

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
MESTRADO

CHARLES IRAPUAN FERREIRA BORGES

DELEUZE, ÉTICA E IMANÊNCIA

Prof. Dr. Nythamar Hilario Fernandes de Oliveira Junior

Orientador

Porto Alegre
2013

CHARLES IRAPUAN FERREIRA BORGES

DELