializar a lembrança e intelectualizar a percepção: se a percepção é da ordem da matéria, a lembrança tem de prestar tributos à sua origem (a percepção), e não se chega a concebê-la com um estatuto ontológico próprio. O passado torna-se apenas sensação fraca, “materialidade” enfraquecida. Por se ter visto *apenas* diferenças de grau lá onde as diferenças são de natureza, o outro lado desta perda de “precisão conceitual” na compreensão da lembrança é a perda de precisão na caracterização da percepção: se a lembrança, por que respeita ao passado, não é localizável no corpo, não se

imprime nos nossos aparelhos perceptivos (visão, tato, olfato, etc.), esta falta de aderência aos sentidos será um traço também marcante das percepções, consideradas por estas psicologias como estados flutuantes e inextensos, encarnados apenas por acidente.

Bergson aponta, portanto, a impossibilidade do associacionismo em explicar: 1) a aderência da lembrança à percepção, 2) que a associação de ideias se dê por contiguidade ou semelhança e não por outras causas e 3) a eleição de determinada lembrança e de não outra numa sucessão de estados mentais.

2.2. Um sentido à esperança de Hume: empirismo e subjetividade

2.2.1. O hábito produz o sujeito cognoscente e moral: o Real não é racional; o real convém

Como pensar a unificação do eu, no interior de um campo? Como do diverso resulta certa constância? A tese de *Empirismo e subjetividade* é a de que a unificação do eu, a constituição de faculdades, a razão, a sensibilidade como organização do corpo, de que isto tudo depende do hábito. Depende do hábito e responde a finalidades práticas. O sujeito constitui-se como sujeito de conhecimento a partir da *crença* e como sujeito moral no interior de um agenciamento social. Concebendo-o desta maneira assumimos a irracionalidade das instituições sociais – ficções. Implica assumir o hábito como o fundamento da prática humana e da organização social a partir da propriedade privada (“cada homem espera conservar o que possui” (DELEUZE, 2001, p. 85)), hábito constituído *historicamente* na satisfação dos instintos pelas instituições, como veremos, e pelo prazer como *finalidade*, estrangendo a razão (que não é senão uma imaginação *retificada* e tornada constante pelos princípios de associação) a pensar. “A realidade do mundo experimentado é inseparável dos próprios hábitos”, comenta Jeffrey Bell (BELL, 2009, p. 91). *O princípio do hábito, como disposição da natureza humana a contrair hábitos, costumes, é condição de possibilidade de um princípio de realidade*⁴⁵. *O Real*

⁴⁵ É João Paulo Monteiro quem nele vê tal princípio de realidade; parece-nos, contudo, que Deleuze toca neste ponto dizendo do caráter delirante das cosmologias e sistematizações próprias à filosofia, insistindo no fundamento pouco racional das instituições sociais, e, refutando a objeção de Freud a Hume: “A maior parte das objeções feitas ao associacionismo reduzem-se ao seguinte: a rigor, os princípios de associação explicam a forma do pensamento em geral, não seus conteúdos singulares; a associação explica apenas a superfície de

não é racional, mas convém. Instituído por convenção, possibilita a habitual satisfação. Que saibamos, ou acreditemos saber, o que sentimos no encontro dos objetos do mundo e de outrem, supondo a partilha dos juízos de gosto e existência com os outros, isto é ilusório, é ilusão habitual, reforçada no decurso do tempo, fruto da educação e costumes. Pessoas adultas, “de repente transportadas ao *nosso* mundo”, imagina Hume, ficariam estupefatas com o encontro de cada objeto, “sem encontrar prontamente qual grau de amor ou ódio, orgulho ou humildade deve-se atribuir-lhe” (HUME, T 293–4 e EHU 120, apud BELL, 2009, p. 91). Não é preciso ter sido transportado para o nosso mundo para não saber o que fazer com ele: a loucura é o fundo do tecido social, apresentada no discurso de Hume também pelas muitas remissões à melancolia própria à atividade filosófica - é recomendado ao filósofo o hábito de jogar gamão: “é preciso ser, antes de tudo (e para ser filósofo), um homem”. Mas a loucura, “rompe com o modo comum da vida rompendo com os hábitos que asseguram o bem-estar da sociedade, ou rompe a realidade que não é nada menos que o campo do diverso arrastado num plano habitual de consistência” (BELL, 2009, p. 91), comenta Bell.

Quanto ao hábito, Hume renova este conceito: repetição de casos, independentemente do tempo ou da *duração* da repetição dos eventos, “o conceito humiano inclui, por excelência, aqueles casos onde o que é relevante é *unicamente* a repetição, e não a repetição *no tempo*, como é patente no texto de Locke” (MONTEIRO, 2003, p. 23), comenta Monteiro. “Poder ou capacidade de alguém para fazer alguma coisa, quando adquirido por frequentemente fazer essa mesma coisa” (LOCKE, J. apud MONTEIRO, 2003, P. 35), o hábito para Locke caracterizava-se mais pela frequência que pela repetição, de sorte que se eu passasse “alguns dias sob um calor constante”, exemplifica Monteiro, “sem qualquer interrupção e, portanto, sem que haja propriamente repetição, ficarei habituado ou acostumado ao calor” (MONTEIRO, 2003, p.38). Redefinição humiana do conceito prenhe de consequências para sua teoria da inferência: a legitimidade de uma crença deve-se à repetição, e não a repetição em certo decurso temporal – tendo visto apenas uma vez ao ano determinado fenômeno, contraio o hábito, *creio ou infiro* sua ocorrência no ano seguinte, esperando-a. Lanço-me no futuro, ultrapassando o dado por este ato de conhecimento.

“Qual é o fato **do** conhecimento? A transcendência ou o ultrapassamento; afirmo mais do que sei, meu juízo ultrapassa a ideia. Em outros termos: *sou um sujeito*” (DELEUZE, 2001, p. 20). Não houvesse este movimento do lançar-se para além do dado, não falaríamos numa

nosssa consciência, ‘a crosta’. Sobre este ponto entram em acordo autores tão diferentes como Bergson e Freud. [...] O mínimo que se pode dizer é que Hume foi o primeiro a pensar nisso (DELEUZE, 2001, p. 114).

subjetividade, mas em *mens momentânea*, conceito empregado por Deleuze em *Diferença e Repetição* ao retomar o exemplo bergsoniano das badaladas do relógio⁴⁶.

Existiria um princípio de repetição no futuro a partir da síntese dos casos passados atuando no dado, condição para a constituição de um processo-sujeito e do tempo. *O hábito é este princípio. Condição de possibilidade das repetições, do aparecimento das repetições como tais ao sujeito, ou do aparecimento do sujeito na crença sentida da repetição futura após os costumes e disposições contraídos, o hábito condiciona a apreensão do decurso do tempo. Esta síntese temporal pode ser, por ele, forjada: o hábito “pode criar para si um equivalente de experiência, invocar repetições fictícias que o tornam independente do real” (DELEUZE, 2001, p. 111); conferindo à imaginação a tendência a fundir casos, a reencontrar e imprimindo o semelhante na experiência, designando repetições onde não há senão fluxos, diferenças. As repetições são reencontradas e o sujeito constituído.* Como síntese do tempo, Deleuze diz:

A expectativa é hábito, o hábito é expectativa: essas duas determinações, a pressão do passado e um impulso em direção ao porvir, são os dois aspectos de um dinamismo fundamental, presente no centro da filosofia de Hume. **E não é necessário forçar os textos para encontrar no hábito-expectativa a maior parte das qualidades próprias de uma duração, de uma memória bergsoniana.** O hábito é a raiz constitutiva do sujeito e, em sua raiz, o sujeito é **a síntese do tempo**, a síntese do presente e do passado em vista do futuro. Hume mostra isso precisamente quando estuda as duas operações da subjetividade, a crença e a invenção (DELEUZE, 2001, p. 85).

2.2.2. Na natureza, o problema da sociedade: o mundo da cultura como *instituição* do sujeito

O sujeito constitui-se também na invenção: o *mundo da cultura*. Inventam-se sistemas particulares de leis, ordenamentos jurídicos reguladores das ações humanas, os *artifícios* da Justiça, e do Governo a executá-la. O homem é espécie inventiva: animal “em vias de despojar-se da espécie, ele não tem instintos”, dizia-nos Deleuze já em *Instintos e instituições*, ele “faz instituições” (DELEUZE, 2006i, p. 31). Satisfaz-se de modo necessariamente desviante, oblíquo, *cria* instituições. A “oposição entre ‘criação’ e ‘representação’”, característica de “*toda a filosofia prática e política de Deleuze*” (SIBERTIN-BLANC, 2006, p. 48), como notou Sibertin-Blanc, já se

⁴⁶ Deleuze diz: “[...] quatro horas soam... Cada batida, cada abalo excitação é logicamente independente do outro, *mens momentanea*. Mas nós os contraímos numa impressão qualitativa interna” (DELEUZE, 2006, p. 113).

encontra aqui formulada numa tensão inerente à conceitualização da relação entre as tendências ou *instintos* e as *instituições*. Em sua coletânea por esta conjunção nomeada, *Instintos e instituições*, o primeiro fragmento apresentado é um texto de Malinowski, seguido por textos de Hume por Deleuze intitulados “A utilidade basta para determinar a instituição?” e “A instituição não se explica pelo instinto”, e pelo extrato de Lévi-Strauss, entre eles inserido. Justapor estes textos é atualizar uma tensão, presente tanto nesta coletânea, como posteriormente em *Empirismo e subjetividade*, inerente à relação entre instintos e instituições em Deleuze: tanto o funcionalismo é com Malinowski evocado, quanto as críticas a ele dirigidas por Lévi-Strauss, que historicizam as instituições.

Por um lado, em *Empirismo e subjetividade* compreendem-se as criações sócio-institucionais como *meios* de satisfação ou atualização de tendências ou instintos, as instituições não são mais que um “modelo positivo de ação” ou um “sistema organizado de “meios”, como mostrou Sibertin-Blanc. São idênticas ao instinto tanto do ponto de vista formal, pois, as instituições fornecem um esquema de *comportamento*, embora Deleuze não empregue este termo, um esquema artificial *condicionante* das condutas humanas; quanto do ponto de vista funcional, pois, como o instinto, as instituições orientam-se segundo uma finalidade, a saber: a satisfação de uma necessidade, cuja *determinação* reside não na natureza, mas na cultura. “Deleuze não faz senão aplicar à instituição social a definição clássica de instinto”, diz Sibertin-Blanc: “um esquema de comportamento relativamente estável, variando pouco de um indivíduo a outro, se desenvolvendo segundo uma sequência temporal, pouco suscetível às alterações e parecendo responder a uma finalidade” (SIBERTIN-BLANC, 2006, p. 53). Por outro lado, neste mesmo texto, Deleuze recupera a crítica dirigida por Lévi-Strauss à distinção por Malinowski entre duas ordens de necessidades – biológica e cultural. Para Malinowski, as necessidades culturais particularizariam a generalidade do instinto ao determinarem modos artificiais de satisfação; Lévy-Strauss⁴⁷ objeta que não se explica “o papel do aperitivo na vida social francesa por uma necessidade universal de abrir o apetite, mas, sobretudo, estudando, por exemplo, ‘o valor tradicional do prestígio na Idade Média aos vinhos envelhecidos e aromáticos’”, cita-o Sibertin-Blanc (LÉVY-STRAUSS apud SIBERTIN-BLANC, 2006, p. 54). A história tem um papel determinante nos modos como certas tendências biológicas foram particularizadas, e, nela, “a resistência do grupo a renunciar a um hábito” (Ibid., p. 54). Se Deleuze herda do funcionalismo de Malinowski a ideia de que a finalidade das instituições sociais é a satisfação de seus

⁴⁷ G. DELEUZE, *Instincts et institutions* (textes choisis et présentés par G. Deleuze), Paris, Hachette, 1953. Esta antologia apresenta os textos de Lévi-Strauss, Malinowski, entre outros.

membros, fornecendo-lhes esquemas de comportamento, ao retomar esta crítica de Strauss em *Empirismo e subjetividade*, ele insiste na “necessidade de levar em conta a historicidade das instituições” (LÉVY-STRAUSS apud SIBERTIN-BLANC, 2006, p. 56), como mostrou Sibertin-Blanc, manifesta no modo como em cada sociedade a *imaginação* é a faculdade propriamente humana a singularizar as tendências, inventar modelos, disposições, hábitos. “Como diria Bergson, os hábitos não são da natureza, mas o que é da natureza é o hábito de contrair hábitos”, diz Deleuze,

A natureza só atinge seus *fins* por *meio* da cultura; a tendência só se satisfaz através da instituição. É nesse sentido que a história é a história da natureza humana. Inversamente, a natureza é encontrada como o resíduo da história; ela é o que a história não explica, o que não pode ser definido, o que é até mesmo inútil descrever, o que há de comum em todas as mais diferentes maneiras de satisfazer uma tendência. Natureza e cultura formam, portanto, um conjunto, um complexo. Hume recusa também as teses que atribuem tudo ao instinto, aí compreendida a justiça, e, ao mesmo tempo, as teses que atribuem tudo à política e à educação, aí compreendido o senso da virtude. Aquelas, esquecendo a cultura, nos oferece uma falsa imagem da natureza; estas, esquecendo a natureza, deformam a cultura (DELEUZE, 2001, p.41).

Isto por que o preço pago por pelas tendências constitutivas do homem é serem desnaturalizadas, *por natureza*. “O estado de natureza já é desde sempre algo distinto de um simples estado de natureza”, pois o “que encontramos na natureza, a rigor, são famílias” (DELEUZE, 2001, p. 23). “Nascido numa família, o homem é obrigado a manter a sociedade, por necessidade, por inclinação natural e por hábito”; “os homens nascem necessariamente numa família-sociedade, pelo menos”; e “A longa e desamparada infância do homem requer uma combinação dos pais para a sua subsistência nesta fase inicial”, são as teses a sobre a origem da sociedade na obra humiana, citadas por Monteiro (MONTEIRO, 1975, pp. 34, 35). A hipótese de um estado pré-social formulada por Hobbes, o atomismo do homem lobo do homem, não é uma forte o suficiente para combater um inequívoco *dado* biológico: abandonado a sua própria sorte após seu nascimento, o homem morre, a espécie não se conserva. Esta “crueldade da natureza” para com o homem, esta desproporção máxima entre suas capacidades e suas necessidades gera a sociabilidade: a ordem humana é inscrita na natural, prolongando-a. Se a sociedade é invenção, as condições de possibilidade de invenção são naturais. Reprovou-se Hume ter negligenciado o caráter histórico da constituição familiar: acusação indevida, pois Hume nunca transportou para pensar as sociedades primitivas o modelo inglês, patriarcal, monogâmico. O que é afirmado, Monteiro argumenta, é “que o ser humano, durante um período considerável de sua existência, vive no seio de um grupo de base sexual, seja qual for a estrutura deste

grupo” (Ibid., p. 38). Para pensar a constituição dos agenciamentos humanos, há que se considerar, junto ao hábito, o sentimento da simpatia.

2.2.3. Na família, a simpatia; na sociedade, a estima pública

A simpatia é o princípio de comunicação dos sentimentos e paixões, alegres ou tristes, entre os homens. “É tão estreita e íntima a correspondência das almas humanas que tão depressa uma pessoa se aproxima de mim, que logo difunde em mim todas as suas opiniões”, diz Hume, e embora,

em muitas ocasiões, a minha simpatia por ela não chegue ao ponto de mudar completamente meus sentimentos e a maneira de pensar, raramente é fraca a ponto de não perturbar o curso fácil de meu pensamento (HUME, 2010, p. 681).

Defini-la pelo sinal de prazer ou desprazer provocado não é um bom recurso: a tristeza de um próximo entristece-nos - a simpatia, deste ponto de vista, é desprazerosa - e, paradoxalmente, alegra-nos por não vivermos semelhante infortúnio, proporcionando-nos prazer. Tampouco é um bom recurso aproximá-la do amor à “humanidade”, ideia esta tão distante no espírito de cada um, abstraída de um sem número de circunstâncias. A vivacidade das ideias é perdida nas abstrações. “Condenamos os pais que, em vez de seus filhos, preferem estranhos” (DELEUZE, 2001, p. 22) e a “verdade é que o homem é sempre o homem de um clã, de uma comunidade” (Ibid., p. 22). O ato fundamental da simpatia é fabricar semelhanças, pela imaginação. Alguém comunica-nos seus sentimentos, inclinações e julgamentos: **cremos** “entrar nos sentimentos de outrem e abraçá-los com facilidade e prazer” (HUME, 1946, p. 419, v.2). Que *as identificações entre o outro e nós mesmos sejam forjadas pela* imaginação, isto condiciona esta “crença”. A semelhança, princípio do entendimento, atua na constituição da simpatia, primeiro elemento natural da moralidade. Quando expandida, ela produz ilusões de grupo. Imaginamos observar entre os homens *semelhanças*, tanto quanto pensamos identificar entre eles, uma “similitude particular de maneiras, de caráter, de país ou de linguagem” (Ibid., p. 419). Mas a simpatia é também *mimese*. “Por conta das identificações simpáticas”, Bell comenta o ensaio *Dos caracteres nacionais* de Hume, “chegamos a imitar maneiras e traços dos outros, e ao longo do tempo estes traços se tornam um caráter nacional identificável” (BELL, 2009, p. 89).

Na antiguidade, a simpatia designava uma harmonia entre as partes de uma totalidade, cósmica ou animal; competia à astrologia, à medicina e à biologia, o estudo nos corpos celestes e

viventes, dos fenômenos harmônicos ou dos desarranjos apresentados entre eles. Hume afasta o sentido cosmológico, conservando da simpatia o biológico, e introduzindo um novo uso: o sentimento constituinte de uma totalidade humana; *entre o animal ou instintivo e o humano*. “Instinto gregário”, solo originário da sociabilidade. Não é primário, diferentemente do instinto sexual: deve à família sua gênese, como em Freud, aponta Monteiro. “Solo originário da sociabilidade”, “o instinto social não é um instinto primário”, comenta Monteiro, mas “tem na família o início de sua formação” (MONTEIRO, 1975, pp. 38-39). Como o “sexo não é um princípio de agregação suficiente”, “a inclinação em direção à sociedade que transcende a esfera biológica é uma característica adquirida no interior da própria família” (idem), decorrente das vantagens tiradas do hábito e da útil cooperação. Os efeitos desta “simpatia natural”, “generosidade limitada”, ou “instinto moral”, nas palavras de Deleuze, são possibilitar a passagem da natureza à cultura.

* * *

Se, na família, a simpatia é natural, responde ao instinto sexual e à sobrevivência da prole, aos imperativos biológicos, nesta junção ou agenciamento está contida a possibilidade da constituição de agenciamentos maiores, pela construção de imperativos éticos: o reconhecimento entre os homens (consequência de *indentificações* simpáticas), vivido nesta associação diminuta pode ser alargado (reconhecimento dos outros homens como sujeitos com interesses particulares). Mas expandir a simpatia não é uma decisão puramente intelectual: produto de um cálculo que eleva o sujeito acima da imediatidade dos sentidos pela causalidade, ela só pode levá-lo a transcender o dado devido aos benefícios experimentados pela cooperação na família. Do *hábito* de suas vantagens *necessariamente* produzidas pelo instinto sexual e pela exigência de sobrevivência, o sujeito *crê* e infere as vantagens da sociedade, de aglomerados maiores, superando seu egoísmo natural – aí se articulam as teorias política e do conhecimento humana. “Se o hábito leva o homem a manter a sociedade é, sobretudo”, argumenta Monteiro, “por ser o princípio central que preside ao conhecimento dos fenômenos em geral, e em particular, ao conhecimento da utilidade futura da cooperação social” (MONTEIRO, 1975, p. 47).

Baseada no interesse, na satisfação de seus integrantes, a utilidade da sociedade é inferida. Mas, ao lado deste argumento epistemológico-político que caracteriza o a natureza humana, outro argumento é fornecido para pensar o advento da sociedade, caracterizando o ambiente. Hume compartilha a tese de Adam Smith da escassez dos bens: não houvesse a criação de uma totalidade artificial a englobar todas as famílias, elas lutariam entre si. O “próprio

dessas unidades” familiares em estado de natureza “é não se adicionarem; elas se excluem, são parciais e não partícipes” (DELEUZE, 2001, p. 23). Este estado pré-social seria marcado pela instabilidade posses, como no estado do homem primitivo descrito no *Leviatã* por Hobbes. A insegurança com relação à fruição das posses com as quais cada família “se habituou” (“cada homem espera conservar o que possui”), produz o interesse de estabilizar os bens por uma convenção, fundando a sociedade. “Os interesses particulares não podem se identificar, se totalizar naturalmente. Mas não é menos verdadeiro que a natureza exige sua identificação”, diz Deleuze.

A alternativa em que as simpatias se encontram é a seguinte: estender-se pelo artifício ou destruir-se pela contradição. E a alternativa em que se encontram as paixões é esta: satisfazer-se artificialmente, obliquamente, ou negar-se pela violência (DELEUZE, 2001, p. 27).

Um “esquematismo moral” que permita equacionar estes interesses, possibilitando a preservação dos bens num contexto natural marcado pela escassez, a formulação de um sistema de leis abstraído das circunstâncias que os geraram, tarefa do legislador, possibilita julgar as ações humanas sem estar aferrado a um ponto de vista particular. A Justiça será inventada não pela razão, visando “Deus” ou o “Bem”, mas tem nas paixões o seu motor⁴⁸. O interesse pela Justiça deve-se não apenas a evitar a destruição da sociedade pelo conflito, mas, “para permitir que ela chegue a existir por algum tempo que seja” (MONTEIRO, 1975, p. 51).

E se é tendência do homem preterir o interesse comum em relação aos benefícios imediatos e privados, pois é *artificial*, fruto de mediações, *inventa-se* o governo e seus mecanismos punitivos para assegurá-lo. Não se trata de atribuir à regra geral própria à Justiça “uma vivacidade que lhe falta”, diz Deleuze. “Os homens não podem mudar sua natureza”, diz Hume⁴⁹. “Tudo o que podem fazer é mudar sua situação e fazer da justiça o interesse direto de alguns homens particulares e, de sua violação, seu mais fraco interesse” (HUME, 1946, apud DELEUZE, 2001, p. 48).

Segundo Deleuze não se deve ler nesta preferência ao mais próximo a sustentação da tese sobre o egoísmo do homem; há egoísmo, é certo, mas há simpatia, e Deleuze *insiste na importância deste outro sentimento na fundação da sociedade, positivo*. Altera-se a compreensão da “própria estrutura da sociedade, conforme seja ela considerada a partir do egoísmo ou da simpatia”, diz Deleuze. *A compreensão da fundação da sociedade a partir do*

⁴⁸ Cf. MONTEIRO, 1975, p. 50.

⁴⁹ David HUME, *Traité de la nature humaine*, tradução francesa de André LEROY. Paris, Aubier, 1946.

conceito de egoísmo pelas teorias do Direito natural implicou, em certo momento da história da filosofia, na consideração do papel da lei como restrição, como limitação de direitos pré-existentes: “egoísmos teriam somente que se limitar”. “O que Hume, precisamente, critica nas teorias do contrato”, vale a pena reproduzir integralmente o texto de Deleuze,

é apresentarem-nos uma imagem abstrata e falsa da sociedade, é definirem a sociedade de maneira apenas negativa, é verem nela um conjunto de limitações de egoísmos e interesses, em vez de compreendê-la como um sistema positivo de empreendimentos inventados. Por si mesma, a lei não pode ser fonte de obrigação, porque a obrigação da lei supõe uma utilidade. A sociedade não pode garantir direitos preexistentes: se o homem entra em sociedade, é justamente porque ele não tem direitos preexistentes. Na teoria que Hume propõe da promessa, vê-se bem como a utilidade devém um princípio que se opõe ao contrato. Onde está a diferença fundamental? A utilidade é da instituição. A instituição não é uma limitação, como é a lei, mas é, ao contrário, um modelo de ações, uma invenção positiva de meios indiretos. **Essa concepção institucional reverte efetivamente o problema: o que está fora do social é o negativo, a falta, a necessidade.** Quanto ao social, ele é profundamente criador, inventivo, é positivo. [...] Colocar a convenção na base da instituição significa apenas que o sistema de meios representado pela instituição é um sistema indireto, oblíquo, inventado, que é, numa palavra, cultural. A sociedade é um conjunto de convenções fundadas na utilidade, não um conjunto de obrigações fundadas num contrato. Socialmente, portanto, a lei não é primeira; supõe uma instituição que ela limita. Do mesmo modo, o legislador não é quem legisla, mas, antes de tudo, quem institui. O problema dos vínculos entre natureza e sociedade encontra-se aí subvertido: já não se trata dos nexos entre direitos e a lei, mas entre necessidades e instituições. Essa ideia nos impõe todo um remanejamento do direito e, ao mesmo tempo, uma visão original da ciência do homem, concebida agora como uma psicossociologia (DELEUZE, 2001, p. 23).

A teoria política descreve, portanto, a existência de um instinto social aglutinador da família, mas a passagem deste à constituição de uma totalidade mais ampla, regulada por leis *inventadas* pelos homens, pressupõe a teoria das paixões, fundo irreduzível das necessidades e desejos humanos, e a hipótese de um estado pré-institucional marcado pela escassez de bens.

2.2.4. A Razão é escrava das paixões e de seus princípios

A razão é escrava das paixões: não apenas elas dirigem-na, mas restrita a si mesma, aos princípios de associação, não tem força para combatê-las – é fria e desinteressada. É apenas pela imposição de outra paixão, mais calma, por reconfiguração no jogo de interesses, que uma paixão deixa de mover o homem. Não é senão uma paixão calma a razão, diz-nos Hume. Esta continuidade é o que permite a Deleuze insistir no fundo imaginativo e delirante de todo o pensamento, dizer do entendimento que ele é tão só uma imaginação fixada por alguns

princípios e tornada constante, capaz de fazer passar as mais loucas ficções justamente devido a esta origem. O que é a paranóia senão a operação com o mais alto rigor, sem furos, da causalidade? E os preconceitos, “todos os franceses são espirituosos”, senão a semelhança posta a generalizar, sem correção do entendimento, sem enumeração dos casos particulares?

A razão inquires sobre a verdade ou falsidade nas relações de ideias, desperta a curiosidade, e ponto, pois o sentido das relações de ideias é conferido pela afetividade: do ponto de vista lógico, “ser mau a quem me fez bem e ser bom a quem me fez mal”, expressam uma *mesma* relação de contrariedade. Os princípios de associação, sós, não revelam a profunda diferença, moral, existente entre elas. Quando Deleuze diz “o sentido da associação depende das paixões”, assinala que é a *utilidade*, a *finalidade*, a *prática*, o que *impulsiona* as associações de ideias, revelando o fundo instrumental de todo julgamento sobre a experiência: as matemáticas não movem a ação. “Se as ideias se associam, isso ocorre em função de um objetivo ou de uma intenção, de uma finalidade que só a paixão pode conferir à atividade do homem” (DELEUZE, 2001, p. 49). A descoberta de relações causais é *movida pela utilidade*; um pragmatismo é afirmado. “Poderia não interessar-nos absolutamente nada saber que tais objetos são causas e que tais outros são efeitos, se as causas e os efeitos nos fossem igualmente indiferentes” (HUME, 1946 *apud* DELEUZE, 2001, p. 118). Quanto às questões de fato, suas operações são exercidas sobre o fundo do *hábito*, e só dizem respeito à ação se a experiência passada esteve ligada ao prazer ou ao desprazer, possibilitando-nos inferir meios para repeti-la ou evitá-la. *É o prazer, como princípio, o regente do comportamento humano; é a expectativa da presença de traços de agradabilidade ou de desagradabilidade naquilo que é buscado, o motor da ação. O desejo deriva da expectativa do prazer; e, esta, do hábito.*

O que Bergson denomina "lembrança pura" não tem qualquer existência psicológica. Eis porque ela é dita virtual, inativa e inconsciente. Todas essas palavras são perigosas, sobretudo a palavra "inconsciente", que, desde Freud, parece-nos inseparável de uma existência psicológica singularmente eficaz e ativa. Teríamos de confrontar o inconsciente freudiano e o inconsciente bergsoniano, pois que Bergson, ele próprio, faz a aproximação. Entretanto, devemos compreender desde já que Bergson não emprega a palavra "inconsciente" para designar uma realidade psicológica fora da consciência, mas para designar uma realidade não psicológica o ser tal como ele é em si. Rigorosamente falando, o psicológico é o presente. Só o presente é "psicológico"; mas, o passado é a ontologia pura, a lembrança pura, que tem significação tão-somente ontológica (DELEUZE, Bergsonismo, 1999, pp.42-43).

Acontece geralmente a Bergson de se exprimir assim: a matéria é apresentada como o obstáculo que o elã vital deve contornar, e a materialidade como inversão do movimento da vida. Não acreditamos que ele tenha voltado a uma concepção do negativo que ele tinha precedentemente denunciado, nem tampouco que ele tenha voltado à uma teoria das degradações. Pois basta recolocar os termos atuais no movimento que os produziu, de relacioná-los à virtualidade que neles se atualiza, para ver que a diferenciação não é nunca uma negação, mas uma criação, e que a diferença não é nunca negativa, mas essencialmente positiva e criadora (DELEUZE, Bergsonismo, 1968, p. 105; grifos nossos).

3. Bergson

Pensar o inconsciente como um campo: fora dos quadros tradicionais da psicologia, para além das categorias da filosofia: mais além da semelhança, da analogia, da identidade, da cronologia... Rasgar do pensamento sua imagem: pensar a *diferença*. E a repetição. O diálogo com a psicanálise, *Apresentação de Sacher-Masoch, Diferença e Repetição* e *Lógica do sentido*, explicitam-no, pelo que o projeto de Deleuze é caracterizado seja como uma contribuição filosófica às especulações inerentes à prática clínica – para Edward Kazarian, longe recusar total ou parcialmente a psicanálise freudiana, é de suas limitações que parte Deleuze em *Diferença e Repetição*⁵⁰, dela preservando “em sua maior parte o esquema conceitual” (KAZARIAN, 2009, p. 3) –, seja como uma reformulação da noção de inconsciente tendo em Bergson seu grande aliado – como “a noção de inconsciente não pode ser tratada adequadamente fora de uma consideração sobre as sínteses temporais que caracterizam a cognição humana”, para Kerslake, Deleuze teria desenvolvido “as teorias de Bergson e Janet sobre a memória”, chegando “a uma teoria distinta, mas cujas dívidas são claras com relação a estas primeiras teorias francesas sobre o inconsciente” (KERSLAKE, 2007, p. 7). Não seria o projeto de Deleuze, justamente, o de formular uma noção de inconsciente *para além* da psicanálise? – reprovando-a por “não conseguir justificar o que fundamenta a sua prática”, como sugere David-Ménard, “e em particular sua maneira de investir os fatos de sofrimento ou de gozo que ela nomeia sintomas sem situar esta decisão com relação a uma reforma do entendimento” (DAVID-MÉNARD, 2005, p. 19). Um empreendimento filosófico *por que* ontológico⁵¹, sem preocupar-se com a clínica do sofrimento psicológico? Qual a *utilidade*, para Deleuze, do método da intuição e da tríade conceitual (Duração, Memória e Vida) própria ao *Bergsonismo*?

Responder a esta pergunta não exige que se avalie a pertinência da interpretação de Bergson por Deleuze, mediante a confrontação dos textos dos dois filósofos, nem, tampouco, que se compare a formulação deleuziana do inconsciente como um campo sem sujeito a uma suposta noção de inconsciente subjacente à filosofia bergsoniana – sabatinado na *Société de Philosophie* em 1901, Bergson dizia afastar-se das novíssimas pesquisas sobre o inconsciente⁵². Mas exige, sim, a reapresentação dos conceitos oriundos do *Bergsonismo* de Deleuze que lhe permitem problematizar a noção de inconsciente.

⁵⁰ Cf. KAZARIAN, 2009, p. 7.

⁵¹ Deleuze sempre afirmou a equação filosofia = ontologia = univocidade do Ser; Cf. *infra*, Capítulo 7 seções 3.1.1.1 e 3.1.1.2.

⁵² Cf. O paralelismo psicofísico in *Mélanges*, pp. 463-502. PUF, Paris, 1972.

Bergson é importante para Deleuze, sumariamente: (1) por permitir-lhe relacionar consciência e memória desviando-se da teoria freudiana do recalque criticada já em *Nietzsche e a Filosofia* (1962), prescindindo do modelo do efeito deferido próprio à teoria do trauma (pela qual os sintomas produzidos no segundo tempo da puberdade se deveriam à simbolização *après-coup* de um trauma sofrido na infância), como sugere Kerslake⁵³; (2) por que a noção deleuziana de campo intensivo depende da reformulação da noção de *intensidade* como diferença que difere de si oriunda do dualismo bergsoniano das multiplicidades qualitativa e quantitativa; com esta noção de diferença *intensiva*, Deleuze critica o modo como a dialética hegeliana concebe a diferença a partir de “abstrações” e de “sínteses grosseiras”; (3) por que a descrição do movimento de diferenciação do tempo como *criação*, pela atualização das multiplicidades virtuais, fornece-lhe uma saída para recusar tanto a compreensão dialética do movimento, quanto o pré-formismo presente no par possível-real, primeiramente teorizado por Aristóteles, e herdado pelo *transcendental kantiano* como condicionante de *todos os objetos possíveis da experiência*; (4) por reconduzir o empirismo a pensar aquilo que condiciona o dado de modo imanente pela noção de virtual, permitindo-lhe formular seu empirismo *superior*; (5) a noção de duração, irreduzível à experiência psicológica e irreduzível à sua espacialização pelo entendimento, seria o portal do bergsonismo à *ontologia* do tempo deleuziana, permitindo-lhe reencontrar em *Diferença e Repetição* o problema das sínteses em Kant⁵⁴.

3.1. Da duração bergsoniana ao virtual

3.1.1. As fontes do gozo ontológico da *diferença* no retorno de Deleuze a Bergson: o campo transcendental sartriano e o debate com Hyppolite

1966, *Bergsonismo*: “Um retorno a Bergson não significa somente uma admiração renovada por um grande filósofo, mas uma renovação e uma continuação de seu projeto hoje”, diz Deleuze⁵⁵ (DELEUZE, 1991 apud BIANCO, 2003, p.50). Retornar a Bergson, desviar-se dos três H’s em ascensão na França, Heidegger, Husserl e Hegel, renunciando a identificar a filosofia

⁵³ O autor sugere ainda que Bergson fornece uma teoria alternativa ao trauma para pensar a patologia de repetição na mente: a teoria da Paramnésia. Cf. KERSLAKE, 2007 pps.28-36.

⁵⁴ Cf. infra. Capítulo 7, seção 7.1.

⁵⁵ DELEUZE, *A return to Bergson*, in Gilles Deleuze, *Bergsonism*, New York, Zone, 1991, p.115.

à fenomenologia, às ciências humanas e à dialética. Influenciado pelo pluralismo, pelo gosto pelo concreto, pelo caso e pela experiência, próprios à filosofia de seu professor Jean Wahl⁵⁶, ex-aluno de Bergson, Deleuze retorna ao “cão morto” repudiado pela vanguarda francesa nos anos quarenta e cinquenta, expressão da época conforme Jolivet⁵⁷. Retornar ao “velho Bergson” exige a remoção das etiquetas aderidas a sua filosofia, das mais imprecisas – o bergsonismo como um misticismo ou um espiritualismo de que *As Duas fontes* forneceria o testemunho, contra as quais Deleuze insiste no caráter metódico da intuição – às denigrescedoras: biologismo ou psicologismo. Coqueluches dos salões franceses em 1905, ano em que, no Collège de France, disputavam cadeiras estudantes sérios com os elegantes adeptos de Bergson, e tendo amplamente influenciado as produções poéticas, musicais, filosóficas, os conceitos bergsonianos são nas décadas de 30 e 40 não apenas eclipsados pela ascensão dos fenomenólogos e pela retomada de Hegel, mas odiosamente recebidos: Bergson era visto como quem proclamara o nacionalismo francês na Primeira Guerra. De palavras mágicas encantatórias de um público apaixonado – malgrado a insistência de Deleuze de pouco se ter mencionado os loucos e marginais que o frequentaram⁵⁸ - a instrumentos de trabalho dos que pretendiam continuá-lo nos anos quarenta (Péguy, Debussy, Sorel, Thibaudet), o meio intelectual francês expulsou de seu vocabulário a intuição, a duração, o fluxo de consciência e o *elã vital*. “Acriticamente”, segundo Giuseppe Bianco, ou de modo ambíguo, como sugeriu Marilena Chauí: o bergsonismo tecia o “fundo silencioso” da filosofia das décadas de 40 a 60. Expulsos o intuicionismo, o espiritualismo, o evolucionismo, nas filosofias da época estavam discretamente presentes a duração, a ontologia da Presença plena e o vitalismo como “realidade em vias de se fazer”⁵⁹. “Se os franceses foram tão sensíveis à crítica husserliana do cientificismo, do positivismo, e da metafísica tácita e parasitária que rodeia a ciência e a filosofia”, argumenta Chauí,

é porque esta discussão já estava em curso na França, sendo central na obra bergsoniana. Se foram tão sensíveis à ontologia fundamental e à crítica heideggeriana de uma subjetividade soberanamente constituinte – é por que esta crítica [...] já estava a ser efetuada na França por Bergson. Se as relações entre estrutura e gênese ou estrutura e temporalidade constituinte ocupam os filósofos entre as décadas de 40 e 60, se discutem estas relações a partir de Hegel (com Hyppolite) ou da psicologia da forma e da linguística (com Sartre e, sobretudo, com Merleau-Ponty) ou da psicanálise (com Bachelard), é por que a obra de Bergson pusera a questão dessas relações e buscará pensar a estrutura a partir da gênese (CHAUÍ, 1989, p. 12).

⁵⁶ Cf. BOUANICHE, 2010, pp. 63-66.

⁵⁷ JOLIVET, R. *Réflexion sur le déclin du bergsonisme dans les années d'après-guerre* apud BIANCO, G., 2003.

⁵⁸ Cf. DELEUZE, 1992, p. 15.

⁵⁹ Cf. Chauí, apud PRADO JUNIOR, p.13.

Se o “mau-humor contra Bergson”, segundo a expressão de Bianco⁶⁰, assaltava o meio intelectual francês assaltava, o retorno na década de 60 a este “filosofo clandestino”⁶¹ não deve ser atribuído ao gênio de Deleuze, nem, em suas palavras, à imperativa necessidade de “fugir da escolástica pior que a medieval”⁶² ou ao modo como se trabalhava a história da filosofia a partir das leituras de Hegel, Husserl e Heidegger, mas ressoa este fundo silencioso. Seu interesse inicial por Bergson já na década de 50 devia-se tanto a atenção que lhe dedicara seu professor Jean Hyppolite em cursos e textos, quanto às críticas endereçadas a Bergson por Sartre, mestre⁶³ de Deleuze até acolher a “absurda noção de existencialismo” em sua filosofia, jogando “na lixeira”, segundo Deleuze⁶⁴, suas críticas ao humanismo.

3.1.1.1. Do campo transcendental impessoal sem sujeito de Sartre ao campo transcendental virtual de Bergson

De Sartre, daquele que revisitara o marxismo, que trouxera à academia francesa as contribuições da psicanálise, as fenomenologias de Husserl e Heidegger, que inventara um novo romance, ressoam na filosofia de Deleuze o antiespiritualismo, seu desprezo pela interioridade e pelo espírito e a conceitualização de um **campo transcendental impessoal sem sujeito**. “Sartre já reivindicava (contra Husserl) a necessidade de postular um campo transcendental impessoal ou pré-pessoal”, comenta Pélbart, “dispensando o Eu unificador e individualizante (equivalente à unidade sintética da apercepção em Kant)” (PELBART, 2007, p. 44). Mas ele não teria levado isto às últimas consequências ao preservar a consciência como totalidade sintética e individual. Malgrado a exigência de um campo neutro para aquém do subjetivismo e do objetivismo, “é o próprio Ego que instaura o campo onde um encontro e uma compreensão tornam-se possíveis”, notava Bento Prado Júnior (PRADO JR, 1989, p. 133). “Este campo não pode ser determinado como o de uma consciência”, criticava-o Deleuze: “apesar das tentativas de Sartre, não podemos conservar a consciência como meio ao mesmo tempo em que recusamos a forma da pessoa”. Preservando a noção de Ego, a fenomenologia não teria ido suficientemente a fundo na constituição de um campo transcendental impessoal anterior à gênese do sujeito e do objeto,

⁶⁰ Cf. BIANCO, 2003.

⁶¹ Expressão empregada por Arnaud Bouaniche (2007) em capítulo sobre Bergson.

⁶² Cf. *Conversações*.

⁶³ Deleuze dedica-lhe um artigo intitulado: “Ele foi o meu mestre”, in *Ilha deserta*.

⁶⁴ Cf. Tournier, M., *Le vent Paraclet*, apud BIANCO, 2003., p. 52.

pois estava refém da *semelhança* e da *identidade* características da consciência transcendental. Se “em *La transcendance de l’ego*, Sartre considera que sua concepção do Ego realizou a ‘liberação do Campo transcendental ao mesmo tempo que sua purificação’, acrescentando que o ‘Campo transcendental, purificado de toda estrutura egológica, recobra sua limpidez primeira’”, argumenta Pelbart, “purgá-lo” de “toda semelhança” com o mundo do senso comum, recusando a consciência transcendental, espontânea e individuada, por mais impessoal que ela pareça”, é a tarefa assumida por Deleuze em *Lógica do sentido* (PELBART, 2007, p. 45).

Foi no campo de imagens e na noção de virtual presentes na filosofia de Bergson, duramente criticada por Sartre, que Deleuze encontrava os meios para “purgar” o campo transcendental de toda estrutura egológica. Diferentemente da redução fenomenológica que, “ao transformar o mundo em sistema de fenômenos ou de *noemas*, abre o campo da ‘experiência transcendental’, como horizonte de uma *subjetividade* transcendental”, a redução bergsoniana instaura um campo de experiência transcendental fora do “interior de uma subjetividade constituinte”, comenta Prado Júnior. A instauração de um campo de imagens anterior à partilha sujeito-objeto, ponto de partida de *Matéria e memória*, consiste numa “análise transcendental, isto é, análise das possibilidades do comércio entre o sujeito e um objeto em geral”, pelo que se compreende o domínio do transcendental como “um modo de ser primitivo e indiferenciado – imagem ou vida” (PRADO JR, 1989, pp. 204-205). “É a partir da noção de indeterminação ou de introdução de novidade que assistiremos, no interior do campo transcendental, ao nascimento da própria subjetividade”, argumenta Prado Jr. (PRADO JR, 1989, p. 145). O Virtual ou a Vida, compreendidos como movimento criador e diferenciação em seus processos de atualização são os nomes do transcendental apresentado no empirismo de Deleuze.

3.1.1.2. O debate com Hyppolite: *Lógica e existência* e *A concepção da diferença em Bergson*

Na discussão com Hyppolite, atua uma das forças de apresentação de Bergson como antípoda de Hegel e de formulação de uma concepção não-dialética da *diferença* por Deleuze.

Em conferência, curso e quatro artigos, do final da década de quarenta e início de cinquenta, Hyppolite concentrava-se nos aspectos ontológicos do pensamento bergsoniano tentando “salvar Bergson das críticas de Sartre e de Merleau-Ponty” (BIANCO, 2003, p. 68) e era assiduamente frequentado por Deleuze. Se “se considera somente os títulos dos cursos dados na Sorbonne por Hyppolite e sua ordem cronológica com relação às primeiras monografias de Deleuze (e com os quatro cursos dados por Deleuze na Sorbonne no final dos anos cinquenta)”, salta aos olhos esta influência, comenta Bianco: “o curso de 1946-47 é consagrado a Hume, aquele do ano seguinte a Kant, aquele de 48-49 concerne a Bergson”, lembrando-nos ainda que “Hyppolite faz em 1961 uma conferência sobre a repetição” (Ibid., p. 57).

À época da apresentação do texto *A concepção da diferença em Bergson à Sociedade dos amigos de Bergson*, Deleuze resenha o livro *Lógica e existência* de Hyppolite, opondo-se nestes dois artigos à defesa por Hyppolite da noção de que a diferença se pode pensar pela dialética hegeliana e insistindo na noção de *duração bergsoniana* como alternativa para pensá-la. Isto reforça a hipótese de que sua leitura de Bergson é *mediada* pelo hegelianismo e pela especulação ontológica de seu professor, como sugeriu Bianco. “Se a filosofia tem uma significação”, diz Deleuze nesta resenha, ela “o tem somente por ser uma ontologia, e uma ontologia do sentido, o que se pode reconhecer justamente a partir de Hyppolite” (DELEUZE, 2006, p. 27).

Deleuze com ele debatia. Tendo abandonado a trilha da antropologia aberta por Kojève, com Hyppolite não mais se pensava o saber absoluto em sua relação ao homem, não mais se saudava o progresso da história – a ação negativa e revolucionária chamando a coincidência do em-si e do para-si -, nem o homem empírico era convocado a agir este processo. O Saber absoluto devém “desenvolvimento dialético do Ser como sentido”, segundo Hyppolite⁶⁵: “não é o homem que interpreta o Ser, mas é o Ser que se diz do homem” (HYPPOLITE, 1971 apud BIANCO, 2003, p. 60). Desvelamento do Ser ou lógica absoluta “que passa através do homem”, diz Bianco. Veia ontológica e anti-subjetivista de origem heideggeriana⁶⁶ que anima inconscientemente os textos de Deleuze via Hyppolite. Redefinição da filosofia como ontologia do sentido, como ausência de separação entre “o pensamento e o Ser, entre o sujeito e objeto”, a cuja “equação fundamental: filosofia = ontologia = univocidade do ser”, comenta Bianco, “Deleuze será sempre fiel” (BIANCO, 2003, p. 62). Mas se esta redefinição da filosofia orienta a leitura deleuziana de Bergson, ele recusa a interpretação dialetizante da duração apresentada

⁶⁵ HYPPOLITE, Jean, “Ruse de la raison et histoire chez Hegel”, in *Figures de la pensée philosophique*, tome I. Paris, PUF, 1971, p. 184.

⁶⁶ Cf. BIANCO, 2003, p. 60.

em *Lógica e existência* e a negação como princípio de determinação dos entes na filosofia de Hegel, defendida por Hyppolite *contra* as acusações que lhe dirigira Bergson.

Se Bergson “recusa dar uma significação ontológica ao julgamento negativo”, argumentava Hyppolite⁶⁷, comentando a *Evolução criadora*⁶⁸, “**ele não desconhece então a negação, o negativo no real**” (HYPPOLITE, 1991 apud BIANCO, 2003, p. 70; grifos nossos). “Se Bergson admite igualmente as **distinções reais** no seio do ser”, isto significaria, para Hyppolite, tendo em mente a negação determinada hegeliana, que Bergson admitiria “as **negações reais** no seio do ser” e, então, “que haja negação”. Hyppolite passa da admissão bergsoniana das distinções reais à pretensa necessidade da negação como aquilo que as diferencia.

Defendida a hegeliana a presença do negativo no real em Bergson, Hyppolite opõe-se à possível crítica a Hegel que Bergson dirigiria a Hegel, levada em conta seu ataque à dialética: discurso demasiado abstrato, a falha da dialética em apreender o real decorria da ausência de crítica epistemológica, isto é, da não-inscrição dos “quadros” e procedimentos com os quais opera a inteligência (aí inclusos a negação e a oposição) no movimento da vida. Recusando esta possível crítica “contra o hegelianismo, de negligenciar as nuances qualitativas para se afundar arbitrariamente na oposição”, Hyppolite, reprova Bergson por não ter pensado “a criação como sentido”, não ter tentado, como Hegel, “uma lógica que fosse o movimento gerador do ser”. Esta lógica o

teria reconduzido a reencontrar o peso do sério da negação, ao invés de aí ver uma crítica humana, ligada às condições humanas, frequentemente degenerada numa dialética vã, numa sofistaria que Hegel denunciou várias vezes (HYPPOLITE, 1991, apud BIANCO, p. 71).

O conflito Bergson *versus* Hegel, Deleuze com-tra Hyppolite está posto. Não é nossa tarefa avaliar a pertinência da leitura que Deleuze faz desta interpretação de Hyppolite, nem de sua crítica à negação determinada em Hegel, mas, a partir do comentário de Giuseppe Bianco, mostrar as origens de uma das linhas-mestras de seu programa, a saber: *superar*, não pela

⁶⁷ HYPPOLITE, J. Logique et existence. 3 ed. Paris: PUF, 1991., p.143.

⁶⁸ Reproduzimos o trecho comentado de *Evolução criadora*: “Tudo que aparece como positivo para o físico e para o geômetra se tornaria, desse novo ponto de vista, interrupção ou interversão da verdadeira positividade, que caberia definir em termos psicológicos. Decerto, se considerarmos a admirável ordem da matemática, o perfeito acordo dos objetos de que se ocupa, a lógica imanente aos números e às figuras, a certeza que temos, seja lá qual for a diversidade e a complexidade de nossos raciocínios sobre um mesmo tópico, de recair sempre na mesma conclusão, hesitaremos em ver em propriedades de aparência tão positiva um sistema de negações, a ausência antes que a presença de uma verdadeira realidade. Mas não se deve esquecer que nossa inteligência, que constata essa ordem e que a admira, está orientada no próprio sentido do movimento que desemboca na materialidade e na espacialidade de seu objeto” (BERGSON, 2005, p. 227)

aufhebung, mas a golpes de martelo, a concepção dialética de diferença e de tempo, dependente da oposição dos termos, da mediação efetuada pelo “pesado” trabalho do conceito ou do negativo (criticado posteriormente em *Nietzsche e a filosofia*). Embora em sua resenha de *Lógica e existência*, Deleuze tenha exaltado a identificação por Hyppolite da “identidade absoluta do ser e da diferença” ao “sentido”, Deleuze critica “um ponto em que Hyppolite mostra-se completamente hegeliano”, a saber: que

o Ser só pode ser idêntico à diferença à medida que a diferença seja levada ao absoluto, à contradição. A diferença especulativa é o Ser que se contradiz. A coisa se contradiz porque, distinguindo-se de *tudo* aquilo que não é, ela encontra o seu ser nesta própria diferença (DELEUZE, 2006, p. 27).

Questiona, em seguida, se “não se poderia fazer uma ontologia da diferença que não fosse até a contradição, justamente porque a contradição seria menos e não mais que a diferença?”; e se “a contradição não é apenas o aspecto fenomênico e antropológico da diferença?” (idem). É a crítica à dialética desenvolvida por Bergson em *O pensamento e o movente*, a fonte desta ideia de que a contradição é o aspecto antropológico da diferença. A lógica, operação do entendimento, teria na negação oriunda das *espacializações* próprias à inteligência, seu principal operador: a *oposição* entre termos tanto confere ao pensamento sua própria forma e é um de seus procedimentos mais básicos por que vitais (“Não há realidade concreta em relação a qual não se possa ter ao mesmo tempo as duas visões opostas, e que, por conseguinte, não se subsuma aos dois conceitos antagonistas”, dizia Bergson (BERGSON, 2006, p. 198) – quanto explica a tendência humana a colocar o negativo na constituição dos problemas – formularíamos, por exemplo, o problema da criação partindo e postulando a precedência do Nada ao Ser, munindo-nos de palavras cujas fontes são nossas expectativas frustradas na experiência, transformando-as em conceitos metafísicos que nada significam⁶⁹. Se Bergson,

⁶⁹ “Desordem” e “nada” como conceitos antagonistas de Ordem e Ser, designavam para Bergson não a ausência de ordem ou Ser, mas as presenças de uma ordem e de uma coisa que frustram expectativas e intenções. **“Quando o filósofo fala de caos e nada, ele só faz transportar para a ordem da especulação – elevadas ao absoluto e esvaziadas por isto de todo sentido, de todo conteúdo efetivo – duas ideias feitas para prática e que se referiam então a uma espécie determinada de matéria ou de ordem, mas não a toda ordem, não a toda matéria” (PM, 135).** Perde-se o caráter instrumental destas duas palavras originalmente vinculadas à ação no meio social ao transformá-las em conceitos absolutos – donde as fontes dos falsos problemas. “A intenção pragmática define, comenta Franklin Leopoldo e Silva, a inteligência, que é no homem o sucedâneo do instinto” (Bergson: intuição e discurso filosófico, p. 9). O modelo do qual se serve a inteligência para preparar a ação do homem sobre as coisas, e em suas fabricações e também na linguagem, é espacializante, depende do esquematismo próprio ao espaço matemático, homogêneo, imutável e de partes justapostas. A linguagem é um meio originário “de estabelecer uma comunicação em vista de uma cooperação” (PM, 145), nasce de uma necessidade prática, fruto de convenção: “é tão natural ao homem falar quanto andar” (idem). É porque serve-se desta linguagem pragmática e pretendendo que ela dê conta das

neste texto, ataca a dialética platônica, das abstrações conceituais que lhe seriam características. Deleuze depreende a possível crítica antevista e recusada por Hyppolite à dialética hegeliana. “Tudo retorna a crítica que Bergson faz do negativo: chegar à concepção da diferença sem negação, que não contenha o negativo”, argumenta Deleuze:

Tanto em sua **crítica da desordem, quanto do nada** ou da contradição, ele tenta mostrar que a negação de um termo real por outro é somente a realização positiva de uma virtualidade que continha ao mesmo tempo os dois termos (DELEUZE, 1956, p.60).

E prossegue: “‘A luta é tão só o aspecto superficial de um progresso’. Então, é por ignorância do virtual que se crê na contradição, na negação” (idem). Introduzir *a luta* num argumento sobre a primazia do conceito de virtual com relação ao trabalho do negativo para pensar a diferença, é *politizar*, sem as mediações, a discussão. Talvez o insuportável na dialética hegeliana fosse, para Deleuze, muito mais a *luta* por reconhecimento na qual se embrenham as consciências *desejantes* buscando a determinação de suas identidades do que, propriamente, o trabalho do negativo na determinação dos entes: ou seja, importa criticar os aspectos políticos decorrentes desta ontologia do negativo.

3.1.1.3. O gozo da diferença: a diferença interna própria à *duração* e ao *virtual* bergsonianos *versus* a diferença externa própria à negação determinada hegeliana

Para Hegel, “a coisa difere de si mesma porque ela, primeiramente, difere de tudo o que ela não é, de tal maneira que a diferença vai até a contradição”, diz Deleuze em *A concepção da diferença em Bergson*. “Pouco importa aqui a distinção do contrário e da contradição, sendo esta [a contradição] tão só a apresentação de um todo como o contrário” (DELEUZE, 2006, p. 60).

A diferença, presente na determinação dos entes derivaria da negação de tudo o que ela não é: é pela oposição que a diversidade empírica tornar-se-ia para Hegel uma diversidade. O negativo, como princípio, diferenciaria os entes. *Omnis determinatio est negatio*, dizia Hegel na *Ciência da Lógica* alterando o sentido desta afirmação de Espinosa, opondo-se à ontologia do ser positivo em Espinosa. Abstrato e indiferente se não for determinado pela negação, o ser tende à desapareição no nada, como a morte de Espinosa, “consumpção”, na imaginação romântica de

questões metafísicas, que a filosofia não teria criado para si senão falsos problemas, como os da “origem do ser” e o da “realidade ordenada”, tidos sempre como “insolúveis”.

Hegel⁷⁰, consoante a “seu sistema filosófico, segundo o qual toda particularidade, toda singularidade desaparece na unidade da substância” (HEGEL, 1968, *apud* HARDT, 1996, p. 30). O puro ser, positivo em sua imediatidade, não teria, para Hegel, qualquer diferença: é preciso que suas qualidades sejam determinadas e mediadas pelo processo dialético de negação do outro de si mesmas. Mas, tendo de ir até a contradição para diferenciar-se, Deleuze pergunta-se se esta diferenciação não seria uma diferença *somente abstrata*, externa, e conclui ser apenas “graças à noção de virtual que a coisa, *inicialmente*, difere *imediatamente* de si mesma” (DELEUZE, 1956, p.60).

Retornando a Bergson, via Hyppolite, Deleuze diz: o “que o espaço apresenta ao entendimento, e que o entendimento encontra no espaço, são coisas, produtos, resultados e nada mais” (DELEUZE, 1956, p. 50). Não é a diferença *entre* mesas e cadeiras, azul e verde, homem e mulher, o que faz problema a Deleuze. Diferenças externas, entre coisas já individuadas, *idênticas a si mesmas* e diferentes entre si, concebidas a partir da atuação do negativo no processo de determinação dependente do esquematismo do espaço, segundo Bergson, ao pensá-las como produtos, resultados, perde-se o movimento que as constitui. Perdem-se a individuação ou a diferenciação como um *processo*, as condições estreitas e aderidas o condicionado, as *tendências* ou linhas de fatos: tendências ou linhas de fatos que, olhadas retrospectivamente, nos permitem pensá-los, aos fatos vitais, sem coser com a causalidade um fio, nem retrospectivamente inserir uma finalidade onde ali não havia. As linhas de fato não são fios causais. “Em toda a sua obra, Bergson mostrará que a tendência é primeira não só em relação ao seu produto, mas em relação às causas deste no tempo, sendo as causas obtidas sempre retroativamente a partir do próprio produto”, diz Deleuze:

em si mesma e em sua verdadeira natureza, **uma coisa é a expressão** de uma tendência antes de ser o efeito de uma causa (DELEUZE, 1956, p. 50).

O virtual diferencia-se em sua atualização por tendências - Deleuze está pensando no movimento de diferenciação da Vida, por ele identificada à Memória ontológica e ao Virtual⁷¹. Se das tendências derivam os produtos que as expressam, isto não significa que sejam possíveis antes de receber uma realidade posteriormente: virtual e atual, ambos são reais, em oposição à lógica do possível aristotélica. “Deleuze encontra um tipo de pré-formismo no par possibilidade-realidade”, comenta Hardt, “na medida em que o todo da realidade já é dado ou determinado no possível; a realidade preexiste a si mesma na ‘pseudo-atualidade’ do possível e somente

⁷⁰ HEGEL, G. W.F. Lectures on the History of Philosophy. Trad. E.S. Haldane e Frances Simsom. Routledge & Kegan Paul, London 1968. p.257

⁷¹ Cf. *infra*. Cap. 3, seção 3.2.

emana por uma limitação conduzida pelas semelhanças” (HARDT, 1996, p. 49). Mas o que é afirmado é a realidade do Virtual e da Vida cujo processo de atualização na matéria, por tendências, é *diferenciação* e *criação*. As tendências não são condições mais largas que o condicionado, não condicionam o dado *a priori*. Sua inscrição no dado é diferenciação decorrente “da resistência encontrada pela vida do lado da matéria, mas, sobretudo, da força explosiva interna que a vida traz em si”, diz Deleuze:

A essência de uma tendência é desenvolver-se em forma de feixe, criando, tão só pelo fato do seu crescimento, direções divergentes entre as quais se distribuirá o impulso: a virtualidade existe de tal modo que se realiza dissociando-se, sendo forçada a dissociar-se para se realizar. Diferenciar-se é o movimento de uma virtualidade que se atualiza (DELEUZE, 1956, p. 57).

Se não são as diferenças *entre* coisas o que interessa a Deleuze, *diferenças externas*, a intuição, solo do empirismo transcendental, método imanente, como veremos, permitirá pensar as *diferenças internas*. “A diferença é o que difere de si”, diz Deleuze (DELEUZE, 1956, p. 54), é movimento. Movimento é diferença, diferença é movimento - movimento em tudo distinto do movimento de *algo* ou *alguém*. Não partimos de indivíduos contáveis distintos e discretos, *representados* em sua identidade e *recortados* pela percepção, nestas operações dependentes do espaço (lembre-se que espacializar é útil, vital, a própria matéria “a isto se presta” (DELEUZE, 1956, p. 49). O movimento não é movimento de um individuado, uma linha traçada de um ponto a outro num espaço homogêneo, mas precede à consideração dos entes móveis em suas identidades. É a noção de *duração* que permite a Deleuze primeiramente pensar a diferença, relacionada ao movimento e ao tempo. “A duração é o que difere, e o que difere não é mais o que difere de outra coisa, mas o que difere de si”, ele diz:

O que difere tornou-se ele próprio uma coisa, uma substância. A tese de Bergson poderia exprimir-se assim: o tempo real é alteração, e a alteração é substância. [...] E do mesmo modo que a diferença se tornou substância, o movimento não é mais a característica de alguma coisa, mas tomou ele próprio um caráter substancial, não pressupõe qualquer outra coisa, qualquer móvel (DELEUZE, 1956, p. 54).

Equação afirmada por Deleuze: duração = o que difere de si = alteração = substância = diferença = movimento = tempo. De fato, a noção de *duração* em Bergson conjuga atributos tradicionalmente opostos: heterogeneidade, sucessão (sempre dependente do espaço – a *crosta* da consciência) e continuidade, como veremos. O movimento é dito por Deleuze substância, (repetindo o mote de sua leitura de Hume segundo o qual se fôssemos preservar a noção de substância, as percepções devem ser ditas substâncias. O movimento não é *compreendido como síntese da unidade e da multiplicidade, na vã tentativa dialética por Bergson acusada de*

*reconstruir o devir mediante conceitos antagonistas. A duração é: mudança qualitativa, transformação, variação contínua, tendência, nada que permaneça idêntico a si mesmo, não porta atributos*⁷². É diferença, movimento da diferença diferindo de si, pura alteração. Mas é, também, continuidade, cada um de seus momentos englobando a totalidade que o precedeu: indivisibilidade e, neste sentido, “a própria substância, por ser ela simples, indivisível”, diz Deleuze,

A alteração deve, então, manter-se e achar seu estatuto sem se deixar reduzir à pluralidade, nem mesmo à contradição, nem mesmo à alteridade. A diferença interna deverá se distinguir da *contradição*, da *alteridade* e da *negação* (DELEUZE, 1956, p. 55).

A diferença interna deva se distinguir das operações dependentes do princípio da negação, indica que, para Deleuze, como sugere Bianco, “é a filosofia de Bergson antes mesmo daquela de Nietzsche que é apresentada por Deleuze como a 'banição'” (BIANCO, 2003, p.72) das três ideias que

definem a dialética: a ideia de um poder do negativo como princípio teórico que se manifesta na oposição e na contradição; a ideia de um valor do sofrimento e da tristeza, a valorização das ‘paixões tristes’, como princípio que se manifesta na cisão, no despedaçamento; a ideia da positividade como produto teórico e prático da negação mesma’ (DELEUZE apud BIANCO, 2003, p.72).

3.1.2. A duração como interioridade do “eu profundo” opõe-se à crosta da consciência própria ao associacionismo

A noção de *duração* é apresentada por Bergson no *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* ao caracterizar as multiplicidades qualitativas e no início de *A evolução criadora*. Ela concilia os dois atributos que conduziram Hume ao problema labiríntico: heterogeneidade e continuidade⁷³. Heterogênea: múltiplos estados de consciência e sensações *passam na crosta da consciência*; contínua: por que estão mutuamente implicados os estados de consciência uns nos outros, virtualmente implicados, há alteração da percepção presente pelas lembranças. A duração não é *partes extra partes*, sucessão de percepções, sensações, pensamentos e ideias estrangeiros uns aos outros e conectados por associações, mas *partes infra partes*: coexistência.

⁷² Cf. Deleuze, *A concepção da diferença em Bergson*, p. 60.

⁷³ Cf. DELEUZE, 1968, p. 29.

Ou, se ela é sucessão, isto diz respeito à *crosta da consciência*, ao atual. Que as emoções apareçam, permaneçam um instante, vindo a sumir em seguida, obedientes à sua natureza, isto diz respeito ao teatro de nossa consciência – à sua crosta ou superfície; não diz respeito ao *eu profundo* que dura. Este teatro da consciência é presente do empirismo de Locke à psicofísica de Fechner, passando pela descrição associacionista humiana da presentificação *instantânea* das sensações e ideias na mente, definida como não mais que esta *sucessão* de estados, cujas leis de associações nos poderiam ser descritas. O associacionismo “não traduz apenas uma ilusão que nasce de uma deformação da vida psicológica, quando recortada artificialmente segundo o estilo da inteligência reflexiva, que lhe aplica o esquematismo da justaposição”, comenta Prado Júnior.

A hipótese associacionista só é falsa quando generalizada para a totalidade da vida psíquica. Quando não incorre nesta *hybris* e se limita apenas ao *eu superficial*, à consciência perceptiva e social, ela reflete uma verdade ontológica (PRADO JR, 1989, p. 31).

A duração é *partes infra partes*, pois quando particionada, mantém-se contínua: cada uma de suas partes engloba o tempo em sua totalidade, contrai um tempo ainda subjetivo. Tendo cindido o sujeito num *eu profundo* e num *eu superficial*, apresentando nossa pessoa tanto “como um mundo em que nada se perde” (JANKÉLEVITCH, 1989, p. 7) ou nenhuma memória se esvai, quanto em sua adaptação corporal e inteligente ao espaço e à língua, esta dupla dimensão reenvia, no fundo, a uma unidade. O mundo social requer texto e ação. Símbolos, generalidade, inserção útil do corpo. Espaço, portanto. Um sujeito diariamente confrontado com as urgências da vida, jogado num mundo exterior, social, *simbólico*, constituído pelo operar *naturalmente* espacializante da inteligência – o espaço é “aquilo que a inteligência faz de uma matéria que a isto se presta” (DELEUZE, 1956, p. 49). Um sujeito que, agindo, perde o essencial, perde sua *duração*, toda ela contida *nos* sentimentos mais sublimes e nos mais medíocres, no íntimo envelopamento de uns nos outros. Mesmo tendo esta dupla dimensão, a consciência como uma “crosta” de associações de ideias, justaposição ou teatro dos estados mentais voltada para a ação, e um “eu profundo”, como continuidade e implicação de todas lembranças e percepções vividas umas nas outras, isto é, da consciência como *função social* à consciência de nossa vida interior como *disfunção para o social* (relaxados da atenção à vida excursionáramos nossa “interioridade” na memória), não se sai do Eu. As memórias, volições e pensamentos parecem ser todos referidos a *uma* duração psicológica, se nos ativermos a um primeiro nível de leitura de *Os Dados imediatos*.

A consciência poderia, de direito, acessar todas lembranças, carecendo apenas da intuição. Procedimento imanente à meditação sobre as coisas, a intuição permitiria ao sujeito esposar as curvas do real, descobrindo-lhe como fato fundamental o Durar. Naturais e espirituais, os existentes duram. Da íntima conexão entre a intuição e a duração resulta, segundo Vladimir Jankélévitch, que o “conhecimento absoluto de uma coisa ou realidade seja concebido sob o modelo da consciência direta que cada um pode ter de seu próprio escoamento no tempo” (JANKÉLEVITCH, 1989). Como princípios do ser e do real nada reencontraríamos além dos aspectos segundo o qual coincidimos absolutamente conosco: sucessão, continuidade, movimento. O “centro vivo” da filosofia bergsoniana é a duração.

Compreende-se os ataques de um Sartre anti-humanista em suas preocupações ontológicas da conceitualização de um campo transcendental sem sujeito: desta noção de duração parecia-lhe um pulo até o culto da personalidade, do espírito, e da vida interior⁷⁴ (e não o salto ontológico pretendido por Deleuze). Leu-se Bergson assim. Fizeram-no os “mais marcantes romancistas franceses do entre-guerras”, comenta Floris Delattre, “penetrados por um desejo comum: explodir os quadros da inteligência e os imperativos sociais, dar ao leitor a sensação intensa dos mistérios da vida criadora, e restituir o indivíduo, por apreensão direta, em sua realidade integral” (DELATTRE, 1948, p. 24). Apresentar a intuição como *método em Bergsonismo*, responde à estratégia de Deleuze de desinflacionar o alcance metafísico e psicológico deste conceito.

3.1.3. Intuição como método ou salto à ontologia: colocar os problemas em função do tempo esvazia da duração sua dimensão psicológica e romântica

A duração como novelo dos vividos subjetivos não é o essencial para a compreensão do *Bergsonismo*. “A **única subjetividade** é o tempo, tempo não cronológico compreendido na sua fundação” (DELEUZE, 1989, apud KERSLAKE, 2007, p. 8; negritos nossos)⁷⁵, afirma Deleuze, interpretando a noção de *duração* como um portal para suas teorias do tempo e da memória extra-psicológica, através da noção de multiplicidade a qual vincula-se. Aplicar o epíteto de psicologismo ao *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* é perder o essencial de seu projeto: as psicologias da época são criticadas por Bergson não para refundá-las, mas para

⁷⁴ Cf. BIANCO, 2003, p. 61.

⁷⁵ DELEUZE, Gilles. Cinema 2: The time-image, trans. Hugh Tomlinson and Barbara Habberjam. London: Athlone Press, 1989. p. 82.

colocar adequadamente o problema da liberdade, pois como dizer um ato livre, se elas concebiam os processos mentais a partir de uma perspectiva mecanicista? *Onde* localizaríamos a liberdade, em qual momento, em qual fato de consciência, posto que pelas associações explicar-se-iam suficientemente todas as suas sucessões em cadeia? Retirar a *duração* de seu domínio aparentemente psicológico, pelo qual a heterogeneidade e distinção das coisas não seria mais que o espelhamento das características inerentes à subjetividade, requerer a relativização da importância da duração na compreensão da intuição em Bergson. Para Deleuze, duração psicológica e intuição não se referem uma à outra em círculo: não podendo negar que a duração é o sentido fundamental da intuição, em *Bergsonismo*, ele acentua seu caráter metódico, apresentando-a como disciplina dos atos de cognição, reunidos em 4 regras.

“Pluralidade de atos, uma pluralidade de esforços e de direções” (DELEUZE, 1999, p. 97), ao defini-la assim, Deleuze esvazia da intuição a dimensão psicológica, insistindo que ela é tempo; e o tempo, por sua vez, um dos critérios de verdade ou falsidade para a posição de um problema: “colocar os problemas e resolvê-los, em função do tempo mais do que do espaço” (Ibid, p.22). Colocar os problemas sem partir das coisas como se fossem dadas: sem partir dos *estados* de consciência que justapomos pretendendo reconstruir a subjetividade, sem partir dos *pontos* no espaço por onde passou um móvel que interligamos pretendendo devolver-lhe o movimento, sem partir dos conceitos antitéticos que opomos pretendendo reconstruir dialeticamente o *devenir*. Considerar, todavia, as coisas antes de se tornarem produtos ou resultados, atentos às diferenças e tendências em vias de se fazer; isto a intuição possibilita, menos como um conhecimento metafísico e mais como uma “teoria dos problemas” (BOUANICHE, 2007, p.83), sugere Bouaniche. A crítica e a avaliação dos problemas postos pela tradição são a primeira etapa, seguida pela criação de problemas. Reencontrar na tessitura do real as diferenças internas, retraçar as linhas e tendências que dão a um determinado estado de coisas sua *atualidade*, é esta a tarefa do *empirismo* superior, germe do empirismo transcendental característico da filosofia de Deleuze. “Na desarticulação do real que operam segundo as diferenças de natureza, as linhas de fato”, ele diz,

já constituem um empirismo superior, apto para colocar os problemas e para **ultrapassar a experiência em direção às suas condições concretas, [...] apto para resolver os problemas e relacionar a condição ao condicionado**, de tal modo que não subsista distância alguma entre eles (DELEUZE, 1999, p. 21; negritos nossos).

O conceito de *duração*, “centro vivo” da filosofia bergsoniana, é desinflacionado do ponto de vista psicológico; a intuição, despersonalizada, torna-se método para a posição de

problemas no tempo: um portal para a ontologia do virtual. Se *Ensaio sobre os dados imediatos* havia sido recebido como a apresentação romântica da noção de *duração* – definida como o outro da pálida justaposição de estados de consciência estudado pela psicofísica –, para Deleuze, não é a isso que se deve a importância, mas à introdução, “indiretamente” da “noção de virtual, noção destinada a ganhar uma importância cada vez maior na filosofia bergsoniana” (DELEUZE, 1999, p. 32). “Em *Os dados imediatos*, aparece a ideia fundamental de virtualidade, que será retomada em *Matéria e Memória*”, Deleuze sugeria já em *A concepção da diferença em Bergson* (1956):

a duração [...] não é exatamente o que não se deixa dividir, mas o que muda de natureza ao dividir-se, e o que muda de natureza define o virtual ou o subjetivo (DELEUZE, 2002, p. 54).

São as tendências que se opõem duas a duas, que diferem por natureza. A tendência é que é sujeito. Um ser não é o sujeito, mas é expressão da tendência à medida que ela é contrariada por outra tendência (DELEUZE, 1956, p. 51; grifos nossos).

O Virtual é o subjetivo, a duração é o sujeito, a tendência é sujeito, o sujeito é o tempo. A experiência psicológica ou a consciência não é, *na* duração ou na vida, nada senão seu ponto o mais atual: contração do virtual em vistas da ação. “Para chegar às verdadeiras diferenças de natureza, é preciso reencontrar o ponto de vista que permita dividir o misto”, diz Deleuze. A intuição como método permitiria “elevar-se até as condições do dado, mas tais condições são tendências-sujeito, são elas mesmas dadas de alguma maneira, são vividas” (idem, p. 52). Consoante à redefinição da intuição, o conceito de *duração* é livrado do psicologismo: inaugura-se o empirismo superior. “Se retornar às próprias coisas e numa relação positiva e direta apreendê-las em seu Ser, se o ser das coisas está de um certo modo em suas diferenças de natureza”, diz Deleuze,

podemos esperar que a própria diferença seja alguma coisa, [...] que ela nos confiará enfim o Ser. **Esses dois problemas, metodológico e ontológico, remetem-se perpetuamente um ao outro:** o problema das diferenças de natureza e o da natureza da diferença [...] Logo, ou bem a filosofia se proporá esse meio e esse alvo (diferenças de natureza para chegar à diferença interna), ou bem ela só terá com as coisas uma relação negativa ou genérica [...] um estado de reflexão tão-só exterior (idem, p. 48).

Como o faz, para Deleuze, a dialética hegeliana.

3.1.4. Da duração como multiplicidade qualitativa à duração como multiplicidade *intensiva* (pelo conceito de Virtual): redefinição da noção de intensidade

No “coração da duração”, “a ordem da intensidade”, diz Deleuze em *Diferença e Repetição* (DELEUZE, 2011, p. 308). Mas do método da intuição não teria resultado, bem ao contrário, que a duração distingue-se da intensidade⁷⁶, conceito confuso próprio à psicologia associacionista e à psicofísica?

Emprestada de Kant, considerado por Bergson menos “o fundador do criticismo” que, segundo Worms, o “da psicologia de sua época”, a noção de intensidade era um *misto* conceitual de duas quantidades: intensiva e extensiva. Na “noção de intensidade presente na escolástica”, comenta Kerslake, “ainda ativa na filosofia de Kant, graus de intensidade são ditos contínuos e homogêneos” (KERSLAKE, 2007, p.14). Tipo especial de magnitude a partir da qual se atribuía *intensidade* maior ou menor às sensações, um vermelho mais ou menos “forte”, por exemplo, no aumento ou diminuição intensivos, o tempo não conta. Fechner, em sua “ciência exata das relações funcionais dependentes do corpo e da alma”, havia desenvolvido uma equação a fim de compreender o paralelismo existente entre as alterações fisiológicas de um indivíduo e as mudanças de seus estados de consciência: ao incremento em progressão aritmética da *intensidade* do estímulo físico corresponderia o aumento em progressão geométrica da *intensidade* da sensação experimentada. Para Bergson, esta ciência não explicava como o incremento dos *graus* nos estímulos, por exemplo, de um alfinete na pele, da sensação inicial de aumento da *intensidade* da pressão converte-se em dor, sensação totalmente distinta. Se há continuidade no aumento do estímulo, a sensação, ao contrário, varia por salto, e esta passagem na qual as mudanças são somente de grau (por exemplo, aumento de pressão ou de volume, medidos por uma escala) convertem-se em diferenças de natureza, não é explicada matematicamente. Isto porque, para pensar o salto nos estados de consciência e sensações que é indicativo da duração de um estímulo, há que se apreender o tempo na constituição das sensações, a duração. “Cada sensação de dor implica a travessia de uma série precedente, que deve perdurar a fim de influenciar a dor presente. [...] Uma sensação no tempo de dor crescente é indivisível, no sentido estrito de que é experimentada como um todo e deve incluir todas as suas fases” (KERSLAKE, 2007, p.13), comenta Kerslake. *O Ensaio sobre os dados imediatos* da

⁷⁶ Criticando a noção de intensidade, Bergson perguntava-se: “Se uma quantidade pode crescer e diminuir, e nela deparamos, por assim dizer, com o menos dentro do mais, não será por isso mesmo divisível, por isso mesmo extensa?” (Cf. BERGSON, 1988, p. 12 e seguintes).

consciência tanto critica a psicofísica, quanto apresenta o conceito de duração; como tarefa filosófica, mediatizada pela intuição, colocar-se-ia o abandono da concepção de temporalidade paradigmática à época: um tempo pensado como o acréscimo de intervalos distintos, de magnitudes homogêneas em sucessão.

Para Bergson, “o tempo de diferenciação apropriado às coisas enquanto elas duram deve ser distinto do tipo de diferenciação apropriada às coisas à medida que são compreendidas puramente espacialmente e fora do tempo” (KERSLAKE, 2007, p. 14). Herdeira de Kant, para quem o espaço e o tempo “partilhavam a mesma característica: infinidade atual e homogeneidade” (idem), a psicofísica não concebia o tempo senão pela magnitude homogênea própria ao espaço. Fruto de uma amálgama entre espaço e tempo, este conceito de intensidade criticado por Bergson em proveito da intuição da duração é reencontrado por Deleuze na própria duração, paradoxalmente: “*Matéria e memória* reconhece as intensidades, os graus ou vibrações nas qualidades que nós vivemos ou fora de nós” (DELEUZE, 2011, p. 93), diz em *Diferença e Repetição*. Evitando acusar Bergson de “ambiguidade”, como se ele tivesse, primeiramente, criticado a noção de intensidade, vindo a reintroduzi-la em seu texto posterior, Deleuze pergunta-se se a crítica de *Os dados imediatos* “é dirigida contra a própria noção de quantidade intensiva, ou somente contra a ideia de uma intensidade dos estados psíquicos” (Ibid., p. 93; nosso sublinhado). Seria “preciso falar de contradição no Bergson? Ou, sobretudo, em momentos diferentes do método?” (Ibid., p. 93). Buscando responder, “qual a relação entre os três conceitos fundamentais de Duração, de Memória e de Elã Vital” e “qual progresso eles marcam na filosofia de Bergson” (DELEUZE, 1968, p. 119), Deleuze tem de relacionar a noção de intensidade posteriormente presente em *Matéria e memória* à de multiplicidade intensiva de *Os Dados imediatos*.

Nele, Bergson constata a existência de dois tipos de multiplicidade, “duas realidades de ordem diferente” (BERGSON, 2007, p. 73), partindo da análise do modo como pela inteligência chegamos a nos representar o número⁷⁷: “aquela dos objetos materiais, que forma um número imediatamente, e aquela dos fatos de consciência, que não poderia tomar o aspecto de um número sem o intermediário de alguma representação simbólica, na qual intervém necessariamente o espaço” (BERGSON, 2007, p. 65). Uma das ordens da realidade é quantitativa, numérica, homogeneamente constituída pela abstração de toda a qualidade mediante à

⁷⁷ Justapondo, simultaneamente, os casos particulares supostamente idênticos num mesmo espaço homogêneo, cegos à particularidade de cada um deles. “Toda ideia clara do número implica uma visão no espaço” (BERGSON, 2007, p. 59).

espacialização própria à inteligência e a outra, qualitativa, caracterizada pela heterogeneidade inerente aos fatos de consciência quando não representados.

Apesar de não haver “em todo lugar” senão diferenças qualitativas e heterogeneidade, as operações simbólicas da inteligência requerem um espaço sem qualidades, um meio homogêneo e indiferente com o qual coincidem: devem-se à atuação da inteligência sobre a matéria a constituição dos números aritméticos, dos signos próprios à linguagem e, ainda, de um “conceito bastardo” de tempo, espacializado e homogêneo (BERGSON, 2007, p. 73). Se o espaço dá forma à multiplicidade numérica e à extensão das coisas nele distintas, o método de posição de problemas próprio à intuição permite-nos pensar a outra ordem da multiplicidade: a multiplicidade inextensa própria aos estados de consciência. Assim, “por que o que a experiência dá é sempre um misto de espaço e de duração” (DELEUZE, 1968, p. 29), dissociar o domínio temporal do espacial é tarefa da intuição. Isto porque as sensações sem imagens visuais ou táteis furtam-se a serem definidas e discriminadas umas das outras pelas posições ocupadas no espaço: é do contato com o *qualitativo puro*, com o não numérico próprio à qualidade, que se distinguem umas das outras. Ainda, contra o “fantasma” do espaço na compreensão dos fatos de consciência, exemplar no tratamento a eles dado pela psicofísica, Bergson propõe que, no tempo, se intua a consciência pura. Diferentemente da representação própria ao número aritmético, oriunda da justaposição espacial de idênticos (abstraídas as diferenças qualitativas) exteriores uns aos outros, os fatos de consciência caracterizam-se pela **sucessão** da duração que lhes é inerente, por uma sucessão de interpenetração na qual os estados são solidários uns dos outros, cada elemento representando o todo. “Visada na sua pureza original”, outra ordem da multiplicidade, “sem nenhuma semelhança com a multiplicidade distinta que forma um número” (BERGSON, 2007, p. 90) é intuída: a heterogeneidade pura própria às alterações qualitativas que se fundem. Uma das multiplicidades “é representada pelo espaço”, diz Deleuze:

é uma multiplicidade de exterioridade, de justaposição, de ordem, de diferenciação quantitativa, de diferença de grau, uma multiplicidade numérica, descontínua e atual. A outra se apresenta na duração pura; é uma multiplicidade interna, de sucessão, de fusão, de organização, de heterogeneidade, de discriminação qualitativa ou de diferença de natureza, uma multiplicidade, uma multiplicidade virtual e contínua, irredutível ao número (DELEUZE, 1999, p. 30; grifos nossos).

As duas ordens da multiplicidade são, deste modo, articuladas por Deleuze ao par *atual* e *virtual* ulteriormente desenvolvido em *Matéria e memória*: isto porque, sugere o filósofo, a teoria das multiplicidades *virtuais* “animava o bergsonismo desde o começo” (DELEUZE, 1968, p. 103).

3.2. O virtual e a diferenciação intensiva: duração, memória e vida

3.2.1. Do dualismo das multiplicidades ao monismo da memória intensiva

“Já que a duração se dissipa em todas estas diferenças de grau, de intensidade, de distensão e de contração que a afetam, nós caímos, sobretudo, numa espécie de pluralismo quantitativo” (DELEUZE, 1968, p. 75)

“Restaurar os direitos de um novo monismo”: “programa” de *Matéria e Memória*, reza o *Bergsonismo* de Deleuze (DELEUZE, 1968, p. 71). Mas ao passar do dualismo das diferenças qualitativas e quantitativas ao monismo da memória e à “ideia de níveis de distensão e contração” das multiplicidades virtuais em “um só tempo” (Ibid., p. 83), não teria Bergson reintroduzido “na sua filosofia tudo o que havia denunciado?”, pergunta-se Deleuze: “as diferenças de grau ou de intensidade, tão criticadas nos *Dados imediatos*?” (Ibid., p. 92).

“Não há contradição entre o monismo e o dualismo como dois momentos do método” (Ibid., p. 95): o que se denunciava nos *Dados imediatos*, argumenta Deleuze, “eram as falsas noções de grau, de intensidade, como de contrariedade ou de negação, fontes de todos os falsos problemas” (Ibid., p. 74). Ainda, a noção de duração, neste texto, intuída pelo dualismo das multiplicidades, é reapresentada em sua ulterior teoria da memória junto à noção de contração (ou tensão), dando-nos “o meio de ultrapassar a dualidade quantidade homogênea – qualidade heterogênea” (Ibid., p. 73) característica do *Ensaio*. Em *Matéria e memória*, a duração é desdobramento da virtualidade inerente à memória, sua diferenciação; na atualidade de uma duração psicológica, o passado está inteiramente contraído, pelo que Bergson diz da impossibilidade de experimentarmos uma percepção pura: a atualidade da percepção “concreta e complexa” é “preenchida” por lembranças, oferecendo sempre “certa espessura de duração”.

Pura, a percepção “existe mais de direito do que de fato”. A percepção pura seria “aquela que teria um ser situado onde estou, vivendo como eu vivo, mas absorvido no presente, e capaz, pela eliminação da memória sob todas as suas formas, de obter da matéria uma visão ao mesmo tempo imediata e instantânea” (BERGSON, 1999, p. 31). Assim como a percepção retém das coisas o que pode ser útil à ação, recortando-as em seus aspectos os mais gerais⁷⁸, a

⁷⁸ A indeterminação ou liberdade da ação do corpo está em *selecionar*, das imagens, aquelas de seu interesse, refletindo-as na forma de representação ou percepção consciente. Pela sua *simples presença*, o corpo equivale

utilidade como princípio regula também o processo de seleção das lembranças: “nossa memória escolhe uma após a outra as diversas imagens análogas que ela lança na direção da percepção nova” (BERGSON, 1999, 116). *Para além* do regime de imagens, sendo que é da seleção das lembranças úteis aos esquemas corporais que ele depende, somos levados a intuir, de direito (e não de fato), uma virtualidade das *diferenças puras*, mais profunda do que as representações nas quais se cristaliza; relaxado das obrigações de meu corpo, centro para o qual convergem todas as imagens circundantes, satisfeitas as mais imediatas necessidades, instalo-me no Virtual por dilatação da memória, cuja contração atual constitui a materialidade de meu *caso*. Para além das contrações que fundam as durações em suas dimensões psicológicas, para além do pluralismo, o *Um*, o Virtual: “é essa hipótese que Bergson apresenta como a mais satisfatória: *um só Tempo, um, universal, impessoal*” (DELEUZE, 1968, p. 78). Só podemos falar numa duração psicológica como consciência, quer do presente, quer do passado, quando há contração em algum grau do virtual em imagens. Como o *psicológico* é, na memória, seu ponto contraído o mais atual, o passado, assim, é irredutível à dimensão psicológica.

O passado não é um *reservatório de imagens*; nem a memória, uma faculdade de conservação das lembranças como coisas ou pálidas impressões, como no associacionismo. Para além das imagens percebidas e das lembranças imaginadas, ainda psicológicas, o Virtual é um trampolim para a ontologia: sua dimensão puramente *intensiva* atualiza-se em imagens sempre diversas; acessar o passado supõe recriá-lo⁷⁹ perpetuamente. Abandonar-se à pura virtualidade, mergulho no Ser, dele indistinto, cimo da impessoalidade: flutuações intensivas, desaparecimento. O corpo renuncia a ser âncora do entorno: tornamo-nos intensidades ou as intensidades se nos tornam.

"à supressão de todas as partes dos objetos nas quais suas funções não estão interessadas" (BERGSON, 1999). O corpo é um *centro*, diferentemente dos objetos exteriores, que são apenas *caminhos* por onde passam uma incontável quantidade de estímulos; ele deixará passarem os estímulos exteriores que não lhe interessam, isolando aqueles sobre os quais sua ação virtual poderá se realizar, transformando-os em percepções.

⁷⁹ Esta ideia é desenvolvida em *Imagem-tempo*, comenta Pelbart: “não se trata de um passado a *descobrir*, mas a *inventar* segundo o desdobramento a que estará submetido e que o irá situar num feixe de relações insuspeitado [...] O tempo liberado do presente, do presente atualizado, do movimento, da sucessão [...] torna-se disponível a uma pluralidade processual que não cessa de fazê-lo variar” (PELBART, 2007, p. 20).

3.2.2. Vida e Virtual: Uno desenvolvido por dicotomias

“Imensa força de criação que cria as formas do interior”, diferença *interna* que difere de si explorando as “circunstâncias exteriores” ou materiais, o Impulso vital é o movimento criador dos seres vivos – Bergson assim o define. Uno, vida ou Impulso são os nomes do virtual antes de sua atualização na matéria. Obstáculo que vida deve contornar para atualizar-se e desenvolver-se, a matéria oferece resistências ao movimento da vida; o vivente é a resposta vital ao problema por ela posto. Contornando-a, o impulso vital devém múltiplas durações⁸⁰. Singulares, as durações expressam-no. Dividida tal como a granada e seus estilhaços, unidade inicial da vida divide-se “por via de dicotomia”, bifurcações em séries ou *tendências* divergentes, em cada qual permanece virtual a raiz comum geradora. “A essência da energia criadora, com efeito, é desenvolver-se em forma de feixe e de suscitar, pelo fato único de sua expansão, criações em direções divergentes”, comenta Polain (POLAIN, 1956, p. 36). O testemunho desta origem comum é a semelhança apresentada por organismos de linhagens evolutivas distintas: “uma mesma virtualidade se realiza na divergência das séries, ela mostra a essência subsistindo na mudança, assim como a divergência mostrava a própria mudança agindo na essência” (DELEUZE, 2006, p. 58). “Assim, quando a vida divide-se em planta e em animal, quando o animal divide-se em instinto e inteligência”, diz Deleuze

cada lado da divisão, cada ramificação, traz consigo o todo sob certo aspecto, como uma nebulosidade que acompanha cada ramo, que dá testemunho de sua origem indivisa. Daí haver uma auréola de instinto na inteligência, uma nebulosa de inteligência no instinto, um quê de animado nas plantas, um quê de vegetativo nos animais. A diferenciação é sempre a atualização de uma virtualidade que persiste através de suas linhas divergentes atuais (DELEUZE, 2004, p. 75).

Esta atualização do virtual é sempre criadora: não há o pré-formismo aristotélico próprio à passagem de uma *essência* em potência ao ato, de sua existência menos real a uma ordem mais real de existência. As direções nas quais se atualiza a vida “não preexistem todas feitas, e são elas mesmas criadas à medida do ato que as percorrem” (DELEUZE, 1968, p. 111). O virtual difere de si com relação a si por um processo interno de atualização, independente dos conceitos, do negativo e da alteridade: o Ser é Diferença ou mudança sem coisa (Ser) que mude; “devir não do ser”, mas tempo heterogêneo (DELHOMME, 1960, p. 49). A “diferença vital só pode ser vivida e pensada como diferença interna” (DELEUZE, 1968, p. 102), diz Deleuze, definindo-a como duração: não é o que difere externamente de outra coisa, mas o que “difere

⁸⁰ Por exemplo, lidando com os estímulos luminosos, a solução vital de que os organismos são expressões é o desenvolvimento de olhos (DELEUZE, 1968, p. 107).

de si” (DELEUZE, 2006, p. 103). “A diferenciação é o poder do que é simples, indivisível, do que dura. Aqui é que vemos sob qual aspecto a própria duração é um *impulso vital*” (DELEUZE, 2006, p. 133), comenta.

Articulado ao virtual, o conceito de vida permite pensar numa memória genética: memória das soluções encontradas pelos organismos para a preservação da vida em seu aspecto material. Contudo, se “buscamos o conceito da diferença enquanto esta não se deixa reduzir ao grau, nem à intensidade, nem à alteridade, nem à contradição”, e descobrimos que “tal diferença é vital”, ela é vital “mesmo que seu conceito não seja propriamente biológico” (DELEUZE, 2006, p. 56): o impulso vital ou o virtual é irredutível à biologia; para além de matéria, o que há é Ser ou campo intensivo no nível mais dilatado da memória. Para além da função adaptativa a que responde à *duração*, os diferentes indivíduos resultantes do processo de *diferenciação* da vida quando confrontada à matéria, abre-se a dimensão das intensidades puras ou das diferenças sem imagem: o virtual é energia. “A duração, tal como se dá na intuição, apresenta-se como capaz de mil tensões possíveis, de uma diversidade de distensões e contrações”, diz Deleuze, e “a filosofia de Bergson remata-se numa cosmologia, na qual tudo é mudança de tensão e de energia e nada mais” (DELEUZE, 2006, p. 118).

A consciência é menos definida com relação à exterioridade, em termos de real, que com relação à superioridade, em termos de valor. Esta diferença é essencial numa concepção geral do consciente e do inconsciente. Em Nietzsche, a consciência é sempre consciência de um inferior com relação ao superior ao qual ele se subordina ou incorpora (DELEUZE, 1983, Nietzsche et la philosophie, p. 44).

A tipologia nietzschiana coloca em cena toda uma psicologia das 'profundezas' ou das cavernas. Notadamente, os mecanismos, que correspondem em cada momento ao triunfo das forças reativas formam uma teoria do inconsciente que deveria ser confrontada com o conjunto do freudismo. Tomar-se-á cuidado, contudo, de dar aos conceitos nietzschianos uma significação exclusivamente psicológica (DELEUZE, Nietzsche et la philosophie, 1983, p. 168).

4. Nietzsche

O inconsciente faz problema à filosofia de Deleuze. Renovado por meio de agenciamentos conceituais, descreve os processos de subjetivação ou individuação resultantes de sínteses temporais num campo intensivo: a imaginação como lugar onde se individua um sujeito em *Empirismo e subjetividade*, o campo de imagens de Bergson como o ponto de partida filosófico onde as virtualidades são metodicamente intuídas na profundidade das durações psicológicas... Com Nietzsche, um campo de forças ou a vontade de potência imanente às individuações psicofisiológicas. Mas se foi Hume quem lhe permitira tomar o empirismo como ponto de partida, antepor à clássica dicotomia sujeito-objeto a afirmação dos fluxos interrogando-se a respeito da gênese do sujeito e, nela, sobre a atuação dos princípios do hábito e do prazer; e Bergson foi quem lhe fornecera uma teoria da memória e a noção de diferença que difere de si como um fundo intensivo subjacente ao campo de imagens; com Nietzsche, em 1962, pela primeira vez, Deleuze interroga-se explicitamente sobre o sentido⁸¹, dialogando com as fenomenologias⁸² e com os estruturalismos próprios à linguística, à psicanálise e à antropologia.

Na filosofia de Deleuze, o sentido vincula-se à repetição do diferente; diferencial na repetição que só se pode dizer como tal, pois está para além da consciência e fora do perímetro hermenêutico: o que repete é da ordem de um “mundo de singularidades impessoais e pré-individuais, mundo que ele agora chama de dionisíaco ou de vontade de potência” (DELEUZE, 1969, p. 130), afirmação posterior de *Lógica do sentido*. “Não se perguntará quem quer, quem interpreta, quem avalia, pois em todo o lugar e sempre a vontade de potência é este quem” (DELEUZE, 1983, p. 88). Como se toda produção de sentido, afastada da intencionalidade da consciência, não fizesse senão expressar o campo de forças ao qual é imanente que, na modernidade, é vontade, não de potência, mas niilista. O destino de tais produções de sentido

⁸¹ A partir da passagem de *Bergsonismo* na qual Deleuze diz que “nos instalamos de saída no elemento sentido” ou no Ser, Lapoujade atenta para que “todos os textos de Bergson dedicados ao reconhecimento são também textos dedicados à idealidade do *sentido*. Reconhecer quer dizer ao mesmo tempo: compreender, interpretar. É nesse sentido que *a memória é espírito*. **Desse ponto de vista [...] Matéria e Memória é um livro inteiramente dedicado à questão do sentido [...] o ‘salto’ no passado é também um salto no elemento do sentido em geral**” (p. 52; grifos nossos). No entanto, se Deleuze intuía esta problemática do sentido em *Bergsonismo* de 1963, isto não está presente em *A concepção da diferença em Bergson* de 1953; o que torna possível afirmar que Nietzsche foi quem primeiro lhe permitiu colocá-la.

⁸² Deleuze aproxima-se de Heidegger ao insistir na presença de uma ontologia em Nietzsche; no entanto, a *questão sobre o sentido* de algo não finda em Deleuze numa busca pela origem ou pela linhagem mais pura. Se quem conduzia a genealogia, para Heidegger, era o sujeito ou a consciência, cuja finitude era reenviada ao transcendental, ao plano extra-temporal onde aquilo que se repete e retorna eternamente é *o mesmo* (ANTOUN, 1993), em Deleuze a repetição no eterno retorno não tem *sentido*, mas produz, e, nesta produção, diz respeito à repetição das diferenças.

não é determinado pela interpretação; aquilo que retorna, na vontade, não tem causa ou porquê: a repetição do eterno retorno é seletiva, produz. “O verdadeiro sujeito do eterno retorno é a intensidade, a singularidade” “pré-individual, fora da identidade de um eu”, diz Deleuze; (DELEUZE, 1969, p. 349), “são elas que decidem o destino das forças em oposição”, comenta Giacóia, “é no nível das intensidades que se decide o desfecho da experiência do niilismo” (GIACÓIA, 2004, p. 18)⁸³.

Com a noção de vontade de potência, Deleuze reformula a noção de inconsciente, distanciando-se de Freud. Sua crítica mira a pedra angular da noção psicanalítica de inconsciente⁸⁴: a teoria do recalque, que é, para ele, determinista ao compreender a atuação *no presente* da consciência (pelos sintomas, atos falhos e lapsos) de fatos psíquicos traumáticos armazenados numa memória inconsciente. Descrevendo a consciência como “essencialmente reativa” (DELEUZE, 1983, p. 47) e sua perspectiva como não mais que a expressão *psicológica* e individuada do jogo de forças inconsciente ou da vontade niilista a qual é imanente, Deleuze recusa a tópica freudiana e alia-se a Nietzsche: é preciso pensar a faculdade não das memórias *inconscientes*, mas uma faculdade ativa de “esquecimento”, tendo na saúde grega o caso exemplar. Veremos. Além de permitir-lhe reformular a noção de inconsciente, ao ser concebida como princípio imanente, genético e diferencial das forças e das próprias quantidades, a noção de vontade de potência fornece a Deleuze uma ontologia das relações na qual o ser é diferença: os quanta dinâmicos, de *Nietzsche e a filosofia*, e as intensidades “superficiais”, de *Lógica do sentido*. Esta ontologia da vontade ou pensamento da diferença permite-lhe, ainda, reconceitualizar o desejo⁸⁵, distanciando-se das teorias da intersubjetividade, da linguística e de sua articulação à Lei. A preocupação em distanciar-se de Hegel (como de Kojève e Lacan), afirmada desde *A concepção da diferença em Bergson*, atualiza-se em *Nietzsche e a filosofia*. Naquele texto, opondo a diferenciação interna do virtual à pseudo-diferenciação dialética, Deleuze cita a afirmação de Bergson de que “a luta é aqui tão-só o aspecto superficial de um progresso”, o que nos sugeria que recusava dialética hegeliana não apenas porque sua concepção de diferença dependia da contradição e da oposição, mas por conceber o desejo como desejo de reconhecimento, que conduz os indivíduos à luta. *Nietzsche e a filosofia*, igualmente, acusa a dialética de desconhecer a mudança e da transformação, por “operar as

⁸³ Este comentário de Giacóia refere-se ao *Signos e poderes em Nietzsche* de Leon Kossovich, mas a proximidade da maneira com que ele e Deleuze trabalham a teoria das forças permite aplicá-lo à filosofia de Deleuze.

⁸⁴ Cf. infra Capítulo 4, seção 4.5.2.

⁸⁵ Cf. infra, Capítulo 4, seção 4.7.

permutações entre termos abstratos e irreais” (DELEUZE, 1983, p. 182), a “luta”, nela presente, sempre relacionada “aos valores pré-estabelecidos: luta pela potência, luta pelo reconhecimento ou luta pela vida, o esquema é sempre o mesmo” (DELEUZE, 1983, p. 93); e opõe novamente “ao elemento especulativo da negação, da oposição ou da contradição”, “o elemento prático da diferença: objeto de afirmação e de gozo” (DELEUZE, 1983, p. 10). Recusar o hegelianismo em 1962, fugir das interpretações de Hyppolite e Kojève é, indiretamente, opor-se a Lacan, à assimilação da negatividade dialética pela psicanálise ao compreender tanto a inscrição do desejo na linguagem e na Lei, quanto o sujeito como falta. Para Deleuze, a vontade de potência ou quantum ou desejo sobra sempre fora da lei. Contra as instituições vigentes e contra o cultivo das leis morais e gramaticais, contra seus sujeitos e seus objetos e contra “a vontade de se fazer atribuir os valores em curso numa sociedade dada (dinheiro, honras, poder, reputação)” (DELEUZE, 1983, p. 92), o grito de Deleuze é pela compreensão da vida como abundância, excesso, criação: desvinculemos o desejo da Lei.

Objeto de afirmação ontológica, é preciso explicar como a “superabundância do ser ou querer original” ou a “unidade primitiva” dionisíaca da vontade se expressa em processos de individuação ditos “apolíneos”. Em *Nietzsche e a filosofia*, as individuações são descritas pela primeira vez com este termo, “individuações”, tornando-se objeto de conceitualização posterior em *Diferença e Repetição*. Este termo é central a Jung, uma das influências reconhecidas por Deleuze em *De Sacher-Masoch ao masoquismo* (1961). Expressão da vontade ou do Ser, a individuação não se faz sem repetição. Repetir e querer do vivido seu eterno retorno devém, na pluma de Deleuze, um princípio ético e diretor da vontade ou uma “nova formulação da síntese prática” de Kant: o “que tu queres, queira-o de tal maneira que queiras também seu eterno retorno” (DELEUZE, 1983, p. 77). Trata-se de uma paródia do imperativo categórico kantiano, pois esta fórmula que, aparentemente, testa o indivíduo em sua capacidade de afirmar a ausência de sentido naquilo que retorna *ad aeternum*, deve-se, num nível mais aprofundado de análise, à existência ontológica de um princípio seletivo daquilo que retorna: a condição de possibilidade da enunciação desta fórmula por um sujeito psicológico deve-se ao eterno retorno de tudo aquilo que escapa à psicologia. É para aquele que se individua como Zaratustra que o pastor com a negra serpente pendente da boca aparece; a repetição ontológica ou cosmológica tem como sua expressão consciente, na reatividade da consciência individual, a aparência de uma repetição subjetiva; para além do psicológico, é a repetição intensiva quem funda a experiência, inclusive quando esta constitui, na superfície do jogo de forças, uma síntese subjetiva do tempo. Não se trata mais

pelo simples pensamento do eterno retorno, de **eliminar do querer o que está fora deste pensamento; trata-se, pelo eterno retorno, de fazer entrar no ser** o que não pode aí entrar sem mudar de natureza. Não se trata mais de um pensamento seletivo, mas de ser seletivo; pois o eterno retorno é o ser, e o ser é seleção (DELEUZE, 1983, p. 80).

4.1. Imanência da vontade de potência ao jogo de forças. Afirmação do real como diferença de quantidade. Sobre o eterno retorno.

Sem dúvida é mais difícil caracterizar as forças ativas. Pois, por natureza, elas escapam à consciência: ‘a grande atividade principal é inconsciente. [...] A atividade das forças necessariamente inconsciente, eis o que faz do corpo algo de superior a todas as reações, e em particular, a esta reação do eu que se chama consciência. [...] A verdadeira ciência é aquela da atividade, mas a ciência da atividade é também a ciência do inconsciente necessário (DELEUZE, Nietzsche et la philosophie, 1983, pp. 46-47).

“A grande atividade principal (das forças) é inconsciente”, afirma Deleuze, em seu projeto de constituir “uma ciência do inconsciente necessário” (DELEUZE, 1983, pp. 46-47). Centra sua interpretação na teoria das forças e no conceito de vontade de potência, próprios à filosofia madura de Nietzsche e, despreocupado com rupturas cronológicas, emprega-os para ler os textos de juventude como *A origem da tragédia*. Serve-se da edição disponível à época do material relativo a vinte anos de produção do filósofo (1869 a 1889), a suspeita e “famigerada coletânea apócrifa intitulada *A vontade de potência*, cujo estatuto como obra filosófica de Nietzsche foi não apenas contestado, como tornado insubsistente pela crítica histórico-filológica dos editores italianos” Colli e Montinari, comenta Giacóia (GIACÓIA JR., 2004, p. 12). Deleuze o faz como quem levasse a sério a afirmação de Nietzsche num dos prefácios à obra, depois abandonada: embora desconfiasse “de todos os sistemas e dos construtores de sistema” e os evitasse, dizia Nietzsche que “Talvez se descubra finalmente por detrás deste livro, o sistema que eu, quanto a mim, evitei” (FP, XIII, 9 (188)). Vontade de potência é seu nome, nome do princípio interno da realidade. Deleuze, em sua “ciência do inconsciente necessário” e desconsiderando o abandono do projeto por Nietzsche, mobiliza justamente o caráter sistemático desta noção. Depreendendo daí uma ontologia, articulada às forças e ao eterno

retorno⁸⁶ propaga, assim, o impulso de resgatá-lo como um filósofo: é apenas no final da década de 50 e início da de 60 que numerosos artigos dedicados à compreensão da filosofia de Nietzsche são publicados na *Revista de Metafísica e moral*, seguindo o estudo dos *Temas e estruturas* de sua obra por Kremer-Marietti de 1957; até então, a recepção de Nietzsche limitava-se à vanguarda cultural e literária - Bataille, Klossowski, Camus, Malreaux, Blanchot, entre outros⁸⁷. Tornando-se “uma referência maior para os estudiosos do pensamento nietzschiano” na ocasião de sua publicação, o livro de Deleuze, segundo Marton, “promove ainda o aparecimento de um direito, senão de um dever: o de originalidade filosófica” (MARTON, 2009, p. 37).

* * *

Verão de 1885:

Vocês querem um nome para este universo?”, perguntava Nietzsche, “uma solução para todos os enigmas?”. “Este mundo é o mundo da vontade de potência – e nenhum outro! E vocês mesmos, vocês são também esta vontade de potência – e nada mais! (FP, XI, 38(12)).

O nome do real, seu princípio interno ou estrutura: *vontade de potência*. Tendo Nietzsche, contra a doentia e ascética busca pela verdade negadora do sensível, afirmado da aparência que ela é a “verdadeira e a única realidade das coisas”, recusando a distinção entre fenômeno e coisa-em-si, exaltando as máscaras, fazendo do ser suas infindáveis substituições - e nada mais! -, afirmando com Heráclito o ‘proteiforme’, ‘o fluido’, ‘o fugidio’; nem por isso renunciou à afirmação de um princípio. Um nome para o real, dizia, “seria a *vontade de potência* assim designada segundo sua estrutura interna e não a partir de sua natureza proteiforme, fugidia, fluida” (FP, XI, p. XI, 40 (53) (agosto - setembro de 1885)). As crenças na *identidade*, na *substância*, na *causalidade*, no *ser*, pressupõem todas elas a *unidade*, categoria de origem psicológica nascida com a consciência, numa vã tentativa de dar constância ao fluxo de percepções, volições, ideias e sensações. Dependem todas do conceito de *eu* ao qual convidamos a experiência supostamente psicológica a dar testemunho. Os golpes de martelo de Nietzsche delas destruidores serão interpretados em Deleuze como a possibilidade de criação de

⁸⁶ Klossowski já havia centrado sua interpretação no conceito de *vontade de potência* e procurado vinculá-lo ao eterno retorno e ao *além do homem*, na apresentação de sua tradução de *A gaia ciência*. Desvinculava Nietzsche de toda a profecia de “uma moral da violência” que os nacionalistas alemães fizeram em seu nome para justificar “os laboratórios com suas experiências inconfessáveis, a supressão de todos os que apresentassem alguma normalidade, loucos e velhos, os fornos crematórios” (KLOSSOWSKI, P. *Um si funeste désir*. Paris: Gallimard, 1963, p. 9).

⁸⁷ Cf. MARTON, 2009, p. 33.

uma filosofia do múltiplo como expressão e sintoma de *uma* vontade, como relação de potência sem a qual o múltiplo não é e sem a qual a *unidade* da vontade de potência é, tampouco. “Não há ser para além do devir, não há um para além do múltiplo”, ele diz,

nem o múltiplo nem o devir são aparências ou ilusões. Não há tampouco realidades múltiplas ou eternas que seriam como essências para além das aparências. O múltiplo é manifestação inseparável, a metamorfose essencial, o sintoma constante do único. O múltiplo é a afirmação do um, o devir, afirmação do ser (DELEUZE, 1983, p. 27).

Imanência. Se a vontade de potência é dita única ou o Ser, Deleuze não o faz sem destituir radicalmente esta categoria de seu caráter fundador: ela não é primeira, fonte ou *causa* (conceito físico de *causalidade* cujo pertencimento à física dever-se-ia à projeção do eu como livre-arbítrio, *início da ação*, nesta ciência). A vontade de potência não é outra coisa que as relações entre forças, não está para além, nem as ultrapassa. Diferença constitutiva das próprias relações, a vontade de potência lhes é imanente – afirma-se, assim, o *empirismo*. Mas, enquanto princípio plástico interrogado pelo genealogista quanto a sua capacidade de afirmar ou negar a vida, Deleuze define a vontade de potência como um princípio superior. Se ela é um “bom princípio” por “reconciliar o empirismo com os princípios”, “é por que ela é um princípio essencialmente plástico, que não é mais largo do que ele condiciona, que se metamorfoseia com o condicionado, que se determina em cada caso com o que determina” (DELEUZE, 1983, p. 57). No complexo pluralismo das ações e reações das forças, Uma, a noção de vontade de potência permite a Deleuze dar seguimento a sua ontologia da relação, aqui nomeada *empirismo superior*, tomando para pensá-la o modelo matemático do cálculo diferencial de Leibniz⁸⁸. Estrutura interna *da realidade*, a vontade de potência é o princípio genético e diferencial das forças, manifesto na relação à distância que têm umas às outras. O padecimento e a ação ocorrem à distância⁸⁹.

Com Nietzsche, Deleuze concebe um campo de forças de fundo intensivo, no qual o acréscimo ou a diminuição de potência num ponto altera todos os outros e depende inteiramente daquilo que neles acontece: os elementos são simultaneamente constituídos e afetados. Para compreendê-lo, não bastaria nem representar visualmente as forças como vetores, nem concebê-las mecânica ou quanticamente: a física quântica, segundo Montebello, “apenas desenvolve a lei *intrínseca da força* (intrínseca não é interna, mas a característica de uma *força-sujeito* que age) e a mecânica apenas sua lei *externa* (o *efeito constante* de uma força-

⁸⁸ Retomado posteriormente em *Diferença e Repetição*. Cf. infra. Capítulo 7, seção 7.1.

⁸⁹ Cf. DELEUZE, 1983, p. 71.

causa)”, sem colocarem “uma força *em relação* com a outra força” (MONTEBELLO, 2001, p. 25). Agindo à distância umas sobre as outras, as forças não são unidades vetoriais existentes em si mesmas num espaço homogêneo e matematicamente concebido, mas implicam-se reciprocamente: o “conceito de força é, então, em Nietzsche, aquele da força que se relaciona a outra força” (DELEUZE, 1983, p. 7), dizia Deleuze. Um objeto ou fenômeno não é senão a aparição de uma força a conferir-lhe sentido, *expressão* ela mesma do pluralismo das forças que as implica simultaneamente a todas. Relacionar-se à distância é a *estrutura interna* do pluralismo, “o elemento diferencial compreendido em cada força” (DELEUZE, 1983, p. 7), diz Deleuze, fazendo uma referência explícita ao cálculo infinitesimal de Leibniz⁹⁰. No capítulo *O que é a vontade de potência?*, Deleuze chega mesmo a definir a vontade de potência em sua relação às forças pela fórmula matemática dx/dy e $(x+dx)$ ⁹¹. Interdependentes, as forças *ativas*, “superiores e dominantes”, e *reativas*, “inferiores e dominadas” *expressam* a simultaneidade de sua co-determinação: “Ativo e reativo são precisamente as qualidades originais, que *exprimem* a relação da força com a força” (DELEUZE, 1983, p. 45). Ainda: “Reativo é uma qualidade original da força, mas que só pode ser interpretada como tal quando posta em relação com o ativo”; quanto ao ativo, as forças deste modo qualificadas escapariam, por natureza, à consciência: aquilo de que temos *consciência* no campo é apenas a reação, pois apenas ela engendra a *consciência* como seu correlato⁹². Na superfície do campo, o que há é a diferenças de qualidade, ativa ou reativas, entre as forças. Menos superficiais, as diferenças de quantidades: “as qualidades não são nada, salvo a diferença de quantidade a qual elas correspondem em duas forças ao menos supostas em relação”.

Quantidades que não são *representadas* enquanto unidades, mas constituídas elas mesmas nas relações entre quantidades: inseparável da “*diferença* de quantidade”, “a diferença de quantidade é, então, num sentido, o elemento irreduzível da quantidade” (DELEUZE, 1983, p. 49). “Quando se eliminou toda coisa, todo o sujeito, toda substância”, o que resta, comenta Montebello, não são “as forças, não uma relação ideal, mas ‘os *quanta* dinâmicos numa relação de tensão com todos os outros *quanta* dinâmico’. Então ‘ser’ ou coisa não aparecem mais senão como conceitos de relação” (MONTEBELLO, 2001, p. 30). Não se define, portanto, a relação entre as forças como um campo *ao qual as relações entre quantidades são imanentes*: “não há campo de forças ou batalha. Não há quantidade de realidade, toda realidade é já quantidade de

⁹⁰ Cf. infra, p. Capítulo 7, seção 7.1.3.

⁹¹ Cf. DELEUZE, 1983, p. 57-58.

⁹² “Em Nietzsche, a consciência é sempre consciência de um inferior com relação ao superior ao qual ele se subordina ou incorpora” (DELEUZE, 1983, p. 44).

força. Nada a não ser quantidades de força em relação de tensão umas com as outras” (DELEUZE, 1983, p. 45). A diferença entre quantidades é, portanto, o elemento irreduzível de que se compõe o real, *os quantuns*.

Mas o que é que explica a gênese das relações entre estas quantidades? O que explica que as quantidades não devam sua gênese senão à diferença relacional entre quantidades (dx/dy) é a *estrutura interna da realidade* pensada como diferenciação: a vontade de potência. “Este conceito vitorioso da força”, Deleuze cita Nietzsche, “tem necessidade de um complemento; é preciso lhe atribuir um querer interno que eu chamarei vontade de potência” (NIETZSCHE apud DELEUZE, 1983, p. 56). Se se trata de um querer interno ou *intrínseco*, isto significa que ele não é em nada diferente da própria força. Em nada diferente da diferença das forças, e da diferença das quantidades ou diferenças, a vontade de potência será, portanto, um dos primeiros nomes deste princípio diferencial que fornece uma causalidade interna ao plano de imanência.

Desde *A concepção da diferença em Bergson*, Deleuze buscava pensar uma noção de diferença *interna*, alternativa à dialética, e, implicitamente, uma noção de estrutura que não anulasse a criação pela completa subsunção ou determinação dos conteúdos empíricos: a estrutura devia ser pensada em sua constante redefinição a partir do dado, dinâmica – aqui em *Nietzsche e a filosofia* definida como *plástica* e não mais larga do que o conteúdo empírico que condiciona. Aqui, a unidade da vontade deve ser lida como este princípio que lança Nietzsche num empirismo superior, em primeiro lugar, afastando do irracionalismo sua filosofia, mas permitindo, ainda, ultrapassar o relativismo perspectivista “por um conhecimento de outro tipo”, que engloba, “sem divergências perspectivistas, a totalidade do que é” (MONTEBELLO, 2001).

Como princípio, a vontade de potência, que “reina no mundo inorgânico” (DELEUZE, p. 71)), e cuja estranha racionalidade é pensada pelo cálculo diferencial leibniziano, permite a Deleuze, constituir uma ontologia relacionada à vida como ao seu para além. Embora considere a existência de um vínculo entre todo discurso sobre o ser e sobre as essências e seu enunciador enquanto um vivente, Deleuze não faz das necessidades orgânicas e dos imperativos de adaptação, das organizações e fracassos fisiológicos, a última palavra para pensar o ser, como se as teorias encontrassem seu alimento em determinado modo de vida e no estômago o seu fundamento. Deleuze não encerra *apenas* no corpo cada perspectiva, cada modo de julgar, cada modo de sentir e avaliar; um corpo já é “relação de tensão entre forças dominantes e dominadas” (DELEUZE, 1983, p. 45): quantidade, vontade.

Por meio desta ontologia da vontade como princípio diferencial, interno e estruturante, Deleuze concebe um plano de imanência; ignorar este projeto é a história de um erro na tradição crítica de *Nietzsche e a Filosofia*. Privilegiando a citação “este conceito vitorioso da força tem necessidade de um complemento; é preciso lhe atribuir um querer interno que eu chamarei vontade de potência” por Deleuze, acusou-se seu “extravagante” equívoco: para dar conta do niilismo e do ressentimento, casos de separação da força daquilo que ela pode, segundo tal interpretação, ele teria distinguido da força a vontade de potência, a ela acrescentada. Mas, Deleuze apenas pode citar a “ficção de uma força separada do que ela pode fazer” na produção do ressentimento e do indivíduo psicológico, com a condição de que tal descrição se dê no interior de uma ontologia da *vontade imanente* aos jogos de força: os indivíduos ressentidos são *expressões* individuadas da *vontade niilista* característica da modernidade. A ficção silogística pela qual a força é separada do que pode é descrita por Nietzsche no paralogismo da ovelha lógica: “tudo que é mal é ave de rapina”; “eu, ovelha, animal de rebanho, sou o oposto de ave de rapina”; concluindo-se das premissas maiores sua bondade. Mas Deleuze sabe que a ave de rapina não poderia abster-se de agir de sua força, sabe da falsidade da premissa e, para tanto, insiste que separação da força do que pode não é separada *apenas* no indivíduo, mas é dele constitutiva: o que não é senão a expressão de uma *vontade de nada*. A vontade é imanente aos fenômenos, aos individuados, também em sua moderna impotência.

* * *

A vontade de potência. A potência não é objeto da vontade. A vontade não é *causa*, nem supõe a liberdade, um querer a potência. Complexa e não linear, à vontade de potência é impossível apreender em suposta sucessão temporal, como a potência querida por um sujeito em determinado instante, este sujeito como sua *causa*; antropomorfismo não há⁹³. Não há sujeito. Nem a origem do movimento nela reside. E se, ao invés da sucessão, a simultaneidade é que irá defini-la, é por que ela caracteriza o modo de ser das forças, as relações às quais é idêntica ou imanente. Para além da unidade psicológica como o sucedâneo da alma, a *vontade de potência* está para além da própria vida, da organicidade própria ao vivente. *Una* a vontade de potência pode ser dita, se por aí se compreende que ela é o “princípio inteiramente plástico, que não é mais largo do que o que ele condiciona”, “nunca separável de tais e tais forças”, *nelas*

⁹³ Cf. DELEUZE, 1983, p. 57.

a todo tempo redefinida e por elas alterada, e que se expressa em cada fenômeno em sua complexidade. “Nunca superior às determinações que ela opera numa relação de forças, sempre plástica e em metamorfose”, princípio imanente, a vontade de potência, por ser também um superior, garante que do dado se possa dizer algo, sem reduzir-se a um relativismo perspectivista, legitimando a tarefa genealógica. Ainda, não nos devem enganar as denominações que lhe são atribuídas: por Nietzsche, de “vontade forte” ou “fraca”, por Deleuze, “afirmativa” ou “negativa”; não há resgate possível da dimensão psicológica da vontade como *faculdade* livre para exercer ou não a força. Mas, sim, estas qualidades expressam os diferentes estados produzidos nas relações entre impulsos e forças, isto é, a coordenação ou a ausência de coordenação destes a partir do domínio de certas forças sobre outras: a coordenação das forças obedece aos imperativos de *adaptação*, enquanto sua ausência possibilita a experimentação de outros estados, o aflorar de uma nova sensibilidade, a abertura para o *além do homem*. Qualquer que seja a avaliação do genealogista, ela recai sobre o processo relacional das forças, nunca sobre um sujeito: ativo/forte, afirmativo/negativo são ditos da vontade, que nunca é a de alguém.

O pensamento desta *unidade* no múltiplo exigirá que se pense seu desenvolvimento no tempo, donde a continuidade conceitual entre a noção de vontade de potência e o eterno retorno, de *Nietzsche e a filosofia* a *Diferença e repetição*:

Um não pode ser dito a não ser do outro. A vontade de potência é o mundo cintilante das metamorfoses, das intensidades comunicantes, das diferenças das diferenças [...] A diferença é a primeira afirmação, o eterno retorno é a segunda, ‘eterna afirmação do ser’, ou a enésima potência que se diz da primeira (DELEUZE, 2011, p. 313).

Deleuze só pode falar em uno e afirmar, ao mesmo tempo, o múltiplo, pois está desenvolvendo uma teoria da repetição fundante do tempo. *Nietzsche e a filosofia* atualiza o projeto anteriormente presente em *A concepção da diferença em Bergson* de pensar a diferenciação criadora no tempo, nunca como diferença entre dois já idênticos e já representados: a vontade de potência como princípio de diferenciação das quantidades e, assim, das qualidades (princípio de passagem do inorgânico àquilo que é vivo), explica a diferenciação e a constituição dos entes na temporalidade do eterno retorno. Ainda que existam *infinitas* combinatórias no plano das qualidades das forças, é possível que um mesmo tanto intensivo se repita, na profundidade das “intensidades comunicantes” - repetição então nomeada “eterno retorno”. Longe de ser o eterno retorno do mesmo evento para um mesmo sujeito, é, antes, certa intensidade que retorna na qual se individualizam os entes e o mundo lhes aparece: isto que

repete é totalmente outro, criação – eterno retorno da diferença. “Apenas as diferenças retornam”, comenta Williams, retomando a articulação do passado puro bergsoniano a Nietzsche sugerida em *Diferença e Repetição*, “e nunca o mesmo. Isto significa que apenas as puras diferenças retornam do passado puro para serem expressas em novos eventos. Nada identificado como o mesmo [...] pode jamais retornar” (WILLIAMS, 2008, p. 16).

4.2. Individuação e tipologia

Nietzsche, conhecido por sua crítica à noção de sujeito moderna – um preconceito gramatical -, fornecera a filosofia de Deleuze a noção de vontade de potência. Um sujeito dissolvido, sem *liberdade* nem *vontade* - este apanágio da alma que misteriosamente agir sobre músculos e nervos. Um sujeito dissolvido e a todo tempo reconfigurado num campo de forças, expressa a *vontade* contanto que não a tomemos como *sua* – a vontade nada tem de subjetivo, “é o um, mas o um que se afirma do múltiplo [...] O monismo da vontade de potência é inseparável de uma tipologia pluralista”(DELEUZE, 1983, p. 97). O artista, o nobre, o legislador soberano, de um lado; o homem que nada termina, o acusador perpétuo, aquele que multiplica sua dor, o culpado, o domesticado e o ascético, de outro. A afirmação da vontade, de um lado; sua negação, de outro. Esta galeria nietzschiana de tipos nos quais as forças se humanizaram, *se individuaram*, são produtos de princípios: Apolo e Dionísio são os princípios de constituição do artista, a faculdade do esquecimento, do tipo nobre, e a faculdade da memória da palavra ou da promessa, do legislador; já nos tipos reativos, predomina a memória dos traços, com a qual o homem que nada resolve confunde as excitações (excitando seu psiquismo com o ruminar de seu passado), a projeção reativa da imagem invertida é o princípio de constituição do acusador perpétuo, a separação da força ativa do que pode, o do homem que multiplica sua dor, a projeção da dívida e a usurpação da cultura, o do homem culpado e do domesticado e, por fim, a idealização de um outro mundo constitui o asceta (DELEUZE, 2008, p. 166). Às individuações correspondem diferentes perspectivas, atribuições de sentido e valores; as perspectivas são remetidas a vontade por elas expressa. Não é o indivíduo o *objeto* da tipologia, posto que esta noção foi criticada, mas os princípios genéticos dos dois grandes *tipos* - o Senhor e o Escravo - nos quais se expressam a qualidade da vontade, investigada pelo genealogista: respectivamente, a afirmação da vida e o niilismo. Os *mecanismos* produtores desta galeria de homens tristes e alegres são descritos pela tipologia, ao genealogista cabendo a tarefa de assinalar a qualidade da

vontade correspondente. Quão longe Nietzsche não está, para Deleuze, de qualquer voluntarismo ! - o *indivíduo* é efeito de “mecanismos e princípios”, não é deles senhor. A dor e a alegria encarnadas em seu corpo, o ressentimento ou o esquecimento individuais, são irreduzíveis a *eventos psicológicos*, expressando uma vontade impessoal subjacente à cultura. A psicologia é uma *tipologia*, se por aí se compreende que a possibilidade de significação dos eventos psicológicos e de seus *sintomas* está em tomá-los como expressões de *tipos* cuja origem deve ser remetida à cultura.

Para precisar o sentido da *tipologia*, e também noutras passagens, Deleuze recorre a Jung, pela primeira vez citado em *De Sacher-Masoch ao masoquismo*, de 1961. “Vê-se onde Nietzsche quer chegar”, anuncia Deleuze: “fazer uma psicologia que seja realmente uma tipologia, fundar a psicologia ‘sobre o plano do sujeito’. Mesmo as possibilidades de uma cura serão subordinadas à transformação dos tipos (reversão e transmutação)”, acrescentando em nota que fundar uma psicologia sobre o plano do sujeito é uma “expressão familiar a Jung, quando ele denuncia o caráter ‘objetivista’ da psicologia freudiana”. Ele menciona, ainda, a admiração de Jung por Nietzsche “por ter, primeiro, instalado a psicologia sob o plano do sujeito, isto é, tê-la concebido como uma verdadeira *tipologia*” (DELEUZE, 1983, p. 134). Ainda, sobre a relação entre os dois tipos, o senhor e o escravo, Deleuze refere-se ao Arquétipo da dívida a condicioná-la:

A cultura dota a consciência de uma nova faculdade [...]: a memória. Mas a memória de que se trata aqui não [...] é anterior mesma ‘às origens de qualquer organização social’ [...], ela serve de modelo ‘aos complexos os mais grosseiros’. É no crédito, e não na troca, que Nietzsche vê o arquétipo da organização social (DELEUZE, 1983, p. 166).

Uma memória anterior às origens de qualquer organização social; uma memória a-histórica que serve de modelo aos complexos: um *arquétipo*⁹⁴, estrutura inata e *a priori*, por Jung articulada à noção de instinto. Em outro momento, Deleuze faz referência a Anima, outro conceito de Jung. Comentando a imagem do labirinto em Nietzsche, que “designa, primeiro, o inconsciente, o si”, diz que “apenas a Anima é capaz de nos reconciliar com o inconsciente, de nos dar um fio condutor para sua exploração” (DELEUZE, 1983, p. 215). O quão estranho não soa esta afirmação pela identificação do *si* com o inconsciente, se formos fiéis às dicotomias abertas em *Nietzsche e a filosofia* - o inconsciente, vinculado à grande razão do corpo, e o *si* ou a consciência de si como reatividade, nada mais que “um sintoma de uma transformação mais profunda das atividades de forças, de uma ordem distinta da espiritual”(DELEUZE, 1983, p. 44).

⁹⁴ A presença da noção de arquétipo na filosofia de Deleuze ocorre, posteriormente em *Proust e os signos* (Cf. infra, Capítulo 5, seção 5.6) e em *De Sacher-Masoch ao masoquismo*, de 1961 (Cf. infra, Capítulo 6, seção 6.5).

O inconsciente era dito todo o outro do *si*. É que Jung, quase-secretamente, está nas entrelinhas de sua leitura de Nietzsche, sendo explicitamente mencionado contra Freud num texto de mesma época sobre o masoquismo: uma certa ideia de que a *individuação*, conceito presente em Jung e retomado por Deleuze para falar do *apolíneo*, diz respeito à reconciliação do indivíduo com *seu si*. O comentário de Deleuze sobre o aforismo II de *A origem da tragédia*, texto em que abunda o *principium individuationis*, ressoa o comentário junguiano de *Tipos psicológicos* (1927). “A contradição, na *Origem da tragédia*”, diz Deleuze, “é aquela da unidade primitiva e da individuação, do querer e da aparência, da vida e do sofrimento”, refletida “na oposição de Dionísio e Apolo”.

Apolo diviniza o princípio de individuação, ele constrói a aparência da aparência, a bela aparência, o sonho ou a imagem plástica, e se libera assim do sofrimento: ‘Apolo triunfa sobre o sofrimento do indivíduo pela glória radiosa da qual ele ambienta a eternidade da aparência’, ele apaga a dor. Dionísio, ao contrário retorna à *unidade primitiva*, ele quebra o indivíduo, leva-o ao grande naufrágio e o absorve no ser original: assim ele reproduz a contradição como a dor da individuação, mas os resolve num prazer superior, nos fazendo participar na superabundância do ser ou do querer universal (DELEUZE, 1983, p. 13).

Lia-se em Jung:

O impulso apolíneo engendra o estado comparado ao sonho; o dionisíaco, o comparado à embriaguez. Por sonho, entende Nietzsche, essencialmente, segundo ele mesmo justifica, a íntima visão, ‘bela aparência do mundo dos sonhos’. [...] O dionisíaco, ao contrário, é a liberdade do instinto sem cercas, o estalido da *dynamis* sem freio [...] é o pavor pela violação do princípio da individuação e o ‘delicioso tremor’ por tê-lo feito [...] é comparável à embriaguez que dissolve o individual [...] Todos são ‘uno’ com o próximo (‘não só unidos, reconciliados, fundidos’) (JUNG, 1985, p. 187).

Ainda, em seu livro *Psicologia do inconsciente*, Jung havia dedicado um capítulo à *vontade de poder*, no qual elogia a recepção deste conceito por Adler. Se “para Freud tudo é efeito estritamente causal de fatos anteriores” (JUNG, 1980, p. 35), da reativação de uma lembrança infantil e da fantasia correspondente num segundo momento traumático e originário da neurose, isto é, do “conflito entre a fantasia da relação erótico-infantil com o pai e o amor do esposo”, para Adler, segundo Jung, “a precariedade da situação conjugal dos pais era uma excelente oportunidade para o instinto de poder infantil”.

Ora, o impulso de poder exige que o eu fique ‘por cima’, isto é, domine de qualquer maneira. A ‘integridade da personalidade’ tem que ser preservada custe o que custar. Toda e qualquer tentativa do meio no sentido de obter uma submissão do sujeito, por mais tênue que seja, é respondida por um ‘protesto masculino’, na expressão de Adler (Idem).

É bastante provável que Deleuze conhecesse estes textos. Definindo a consciência, “nunca pela consciência de si”, mas como “consciência de um eu (*moi*) com relação a um si (*soi*) que não é consciente” (DELEUZE, 1983, p. 44), as palavras de Deleuze, argumenta Kerslake,

espelham as páginas de abertura de *Aion* de Jung, no qual o inconsciente é definido como um ‘self’ desconhecido: ‘o ego é, por definição, subordinado ao self e a ele relacionado como parte do todo. A fase final da individuação [...] também implica uma superação final da relação negativa ao inconsciente (KERSLAKE, 2007, p. 86).

4.3. Sentido do perspectivismo: linguagem, interpretação e pragmatismo

O perspectivismo nada tem a ver, para Deleuze, com um relativismo resultante do prolongamento do subjetivismo e do idealismo transcendental ⁹⁵. Não são a sujeitos cognoscentes™ que reenviam as perspectivas, plurais, como sua fonte; nem reenviam elas a *um* mundo de pensamentos, volições e afetos próprio a *uma* consciência ou ao corpo, *um*. Mas “as interpretações são interpretações-força” (KOSSOVITCH, 2004, p. 47), o que significa que o perspectivismo é inseparável das forças e dos conflitos do campo, remetendo a uma profundidade para além da fisiologia, pois o corpo não é senão “relação entre forças dominantes e dominadas” (DELEUZE, 1983, p. 45). “A perspectiva de cada força é uma questão de potência e nada mais” (KOSSOVITCH, 2004, p. 46), definindo-se pela intensidade atingida. Relativas umas as outras, as perspectivas *expressam* posições e oposições das tensões de forças a elas subjacentes, constituindo-se simultaneamente neste embate. “A especificidade de cada interpretação não exalta uma singularidade única, mas o sistema em que estão distribuídas as singularidades. E se o perspectivismo é sempre relativo a um campo de dominação, a interpretação não pode ser associada a um autor” (KOSSOVITCH, 2004, p. 48). As perspectivas manifestas em certas *interpretações* e nos sentidos que disputam as coisas e o mundo são da vontade de potência suas expressões.

A pergunta “*Quem?*” reenvia não a um sujeito, mas à produção de uma interpretação inscrita num sistema de diferenças, o que assinala a precedência da topologia com relação à teoria da interpretação. Mas “o lugar não é tudo”, diz Kossovitch, “ele assinala não só a supressão

⁹⁵ “O perspectivismo, e a constelação de termos que a ele se associam”, comenta Marques, “é obviamente um prolongamento do subjetivismo e do idealismo transcendental. A natureza experimental e provisória do conhecimento é intensificada, assim como o antropomorfismo que esta na base dos comportamentos cognitivos. No entanto, basta descrever com algum rigor essa genealogia do perspectivismo para percebermos que essa filosofia do conhecimento não é uma excrecência marginal, mas uma radicalização dos traços mais característicos da tradição racionalista e crítica da modernidade” (MARQUES, 2003)

do sujeito como, principalmente, o essencial: a interpretação, associada ao perspectivismo, é da ordem do campo de dominação, isto é, das relações de intensidades ativas” (KOSSOVITCH, 2004, p. 49). A interpretação é produto de singularidade, mas a singularidade se define pela vizinhança, o verdadeiro problema consistindo, como apontou Kossovitch, “que relação de forças preside a produção de uma interpretação?” (KOSSOVITCH, 2004, p. 49).

* * *

Duas peças importantes são fornecidas por Nietzsche à filosofia de Deleuze: uma teoria dos signos como uma pragmática e uma crítica à linguística. “A filologia ativa de Nietzsche”, para o filósofo, “não tem senão um princípio: uma palavra não quer dizer algo senão na medida onde aquele que diz *quer* qualquer coisa dizendo-o. Numa só regra: tratar palavra como uma atividade real, se colocar no ponto de vista daquele que fala” (DELEUZE, 1986, p.84). Falar é querer, escrever é querer, querer, agir. Não se perguntará mais *o que fala a* fala, tomando os signos apenas como veículos, pois “toda interpretação é já uma interpretação ao infinito”⁹⁶. Se perguntará, então, *quem quer?*, qual o tipo de homem em que se encarna este querer e *qual a qualidade* da vontade a animá-lo. “À lógica substituem-se uma topologia e uma tipologia” (DELEUZE, 2009, p.165). Para além do verdadeiro e do falso: a vontade de potência. Para além da fenomenalidade dos pontos de vista, as forças e sua dinâmica, e, para além do dinamismo no campo: a vontade de potência. Ao invés de uma significação segunda por detrás de cada interpretação, da desterritorialização dos signos liberados dos referentes constituindo séries ao infinito⁹⁷, é no “jogo de forças que Deleuze deve reencontrar no que Nietzsche qualifica de ‘sintomatologia’ ou de ‘semiologia’” (DOSSE, 2009, p.161).

Quem quer? O sujeito está dispensado de ser o suporte da ação, suportando-a em suas boas ou más intenções, mesmo porque um dos sentidos do inconsciente nietzschiano era o desconhecimento originário da consciência relativo a seus móveis. Desde *Humano, demasiado humano*, o inconsciente designa o fundo de toda a ação, o crônico e profundo desconhecimento

⁹⁶ Esta afirmação de Deleuze ocorre no congresso sobre Nietzsche em Royamont (1964), o único que organizou em vida.

⁹⁷ Deleuze saúda posteriormente em *Mil Platôs* os avanços da linguística ao pensar a relação entre signos autonomizada de referentes externos: um signo não esposa um referente objetivo, um objeto do mundo, mas remete ao outro signo, que remete a outro, ao infinito... O próprio do signo seria, então, esta vertigem ou loucura que investe a construção dos enunciados em suas associações infinitas.

do motor das ações humanas, pelo que o único ato salutar, e de conhecimento, é renunciar a explicar o que lhes há por detrás. É afirmar a inconsciência própria a toda experiência, reconhecendo que, ali onde pensamos ter consciência, fala um inexorável desconhecimento: o inconsciente. O inconsciente, segundo Assoun, “será pensado como uma máscara e meio para a saúde, oposto à consciência como máscara e doença” (ASSOUN, 2000, p. 110).

Este *quem quer*, não sendo um sujeito, é um *acontecimento*: a afirmação ontológica da noção de vontade de potência convida-nos a abandonar todas as referências personalistas. Esta despersonalização descrita em *Nietzsche e a Filosofia* é retrabalhada em *Lógica do sentido*, sugere Sibertin-Blanc, no imperativo ético relativo ao eterno retorno – “estar à altura do acontecimento, querer o acontecimento”. Tipos encarnam estes acontecimentos; são eles *quem* na linguagem se expressam. A fala não é tratada, comenta Sibertin-Blanc, “do ponto de vista de sua transmissão informacional ou de uma intersubjetividade comunicacional, o que significa instituir o ponto de vista daquele que dá o sentido e o daquele que recebe a informação e reconhece a significação” (SIBERTIN-BLANC, p. 258).

Nem dimensão cognitiva, nem sistema simbólico, a linguagem *age*; e se nos enunciados o que há é justaposição de signos, esta não reenvia a um significante mestre por ela expresso, velado no ato mesmo de sua expressão (Lacan), nem revela a *interioridade* do sujeito. O que fala então a fala? O *exprimido da linguagem* é um grau de potência. Um grau de potência num agenciamento de forças. Os efeitos discursivos e de sentido não se referem, portanto, à oposição falante e destinatário na comunicação. Tampouco supõem uma dialética entre as consciências. Não há intersubjetividade, e estamos noutra território que do dito ‘primeiro Lacan’ para quem “a linguagem, antes de significar algo, significa a alguém” (HALWARD, p. 18). Os atos de sentido são reconduzidos, por esta pragmática, aos atos de força e às suas determinações diferenciais. Pragmática que supõe o plano de imanência como seu fundamento, a *vontade* de potência como o princípio diferencial e genético das diferentes posições no campo, perspectivas, como a *causalidade* imanente ou *interna* ao jogo de forças.

4.4. Grande psicologia de Nietzsche é ontologia e cosmologia: o inconsciente são as forças

“Antes de mim não havia absolutamente psicologia”(NIETZSCHE, 2007, p. 114, af. 6). Curiosa afirmação de Nietzsche em *Ecce Homo*, pois à época, a psicologia já estava muito bem instituída enquanto disciplina. Nietzsche não lhe poupava, todavia, críticas:

Toda psicologia tem estado pendente, até agora, de preconceitos e de temores morais, não ousou descer até a profundidade. Concebê-la como morfologia e como doutrina do desenvolvimento da vontade de poder⁹⁸, tal como eu a concebo é algo que ninguém roçou sequer com seus pensamentos (NIETZSCHE, 2005, p. 29, af. 23).

Para além da consciência, o inconsciente só compete à psicologia, em *Nietzsche e a filosofia*, se seu estudo compreender a evolução da vontade de potência, suas formas e os tipos produzidos; se ela se chamar ontologia e cosmologia: à tipologia só compete classificar os sintomas morais e sociais enquanto indistinta da ontologia. Da crítica da psicologia parte o programa genealógico: ela evidencia o platonismo e o cristianismo de que é tributária a noção de consciência. Esta destruição das pilastras metafísicas da psicologia, por Nietzsche, inspira a crítica deleuziana da imagem do pensamento. Deleuze mostra em *Diferença e repetição* como a psicanálise parte de uma série de pressupostos não problematizados, e o caráter crítico de sua análise ressoa objeções levantadas por autores de sua geração como Foucault e Politzer. São denunciados por Nietzsche: primeiro, e na delimitação de um campo próprio à psicologia distinto do da fisiologia, realizada, por exemplo, por Paul Janet⁹⁹, o postulado, de origem cartesiana, da imediata identidade entre os fatos psíquicos e a consciência, isto é, a inseparabilidade “do sentimento interior e dos fatos neles mesmos”; em segundo lugar, a suposta necessidade de uma consciência acompanhar todas as representações, como quis Kant; e, por último, a impossibilidade de pensar para além das condições lógico-gramaticais¹⁰⁰. Propondo a reversão do platonismo, desmistifica, assim, uma espécie de núcleo racional e

⁹⁸ Como Deleuze prefere a tradução “vontade de potência” à “vontade de poder”, optamos por manter sua escolha que é plena de implicações filosóficas.

⁹⁹ Giacóia toma Janet como referencial à psicologia da época criticada por Nietzsche, citando-o: “A psicologia é a parte da filosofia que trata do estudo do espírito humano e de suas faculdades. Esta se distingue da fisiologia que tem por objeto o corpo humano e suas funções. A característica própria dos fatos que ela estuda é que eles não podem se produzir num ser sem serem imediatamente conhecidos daquele que os experimenta, e sem que este ser saiba ou sinta que é ele que/quem os experimenta. Este sentimento interior, inseparável dos fatos neles mesmos, é chamado consciência. O ser que o possui chama-se o eu ou o sujeito: o que pertence ao eu ou ao sujeito é chamado subjetivo; o que não é o eu é o não-eu, ou o objeto”(JANET, P. *Traité Elementaire de Philosophie*. Paris : Libraire Ch. Delagrave, 1885, p. 878, citado em GIACÓIA, 2006, P. 21; nossa tradução).

¹⁰⁰ Nietzsche, no aforismo 354 de *A gaia ciência*, desvincula todas funções psíquicas da consciência, definindo-a como a parte mais superficial e gregária do psiquismo, submetida à linguagem, tornada comum por necessidade do homem em organizar-se em bando; era presa fácil na natureza.

metafísico do sujeito cuja fonte reenviaria a Platão¹⁰¹. Para Deleuze, na esteira de Nietzsche, a psicologia, tendo como seu objeto o sujeito = consciência, não expressaria senão a reatividade das forças do ponto de vista teórico: a cultura constitui “o pensamento sob a ação de forças seletivas” (DELEUZE, 1983, p. 124). O sujeito, essencialmente e geneticamente ressentido, sua má consciência como produto da reação das forças, tornam-se objeto de uma ciência. Mas descendo à profundidade, renunciando à consciência, crosta individuada das tensões no campo, a psicologia devém “doutrina e desenvolvimento da vontade de potência”: uma “necessária ciência do inconsciente”, nas palavras de Deleuze, fornecendo-nos “uma concepção geral do consciente e do inconsciente” (DELEUZE, 1983, p. 440). A tipologia nietzschiana, segundo Deleuze,

coloca em cena toda uma psicologia das ‘profundezas’ ou das cavernas. Notadamente, os mecanismos, que correspondem em cada momento ao triunfo das forças reativas formam uma teoria do inconsciente que deveria ser confrontada com o conjunto do freudismo. Tomar-se-á cuidado, contudo, de dar aos conceitos nietzschianos uma significação exclusivamente psicológica (DELEUZE, 1983, p. 168).

Mas por que deveria a teoria do inconsciente de Nietzsche ser confrontada à teoria freudiana?

4.5. Contra o *ressentimento*, o esquecimento ativo: sobre o papel da memória em Nietzsche e em Freud

Com relação à hipótese tópica, Deleuze acusa Freud de não “aceitá-la sem restrições”, enquanto a filosofia Nietzsche dela apresentaria “todos os elementos” (DELEUZE G. 1983, p. 129), recusando a aproximação entre ambos sugerida por Freud. Ao desenvolver sua topologia,

¹⁰¹ Com a partição platônica entre o mundo das Formas e o da sensibilidade, o acesso às essências inteligíveis (o Belo, o Justo, o Bem) restringiu-se à alma imortal, por ascese. Afirmava-se, assim, uma espécie de núcleo racional do sujeito uno e indiviso, solo, posteriormente, da doutrina cristã da imortalidade da alma, da equação filosófica sujeito = consciência, e do correlato preconceito da unidade da matéria, fundamento do atomismo materialista. “O intelecto, ou a faculdade de conceber as ideias, seria, portanto, a parte nobre e sublime da alma, que nos permite o acesso ao que é em, em si, verdadeiro, belo e bom”, comenta Giacóia em *Nietzsche como psicólogo*. “Esse é o ‘verdadeiro mundo’ do Ser, de uma realidade estável e eterna, que se opõe ao mundo ‘aparente’ do devir, às ilusões originadas na experiência sensível e na instabilidade das opiniões, que só nos fornecem mero simulacro de realidade, região das sombras insubistentes, entre as quais vagueia errante nosso corpo – nosso ‘Eu empírico’, prisão da nossa alma. Nosso intelecto, ou razão, consistiria, pois, na parte imortal da alma, e o conhecimento inteligível seria o caminho ascendente que a conduziria de volta à sua pátria de origem, afastando-se das incertezas do conhecimento sensível e da fatal volubilidade das paixões” (GIACÓIA, 2004).

num raro momento, o psicanalista vincula-se à teoria da memória nietzschiana¹⁰². Mas o problema reside, justamente, no papel da memória para ambos: *determinante dos sintomas* e da atuação do sujeito *quando os fatos traumáticos foram esquecidos*, a terapêutica freudiana visa superar “resistências da repressão”, “reconduzi-lo ao passado” (FREUD, 2010, p. 151) para que o sujeito, assim, preencha “as lacunas da recordação” (FREUD, 2010, p. 147); para Nietzsche, ao contrário, a memória deve ser combatida num *esquecimento ativo* do qual a saúde grega nos forneceu o ideal. A teoria freudiana das neuroses aparece, comenta Safatle, “como uma longa reflexão acerca do sofrimento provocado pelo bloqueio da memória” (SAFATLE, 2013, p. aula 1). O modelo “oferecido por Freud é o do evitamento da lembrança” (GARCIA-ROSA, 1988, p. 90) pelo recalcque: “as históricas sofrem de reminiscências” de um conteúdo traumático, recalcado, é elaborado e reintegrado que pela *rememoração*. Quando afrouxadas as resistências pelo método psicanalítico da associação livre, a memória tem suas lacunas preenchidas; já para Nietzsche, a memória é sempre em excesso no homem moderno, como excesso de consciência histórica (idem). Mas como funcionava a hipótese tópica que Freud não teria, para Deleuze, assumido completamente?

Composto por instâncias com características próprias e conflitivas, o consciente, o pré-consciente e o inconsciente, funcionalmente distintos, mas dinâmica e economicamente inter-relacionados, a hipótese freudiana parte do modelo do arco-reflexo: estímulos oriundos de fora do organismo atingem sua extremidade sensória, a percepção, sendo posteriormente descarregados na ação motora. Estes co-sistemas resultam de uma evolução: o organismo, na prematuridade característica de sua infância é ininterruptamente atingido por estímulos e constitui um dentro e um fora à medida de suas possibilidades de reação (o impotente recém-nascido que chora para que alguém o livre dos incômodos). Qual seria então a função da memória neste percurso entre a recepção do estímulo e o movimento dele decorrente? Como “o mesmo sistema não poderia reter modificações e continuar sempre aberto à percepção” (GARCIA-ROSA, 1988, p. 79), desempenhando simultaneamente as funções de percepção e memória, a percepção apenas receberia os estímulos sem registrá-los nem associá-los, enquanto à memória caberia o armazenamento dos traços noutro lugar, o inconsciente. “A consciência nasce onde o traço mnêmico para”, cita Deleuze a Freud. “Nossas lembranças são, por natureza, inconscientes” (DELEUZE, 1983, p. 122). A consciência seria esta crosta que dos objetos retém

¹⁰² Freud o faz no capítulo 7 de *A interpretação dos sonhos*, omitindo, porém, o aforismo de *Humano, demasiado humano* ao qual se refere. Cf. ASSOUN, 2000, p.79.

suas imagens diretas e modificáveis, distinta dos traços imutáveis e duráveis retidos no sistema inconsciente.

Mas o que Freud “não teria aceitado sem restrições” nesta hipótese foi a efetiva separação dos sistemas: uma percepção a todo momento renovada na recepção dos estímulos, cabendo apenas à memória o registro dos estímulos; mas nunca liberta dos traços da memória, a consciência é por eles investida. Já na “tópica” nietzschiana é “preciso que os traços não invadam a consciência”, argumenta Deleuze. “É preciso que uma força ativa, distinta e delegada, apoie a consciência e reconstitua a cada instante sua frescura, sua fluidez, seu elemento químico móvel e leve”, constituindo uma “faculdade de esquecimento” (DELEUZE, 1983, p. 129). Esta aptidão ao esquecimento própria à saúde grega, à *inconsciência* por meio da constituição de uma “faculdade ativa supraconsciente”, não é “uma *vis inertiae*, como acreditavam os espíritos superficiais, mas, sobretudo, como uma faculdade de bloqueio, no sentido verdadeiro da palavra’, ‘um aparelho de amortecimento’, ‘uma força plástica, regeneradora e curativa’” (DELEUZE, 1983, p. 129). Antes da moderna hipertrofia da memória, ao valor atribuído à consciência, gozavam os gregos de boa saúde, manifestando um ‘vigoroso inconsciente’ (ASSOUN, 2000, p. 108): esqueciam se necessário fosse. Mirando a teoria do recalque freudiana, Deleuze pretende, portanto, apontar para o erro de se “tratar o esquecimento como uma determinação negativa, de não descobrir seu caráter ativo e positivo” (DELEUZE, 1983, p. 129).

O quão esta discussão travada em *Nietzsche e a filosofia* não lança luz sobre posteriores afirmações, como a enunciada junto a Félix Guattari - “fazemos do livro um exercício anti-cultural”, quando o associamos a “um uso ativo do esquecimento e não da memória, de subdesenvolvimento e não de progresso a desenvolver” (DELEUZE and GUATTARI, 1980, tomo II, p. 35) – e como a dirigida contra o marxismo e a psicanálise, visto que “falam em nome de uma espécie de memória, de uma cultura da memória [...], em nome de uma mesma exigência de desenvolvimento. Acreditamos, pelo contrário, que faz falta falar em nome de uma força positiva de esquecimento (DELEUZE, 2003, p. 79).

4.5.1. O Recalque

Os produtos do recalque são essencialmente inconscientes. Processo pelo qual conteúdos psíquicos tornam-se inconscientes, manifestando-se nas repetições próprias à sintaxe da consciência (nos sonhos, sintomas, atos falhos...), o recalque regula a dinâmica entre o Consciente e o Inconsciente. Separando as ideias dos afetos desagradáveis que as acompanhavam, este processo tanto expulsa da consciência as ideias antes desagradáveis, como as mantém inconscientes. O inconsciente é “literalmente derivado da repressão” (ASSOUN, 2000, p. 115) ou do recalque, “pilarete sobre o qual repousa o edifício da psicanálise”¹⁰³. Mas a ação deste mecanismo que supõe um inconsciente já constituído. Um recalque chamado por Freud originário tê-lo ia constituído não se sabe bem o porquê, e é apenas em 1918 que avança a hipótese filogenética¹⁰⁴, segundo a qual um “patrimônio” ou um “saber instintivo” seriam “o âmago do inconsciente”. Para além da hipótese do recalque originário, a recusa de determinados conteúdos psíquicos deve-se tanto às censuras morais, quanto à atuação de um princípio de realidade. Contra a tendência do psiquismo em alucinar as experiências originárias de satisfação para se livrar de um *quantum* de energia livre nele acumulada (por pressão endógena, ou devido a sua relação com o fora) obedecendo aos princípios de prazer e de constância, alucinação que é prazerosa para o Inconsciente, os outros dois sistemas psíquicos (o consciente e o pré-consciente), antecipando a frustração decorrente da ausência de um objeto real, forçam o inconsciente a ligar às representações psíquicas à energia da qual quer se livrar. Mas os conteúdos infantis recalcados, embora impedidos, assim, de serem alucinados, não deixam de atuar no processo de ligação energética: o material recalcado, diz Garcia-Roza, “exerce uma atração constante sobre os conteúdos do Pcs/ Cs, em relação aos quais estabelece uma ligação no sentido de escoar sua energia” (GARCIA-ROZA, 1988, p. 91). Ou seja, o recalque é

¹⁰³ Freud diz: “eu me ergueria muito violentamente contra quem pretendesse situar a teoria do recalque e da resistência entre os pressupostos da psicanálise e não entre seus resultados [...] a teoria do recalque é uma aquisição do trabalho psicanalítico” (FREUD).

¹⁰⁴ Sobre *O homem dos lobos*, Freud diz: “Se considerarmos a conduta do menino de quatro anos diante da cena primária reativada, e mesmo se pensarmos apenas nas reações bem mais simples do bebê de um ano e meio a vivenciar a cena, é difícil afastar a concepção de que uma espécie de saber dificilmente definível, algo como uma preparação à compreensão [simbólica do sexual], também age na criança. Em quê pode consistir isso é algo que escapa à imaginação; dispomos apenas de uma única e excelente analogia, aquela com o vasto saber instintivo [instinktiv] dos animais. Havendo um tal patrimônio instintivo também no homem, não seria de espantar se ele atingisse particularmente os processos da vida sexual, embora não possa de maneira alguma limitar-se a eles. Esse elemento instintivo seria o âmago do inconsciente, uma primitiva atividade do espírito, que posteriormente é destronada e recoberta pela razão humana que se vem a adquirir, mas com muita frequência, talvez sempre, mantém a força para fazer baixar até si os processos anímicos mais elevados. A repressão seria o retorno a esse estágio instintivo, e desse modo o homem pagaria com sua capacidade para a neurose a sua grande aquisição, e com a possibilidade da neurose testemunharia a existência do estágio preliminar anterior, de tipo instintivo. A significação dos traumas da primeira infância estaria em que abastecem esse inconsciente de um material que o protege da consumição pelo desenvolvimento ulterior” (FREUD, S., 2010, p. 106).

o processo dinâmico que causa e regula o investimento de energia nos conteúdos psíquicos mediante um jogo de forças ou conflito entre o inconsciente, de um lado, e o pré-consciente/consciente, de outro, exercendo uma constante atração sobre os representantes das pulsões.

4.5.2. Crítica de Deleuze

Deleuze criticava à tópica freudiana por, diferentemente de Nietzsche, quem teria concebido uma faculdade ativa de esquecimento que possibilita à consciência uma “receptividade sempre fresca”, não explicar suficientemente como a memória é mantida separada da consciência e da percepção, uma vez que os conteúdos *recalcados* e esquecidos atuariam no presente, na formação de sintomas, sonhos e fantasias. De sorte que o desejo no presente realizado de maneira desviante e não alucinatória teria como origem as experiências infantis. A objeção a Freud está em ter concebido uma determinação apenas negativa ao esquecimento, a partir do modelo do recalque cujos produtos são *sintomas*, a doença. Este texto de formulação da tópica a qual Deleuze se refere, *A interpretação dos sonhos* (1899), seguia-se à descoberta de Édipo¹⁰⁵. Pontuais e pouco desenvolvidas, as críticas em *Nietzsche e a filosofia* ganham força se considerada a tessitura dos conceitos psicanalíticos à época de *A interpretação dos sonhos*: o de recalque (ainda misturado à noção de defesa¹⁰⁶), o de desejo em seu vínculo ao mito de Édipo e o de sublimação¹⁰⁷ como o deslocamento das pulsões sexuais a fins não sexuais - as criações artísticas e intelectuais socialmente valorizadas.

Após reconhecer, em nota, a concordância das preocupações energéticas em Nietzsche e Freud, Deleuze sensibiliza-se “às diferenças fundamentais” que os separam, “imaginando” o que Nietzsche teria pensado de Freud: ele teria “denunciado uma concepção muito ‘reativa’ da vida psíquica, uma ignorância da verdadeira ‘atividade’, uma impotência a conceber e a provocar a verdadeira transmutação” (DELEUZE, 1983, p. 131, nota 2). Trocando em miúdos, a reatividade da concepção psicanalítica do psiquismo deve-se à sua ignorância da verdadeira atividade das

¹⁰⁵ Datado apenas em 1910 como complexo de Édipo, já em 1897 o psicanalista se referia aos desejos pelos filhos de assassinato de seus progenitores, em carta endereçada a Fliess (31 de maio).

¹⁰⁶ Este conceito ganha precisão apenas posteriormente ao designar a defesa pela qual o eu mantém fora da consciência uma ideia ameaçadora que lhe provocaria dor e vergonha, manifesto na resistência à rememoração.

¹⁰⁷ Esta noção está presente na teoria de Freud desde os *Três ensaios*.

forças: não chega nem a conceber as transmutações de valores, a constituição de um além-do-homem, nem, muito menos, a provocá-la. Ele alude, na sequência, a Otto Rank, um dos discípulos de Freud que, nietzschiano, o teria criticado. Se Rank criticou Freud e ele era um nietzschiano, a silenciosa dedução de Deleuze é a de que Nietzsche “teria pensado de Freud” o que o discípulo nietzschiano de Freud posteriormente pensou... Reestabelecer esta mediação, explicitando-a, permite compreender por que é que Deleuze, imaginando uma crítica do filósofo alemão contra o psicanalista, recorre àquele quem efetivamente a fizera: Rank criticara o conceito de sublimação e o fato de Freud “não ter liberado a *vontade* da má-consciência ou da culpabilidade. Ele queria se apoiar sobre as forças ativas do inconsciente desconhecidas do freudismo e substituir a sublimação por uma *vontade criadora e artista*” (DELEUZE, 1983, p. 131).

Ainda, o que repugnava Otto Rank, na psicanálise freudiana, dizem Nass e Louis-Combet, “era uma certa atmosfera embebida de materialismo racionalista e de mecanicismo, que levava à aplicação de pressupostos das ciências exatas à vida psicológica” (NASS & LOUIS-COMBET, 1976, p. 10). Um desses pressupostos, aqui apenas indicado, é sua concepção de temporalidade e de causalidade. Sem negar a importância do passado na vida psicológica, pois “a neurose tem a ver com o passado, enraíza-se no passado, incontestavelmente”, a dificuldade na psicanálise freudiana apareceria para Rank “desde que se trata de circunscrever as modalidades precisas da ação do passado sobre presente”, objeção repetida por Deleuze em *Diferença e Repetição*¹⁰⁸.

Para Freud, esta influência toma, aparentemente, o aspecto de um corpo estranho cuja presença perturba o funcionamento do psiquismo. Tal é, ao menos, uma leitura literal da teoria do inconsciente. Ora, no campo da psicologia humana, uma causalidade deste tipo, mecanicista, baseada sobre a conexão necessária entre dois fenômenos consecutivos, é inaceitável. Rank a repudia categoricamente a favor da consciência e da vontade que se condicionam mutuamente. É, segundo ele, a estes dois fatores que deve ser referida uma psicologia digna deste nome e não ao *Isso* e ao *supereu*, agentes exteriores ao psiquismo, cujo primeiro deriva do domínio biológico e o outro da pressão social (NASS & LOUIS-COMBET, 1976, p. 11).

4.6. Vontade niilista: cultura e memória da Lei

A cultura [...] é uma violência sofrida pelo pensamento, uma formação do pensamento sob a ação de forças seletivas, um adestramento que coloca em jogo

¹⁰⁸ Cf. infra, Capítulo 7, seção 7.3.3.

todo o inconsciente do pensador (DELEUZE, Nietzsche et la philosophie, 1983, p. 124)

A cultura atua “mesmo nas forças reativas do inconsciente, nas forças digestivas mais subterrâneas (regime alimentar e algo que Freud chamará de educação dos esfíncteres. Mas sua atividade principal é reforçar a consciência” (DELEUZE, 1983, p. 153): adestrar e selecionar. Mas o modo como toda e qualquer cultura torna o homem obediente às boas maneiras, dando-lhes hábitos, submetendo-o à Lei, requer uma disposição originária à obediência à Lei no homem, uma disposição pré-histórica, não importando o conteúdo por ela enunciado. “Toda lei histórica é arbitrária, mas o que não é arbitrário, o que é pré-histórico e genérico, é a lei de obedecer”, diz Deleuze, aproximando Nietzsche de Bergson, para quem, no homem, “todo hábito é arbitrário, mas que é natural o hábito de contrair hábitos” (DELEUZE, 1983, p. 153). Obedece-se à lei por que é a Lei; a força chamada cultura age sobre os homens adestrando-os, servindo-se dos meios os mais violentos como a tortura e a dor como moeda de troca, como “o exato equivalente de um esquecimento, de um dano causado, de uma promessa não tida”(DELEUZE, 1983, p. 154). Não é a fim de provocar no culpado um sentimento de culpa que se originam a Justiça e os castigos, mas do prazer experimentado em infligir dor ou contemplá-la. Do ponto de vista histórico, a Lei ou Justiça ou o castigo, constituindo pela dor a faculdade da memória, cultivam no homem a lembrança de suas promessas: “não uma memória dos traços”, “da sensibilidade”, mas da palavra. “Ela é faculdade de prometer, compromisso com relação ao futuro, lembrança do próprio futuro” (DELEUZE, 1983, p. 154).

O efeito, na modernidade, é a constituição do humano na promessa pela *responsabilidade* e pela *consciência* da dívida, pela memória. Mas nisso residiria, para Deleuze, paradoxalmente, a possibilidade de liberação do homem pela autodestruição da justiça: é apenas quando não for “responsável diante de nenhum tribunal”, desobediente à sociedade e à moralidade dos bons costumes; é apenas quando for “soberano e legislador”, irresponsável, livre, “supra moral”, que o homem pode – só assim – prometer. “O indivíduo autônomo não é mais o responsável de suas forças reativas diante da justiça”, diz Deleuze em comentário à *Genealogia da moral*¹⁰⁹, ele é delas “o mestre, seu soberano, o legislador, o autor e o ator. É ele quem fala, ele não tem mais que responder” (DELEUZE, 1983, p. 157). Deleuze aposta neste processo de superação do homem, essencialmente reativo e obediente, ressentido e que, incansável, rememora fatigado

¹⁰⁹ Segunda dissertação, aforismo 2.

suas dívidas; aposta na passagem do adestramento cultural à seleção das forças que destroem a própria cultura e o humano. Não é, portanto, a dócil ovelhinha obediente à lei e aos pressupostos do pensamento aquilo que visa a cultura, mas a seleção de indivíduos por vir, invertendo o mecanismo que lhes deu origem. Tarefa árdua, pois o que a história apresenta-nos com o tipo europeu são sociedades “que não querem perecer e que não imaginam nada de superior às suas leis” (DELEUZE, 1983, p. 159), alienando-se na sua própria conservação e reprodução, tomando-se a si mesmas como fim. De atividade formadora do homem livre e capaz da promessa (“Adestrar o homem significa formá-lo de tal maneira que seja capaz de ativar as suas forças reativas”), a cultura, esquecida da necessidade de sua autodestruição, cega-se a tudo que não suas leis, cujos conteúdos se estupidificam e engordam, esmagando o homem e impedindo o exercício ativo inclusive de suas forças reativas. Ao definir a Lei Deleuze não hesita a alinhar Nietzsche a Cálicles, para quem ela “é tudo aquilo que separa uma força do que ela pode; a lei, neste sentido, exprime o triunfo dos fracos sobre os fortes” (DELEUZE, 1983, p. 66).

4.7. Lei do desejo, desejo produtivo: transgressão da ordem, afirmação da diferença¹¹⁰

O desejo tal como concebido por Hegel é criticado por Deleuze: Nietzsche é mobilizado contra Hegel, para tanto. É este seu adversário, mais do que o explicitamente referido Kant. Opor-se a Hegel, em 1962, é assumir a leitura que dele fizeram Hyppolite e Kojève; é opor-se, ainda, a Lacan. Na *Fenomenologia do espírito*, o desejo aparece identificado ao movimento das consciências, que se embrenham numa luta por reconhecimento, e à negatividade. Protagonista do movimento fenomenológico rumo ao absoluto, a *consciência de si* é a figura do conceito por cujas sucessivas decepções – ou negativo movimento – busca no outro sua *identidade*; para Deleuze, com Nietzsche, esta dialética do senhor e do escravo não seria senão a *expressão* teórica de uma moral escrava e de uma vontade nihilista. Esta noção de desejo, em sua inscrição na linguagem e como uma experiência cultural é posteriormente assimilada pela psicanálise lacaniana: ainda que reste como um *muito* não codificável pelos significantes linguísticos, o desejo não é conceitualizável sem a Lei. Para Deleuze, a vontade de potência, ou desejo, ou *intensidades*, sobra sempre fora da lei: contra as instituições vigentes, as leis morais, a gramática

¹¹⁰ É de Eládio Craia o título desta seção, por ele empregado em artigo.

e sua lógica, seu grito é pela compreensão da vida como abundância, excesso, criação – desvinculemos o desejo da Lei.

São criticados por Deleuze a formulação do desejo como falta e o postulado do recalque originário constitutivo do sujeito presentes na teoria do primeiro Lacan. Nem a lei jurídica constitui o desejo, nem o desejo é adequadamente posto numa ambivalência entre falta e plenitude ou quando conceitualizado entre a necessidade – animal – e a linguagem – própria às satisfações e demandas humanas. Apostar numa lei proibitiva estruturante dos sujeitos e das trocas sociais... o efeito deste belo diagnóstico, para Deleuze, não seria senão propagar a doença que se pretende... – curar? A esta verdadeira ideologia da falta teria faltado traçar sua história constitutiva, a gênese desta *doente* e mendiga teoria do desejo que em verdade universal e necessária erigiu a negatividade. Teria faltado traçar, desta ontologia do negativo, suas “fontes históricas”, em *Nietzsche e a filosofia*, atribuídas por Deleuze à “moralidade escrava”, típica da ideologia judaico-cristã. A conceitualização do desejo como falta fracassa ao não considerar a genealogia desta mesma falta, em não interpretar a si mesma como uma *perspectiva* teórica que é *sintoma* “de uma história de repressão esquecida” (PEIXOTO JUNIOR, 2008, p. 93), comenta Peixoto Jr.: a negatividade torna-se, então, “verdade ontológica universal e necessária” (idem, p. 92). Não é por outro motivo que Deleuze e Guattari traçam a gênese ou a história do conceito de *falta*, remetendo-o ao conceito econômico de *escassez* em *O Anti-Édipo*: são as duas faces de um discurso cujo efeito seria a dominação no capitalismo avançado. Ainda, postular a Lei do Pai como fundamento universal da linguagem e da cultura não se fez sem a crença no interdito de um prazer originalmente experimentado e no recalque como seu resultado. Sonhando – religiosamente – com a plenitude interditada pela Lei, postula-se que o único acesso ao Absoluto ou ao gozo se dá pela linguagem como aquilo que o pondo denega-o, inscrevendo-o numa rede significante na qual se constitui a *fantasia* da perda do proibido prazer¹¹¹. Se há, por aí, desejo, o desejo é, então, desejo apenas ao espiritualizar na linguagem a proibição, lá mesmo onde busca, rebelde, o seu *para-além*. O *para-além* de Édipo que nunca vem, nem *deve* vir: em Freud e em Lacan, o além do homem não chega, está interditado. “Em Lacan, a promessa da libertação do desejo das coerções culturalmente impostas permanece impossível para sempre” (PEIXOTO

¹¹¹ Parece “que o desejo em Lacan”, argumenta Peixoto Júnior, “continua em busca do Absoluto [...] como não é claro que este prazer primário tenha realmente existido, considerando que nosso único acesso a ele está fundado numa linguagem baseada em sua denegação, o Absoluto deve ser, preferivelmente, uma fantasia da perda do prazer proibido, e não uma memória ou estágio efetivo do desenvolvimento infantil. Assim, faz sentido perguntar-se se Lacan não teria redescoberto um sonho religioso de plenitude numa fantasia de prazer perdido que ele mesmo construiu (PEIXOTO JUNIOR, 2008, p. 83).

JUNIOR, 2008, p. 83); “o gozo permanece como coisa em si inacessível e responsável pelos modelos estruturais de subjetividade, do desejo e da cultura” (idem).

Mas se a negatividade é criticada por meio da noção de *vontade de potência*, isto não se faz, como atenta Judith Butler, sem a criação de um ideal normativo para o desejo¹¹²: a afirmação. Uma ética da intensificação afetiva apresenta-se na filosofia deleuziana, e animará, para além da ética da superação do homem pelo eterno retorno, sua teoria da regressão masoquista em *Apresentação de Sacher-Masoch* e a ulterior ideia da constituição de CsO. Criticados o recalcque original, o desejo como falta e a Lei como princípio de subjetivação; ou criticado, simplesmente, o modelo jurídico da lei como relação político-cultural fundamental, não é outra coisa que visa Deleuze senão: Édipo. A relevância universal da construção edipiana é, rejeitada, sublinha Peixoto, e, Nietzsche fornece a Deleuze a possibilidade de pensar a gênese da lei proibitiva na “moralidade escrava judaico-cristã, a qual resulta necessariamente na volta do desejo sobre si” (idem, p. 93).

Para tanto, Deleuze acentua, nas críticas de Nietzsche à moralidade escrava, o papel de Hegel na sua difusão, alçando-o a seu antagonista ou arqui-inimigo principal, na sempre presente repartição entre filósofos aliados e opositores¹¹³. O conceito ou a afirmação da diferença em Nietzsche resistiria à assimilação dialética – algo que Deleuze já buscara em Bergson: um *gozo da diferença* não submetido à lógica de oposições que é regida, no fundo, pela identidade definidora de cada um dos termos opostos. Diferencial, a vontade é jogo de forças, multiplicidade inassimilável à unidade dialética, correntes ou fluxos simultâneos de vida, interesses, desejos, prazeres, pensamentos, rebeldes à lei e não organizáveis num corpo.

“Ainda que Nietzsche se refira ocasionalmente a um único impulso dominante em torno do qual vários afetos e forças se organizam”, comenta Peixoto Junior,

Deleuze prefere claramente uma leitura da vontade de potência que resiste a uma tal unificação dos afetos (PEIXOTO JUNIOR, 2008, p. 99).

O que devém, então, a *identidade*? Nada mais que sintoma, político, social, histórico, de uma má-compreensão da multiplicidade – favorável a alguns, e, portanto, querida. A diferença não deve mais conduzir à identidade, ao sujeito não mais compreender-se como ator do desejo; a diversidade esquia-se ao trabalho do conceito e à superação. Condição da alegria, da ligeireza,

¹¹² A teoria deleuziana “procede por duas vias complementares: (1) a da crítica do desejo como negatividade e (2) a da promoção de um ideal normativo para o desejo como afirmação” (BUTLER, 1987, p. 205).

¹¹³ Cf. HARDT, Gilles *Deleuze: um aprendizado em Filosofia*.

da dança, fundados numa aceleração e intensificação do jogo de forças, a diferença é a versão nietzschiana do gozo.

4.8. A repetição. O pensamento seletivo e o eterno retorno. O eterno retorno e a criação. A produção e o eterno retorno.

Repetir eternamente toda a sua vida... terrível pensamento transfigurado na negra serpente que da boca do pastor diante de Zaratustra pende, sufocando-o. Ele irá mordê-la e cuspi-la, liberar a gargalhada de Zaratustra, quem prisioneiro de sua interpretação passiva, padece do ciclo no qual se enreda, círculo de repulsa, dilacerado.

O grande desgosto que causa o homem – eis que me asfixiava e tinha escorregado na minha garganta; e o que adivinho adivinhou: ‘tudo é igual, nada vale a pena, o saber estrangula [...]. Retorna eternamente este homem de que estás cansado, o pequeno homem!, assim bocejava a minha tristeza, e arrastava a perna, e não podia adormecer [...] Foi na sua nudez que vi os dois, o homem maior e o menor, um demasiado igual ao outro, - demasiado humanos, até mesmo o maior! – este foi o meu desgosto do homem! E até mesmo do menor o eterno retorno! De toda existência foi este o meu desgosto! (NIETZSCHE, *Assim falou Zaratustra*. O convalescente).

Repetir eternamente toda a sua vida... este pensamento terrível do infinito no tempo seleciona o além do homem que suportará pensá-lo e querê-lo: Zaratustra prenuncia-o. Representa o inumano por()vir a ser afirmativamente agido. Na tinta de Deleuze, ganha o valor de um imperativo ético, prático: “o que tu queres, queiras de tal maneira que também queiras seu eterno retorno” (DELEUZE , 1983, p. 77). Mas a expressão ética e psicológica deste pensamento seletivo é suportada por uma dimensão ontológica. **O Ser do pensamento seletivo é, ele mesmo, seletivo.** “Se o pensamento do eterno retorno eliminou os meio-quereres”, comenta Pélbart, “o ser enquanto afirmação do devir elimina as meia-potências no ser” (PELBART, 2007, p. 135). Isto presentifica, nesta filosofia, uma íntima correlação entre a “síntese prática” afirmadora da vida representada num nível psicológico – em Zaratustra, este indivíduo humano situado entre o pequeno homem, e seu para além – e o Ser que esbanja como vontade a afirmação. Isto significa ainda que o niilismo na vontade é um momento *necessário* desta afirmação, precedendo-a e estando, por aí, *inocentado*. Se o cântico do Nada, o refrão próprio à fraca saúde do homem pequeno, exprime uma vontade negadora, esta convalescença quando agida até o limite prenuncia o mais de saúde por vir, miragem arrebatadora do além do homem que faz de Zaratustra - o visionário. Retornar eternamente é, num só lance, pensamento seletivo

e seleção no Ser, síntese prática, ética e psicológica, e síntese constitutiva do jogo de forças, síntese imanente ao devir, síntese constitutiva de uma *temporalidade* no jogo de forças, síntese do *tempo* na vontade. **Imanência.**

Esta síntese das forças operada pelo eterno retorno dá ao niilismo seu acabamento: tornando-o um niilismo completo acaba com ele. O que é negado na negação são as próprias forças reativas – elas se autodestroem, e é este o sentido da *cura* de Zaratustra. “Ora, esta segunda seleção é muito diferente da primeira”, adverte Deleuze:

não se trata mais, pelo simples pensamento do eterno retorno, de eliminar do querer o que está fora deste pensamento; trata-se, pelo eterno retorno, de fazer entrar no ser o que não pode nele entrar sem mudar de natureza. Não se trata de um pensamento seletivo, mas de ser seletivo (DELEUZE, 1983, p. 80).

O Ser como seleção suporta o pensamento seletivo do eterno retorno. O conceito de Ser não é de forma alguma suprimido na filosofia de Nietzsche, mas seu aspecto lógico sempre expressa uma afirmação ontológica: “O Ser e o Nada são apenas a expressão abstrata da afirmação e da negação como qualidades da vontade de potência” (DELEUZE, 1983, p. 135). Mas o Ser não é sem a repetição, conceito ontológico maior na filosofia de Deleuze. Repetir eternamente, repetir e sintetizar as forças na vontade, não será repetir o mesmo, o que explicaria a recusa nietzschiana das compreensões científicas próprias à termodinâmica ¹¹⁴ e ao mecanicismo, o equilíbrio energético e a sucessão causal. “O eterno retorno não é a permanência do mesmo, o estado de equilíbrio, nem a continuação do idêntico”, diz Deleuze: “não é o mesmo ou o um que retornam, mas o retorno é ele mesmo o um que se diz somente do diverso e do que difere” (idem, p. 53). Voltar, retornar indefinidamente, não faz ressurgir cada coisa em sua identidade. O mesmo foi excluído do eterno retorno, também conceitualmente por Deleuze (para quem o eterno retorno é o da diferença), excluindo-se, assim, toda noção de identidade que não suponha o sistema das diferenças. A identidade passa a dever à repetição, à repetição da diferença ou das intensidades.

Se a vontade de potência nada mais é que as diferenças intensivas, se o princípio de tudo o que é, a estrutura interna da realidade ou a estrutura do Ser, é ser sistema de diferenças inter-relacionadas, *quantuns* aos quais se chama vontade, a identidade do retorno não será nunca a identidade dos elementos individuados que compõem determinada cena da qual se diz idêntica

¹¹⁴“A termodinâmica sempre está ligada com o senso comum uma vez que partilham as mesmas características: a única direção do mais diferenciado ao menos diferenciado, do singular ao regular, do notável ao ordinário, orientando, então, ‘a flecha do tempo do passado para o futuro, de acordo com sua determinação’ (PEARSON, 1999).

a uma precedente – já estaríamos num nível dos indivíduos psicológicos que se representam o mesmo num momento A e em A' –; é o sistema de diferenças quem repete. A vontade repete. A repetição constitui um ciclo, ciclo descentrado, e toda a identidade ou mesmidade ciclicamente pensada supõe a diferença intensiva. Um dos principais problemas de *Diferença e Repetição*, quando Deleuze faz do eterno retorno a terceira síntese temporal relacionando a repetição o inconsciente, é: em “que condições uma repetição ressalta os princípios da representação (identidade, semelhança), em que condições ela o subverte?”¹¹⁵, como bem notou Peter Pal Pélbart (PELBART, 2007, p. 167). A identidade no retorno pressupondo a diferença, a repetição devém o princípio da identidade, a repetição constitui-se como uma nova modalidade de Ser: “imprimir ao devir o caráter de ser – é a forma superior da vontade de potência” (DELEUZE, 1983, p.54).

Aproximar o devir e o ser, dizer o cíclico do caos, fundar a imanência sem um fundamento que a funde. Afundamento. Fundiu Deus, como primeiro motor. “Imanente às forças, o devir exclui toda espécie de causalidade exterior”, diz Léon Kossovitch, citando Nietzsche. ““O movimento não pode ser condicionado do exterior, não pode ser *causado*’. E: ‘não representar ‘necessidade’ sob a forma de uma potência coletiva invasora e dominadora, nem de um primeiro motor’” (KOSSOVITCH, 2004, p. 142)¹¹⁶. O caos não exclui a repetição, o ciclo é incompatível apenas para o mecanicismo e para o criacionismo, mas abole o finalismo. O eterno retorno é caos-ciclo-acentrado de onde a utilidade foi excluída. **Repetir** é a fatalidade no devir: não foi escrita por *Deus*, nem causalmente determinada. Não repousa na transcendência *como justiça* da vida terrena, nem na *factuidade* dos feitos, consumados, como origem de uma rede causal (nova religião) na qual o sujeito se inscreve como resultado, produto. Como lance de dados, a *repetição no eterno retorno* é pensada por Deleuze como síntese do devir e do Ser no movimento, como síntese do tempo, produzida por acaso e ao acaso. Os dados são lançados: momento um. Os dados caem: momento dois. Do acaso, do devir amorfo, do caos... das multiplicidades informes, da dissolução dionisiaca, lançam-nos os dados em aparente organização, bela forma de Apolo. Isto não se opera sem síntese. Uma síntese das forças, uma certa combinatória repetida, posto que é finito o número de combinações do jogo de forças. Um certo dinamismo das forças, quando repetido, repete uma certa intensidade da *vontade* de

¹¹⁵ Pélbart diz ainda: “É nessa perspectiva que se deve ler a ‘progressão’ entre as três sínteses temporais exposta por Deleuze. O que preside o movimento entre elas e a passagem de uma a outra é o afastamento progressivo em relação à representação e seus princípios”.

¹¹⁶ Kossovitch diz ainda: “Mas, assim como não há causalidade nem começo, também não há termo: o devir das forças não tem fim”.

potência, *Uno* expresso nos diferentes entes, potências locais nas quais se singulariza. A repetição é imanente ao caos, ou é o poder da imanência, do pluralismo. É Vontade.

Retornar, repetir o diferente é, em seu duplo aspecto, síntese prática pensada, ‘psicológica’, (suportar o querer presente como um querer inteiro *ad aeternum* e não como um semi-querer), e síntese constitutiva da objetividade do mundo *no tempo*. *Deleuze transfigura Nietzsche num pós-kantiano que, preservando o conceito de síntese, “central ao kantismo”, teria, no entanto, com os pares vontade de potência e eterno retorno, atingido um nível de reflexão onde os princípios genéticos e condicionantes não são mais largos que aquilo que condiciona – exigência que chega a Deleuze por Salomon Maimon. “É a relação sintética do instante consigo como presente, passado e futuro, que funda sua relação com os outros instantes” (DELEUZE, 1983, 54), diz Deleuze.*

O eterno retorno é então uma resposta ao problema da passagem. Neste sentido, ele não deve ser interpretado como o retorno de algo que é, que é um ou o mesmo [...] Não é o ser que retorna, mas o próprio retornar que constitui o ser enquanto se afirma do devir e do que passa [...] Em outros termos, a identidade no eterno retorno não designa a natureza do que retorna, mas ao contrário, o fato de voltar para o que difere. Por isso o eterno retorno deve ser pensado como uma síntese: **síntese do tempo e de suas dimensões, síntese do diverso e de sua reprodução**, síntese do devir e do ser que se afirma do devir, síntese da dupla afirmação”(DELEUZE, , 1983, p. 55).

Nesta relação sintética do instante consigo mesmo, a repetição coloca-se como a “categoria do futuro”, e o futuro como o “incondicionado”. Como apontou Peter Pal Pélbart, está síntese afirma “a cada retorno um outro presente, um outro passado, um outro futuro”, citando o “enigma” de Deleuze: “retornar não é a paixão de um instante empurrado pelos outros, e sim a atividade do instante, o qual determina os outros ao determinar a si mesmo a partir daquilo que afirma” (PELBART, 2007, p. 171). Suprimindo a noção de curso, a repetição impede que se fixe um começo e um fim. No círculo acentrado, o presente, o passado e futuro são indiscerníveis. Sintetizados em direção ao porvir, desaparece a fixidez da seta no tempo, da progressão, suprimindo o antes, o agora e o depois, apagando o fato ou o feito. O ciclo é a unidade da multiplicidade indefinidamente repetida. Retornam o Um e o múltiplo. A repetição, segundo Kossovitch, “é libertadora: é o mecanismo que abole o ressentimento. Mas, como esse nasce da repressão, o eterno retorno deve permitir a supressão de tudo o que, dominando o desejo, o faz voltar-se contra si mesmo” (KOSSOVITCH, 2004, p. 150). É instaurada, assim, uma nova relação do poder criador com aquilo que o detém, isto é, com a *memória* dos fatos “que transforma o futuro em vingança”; tudo se torna, então, criável. A repetição exclui a possibilidade de se

marcar qualquer ponto de referência no passado e, por extensão, de opressão. Ao invés do finalismo: o acaso, o acidente, a inocência.

Quando experimentou passivamente pensamento do eterno retorno, Zaratustra dele perdeu o essencial. Faltou-lhe ‘força’, ou faltou força à vontade, para interpretar ativamente o não-sentido da repetição. “Para a vítima do sentido, a repetição é o niilismo mais selvagem” (KOSSOVITCH, 2004, p. 137). Os golpes de martelo, excluem a busca pelo sentido, pronunciam o não-sentido, afirmando a repetição. “Selecionar na repetição é distinguir modalidades distintas de viver ausência de sentido. Não é a interpretação que determina o destino das forças, o que seria atribuir um privilégio à hermenêutica, mas as intensidades; são elas quem decidem o desfecho da experiência do niilismo, o destino das forças em oposição” (GIACÓIA, 2004, p. 18). É a noção de produção que domina o pensamento da repetição.

“O verdadeiro tema da obra de arte não é o assunto tratado, assunto consciente e querido que se confunde com o que as palavras designam, mas os temas inconscientes, os arquétipos involuntários onde as palavras, mas também as cores e os sons ganham seu sentido e sua vida” (DELEUZE, 1986, Proust e os signos, p. 60).

“A arte é a finalidade do mundo e o inconsciente a destinação do aprendiz” (DELEUZE, 1986, p. 64).

5. Proust e os signos

5.1. O inconsciente como problema força Deleuze a lembra-se de Proust

Qual a importância de Proust na posição do problema ontológico do inconsciente, que força a filosofia de Deleuze? O que faz que se rememore após Bergson, Proust? Variam as respostas se considerados os diferentes momentos de escritura de seu texto ao longo de uma década: o primeiro deles em 64, o segundo em 70, e o terceiro em 75¹¹⁷. Discutiremos *Proust e os signos* de 64. Atentos à data de publicação de *Bergsonismo*, de 1966, constatamos que ele é posterior à primeira versão publicada dois anos antes de *Proust e os signos*: deste modo, não nos perguntaríamos “por que de Bergson a Proust?”, mas “por que de Proust a Bergson?”. Consideramos, contudo, que as discussões com Bergson, via Hyppolite e Jean Wahl, presentes na década de 50 na elaboração de seu texto sobre *A concepção da diferença em Bergson*, precede, e talvez suscite, seu interesse por Proust. No “buraco de oito anos”, período entre 1953 e 1962 em que Deleuze não publicou, “é Bergson quem, ao lado de Nietzsche, trabalha de maneira subterrânea o pensamento de Deleuze”, sugere Bouaniche (BOUANICHE, 2010, p. 80). *A concepção da diferença em Bergson* (1948), *Instintos e instituições* (1955), e mesmo sua monografia sobre Hume (1953), todos estes trabalhos de Deleuze são marcados por um bergsonismo virtual anterior à busca por Proust (os problemas do *instinto*, da *virtualidade* e da *diferença*, e a amálgama entre o *hábito humano* e a *duração*). É menos à cronologia histórica de

¹¹⁷ O livro, composto por uma parte em 1964, passa a ser composto por duas em sua última edição de 1975: o capítulo 8, *Anti-logos*, ausente da primeira versão do livro e introduzido na segunda, torna-se o capítulo de abertura de uma nova parte nesta terceira edição: a parte II de *Proust e os signos*, intitulada *A máquina literária*. Nesta última versão, o livro ganha, portanto, uma nova parte composta por quatro capítulos, após a publicação de *O Anti-Édipo* e o livro passa a ser concebido como máquina, o que implica uma “reversão”, segundo Mengue, no princípio de leitura que orientava a primeira edição de *Proust e os signos*: dos signos e problemas interpretativos, passamos às máquinas, *onde nada há que se interpretar* (MENGUE, 2010, p. 26). “Passando do título escolar ‘Marcel Proust’”, presente na primeira versão do texto: *Marcel Proust e os signos*, comenta Sauvagnargues, “à menção apenas do nome próprio, Deleuze indica a maturação de sua análise: a elisão do prenome, que favorecia a identificação redutora do autor à pessoa do escritor, dá conta da suspeita em torno, doravante, a biografia e o personagem do autor. O nome de autor não é mais índice de uma interioridade, mas designa a faísca de um efeito, o modo operatório da obra (o efeito-Proust); ele sofreu a ‘despersonalização’ característica do nome próprio e se reduziu a seu texto. A obra, estritamente rebatida sobre seu espaço textual, não ramifica mais em direção ao psicológico, nem à subjetividade do romancista” (SAUVAGNARGUES, 2009, p. 62). “O narrador, senão onisciente ou ao menos coerente, romântico e vagamente neoplatônico do *Proust I* [de Deleuze]”, prossegue Anne, narrador “que faz da arte o ponto central de coincidência com a essência, contrasta singularmente com o narrador explodido de *Proust II*, reduzido a seu estilo, a sua escritora produtora [e fragmentária] [...] Quanto ao narrador-aranha de *Proust III*, ele se alimenta dos trabalhos anteriores de crítica à psicanálise e da elaboração dos anos 1970 sobre as relações da obra à loucura” (idem, p. 65).

sua produção filosófica, que ao desenvolvimento de uma estrutura lógica de seu pensamento expressa na organização sistemática a que sujeita os autores por ele analisados, o que procuramos responder com a pergunta: “Por que passar a Proust, se as multiplicidades intensivas próprias ao virtual, constitutivas daquilo que Deleuze nomeia uma ‘memória ontológica’, repetidas diferencialmente a cada atualização, já lhe permitiam pensar um plano de imanência, inconsciente, precedendo a cada uma das durações que expressam-no contraindo-o?”. Afirmando “a semelhança entre a concepção de Bergson e a de Proust”, “não no nível da duração, mas da memória” (DELEUZE, 2003, p. 55), pelo adjetivo *inconsciente*, Deleuze caracteriza a memória de Combray¹¹⁸: o *inconsciente* se diz da qualidade das lembranças involuntárias, isto é, não submetidas às regras de semelhança e identidade, nunca representadas nem percebidas na *atualidade* de uma consciência (o *em si de Combray*). Mas, se, relativamente à memória, são semelhantes o romance proustiano e a filosofia bergsoniana, Bergson, diferentemente de Proust, não havia se perguntado “como o passado, tal como é em si, também poderia ser recuperado para nós”, argumenta Deleuze, posto que “mesmo o sonho mais profundo” implicaria um “desgaste da lembrança pura, uma queda de lembrança numa imagem que a deforma” (idem). Incidiria justamente aí a crítica de Proust a Bergson feita através “de uma anedota do ‘filósofo norueguês’, que por sua vez a ouviu de Boutroux”, diz Deleuze citando-a: “Nós possuímos todas as nossas lembranças e não a faculdade de recordá-las, diz, conforme Bergson, o grande filósofo norueguês... Mas o que é uma lembrança de que a gente não se recorda?” (PROUST, SG, p. 302-303 apud DELEUZE, 2003, pp. 55-6). Ainda, se *inconsciente* qualifica em *Proust e os signos* as lembranças involuntárias, este adjetivo também caracteriza as repetições amorosas constitutivas das séries de nossos amores¹¹⁹, os temas nas obras de arte expressos, identificados à noção junguiana de arquétipo¹²⁰. Descreve, ainda, a finalidade da arte: desvelar ao aprendiz o inconsciente¹²¹.

Com Proust, Deleuze articula teoria do sentido e processo de individuação, lê os conceitos de diferença e repetição à luz da experiência vivida. Parte de seu primeiro caso-escritor sistematicamente trabalhado¹²², ingenuamente intitulando seu livro de *Marcel Proust e os signos*, compreendendo-o como um romance de aprendizado ou formação (a concepção posterior da experiência da loucura na escrita, destituída de sujeito, implicará na subtração do

¹¹⁸ Cf. DELEUZE, 1964, p. 20.

¹¹⁹ Idem, p. 64. (citado na folha que precede o capítulo).

¹²⁰ Idem, p. 20 (citado na folha que precede o capítulo).

¹²¹ Idem, p. 64 (citado na folha que precede o capítulo).

¹²² Deleuze já havia escrito sobre Sacher-Masoch em 1961, mas apenas um artigo.

título do nome Marcel): “o essencial na Recherche não é a memória, nem o tempo, mas o signo e a verdade”, Deleuze argumenta: “O essencial não é lembrar-se, mas aprender”(DELEUZE, 2003, p. 76). Não só o menino se forma escritor, como fazê-lo depende não apenas da memória, mas da inteligência das Leis das repetições de seus amores.

Pela primeira vez, Deleuze refere-se ao amor e às repetições inconscientes nas séries amorosas, pela primeira vez, tão explicitamente, aos arquétipos a condicioná-las (em *Nietzsche e a filosofia* há referências não tão explícitas a Jung: numa nota contra Freud, na caracterização de Ariadne pelo o conceito de Anima, e no emprego do termo “*arquétipo*” para pensar a relação moderna de dívida). Pela primeira vez, Deleuze menciona o fantasma e o terceiro nisto que faz repetir. O problema do aprendizado do sentido no processo de individuação é relacionado à memória e ao tempo, atualizando o problema da dimensão extralinguística atuante na linguagem presente em *Nietzsche e a filosofia*.

Se a verdade de uma interpretação era tão-somente a expressão da vontade num determinado jogo de forças, nesta semiótica de *Proust e os signos*, Deleuze renova este gesto e também não reduz os signos “à ordem simbólica e linguística do discurso” ou “a uma álgebra mental de símbolos ideais”, nem identifica o sentido ao “significado ou denotação” (SAUVAGNARGUES, 2009, p. 53). A busca pela verdade não nasce de um problema de especulação do aprendiz, embora a inteligência se regozije na descoberta das leis de nossos amores, mas “de uma violência” contra a qual o pensamento não pode, e não pode senão traduzi-la “na matéria da língua” (SAUVAGNARGUES, 2009, p. 55): o pensamento é forçado pelos afetos ou intensidades. Outro ponto comum entre *Nietzsche e a filosofia* e *Proust e os signos* é o problema da repetição: mas enquanto o *eterno retorno* de Nietzsche, em seu nível ético, diz do caráter ontológico da repetição na vontade, não há, propriamente, aprendizado, diferentemente de *Proust e os signos*. Também não há em *Nietzsche e a filosofia* uma teorização sobre o amor: embora a noção de vontade de potência já fornecesse os germes de sua teoria do desejo, longe de toda a negatividade sartriana ou lacaniana, é de *Proust e os signos* que data uma crítica mais pontual da transcendência do objeto com relação ao desejo – aquilo que deseja o desejo não é a posse do outro, objeto sempre transitório para um sujeito sempre faltante, mas é descobrir no ser amado o significado que temos para ele (nossa imagem invertida). O Outro com o qual nos encontramos pelo amor é o Outro do inconsciente, como veremos, conforme a sugestão de Kerslake.

Algumas das teses enunciadas por Deleuze na versão do texto de 64 são, como veremos: (1) a interpretação dos signos é a finalidade do próprio amor e o ciúme seu principal fomento; o porquê do amor residindo não no prazer proporcionado pelo amado, mas na descoberta da verdade no tempo, forçando-nos a decifrar um enigma: queremos saber qual *significado* temos em seu inacessível mundo; (2) a memória tem em Proust uma função secundária: a interpretação recobre as lembranças, que, no tempo, variam e se complexificam conforme o *aprendizado* dos signos: “a obra de Proust não se volta ao passado e às descobertas da memória mas em direção ao futuro e ao progresso do aprendizado” (DELEUZE, 1986, p. 36); (3) este desenvolvimento dos signos e das interpretações traduz-se neste romance de formação nas decepções do autor, desempenhando a repetição em seus amores papel fundamental para o aprendizado; (4) o pensamento é forçado: “o que nos faz violência é mais rico que todos os frutos de nossa boa vontade [no pensamento] ou de nosso trabalho atento; e mais importante que o pensamento, há o ‘que dá a pensar’” (DELEUZE, 1986, p. 41); (5) Temas e arquétipos são as Leis do que se repete, enraizando-se a possibilidade de significação dos amores neste elemento transpessoal encarnado numa relação amorosa; (6) estes Temas constituem lugares correlativos e implicados uns nos outros nos quais os indivíduos se *individuam* expressando o Ser, donde a necessidade de Deleuze de distanciar a noção de ponto de vista em Proust de um relativismo subjetivista, articulando-a à teoria da inter-expressão própria à monadologia que lhe permite repensar a noção de estrutura; (7) a obra de arte e só ela, expressando estes Temas, possibilita-nos a experiência da intersubjetividade: a perspectiva do artista me individua, e não sou mais aquele que contempla, mas sou constituído num *devenir* *Elstir*.

5.2. A memória em Proust é menos Mnemosine que em função dos signos

“Buscar a verdade é interpretar”, anuncia Deleuze com todas as letras, contradizendo seu futuro “horror” à interpretação¹²³ característico dos textos posteriores ao *Anti-Édipo*. A memória em Proust teria um papel secundário, saltando ao primeiro plano a teoria dos signos desenvolvida na *Recherche*: a memória passa a ser uma função da linguagem e dos signos. Do romance, Deleuze deriva uma sistematização dos quatro regimes de signos nele presentes, ignorando as discussões semióticas, a história da filosofia do signo e “as contribuições e

¹²³ Cf. RAMOND, 2005, p. 3.

ferramentas da crítica literária” (SAUVAGNARGUES, 2009, p. 52). Mas interpretar não se limita a descoberta das redes simbólicas que aos signos envolvem. Pensado à luz de uma pragmática existencial, a emergência do signo deriva de uma relação com o desconhecido, violenta, extralinguística, que força a interpretação: compulsivos, tornamo-nos “egiptólogo” das coisas e decifradores. Aprendemos. Subversão de Proust, para quem na sequência de Hesíodo, a memória é divina, Mnemosine, donde o peso ontológico de sua tese, explicitamente platônica: as reminiscências e as impressões sensíveis exprimem algo mais profundo das coisas aparentemente quotidianas, sua realidade superior: a essência eterna, atemporal¹²⁴. Suspendendo a força de degradação das coisas, a arte – só ela – fixaria, para Proust, os instantes da eternidade. Preexistindo à criação, grafadas as obras de arte no coração do ser como razão de sua pulsação, não importa o material de que disporá o artista – o verdadeiro artista as expressa. Antecedentes as ideias em relação à matéria de suas expressões, o artista é quem irá descobri-las, “o único livro verdadeiro” existente “já em cada um de nós, a ser traduzido” (Proust, 1958, p. 138). Pelo que “o dever e a tarefa de um escritor são aqueles de um tradutor”, numa estética idealista, cujo misticismo fora por Beckett precedentemente apontado, conforme Mengue¹²⁵.

Mas como seria à arte possível comunicar, “sendo o homem o ser que não pode sair de si, que não conhece os outros senão em si, e que, dizendo o contrário, mente”? Problema intuído por Proust no conjunto da *Recherche*, oriundo da influência do “pessimismo teórico” de Schopenhauer¹²⁶, Deleuze o repõe afastando-o o de Platão e da inspiração romântica e idealista presente no absoluto de Schelling¹²⁷, redefinindo a essência em Proust. A metafísica leibniziana das mônadas com seus pontos de vista é, então, convocada, para solucionar, pela arte, a impossibilidade ordinária de comunicação, estando rejeitada a expressão pelo artista numa essência eterna e imutável.

¹²⁴ “Com efeito, reminiscências, obras de arte e impressões sensíveis [...] nos fazem aceder a seu ‘equivalente profundo, à ‘realidade superior’, ‘a uma realidade espiritual’, à ‘essência mesma das coisas’”, comenta Mengue. “Se a memória é uma deusa autêntica e não um simulacro ou uma ilusão, é porque ela tnum alcance ontológico, como em Platão. Proust não deixa de falar de ‘ressurreições’ [...] Se as obras de arte serão ‘descobertas’ é porque, longe de serem o produto puro e simples, mesmo inconsciente, de nossa atividade, ou da máquina literária, elas preexistem ao nosso ato de criação” (MENGUE, 2010, pp. 29-32).

¹²⁵ Beckett “conota (de acordo com os textos de Proust) as reminiscências da memória involuntária em termos explicitamente evangélicos como aqueles de ‘visitação’, ‘anunciação’. Por aí, ele é conduzido a fazer uma ‘experiência mística’” (MENGUE, 2010, pps.30).

¹²⁶ Cf. DESCOMBES, 1987, p. 54 e p.57.

¹²⁷ Cf. FULLOP, 2009, pp. 43-44.

5.3. Repetição e aprendizado: da decepção ao riso

“Na interpretação dos signos de amor, a memória não intervém senão de uma forma voluntária que a condena a uma falha patética. Não é o esforço da memória, tal como aparece em cada amor, que consegue decifrar os signos correspondentes; é somente o impulso da inteligência, na série dos amores sucessivos, pelo escalonamento de esquecimentos e repetições inconscientes” (DELEUZE, Proust e os signos, 1986, p. 67).

A decepção constitui a estrutura mesma da obra, pois a *Recherche* é o romance de um aprendizado. Apreende-se frustrado. Aprende-se se frustrando quando aquilo que acreditávamos ser a verdade objetiva de algo não se sustenta, devolvendo-nos seu lado vazio, o vazio do objeto, de suas significações possíveis, a ser preenchido com associações subjetivas – o que tem a ver com o amor. “Ela é feia, esta mulher”, duvido de sua beleza: “Que senhora de Guermantes fosse igual às outras, isto tinha sido para mim primeiro uma decepção” (PROUST, *Du côté de chez Swann*, Parte II, p.47). A impressão em seu rosto de Giotto e Botticelli, o aprendizado da cultura, resolve este impasse. De um lado dos signos, a primeira metade, constata-se sua ancoragem objetiva: a “a visão puramente carnal” que tivera Swann de Odette, “renovando permanentemente suas dúvidas sobre a qualidade [...] de toda a sua beleza” (idem, p. 14), enfraquecia seu amor. De outro lado, a outra metade subjetiva compensa a decepção: a imaginação e a associação de ideias são convocadas a fazer seu trabalho quando o que foi oferecido à percepção frustrou. A semelhança, em particular, auxiliada por um bom vinho, dá a Swann um “prazer mais profundo”, eliminando as dúvidas acerca da beleza de Odette, tendo “por base os dados de uma estética precisa”: “Swann sempre tivera gosto especial de descobrir na pintura dos mestres [...] os traços individuais dos rostos que conhecemos, [...] a semelhança”. Deveria “exercer sobre Swann uma influência duradoura a semelhança de Odette com a Séfora de Botticelli” (idem, p. 13) e “felicitou-se pelo fato de que o prazer que sentira ao ver Odette encontrava uma justificativa em sua própria cultura estética” (idem, p. 14): “sem considerar que o beijo e a posse, que pareciam naturais e medíocres se obtidos através de uma carnação murcha, vinham coroar a adoração de uma peça de museu, parecendo ser sobrenaturais e deliciosos” (idem, pp. 14-15). Os signos emitidos pelas coisas, matéria trabalhada pelas interpretações, dependem, portanto, dos objetos, e dos sujeitos; como se o narrador da *Recherche* estivesse respondendo, sugere Fullop, a “uma das maiores preocupações da filosofia: como conceber o encontro do sujeito com o objeto, o vir a ser simultâneo do objetivo e do subjetivo na representação?” (FULLOP, 2009, p. 43). Mas, para tanto, seria ainda preciso explicar como esta

simultânea constituição do sujeito e do objeto, pela qual se atribui aos signos suas duas metades, depende ainda de Ideias ou Temas e de forças que levam o pensamento a seu limite.

A *Recherche* relaciona-se a um processo de aprendizado, não só da cultura e de suas estéticas precisas. Antes de suficientemente iniciados no amor, cremos que os objetos significam os signos sensíveis que portam, que sua verdade é apresentada nos corpos, a matéria sendo tão-só a ocasião de seu escancaramento: - Está na cara de Odette sua duvidável beleza. Somos alvos da peça pregada pelos signos e da conjunta pressão de duas faculdades, inteligência e percepção. “A inteligência tem o gosto da objetividade, como a percepção, o gosto do objeto”, diz Deleuze. “A inteligência sonha com conteúdos objetivos, significações objetivas explícitas, que ela seria por si mesma capaz de descobrir, ou de receber ou de comunicar” (DELEUZE, 1986, p. 39). Duas crenças: a percepção crê que a realidade deve ser vista, observada (ou: cremos na realidade como objeto de nossa visão, presente em nosso campo visual) e a inteligência crê que a verdade deve ser dita e formulada. Simultâneas, estas operações possibilitam o reconhecimento do objeto; este gosto pela objetividade para o qual concorre também a memória em seu uso voluntário (o querer lembrar-se de algo, que crê nos reapresentar as impressões tais quais foram e oferecer-nos o antigo presente na atualidade). Não apenas as faculdades forçam os signos a pregarem-nos esta peça, empurram-nos à atribuição ao objeto mesmo dos signos que porta, a vaiá-los ou ovacioná-los por eles, como o hábito e as paixões, dentre elas, o prazer e o amor próprio.

Contra o objetivismo, se aquilo que lhe parecia perda de tempo - apaixonar-se por mulheres mediocres - revela-se um e o mesmo que a obra de Proust, e se a decepção conduz o processo de aprendizado, o objeto não portando em si a verdade de sua significação, esta experiência se fará no amor. Antes de passado o amor, “o que lhe parece único numa pessoa lhe parece também pertencer a esta pessoa” (DELEUZE, 1986, p. 39), donde, as lamentações: nunca mais nem esta nem aquela maneiras ou gestos. Mas, no bojo do apaixonamento, reside o momento de sua própria dissolução, isto é, quando mais aderidos à coisa amada estamos, aí está igualmente a possibilidade de superação da objetividade: a sombra de todo o amor é saber-se o amado não lá grande coisa, o tédio da relação: “eu sentia que minha vida com Albertina era, de um lado, quando eu não tinha ciúmes, apenas tédio, e de outro, quando eu tinha ciúmes, apenas sofrimento (PROUST *apud* Grimaldi, 2010, p. 13-14). O ciúme aparece como seu principal fomento, forçando a inteligência a interpretar os gestos, olhares e bilhetes do amado, a vasculhar o significado destes signos num mundo escondido e inacessível. Até que, desgostosos do objeto, inteligindo as séries, deixamos de amar. “É o amor coletivo pelas jovens moças, é a lenta individualização de Albertine, são os acasos da escolha, que lhe ensinam que a razão de amar não reside jamais naqueles que se ama, mas reenviam a fantasias, a Terceiros, às Temas que se encarnam nele segundo as leis complexas” (DELEUZE, 1986, p. 42). Vemos

então neste trabalho de Deleuze o diálogo com temas caros à psicanálise. Metade enganchados no objeto, metade enganchados no sujeito, os signos reenviam a Fantasma, Terceiros e Temas.

O que são estes Fantasmas? Quem são estes terceiros e quais os temas? Fantasmas como aquilo que permite assinalar uma unidade a um sujeito, temporalmente descontínuo: é por repetir, por algo transpessoal repetir (nele) que ele se constitui, “Pois ao ser que nós mais amamos, nós não somos tão fieis quanto a nós mesmos, e esquecemo-nos dele cedo ou tarde para poder, já que é um traço de nós mesmos, recomeçar a amar” (PROUST apud DELEUZE, 1986, p. 34) - as repetições do hábito não dariam conta desta dimensão existencial e do problema da intersubjetividade forçado pelo amor. Com estes terceiros, talvez Deleuze aluda a Édipo como uma matriz de constituição do sujeito pelas identificações com as figuras parentais: “É possível encontrar a origem da série amorosa no amor do herói por sua mãe, mas, mesmo aí, encontramos Swann”, o terceiro, “que, ao vir jantar em Combray, priva a criança da presença materna. E a tristeza do herói, sua angústia em relação à mãe, é a mesma angústia e a mesma tristeza que o próprio Swann sentira por Odette” (DELEUZE, 2003, p. 67). O ponto é que, ao percebemos, que a verdade de um objeto não é a pura coincidência, sua relação interna a um signo no qual se exprime de maneira transparente e não problemática, rimos. Das decepções à alegria: “a compreensão de nossas repetições amorosas transforma em alegria cada um dos signos que tomados isoladamente nos dariam tanta dor” (DELEUZE, 1986, p. 33).

5.4. Proust *de* Deleuze: do perspectivismo solipsista proustiano à individuação na estrutura deleuziana

Formado pela filosofia moderna, aparecem no corpo do texto de Proust, conforme a sistematização de Descombes¹²⁸: um pessimismo de tonalidade shopenhaueriana, a crença no privatismo da linguagem, o mito da interioridade, a “tentação do solipsismo”, o idealismo da representação, um perspectivismo subjetivista, a impossibilidade da comunicação, uma teoria estética das artes, uma teoria das ideias da inteligência como impressões pálidas e da arte como expressão de si (o artista comunica o incomunicável). Tudo isto ali presente, o que as palavras significam referem-se ao eu, o sentido dos enunciados ditos ou escritos igualmente, e o destino da alteridade dos objetos é ser imagem ou representação minhas. Sou o único presente e imediatamente dado a mim; entre mim e o outro, minha visão de mundo e o pensamento alheio que me escapa: abismo. Que coisa abismal é não saber das coisas se as representamos

¹²⁸ Cf. DESCOMBES, 1987, pp. 16-17.

adequadamente, não tendo nada fora das representações para com elas fazer pesos e medidas, ou que coisa é ser a nossa inteligência um aglomerado de ideias pobres, pálidas convalescentes percepções. “As ligações entre um ser e nós não existem senão em nosso pensamento. A memória enfraquecendo-se os desfaz, e, apesar da ilusão de que gostaríamos de ser enganados, e a qual, por amor, por amizade, por polidez, por respeito humano, nós enganamos os outros, nós existimos sós. O homem é o ser que não pode sair de si, e, dizendo o contrário, mente” (PROUST, *La fugitive*, III, p.450). Emoções e pensamentos, ambos referem-se ao mundo de cada um, separadas as consciências: tamanha é a tristeza do homem ao reconhecer os limites da simpatia, e quanto mais desejantes de compreensão do outro, mais chafurdamos em fantasias .

Diferindo disto tudo, Deleuze lerá em Proust uma “monadologia desarranjada”, como notou Descombes¹²⁹, numa “filosofia da inter-expressão universal”¹³⁰. Insistindo, com sua semiótica, no *condicionamento* dos signos por aquilo que é extralinguístico - o pensamento é forçado -, ele vê em Proust um crítico da imagem do pensamento e da representação. Não há entre as mônadas janela para aeração, nem se articulam umas às outras segundo uma harmonia pré-estabelecida: “nada corresponde a nada, senão como efeito e por um puro efeito de coincidência. Entre as mônadas, não poderia haver senão quiproquó, incompreensão, mal-entendido, imperfeição nos acordos” (DESCOMBES, 1987, p. 54). O mundo em que vive, este é o eterno segredo de cada um; e devido à confusão proustiana de ponto de vista com a singularidade subjetiva da experiência (“a subjetividade como um caso de visão definida por uma perspectiva”¹³¹), a perspectiva do outro seria inocupável, um outro mundo – isto é Proust.

Já Deleuze reestabelecerá em sua monadologia desarranjada, cuja função é repensar o papel da arte em Proust, a articulação conceitual entre perspectiva, subjetividade e mundo, compreendendo-os como produtos simultâneos de uma tripla constituição pela *individuação*: o mundo não é uma paisagem estática indiferente ao posicionamento do sujeito, mas ponto de vista – mundo observado e sujeito observador são ao mesmo tempo constituídos. Redefinido o conceito de perspectiva, Deleuze poderá recolocar a questão sobre a especificidade da arte em Proust, à qual cabe a função de superar a impossível comunicação que faz do amor e de todas as amizades ilusão, fundando-os numa falsidade irremediável. “Por essa razão o amor, mais lúcido, renuncia por princípio a toda comunicação. Nossas únicas janelas, nossas únicas portas são espirituais: só há intersubjetividade artística” (DELEUZE, 2003, p. 40). A arte é o único meio pelo

¹²⁹ Cf. DESCOMBES, 1987, pp. 54.

¹³⁰ Idem, p.51.

¹³¹ Idem, p.49.

qual chego a habitar o mundo do outro, e a característica dos artistas ditos por Proust originais é a de multiplicarem os mundos (citado por Deleuze, p. 40, TR142). O artista torna possível “saber o que vê o outro deste universo que não é o mesmo que o nosso”. Para pensá-lo, Deleuze reelabora, via Leibniz, a concepção de perspectiva.

Correntemente definida como um aspecto de apresentação de um conjunto arquitetônico ou uma paisagem vista de certa distância, a perspectiva é: maneira de considerar algo sob determinado ângulo e lados – qualquer um posicionado no mesmo lugar do observador terá do tema as mesmas impressões. A distinção entre ocupante do ponto de vista e o próprio ponto de vista é pressuposta: o ocupante deixando seu posto, outra pessoa a ocupá-lo terá da paisagem ou edificação a mesma percepção. Esta concepção ordinária funda-se na ideia de um indivíduo idêntico a si ocupando um espaço estável ou inerte como receptáculo de elementos nele moventes (Bergson), pouco importando aqueles que virão habitá-lo. Mas o ponto de vista, diz Deleuze, “ultrapassa o indivíduo, tanto quanto a essência ultrapassa o estado de alma: o ponto de vista permanece superior àquele que nele se coloca ou garante a identidade de todos os que o atingem. Não é individual, mas, ao contrário, princípio de individuação” (DELEUZE, 2003, p.104). A perspectiva é ela mesma princípio de individuação do sujeito, o ponto de vista constitui a visão: as crenças, concepções de mundo, maneiras de ser, afetos, tristezas sentidas, os estados de alma de um sujeito, se eles tem um princípio, este princípio é o próprio lugar ou ponto de vista onde se situa. Pelo que, como princípio de individuação, a perspectiva garante a reprodução de indivíduos idênticos. Aquele sujeito situado naquele determinado lugar artístico não poderia ser de outro modo; é próprio ao ponto de vista expresso pelo artista a produção de subjetividades idênticas.

Apenas a arte é capaz de criar ou expressar *topoi* nos quais o efeito-sujeito produzido é o mesmo. O indivíduo não muda de ponto de vista pela arte, na contemplação do narrador das telas de Elstir, sem deixar de ser o mesmo indivíduo, tornando-se outro, o artista. “Compreender a maneira de ver de ver de Elstir não é possível senão com a condição de *devenir* Elstir” (DESCOMBES, 1987, p. 57).

5.5. Ponto de vista, diferença interna e virtual: a monadologia de Leibniz no bergsonismo de Deleuze

Primeira definição de ponto de vista, pela sua função: os pontos de vista refletem, nos olhos de uma mulher, paisagens “que conhecemos tanto a ponto de desejarmos vê-las neles refletidas”, mas que, nesta própria reflexão tornam-se “países inacessíveis”. Convoca-se o objeto de amor a fim de espelhar a paisagem por onde circulamos, a perspectiva constitutiva de nosso mundo; paradoxalmente, em seus olhos espelhadas, nossas corriqueiras paisagens remetem a um “mundo desconhecido”: subitamente a fictícia comunicação amorosa expulsa-nos de nosso mundo e tornamo-nos estrangeiros à significação de nossas paisagens. O que um signo significa num mundo como um sistema fechado de signos onde a consistência dos códigos deve-se à sua inscrição em séries de significados explorados pelo narrador (Verdurins, Swann, Guermantes, Combray), não significa no outro. Na mulher objeto de nosso amor, projetamos algo nosso, uma 'paisagem que conhecemos tanto' e, por que projetado, por ela refletido, da reflexão não conseguimos decifrar os signos. “Como poderíamos ter acesso a uma paisagem que não é mais aquela que vemos, mas, ao contrário, aquela em que somos vistos?”, pergunta-se Deleuze, retomando a passagem, já citada por Canguilhem¹³², do primeiro encontro de Marcel com Albertine: “Se me vira que poderia eu significar? Do seio de que universo me distinguia ela? Há, portanto, uma contradição no amor. Não podemos interpretar os signos de um ser amado sem desembocar em mundos que se formaram sem nós, que se formaram com outras pessoas, onde não somos de início, senão um objeto como os outros” (DELEUZE, 2003, p. 7). A perspectiva de Marcel é completamente basculada neste encontro com o outro, o narrador pisa esta *terra incógnita onde* seu mundo foi *capturado*, desterrando-o na assimetria da qual se alimenta o ciúme: que significo eu no mundo do outro cuja sintaxe me é estrangeira?

O ponto de vista remete, ainda, a uma “qualidade última no fundo da mônada”, àquilo pelo que esta unidade sem portas nem janelas exprime-se: “a própria diferença” ou “a diferença interna e absoluta” (DELEUZE, 2003, p. 40). “Como diz Leibniz, elas não têm portas nem janelas: *o ponto de vista sendo a própria diferença*, pontos de vista sobre um mundo supostamente o mesmo são tão diferentes quanto os mundos mais distantes” (DELEUZE, 2003, p. 40; *itálico* nosso). Esta qualidade última no fundo da mônada, Deleuze a chamará de essência ou de diferença interna, termo presente, como vimos, em seus primeiros estudos sobre Bergson.

¹³² Em suas “Análises filosóficas sobre a tendência e o desejo” em *Necessidades e tendências*. Cf. KERSLAKE, 2010.

Mônada = unidade sem portas nem janelas = certa maneira de expressão do mundo = dotada de uma qualidade última ou diferença qualitativa ou expressa pelo ponto de vista que adota. Deleuze procurará distinguir esta monadologia lida por ele em Proust de um relativismo subjetivista: a essência não é subjetiva, nem “a diferença é mais entre sujeitos do que entre objetos” - negligenciariamos “os textos em que Proust trata as essências como Ideias platônicas e confere-lhes uma realidade independente. Mesmo Vinteuil ‘revelou’ a frase [musical] muito mais do que a criou” (DELEUZE, 1986, p. 55). Definindo a essência como subjetiva, perderíamos o Ser nela expresso para além da subjetividade do artista a exprimi-la e a do espectador a experimentá-la, perderíamos sua existência como realidade independente: “cada essência é uma pátria, um país; ela não se reduz a um estado psicológico, nem a uma subjetividade psicológica, nem mesmo a uma forma qualquer de subjetividade superior” (DELEUZE, 2003, p. 41). Ao conjugar essência e *diferença*, Deleuze torce o platonismo de Proust, leibniziando-o numa teoria da inter-expressão segundo a qual o mundo de cada um exprime uma região do Ser: a essência é diferença interna, diferença qualitativa, qualidade desconhecida relativa a um processo de subjetivação; e o sujeito é na superfície desta diferença “mais profunda”, “de outra ordem”, individualizante. “Não é o sujeito que explica a essência é, antes, a essência que se implica, se envolve, se enrola no sujeito. Mais ainda: enrolando-se sobre si ela constitui a subjetividade” (DELEUZE, 2003, p. 41). A diferença interna ou qualitativa, a própria diferença, enrolando-se sobre si, constitui a subjetividade, que é resultado sempre provisório de um processo de individualização, cujo motor é a diferença ou a essência individualizante. No entanto, este enrolar-se sobre si, este complicar-se, diz respeito ao modo como cada essência implica em seu ser todas as outras.

Um mundo é complicado, pois implica em si os demais; de Leibniz Deleuze herda uma teoria da inter-expressão, sem ressuscitar Deus nem, com ele, a *harmonia* e o melhor dos mundos. E é esta implicação mesma que faz da mônada, sujeito. “Não são os indivíduos que constituem o mundo, mas os mundos envolvidos, as essências, que constituem os indivíduos” (DELEUZE, 2003, p. 41). Como se existissem dois regimes, duas “ordens”, uma mais profunda, uma mais superficial: a diferença que difere de si, que faz que um mundo se individue enquanto *um*; e o sistema de relação dos mundos, em que sujeitos individuados relacionam-se uns aos outros, complicando-se e implicando-se mutuamente, expressando em suas alegrias e frustrações distintas regiões do Ser.

“Diferença qualitativa”, qualidade desconhecida, diferença interna atinente a uma outra ordem e talvez prisioneira das almas que elas individualizam (idem, p. 41), a essência é também definida por Deleuze como “diferença interiorizada”, verdade ou o passado puro. Por um salto ontológico, de Proust somos lançados à teoria do passado puro de Bergson. O passado puro não é o antigo presente, pois o presente que passou estaria capturado em sua atualidade no regime das imagens. O passado puro é o que, nos presentes antigos e atual, não se inscreve na percepção, não é percebido pela atualidade utilitária de uma consciência representativa. O passado puro é o inútil, o nunca apresentado; e, igualmente, aquilo sem o que o presente não é possível, não passa. Fora do registro da semelhança, fora dos conceitos da inteligência, é o não representado e não representável. *A essência é o virtual – o quão longe Deleuze não nos conduziu de Platão! -, é o ser-em-si do passado. Esta articulação entre virtualidade e monadologia será repetida por Deleuze em seu texto de 1967 sobre o estruturalismo, ao conceber a estrutura a partir de uma inter-expressão de entes implicados uns nos outros que expressam o Virtual ou as multiplicidades; e restituindo-lhe a temporalidade: a estrutura se atualiza diferenciando-se.* “Deleuze recorre ao léxico das essências para minar, por dentro, a concepção tradicional do pensamento. Suas definições de essência se superpõem neste livro com as de estrutura”, comenta Ingala Gomez. Ele afasta Proust “de qualquer interpretação que o identifique com uma ontologia das essências clássica: a essência é “uma diferença”, a diferença última e absoluta” (INGALA GOMES, 2012, p. 103).

As reminiscências após as *madeleines* são o exemplo tomado por Deleuze :

Combray aparece como não podia ter sido vivida: não em realidade, mas em sua verdade; não em suas relações exteriores e contingentes, mas em sua diferença interiorizada, em sua essência. Combray surge num passado puro, coexistindo com os dois presentes, mas fora de seu alcance, fora do alcance da memória voluntária atual e da percepção consciente antiga: ‘Um pouco de tempo em estado puro’. Não mais uma simples semelhança entre o presente e o passado, entre um presente que é atual e um passado que foi presente; nem mesmo uma identidade dos dois momentos; é muito mais o ser-em-si do passado, mais profundo que todo o passado que fora, que todo o presente que foi. ‘Um pouco de tempo em estado puro’, isto é, a essência localizada do tempo. ‘Reais sem serem atuais ideais sem serem abstratos’. Esse real ideal, esse virtual, é a essência, que se realiza ou se encarna na lembrança involuntária (DELEUZE, 2003, pp. 56-58).

Antes tínhamos essência como diferença qualitativa, diferença que difere de si, profundidade; esta diferença manifesta-se, quer pela memória involuntária, quer pela arte agora, como o virtual, o passado puro, o tempo em estado puro, o ser-em-si. A essência encarna-se numa matéria, mais espiritualizada no caso da arte, meio dúctil e transparente; menos espiritualizada e mais material no caso da lembrança involuntária. Quando articulada a um

ponto de vista pela arte, a essência permite a seu ocupante tornar-se o artista que a criou: a virtualidade dá a sentir o mesmo a alguém que se relaciona com a obra e não pode ser expressa com outros materiais que os solicitados pela atualização daquele virtual. Isto não ocorre com a lembrança involuntária: ela “não mais aparece como a qualidade última de um ponto de vista singular”, “mas é antes princípio de localização do que de individuação; aparece como essência local: Combray, Balbec, Veneza...” (idem, p. 58). Depende completamente da matéria para ser evocada: a encarnação da intensidade manifesta = Combray nasce do vínculo associativo desta intensidade = x com a matéria das *madeleines*, por exemplo – depende, portanto, da contiguidade na associação de ideias e da submissão da memória às regras de semelhança e identidade do objeto. Contrariamente, diz Deleuze, “ao que se passa na arte, a seleção e a escolha dessa essência dependem de dados exteriores à própria essência, remetem, em última instância, a estados vividos, a mecanismos de associações que permanecem subjetivos e contingentes. (Outras contiguidades teriam induzido ou selecionado outras essências)” (DELEUZE, 2003, p. 60). Na arte, a essência ou esta intensidade, coloca ou põe em jogo, ou traça uma perspectiva que a faz senti-la; a escolha dos materiais, para tanto, esta intimamente ligada a esta diferença que se quer manifesta, senhora dos signos da matéria a expressá-la.

5.6. Repetição desvela leis das séries amorosas e os arquétipos

Nos signos do amor, os dois poderes da essência deixam de estar reunidos. A imagem ou o tema contém o caráter particular de nossos amores. Mas nós repetimos mais e melhor conforme esta imagem nos escapa de fato e permanece inconsciente. Longe de exprimir a potência imediata da ideia, a repetição testemunha aqui uma distância, uma inadequação entre a consciência e a ideia. A experiência de nada nos serve, pois nós negamos que repetimos, e acreditamos sempre em algo de novo; mas também, pois ignoramos a diferença que tornaria nossos amores inteligíveis relacionando-os a uma lei que seria sua fonte viva. O inconsciente, em amor, é a separação dos dois aspectos da essência, diferença e repetição (DELEUZE, Proust e os signos, 1986, p. 85; grifos nossos).

Falou-se em verdade e memória em Proust, na diferença operada pela leitura de Deleuze ao lê-lo: o aprendizado é mais função dos signos que da memória. Interessam menos as reminiscências que os modos de contá-las, os sentidos depreendidos das séries amorosas do narrador. Amor e obra fazem um; o tempo perdido no amor é o tornar-se escritor de Marcel. Falou-se da impossibilidade de comunicação dos mundos, da monadologia desregulada em Proust, da ânsia do amante em saber seu valor no mundo da amada; se revelado seu mundo, paradoxalmente, isto seria para o amor sua própria ruína. O segredo e a traição como possibilidade perpétua mantém o amor, e dão a imaginar o mundo do outro, diferentemente da arte pela qual chegamos a habitá-lo, individuando-nos em certa intensidade. Tocou-se, neste ponto, no *princípio de individuação* em Deleuze, agora tornado um conceito, diferentemente de sua primeira aparição em *Nietzsche e a Filosofia* descritiva da oposição entre o apolíneo e a dionisíaca dissolução no Ser original. Falou-se, ainda, no paradoxo do amor: ele requer a decepção como ponto de partida à imaginação; a inteligência é forçada a pensar o mundo do outro, a lhe decifrar os signos, aniquilando, futuramente, este mesmo amor; são-nos reveladas Leis gerais da sucessão de nossos amores que reenviam a Temas, Terceiros... E se a decepção era o afeto a animar o início do aprendizado, no final dele, o narrador sente uma alegria, própria às descobertas da inteligência: a falência do regime objetivista de apreensão das mulheres e dos homens empíricos revela-nos a lei de passagem de um amado a outro, as diferenças e repetições aí presentes - “os dois poderes da essência” (DELEUZE, 2003, p. 63). Definindo a essência pela diferença e pela repetição, ele conduz-nos, segundo Ingala Gomes, a uma “pragmática da diferença”: visto que “com a Identidade já fizemos em demasia”, Deleuze pergunta-se o que podemos fazer com a diferença e é conduzido à repetição: “O que se poderia fazer com a essência, que é diferença última, senão repeti-la?” (INGALA GOMES, 2012, p. 103).

No fim de nossos amores e no decurso que o prepara, se há nisso alguma alegria, o riso só pode advir da descoberta da lei condicionante da vivência destes amores, de nossas seleções e acasos. Esta decifração é totalmente distinta da interpretação obsessiva a que o ciumento submete os signos e curva a inteligência à imaginação. As essências ou diferenças “se confundem” com as leis: são Temas ou Imagens. Os temas, o elemento diferencial e genético das leis, ou, ainda, sua matriz arquetípica¹³³. Via Jung se explicará, então, para Deleuze, os regimes fantásticos de interação das mônadas. “Uma diferença original preside nossos amores”, ele diz,

¹³³ Esta noção de arquétipo é presente no vocabulário de Deleuze pela primeira vez no texto de 1961 *De Sacher-Masoch ao masoquismo*, e reapresentada localmente em *Nietzsche e a filosofia*, de 1962.

Talvez seja a imagem da Mãe – ou do Pai, para uma mulher[...]. É uma imagem longínqua, além de nossa experiência, um Tema que nos ultrapassa, uma espécie de arquétipo. Imagem, ideia ou essência bastante rica para diversificar-se nos seres que amamos, e mesmo em apenas um ser amado; exatamente como se repete em nossos amores sucessivos e em cada um dos nossos amores tomados isoladamente. Albertina é a mesma e é outra, tanto em relação aos outros amores do herói como em relação a ela própria. Há tantas Albertinas que seria preciso dar um nome específico a cada uma delas e, no entanto, é como se fosse um mesmo tema, uma mesma qualidade vista sob vários aspectos (DELEUZE, 2003, pp. 63-64).

Imagem condicionante da seleção de nossos amores, um mesmo tema é diferencialmente repetido em cada um deles. A essência atualiza-se num indivíduo diferenciando-se, pois, a cada vez, comporta em si uma pequena diferença com relação à forma de amar precedente, de sorte que estas diferenças, que Deleuze chamará de infinitesimais¹³⁴ (noção tributária ao cálculo diferencial leibniziano), determinam o elemento futuro sequencialmente repetido. O primeiro amor repete-se no segundo, o segundo traz em si uma mínima diferença com relação ao primeiro e repete-se, ainda, no terceiro, que traz outra mínima diferença relativamente ao segundo... Todas essas repetições não repetem O primeiro termo da série: o amor originário à mãe cuja plenitude pretender-se-ia resgatar, tendo, supostamente, com ela vivido a experiência de satisfação e de prazer quando bebês. Devem-se às assimetrias nas repetições a conscientização de Um mesmo Tema; não houvesse as diferenças, não apreenderíamos as repetições, nem a Lei em seu caráter geral. E que haja diferenças, isto explica por que sempre atribuímos ao novo amor sua irreduzível diferença: “tinha cá pra mim que eu vivia, enfim – *agora sim* – um grande amor – mentira”. Não é sem humor que se revela a mentira de um amor todo novo, uma diferença aspirante a fora-da-Lei. A consciência está sempre atrasada com relação ao Tema ou à Lei – por isso repetimos.

A experiência de nada nos serve, porque negamos que repetimos e acreditamos sempre em algo novo; mas também porque ignoramos a diferença que tornaria nossos amores inteligíveis e os relacionaria a uma lei que seria como que sua fonte permanente (DELEUZE, 2003, p. 64).

Amar é amar em série. Compreender e explicar o amor atual é também desamá-lo: o aumento da compreensão da lei é inversamente proporcional à capacidade de amar, que tende a “seu próprio fim”. “É que a série, através das pequenas diferenças e das relações contrastadas, não se desenvolve sem convergir para sua própria lei e o próprio sujeito amoroso vai se reaproximando cada vez mais de uma compreensão do tema original”, diz Deleuze.

¹³⁴ O cálculo infinitesimal descrevia, já em *Nietzsche e a filosofia*, as relações diferenciais entre as forças, e reaparece em *Diferença e Repetição*.

“Compreensão que ele só atingirá plenamente quando tiver deixado de amar, quando não tiver mais nem o desejo, nem o tempo, nem a idade para amar (idem, p. 65).

Amar produz-se em série. O Tema repetido não é a mãe. “É possível encontrar a origem da série amorosa no amor do herói por sua mãe, mas, mesmo aí, encontramos Swann que, ao vir jantar em Combray, priva a criança da presença materna. E a tristeza do herói, sua angústia em relação à mãe, é a mesma angústia e a mesma tristeza que o próprio Swann sentira por Odette” (Deleuze, 2003, p. 67). Nas diferentes relações, o pequeno Marcel e sua mãe, Swann e Odette, um mesmo tema aos personagens distribui os papéis. O livro de Proust eleva-se à função artística não como diário privado de seus malogros amorosos, mas como expressão de um Tema na sucessão destas figuras masculinas e femininas: que de todos personagens masculinos faz o narrador e das Albertines e Guermantes, Odettes. O tema individua idênticos, envolvendo Terceiros; os arquétipos se atualizam em situações intersubjetivas. “No limite, a experiência amorosa é aquela da humanidade toda inteira, que atravessa a corrente de uma hereditariedade transcendente”, diz Deleuze. “Assim, a série pessoal de nossos amores reenvia de um lado a uma série mais vasta, transpessoal”, isto é a uma fantasia socialmente partilhada, transgeracional, condicionada por uma imagem ou arquétipo a atualizar-se em cada uma das relações; mas, reenvia ainda, “de outra parte, a séries mais restritas, constituídas por cada amor em particular” (DELEUZE, 2003, p. 89).

A questão que tem que ser pensada é como individualizar o outro no interior da fantasia. “A mulher amada esconde um segredo, mesmo que este seja conhecido de todos os outros”, diz Deleuze.

O amante, como um prepotente carcereiro, esconde a criatura amada. É preciso ser duro, cruel e perverso com a pessoa que se ama. Na verdade, o amante mente tanto quanto a amada: ele a sequestra, evitando confessar-lhe seu amor, a fim de continuar melhor policial, melhor carcereiro. Ora, o essencial para a mulher é esconder a origem dos mundos que ela implica em si mesma, ponto de partida dos gestos, hábitos e gostos que ela temporariamente nos dedica. As mulheres amadas tendem para um segredo de Gomorra como para um pecado original: ‘a hediondez de Albertina’. Mas os próprios amantes têm um segredo correspondente, uma hediondez análoga. Consciente ou não, é o segredo de Sodoma (DELEUZE, 1986, p. 197).

Pressentindo a impossibilidade destas duas posições fundantes de certa intersubjetividade, Deleuze afirma que a homossexualidade, mesmo vivida numa relação heterossexual, é a verdade do amor: a mulher procura num homem outra mulher, o homem numa mulher, outro homem. “Ciúme, decepção, e, por último, a conscientização de que o que

ele vê em Albertine é uma imagem, invertida de si”, comenta Kerslake. No entanto, “o processo do amor é mais do que uma mera projeção”, comenta Kerslake.

Mesmo aparecendo que Marcel, no limite, está repetindo uma imagem virtual que preexiste a própria Albertine, esta é uma repetição genuinamente *inconsciente*. Há aí um encontro com o Outro, é justamente este Outro que será o inconsciente de cada um. O Amor é um tipo particular de encontro com o inconsciente, através de uma outra pessoa, numa projeção *inconsciente*” (KERSLAKE, 2010, p. 61).

6. Apresentação de Sacher-Masoch

6.1. Introdução

O problema do inconsciente é primeiramente posto no primeiro caso literário de Deleuze em 1961, o caso Léopold von Sacher-Masoch em artigo *De Sacher-Masoch ao masoquismo*, escrito sob encomenda de Axelos para um periódico dedicado ao “Amor problema”. No momento da voga sadiana na França, era preciso tirar das sombras este escritor que fora, tão bem quisto e reputado nos meios intelectuais e artísticos. “Masoch era em suma um escritor muito *conveniente*, no sentido mais puro da convenção social. Nem masô, nem pornô” (MICHEL, 2007, p. 6), diz Michel. Conveniente, até Krafft-Ebbing fazer de seu nome uma doença: o masoquismo. Uma década posterior à publicação deste artigo dedicado a pensá-lo, Deleuze dirige duras críticas à psicanálise em *O Anti-Édipo*, fruto de sua parceria com Félix Guattari. Denunciam como falhas sua incapacidade em pensar as psicoses e, pior, a produção por meio de sua terapêutica de discursos (e sujeitos a estes assujeitados) bem assimilados ao capitalismo; a interpretação como seu dispositivo sobrecodificaria os sofrimentos individuais no interior deste sistema socioeconômico a partir do código edipiano próprio à família burguesa. Encontramos esta crítica em Deleuze antes mesmo deste livro a dois. *De Sacher-Masoch ao masoquismo* já acusava a clínica de Freud de ser tão-só uma clínica das neuroses: a literatura a abrir-lhe uma brecha na compreensão das histerias, mostrando-se insuficiente o modelo do projeto¹³⁵, é Sófocles; nem Sade, nem Masoch. De sorte que se é de Édipo que ele parte, a Édipo – e a Ele apenas – Freud chega –, quando não constitui sintomatologias e etiologias distintas para o sadismo e para o masoquismo, ao inflacionar, por exemplo, em seu texto sobre a fantasia de punição, *Bate-se numa criança*, o papel paterno na etiologia desta perversão: é causalmente determinada como um escape fantasmático pelo menino da homossexualidade de seu amor pelo pai¹³⁶.

¹³⁵ Para Geyskens, a análise de *Apresentação de Sacher-Masoch* por Deleuze representaria uma renovação do método freudiano, que é “impensável sem a transição das ciências sérias às estórias” (GEYSKENS, 2010, p. 105), dependente da natureza de seu objeto. Ele cita Freud: “a descrição detalhada dos processos mentais que estamos acostumados a encontrar em trabalhos de escritores imaginativos permitiu-me, com o uso de poucas fórmulas psicológicas, ter algum tipo de ideia sobre o curso destas afecções” (SE 2, 160-161) próprias à histeria, para a qual “os diagnósticos locais e as reações elétricas não levaram a lugar algum”. Mas “com qual tipo de literatura e com qual tipo de clínica Freud e Deleuze lidam?” (GEYSKENS, 2010, p. 105), concluindo que Freud parte de *Édipo Rei* de Sófocles na clínica das neuroses, Deleuze, de escritores como Masoch e Sade.

¹³⁶ Cf. infra. Capítulo 6, seção 6.4.3

Também contra as concepções freudianas de prazer e desejo presentes desde *O esboço para uma psicologia científica*, Deleuze dirige seu ataque de *Apresentação de Sacher-Masoch a Mil Platôs*. Igualada à descarga energética, ao apaziguamento de um *quantum* incômodo ao psiquismo no satisfatório encontro da pulsão com um objeto, esta concepção de prazer postula um termo transcendente a por termo ao incômodo, um objeto condicionando a experiência de prazer e o próprio desejo. Esta transcendência do *objeto* é correlativa ao sujeito constituindo-se como *faltante*, na radicalização de Lacan segundo a qual o objeto não é senão “véu do nada” (RAMBEAU, 2006, pp. 58-59). Desvincular desta negatividade o desejo, como do prazer e da dor (masoquistamente vivida como prazer), é o um dos efeitos da discussão promovida por Deleuze sobre o papel da dessexualização nas perversões. O que quer no masoquista, o desejo que nele se expressa por via dos rituais contratados com a mulher sadicizante, é a atualização de uma *espera* “mais próxima das fontes da vida e da morte” (DELEUZE, 1967, p. 62), a liberação da experiência do *tempo* de uma cronologia, a circulação de uma energia neutra, espécie de CsO. É preciso, então, falar do fantasma, desde *De Sacher-Masoch ao masoquismo* definido como a característica essencial do masoquismo.

Não estruturada em termos edípicos, Deleuze recusa a gênese da fantasia proposta por Freud em *Bate-se numa criança*, retomando a noção de fantasma de Reik, explicitamente, e, implicitamente, alguns pontos da teoria lacaniana. Limitar-nos-emos a apontá-los, insistindo, ainda, na forte influência de Jung explícita no texto de 1961. Freud, com um “malabarismo”, teria atribuído ao pai na cena masoquista um papel que ele não tivera; ainda, quando perto de conceber um masoquismo originário, concebeu-o de forma demasiado real, como um retorno ao inorgânico. Sua teoria permitiria pensar as neuroses, mas não as neuroses próximas das psicoses, como seria o caso do masoquismo. Após afastar-se de Freud, aqueles que Deleuze convoca para pensar o fantasma neste texto de 1963 são Reik e Jung. Também Lagache e Lacan serão posteriormente citados no texto de 1967. Discutiremos as referências a Jung em ambos os textos na reconfiguração de uma etiologia do masoquismo e na constituição do inconsciente como uma instância composta por símbolos e imagens, em particular, ao conceito de arquétipo (ao qual as referências datam desde *Nietzsche e a filosofia* a *Proust os signos*). Problematizaremos a referência a Lacan no interior deste segundo texto, a fim de avaliar as influências desta teoria psicanalítica sobre as perversões no texto de Deleuze.

Não pensaremos as produções de Deleuze como se elas visassem aplicação clínica, a proposição de uma terapêutica – o que não invalida a pertinência da crítica por Deleuze dirigida

a Freud, taxada de irrelevante para “a compreensão clínica do masoquismo” (Laplanche, 1980, 297 apud GEYSKENS, 2010 p. 103) por psicanalistas como Laplanche. É preciso avaliar o que quer Deleuze ao redefinir a sintomatologia do masoquismo daí depreendendo uma teoria sobre a gênese das perversões¹³⁷. Se descartamos a prática clínica como seu horizonte, seria seu interesse é fazer uma crítica da cultura? Zourabichivilli precisou o sentido do “programa de *Apresentação de Sacher-Masoch*, que começa como uma pesquisa literária e termina numa filosofia transcendental”. Deleuze explica

que o masoquismo tem dois elementos: estético e jurídico. Estético: é o procedimento romanesco da espera e do suspense. Jurídico: é a forma do contrato, que determina uma certa relação à Lei. Por aí, se reintroduz duas vezes o desejo, na estética e no direito. A filosofia crítica se reorganiza em torno de uma tríade: Arte-Desejo-Direito. Ou ainda: Arte-Medicina-Direito, já que o `médico da civilização` concerne antes de tudo ao desejo, tratando os fenômenos culturais tanto como sintomas, como formações culturais que implicam um investimento libidinal coletivo.... Vê-se que o masoquismo é, em Deleuze, bem mais que uma ocasião para refletir sobre a ligação entre a crítica e a clínica a fim de reavaliar uma clínica mal feita... O objetivo não é somente o de fazer justiça ao masoquismo. Mas, se aí é particularmente indicado fazê-lo, é porque Deleuze encontra na obra de Masoch as fontes para uma renovação da questão crítica, ou seja, de um agrupamento entre a clínica e a crítica” (ZOURABICHIVILLI, 2006, p. 95).

6.2. Masoquismo: gênese do fantasma e fantasma da gênese do novo homem

O fantasma é teorizado, pela primeira vez, por Deleuze neste caso literário, numa articulação entre desejo, subjetivação, temporalidade e sentido: o desejo masoquista distingue-se do sádico em sua forma de apreensão e constituição do mundo – estética -, em sua forma de significação do mundo – artística -, e no mito narrado neste processo de subjetivação. Drama povoado por cenas clichês e cenas povoadas por mulheres estátuas ou estátuas de mulher. “A aprendizagem se faz com mulheres de pedra” (DELEUZE, 1967, p. 61). Qual aprendizagem? A da cultura ou a oriunda de seus amores? Masoch era um amante da arte, talvez mais que de suas mulheres: nas cenas por ele descritas – o cemitério. Cemitério-sonho, Masoch sonha e, acordado, enlameia de cultura os corpos-estátuas que compõem seu mundo, alucinando, em suas carnes, referências artísticas e míticas: petrificando-as. “O masoquista tem necessidade de crer que sonha mesmo quando ele não sonha” (idem, p. 64). Esculpindo no mármore próprio à cultura seus amores, as artes

¹³⁷ “A etologia depende, primeiro, de uma boa sintomatologia” (DELEUZE G., 2007, p. 1).

plásticas e os mitos impregnam de signos os dados sensíveis, fantasmagorizando-os – a fantasia como este véu ou o rastro agenciado e interposto pelo desejo na constituição dos objetos sensíveis do mundo. Até aí, Deleuze está próximo de Lacan, para quem o fantasma funcionaria, segundo Safatle, como uma “matriz quase transcendental de constituição do mundo dos objetos de desejo”, dotando de consistência e sentido as percepções que compõem seu mundo, numa “submissão do diverso da experiência à identidade fantasmática” (SAFATLE, 2004). Diferencia-se do psicanalista¹³⁸ no que diz respeito à autonomia estrutural entre sadismo e masoquismo. Para Lacan, o masoquista encenaria imaginariamente o gozo de se fazer instrumento do Outro como uma Lei transcendental de destruição, igualmente gozado pelo sádico, mas de modo recalcado: de sorte que a partilha nosográfica não seria mais entre estruturas sádicas e masoquistas – haveria apenas masoquistas; os sádicos são masoquistas ingênuos (SAFATLE, 2010, p. 177). Para Deleuze, o fantasma diz respeito apenas a um tipo de estrutura: ele atua no masoquismo – e nele apenas; no sádico opera-se um processo inteiramente diverso de simbolização e de apreensão sensível do mundo – teórico. “É porque os amores de Masoch encontram sua fonte nas obras de arte” (DELEUZE, 1967, p.61) que as cenas masoquistas são duplicatas de esculturas e quadros: “Masoch crê na arte, nas imobilidades e nas reflexões da cultura” (idem, p.62). Nas artes plásticas, em especial: na renúncia do movimento própria a toda pintura que, do tema, congela um gesto, suspende uma atitude, exprimindo “uma espera mais profunda, mais próxima das fontes da vida e da morte” (idem, p. 62). Quem fala em espera, fala de uma relação com o tempo. O fantasma constituindo o mundo neste intervalo entre percepção e loucura, seu sonho. Já o sádico não sonha: ele *sabe*. Demasiado lógico, tudo nele racional. Cortaram-se as asas da imaginação e nada é ao libertino mais odioso que as artes plásticas: a demonstração acumulativa da realização do Mal, para a qual submete os corpos em sequência, tem de continuar – e como não é detestável o artista a interromper este raciocínio sobre a Ideia do Mal, parando-o, para dele extrair uma imagem?

¹³⁸ “Toda questão é saber se o mesmo sujeito pode participar de uma sexualidade sádica e de uma sexualidade masoquista, já que uma implica a dessexualização da outra” (DELEUZE, 1967, p. 94). Deleuze concluirá que sadismo e masoquismo são estruturas independentes, irreversíveis: não se passa de uma à outra por dialética pulsional, alteração de rota, sentido, e de objeto, como quis Freud nos *Três ensaios*, nem compõem uma única entidade-clínica: o sadomasoquista. Estruturas diversas, há entre elas uma profunda dissimetria na maneira como constituem os sujeitos, num movimento de constituição de seus *Umwelt* (idem, p. 37). No mundo masoquista a experiência do tempo é vivida como espera; no mundo sádico, e o tempo nele vivido como aceleração, somatória dos casos. “É compreendendo a estrutura que eles delimitam, e, sobretudo, reservando-se de preenchê-las, que se pode evitar as ilusões do transformismo e progredir na análise do problema” (idem, p. 95).

Até agora foi dito que o fantasma responde à constituição de um mundo de objetos e da experiência de sua temporalidade, na qual participam os signos da cultura, linguísticos e estéticos. Anunciaram-se as presenças da morte e do amor neste processo, os papéis femininos como objetos de arte. Mas na temporalidade em que se constitui e na maneira de viver seu desejo, qual a narrativa encenada pelo masoquista? Como ele distribui os papéis, o contrato, os chicotes e as peles, o frio, o doce e o cruel? Qual história eterniza o pintor alemão e sua paleta de cores no retrato de Séverin pisado pela Vênus das peles?

É por um duplo ou triplo processo que o fantasma constitui-se: denegação magnificente da mãe e anulante do pai, dupla, somada a um movimento de dessexualização, terceiro; processos da imaginação. Não é apenas o fantasma *na* imaginação o seu produto, a imaginação como sua fonte já constituída, mas a denegação produz a própria imaginação como destino do masoquista, sonhador e artista. Não “é mais uma forma da imaginação”, mas “ela constitui o fundo da imaginação como tal, que suspende o real e encarna o ideal nesta suspensão” (idem, p. 109), pelo que se pode recordar a descrição presente já em *Empirismo e subjetividade* da faculdade da imaginação como resultado de um processo. Descrevendo-o, Deleuze retoma o conceito freudiano de denegação referindo-se indistintamente aos três tipos de negação distinguidos posteriormente por Lacan (*Verneinung*, *Verleugnung*, *Verwerfung*).

A denegação, para Deleuze, é dupla, implicando um polo positivo ideal e magnificente da mãe - “Não, a mãe não falta simbolicamente de nada” - e um negativo, anulante do pai: “O pai não é nada” (idem, pp. 56-57). O resultado das vias antagonistas de distribuição de nada constitutivo da mãe em sua plenitude ideal e do pai em sua nulidade fatal – semelhança imaginária a ser batida e expiada – é uma terceira denegação: a abdicação ou interrupção do prazer genital para a liberação de uma energia neutra. O masoquista não goza com o pau; nem no texto de Deleuze de 1961, nem no de 1967, nem no de 1989. As imagens e cenas criadas nele gozam, artista: bloquear o fluxo de esperma ou impedi-lo é necessário ao acontecimento. Pois o masoquista nem bem o tem: “não mais do que a ausência de pênis não é falta de falo, sua presença não é posse do falo, ao contrário” (idem, p. 60). Que ele seja castrado, seu órgão sexual negado enquanto presença fálica, hereditariedade paterna, isto condiciona a aliança à mãe. O masoquista nada tem: trabalho, propriedade ou pátria - tão diminuto!-, diminuição necessária à constituição da mulher como o Ideal.

Se a mãe ela tem, se a “feminilidade não falta de nada”, o necessário ao nascimento do novo homem está simbolicamente dado. A imaginação idealiza a mulher sem furos. E se a entrada no

mundo simbólico exclui o pai, que não está nem nunca esteve (o abandonaste), aparecerá o pai ao masoquista como a nulidade à qual ele se identifica imaginariamente – fazer-se surrar é fazer bater o pai em si. O masoquismo nada tem a ver com identificação imaginária à mãe, com gozar da passividade própria à posição feminina – com desejar ser surrado pelo pênis paterno, então transmutado no chicote da mulher na fuga do reconhecimento da homossexualidade: ginástica freudiana para enfiar o pai onde ali não estava. O pai nada tem a ver com a entrada no simbólico, e a mãe tem um papel ativo em sua exclusão: ela detém, do simbólico, soberana, todos os direitos.

Se as leis do mundo encontram seus correspondentes nos mitos – à interdição ao incesto encenada em Édipo correspondem as leis institucionais das trocas familiares que regulam silenciosamente aquilo a que interditam – se tudo isto explica bem a estrutura neurótica (se dormires com tua mãe, alguém-tu viras a furar-te os olhos, Édipo - tu mesmo não suportarás o peso de teu destino, preferirás não mais vê-lo), o mesmo não deve valer para a estrutura perversa. O mito, elemento supra-pessoal que anima o fantasma masoquista é o incesto encenado não como interdito, mas como necessário: o mito do nascimento de um novo homem.

6.2.1. Na gênese do fantasma da gênese, o fetiche: a *verleugnung* freudiana, com Deleuze, torna-se um procedimento cinematográfico

A versão moral do masoquismo de Freud é mais uma versão moralizante, onde o retorno vai de par com a... renúncia. A consciência infeliz, sentimento patriarcal de culpabilidade, é aí solidária da repressão cultural, empresa coletiva de sublimação. Assim se elabora, sob nossos olhos incrédulos, uma estranha nosologia que se chamará, rapidamente, de a perversão da perversão: o masoquismo puro. Purificado. Puritano. É o Masoch sem sexo. Um culpado em... sofrimento (MICHEL, 2007, p. 5)

“O fetichismo, definido pelo processo de denegação e do suspense, pertence essencialmente ao masoquismo” (DELEUZE, 1967, p. 29), diz Deleuze. Lacan o havia compreendido como “a perversão das perversões” (LACAN, *Seminário XI*, p. 62), transformando “a lógica fetichista de produção de um objeto capaz de negar a castração da mulher num paradigma que inclui o

conjunto dos procedimentos perversos” (SAFATLE, 2010, p. 168). Via Lacan¹³⁹, Deleuze insiste na centralidade do fetiche na constituição do fantasma e toma de Freud o mecanismo de *renegação* ou *desmentido* propriamente conceitualizado em *O fetichismo* (1927), não sem alterá-lo profundamente.

Se até 1924, a *Verleugnung* descrevia nos textos freudianos tanto a negação psicótica da realidade quanto a negação perversa da ausência na mulher do falo, a partir deste momento o uso do termo restringe-se a uma operação específica de renegação da castração da mulher¹⁴⁰, acompanhada da produção de um fetiche, como no mini-mito do garoto masoquista. Da insuportável percepção da diferença de sexos vivida por ele à época de suas especulações sobre a origem dos bebês e quando visualmente confrontado à falta de pênis na mãe ou irmã, equivalente em seu psiquismo à possível supressão do seu, como a saída do menino não foi *recalcar*, esquecer isto que foi simbolizado, neurotização *normal* imperativa ao se tomar a sério a ameaça de castração, a expulsão do percebido teve lugar. Sem que tivesse implicado um não saber sobre a castração. Na perversão, “saber e não saber podem coexistir conjuntamente”, diz Vladimir Safatle (SAFATLE, 2006, p. 48), num humorado jogo entre *saber* e *crença*, como se dissesse o masoquista: “eu sei bem, mas mesmo assim”¹⁴¹. Mas não se renega uma percepção sem pagar um preço, e o compromisso assumido pelo eu ao defender-se é substituí-lo por um *fetiche*, objeto sexual privilegiado que é sempre parte ou aspecto de um objeto (brilho no nariz, pelos, botas). Para desmentir com sucesso a castração, neutralizando o perigo, devem ser preservados os direitos desta mãe, seu falo. Renega, assim, a imagem que lhe mostrou a possibilidade da castração, resultando, deste terror, a suspensão da curiosidade sexual e a fixação da percepção imediatamente anterior ao trauma: “as peças de roupa íntima, tão frequentemente escolhidas como fetiche, cristalizam o momento de despir-se antes ainda de a mulher ser destituída do falo” (FREUD, 2007, p. 164). *Resta*, assim, o fetiche, “um substituto do pênis da mulher [...] em que o menininho outrora acreditou e do qual – bem sabemos o porquê, não quer de modo algum abdicar” (FREUD, 2007, p. 162).

O fetiche como negação difere, portanto, das defesas constitutivas das outras duas estruturas nosográficas: a *verneinung*, para a neurose, e a *verwerfung*, para a psicose. Deleuze

¹³⁹ “Encontra-se em Freud a análise das resistências que, de modos diversos, implicam um processo de denegação (a *Verneinung*, a *verwerfung*, a *Verleugnung* de que Jaques Lacan mostrou toda a importância)” (DELEUZE G., *Présentation de Sacher-Masoch*, 1967, p. 28).

¹⁴⁰ Cf. SAFATLE, 2006, p. 49.

¹⁴¹ Fórmula de “Octave Manoni, num texto célebre sobre a estrutura da crença fetichista” (SAFATLE, 2006, p. 50).

parece alinhar-se à compreensão estrutural das subjetivações do desejo em sua relação ao fantasma e aos diferentes tipos de negações e defesas do sujeito distinguidas por Lacan, em seu retorno a Freud¹⁴², ao afirmar relativamente ao fetiche que “o conhecimento da situação real subsiste, mas é de alguma forma suspenso, neutralizado” (DELEUZE, 1967, p. 29). Mas talvez distancie-se de ambos os psicanalistas ao concebê-lo como uma imagem ou fotografia, que nem por isso é um símbolo encarnado das “duas afirmações incompatíveis” (‘a mulher ainda tem o pênis’ e ‘meu pai castrou a mulher’)” (FREUD, 2007, p. 165) como em Freud, ou como um movimento de simbolização da “*negação da negação do falo*”¹⁴³ – como o menino não alucina psicoticamente um pênis onde ali não há, Lacan havia compreendido a constituição do fetiche não a partir da *forclusão*, que implicaria o retorno alucinatório do que foi negado, mas da *denegação*, que implica uma primeira simbolização, um primeiro saber daquilo em que não se quer crer.

Para os dois psicanalistas, o fetiche, seria a simbolização material do saber que, das diferenças sexuais, nada quer saber; sendo simultâneos a recusa e o reconhecimento da vacância do membro. A castração é desacreditada, pois o valor simbólico do órgão – sua potência e absoluta presença – foi transferido a outra parte do corpo ou a um objeto, não sem que o fetichista não saiba disso. Ele sabe, ele *sabe* algo sobre a castração e a *atualização* do momento do trauma por meio do fetiche na composição de uma cena, num movimento paradoxal, dizer-lhe ia do déficit peniano da feminilidade, desmentindo-o: as peles, o chicote, representam o *falo* ou o poder que se sabe ela não ter; outorga um poder àquela que se sabe não. Ainda, o fetiche como elemento estruturante do fantasma masoquista suportaria a cisão constitutiva do perverso, pela qual ele imaginariamente identifica-se tanto com a mãe castrada quanto com o falo que lhe faltaria, ocupando simultaneamente as duas posições (SAFATLE, 2006, p. 50).

Para Deleuze, o fetiche “não seria de forma alguma um símbolo”: mas um “plano fixo e congelado, uma imagem parada, uma foto a qual voltamos sempre para conjurar as sequências desagradáveis de uma exploração” (DELEUZE, 1967, p. 29). Imagem e não símbolo. A renegação,

¹⁴² Ou das não-subjetividades, se considerarmos com Lacan que “na perversão, jamais houve nascimento do sujeito” (HAFNER) pois o masoquista logrou ser o falo da mãe: objeto que lhe falta a ela, o masoquista não é outra *coisa* senão *seu objeto* de desejo.

¹⁴³ “Percepção”, comenta Safatle, “é um termo que sempre suscitou problema no interior dessa teoria do fetichismo já que, de uma certa forma, a castração feminina, como ausência do pênis, é um fantasma, e não uma realidade que pode ser percebida. [...] Notemos que o fetichista tem um ‘saber sobre a castração’. Ele ‘sabe atualmente’ que a mulher é castrada. **Nesse sentido, contrariamente à psicose, há uma primeira simbolização (Bejahung) da castração**” (SAFATLE, 2006, p. 49; negritos nossos).

sugere Geyskes com tinta deleuzo-bergsonianas, “deve ser compreendida como um procedimento cinematográfico, mais que como um mecanismo psicológico” (GEYSKENS, 2010, p. 108). Talvez sua negação do caráter simbólico do fetiche expresse já em 1967 a recusa à estruturação do inconsciente como uma linguagem ou cadeia significante: o inconsciente não procede por metonímias – o fetiche que, tomando parte pelo todo, condensaria em si enquanto objeto ou parte do corpo duas afirmações distintas, negando a negação do falo. Nem o sonho que sonha o masoquista acordado deve ser decodificado e traduzido em significantes linguísticos, como por Freud em a *Interpretação dos sonhos*. Se é verdade que Deleuze atribui à noção de *fetich* um papel estruturante na constituição da subjetividade, como em Freud e Lacan, ele não o faz sem transformá-la radicalmente, e a escolha do vocabulário bergsoniano de imagem, constitutivo do mecanismo cinematográfico que posteriormente pensará em seus escritos sobre cinema, não é à toa. “A forma de denegação fetichista — ‘Não, à mãe não falta nenhum falo’- **não é mais uma forma de denegação**: é o princípio de que derivam todas as outras **figuras**, a anulação do pai e a renegação da sexualidade” (DELEUZE, 1967, p. 109). Todas as figuras derivam do fetichismo como um procedimento de corte: “a renegação fetichista tira a mulher do movimento da sexualidade genital e a isola num mundo imaginário de fotografias congeladas” (GEYSKENS, p. 109), diz Geyskens.

“A renegação do genital feminino produz, em primeiro de tudo, uma idealização da mulher como deusa-mulher fria sem desejo, que não quer nada” (idem, p. 108), aproximada por Freud em seu texto *Sobre o narcisismo* de 1914, do “charme de certos animais que parecem não se preocupar conosco, como os gatos e uma grande quantidade de animais de rapina”. Deleuze insistirá então em que a sexualidade genital, por este procedimento, não é tanto extinta, como aguardada para sempre: espera sem fim constitutiva do suspense ou do fio do romance.

Mas, tendo o masoquista desmentido em seu mundo a *castração*, ele só pode fazê-lo pois o Pai como seu porta-voz ‘nunca esteve’. Lá onde uma leitura lacaniana vê uma simbolização primeira (*bejahung*) da castração correlata à entrada na linguagem pelo perverso, imersão alienante, de sorte que “o sujeito consegue instaurar o Nome-do-Pai a fim de se distanciar da mãe” - exemplificada na “presença evidente do pai no fantasma *Bate-se numa criança*” (SAFATLE, 2010) -, Deleuze distancia-se desta interpretação, insistindo em que a estruturação do mundo simbólico masoquista independe do pai ou de que a Lei tenha sido simbolizada para ser desmentida. Para Deleuze, o fantasma masoquista, o mundo onde o perverso se situa deve-se tão-somente à sua aliança contratual com a mãe. O que faz que não se possa decalcar o

mecanismo do fetiche presente na gênese do masoquismo tal como lido por Lacan sobre o de Deleuze a fim de compreendê-lo. Se a articulação entre fetichismo, desejo, constituição do fantasma e castração deve-se a Lacan, Deleuze talvez nos diga que a castração nem tem a ver com a ameaça paterna freudiana, nem com a castração simbólica lacaniana, isto é, com uma negação que pressupõe um re-conhecido simbolizado. O pai nunca teve força de Lei, o pai é fraco; ‘é sua fraqueza em mim que deve ser expiada’, diz o masoquista, imaginariamente identificado a ele que inexistente simbolicamente como Lei. *A castração é, então, imagem, não simbolizada, cristalizada no fetiche e produtora de outras imagens: imagem que reconduzirá à imagem da mãe como arquétipo original, esta sim, estruturante do fantasma do sujeito.*

Não seria com a mãe castrada que se identifica imaginariamente o masoquista, e para a qual se apresenta, simultaneamente, como falo destinado a cobrir-lhe os furos, como teorizou Lacan, angustiando-a (fazer-se objeto do desejo dela), mas com o pai castrado. Pai, aqui, não é Nome de família, não nomeia as organizações sociais com seus interditos institucionais: escrito em minúscula, nunca teve força de Lei – tudo menos Édipo. Tudo menos Édipo, pois lá onde Freud esforçou-se por reintroduzir o pai – ausente dos conteúdos manifestos das cenas masoquistas – como um elemento de sua *fantasia inconsciente*, Deleuze insistirá na inexistência simbólica do pai para o filho. Quando insiste que não é para apaziguar a culpa que um escravo faz-se batido por uma senhora é por que na fantasia masoquista sequer há culpa a ser expiada; não há vontade de transgressão da Lei representada por uma figura paterna diante da qual se sentiria culpado, não há desejo de incesto com a mãe condicionado pelo interdito do qual o pai se faz porta-voz. A grande revolução do masoquista é desestabilizar a Lei pela paródia, o que permite dela escapar como determinante do desejo.

O masoquista não encena a íntima conexão entre Lei e culpabilidade enunciada por Freud em *O problema econômico do masoquismo*, como se a culpa fosse a prova objetiva da existência da Lei, resultado da pressão do supereu – constituído pelos processos de socialização – sobre o eu, donde um masoquismo moral¹⁴⁴. O masoquista não perde tempo assassinando um pai há muito tempo morto. Sua espera é de outra ordem: não se relaciona à Lei - rebelde à linguagem -, mas às intensidades, como veremos. Tirar a culpa de cena, na análise do masoquismo, é distanciar-se criticamente do argumento psicanalítico de *Bate-se numa criança* de que “um sentimento de culpa é invariavelmente o fator que transforma sadismo em masoquismo”

¹⁴⁴ “Para Freud”, comenta Safatle, “tudo se passa como se a ‘facticidade’ da Lei moral fosse indissociável de uma experiência de culpabilidade objetiva que apareceria, inclusive, como saldo de processos de socialização do desejo sexual nas sociedades modernas dependentes de mecanismos de repressão” (SAFATLE, 2006, p. 47).

(FREUD apud KAZARIAN, 2009, p. 124). Sem culpa, o que o masoquista faz bater em si é sua semelhança fisiológica, a imagem do pai como pênis herdado no qual nem ele, nem sua mãe ou a mulher sadicizante, acreditam: “é o pai que é o culpado no filho, e não o filho com relação ao pai” (DELEUZE, 1967, p. 88). Quem bate não é o supereu no eu, resultante em Freud da internalização da identificação paterna; quem bate não é o supereu no eu, travestido de mulher, para que o perverso fuja de sua homossexualidade, como o descrito em *Bate-se numa criança*. Deleuze insiste numa cisão estrutural constitutiva do masoquismo e do sadismo: o masoquista não tem supereu, o sádico não tem eu. E é por isso que a única possibilidade do aparecimento de uma figura paterna a personificar a Lei será alucinatória – não houve simbolização da Lei –, pensada por ele a partir da aparição do grego que, em Séverin, bate. Se há pai para além deste evento alucinatório, este existe apenas como objeto de identificação imaginária para o masoquista. Deleuze altera significativamente a relação entre a castração e a Lei: fazer castrar-se pela mãe e, assim, desidentificar-se imaginariamente do pai, é condição do incesto, desejado e objeto de contrato no masoquismo; a Lei, corporificada no papel de *dominatrix* atribuído à mulher, não nada interdita – destinada a regular o gozo, ela apenas provoca a ereção.

Sacher-Masoch assinou com suas mulheres dois contratos de escravidão: o último deles era ilimitado no tempo e tinha por única cláusula de rescisão a morte ‘voluntária’ do escravo.

6.3. Estrutura do masoquismo e contrato

6.3.1. Os contratos de Leopold von Sacher-Masoch

8 de dezembro de 1869: Contratam mutuamente o cavaleiro de Sacher-Masoch, Léopold e a madame Fanny Pistor Bagdanow, por seis meses, “começando e terminando segundo o capricho da soberana”, onde lê-se no documento *por ele* redigido.

Sob sua palavra de honra, o senhor Léopold de Sacher-Masoch compromete-se a ser o escravo de Madame de Pistor e a executar absolutamente todos os seus desejos e ordens [...] *Em contrapartida, Madame de Fanny não lhe solicitará nada de desonrante* [...]. Além disso, ela *deverá deixar-lhe seis horas por dia para seu trabalho, e jamais olhar suas cartas e escritos* [...] O sujeito obedecerá sua soberana com uma submissão servil, e acolherá seus favores como um dom alegrador, ele não terá nenhuma pretensão a seu amor, nem nenhum direito a ser seu amante. Em contrapartida, Fanny se compromete a vestir peles o mais frequentemente possível, e, sobretudo, quando ela para com ele será cruel

(*Contrat entre Mme. Fanny de Pistor et Léopold de Sacher-Masoch* in DELEUZE, 2007, p. 255-6).

1870: Contratam Sacher-Masoch e Wanda von Dunajew (pseudônimo de Angelika Aurora Rümelin, sua futura primeira esposa, “dócil, exigente e antiquada” (DELEUZE, 1967, p. 8)). O objeto do contrato é a escravidão de Léopold, sem prazo de expiração: “se acontecer a você de não mais poder suportar minha dominação”, escreve Wanda, “e que suas correntes se tornem demasiadamente pesadas, será necessário matar-se: eu nunca lhe darei a liberdade” (*Contrat entre Wanda et Sacher-Masoch* in DELEUZE, 1967, p. 257). As cláusulas foram endurecidas, as honras de homem e de cidadão de Léopold não mais lhe pertencem, nem tampouco suas seis horas diárias de trabalho das quais Fanny contratara ausentar-se anteriormente: não mais há a *propriedade* do nome, o Nome-do-Pai a defender, seu nome de escritor. Wanda, em contrapartida, nada *deve*. “Tudo o que lhe acordar de agradável e de feliz”, as crueldades vestidas de peles, serão por graça: a lei fetichista do primeiro contrato não vigora aqui. Para Wanda, nada é interditado. Já Sacher-Masoch, redige ela,

deverá cumprir tudo o que eu pedir, para o bem ou para o mal, e se eu lhe exigir um crime, você devera tornar-se um criminoso para obedecer à minha vontade. Sua honra me pertence, como seu sangue, seu espírito, sua potência de trabalho. Sou sua soberana, senhora de sua vida e de sua morte” (*Contrat entre Wanda et Sacher-Masoch* in DELEUZE, 1967, p. 256-7).

Léopold hesitou assinar, segundo as *Confissões* de Wanda. O motivo: “Na sua carta de ontem você foi ainda mais longe”, escreveu Masoch; “você foi longe demais ao declarar que não me daria jamais minha liberdade, enquanto você se reservou o direito de me abandonar a qualquer momento” (Contrato reproduzido em SCHLICHTEGROLL, 1968, p. 62).

6.3.2. O romance de adestramento como caso literário de Deleuze.

1870, ano de publicação do romance *A Vênus das peles*:

Enquanto escravo de Madame von Dunajew, ele deverá ser chamado de Grégoire, preencher todos os desejos desta dama, obedecer a cada uma de suas ordens, submeter-se à sua senhoria, e a considerar cada um dos signos de seus favores como uma graça extraordinária (...). A madame pode não somente castigar seu escravo a seu bel-prazer pela menor negligência ou menor falta, e ainda maltratá-lo como lhe agradar mais, de acordo com seu humor ou por distração; como tem até mesmo o direito de matá-lo, se isto lhe agradar; ou seja: ele torna-se sua inteira propriedade. Em contrapartida, Madame von Dunajew promete, enquanto sua

senhora, aparecer sempre que possível vestida com peles, particularmente quando ela será cruel para com seu escravo (DELEUZE, 1967, p. 195).

Séverin e Léopold, protagonista e autor, tingiram de negro o papel, assinatura a tornar-lhes coisa destituída de vontade, pura *matéria*, sangue sem espírito posto a trabalhar: *propriedade* do outro. Renunciaram à vontade como à vida: “Recopiei vivamente algumas linhas que faziam de mim um suicidado e as dei a Wanda” (SACHER-MASOCH, 1967, p. 197). Fazer-se coisa, suicidar-se pelas mãos e palavras do outro... “Agora me dê teu passaporte e teu dinheiro” (idem, p. 197), exigia a então constituída senhora ao Cristo Léopold recém-nascido Gregoire - resta saber se *quando o masoquista contrata ele só está fazendo arte, se esta renúncia não finda quando levantadas as cortinas, revelando uma estranha intersubjetividade presente no mecanismo contratual. O contrato tem um caráter paradoxal: exige ser assinado por homens livres e iguais (para Deleuze, o contrato é assinado entre masoquistas), mas, anula, por livre vontade, uma das partes. A parte escrava não é, no entanto, anulada, posto que sussurra ao carrasco aquilo ao que deve submeter-lhe. O adestrado, igualmente perverso, e por que perverso, se deixa adestrar.* Resta saber o quanto o protagonista não tremerá diante da possibilidade nem tão fantasmática de sua morte, da senhora absoluta que recusa apresentar-se parodiada munida de chicotinho: Séverin, personagem de Masoch: tremeu. Masoch, o escritor, *hesitou*.

O personagem obedecia ao contrato até que Wanda parecia preterir-lhe a outro homem, forte e viril. De doce, Wanda tornou-se “cortesã”, “vulgar” (!). Ele que se queria um filho da mãe, a boa, não admitiria ver-se filho da outra. Séverin, o escravo Grégoire, então, foge, rompendo o contrato; foge sem passaporte, nem nome... sem um tostão sequer. “Mas como deixar Florença?”, pergunta-se. “Mais vale a pena mendigar honestamente do que comer o pão de uma cortesã” (idem, p. 233). A deusa amada se havia, para ele, rebaixado. Desacreditando de seu argumento, hesita: o contrato, sua palavra, é sua honra. “Oh, é vergonhoso pois eu quero fugir e eu não posso” (idem, p. 232). Retornando à casa, pensa: “ela pode me matar; eu não o posso, e no entanto, não quero mais viver muito” (idem, p. 234). Ela pode, ele não. Ele não pode fugir, o suicídio ele também não pode – quer ser o suicidado *dela*, que ela queira suicidá-lo. Ele não pode quebrar o contrato, pois o contrato é o garante de sua existência simbólica - Deleuze insistirá neste ponto.

Passado um tempo do retorno de Séverin a casa, uma aparente reconciliação entre eles ocorre. Do grego forte e viril já não mais se fala, o ciúme está ausente. ““Você sabe que hoje estou muito apaixonada por você?””, murmura Wanda, empurrando uma mecha do cabelo de

Séverin e beijando seus olhos. “Como teus olhos são belos! Foram sempre eles que mais me seduziram em você, mas hoje, eles me entorpecem literalmente. Eu sucumbo” (idem, p. 240). Mais doce do que nunca, Wanda aparecia-lhe até que...

O Grego entra em cena. A *fantasia* evanesce. Mesmo tendo assinado que as vontades de Wanda são as suas, nada tendo ele fora do contrato (virtude ou honra ou seu trabalho intelectual ou desejo que não o dela), quando o definitivo exercício de suas vontades se realiza, quando escapando do adestramento Wanda *quer* para fora das vontades de Séverin, ordenando ao grego “Então o chicoteie!”... isto Séverin não podia imaginar! Não podia imaginar que na promessa do máximo de prazer feita por ela (idem, p. 242), segundo a qual ele seria chicoteado seriamente para o incremento de sua paixão (idem, pp. 240-241), que ela entregaria o chicote a seu “rival” (idem, p. 242), tendo com este pactuado. Séverin ameaça gritar por socorro: “Me solte! Eu digo furioso”; “Me solte! Eu digo ameaçando desta vez, senão...’ eu traciono as cordas” (idem, p. 243). Séverin ordena ao grego, tremendo de furor, que não o toque - ‘Eu não suportarei nada de você!’, Séverin a Wanda dirige um: “Bruta!” (idem, pp. 243-244). Quanta revolta em alguém aparentemente tão submisso!

“Eu sonhava por um instante em me vingar, em matá-lo. Mas eu estava ligado por este miserável contrato: eu nada podia fazer senão manter minha palavra e cerrar os dentes” (idem, p. 246).

6.3.3. Foraclusão: Deleuze, leitor de Lacan

Retomou-se o texto de Masoch, pois deste caso literário parte Deleuze. Os rituais masoquistas são instituídos por contrato. Excluem-se a espontaneidade e o acaso, tudo o que acontece está prescrito. Normalmente concebido em data precisa e com duração determinada, nunca eterno, diferentemente do segundo contrato do escritor, a essência deste dispositivo jurídico moderno reside no livre acordo entre os sujeitos, na reciprocidade: o contrato fundar-se-ia no reconhecimento do desejo entre iguais – homens, nas sociedades modernas. O caso do masoquismo é sua implementação a mais paradoxal. Concebido para anular uma das partes, tornar escravo¹⁴⁵, esta anulação é querida pelo anulado. Há todo um trabalho de convencimento

¹⁴⁵ “A relação contratual, com efeito, é o tipo mesmo de uma relação de cultura artificial, apolínea e viril, opondo-se às relações naturais e ctônicas que nos unem à mãe e à mulher. Se a mulher é tomada numa relação contratual, é, sobretudo, à título de objeto numa sociedade patriarcal. Ora, eis, ao contrário, o que o contrato masoquista faz com a mulher. Ele comporta em sua intenção paradoxal de fazer uma das partes o escravo, e da outra parte – a mulher – o mestre ou o carrasco. Aí ainda há uma espécie de denuncia do contrato por excesso

empreendido por Séverin na primeira parte do romance, Wanda lhe dizendo talvez não poder corresponder àquilo que ele deseja: ser para com ele tão má. Digno, o masoquista *contrata* perder a dignidade nas encenações espaço-temporalmente restritas, ritualizadas; como contrapartida, Wanda deve vestir peles quando especialmente má para com ele. De sorte que é o próprio masoquista o responsável por sua anulação e a mulher, aparentemente, seu instrumento. *Sacher-Masoch: o frio e o cruel*, lido como um romance de adestramento, mostra de Séverin seu outro lado: frio e cruel não seria muito mais ele, a vítima que constitui Wanda como seu carrasco, como bem notou Régis Michel¹⁴⁶?

A dupla função do contrato é: 1) adestrar¹⁴⁷ a mulher para tornar-se um Ideal que oscila entre as duas funções de mãe fria e mãe oral, encarnando, docemente, a crueldade e a frieza em peles (não se trata de torturar o masoquista sadicamente, mas sentimentalmente, executando obediente as prescrições documentadas¹⁴⁸, sem satisfazer-se sexualmente com seus genitais); 2) perpetuar a forclusão paterna (o que não se dá se a reversão revolucionária do papel do contrato na sociedade patriarcal).

*Sobre a Idealização da mulher contratada via dispositivo jurídico, um dos pontos mais interessantes e menos explorados na análise de Deleuze é: a mulher só se presta ao adestramento por ser, ela mesma, masoquista. “Distinguindo na perversão o sujeito (a pessoa) e o elemento (a essência), podemos compreender como uma pessoa possa escapar de seu próprio destino subjetivo, mas apenas de forma parcial, mantendo o papel de elemento na situação que lhe apraz. A mulher-carrasco **escapa a seu próprio masoquismo** se fazendo 'masoquisante nesta situação'”(DELEUZE, 1967, p. 38). O que quer dizer esta distinção entre o sujeito e a *essência*, vocabulário metafísico também empregado por Deleuze para pensar a *individuação* em Proust e*

de zelo (...): o contrato é como que desmistificado em tanto que nos lhe dermos uma intenção deliberada de escravidão e mesmo de morte, que nós o façamos em benefício da mulher, da mãe. E, paradoxo superior, esta intenção é concebida, este benefício acordado – pela vítima, a parte viril” (DELEUZE, 1967, p. 80).

¹⁴⁶“*O frio e o cruel*: estes predicados são inusitados são inusitados, concernindo a Masoch, que passa voluntariamente por uma vítima, e não por um carrasco. Esse ensaio é uma revisão crítica, de onde nasce uma criatura desconhecida: o *outro* Masoch” (MICHEL, 2007, p. 5).

¹⁴⁷Com esta interpretação acaba aproximando-se num ponto da descrição do masoquismo por Krafft-Ebbing. Para o psiquiatra, o masoquismo realizava uma relação de poder essencialmente fundada na inversão dos sexos, a mulher dominadora, e o homem assujeitado.. Mas quem fala em pedagogia, em adestramento, não fala, necessariamente, em poder e em submissão?

Talvez seja por isso que em *Reapresentação de Sacher-Masoch*, texto de 89, redefinirá o que entende por adestramento. O adestramento daquela que deverá transmitir “as forças animais adquiridas às forças inatas do homem” (DELEUZE, G., 1997, p. 65) permitindo-lhe atingir uma zona de indeterminação, uma intensidade, que não se pode ligar aos significantes ou homem ou mulher ou animal.

¹⁴⁸ “A mulher amada não é, de forma alguma, sádica por natureza, mas ela é lentamente persuadida, adestrada para sua função” (DELEUZE, 2007, p.1).

os *signos*, isto não fica claro no interior do texto, mas chama a atenção. Por ora, atentamos à insistência de Deleuze de uma *identificação* entre os masoquistas condicionando a possibilidade do contrato; no texto literário, a posição assumida por Wanda com relação ao grego reproduz a posição de Séverin face a ela:

Eu não posso mentir, responde ela docemente após um instante de silêncio. Ele me causou uma impressão que eu não posso compreender. Eu sofro e eu tremo. É uma impressão que encontrei retratada nos poetas, que eu vi em cena, mas que eu tomava por uma visão da imaginação. Oh, é um homem semelhante a um leão, forte, belo, orgulhoso, e, no entanto, sensível; ele não é rude como são os homens de nossos países nórdicos. Tenho piedade de você, acredite em mim, Séverin, mas é preciso que eu o possua, ou melhor, é preciso que eu me dê a ele, se ele quiser isso de mim (SACHER-MASOCH, 2007, p. 230).

É preciso que eu, Wanda, me faça objeto do grego, do gozo deste outro que, simetricamente à idealização de Séverin face à mulher, oscila entre duas imagens. Sua força, orgulho e beleza felinas, por um lado – equivalentes à crueldade e à frieza por Séverin constitutivas de sua mulher Ideal – e sua sensibilidade – equivalente à doçura percebida por Séverin em várias ocasiões em Wanda. *Este espelhamento na simetria de posições* é rapidamente aludido por Deleuze, distante de qualquer teorização mais detida sobre projeções, interações dos perversos ou intersubjetividade.

Transformar-se em objeto do gozo do outro, sujeitando-se a ser o assujeitado de seus puros caprichos e de seu bel-prazer, vestindo sua senhora com o luto negro que porta a morte – esta Senhora absoluta (o segundo contrato do escritor com sua mulher permite-lhe matá-lo-ia caso fuja) – todo este teatro para cuja encenação o masoquista dirige o outro, porta, paradoxalmente, uma dimensão intersubjetiva, parodiada. Aproximando o texto de Deleuze da posterior sessão de 14 de junho de 1967 proferida por Lacan, Safatle diz:

Essa figura da vítima que forma um carrasco lembra-nos que se transformar em puro objeto do gozo do outro ‘por contrato’ [...] é uma forma absolutamente paródica de reconhecer a autonomia dos sujeitos. Pois, ‘a figura do contrato pressupõe previamente o reconhecimento da dignidade dos sujeitos que deixam de lado sua dignidade’ a fim de sustentar uma encenação limitada no tempo e no espaço. Podemos dizer que a realização suprema do ideal de autonomia presente na Lei moral consistiria em poder ‘gozar de maneira paródica do papel da heteronomia e da submissão’ (SAFATLE, 2006, p. 39).

Ainda, este reconhecimento da autonomia e da dignidade dos sujeitos expressa-se, como notou Kazarian, como um “duplo paródico e subversivo do contrato de casamento” (KAZARIAN, 2009, p. 114). Já para Geyskens, a perversão como um mundo sem Outro, tem efeitos severos na percepção, no desejo e na sexualidade. O vínculo do fetichista a um objeto resulta da perda do Outro e de sua opacidade, mundo desumanizado e desestruturado.

O objeto perde sua significação, pois o Outro é destruído. A senhora no masoquismo não é um outro sujeito. Masoquismo não é uma relação intersubjetiva. Na perversão, o outro não funciona como um Outro que estrutura um mundo como um mundo de possíveis perspectivas. A perversão é uma radical dessubjetivação do outro; queda de um mundo estruturado para um mundo dessubjetivado de forças e elementos, uma erótica fotográfica de puras intensidades (GEYSKENS, 2010, p. 115).

Sobre a forclusão, o segundo mecanismo assegurado pelo contrato, Deleuze a reconhece nesta última cena do romance em que Séverin é batido por seu rival. O contrato não incluía o grego. O grego é o pai expulso, que retorna esfacelando a fantasia como mundo simbólico de Séverin. “O pai não retorna de uma maneira *simbólica*, distorcida *na* fantasia masoquista”, como numa neurose, “mas seu retorno alucinatório é o fim da *fantasia*” (DELEUZE, 1967). Por sua conta, Deleuze enuncia a 'profunda Lei' de Lacan: a denegação simbólica do Pai implica seu retorno alucinatório no Real. Na nota 17, diz: “Tal como Lacan a definiu, a ‘forclusão’, *Verwerfung*, é um mecanismo que se exerce na ordem simbólica e que se exerce essencialmente sobre o pai, ou, sobretudo, sobre o Nome-do-Pai” (DELEUZE, 1967, p. 57). Longe de ser a verdade do masoquismo, diz o filósofo,

longe de selar sua aliança com o sadismo, o retorno ofensivo da imagem do pai marca o perigo sempre presente que ameaça do exterior o mundo masoquista, e que faz ruir as 'defesas' que o masoquista construiu como condições e limites de seu mundo perverso simbólico (DELEUZE, 1967, p. 58).

Este retorno alucinatório dissolve a estrutura e fantasia organizadora do mundo masoquista, cujo papel do contrato é mantê-la. Se as relações entre filho e mãe seriam rebeldes à expressão contratual, pois seriam *naturais*, e o contrato serviria para fundar as relações de associação e autoridade entre os homens numa sociedade patriarcal excludente das mulheres – na qual são tomadas apenas como objetos –, o masoquista subverte esta lógica instalando a mulher “no coração de uma relação de autoridade” (KAZARIAN, 2009, p. 115). Deleuze foi primeiro a pensar o contrato como garante da consistência de um mundo simbólico para o masoquista, tendo sido foracluído o Nome-do-Pai, e a isso atribui a pertinência de seu livro¹⁴⁹.

¹⁴⁹ O sucesso de *Apresentação de Sacher-Masoch*, comenta Deleuze, “é que, depois dele, todo mundo falou do contrato masoquista, enquanto antes era um tema puramente acessório” (DELEUZE, G., carta de 29 de dezembro de 1986 à Arnaud Villani apud DOSSE, 2009, p. 150). Este dispositivo essencial fugiu mesmo aos olhos de Reik, teórico mais referenciado por Deleuze devido a sua conceitualização sintomatológica do masoquismo.

6.4. Fantasma masoquista

6.4.1. Avaliação da importância de Lacan

Lacan é em algumas ocasiões citado em *Apresentação de Sacher-Masoch*. Com ele, Deleuze pensa o papel da forclusão do Nome-do-Pai e a centralidade do fetiche na constituição da estrutura masoquista. Ressoam, ainda, em ambos os autores, como o conceito de fantasma rearticula as noções de desejo, sentido e temporalidade, repondo um problema deixado em aberto pela estética kantiana: determinar os papéis do prazer, da dor, e do desejo – expulsos da *Crítica da Razão pura* – na constituição da *objetividade* do mundo e de sua temporalidade. “Dispositivo responsável pela construção do contexto através do qual percebemos o mundo enquanto consistente e dotado de sentido”, comenta Safatle, o fantasma, para Lacan, através da “repetição” que lhe é própria, torna possível a submissão pelo sujeito do “diverso da experiência a uma identidade fantasmática” (SAFATLE, 2004, p. 6). Também em Deleuze, ele operaria, pelas repetições, sínteses do diverso constitutivas de um mundo para um sujeito: a síntese transcendental do tempo condicionada pelo Instinto de morte¹⁵⁰. Inúmeros temas presentes neste texto de 1967 de Deleuze já haviam sido trabalhados pelo psicanalista: o gozo sádico em ser instrumento do “Ser supremo em maldade” (LACAN, [1959-1960], 1988, p. 263), citado explicitamente por Deleuze, a discussão sobre o humor nas perversões, sobre a matemática e a monotonia do libertino ao multiplicar em ato suas vítimas¹⁵¹, a rejeição da díade sado-masoquista de Freud e da *reversão* na passagem de uma posição a outra¹⁵². Mesmo a retomada da tese de Daniel Lagache de uma cisão estrutural característica do masoquismo recupera o texto *Psicanálise e estrutura da personalidade*, alvo de seminário crítico de Lacan de 1960.

¹⁵⁰ “É preciso compreender que a repetição, tal como Freud a concebe em seus textos geniais”, Deleuze alude a *Para além do princípio do prazer*, “é, ao mesmo tempo, síntese do tempo, síntese ‘transcendental’ do tempo, numa só vez, repetição do antes, do agora e do depois. Ela constitui, no tempo, o passado, o presente, e mesmo o futuro” (DELEUZE, 1967, p. 99).

¹⁵¹ Necessidade de multiplicação das vítimas: o momento da morte das vítimas de Sade “não parece aí motivado senão pela necessidade de substituí-las numa combinatória, que apenas ela exige a multiplicidade delas. Única ou múltipla, a vítima tem a monotonia da relação do sujeito ao significante...” (LACAN, 1998, p. 255).

¹⁵² “Nós nos encontramos, então, entre sadismo e masoquismo, na presença do que se apresenta como uma alternância. O que, em cada um, num nível segundo, velado, escondido, aparece no outro no nível da visada. Há ocultação da angústia no primeiro caso, do *objeto a*, no outro. Não é, no entanto, um processo inverso, uma reversão. O sadismo não é o reverso do masoquismo. Não é um par de reversibilidade” (LACAN, 2004, p. 207). Lacan posteriormente afirma que o masoquismo é a verdade do sadismo, discordando da distinção estrutural defendida por Deleuze.

Deleuze segue inteiramente a análise de Kant *com Sade*, a descrição feita por Lacan da relação estrutural do libertino com o Outro por meio da pura formada lei kantiana. Objeto executor de um enunciado sem rosto, impessoal, o libertino pretendia-se instrumento do “Ser supremo em maldade”, relacionando-se ao outro humano não como um *seu outro*, livre e autônomo, respeitando-o como uma *finalidade em si mesma*, mas visando inscrevê-lo na *ordem natural das coisas*, como um objeto submetê-lo à *necessidade fenomenal*. Kant teria, segundo Deleuze, revertido a imagem clássica da lei: se, em Platão, a lei é originada da imitação do Bem como o princípio mais alto donde decorre, na imagem moderna da lei é o Bem que dela depende. Não sendo fundada em nenhum princípio superior, a lei é absolutamente indeterminada: é “pura forma, independente de conteúdo e de objeto, de um domínio e de circunstâncias” (DELEUZE, 1967, p. 73). “Kant dotava o pensamento moderno de uma de suas dimensões principais: o objeto da lei se esconde essencialmente” (idem, p. 73), diz Deleuze. Sem objeto, a Lei é, ao mesmo tempo, fundamento último. Todos os créditos vão em nota para Lacan, à sua compreensão do “caráter esquivo do objeto da lei” em *Kant com Sade* – sem nunca usar a terminologia lacaniana: clivagem do sujeito, Outro. Furtando-se de propor um *Kant com Kafka*, após o *Kant com Sade* lacaniano, Deleuze atenta para que a definição da lei como pura forma, incognoscível, torna-nos desde sempre culpados sem nem saber de quê¹⁵³: as sentenças não nos revelam a lei em sua positividade a partir do negativo que é a sanção, mas são inscritas na carne, como em *O processo* de Kafka.

Deleuze segue a análise de Lacan remetendo as *monstruosidades* do sádico ao Mal como Ideal da razão¹⁵⁴, às suas tentativas de implementá-lo no impossível da absoluta destruição – destruição da qual decorra nenhuma vida, criação alguma. Implementá-la seria demonstrá-la – a demonstração é a matemática na qual o libertino se exprime (a ‘combinatória’ e a multiplicação das vítimas descritas por Lacan já havia sido acusada por Krafft-Ebing: “Há casos onde o elemento pessoal (sujeito) se retira completamente [...] O interessado tem excitações sexuais batendo em meninos e meninas, mas qualquer coisa de puramente impessoal daí sai doravante [...] nós vemos aí um sadismo pronunciado que se move, em grande parte, por desenhos geográficos ou matemáticos” (KRAFFT-EBING, apud HAFNER)). Deleuze retoma esta ideia da primazia da potência teórica do pensamento no sádico (DELEUZE, 1967, p. 100), donde

¹⁵³ Não só a sanção da lei não serve para revelá-la, como somos tanto mais culpados quanto mais obedecemos à Lei inobjetificável: “E não é questão colocar Kant com Kafka [respondendo ao *Kant com Sade*], mas somente de desengatar os dois polos que formam o pensamento moderno da lei” (DELEUZE, 1967, p. 73; nota 1).

¹⁵⁴ A retomada de Lacan é literal: “A Lei é então ultrapassada em direção a um princípio mais alto, mais este princípio não é mais um Bem que a funda; é ao contrário, a Ideia de um Mal, *Ser supremo em maldade*, que a reverte” (DELEUZE, 1967, p. 76).

sua apatia, sua insensibilidade: o “herói sádico aparece aqui como aquele que se dá a tarefa pensar o instinto de morte (negação pura) sob formas demonstrativas” (DELEUZE, 1967, p. 28).

Mas Deleuze desvia-se de Lacan para pensar a gênese das distintas estruturas sádica e masoquista. Embora reconheça que o psicanalista tenha formulado a “profunda lei” da forclusão, Deleuze acusa o erro de Lacan em considerá-la “como original, independente de toda etiologia materna”; “a desfiguração do papel da mãe seria, sobretudo, o *efeito*, da anulação do pai na forclusão”. “Há de se espantar”, conclui Deleuze,

quando se vê a psicanálise, nas suas explorações mais avançadas, vincular a instauração de uma ordem simbólica ao 'Nome-do-pai'. Isso não é manter a ideia, tão pouco analítica, de que a mãe é da natureza e o pai, o único princípio de cultura e representante da lei? (DELEUZE, 1967, p. 56).

Piera Aulagnier é quem “teria parecido restituir à mãe um certo papel de agente simbólico ativo” em suas *Observações sobre a estrutura psicótica*. Mas nem Lacan, nem mesmo Aulagnier, teriam dado conta do papel materno na etiologia do masoquismo: Deleuze adere à tese de Lagache do desintrincamento das pulsões constitutivo do masoquista como um *eu* sem supereu e do sádico como um superego sem eu¹⁵⁵. Insistimos, contudo, no fundo silencioso e tecido de referências discretas em 1967, e explícitas em 1961, a Jung.

6.4.2. Teoria dos estágios da humanidade: entre Bachofen e Jung numa ontologia do impessoal na natureza

Nos dois textos sobre o masoquismo da década de 60, Deleuze aventava a hipótese¹⁵⁶ das influências do “grande etnólogo e jurista hegeliano” Bachofen em Sacher-Masoch, seu ávido leitor, que lhe forneceria uma concepção teórica e uma estrutura ideológica para seu fantasma. Também seria “derivada de fontes como Bachofen e Creuzer”(KERSLAKE, 2007, p. 77),

¹⁵⁵ “Daniel Lagache recentemente insistiu sobre a possibilidade de uma tal cisão eu-supereu: ele distingue, e à necessidade opõe o sistema *eu-narcísico-eu-ideal*, e o sistema *supereu-ideal de eu*. Ou bem o eu se lança numa empresa mítica de *idealização*, onde ele se serve da imagem da mãe como de um espelho capaz de refletir e mesmo de produzir um ‘eu-ideal’, enquanto ideal narcísico de toda a potência – ou então ele se lança em uma empresa especulativa de *identificação*, e se serve da imagem do pai para produzir um supereu capaz de atribuir um ‘ideal do eu’, como ideal de autoridade fazendo intervir uma fonte exterior ao narcisismo. E sem dúvida estes pólos, eu e supereu, podem estar numa estrutura de conjunto, onde não apenas eles inspiram formas de sublimação muito diversas, mas também suscitam problemas funcionais mais graves (é assim que Lagache interpreta a mania, como prevalência funcional do eu ideal, e a melancolia, como dominação do do supereu ideal do eu). Mas, mais importante ainda é a possibilidade, para estes dois pólos de dessexualização, de atuarem em duas estruturas diferenciadas ou dissociadas da perversão, em favor de uma ressexualização perversa que confere a cada um uma suficiência estrutural” (DELEUZE, 1967, p. 111).

¹⁵⁶ Contestada errônea por Homero Santiago e como plausível por Tomas Geyskens, Kazarian e Kerslake.

curiosamente, a descrição da história por Jung. Para o romancista Masoch, a teoria de Bachofen serve de tela de projeção de sua fantasia pessoal num mito impessoal: sem levar em conta as “perspectivas históricas estranhas” que fundamentam o masoquismo, como a narrativa épica da substituição do primevo direito da mãe pela Lei Fálica ascendente na Grécia e em Roma, ele se torna incompreensível, defende Deleuze.

“Em todos os lugares nos antigos mitos e lendas, Bachofen encontra traços de conflitos entre o matriarcado e o patriarcado” (GEYSKENS, 2010, p. 111), e sua bizarra teoria da história é a seguinte. Três períodos marcavam a história: o hetairismo primitivo, a ginocracia - estes dois primeiros momentos nos quais predominava o matriarcado – e o patriarcado moderno. No início, “época da bela natureza”, a relação entre o homem e a mulher tinha na igualdade sua única lei, incestuoso mundo de Afrodite. Até que irrompe uma catástrofe glacial: mudam-se os modos de vida e finda o incesto como modo relacional – não por repressão, mas por alteração na organização social pós-incidente climático. No estabelecimento de uma sociedade agrícola, inicia-se a época de Deméter e o governo das amazonas sobre os homens – época de “precário esplendor e perfeição”! “Na figura de Deméter, a deusa do segundo período matriarcal”, diz Geyskens, “Masoch descobre o ideal de uma fria, severa Mãe, cuja frieza resiste ao alegre paganismo de Afrodite e cuja maternidade vai contra a ordem patriarcal” (idem). Época “superada à força com a lei patriarcal, que daí em diante proíbe o incesto com a mãe sob a ameaça da castração” (KERSLAKE, 2007, p. 78). Início da modernidade, à qual Deleuze opõe com Sacher-Masoch prognósticos e conceitos junguianos:

Mas o que é propriamente masoquista é a fantasia regressiva pela qual Masoch sonha em se servir do patriarcado nele mesmo para restaurar a ginocracia, e da ginocracia para restaurar o comunismo primitivo. Aquele que desenterra **Anima** saberá como torcer as estruturas patriarcais em seu benefício e redescobrir a potência da mãe devoradora (DELEUZE, 2007, p. 3; negrito nosso).

Ainda, “uma identidade é estabelecida entre a mãe, a estepe e a natureza, caracterizada pela severidade, crueldade de maternidade” (GEYSKENS, 2010, p. 111). Herdada por Sacher-Masoch de Bachofen, esta identificação da natureza fria e severa com a Mãe que, glacial, acolhe seus filhos, não deve ser lida como uma projeção do escritor da imago materna na natureza, como quis Freud em seu *Problema Econômico do masoquismo*, para quem “todos aqueles que atribuem os acontecimentos deste mundo à Providência, a Deus, ou a Deus e à Natureza” na verdade, enxergam “esses poderes extremos e longínquos de forma mitológica e se creem ligados a eles por liames libidinosos, como se se tratasse de seus pais”. A natureza não é metáfora da mãe. Não são as alcovas da história pessoal de Masoch os determinantes de seus

sintomas, mas estes gozam de um caráter impessoal. ‘Meus sintomas agora repetem traços fora do tempo da natureza’. “A obsessão pessoal de Masoch torna-se *expressão de uma afinidade eterna* entre paixão e crueldade” (GEYSKENS, 2010, p. 112). Neste sentido, a fantasia masoquista *expressa* algo de pré-cultural, anterior à linguagem. Esta noção de natureza virtual, arcaica, primeira, supra-histórica, fora do tempo, ontológica é um traço, como sugeriu Kazarian, de textos produzidos por Deleuze nas décadas de 50 e 60¹⁵⁷.

6.4.3. Crítica de Deleuze ao postulado freudiano da função paterna na gênese da fantasia: da mítica inversão dialética de *Pulsões e seus destinos* (1915) à etiologia de *Bate-se numa criança* (1919)

No texto de 1915, *As pulsões e seus destinos*, o masoquismo e o sadismo são trabalhados por Freud em sua tentativa de precisar o indispensável conceito de *pulsão*, até então, obscuro - conceito-limite entre a biologia, como sua *fonte*, e a psicanálise, como seu *destino*. Masoquismo e sadismo, quando mobilizados no interior deste escopo teórico, são modos de *satisfação* das pulsões. Originárias de fontes orgânicas múltiplas e anteriores à organização genital do corpo, as pulsões são independentes em seus modos de satisfação: ao incremento de excitação no aparelho psíquico, elas respondem de modos tão variáveis quanto são suas origens. Os *objetos* ao qual irão ligar-se para se satisfazerem, para que predomine a *constância energética* no psiquismo – o prazer regendo este domínio como o seu princípio –, é “o elemento mais variável na pulsão e não está originalmente vinculado a ela, sendo-lhe apenas acrescentado em razão de sua aptidão para propiciar satisfação” (FREUD, 1915, p. 149). Freud sustenta a tese de pulsões originariamente sádicas no psiquismo: humilhar, subjugar, praticar a violência, são suas metas, um objeto é buscado para serem *agidos*, a dor nada tem a ver com isso - “A criança sádica não leva em conta a imposição de dor e não tem esse propósito”(idem, p.66). O exercício do poder descreverá a qualidade *ativa* deste movimento pulsional (e, neste sentido, Freud está perto de Krafft-Ebbing).

O verbo humilhar exige, por preconceito gramatical, alguém feito objeto ou paciente de tal ato. Alguém externo ao *eu*, em princípio, até que o objeto da *atividade* da pulsão torne-se o próprio eu devido à inversão dialética, mitológica - o teórico Freud não busca suas *causas* neste texto. Mas a pulsão não se exerce sobre o *eu*, sem que dela o *eu padeça, passivo*. Corresponde a

¹⁵⁷ Cf. KAZARIAN, 2009, p. 117

esta mudança objetual, portanto, uma mudança de meta: da *atividade* característica do exercício da pulsão sádica à *passividade* sofrida pelo *eu* masoquista tornado objeto. Certa repartição de lugares no psiquismo é pressuposta por Freud, desenvolvida ulteriormente em *O eu e o isso* (1923) numa *topologia que lhe* permitirá pensar uma instância que *age* e outra que *padece*: o supereu atuando sua pulsão sádica sobre o *eu*. Aqui, o destino da pulsão incidindo sobre o próprio eu é nomeada *neurose obsessiva* e descrita por Freud como uma voz ‘média reflexiva’: a pulsão da pessoa age contra a própria pessoa¹⁵⁸. Finalmente, um terceiro estágio dos destinos sadomasoquistas da pulsão: após a mudança de objeto da pulsão - de fora do eu ao próprio eu - e da meta ativa em passiva, convida-se um outro a exercer a *atividade*: um sujeito sádico para um masoquista seu objeto. Apenas este terceiro estágio constituiria a experiência masoquista: o eu subjugado humilhado pelo sádico num feliz encontro.

A passividade sofrida em seu corpo-objeto é um fenômeno menor; o masoquista não goza aí, mas gozaria, para Freud, identificado ao gozo ativo de seu carrasco na sua *fantasia*, fruindo da fúria contra sua própria pessoa. *O essencial é: mudança de objeto sem alteração da meta, o sadismo original sendo a via, na fantasia, de satisfação da pulsão* (FREUD, 1915, p. 65). *Esta primeira hipótese aventada por Freud funda-se no poder (dominar, humilhar) e na atividade e passividade a regular os instintos, cega à importância dos sentimentos de prazer e dor nos destinos das pulsões. A dor do masoquista transbordada em prazer, Freud disto dirá um acontecimento secundário: longe de ser a finalidade de sua posição – buscar a dor (o que o obrigaria a problematizar o prazer como um princípio) –, o sujeito já assumia uma posição masoquista, assujeitada, antes de experimentá-la.* Uma vez vivida à passagem da dor intensa ao prazer, aí então, o masoquista poderá elegê-la como meta (masoquismo erógeno). O destino da pulsão está candidato ainda a mais uma volta: estando a pulsão ativa vinculada aos prazeres e às dores, *pode-se explicar o prazer do sádico não apenas com o exercício ativo da dominação, mas à sua identificação ao outro que goza sofrendo*¹⁵⁹.

Explicava-se, num primeiro momento, a satisfação masoquista pela identificação fantasmática com a figura do sádico agindo sua força; agora, tendo a dor aderido ao corpo, a satisfação sádica é dialeticamente explicada pela identificação fantasmática ao doído prazer masoquista. Mas Freud refreia esta ideia de um masoquismo originário, encerrando o passe-

¹⁵⁸ Na neurose obsessiva, segundo Freud, “se encontra o voltar-se contra a própria pessoa sem a passividade [...] A ânsia de atormentar torna-se tormento de si mesmo, castigo de si, e não masoquismo. O verbo ativo não se transforma no passivo, mas num médio reflexivo” (FREUD, 1915, p. 166).

¹⁵⁹ Freud diz: “Quando sentir dores se torna uma meta masoquista, pode surgir também, retroativamente, a meta sádica de infligir dores, que o próprio indivíduo, ao suscitar-las em outros, frui masoquistamente na identificação com o objeto sofrendor” (FREUD, 1915, P. 67).

passee dialético. São restaurados os direitos do sadismo, a mais originária das metas: “fruir a dor seria uma meta **originalmente** masoquista que, no entanto, **só se tornaria uma meta instintual em alguém originalmente sádico**” (FREUD, 1915, p. 67; negritos nossos). Deleuze o critica exatamente neste ponto:

Freud invocava a hipótese de uma ‘co-excitação libidinal’, segundo a qual os processos e excitações ultrapassando certos limites quantitativos eram erotizados. Uma tal hipótese reconhece a existência de um fundo masoquista irredutível. É por isso que, desde sua primeira interpretação, Freud não se contenta em dizer que o masoquismo é o sadismo retornado; ele afirma, igualmente, que o sadismo é o masoquismo projetado, já que o prazer do sádico reside apenas no prazer às dores que faz sofrer a outrem na medida onde ele, nele mesmo viveu ‘masoquistamente’ a ligação dor-prazer. Freud não deixa de manter com isso o primado do sadismo” (DELEUZE, 1967, p. 91; grifos nossos).

As consequências teóricas de tal gesto ressoam em escritos posteriores como *Bate-se numa criança* (1919). O incômodo de Deleuze é menos com a manutenção do sadismo originário – em 1919, sua transformação em passividade masoquista torna-se compreensível pela teoria do recalque e pelo surgimento de uma consciência de culpabilidade saída do Édipo (a necessidade de inversão dos destinos pulsionais não é mais um mito) –, e mais com a primazia ao papel do pai nos dois tipos de *fantasias de espancamento* analisadas por Freud, tanto as construídas em análise pelas meninas, quanto a relatada por seu único caso do sexo masculino: “nos dois casos a fantasia de espancamento deriva de uma ligação incestuosa com o pai” (FREUD, 1919). Nos dois casos, tão distintos como os gêneros que constitui – o menino e sua sexualidade vinculada à feminilidade, logo à *passividade* (como quis a tinta aqui misógina de Freud); a menina e sua sexualidade viril, vinculada à *atividade* –, para estas sexualidades tão diferentes, mas expressas, *igualmente*, em fantasmas de punição, o psicanalista querera encontrar o *mesmo* fundo: o pai como primeiro o objeto de amor. O pai tornado na fantasia o carrasco: travestido de indivíduo adulto ou de professor, para elas, e com vestes de mulher, chicotes e peles, para eles – numa interpretação que faz da mãe mera coadjuvante. Abstração grosseira, suspeitava Deleuze munido de seus métodos bergsonianos.

Mas como Freud descreve estas fantasias? Vimos que o masoquismo seria o terceiro estágio do desenvolvimento da pulsão sádica em *As pulsões e seus destinos*: a pulsão sádica encontrou o não-eu como seu primeiro objeto, *ativa*; num primeiro passee dialético, o objeto é alterado e ela toma o próprio eu como objeto, não se podendo dizê-la verdadeiramente ativa, pois é o *eu* (Freud diz: a própria pessoa), neurótico obsessivo, que exerce a *ação* sobre ele mesmo, *padecendo* – o melhor sendo caracterizar a ação da pulsão de reflexiva; e um terceiro momento, em que a pulsão de humilhação encontrou um carrasco para exercer sua atividade

sobre o *eu*, momento propriamente masoquista. Este movimento em seus três momentos será vinculado aos casos analisados por Freud em *Bate-se numa criança*, descrevendo os processos de constituição da fantasia masoquista nas cinco meninas por ele analisadas, e em seu único caso masculino. Nelas quanto neles, bater significa amar. A origem desta mistura? O ciúme.

A menina *ama* o pai; o pai não deve, para ela, amar outras pessoas, mãe e irmãos. Ela odeia estes outros e viveria esta *pulsão sádica* caso uma força de origem social não a impedisse; recalca, então, a agressividade contra os outros, e a solução encontrada pelo psiquismo é fazê-la abater-se sobre o *eu*: *sou* batida, ela, então, formularia. Alguém bate em mim - a menina formularia -, caso não intervisse um novo recalque: recalque não apenas do sadismo que ela dirigiria ao mundo exterior, agora retornado contra si, mas do objeto sobre o qual incidira esta agressividade retornada: aquele em quem se bate eu desconheço; é uma criança qualquer. Último movimento defensivo de mascaramento: “um adulto do sexo masculino bate num ou em vários meninos”. Este adulto: o pai travestido. Estes muitos meninos: a menina viril.

Da análise das meninas, Freud passa a dos meninos. O recalque neles não é tão forte: quando o menino formula que uma criança é batida, sabe ser ele o punido. Mas o que é que sua fantasia se esforça em esconder, simbolizando-o? Sua homossexualidade constitutiva; o amor pelo pai. Para que a pulsão sádica o tome como objeto tendo outro ator como sujeito, este ator não poderá nunca ser o pai, objeto de amor e de ciúme. Colocar o pai em cena na conclusão do fantasma “o pai bate em mim” explicitaria sua demanda de amor. Quem deve então bater? A mãe. A mãe, ou outra figura feminina, a quem o amor pode endereçar-se sem ameaçar a heterossexualidade do sujeito. A mãe é quem me bate; mas quando usa o chicote, seus direitos punitivos são metáforas do pai: ela faz como se. Deleuze não pode concordar com isso: os direitos da mãe, não sendo senão metáfora, não forcem na análise do masoquismo um mito inteiramente outro. Será por via de Jung que Deleuze tentará fazê-lo.

6.5. Jung

6.5.1. Transformação da libido e psicose: desvincular o desejo da lei

Um feiticeiro, um conjurador das forças. O esquizofrênico é assim apresentado, em *O Anti-Édipo*, como aquele que “está o mais próximo possível da matéria”, de seu centro intenso e

vivo (DELEUZE & GUATTARI, 1972, p. 26). Algo desta descrição da psicose proposta por Deleuze e Guattari já se encontrava no livro Jung de ruptura com Freud, *Transformações dos símbolos da libido*, de 1912 (traduzido como *Psicologia do inconsciente*). São criticadas por Jung a etiologia freudiana das psicoses, pensada no caso Schreber como perda do princípio de realidade devido à regressão da libido à fase sádico-anal, e a compreensão da libido como sexual, os desejos e prazeres infantis estando evolutivamente agrupados em fases (oral, anal, genital), tendo no narcisismo seu telos. Para Jung, as psicoses seriam ocasião que nos força a pensar não apenas a *perda do princípio de realidade*, mas como este é possível, isto é, como se dá a constituição de uma *realidade* para o sujeito. Quanto à libido, ao invés de postulá-la como sexual, Jung, “numa veia bergsoniana”, sugere Kerslake, subsume o conceito de energia psíquica ao mais amplo de energia “vital”.

À fase pré-sexual “nutritiva”, primeiro momento do desenvolvimento biológico do organismo na qual é imperativa a reprodução do corpo individual, se seguiria a fase de sexualização da libido, em que o *instinto* de reprodução não do corpo, mas da espécie – o instinto sexual –, é sentido, psicologicamente, como desejo. Esta descrição do desenvolvimento do organismo e de suas funções ancorada seja num evolucionismo, seja numa metafísica, fica vaga no texto junguiano, segundo Kerslake¹⁶⁰. E se Freud, analisando Schreber, atribuíu a gênese da psicose à regressão da libido a uma fase anterior no desenvolvimento psíquico, devido à falha da fixação do desejo num objeto *heterossexual* após o narcisismo (isto é, após a unificação das pulsões antes polimorfos na eleição do *eu* como próprio objeto); se o problema da origem da perda da realidade para o psicótico, Freud o resolve decretando sua fuga da homossexualidade¹⁶¹, Jung aí vê a ocasião para pensar a constituição da *realidade* nas neuroses, articulando desenvolvimento psíquico individual e desenvolvimento do pensamento na espécie, neste livro de subtítulo: *Uma contribuição à História da evolução do pensamento*.

Indagar-se pela gênese do princípio de realidade no processo de *individuação*, conceito central a Jung, é indagar-se paralelamente pela evolução do pensamento na espécie, neste livro bizarramente estruturado no qual oscilam descrições históricas e escavações mitológicas e etimológicas. Na espécie humana, do abandono das primevas simbolizações, *mágicas e animistas*, povoadas por associações *fantasiosas* características dos sonhos, ter-se-ia seguido desenvolvimento do pensamento moderno marcado pela *objetividade*: a *realidade* foi progressivamente desanimizada na relação do homem ao mundo. Mas qual a origem deste

¹⁶⁰ Cf. KERSLAKE, 2007, p. 75.

¹⁶¹ Cf. KERSLAKE, 2007, p. 72.

pensamento mágico, da animização do mundo com símbolos? A *repressão* da libido sexual vinculada à imagem materna.

“Não poderia fazer a origem do fogo”, exemplifica Kerslake, “no redirecionamento da libido incestuosa reprimida na perfuração ritmada de buracos na madeira, ou no ato de esfregar os galhos um contra o outro, produzindo o fogo como um subproduto?” (KERSLAKE, 2007, p. 77). Descobrir os poderes da realidade, friccionando *sexualmente* a matéria encontrada por não fazê-lo com a mãe, tem como *efeito* a emergência dos símbolos a esta imagem vinculados. “Se a realidade originalmente aparece como ‘animista’, dotada de poderes míticos, isto se deve ao fato de derivar da repressão da imagem da mãe”, comenta Kerslake: “A realidade é então imediatamente simbólica, e é um subproduto da libido incestuosa represada” (KERSLAKE, 2007, p. 77). Diferentemente de Freud, a constituição de um princípio de realidade para Jung, originariamente animista, não se explica pela *sublimação* da sexualidade infantil num período de latência seguido à interdição do incesto: não há latência, nem sublimação após a *repressão* da libido sexual voltada à mãe; há transformação desta energia pela projeção do símbolo materno na Natureza. “A transformação da libido”, diz Kerslake, “produz uma transformação correspondente no modo como o mundo aparece para o ser humano primitivo” (KERSLAKE, 2007, p. 76). Diferentemente da regressão freudiana a um estágio já sexual na infância, a perda do princípio de realidade nas psicoses lança o sujeito numa etapa prévia da *individuação* na espécie, num outro modo de pensar – sua herança filogenética. Reprimida quando imediatamente sexual, a libido transforma-se dotando a natureza de símbolos, de um espaço transcendente ou de uma consistência ontológica, na qual se constitui a *realidade* para aquele que nela se individua.

Derivar a função de realidade, que, no homem, faz sua simbólica humanidade, da repressão do desejo sexual incestuoso e da consequente transformação da libido, nada tem a ver com a imagem preconceituosa de um Jung “espiritualista”, como aponta Kerslake (idem). O porquê desta repressão – ainda que haja ambivalência no texto de Jung ao explicá-lo, como nota Kerslake¹⁶² –, não decorre da proibição do incesto, como em Freud.

Da presença histórica do tabu nas diferentes culturas, da *lei* como um *fato* a interditar o incesto em todas as associações humanas, Freud prova que o conteúdo interditado pela lei, o desejo do incesto, a precedia. Tendo derivado da lei o desejo, supostamente anterior, que a condicionaria, o segundo movimento é identificar a aplicação da lei à repressão. Endereçando-se em carta ao psicanalista, Jung diz: “O incesto é proibido *não porque é desejado*”, ou seja, não

¹⁶² Cf. KERSLAKE, 2007, p. 77.

descobrimos por detrás da Lei o conteúdo do desejo precedente. O incesto é proibido “por que a ansiedade livre flutuante ativa regressivamente o material infantil e transforma-o numa cerimônia de expiação (*como se* o incesto tivesse sido ou pudesse ter sido desejado)” (JUNG *apud* Cf. KERSLAKE, 2007, p. 77). O incestuoso no desejo não está necessariamente presente no material infantil, mas uma ‘ansiedade livre’ ativa este material reprimindo-o sob a forma correntemente disponível de um tabu. O mesmo argumento é repetido em *O Anti-Édipo*, brilhantemente citado por Kerslake:

A lei nos diz: você não deve casar com sua mãe, e você não deve matar seu pai. E nós docemente sujeitos dizemos a nós mesmos: então era isso que eu queria!... age-se como se fosse possível de concluir diretamente da repressão psíquica a natureza do reprimido, e das proibições, a natureza do proibido (DELEUZE e GUATTARI *apud* KERSLAKE, 2007, p. 204)

Perder a noção da realidade, psicotizar, é *regredir* não a uma fase anterior da sexualidade infantil, mas, a um outro momento da *individuação*, um primeiro nível da realidade simbólica, esvanecida, pois completamente internalizada no inconsciente. O psicótico, acessando-a, reanima a natureza: em seu devir bruxo, em sua coincidência com a matéria.

6.5.2. Neurose e psicose: crítica ao determinismo e da cronologia em Freud

As discordâncias de Jung com Freud não param na descrição da etiologia das psicoses: em suas leituras de 1912 sobre *A teoria da psicanálise*, ele critica a teoria freudiana do *trauma sexual* como *causa* das neuroses e a substitutiva teoria do *après coup*¹⁶³. Não lhe parecia *suficiente* condicionar a causalidade dos sintomas neuróticos à sexualidade, embora Jung aí não negue sua participação. A substituição por Freud da teoria do trauma pela problemática da fantasia em seus trabalhos sobre a histeria, motivada por sua descrença no valor de verdade dos relatos de “suas” neuróticas, é a prova cabal para Jung da fraqueza da hipótese freudiana de uma infância já *sexual*. Se a *simbolização* de um evento passado ocorre apenas no segundo tempo da puberdade, *après coup*, por que atribuiríamos aos vividos da infância um caráter sexual apenas posteriormente experimentado? Tampouco se teria suficientemente explicado o porquê de haver uma repressão ou *recalque* na infância, se uma instância moral recalcante só é constituída posteriormente. Jung critica o peso desta memória supostamente sexual, *recalcada*,

¹⁶³ Cf. *infra*, Capítulo 7, seção 7.3.3.

determinante das *fantasias presentes*¹⁶⁴. Ao contrário, para ele, é a imperativa urgência de *adaptação* presente, a necessária resolução de um problema atual orientado para o *futuro*, que convoca tanto a memória, como a virtualidade própria ao passado, imagética e simbolicamente. “Se não há motivo para a repressão sexual num nível infantil”, comenta Kerslake,

então, não devemos olhar para outros traumas no nível infantil, mas na possibilidade de que, para ser visto como traumático, condições *retrospectivas* tem que ser preenchidas. O simbolismo do evento anterior deve ser relevante ao problema atual [...] Poderia ser uma falha de adaptação *no presente* que reativa a memória adormecida. A regressão psicológica deve ser vista em primeiro lugar como uma regressão *de* um problema adolescente ou adulto na vida real. Não estamos *determinados* por traumas originais, como diz Freud; se o trauma existe no passado, ele só pode exercer sua influência na ressonância presente como o problema corrente (KERSLAKE, 2007, p. 80).

Reativação da memória virtual, adaptação ao presente... As gêneses das neuroses e das psicoses não seriam determinadas por um vivido sexual passado, mas pela *atualização* de uma *imagem* inscrita no desenvolvimento do indivíduo e da espécie, que reanima animisticamente a realidade. Qual seja: a imagem materna - escopo de toda a primeira interpretação de Deleuze sobre o masoquismo em *De Sacher-Masoch ao masoquismo*. Contra a “depreciativa” interpretação por Freud na qual o papel do pai é inflacionado, ele sugere que a causalidade do masoquismo - “neurose” próxima à psicose (!) – reenvia à imagem da mãe atuante nas “camadas menos superficiais e individualizadas do inconsciente” (DELEUZE, 2007, p. 7). É a regressão a esta imagem transcendental, que “ultrapassa toda a experiência”, segundo Deleuze, “que é constitutiva do masoquismo e forma sua unidade, à condição de se interpretar esta imagem original à maneira de Jung, como um arquétipo das camadas profundas do inconsciente” (DELEUZE, 2007, p. 5). Em *Apresentação de Sacher-Masoch* não constam referências a Jung, nem à noção de arquétipo; Deleuze preserva, contudo, a primazia da imagem materna na gênese do masoquismo presente em seu texto de 1961 sobre Sacher-Masoch, dissolvendo-a numa tríade (mãe oral, mãe hetairica e mãe edipiana) pela articulação entre teoria dos estágios da humanidade de Bachofen e o mito do renascimento.

¹⁶⁴ Sobre o recalque como estruturante da atualidade dos sintomas, cf. *infra* Capítulo 4, seção 4.5.1.

6.5.3 Fantasma, encenação contratada e mito: para além de Édipo e do desejo incestuoso *reprimido*, o rito masoquista do segundo nascimento *atualiza* a Imagem da mãe devoradora

“Em verdade, tudo é *símbolo no inconsciente*: a sexualidade, a morte, não menos que o resto. A morte deve ser compreendida como uma morte simbólica, e o retorno à matéria, como um retorno à morte simbólica”, escreve Deleuze em *De Sacher-Masoch ao masoquismo*. “O masoquismo é a percepção da imagem materna ou da mãe devoradora” (DELEUZE, 1967, p. 8). Atualizá-la é a função dos ritos sexuais: a mulher sadicizante é adestrada para desempenhar este papel, o sofrimento sendo suportado para ela, e o *Instinto de morte* conduz à regressão a esta imagem pela repetição dos ritos contratados. *Regressão fantasmática pela qual o masoquista é capturado em outra ordem do tempo, tudo lhe aparecendo suspenso em “uma espera mais profunda, mais próxima das fontes da vida e da morte”* (DELEUZE, 1967, p. 62). *Quem fala em espera, fala em temporalidade, e por isso o caráter dito por Deleuze transcendental do Instinto de morte.*

Esta “ideia de que a sexualidade era intrinsecamente regressiva era essencial para Deleuze, nesta época até *Diferença e repetição*, aí compreendido”, comenta Kerslake (KERSLAKE, 2007, p. 2). Regredir na encenação fantasmática e contratada do mito de renascimento ou de devoração, descoberto nas análises mitológicas de Jung em *Transformações e símbolos da libido*: o herói entra no mar negro da morte do ventre materno para renascer no crepúsculo. Mito cuja emergência fantasmática é tanto mais forte quanto “o peso atrelado à imagem materna como *imagem do passado*” (KERSLAKE, 2007, p. 81): por ela engolido, ou há a *animização* da natureza pelo indivíduo, a psicótica regressão à primeva simbolização ou, nas memórias e na fantasia imerso, o homem torna-se “profundamente doente”, um “fantasma” em vida “praticamente morto”, bloqueando “o desenvolvimento do instinto sexual”. Ambos os casos se determinam pela regressão da libido a um estágio não sexual da individuação, sua dessexualização.

Imergir no mar negro da morte do ventre materno para nascer de novo, tornar-se homem ou realizar o Ideal de homem neste corpo que, de homem, não é: o pênis nele não fá-lo - a semelhança ao pai está negada. Corpo que sofrerá da dor no processo (sem que isto seja o essencial): o essencial é o trabalho contratado sobre o corpo, sua dessexualização, a genitalidade que deixa de organizá-lo, abrindo espaço à circulação de uma energia neutra. Concepção da constituição do corpo masoquista *apresentada* em 1967, posteriormente vinculada ao conceito de CsO em sua *Reapresentação de Sacher-Masoch* (1985) escrita com Guattari. “Você começa a

costura”, citam o ritual, “você coze o buraco da glânde, a pele em torno deste na glânde, impedindo-o de tirar a parte superior impedindo-o de tirar a parte superior, você costura o saco à pele das coxas” (DELEUZE, 1996, p. 11). Impedindo o gozo: *um gozo*. Objetivo: o processo cirúrgico empreendido pela obediente carrasca constitui um CsO, um plano de imanência. “Nem dor nem prazer”, diz Michel, “o que deseja o masoquista não é da ordem do afeto. Mas da intensidade (MICHEL, 2007, p. 7).

Tornar-se homem não é, portanto, algo que se faça sozinho. Renascer requer um parto: a mulher é solicitada e, para tal função, adestrada. Um parto nascido de um: na concepção deste novo homem, do ideal de eu, não participam pai nem Deus. Eva faz uma aliança com Caim, Maria entrega Cristo a Cruz; e isto é símbolo daquilo que com seus filhos contratam, sem intervenção de um terceiro, do pai. “Que Cain seja punido pelo Pai marca um retorno ofensivo, o retorno alucinatório deste [foraclusão]. – Segundo episódio: o Cristo. A semelhança ao pai é de novo abolida (‘Por que me abandonaste?’)”, diz Deleuze.

E é a mãe que coloca pessoalmente o filho na cruz: contribuição masoquista ao fantasma da virgem, versão masoquista de ‘Deus está morto’. E, colocando-o na cruz, num signo que religa ao filho de Eva, ela persegue a mesma empresa da deusa-mãe, da grande Mãe oral: ela assegura ao filho uma ressurreição como segundo nascimento partenogenético (DELEUZE, 1967, p. 84).

Partenogênese é um termo empregado por Jung. Nascer de uma só parte, sem fecundação, sem sexo. Um filho da mãe, ele, que em sua relação à Lei, aparentemente tão dócil, tão obsequioso e obediente é, na tangente, igualmente tão insolente: submissão que é também revolta. “Insolente por obsequiosidade, revoltado por submissão” (DELEUZE, 1967, p. 78), o masoquista ataca a Lei pelo excesso de zelo para com ela, revelando-a absurda, donde seu humor: “os golpes de chicote, por exemplo, longe de punir ou provocar uma ereção, a provocam, a asseguram” (idem).

Sobre a eleição de Cristo e Cain como os dois grandes personagens da obra de Masoch, Cristo teria sido pelo romancista eleito não à semelhança de Deus, mas crucificado: “sem amor sexual, sem propriedade, sem pátria, sem querela, sem trabalho” (DELEUZE, 1967, p. 87). Sem nada, homem sem atributo a nele inscrever as marcas das instituições vigentes: tradição, família, propriedade. E Capital. E é por isso que, novinho em folha, sem papel dinheiro, nem *identidade* (no romance, Séverin *reconhece-se* sem passaporte e sem um tostão ao tentar fugir da relação de escravidão com sua senhora contratada), de Cristo a Cain o *novo homem* é um comunista, sonha com o comunismo, tem no nisto seu Ideal, *sonha acordado*.

De “uma ponta a outra da obra de Masoch, o sonho do comunismo agrícola, que inspira seus 'contos azuis da felicidade'” (DELEUZE, 1967, p. 83). O mito, “elemento supra-pessoal”¹⁶⁵ que anima o fantasma masoquista é o incesto encenado não como interdito, mas como renascimento necessário do qual o contrato com a mãe se faz rito. O incesto não estava lá como desejo infantil a ser reprimido, mas é *símbolo*. Estruturando o mundo simbólico do masoquista, *ritualmente*, nas cenas compostas pelo masoquista ele “abjura da semelhança com o pai, ou a sexualidade que é a herança dela”, diz Deleuze, “mas recusa ao mesmo tempo a imagem do pai como autoridade repressiva que regulamenta essa sexualidade, e que serve de princípio ao supereu. Ao supereu de instituição, ele opõe a aliança contratual do eu com a mãe oral” (DELEUZE, 1967, p. 111). Não se contrata a fim de evitar a trágica cegueira de Édipo, interditar o incesto, mas de criar num rebento a luz, o dia, um novo homem para um novo mundo, a comuna, degradado que está e, portanto, devendo ser negado, este mundo patriarcal de instituições falocêntricas. Deleuze desde sua segunda leitura de Sacher-Masoch (1967) articula o fantasma masoquista e este *ideal de eu* a um projeto político.

O componente revolucionário é, aqui, identificado por Deleuze à verdade da patologia. Para além da finalidade erótica no contrato com a dominatrix, “ela mesma oprimida pelo frio deste mundo patriarcal pós-catástrofe glacial” (KAZARIAN, 2009, p. 112), comenta Kazarian: a revolução. E como o próprio masoquista ele mesmo participa da moderna opressão, alienado, a transformação por ele buscada em seu corpo deve transformar tanto a si quanto à mulher¹⁶⁶.

6.5.4. Redefinição do desejo: rebelde ao prazer e à descarga

Outra maneira de gozar do sexual: pelo contrato, o masoquista mergulha na espera como um fundo de diferenças intensivas. *Apresentação de Sacher-Masoch* redefiniria o desejo num primeiro combate contra a transcendência e a negatividade, posteriormente acirrado com a aliança a Guattari. Redefiniria o desejo que estivera sempre amputado, sempre desejando a, um desejo aspirante por que apartado na dupla seta que constitui o alvo, o objeto da futura satisfação, para um sujeito faltante. A esta transcendência inscrita no coração do desejo é correlata a ideia de que adquirido o objeto, alcança-se a satisfação, rápida, pois o próprio do desejo é ser inesgotável fonte, renovado no consumo de seus objetos. São três os axiomas desta

¹⁶⁵ Cf. DELEUZE, 1967, p. 88.

¹⁶⁶ Cf. KAZARIAN, 2009, p. 113.

definição posteriormente criticada em *O Anti-Édipo*, comenta David-Ménard: “1. Você faltará a cada vez que desejar. 2. Você não esperará senão descargas. 3. Você perseguirá o impossível Gozo” (DAVID-MÉNARD, 2005, p. 31). Tríade à qual respondem: a negatividade inscrita no coração do sujeito, uma energética que falha em explicar porque das experiências locais de satisfação passamos ao prazer como princípio regulador do psiquismo e a “sacralização da transcendência do objeto” (DAVID-MÉNARD, 2005, p. 32).

Diferentemente da concepção freudiana, o sofrimento do masoquista não serve a apaziguar uma angústia profunda realizando indiretamente o prazer, não tem na culpa decorrente da desejável e incestuosa infração sua causa, mas é, como bem notou David-Ménard, “o preço a pagar para desvincular o desejo do prazer como sua medida” (DAVID-MÉNARD, 2005, p. 33), tornando o objeto e o prazer secundários. Em *Diferença e Repetição*, com a liberação do “prazer das imagens da satisfação graças ao conceito de diferença” e com a problematização do princípio do prazer vinculando-o ao tempo (DAVID-MÉNARD, 2005, p. 33), assim como com a constituição da noção de corpo-sem-órgãos como um plano intensivo em *O Anti-Édipo*, Deleuze dá seguimento a redefinição do desejo iniciada em *Apresentação de Sacher-Masoch*, rejeitando, neste texto de 1972, “a proposta lacaniana de que o desejo é sexual no sentido específico de que é essencialmente construído em torno de uma falta primordial” (KERSLAKE, 2007, p. 74). Articulação do desejo em termos de intensidade que não estaria “muito longe da teoria junguiana da energia psíquica”, sugere Kerslake.

De um lado, eles condenam Jung por seu ‘desvio idealista’ da verdade que Freud descobriu: a primazia da sexualidade no inconsciente. Mas, de outro lado, eles estão geralmente felizes usando o termo ‘desejo’ (como Jung primeiramente sugere), e em muitos exemplos do desejo intensivo que eles usam é repelida a interpretação em termos de sexualidade (KERSLAKE, 2007, p. 74).

6.5.5. Os arquétipos e suas fontes: o instinto bergsoniano e o transcendental kantiano

Os “arquétipos são percepções internas das imagens originais” ativados com o instinto, diz Deleuze, parafraseando, segundo Kerslake, uma passagem-chave da conferência *Instinto e inconsciente* proferida por Jung em 1919. Sua recusa em *Apresentação de Sacher-Masoch* em fazer do *Instinto de morte*, por ele grafado com I maiúsculo, a pulsão de morte, consiste em não identificá-lo nem à compulsão à repetição, nem ao retorno ao inorgânico formulados por Freud

(este último é por ele duramente criticado em *Diferença e Repetição*)¹⁶⁷, mas, sim, à atualização de um *arquétipo*, conceito cunhado por Jung para designar uma imagem *inata* e *a priori*, fundindo a teoria do instinto em Bergson e o tempo e o espaço como formas da intuição kantianos. As fontes do conceito junguiano de arquétipo residiriam tanto na teoria do instinto de Bergson, como segundo Kerslake, “em condições *a priori* da produção do fantasma”, pois “em seu artigo de 1918, ‘O papel do inconsciente’”, “Jung aponta (ainda que de maneira confusa) uma relação com a teoria kantiana da imaginação produtiva” (KERSLAKE, 2007, p. 2).

Para Jung, a ênfase dada por Bergson ao papel da intuição no instinto, renovava este conceito relativamente àquele apresentado pelo darwinismo (Cf. KERSLAKE, 2006, p.1). “Processo inconsciente”, semelhante a uma “percepção inconsciente”, o instinto visa seus objetos não intencionalmente, isto é, acompanhado de uma consciência representativa, mas de modo sonâmbulo. Remontando a Cuvier, a Schopenhauer e a Fabre, tradição a qual Deleuze dá voz em *Instintos e instituições* contra o darwinismo, o instinto é definido por Bergson em *Evolução criadora* como uma espécie de consciência “não-intelectual, que ignora suas visadas”, cônica da ação que realiza mas ignorante dos porquês, como um homem em estado de sonambulismo. Sonâmbula, a **realização da ação só é possível mediante a atualização de uma imagem**. O instinto, assim definido, é “acompanhado de uma espécie de consciência que só é ‘inconsciente’ no sentido restrito de que é inconsciente ao pensamento representativo” (KERSLAKE, 2006, p. 2). Pervertendo Jung, quem nunca analisou particularmente o masoquismo, Deleuze aplicará a releitura junguiana do conceito de instinto de Bergson na análise desta perversão, compreendendo-a como uma regressão ritualizada pelo contrato, cuja função seria a atualização regressiva da imagem arquetípica da mãe.

O mundo dos insetos, o caso da vespa e da lagarta precedentemente pensada por Bergson como um caso de *simpatia adivinhadora*, forneceria a Jung a matriz da articulação do instinto à intuição. Uma certa espécie de vespa, *amophila*, com precisão cirúrgica pica nove vezes, nem mais, nem menos, os centros motores de sua presa para paralisá-la sem levá-la à morte, conduzindo a lagarta, este parálítico e fresco depósito de comida, às suas recém-nascidas larvas. Impressionava este aparente conhecimento instintivo entre espécies distintas: a vespa age como se soubesse - donde o atrelamento, por Bergson, ao instinto de um tipo de *consciência* não representativa e não inteligente (a inteligência sendo por ele definida como “faculdade de fabricar e empregar instrumentos organizados”, desenvolvida numa série divergente com

¹⁶⁷ Cf. infra, p. Capítulo 7, seção 7.3.3.

relação ao instinto). Este tipo de consciência não-intelectual, *sonâmbula*, presente no instinto, Bergson nomeia intuição, mostrando, segundo Kerslake,

que a consciência inteligente não esposa o gênero [inteiro] da consciência, e que a existência de uma consciência ‘de direito’, o que Deleuze chamará de uma ‘pura consciência’, está fundada - toda independente do funcionamento da inteligência. O instinto discerne uma situação ‘de dentro, de outra forma que por um processo de conhecimento, *por uma intuição* (vivida, mais que representada)’. Os instintos são ‘sentidos mais que pensados’. Não se trata de pensá-lo como um inconsciente ‘absoluto’ (pois, então, não seria intuitivo, mas como um inconsciente *relativo* à inteligência) [...] Pode-se, *deve-se* mesmo, segundo Bergson, atribuir ao instinto a consciência sonâmbula (KERSLAKE, 2006, p.3).

Esta *consciência* sonâmbula presente no instinto articula-se ainda à memória. Se “a vida procede aqui como a consciência em geral, como a memória”, haveria uma “memória orgânica” do desenvolvimento da vida subjacente às diferenciações específicas, atualizada numa Imagem devido às pressões do ambiente.

Há uma história interna da natureza, uma perspectiva da natureza de dentro, que é paralela aos tipos de comportamentos instintivos. O hymenóptero parece então dotado de um tipo de ‘memória orgânica’, graças a qual ele pode reativar, sob a forma de uma imagem, uma linha filética aparentada! Sob a ‘pressão de uma necessidade urgente’, o instinto pode regredir a uma forma atropodiana comum, que ele partilha com sua vítima potencial, e ter a intuição da localização anatômica dos gânglios motores desta última (KERSLAKE, 2006, p.3).

O inconsciente em Bergson e Jung define-se não a partir do recalque de representações, das quais nos tornaríamos conscientes apenas pelos seus representantes, mas negativamente com relação à atividade característica da consciência, dotada de uma função biológica de respostas práticas às demandas do ambiente, nomeada por Bergson de *atenção à vida*. O “inconsciente é sempre inconsciente *com relação a um ego ativo, a um eu orientado para o futuro*”, comenta Kerslake (KERSLAKE, 2007, p.83).

7. Conclusão. Ontologia do inconsciente positivo: inconsciente serial, diferencial e questionante e sínteses transcendentais do tempo em *Diferença e Repetição*

7.1. Metafísica do inconsciente estrutural: para além de Kant, o cálculo diferencial e diferenciação do Virtual como sua estranha razão genética

“Talvez o termo ‘virtualidade designasse exatamente o modo da estrutura [...] mas com a condição de retirarmos dele todo o caráter vago; porque o virtual em numa realidade que lhe é própria, mas que não se confunde com nenhuma realidade atual, com nenhuma realidade presente ou passada; ele tem uma idealidade que lhe é própria, mas que não se confunde com nenhuma ideia abstrata. Da estrutura diremos: real sem ser atual, ideal sem ser abstrata (DELEUZE, 2006, p. 231).

O inconsciente é definido no artigo *Em que se pode reconhecer o estruturalismo*¹⁶⁸ de 1967: nele, o inconsciente se diz do simbólico e se diz da estrutura. Em *Diferença e Repetição*, o inconsciente se diz, ainda, da Ideia. Estranho estruturalismo este de Deleuze ao retrabalhar esta noção na fronteira das filosofias de Kant e Leibniz, via Maimon, fundindo-as à filosofia de Bergson¹⁶⁹. “Somos todos kantianos”, declara ele em aula em Vincennes¹⁷⁰, exaltando as substituições operadas pela *Crítica da Razão Pura*: a substituição da dicotomia essência-aparência pelo par condições de aparição / aparição dos fenômenos, a substituição do conceito de erro pelo de ilusão, e a substituição do eu substancial pelo eu cindido pela linha do tempo, correlata à morte de Deus. Kantismo reivindicado e torcido no empirismo agora dito transcendental de Deleuze, dimensões até então excludentes: era inaceitável que a origem da grande descoberta por Kant do “prodigioso domínio do transcendental” (DELEUZE, 2011, pp. 176-178) residisse na dedução dos atos empíricos de uma consciência psicológica. Dedução ou decalque explícito na primeira versão da *Crítica* devido à presença das três sínteses constitutivas

¹⁶⁸ Capítulo escrito por Deleuze para o volume de *História da filosofia* de François Chatelêt.

¹⁶⁹ “É na fronteira com o estruturalismo onde Deleuze se torna kantiano”, argumenta Ingala Gomes. “Nesta perspectiva, o ponto de partida [...] é a decisão de buscar os mecanismos de produção de algo sem acudir a nenhum elemento que não seja imanente. Então, no momento de compor uma caracterização positiva da diferença, o giro transcendental da filosofia de Deleuze completa ou emenda Kant com Leibniz” (INGALA GOMES, 2012, p. 106).

¹⁷⁰ Aula de 14/03/1978.

dos fenômenos correlatas à forma do Eu (síntese de apreensão na sensibilidade, de reprodução na imaginação, e de reconhecimento no conceito), suprimidas na reedição deste livro é reeditado. “Na primeira edição da *Crítica da razão pura*”, argumenta Deleuze em *Diferença e Repetição*,

Kant descreve com detalhe as três sínteses que medem o aporte respectivo das faculdades pensantes, todas culminando na terceira, aquela da reconhecimento, que se exprime na forma do objeto qualquer como correlato do Eu penso ao qual todas as faculdades se relacionam. É claro que Kant decalca assim as estruturas ditas transcendentais sobre os atos empíricos de uma consciência psicológica (DELEUZE, 2011, p. 177).

A redefinição da estrutura pelo transcendental, neste texto de 1967 em que se pretende *reconhecer* o estruturalismo, e a compreensão da estrutura a partir do conceito de Ideia, identificada ao simbólico e ao inconsciente, um ano mais tarde em *Diferença e Repetição*, dependem da introdução de uma metafísica na fronteira entre o criticismo e o estruturalismo: a metafísica de Leibniz, cuja expressão matemática pelo cálculo diferencial fornecia a Deleuze uma “estranha razão” do empirismo já em *Nietzsche e a filosofia*¹⁷¹, e cuja monadologia fornecia-lhe uma teoria da inter-expressão em *Proust* e os *Signos*. Mas não só: esta metafísica de origem leibniziana presente na redefinição dos conceitos de estrutura, inconsciente, Ideia, simbólico, não é sem uma noção que lhe é parcialmente estranha: o Virtual, em Deleuze sempre oriundo da ontologia de Bergson. Uma enviesada maneira - ou enrabada - de dizer *não* ao estruturalismo e não ao criticismo, para reintroduzir o tempo na estrutura. Por que Leibniz e Bergson na redefinição da estrutura como o inconsciente?

“Inseparável de uma filosofia transcendental nova, onde os lugares prevalecem sobre aquilo que os preenche”(DELEUZE, 2006, p. 226), *reconhece-se* no estruturalismo um herdeiro de Kant. Também *se pode reconhecê-lo* pela descoberta do simbólico como “uma combinatória referente a elementos formais que, em si mesmos, não tem forma, nem significação, nem representação, nem conteúdo, nem realidade empírica dada, nem modelo funcional hipotético, nem inteligibilidade por detrás das aparências” (idem, 224). Caracterização esta do estruturalismo, na qual saltam à vista notas de psicanálise lacaniana: na denúncia do imaginário, de seu caráter ideológico e ilusório, ecoada pela crítica deleuziana ao “desconhecimento generalizado da categoria do simbólico, para além do imaginário e do real”. Ressoam, ainda, textos do psicanalista como *Função da fala e campo da linguagem*, na identidade reafirmada por Deleuze entre inconsciente e simbólico. Entretanto, longe de definir-se exclusivamente enquanto estruturado como uma linguagem ou pela remissão de “símbolos em estado puro” uns

¹⁷¹ Nesta obra, as referências ao cálculo diferencial concernem a ele ser o princípio genético e imanente das forças na vontade – um “empirismo superior”.

aos outros, o inconsciente estrutural é torcido por Deleuze: a noção de casa vazia apresenta-nos “um símbolo contaminado, afetado ou traumatizado pelo real, por uma instância absolutamente estranha à disciplina simbólica”, conforme Emma Ingala Gomes em seu excelente trabalho (INGALA GOMES, 2012, p. 103).

“O espaço diáfano da casa vazia”, compreendido em *Diferença e Repetição* e em *Lógica do Sentido* como “uma fissura, um não pensamento, uma não-potência” (idem), isto é, como aquilo que aponta para fora dos limites da estrutura combinatória e, assim, é fonte de sua instabilidade, este não-simbolizado ou representado próprio à casa vazia é caracterizado já *Em que se pode reconhecer o estruturalismo* como o reino das virtualidades e diferenças puras. Se “um sistema de relações diferenciais segundo as quais os elementos simbólicos se determinam reciprocamente” (DELEUZE, 2006c, p. 226) define apenas um dos dois aspectos da estrutura, e não toda ela, a estrutura em seu outro aspecto é: “sistema de singularidades que correspondem a estas relações e que traçam o espaço da estrutura” (idem). As singularidades traçam o espaço da estrutura - as relações diferenciais de Leibniz fornecem a *razão* deste traçado - e se há de haver sujeito, o “verdadeiro sujeito é a própria estrutura” (idem, p. 230) (eco da frase de *Bergsonismo*: “se há de haver sujeito, o sujeito é a própria tendência, ou o Virtual”).

O sujeito é, então, “o diferencial e o singular, as relações diferenciais e os pontos singulares, a determinação recíproca [de uns elementos em relação aos outros] e a determinação completa” (idem). Determinando-se como um ponto de expressão das diferenciais e das intensidades a elas subjacentes, o sujeito não tem substância, nem identidade: “sempre nômade”, individua-se “de um lugar ao outro” (idem, p. 244). Pelo que o inconsciente deixa de remeter a uma reserva de sentido individual, a uma teia significativa - a recíproca determinação de seus elementos é apenas um dos dois aspectos da estrutura -, identificando-se a uma “**virtualidade de coexistência** que preexiste aos seres”, a uma “**multiplicidade de coexistência virtual**” (idem, p. 231, negritos nossos), onde se passam individuações impessoais. Isto no texto de 1972.

Multiplicidade de coexistência virtual, vimos, dizia da maneira como Deleuze articula a temporalidade (o monismo da memória em *Matéria e Memória*) e o dualismo das multiplicidades (*Dados imediatos*) em Bergson, descrevendo o movimento de diferenciação intensiva do virtual. Abordar “o tempo numa resenha sobre o estruturalismo”, aponta Gomes, parece uma resposta “à crítica vertida sobre este movimento em sua pretensa incapacidade para abordar os fenômenos de mudança e sua restrição à análise de situações estáticas” (INGALA GOMES, 2012, p. 99). Com Bergson, Deleuze pensa a estrutura a partir da gênese,

diferentemente da produção de outros filósofos entre as décadas de 40 e 60 que o fazem quer a partir de Hegel (via Hyppolite), quer a partir da psicologia da forma e da linguística (via Sartre e Merleau-Ponty) ou, ainda, da psicanálise (via Bachelard).

Nesta reintrodução do tempo na estrutura, Deleuze atualiza a metafísica das diferenças puras anteriores a toda e qualquer organização provisória do dado ou individuação impessoal. Evitar “opor o genético ao estrutural” (DELEUZE, 2006c, p. 232) significa reafirmar o princípio da diferença, recusando, fiel a seu *bergsonismo*, novamente, espacializá-la ao compreendê-la como derivadas das oposições entre os elementos. “A explicação estrutural acaba incorrendo no mesmo erro”, comenta Gomes, da “perspectiva da representação”, pela qual se pensava a diferença por uma identidade conceitual prévia, “na medida em que apela novamente a uma identidade mais ampla que proporcionaria a chave para entender as diferenças subsidiárias, a saber: a estrutura mesma – seja a da linguagem concreta, a de um sistema social e econômico, etc.” (INGALA GOMES, 2012, p. 105). Contra a derivação dos valores das coisas das relações de *oposição* entre os elementos de uma estrutura, pela qual, por exemplo, na linguística se determinam as palavras ou fonemas, será a relação *diferencial* própria à filosofia leibniziana aquela que permitirá a Deleuze conceber o processo de determinação dos entes num campo transcendental e genético de diferenças intensivas. Os nomes deste campo intensivo: Virtual, Inconsciente, Estrutura, em 1967; revestidos do caráter problemático da Ideia posteriormente em *Diferença e Repetição*.

Torcer a estrutura tornando-a imanente às multiplicidades, seu fundo ou superfície genética, não se faz sem uma redefinição do transcendental. Condição *de* toda a experiência possível e condição *na* experiência das identidades dos objetos correlativas à forma do Eu, decorrente das três sínteses nas quais se harmonizam misteriosamente o diverso da intuição sensível e os conceitos do entendimento, o transcendental em Kant tanto serve a conjurar o pesadelo do informe, o pesadelo de um “cinabre ora vermelho, ora preto, ora leve, ora pesado...” (KrV A 110-111), quanto a afastar a indistinção sonho e realidade própria ao delírio (Cf. INGALA GOMES, 2012, p. 99). Da “aberração de uma diversidade e heterogeneidade das leis empíricas tão grandes que não permitiriam subsumir o sensível sob um princípio comum” resultaria, segundo a primeira introdução à *Crítica do Juízo* kantiana, “um tosco agregado caótico, sem o menor rastro de um sistema”. Que algo escapasse às condições de toda experiência possível significava para Kant o afundamento num oceano vasto e tumultuoso (KrV A235 B 295). Redefinido, o transcendental, Deleuze descreverá justamente este a(-)fundamento, pesadelo ou morte: o encontro com o não representável ou com o radicalmente

diferente onde se dissolve o sujeito, imerso nos dados ou nas diferenças “livres” e “selvagens”.

“Um mal sonho para Kant , mas não para Deleuze”, comenta Ingala Gomes,

pois este não identifica imediatamente a variação contínua com o caos indiferenciado. Embora na ordem do virtual, o princípio de contradição não reja da mesma maneira, há sim, uma espécie de ‘estranha razão’, um tipo peculiar de razão suficiente. A operação que *Diferença e Repetição* efetua não consiste meramente em descontar da experiência o aporte conceitual e ficar com uma pretensa confusão sensível, pois, nesse caso, não estaria burlando o paradigma da representação ao aceitar sua própria alternativa. Em troca, aquilo para o que Deleuze aponta é *apreender diretamente* no sensível o elemento de sua própria gênese, o ser do sensível (INGALA GOMES, 2012, p. 119).

7.1.2. O problema do condicionamento: de Kant a Maimon, passando por Leibniz

Nem substancial, nem fundada na unidade da apercepção - tampouco numa consciência constitutiva -, a subjetividade é paradoxalmente pensada em *Diferença e Repetição* como um eu dissolvido atravessado por fluxos de energia neutra ou intensidades. Suas sínteses constitutivas não são produtos da consciência, mas de repetições diferenciais. São três as sínteses passivas vividas pelo eu dissolvido na recriação desta filosofia transcendental, pelas quais Deleuze opõe, sugere De Bolle, “seu sistema ao sistema das três sínteses da arquitetura kantiana” (BOLLE, DE, 2010, p. 133), tendo reconhecido no coração da unidade kantiana da apercepção uma cisão não levada por Kant às últimas consequências: um eu passivo, empírico, situado no tempo, e o outro transcendental e ativamente pensante e constituinte. “Se a maior iniciativa da filosofia transcendental consiste em introduzir a forma do tempo no pensamento como tal, esta forma, por sua vez, como forma pura e vazia, significa, indissolúvelmente, o Deus morto, o Eu cindido e o eu passivo”, diz Deleuze,

É verdade que Kant não deu seguimento à iniciativa: Deus e o Eu conhecem uma ressurreição prática. E mesmo no domínio especulativo, a cisão é rapidamente coberta por uma nova forma de identidade, a identidade sintética ativa, enquanto o eu passivo só é definido pela receptividade, não possuindo, com respeito a isso, nenhum poder de síntese (DELEUZE, 2011, p. 117).

O conceito de síntese era central a Kant: a aparição de um objeto, em sua objetividade, para um sujeito devia-se uniões, fusões de elementos dependentes de sínteses não-empíricas, operadas num nível transcendental, *a priori*. Independentemente da experiência, as sínteses de apreensão na intuição, de reprodução na imaginação, e de reconhecimento no conceito, condicionam a própria experiência e unificam-na numa experiência no tempo. Ao final deste processo, os

conceitos ou categorias do entendimento relacionados às formas da intuição (o espaço e o tempo), permitiriam a constituição da forma geral de um objeto = x. Kant denomina este processo constitutivo do objeto de conhecimento de unidade transcendental da apercepção: a "unidade da síntese de acordo com os conceitos empíricos seria completamente fortuita se não se baseasse no fundamento transcendental da unidade (KrV A 111). Isto explica o sentido de sua famosa frase: "as condições *a priori* de uma experiência possível em geral são ao mesmo tempo as condições da possibilidade dos objetos da experiência" (idem). Na intersecção entre os conceitos universais do entendimento e as formas universais da intuição, constitui-se o domínio da "experiência possível", fundamento de uma Natureza que é objeto da física newtoniana e da matemática como ciências. Não se trata de sustentar que a unidade transcendental, como síntese última e ao mesmo tempo fundante, torne possível os objetos como tais; mas sim, que os torne possível como objetos cognoscíveis, constituindo o horizonte epistemológico para a noção de objetividade e, condicionando, por conseguinte, o conhecimento: é à Natureza e suas relações de objetos estruturados pela causalidade, categoria do entendimento como sua lei, que se aplicam as condições da experiência possível, caindo fora do domínio do conhecimento tanto as diferenciações específicas próprias à biologia quanto as determinações singulares de cada um dos entes, sua *quiddidade*. Esta síntese da unidade transcendental pressuporia, contudo, uma síntese *a priori*, "a síntese pura da imaginação, como condição *a priori* da possibilidade da combinação da diversidade num conhecimento", diz Kant.

Mas só a síntese produtiva da imaginação pode ocorrer *a priori*; a síntese reprodutiva baseia-se em condições empíricas. Desse modo, o princípio de unidade necessária da síntese pura [produtiva] da imaginação, anterior à percepção, é o fundamento da possibilidade de todo conhecimento, especialmente o da experiência (KrV A 118).

Esta apercepção original ou pura, condição da unidade sintética da apercepção, funda-se no "Eu penso" acompanhante de todas as representações, o que seria signo, para Deleuze, da dedução, por Kant, da dimensão transcendental da dimensão empírica de uma consciência psicológica e da constituição de um subjetivismo transcendental. Descobrir da experiência suas condições não apenas possíveis, fundadas num transcendental só concebido como tal quando decalcado do empírico, mas reais, é uma das linhas-mestras do projeto filosófico de Deleuze, de seu retorno à intuição como um método atribuída a Bergson (recortar as linhas de fato, descobrir as tendências, colocar os problemas em função do tempo). E, igualmente, de seu retorno a Maimon, quem primeiramente havia se oposto a Kant, sendo, neste ato mesmo, saudado pelo filósofo alemão como quem realmente o havia compreendido.

Nada asseguraria, defende o filósofo pós-kantiano, a interação entre as duas faculdades distintas, a sensibilidade e o entendimento, na aplicação dos princípios sintéticos *a priori* ou dos conceitos às intuições sensíveis fornecidas pela experiência. Recusa, então, o dualismo das faculdades presente na *Dedução Transcendental*. Distinguindo-os apenas por graus e não por natureza, a sensibilidade não seria, para Maimon, uma faculdade diferente do entendimento, mas apenas sua forma confusa, um pensamento confuso. Maimon vê na intelectualização do sensível fornecida por Leibniz, no cálculo infinitesimal e em sua teoria das pequenas percepções, uma alternativa ao condicionamento *a priori* da experiência a partir da harmonia entre faculdades distintas. A apropriação metafísica do cálculo infinitesimal pela filosofia de Deleuze talvez seja a herança da apropriação de Leibniz pelo filósofo pós-kantiano. Embora forneça ao campo intensivo ou inconsciente uma “estranha razão”, a filosofia de Leibniz não é sem restrições aceita por Deleuze, que recusa a redução da sensibilidade a uma forma de pensamento confuso por ela operada.

Conforme a descrição da afecção da sensibilidade por uma magnitude intensiva por Kant, da qual derivaria o aspecto material da sensação, para Maimon estes graus inextensos, sem qualidades, imperceptíveis constituem o fundo não representado e inconsciente das percepções. Percepções que só se constituem como tais e são representadas devido às relações diferenciais entre estes graus. A integração entre o cálculo diferencial e a teoria das pequenas percepções leibnizianas, segundo a qual sob a aparente homogeneidade das percepções conscientes e representadas jazem micro-percepções inconscientes, constitui a filosofia de Maimon. Com sua teoria das percepções insensíveis, Leibniz havia redefinido a noção de mente ou de alma para além da *consciência*: “a percepção é um gênero do qual o pensamento ou a consciência, reconhecida por Descartes e por Locke, é a espécie”, então, comenta Nicholas Jolley, “ele admite um tipo de percepção instantânea ou inconsciente (*pequenas percepções, percepções insensíveis*) que não estão disponíveis à consciência” (JOLLEY apud KERSLAKE, 2007, p. 40). *Inconsciente, em Leibniz, é o modo de ser destas pequenas e insensíveis percepções. Inconsciente ou, ainda, virtual*, como mostra Kerslake, pois “através da mediação do conceito de virtual”, Leibniz critica o argumento de Locke de “que não há nada de *virtual* em nós” (LEIBNIZ, 1717, p. 208 apud KERSLAKE, 2007, p. 41). O caráter extenso das percepções finitas e de suas qualidades dependeria das relações diferenciais entre as magnitudes intensivas infinitesimais.

“Na diferença dos infinitesimais reside a fundação da variedade de percepções”, diz Maimon (MAIMON apud JONES, 2009, p. 110). As percepções das relações entre os objetos expressam a *integral* das regras diferenciais de suas produções. Imanentes, estas regras de

produção constitui um meio diferencial e diferenciante no qual ocorrem as sínteses. Apenas a um entendimento infinito a realidade dar-se-ia a conhecer diretamente como totalidade das relações diferenciais condicionantes dos objetos ou do dado. “Esta mente infinita ou ‘entendimento infinito’, a que Maimon usualmente se refere”, comenta Jones, “serve de solo das relações entre intuições e conceitos” (JONES, 2009, p. 110), antes explicadas por Kant pela misteriosa harmonia das faculdades. O dado, tal como nos é dado, apenas marca “a limitação de nossa faculdade de pensamento” (Ibid., p. 110). Argumentando que a essência do pensamento é “pensar um objeto não como já existente, mas como resultante de um processo de criação ou gênese – como um devir”, comenta Jones,

Maimon está apto a dissolver a dificuldade kantiana de determinar a aplicabilidade necessária das categorias às intuições: pelo argumento de que suas relações são internas ao próprio pensamento e que o aspecto sensível da intuição apenas envolve estes elementos do pensamento ainda não suficientemente conhecidos, ainda não dissolvidos no puro pensamento como é o conceito (em seu aspecto legislador) (Ibid., p. 110).

7.1.3. Importância de Maimon para Deleuze

Uma filosofia da diferença fiel à diferença, fundada num sem fundo, empírica, transcendental e ontológica, genética e imanente: este projeto encontra-se enunciado em *Diferença e Repetição*. Partir da diferença, prescindir da *identidade*, que não é senão seu resultado. Duas são as faces do real, assimétricas: a atualidade da experiência e dos objetos do mundo e sua virtualidade como um campo transcendental “que provê a sua razão suficiente, sua razão interna ou diferencial” (Ibid., p. 121) – a estranha razão do empirismo transcendental de Deleuze. Atual e virtual formam um par que lhe é caro desde sua leitura de Bergson, a quem o cálculo infinitesimal também havia influenciado. Mostra Lapoujade, recorrendo à *Matéria e Memória*: “Reconstituir com os elementos infinitamente pequenos que percebemos da curva do real, a forma da própria curva estendendo-se na obscuridade atrás deles”, renunciando aos hábitos do pensamento, aproximar-nos-ia da tarefa do matemático, “que determina uma função partindo da diferencial” (BERGSON, 1999, p. 216). Bergson dizia “há tempos” tentar aplicar “ao problema da consciência” (idem), o “procedimento extremo” da pesquisa filosófica, a saber: em “um verdadeiro trabalho de integração”, no sentido matemático. O par atual e virtual, conceitos

bergsonianos para pensar a diferença que difere de si¹⁷² repetida em diversos níveis de contração da matéria e da duração psicológica, pressupõe a distinção entre multiplicidades intensivas e extensas, quantitativas e qualitativas, problematizando a passagem de umas nas outras. Talvez já operasse virtualmente no *Bergsonismo* de Deleuze, a apropriação dos infinitesimais de Leibniz por Maimon, pela qual ele pensa a constituição das *qualidades e extensões* nos objetos que nos aparecem.

Certamente chega de Maimon a associação do diferencial leibniziano à Ideia kantiana¹⁷³ presente em *Diferença e repetição*, articulada por Deleuze à noção de multiplicidade virtual bergsoniana. A natureza especulativa e problemática da Ideia, seu caráter incondicionado e sua função sintética interessam a Deleuze: “o problemático – como algo ‘desconhecido’ (ou não avaliável na experiência) não denota ausência ou negatividade, mas, ao invés disso, marca um X que não faz parte ou que já é integrado na experiência como representação. O que não o faz, no entanto, menos real ou repleto do que os objetos ‘atuais’ já dados na percepção” (JONES, 2009, p. 116). O problema, condição incondicionada, é o próprio objeto da Ideia: ele não é representado ou determinado pelo pensamento na experiência, mas é uma estrutura ou tema complexo que sintetiza as multiplicidades existentes virtualmente, isto é, as diferenças (não auto-idênticas) coexistentes e interpenetráveis. Um contínuo intensivo de elementos heterogêneos inter-relacionados anteriores às qualidades e às próprias quantidades, anteriores ao espaço e à extensão é povoado por estas diferenças. Inessenciais, seus valores e suas qualidades particulares determinam-se nas relações. Reciprocamente determinadas, as diferenças demarcam, segundo Jones, um “campo transcendental ‘topológico’ de que são derivadas as relações físicas ou materiais, nas formas de qualidades, extensões, espécies e partes” (Ibid., p. 120). De sorte que um objeto, em sua fenomenalidade, é a expressão singular de todas as relações entre estas multiplicidades virtuais – totalidade não acessível fenomenalmente, mas pressuposta num nível transcendental. “O objeto problemático como uma estrutura ideal, virtual, está já completa, totalmente determinada e real”, ele comenta. Esta estrutura virtualmente existente sem extensão nem qualidade, atualiza-se produzindo outros diferentes de si, transformando-se. “Estabelecendo esta distinção”, segundo Jones,

Deleuze está se referindo a dois processos diferentes relativos à produção do objeto: um puramente do lado do virtual e de sua determinação estrutural (que ele

¹⁷² Cf. infra, p. Capítulo 7, Seção 7.1.3.

¹⁷³ Em sua filosofia da diferença apresentada em 68, de Maimon ele recupera alguns elementos, como notou Jones: “a origem comum entre conceitos e intuições; a distinção claro/ confusa a respeito da sensibilidade; as Ideias como diferenciais; o princípio de determinabilidade; e o entendimento infinito” (JONES, 2009, p. 115).

chama de *differentiation*), e a outra caracterizada pela atualização nela mesma (que ela chama *diferenciação*) (JONES, 2009, p. 120).

7.2. Inconsciente, temporalidade e fantasma: da cisão no Eu às sínteses passivas.

“A necessidade exprime a benção de uma questão, antes de exprimir o não-ser ou a ausência de uma resposta [...] Que diferença há? Tal é a questão que a alma contemplativa coloca à repetição e da qual ela extrai uma resposta. As contemplações são questões, e as contrações que nela se fazem e que vem preenchê-la são tantas afirmações finitas que se engendram como os presentes se engendram a partir do perpétuo presente na síntese passiva do tempo. As concepções do negativo vem de nossa precipitação em compreender a necessidade com relação às sínteses ativas que, de fato, elaboram-se somente sobre este fundo. Bem mais: se nós substituímos as sínteses ativas sobre este fundo que elas supõem, nós vemos que a atividade significa sobretudo a constituição de campos problemáticos em relação com as questões. Todo o domínio do comportamento, e o entrelaçamento dos signos artificiais e dos signos naturais, a intervenção do instinto e da aprendizagem, da memória e da inteligência, mostramos como as questões da contemplação se desenvolvem em campos problemáticos ativos. À primeira síntese do tempo, corresponde um primeiro complexo questão-problema tal como ele aparece no presente vivo (urgência da vida). Este presente vivo e, como ele, toda vida orgânica e psíquica repousam sobre o hábito” (DELEUZE, 2011, pp. 106-107).

Um campo pré-individual inconsciente, atravessado por repetições sintéticas ou individuações, onde se distribuem diferenças intensivas: de um tal conjunto, “repartição movente de diferenças e resoluções locais num campo intensivo”, Deleuze não hesita em sublinhar a correspondência “ao que Freud chamava de Isso, ao menos em sua camada primária” (DELEUZE, 2011, p. 128). As contrações neste campo intensivo ou repetições passivas tem como efeito ligar ou integrar localmente intensidades, resolvem as excitações, das quais o efeito são satisfações locais, prazeres narcísicos, “almas contemplativas”, “sujeitos larvares”, um “eu embrionário imerso numa multiplicidade de outros eus” (Ibid.). Fundação deste campo transcendental e inconsciente, atravessado por individuações biopsíquicas. De Plotino, para

pensar a primeira síntese temporal, Deleuze mobiliza a noção de contemplação, de Hume, o hábito (descrito fundamento da subjetividade, anterior à atividade da consciência, desde *Empirismo e subjetividade*), e, de Freud, o *Isso*, o princípio de prazer e a compulsão à repetição. Individuações que permitirão a Deleuze pensar a repetição em suas manifestações indistintamente vitais e psíquicas: a mesma síntese de intensidades no *Isso*, a mesma ligação energética nascida de uma repetição, tanto é constitutiva de um órgão e de uma sensibilidade a ele correlata, perpetuando a vida do organismo, quanto produz um prazer autoerótico. Se o recurso a Plotino permitia a Deleuze compreender a “contemplação” constitutiva de pequenas almas oriunda do produto do hábito ou da ligação intensiva, Freud permite-lhe pensar como o prazer daí decorrente fornece a cada uma delas uma imagem narcísica de si mesma.

7.2.1. Primeira síntese – presente vivo e organização basal da vida pelo *Habitus*: de Hume a Plotino, a contração contemplativa de intensidades passa pela compulsão à repetição formulada por Freud

A fórmula do problema do tempo em *Diferença e Repetição* é, sugere Pélbart: “Como falar da repetição sem falar do tempo, sem pressupô-lo?” (PELBART, 2007, p. 122). Será justamente por Freud ter pressuposta uma noção de temporalidade própria às ciências da época em sua teoria da repetição, que Deleuze irá criticá-lo¹⁷⁴. Uma vez que nos situamos no dado, ponto de vista anterior à constituição do sujeito e do objeto, o *Habitus* como princípio de repetição opera a primeira síntese passiva do tempo e do inconsciente. Vimos como o conceito de hábito em Hume definia-se pela repetição e não pela frequência *no tempo*: liberado do *tempo*, da cronologia, o hábito não era interior ao tempo, mas dele constitutivo. “O hábito é a raiz constitutiva do sujeito, e o que o sujeito é, em sua raiz, é síntese do tempo”, dizia Deleuze em *Empirismo e subjetividade*. Neste texto de 1968, o hábito opera a primeira síntese temporal, menos por fundar a experiência do idêntico para um sujeito pela contração de casos na imaginação, que por atuar no nível de uma sensibilidade primária, orgânica, vital. Embora Deleuze refira-se à imaginação como uma placa sensível, de cujas contrações ou sínteses resultam o presente vivo próprio a uma expectativa vital ou comportamento, isto não nos deve enganar: estamos, comenta Pelbart, “aquém do subrepresentativo, do subperceptivo, **antes até da receptividade (a capacidade de ter sensações)**” (PELBART, 2007, p. 124; negritos nossos).

¹⁷⁴ Cf. infra. Capítulo 7, seção 7.3.3.

O que está dado, no dado, são as relações diferenciais entre intensidades, alteradas a cada repetição do hábito. “Estes mil hábitos que nos compõem – estas contrações, estas contemplações, estas pretensões, estas presunções, estas satisfações, estas fadigas, estes presentes variáveis – formam então o domínio básico das sínteses passivas” (DELEUZE, 2011, p. 107). A regularidade dos hábitos contraídos organiza um organismo e sua sensibilidade, seus tecidos e órgãos, e as “necessidades” fisiológicas como seu produto. A capacidade de experimentar sensações não está dada, a simples receptividade não define o eu passivo, mas é constituída pelas ligações energéticas do *Habitus* que constituem um organismo, seus sentidos e funções. “Cada uma das sensações individuais é ela mesma uma síntese, nos indivíduos, mas também através de gerações, de quase-sensações num sentido desenvolvido”, “a contemplação contraente constitui o próprio organismo antes de constituir suas sensações” (Ibid., p. 107). Anteriores às organizações identitárias da consciência e da percepção, estas sínteses ou contrações constitutivas do presente vivo, fruto das primeiras ligações de intensidades decorrentes da repetição do hábito, atuam na estruturação do campo transcendental como uma estrutura basal da vida em seu aspecto o mais elementar, tornando possível a constituição de um organismo. Destas sínteses passivas ou mil hábitos que nos compõem, resultam ‘eu’s como “sujeitos larvares”: “o mundo das sínteses passivas constitui o sistema do eu, nas condições a serem determinadas, mas o sistema do eu dissolvido” (Ibid., p. 107). Mas não é apenas o hábito-expectativa vivido no nível ainda não organizado da vida que define a primeira síntese temporal do hábito.

Tal como definido em *O bergsonismo*, o presente é aqui compreendido como o nível mais contraído do passado, um Todo virtual. Duas faces constituem-no: a face *material* do presente, caracterizada pela repetição nua ou repetição das partes ou repetição de instantes indiferentes – repetição horizontal que é mera sucessão empírica: “um estado de coisas, uma cadeia de presentes, *cronologia*, ‘com relações de sucessão e simultaneidade’, ‘associações segundo a causalidade, a contiguidade, a semelhança e até mesmo a oposição’” (PELBART, 2007, p. 125); e sua face virtual ou *espiritual*, o passado puro como coexistência atualizada na *ponta contraída do presente*, pelo qual se explicaria a *gênese do tempo* (Ibid., p. 125). Considera-se, assim, o presente tanto do ponto de vista da *atualidade* do virtual nele contraído, como de sua *constituição*, as repetições contraentes acompanhadas de expectativas que o fundam: “presente cronogenético, fundação do tempo, tempo originário, por um lado”, explica Pelbart, “presente cronológico e empírico, por outro – e a proximidade entre ambos, sua indiscernibilidade” (Ibid., p. 125).

Por meio de Hume, de Plotino e também de Freud, Deleuze aprofunda a estética transcendental de Kant. Tendo “definindo o eu passivo pela simples receptividade, Kant concebia as sensações já todas constituídas, relacionando-as apenas à forma *a priori* de suas representações determinadas como o espaço e o tempo”, diz Deleuze.

Assim, não somente ele unificava o eu passivo interditando-se de compor o espaço a partir da proximidade entre os espaços, não somente ele privava este eu passivo de todo o poder de síntese (a síntese sendo reservada à atividade); mas ainda, ele corta as duas partes da Estética, o elemento objetivo da sensação garantido pela forma do espaço, e o elemento subjetivo encarnado no prazer e na dor (DELEUZE, 2011, p. 130).

Kant distinguia, assim, temporalização e afetos: concebe uma ordem da percepção objetiva e constituída pela interseção harmônica das categorias do entendimento e das formas da intuição, desconectada dos sentimentos de prazer e de dor. Ao fazer da “verdadeira síntese de reprodução”, “um *Habitus*” (DELEUZE, 2011, p. 128), Deleuze recorre à psicanálise: rearticula tempo e afeto através da noção de fantasia, rejeita o princípio do prazer como última fundação do psiquismo acreditado pelos “leitores superficiais de Freud” (KAZARIAN, 2009, p. 165), e condiciona a instauração deste princípio a uma repetição primeira (descrita em *Apresentação de Sacher-Masoch* pelo conceito de *Instinto de morte*). Do processo de ligação das “diferenças puras” oriundas dos mil hábitos contraídos, decorreriam satisfações ou prazeres locais, e, destas, a eleição do prazer como princípio regulador do psiquismo.

A repetição precede o prazer - tese já intuída por Freud ao apresentar, *para além do princípio do prazer*, a compulsão de repetição: verdadeiro *Habitus*. A avaliação de Freud relativa à hegemonia da aplicabilidade do prazer no psiquismo em *Para além do princípio do prazer*, já havia sido saudada por Deleuze como o momento das mais altas especulações psicanalíticas – transcendentais! – em *Apresentação de Sacher-Masoch*. Freud é forçado a desenvolvê-las, pois o princípio do prazer não explicava o porquê das repetições dos sonhos desagradáveis por seus pacientes neuróticos, concluindo que elas contribuiriam para uma “tarefa preliminar” a “que o princípio do prazer” pudesse “começar seu domínio”. “Tais sonhos buscam lidar retrospectivamente com o estímulo, mediante o desenvolvimento da angústia, cuja omissão tornara-se a causa da neurose traumática”, dizia Freud. “Assim nos permitem vislumbrar uma função do aparelho psíquico, que, sem contrariar o princípio do prazer, é independente dele e parece mais primitiva” (FREUD, 2010, p. 143). Esta função primitiva de ligar os estímulos ou as excitações descrita por Freud, Deleuze a retoma na descrição da síntese operada pelo hábito. Precedentemente pensado como amálgama ou fusão de casos na placa sensível da imaginação, o *Habitus* é também concebido como a repetição a mais originária no campo, que liga as

intensidades, decorrendo daí uma experiência de satisfação que funda o princípio de prazer. Todos os mil hábitos ou contrações constitutivas de tecidos e órgãos acompanhar-se-iam pela contemplação de um eu larvar ou embrionário e por prazeres narcísicos (o Id tende a alucinar as satisfações precedentes). Assim, Deleuze qualifica a teoria do autoerotismo presente nos *Três ensaios sobre a sexualidade*; “o prazer infantil, como prazer de contemplação, é autoerótico”, sugere Kazarian, “menos por ser produzido por um self agindo relativamente a ele mesmo, e mais por ser o resultado de uma espontaneidade que faz surgir o eu e, ao mesmo tempo, o prazer com esta experiência” (KAZARIAN, 2009, p. 162).

7.2.2. Segunda síntese – passado, fantasia e aprendizado: a função da realidade deve-se à virtualidade dos objetos como trapos de passado puro bergso-proustianos, como objeto = X de Kant e como *objeto a* lacaniano

A criança que começa a manusear um livro, por imitação, sem saber ler, nunca se engana; ela o põe sempre de cabeça para baixo, como se o estendesse a outrem, termo real de sua atividade, ao mesmo tempo que ela apreende o livro invertido como foco virtual de sua paixão, de sua contemplação aprofundada (DELEUZE, 2006, Diferença e Repetição, p. 149).

Se Matéria e memória é um grande livro é por que Bergson penetrou profundamente no domínio desta síntese transcendental do passado puro (DELEUZE, Différence et Répétition, 2011, p. 110)

A síntese do *Habitus* articulava à noção de Id e à teoria do autoerotismo freudianos a uma teoria do tempo e da unificação do Eu. Mas apenas a dimensão comportamental do hábito restrita ao presente vivo, as expectativas orgânicas junto às satisfações alucinatórias, não descrevem as sínteses constitutivas de um Eu ativo. Estas devem circunscrever os trapos de passado puro eroticamente vividos como objetos virtuais de desejo, sem o que não se tornaria possível pensar uma integração global do eu dissolvido numa aparência de Ego ativamente orientado em função de objetos reais. O Eu constitui-se em sua atividade na intersecção entre os objetos reais atualmente dado e os virtuais, mas construído sobre esta “dualidade de focos”, “o importante é que num destes focos é o eu” (DELEUZE, 2006b, p. 149) – não há egocentrismo da

criança, mas constituição de uma primeira atividade sintética do Eu no ponto em que a série de objetos reais articula-se à série de objetos virtuais. Como não bastam o hábito e o comportamento para produzir um Eu aparentemente unificado – prescindindo da consciência, apenas as ligações *habituais* não criam uma resposta motora –, para pensar esta síntese constitutiva de um *princípio de realidade* articulada à possibilidade da ação da criança no mundo, Deleuze refere-se, a Bergson, a Freud, a Proust e a Henry Maldiney, articulando desejo e aprendizagem no exemplo da criança que aprende a andar.

Caminhando em direção à mãe que aparece como um *objeto real* para o qual a intencionalidade criança está dirigida em seu desejo de reencontrá-la, medindo os “fracassos e sucessos” (DELEUZE, 2006b, p. 149) de seu aprendizado pela redução da distância a separá-las, a criança só controla sua ansiedade, coordena seus movimentos e anda, pois *virtualmente* já atingiu a mãe. Já a encontrou como um objeto virtual, e este reencontro expressa-se quando “a criança põe vários dedos na boca” e suga-os, experimentando uma “satisfação contemplativa” (Ibid., p. 149): a “sucção é realizada apenas para fornecer um objeto virtual a ser contemplado num aprofundamento da síntese passiva” (idem). Seu aprendizado é condicionado por esta segunda síntese passiva, na qual a mãe se é constituída como um duplo do objeto atual reencontrado virtualmente. O mundo infantil constitui-se, assim, a partir de dois centros, a série dos objetos virtuais e a série dos objetos reais, como em Henri Maldiney; e o Ego distingue-se topologicamente do Isso, constituindo-se, justamente no ponto de intersecção entre as “duas séries objetivas, uma passiva, contemplativa, e inconsciente, a outra, ativa, motora, e essencialmente indissociável da consciência” (KAZARIAN, 2009, p. 172).

Descrito o processo de individuação pela unificação de um Ego nesta intersecção de séries, com Bergson, torna-se possível pensar não apenas o investimento de todo o passado nas sínteses dos objetos virtuais, como a necessidade ontológica de o presente ser um presente *no tempo*, a fundação de um tempo que permita a ocorrência da primeira síntese. Na síntese passiva do hábito, os elementos distintos contraíam-se no presente vivo da expectativa vital, comportamental ou alucinatória, mas como a alteração pela sucessão de instantes alterava a todo tempo este presente, isto supunha uma síntese de todo o passado a condicionar sua própria passagem, isto é, que a atualidade do presente passe, se suceda. Deleuze retoma, então, de Bergson, a tese “da sobrevivência *em si* do passado” (BERGSON, 2006, p. 290) presente em *Matéria e Memória*.

Afirmando o Ser do passado como multiplicidade virtual pela articulação entre o pluralismo das durações (*Os dados imediatos*) e o monismo do tempo ou da memória (*Matéria*

e *Memória*) já feita em *Bergsonismo*, Deleuze argumenta que cada uma das vidas desconexas em suas atualidades, a pluralidade de durações, expressam em graus maiores ou menores de contração este passado puro. “O modo de realidade do passado não é aquele extensivo e atual, da presença ou da existência”, comenta Sauvagnargues, “mas, antes, aquele da insistência” (SAUVAGNARGUES, 2009, p. 93). A síntese passiva de todo o passado condiciona a passagem de um presente a outro no próprio hábito. Ou seja, a condição da organização intensiva de tecidos e órgãos acompanhada de prazeres locais auto-eróticos própria à síntese operada pelo hábito deve-se à coexistência de diferenças inextensas e irrepresentáveis. Próprios ao passado puro, estes graus puros ou intensidades insistem no presente, produzindo-o. “Assim, o passado puro, em sua integralidade, em todos os seus graus intensivos, e de um modo que desafia a representação”, comenta Kazarian,

é, igualmente, efetivo, permanece numa **relação produtiva ou genética** de toda a experiência concreta e também com relação a tudo o que pode ser encontrado no inconsciente (KAZARIAN, 2009, p. 183).

“Assim, o presente tem tanto uma forma fenomenal fundada na primeira síntese passiva (*Habitus*) e extendida na síntese ativa, quanto uma forma numenal do presente (*Eros*) que é extendida e enraizada pela sua relação a uma série virtual de passados imemoriais (*Mnemósine*)”, conclui. É Proust, com Bergson, quem possibilita a Deleuze pensar a irredutibilidade deste passado puro a um presente que passou e que, tendo sido atual, ter-se-ia submetido às formas da representação. A reminiscência é a apresentação do *em si* de Combray, já definida em *Proust e os signos* como o aparecimento do passado numa forma nunca presente: as lembranças puras. Involuntária, esta síntese – passiva – difere da rememoração ativa, querida. O passado puro como síntese, pela memória, das intensidades puras que conferiam à realidade de um objeto seu fundamento virtual, compõe uma das séries em cujo ponto de intersecção o Eu se constitui.

*A integração entre as séries virtual e real dos objetos é produzida por uma forma de objeto dita por Deleuze = x, articulando à estética kantiana a ideia lacaniana de que tudo aquilo que aparece-nos em sua objetividade é investido pelo desejo e por uma fantasia que o articula, própria ao **objeto a**.* “Do mesmo modo, estes objetos parciais ou virtuais também se encontram, diversamente enunciados, no bom e no mau objeto de Melanie Klein, no objeto ‘transicional’, no objeto fetiche¹⁷⁵ e, sobretudo, no objeto *a* de Lacan”. Objeto = x é o nome da condição genética e imanente – nunca mais larga do que o condicionado – sob a qual as intensidades contraídas

¹⁷⁵ Lembre-se que com o fetiche Deleuze já pensava em *A apresentação de Sacher-Masoch* a constituição do fantasma maosquista.

são revestidas por uma roupagem sensível e fantasmática, adquirindo extensão e sendo coloridas por qualidades numa experiência do tempo, nesta reformulação por Deleuze da *unidade transcendental da apercepção* descrita na *Dedução transcendental* de Kant. Todo o passado puro insiste quando convocado a responder às necessidades eróticas do presente; eis porque o objeto = x é sempre um “travesti”, uma “máscara”, “superfície”.

O Ego e o princípio de realidade resultam de uma integração global dependente de uma atividade motora relativa aos objetos e do objeto = x como seu correlato: um númeno, em relação ao qual toda a série de objetos desejáveis não será senão a apreensão parcial, incompleta e deslocada – disto que nunca se apresenta. “O objeto virtual não está nunca sujeito ao caráter global que afeta os objetos reais. Ele é, não apenas devido a sua origem, mas à sua própria natureza, fragmento, pedaço, pele. Ele falta à sua própria identidade” (DELEUZE, 2011, p. 133). O poder da psicanálise residiria em mostrar que as produções concretas da fantasia devem-se a objetos paradoxais, os quais forçam as faculdades a exercícios transcendentais: a imaginação ao inimaginável, a memória ao imemorial e o entendimento ao incognoscível.

7.2.3. Terceira síntese, futuro e acontecimento revolucionário: do Eu rachado e da morte de Deus na *Crítica* kantiana ao eterno retorno da diferença por Nietzsche

*“É assim que o Eu rachado seguindo a ordem do tempo e o Eu dividido pela série do tempo encontram uma saída comum: no homem sem nome, sem família, sem qualidades, sem moi, nem Je, o ‘plebeu’ detentor de um segredo, já sobrehumano cujos membros esparsos gravitam em torno da imagem sublime” (DELEUZE, *Différence et Répétition*, 2011, p. 121).*

Para pensar a terceira síntese do inconsciente, Kant, Nietzsche e Freud são mobilizados. Construída “em torno do fantasma” – “não como o que deve ser referido à origem”, como era o caso da noção de fantasia em Freud, como veremos –, mas enquanto princípio interno, genético e condicionante de individuações biopsíquicas em “séries problemáticas” (KAZARIAN, 2009, p. 216), são articuladas nesta terceira síntese: (1) *a crítica à compreensão kantiana da receptividade como pura forma do espaço e do tempo que excluía os sentimentos de prazer e dor* – à qual a primeira síntese passiva deleuziana já respondia pela descrição da formação de eus

locais, recusando o Eu como unidade transcendental da apercepção ¹⁷⁶; (2) a *revisão da teoria narcisismo*, pela qual os eu's larvares e narcísicos são agora remetidos a um Eu fraturado no tempo, a um Eu cuja interioridade (KAZARIAN, 2010, p. 202) é impossível, pois ele é correlato ao "objeto paradoxal" ou ao "falo, sempre deslocado" – o que põe fim à problemática descrição freudiana do eu como um objeto análogo aos demais objetos 'reais' aos quais se vinculara o eu presente nos *Três ensaios*; e, por último, (3) a já trabalhada *ética do eterno retorno nietzschiana* como retorno das diferenças que insistem nos significados e no valores dissolvendo-(n)os no acontecimento, como inauguração revolucionária de um porvir distinto das formas representadas e narrativas constitídas sobre o passado.

Esta abertura não é operada sem a morte, precedentemente *apresentada com Sacher-Masoch* pelos processos pelo qual Séverin é expatriado ao ceder seu passaporte à Wanda e, perdendo sua identidade, devém Gregoire - tornando-se plebeu nas repetições ritualísticas contratadas que fazem de sua experiência do tempo uma "espera mais profunda que as fontes da vida e da morte": Instinto de morte. Em *Diferença e Repetição*, a morte devém "a última forma do problemático" (DELEUZE, 2011, p. 148) na impessoalidade de um inconsciente definido como: problema.

A atividade sintética do inconsciente, com suas três repetições – mesmo com a que funda um princípio de realidade – não se diferencia da ilusão: a noção de fantasma descreve o semblante ou simulacro da mesmidade na experiência, sua ancoragem na correlação de um Eu à forma do objeto = x que não é senão um fragmento de passado puro sempre deslocado na atualidade de uma consciência. Reproduzida sob um fundo intensivo, uma identidade, qualquer que seja, não é senão: máscara, disfarce, travesti. Para pensar esta atividade sintética do inconsciente estruturante do fantasma, Deleuze recusa a compreensão freudiana da fantasia, fundada na suposição de um evento sexual supostamente originário como causa da repetição e numa concepção da repetição como tendência de retorno ao inorgânico. A força de seu argumento reside em apontar um realismo cientificista, não-problematizado, subjacente à teoria da repetição e do tempo freudiana.

Faltariam reflexões sobre os pressupostos da noção de repetição em textos centrais da metapsicologia freudiana: estariam ausentes tanto uma teoria do tempo que problematizasse o

¹⁷⁶ Da inclusão do tempo no cogito resultaria, para Deleuze, a não-coincidência do sujeito consigo, sendo, de um lado, coisa pensante e, de outro, incluído no tempo, como passivo: "De um lado a outro, o Je é rachado: ele é rachado pela forma pura e vazia do tempo. Sobre esta forma, ele é o correlato do eu passivo aparecendo no tempo. Uma falha ou uma rachadura no Eu, uma passividade no eu, eis o que significa o tempo; e a correlação do eu passivo e do Eu rachado constitui a descoberta do transcendental ou o elemento da revolução copernicana" (DELEUZE, 2011, p. 117).

papel determinante dos fatos passados com relação aos futuros, quanto clareza na compreensão do que se compreende por fato, como apontaram Laplanche e Pontalis. Sempre as teses mais fortes de Freud remetem às identificações neuróticas adultas aos acontecimentos “sucedidos na idade mais tenra”: a Édipo. É de Édipo que Freud parte, é a Édipo que ele chega, apesar de algumas vezes mencionar a hipótese filogenética. “Mas, como quer que seja depois a resistência do caráter às influências dos investimentos objetivos abandonados, serão gerais e duradouros os efeitos das identificações iniciais, sucedidas na idade mais tenra”, diz Freud.

Isso nos leva de volta à origem do ideal do Eu, pois por trás dele se esconde a primeira e mais significativa identificação do indivíduo, aquela com o pai da pré-história pessoal. Esta não parece ser, à primeira vista, resultado ou consequência de um investimento objetivo; é uma identificação direta, imediata, mais antiga do que qualquer investimento objetivo. Mas as escolhas de objeto pertencentes ao primeiro período sexual e relativas a pai e mãe parecem resultar normalmente em tal identificação, e assim reforçar a identificação primária (FREUD, 2011, p. 28).

Se o conceito de fantasia e de mundo psíquico decorrente do abandono da teoria do trauma por Freud aparece a Deleuze como um ganho, na esteira de Laplanche e Pontalis, ele com eles concorda ao insistir que, relativamente às origens da fantasia, Freud aventava a hipótese da filogênese sem nunca desenvolvê-la. Ou seja: se Deleuze parte da noção de fantasma cara à psicanálise nesta terceira síntese do inconsciente, pois ela permitiria pensar a repetição nas individuações biopsíquicas, nela, o filósofo denunciará a presença de uma concepção de temporalidade e de fatuidade oriundas da ciência da época e não problematizadas, pelo que será dita realista, materialista e subjetivista a teoria da repetição em psicanálise.

7.3. A fantasia da repetição originária em Freud

7.3.1. Teoria do trauma e intensidade (Q)

Qual a noção de repetição formulada pela teoria freudiana? Num primeiro Freud (1895-1897), algo de *realmente* traumático aconteceu na infância sem ser apercebido como tal. A criança estava fora do *discurso* sexual, só reconhecendo o sexual do trauma na puberdade¹⁷⁷. Num primeiro momento, “a criança não tem à sua disposição nem as condições somáticas da excitação, nem as representações para integrar o evento; é sexual em si, embora não adquira

¹⁷⁷ Não obstante toda a teoria da Freud sobre a sexualidade dos *Três ensaios*.

qualquer significação para o sujeito: é ‘sexual pré-sexual’”(LAPLANCHE and PONTALIS, 1993, p. 28). O reconhecimento fortíssimo dá-se num segundo momento, o efeito da reminiscência sugerida por determinado caminho associativo entre as ideias é ameaçador – e não o evento original – mobilizando uma energia (Q) no aparelho psíquico: a defesa intervém para evitar a ruína do sujeito. Certos afetos são desligadas de seus correlatos na linguagem, as palavras. Desfaz-se, portanto, a conexão entre as intensidades e a linguagem, e o evento, traumático porque sexual e sexual porque simbolizado, é esquecido. O sintoma, as conversões histéricas, os sonhos, tornam-se, então, máscaras para a apresentação do esquecido. “O trauma infantil tnum ‘efeito deferido’”, comenta Kerslake,

pois no momento do trauma a sexualidade estava em sua forma não desenvolvida, então a significação sexual do evento não foi compreendida; mas, uma vez que a puberdade passou, com atraso, o sujeito se dá conta do significado da memória, e se encontra cercado por uma memória para cuja abreação ele é impotente (Kerslake, 2007, p. 32).

Este modelo do trauma implica uma elaboração quantitativa do aparelho psíquico constituída em seu *Projeto de psicologia científica*. Nas observações clinicopatológicas das “ideias excessivamente intensas – na histeria e nas obsessões”, quando determinada ideia a qual um sujeito seria relativamente indiferente, leva-o a agir excessivamente num choro copioso ou num grito, a “característica quantitativa” (FREUD, S. apud VIDAL, p. 271) ou econômica do psiquismo torna-se evidente: o montante de afeto (Q), incômodo quando ligado a uma ideia aflitiva ou dolorosa psiquicamente, é dela separado pelas defesas do eu, e esta carga energética *livre* é adicionada a outra ideia até então inócua¹⁷⁸ em seguida. É a diferente distribuição das excitações no sistema nervoso a *causa* da histeria.

Uma *materialidade* um tanto estranha da patologia nos apresenta Freud, intraduzível em modificações anatômicas, sem localização correspondente nos tecidos do sistema nervoso: a *materialidade* das excitações ou dos traços *psíquicos* ou das representações. “Não só não foram achadas alterações perceptíveis no sistema nervoso” na neurose histérica, diz Freud, “como também não se espera que qualquer refinamento das técnicas de anatomia venha a revelar alguma dessas alterações” (FREUD, S. apud VIDAL, p. 270). As “paralisias histéricas não seguem os caminhos do sistema nervoso”, comenta Vidal, “mas trilhas determinadas por ideias, representações, pela linguagem, em suma” (VIDAL, 2008, p. 270). O dizer de sua própria dor

¹⁷⁸ No artigo *As neuropsicoses de defesa*, Freud dizia: “nas funções mentais deve ser distinguida alguma coisa – uma quota de afeto ou uma soma de excitação – que apresenta todas as características de uma quantidade (embora não disponhamos de meios para medi-la), capaz de crescimento, diminuição, deslocamento, descarga, e que se espalha sobre traços de memórias de ideias, tal como uma carga elétrica se espalha na superfície de um corpo”.

pelas mulheres inscreve-se nos saberes populares de anatomia: “na paralisia histérica, a lesão deve ser uma modificação na concepção da ideia de braço” (FREUD apud VIDAL, p. 270). É o trauma a origem de tal modificação na distribuição energética, um alfluxo súbito de estímulos produzindo um acúmulo de Q dos quais o aparelho não se livrou.

Q não é uma energia qualquer, mas é “sempre identificado à sexualidade”, comenta Vidal: “Devido ao despertar tardio [...] da sexualidade com relação às outras funções humanas, [...] a rememoração ulterior de um encontro precoce do sujeito com o sexual – tal como a sedução da criança por um adulto – pode conferir à lembrança uma intensidade traumática, maior que na época dos fatos” (VIDAL, 2008, p. 271).

O objetivo da análise? Recolocar o sujeito no vivido original da cena traumática, reconectando as representações esquecidas aos afetos, torná-las conscientes e elaborá-las por um processo de simbolização. Não basta uma apreensão intelectual, recordar sem afetos. “Não nos curamos por simples mnésia”, dirá Deleuze em *Diferença e Repetição*: “o doente não está doente de amnésia”. Seria preciso “ir buscar a lembrança aonde ela está, se instalar de saída no passado” (DELEUZE, 2011, pp. 29-30). Mas será justamente esta tarefa de recolocar o sujeito no trauma, herdeira da hipnose de Charcot, a criticada por Deleuze; no coração da terapêutica psicanalítica, Freud não problematiza a concepção de temporalidade e de realidade de que parte.

7.3.2. Do abandono da teoria do trauma por Freud à noção de fantasia

Na teoria da sedução freudiana, há a ideia de que é apenas num segundo momento, outro instante numa sucessão cronológica, que o sujeito é capaz, devido à puberdade, devido aos hormônios – maturação biológica a que Freud não deixa de aludir¹⁷⁹ -, em reconhecer-se participante num jogo sexual de outrora pela releitura dos signos. Reconhecimento tardio, sempre atrasado, pois deveria ter sido evitado: é porque tê-lo evitado impõe-se como dever agora, por que a sexualidade é vista através de lentes morais neste segundo tempo, que o evento devém trauma. Não se podendo alterar o passado, o passado presentificado na

¹⁷⁹ Laplanche e Pontalis comentam: “Ora, com a teoria da sedução, pode-se dizer que *todo* o traumatismo provém simultaneamente do exterior e do interior. Do exterior, porquanto é *do outro* que a sexualidade chega ao sujeito, do interior, pois que jorra desse exterior interiorizado, dessa ‘reminiscência’ de que, segundo uma bela fórmula, sofrem os histéricos e na qual reconhecemos a fantasia. **Solução sedutora**, mas que corre o risco de desmoronar caso se deixe escapar o sentido de cada um dos termos: o externo na direção do evento, o interno na direção do endógeno e do biológico” (LAPLANCHE and PONTALIS, 1993, p. 31).

atualidade da consciência é expulso: o eu se defende das memórias. Recalca. Antes da sedução, uma criança assexuada que viveu algo traumático e não soube; sem sabê-lo, o trauma se constitui apenas num segundo tempo, em que ela apreende o sexual naquilo que fora.

Nesta teoria do trauma presente na teoria freudiana até 1897, cujo ganho é a formulação de uma noção de inconsciente vinculada à sexualidade (decorrente do recalque), um evento sexual foi *realmente* vivido. Desde 1895, os sintomas expressam nos corpos histéricos o contato do sujeito com a realidade exterior, objetiva e intersubjetiva. Já havia sido pretensão da hipnose recolocar o sujeito na cena; a talking cure, em seguida, desenvolve-se como uma terapêutica que permitia ao sujeito narrar sua história apropriando-se do dito, tirando-lhe da boca do médico (que era quem antes devolvia à histérica o pedaço de história que lhe faltava) e permitindo-lho contar ela mesma. Como orientação de ambos os tratamentos, a ideia de que algo inassimilado realmente sucedera. Os conceitos de rememoração, ab-reação e fixação à cena traumática explicavam a importância do retorno afetivo ao passado no processo de cura, perdendo a importância com relação ao amor de transferência posteriormente.

Mas à impossibilidade de rememoração do trauma por parte dos pacientes de Freud, seguiu-se, em 1897, o abandono da teoria da sedução. O trauma fora tido como um vivido real até que Freud deixou de acreditar em suas histéricas. Não tendo encontrado o fato real, os pais à espreita prestes a lhes saltarem sob quando garotinhas, deixou de acreditar-lhes: em sofrimento, elas fantasiam. “Um pai seduz uma filha, tal seria a fórmula resumida da fantasia da sedução” (LAPLANCHE & PONTALIS, p. 82). Se as histéricas fantasiam, não significa, contudo, que mintam. Entre a mentira e a verdade, Freud suspendeu o juízo: os conceitos de fantasia e de realidade psíquica começam a aparecer em seu texto. As cenas, para além da dicotomia verdadeiro-falso. Como sugerem Laplanche e Pontalis, citando Freud, esta noção de fantasia já estaria se desenvolvendo simultaneamente ao problema do trauma: “Descobri que os sintomas histéricos decorriam não só de fatos reais, mas de fantasias. Só mais tarde me dei conta de que esta fantasia de sedução pelo pai era, na mulher, a expressão do complexo de Édipo” (FREUD apud LAPLANCHE and PONTALIS, 1993, p. 40).

A partir de *A interpretação dos sonhos* (1910), a realidade do mundo psíquico torna-se o objeto do analista: a interioridade expressa numa sucessão de palavras é capturada por uma escuta atenta. Se as cenas psíquicas criam uma outra paisagem, a única intervenção possível é aí, interessando a relação que se estabelece com o psicanalista quando o analisando fala. O sintoma não é mais o encaminhamento dado a um traço mnêmico ou a uma quantidade de energia que deve ser religada à ideia da qual foi separada, rememorada: fantasmas estão em cena, teatro

privado do qual o analista descobre o enredo que se quer contar, a história a se constituir com a distribuição de papéis e o figurino com quem o analisando lhe quer travestir. A pergunta sobre a realidade ou não dos vividos perdeu seu lugar diante da peça executada.

Apesar de aberta a realidade psíquica como novo horizonte da intervenção psicanalítica, Freud não abandona, todavia, seu fascínio pelas origens. Às *urzenen* é desejável re-habitá-las, que se desenterrem os primeiros elementos desagradáveis, impossíveis, na vida do paciente. Não há criação imaginária pura; a história que um sujeito teima em contar deve ser referida, em sua origem, aos dados materiais que costuram a tecitura narrada. O fantasma está entre mundos, é no entre mundos: é toda realidade psíquica quando analisado, e a transferência é onde (lugar privilegiado, dentre os outros) ele atualiza-se; no entanto, existe por que tem elementos materiais e reais em sua origem. Tanto é que vinte anos depois do abandono da teoria do trauma em que o real exterior era acreditado, e o narrado totalmente tido por um vivido, ao analisar o *Homem dos lobos*, acontece a Freud repetir sua teoria dos dois tempos.

O homem dos lobos, momento um: visão do coito reconstruída por Freud. O pai de quatro sobre a mãe. Bebê que nada sabe da sexualidade, um ano e meio de idade, *ouve* do sexo o impossível. Barulhinhos rompem a continuidade da indiferente percepção. Momento dois: sonho aos quatro anos de idade. A janela do quarto do menino está aberta e seis ou sete lobos brancos atentos observam-no sentados sobre os galhos de uma nogueira. Momento dois: sonho = simbolização → ansiedade – traumatismo → expulsão-recalque / deslocamento do afeto → fobia de devoração por lobos.

“De fato, a cena do coito entre os pais nunca foi evocada, ela foi *reconstruída* por Freud a partir do relato dos sonhos e da associação do paciente”, aponta Garcia-Roza,

Quando a cena foi presenciada pela criança na idade de um ano e meio, ela não teve valor traumático, o que se deu foi sua *inscrição* num inconsciente não-recalcado. Freud é bem explícito quanto a isso, [...] por ocasião do sonho o menino compreendeu o significado do processo (GARCIA-ROZA, 1988, p. 158).

Mesmo antes da publicação do caso, Freud dizia que na percepção estava a fonte ou solo de realidade da cena, ainda que o sujeito pudesse constituir-la. Mas como explicar a fixação da cena do coito, sua força traumática, se o bebê está desmunido de condições de simbolizá-la? Por que ela constitui o núcleo recalcado, o inconsciente, se as forças repressivas ligadas à simbolização da Lei ainda não foram constituídas? Por que este *recalque originário* das representações que constituirá um pólo de atração para o recalque? Neste texto sobre o *Homem dos lobos* de 1926, Freud afirma que a criança teria um conhecimento “difícilmente definível” da situação à época, semelhante ao instinto dos animais, “‘quase-instinto’ ou ‘quase-pulsão’

perigosamente próxima dos arquétipos junguianos”(GARCIA-ROZA, 1988, p. 161). Ainda aventa a possibilidade de haver fantasmas originários frutos de invenção e socialmente partilhados: o primeiro motor da fantasia não se determina como um ponto na história do indivíduo, mas a recepção do sexo como traumático estaria sempre inscrita num esquema anterior organizador que dele faz evento sexual e traumático. Esquema vivido, alude Freud, “nos tempos originários da família”, depois condicionante das vivências e trocas sexuais.

7.3.3. Crítica de Deleuze à teoria freudiana da fantasia: crítica à causalidade e à cronologia entre as séries pré-infantil e a puberdade

A psicanálise, com sua teoria do *après coup*, emudeceria confrontada à questão: como age o primeiro instante sobre o segundo, separados que estão no tempo, se é o segundo que confere força ao primeiro? Mesmo se suposta uma amálgama imaginária dos presentes atual e antigo, o mais recente vivificando o outro, não sairíamos dos territórios de um sujeito solipsista. “Enquanto Freud mostra que uma fantasia é constituída sobre duas séries de base ao menos, uma infantil e pré-genital, outra genital e pós-pubertária”, argumenta Deleuze, “é evidente que estas séries se sucedem no tempo, do ponto de vista de um inconsciente solipsita colocado em questão” (DELEUZE, 2011, p. 162). A repetição na relação de transferência, por exemplo, é de um presente a outro, um evento (ou certo modo de relação a outrem) semelhante ao antigo presente –A’ repetindo A? Se sim, o modelo aí empregado é o de uma repetição mecânica, material; tomar-se-ia o antigo presente como termo último e original “que permaneceria em seu lugar e exerceria um poder de atração: é ele que forneceria a coisa a repetir, é ele que condicionaria todo o processo da repetição, mas nesse sentido ele seria dela independente” (DELEUZE, 2011, p. 136). O caráter deste pensamento da repetição seria materialista, o modelo implícito para se pensar a passagem do tempo fornecido pelo automatismo próprio à natureza. Sob a ideia de que tudo se passa entre dois presentes mesmo sendo atinentes ao mundo psíquico – ampliados os direitos do imaginário sobre o real –, haveria uma posição determinista, que toma o primeiro evento como a causa real da repetição, e subjetivista, pois os presentes antigo e o novo são cenas e representações inconscientes de um sujeito. Desta imagem tradicional do pensamento representativa e moral, fundada no princípio de identidade que torna equivalentes os diferentes presentes segundo regras de semelhança, decorre esta compreensão da temporalidade própria aos eventos psíquicos.

A repetição repetiria o mesmo – um termo original como o referente do desejo. “Toda a teoria da repetição”, de que nenhum dos analistas pré-lacanianos teria escapado, comenta Kazarian, “encontra-se, assim, subordinada às exigências da simples representação, do ponto de vista de seu ‘realismo, de seu materialismo e de seu subjetivismo’. Submete-se a repetição a um princípio de identidade no antigo presente, e a uma regra de semelhança no atual” (KAZARIAN, 2009, pp. 198-199). Mas precedência de uma série sobre a outra, isto não há, opõe-se Deleuze, insistindo na coexistência. Freud teria se equivocado a respeito da etiologia sexual das neuroses: “são as sínteses da memória que assumem a função erótica” (KERSLAKE, 2007, p. 8), a vivência na puberdade não desdobra *por semelhança* a primeira série infantil. Não há causalidade, modelo-cópia a organizar esta relação, cronologia, um antes e um depois. A semelhança, a repetição como um efeito se produz num tempo, por que o produz, ao tempo. É no que se sente como acontecimento, seta dupla que constitui o para frente e para trás, que se desenha o tempo: o acontecimento de infância não forma a primeira série, a infantil. O que conecta as séries é o elemento deslocado, o *objeto a*, o precursor sombrio de *Lógica do sentido*, o objeto virtual de *Diferença e Repetição*. Deleuze recorre ao texto de Lacan, o seminário sobre a *Carta roubada* para pensar a integração das séries.

O objeto virtual, fragmento de passado puro sempre deslocado, nunca coincide com aquilo onde aparece incompleto, operando seus efeitos no atual; é ele que possibilita a correlação coexistente das séries infantil e adulta, presidindo a constituição de fantasias e sonhos. As repetições desejantes e diferenciais devem-se a este objeto = x, condicionante tanto da fantasia como dos objetos “reais”, pelo que o real do fantástico não se distingue com tanta clareza: ele também é produto da atividade sintética do inconsciente, diferindo do puro devaneio ou alucinação, pois a série de objetos reais é “mediada pela síntese ativa da reconhecimento”(KAZARIAN, 2009, p. 197). *Centrar a terceira síntese no objeto = x, como fragmento de puro passado elimina o problema de pensar as origens da fantasia*. “Procurando um ‘caso originário’ como um referente do desejo”, atenta Kazarian,

Freud faz o mesmo erro com respeito ao inconsciente que Kant fez com relação ao transcendental: concebê-lo como condição – e, então, como uma duplicata do empírico com a qual ele está apto a realizar a operação de condicionamento apenas em virtude de uma relação de semelhança ‘interna’ que obtém entre dois termos – e não como um elemento genético que de forma alguma se assemelha com o que determina (KAZARIAN, 2009, pp. 198-199).

Compreendendo a fantasia de maneira representativa ao fundá-la numa origem no tempo, a uma temporalidade empírica, trai-se a natureza de simulacro do inconsciente.

Partindo da compreensão do narcisismo por Freud como desinvestimento da libido dos objetos, Deleuze a correlaciona com a experiência dessubjetivada da temporalidade. Não mais do tempo subordinado ao movimento, ao hábito, à ordem sensório-motora e às sínteses eróticas e mnemônicas; uma pura ordem do tempo, “estática, necessariamente, já que o tempo não é mais subordinado ao movimento”, diz Deleuze. “Forma da mudança a mais radical, mas a forma da mudança não muda. É a cesura, e o antes e o depois que ela reorganiza uma vez por todas, que constitui a rachadura do Eu” (DELEUZE, 2011, p. 120). *Estático. Tempo suspenso. Suspensão da fantasia. Porque do abandono de um mundo de objetos nos quais investia o desejo em sua correspondência a um Ego intencionalmente ativo – equivalente sintético do objeto = x que permitia o investimento do passado puro na série atual dos objetos ditos reais –, por que deste desinvestimento (do mundo como horizonte de significação) decorre a liberação de uma energia neutra. “À correlação entre Eros e Mnemósine, substitui-se aquela de um eu narcísico sem memória, um grande amésico, e de um instinto de morte sem amor, dessexualizado”, diz Deleuze.*

O eu narcísico não tem senão um corpo morto, ele perdeu o corpo ao mesmo tempo que os objetos. É através do instinto de morte que ele se reflete no eu ideal, e pressente seu fim no supereu, como em dois pedaços do Eu cindido (DELEUZE, 2011, p. 127).

Estático, sem amor, deserotizado nas séries objetais, corpo morto; este tempo do acontecimento e do eterno retorno, no qual soçobra a organização do mundo para um sujeito, tnum valor ético, independente da cognição: como bem notou Kazarian, “o tempo da terceira síntese, a pura forma vazia do tempo, é o tempo da revolução” (KAZARIAN, 2009, p. 211). A revolução, o futuro, o sonho comunista de Masoch. Ou seria o de Deleuze?

Quanto ao terceiro tempo que descobre o futuro – significa que o acontecimento, a ação, tnuma **coerência secreta que exclui aquela do eu**, retornando contra o eu que a elas se igualou, projetando-o em mil fragmentos como se o gestante do novo mundo houvesse sido levado e dissipado pelo lampejo do que fez nascer o múltiplo: é a isto que o eu é identificado, ao desigual em si (DELEUZE, 2011, p. 121).

Livre da atividade consciente. Um eu desmemoriado, cindido. Precedência de toda a ação pela passividade das sínteses. Nesta articulação entre (des)subjetivação e tempo, Deleuze não abre mão de certa consistência inerente ao acontecimento: todas as conexões não-causais entre os atuais exprimem em sua pluralidade o solo virtual e transcendental comum no qual são selecionadas as diferenças puras que retornam eternamente. Que só retornam sob a condição da profunda alteração do significado de um acontecimento. “A teoria bergsoniana do passado e a teoria nietzschiana do eterno retorno, ambas expressam em suas diferentes maneiras (e, em

última instância, Deleuze argumenta, complementares), as implicações dos níveis psicológico e ético neste pensamento: se as experiências estão perdidas em nosso presente, o passado não está perdido”, comenta Kerslake.

Se o maior peso que Nietzsche encontrou no pensamento do eterno retorno é o pensamento que todo o passado está preservado, então o projeto de Deleuze parece ser mostrar como os argumentos de Bergson sobre o passado também ajudam a aumentar o peso – até o ponto da liberação da carga do passado através de que a afirmação do eterno retorno se torne uma necessidade (KERSLAKE, 2007, p. 17).

Com o eterno retorno, é posto o problema da repetição do passado no futuro, do corte entre a representação dos eventos passados e o futuro que a eles não se assemelha, da diferença como condição para a criação: as formas de vida que não tem a potência de retornar jazem no passado para sempre.

“The field isn't sure if it's too self-obsessed, but it's been feeling better about itself since it started cycling to work”.

“The field isn't sure if it's too self-obsessed, but it's been feeling better about itself since it started going to yoga”.

“The field has been feeling better about itself since it started going to violin classes once a week; it has dropped out of the Spanish course, which took up a lot of time and they didn't learn enough” .

Disse o dinamarquês Martin Glaz Serup¹⁸⁰, ou disse a poesia, ou o campo, em momento cronologicamente posterior a Deleuze. O campo como sujeito gramatical. Serup fez do campo impessoal o sujeito da proposição. Ou o campo fez isso com ele. Ou o campo fez Isso e ele, um produto de ação de princípios. Mas inseguro de estar obcecado por Si, *not sure of being too self-obsessed*, o campo é ainda sujeito? Contraindo hábitos, o trabalho quotidiano, as aulas de yoga, o violino semanal, o Espanhol que lhe toma tempo ou que o constitui no tempo... – contraindo hábitos, o campo virou sujeito? *“The field wants to change it's life”*. Quer mudar vida disso. *Isso*.

¹⁸⁰ SERUP, M. *The field*, pp. 58,61,63, respectivamente. Les Figues Press. 2011.

Bibliografia

A tradução das citações das obras em língua francesa e inglesa presentes na dissertação é nossa.

ANTOUN, H. Individuação e princípio em Heidegger e na Filosofia da Diferença (capítulo de tese de doutoramento 'As aspas e as raspas em Nietzsche e Benjamin").

ASSOUN, P.-L. Freud and Nietzsche. New York: Continuum, 2000.

BADIOU, A. Deleuze - o clamor do Ser. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

BELL, J. Deleuzes Hume - Philosophy, Culture and the Scottish Enlightenment. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009.

BERGEN, V. L'équivalence du style et du non-style chez Deleuze. In: JDEY, A. (Ed.). Les styles de Deleuze: esthétique et philosophie. Les impressions nouvelles, 2011. p. 105-131.

BERGSON, H. A evolução criadora. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. Ensaio sobre os dados imediatos da consciência. Lisboa: Edições 70, 1988.

_____. Essai sur les données immédiates de la conscience. Paris: PUF, 2007.

_____. Matéria e memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. Matière et mémoire. In: Oeuvres. Paris: Puf, 2006.

_____. O Pensamento e o Movente: ensaios e conferências. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

BIANCO, G. L'inhumanité de la différence - aux sources de l'élan bergsonien de Deleuze. In: LECLERCQ, S. (Ed.). Deleuze, Concepts. Paris: Vrin / Sils Maria, 2003. p. 48-73.

BIRMAN, J. Freud e a filosofia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1946.

BOLLE, L. DE. Deleuze's passive syntheses of Time and the dissolved self. In: Deleuze and psychoanalysis philosophical essays on Deleuze's debate with psychoanalysis. Leuven: Leuven University Press, 2010. p. 131-156.

_____. Preface: Desire and Schizophrenia. In: Deleuze and psychoanalysis philosophical essays on Deleuze's debate with psychoanalysis. Leuven: Leuven University Press, 2010.

BOOTHBY, R. Freud as philosopher: metapsychology after Lacan. New York: Routledge, 2001.

BOUANICHE, A. Gilles Deleuze, une introduction. Paris: Pocket, 2010.

BUTLER, J. Subjects of desire. New York: Columbia University Press, 1987.

CHAUÍ, M. Apresentação. In: PRADO JR., B. Presença e campo transcendental - consciência e negatividade na filosofia de Bergson. São Paulo. EDUSP, 1989 .

CLÉRO, J.-P. Hume. Paris: Vrin, 1998.

DAVID-MÉNARD, M. Deleuze et la psychanalyse. In: Paris: PUF, 2005.

_____. La négation comme sortie de l'ontologie. Revue de métaphysique et de morale, 2001.

_____. Repetir e inventar segundo Deleuze e segundo Freud. Discurso - Dossiê Filosofia e psicanálise, p. 13-53, 2006.

DELEUZE, G. A concepção da diferença em Bergson. In: LAPOUJADE, D. (Org.). A ilha deserta. São Paulo: Iluminuras, 2006a. p. 43-71.

_____. A return to Bergson, in: DELEUZE, G. Bergsonism, New York, Zone, 1991, p.115.

_____. Bergsonismo. São Paulo: Editora 34, 1999.

_____. Cinema 2: The time-image, trans. Hugh Tomlinson and Barbara Habberjam. London: Athlone Press, 1989. p. 82.

_____. Conversaciones. Valencia: Letrae, 1996.

_____. Diferença e Repetição. São Paulo: Edições Graal, 2006b.

_____. De Sacher-Masoch au masoquisme. Multitudes - revue politique, artistique, philosophique, v. 25, 2007.

_____. Deux régimes de fous - textes et entretiens 1975-1995. LAPOUJADE, D. (Org.). Les éditions de minuit, 2003. p. 72-79.

_____. Différence et Répétition. Paris: Presses universitaires de France, 2011.

_____. Em que se pode reconhecer o estruturalismo? [1972] In: LAPOUJADE, D. (Org.). A ilha deserta. São Paulo: Iluminuras, 2006c. p. 221-247.

_____. Empirismo e subjetividade: ensaio sobre a natureza humana segundo Hume. São Paulo: Editora 34, 2001.

_____. Instintos e instituições. In: LAPOUJADE, D. (Org.). A ilha deserta. São Paulo: Iluminuras, 2006d. p. 221-247.

_____. Jean Hyppolite, Lógica e existência. In: LAPOUJADE, D. (Org.). A ilha deserta. São Paulo: Iluminuras, 2006e, p..

_____. Le Bergsonisme. Deuxième édition. Presses Universitaires de France, 1968.

_____. L'île déserte et autres textes: textes et entretiens, 1953-1974. Paris: Editions de Minuit, 2002.

_____. Lógica do sentido. São Paulo: Perspectiva, 1974.

_____. Logique du sens. Paris: Les éditions de minuit, 1969.

_____. Mil Platôs - Capitalismo e esquizofrenia. São Paulo: Editora 34, 2000.

_____. Nietzsche et la Philosophie. 6. ed. Paris: PUF, 1983.

_____. Présentation de Sacher-Masoch. Paris: PUF, 1967.

_____. Proust e os signos. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

_____. Proust et les signes. Paris: Presses universitaires de France, 1986.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. L'Anti-Oedipe. Paris: Les éditions de minuit, 1972.

_____. Mille plateaux. Paris: Les éditions de minuit, 1980.

_____. Mil Platôs - capitalismo e esquizofrenia. v. 1

DELEUZE, G.; PARNET, C. Dialogues. Paris: Flammarion, 1977.

DESCOMBES, V. Proust: philosophie du roman. Paris: Editions de Minuit, 1987.

DIAS, R. M. A euforia de Nietzsche em Turim. *O Que nos Faz Pensar*, v. 18, p. 37-44, 2004.

DOSSE, F. Gilles Deleuze, Felix Guattari: *Biographie croisée*. Paris: La découverte, 2009.

DROHAN, C. The search for strange worlds: Deleuzian semiotics and Proust. In: BRYDEN, M.; TOPPING, M. (Eds.). *Beckett's Proust/Deleuze's Proust*. Basingstoke, Hampshire, UK; New York: Palgrave MacMillan, 2009.

FREUD, S. Além do princípio do prazer. In: *História de uma neurose infantil ("O homem dos lobos")*, Além do princípio do prazer e outros textos (1917_1920). São Paulo: Companhia das Letras, 2010. v. 14.

_____. Fetichismo. In: *Escritos sobre a psicologia do inconsciente*. Rio de Janeiro: Imago, 2007. .

_____. História de uma neurose infantil ("O homem dos lobos"). In: *História de uma neurose infantil ("O homem dos lobos")*, Além do princípio do prazer e outros textos (1917_1920). São Paulo: Companhia das Letras, 2010. v. 14.

_____. Introdução ao narcisismo: ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916). São Paulo: Companhia das Letras, 2010. v. 12.

_____. Más alla del principio del placer. In: *Madri: Editorial Biblioteca Nueva*, 1981.

_____. O Eu e o Id, Autobiografia e outros textos (1923-1925). São Paulo: Companhia das Letras, 2010.V. 16.

_____. Observações psicanalíticas sobre um caso de paranoia relatado em autobiografia ("o caso Schreber"): artigos sobre técnica e outros textos. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

FULLOP, E. Different Essences and Essential Differences: Proust versus Deleuze. In: BRYDEN, M.; M.; TOPPING, M. (Eds.). *Beckett's Proust/Deleuze's Proust*. Basingstoke, Hampshire, UK; New York: Palgrave MacMillan, 2009.

GARCIA-ROZA, L. A. Freud e o inconsciente. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

_____. Introdução à metapsicologia freudiana. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991.

_____. Acaso e repetição em psicanálise - uma introdução à teoria das pulsões. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996.

GEYSKENS, T. Literature as Symptomatology: Gilles Deleuze on Sacher-Masoch. In: BOLLE, L. DE (Ed.). *Deleuze and psychoanalysis*. Leuven: Leuven University Press, 2010.

GIACÓIA JR., O. Apresentação. In: KOSSOVITCH, L. Signos e Poderes em Nietzsche. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2004. p. 9-32.

_____. Nietzsche como psicólogo. São Leopoldo: Editora Unissinus, 2006.

GRAHAM JONES, J. R. (ED.). Deleuze's Philosophical Lineage. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2005. p. 426.

GRIMALDI, N. Essai sur la jalousie: l'enfer proustien. Paris: Presses universitaires de France, 2010.

HARDT, M. Gilles Deleuze: um aprendizado em filosofia. São Paulo: Editora 34.

HEGEL, G. W.F. Lectures on the History of Philosophy. Trad. E.S. Haldane e Frances Simsom. Routledge & Kegan Paul, London 1968. p.257

HYPPOLITE, J. Logique et existence. 3 ed. Paris: PUF, 1991.

_____, Ruse de la raison et histoire chez Hegel, in Figures de la pensée philosophique, tome I. Paris, PUF, 1971, p. 184.

HUME, D. Traité de la nature humaine. Paris: Aubier, 1946. v. II

_____. Tratado da natureza humana. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2010.

_____. Uma investigação acerca do entendimento humano. São Paulo: Unesp, 1998.

INGALA GOMES, E. A. Estructura y relación: filosofía trascendental en Gilles Deleuze y Jacques Lacan. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2012.

JANKÉLEVITCH, V. Henri Bergson. Paris: PUF, 1989.

JDEY, A. Introduction. In: JDEY, A. (Ed.). Les styles de Deleuze: esthétique et philosophie. [s.l.] Les impressions nouvelles, 2011. p. 5-15.

JONES, G. Solomon Maimon. In: Deleuze's Philosophical Lineage. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009.

JUNG, C. G. Psicologia do inconsciente. Petrópolis: [s.n.].

____. Tipos psicologicos. [s.l.] Editorial Sudamericana, 1985. v. Tomo 1 e 2.

KAZARIAN, E. The Revolutionary Unconscious: Deleuze and Masoch. SubStance, v. 39, p. 91-106, 2010.

____. The science of events: Deleuze and psychoanalysis. [s.l.] Department of Philosophy - Villanova University, maio. 2009.

KERSLAKE, C. Deleuze and the Unconscious. [s.l.] Continuum, 2007.

____. Desire and Dialectics of Love: Deleuze, Canguilhem, and the Philosophy of Desire. In: Deleuze and psychoanalysis philosophical essays on Deleuze's debate with psychoanalysis. Leuven: Leuven University Press, 2010.

KANT, I. Critique de la raison pure. Paris: Gallimard, 1980.

KLOSSOWSKI, P. Un si funeste désir, Paris: Gallimard, 1963.

KOSSOVITCH, L. Signos e Poderes em Nietzsche. RJ: Azougue Editorial, 2004. .

LACAN, J. Kant com Sade [1960]. In Escritos, Jorge Zahar, Rio de Janeiro, 1998.

____. Le séminaire, livre 10: L'angoisse. Paris. Seuil. June 9, 2004.

____. O seminário, livro 7 [1959-1960]: a ética da psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.

LAPLANCHE, J.; PONTALIS, J. B. Fantasia originária, fantasias das origens, origens da fantasia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

____. Fantômes originaires, origines du fantasme. Hachette Pluriel Reference. 1998.

LAPOUJADE, D. Potências do tempo. São Paulo: N-1 edições, 2013.

LEOPOLDO E SILVA, F. Bergson: Intuição e discurso filosófico. São Paulo: Loyola, 1994.

LLERES, S. La philosophie transcendente de Gilles Deleuze. Paris: L'Harmattan, 2011.

MARQUES, A. A filosofia perspectivista de Nietzsche; GEN/Discurso Editorial/Editora UNIJUÍ. 2003.

MARTON, S. Deleuze, leitor de Nietzsche. São Paulo: Editora Barcarolla, 2010.

_____. Voltas e reviravoltas acerca da recepção de Nietzsche na França. In: MARTON, S. (ORG.) Nietzsche, um "francês" entre franceses. São Paulo: Discurso Editorial, 2009. p. 13-52.

MCMAHON, M. Immanuel Kant. In: Deleuze's Philosophical Lineage. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009.

MENDONÇA, M. M. C. O problema do eu no ceticismo de David Hume. Aracaju: Editora da Universidade Federal de Sergipe, 2003.

MENGUE, P. Gilles Deleuze ou le système du multiple. Paris: Éditions Kimé, 1994.

_____. Logiques du style. In: JDEY, A. (Ed.). Les styles de Deleuze: esthétique et philosophie. Les impressions nouvelles, 2011. p. 105-131.

_____. Proust-Joyce, Deleuze-Lacan: lectures croisées. Paris: Harmattan, 2010.

MONTEIRO, J. P. Prefácio. In: HUME, D. (Ed.). Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2010. p. 5-17.

_____. O princípio de Hume. In: MONTEIRO, J. P. (Ed.). Novos estudos humeanos. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da moeda, 2003. p. 33-50.

_____. Teoria, Retórica e Ideologia. São Paulo: Editora Ática, 1975.

MOURA, C. A. Crítica humeana da razão. In: Racionalidade e crise - estudos de história da filosofia moderna e contemporânea. São paulo: Discurso editorial e Editora da UFPR, 2001. p. 111-132.

NIETZSCHE, F. Além do bem e do mal: Prelúdio a uma Filosofia do Futuro. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

____. Assim falou Zaratustra. São Paulo: Companhia das Letras, [s.d.].

____. Ecce homo - como alguém se torna o que é. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

PEARSON, K. The difference and the repetition of Deleuze. London and New York: Routledge, 1999.

PEIXOTO JR., C. A. A lei do desejo e o desejo produtivo: transgressão da ordem ou afirmação da diferença? In: Singularidade e subjetivação: ensaio sobre clínica e cultura. São Paulo: Editora PUC Rio, 2008. p. 82-100.

PELBART, P. O tempo não-reconciliado. São Paulo: Perspectiva, 2007.

POLAIN, R. Y a-t-il chez Bergson une philosophie de l'histoire? In: Les Études Bergsoniennes. Paris: A. Michel, 1956. v. IV - Bergson et l'histoire. 9-40.

PRADO JR, B. Presença e campo transcendental - consciência e negatividade na filosofia de Bergson. São Paulo: EDUSP, 1989.

PROUST, M. À la recherche du temps perdu - Du côté de chez Swann. La Bibliothèque électronique du Québec. Québec. v. Volume 400 : version 1.02. Partie I et II.

____. O tempo redescoberto. In Em busca do tempo perdido. Porto Alegre: Editora Globo, 1958.

____. À la recherche du temps perdu II. Du côté de chez Swann (Deuxième partie). La Bibliothèque

RAMBEAU, F. Deleuze et l'inconscient impersonnel. Cahiers Philosophiques, n. 107, octobre/2006.

RAMOND, C. Deleuze et Spinoza - La tentation de l'impératif. In: JDEY, A. (ORG.). Les styles de Deleuze: esthétique et philosophie. Les impressions nouvelles, 2011. p. 49-72.

ROSANVALLON, J. Vitesses du style et mouvements de l'être: Deleuze avant, avec ou sans Guattari. In: JDEY, A. (ORG.). Les styles de Deleuze: esthétique et philosophie. Les impressions nouvelles, 2011. p. 105-131.

SACHER-MASOCH, L. La Vénus à la fourrure. In: DELEUZE, G. Présentation de Sacher-Masoch. Paris: Les éditions de minuit, 1967.

SAFATLE, V. Gênese e estrutura do objeto do fantasma em Jacques Lacan. Psicologia Clínica. Rio de Janeiro: PUC-RIO., v. 16, p. 155-170, 2004.

_____. Grande Hotel abismo: por uma reconstrução da teoria do reconhecimento. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

_____. História, memória e sofrimento. São Paulo: USP: Curso proferido em 2013. Disponível em: <http://filosofia.fflch.usp.br/safatle_docs>.

_____. Introdução à Experiência Intelectual de Gilles Deleuze. São Paulo: USP: Curso proferido em 2011.

_____. La passion du négatif: Lacan et la dialectique. Hildesheim. Zurich. New York.: Georg Olms Verlag, 2010.

_____. Sexo, simulacros e política da paródia. Revista do Departamento de Psicologia - UFF, v. 18 - n. 1, p. 39-56, 2006.

SAUVAGNARGUES, A. Deleuze: l'empirisme transcendantal. Paris: Presses universitaires de France, 2009.

SCHLICHTEGROLL, C. F., Wanda sans masque et sans fourrure, Paris : Tchou, 1968, p. 62.

SERUP, M. The field. Les Figues Press. 2011.

SIBERTIN-BLANC, G. Politique et clinique: Recherche sur la philosophie pratique de Gilles Deleuze. Université Charles de Gaulle Lille 3 - UMR 8163 « Savoirs, textes, langage », 2006.

STIVAL, M. Hábito e expectativa: uma noção de sujeito a partir de David Hume. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas - Universidade de São Paulo, 2007.

TOPPING, M. Beckett's Proust/Deleuze's Proust. Basingstoke, Hampshire, UK; New York: Palgrave MacMillan, 2009.

VAN GOGH. Cartas a Théo. São Paulo: L&PM Pocket, 1995.

VIDAL, P. A máquina do psiquismo. Estudos de psicologia, v. 13, p. 267-273, 2008.

WILLIAMS, J. Gilles Deleuze's Difference and Repetition. [s.l.] Montilal Banasirdass Publishers, 2008.

ZOURABICHVILI, F. Introduction inédite (2004): l'ontologique et le transcendantal. In: ZOURABICHVILI, P. F. SAUVAGNARGUES A. MARRATI (Ed.). La philosophie de Deleuze. Paris: PUF, 2004. p. 5-12.

_____. Kant avec Masoch. In: Multitudes. [s.l: s.n.]. p. 87-100.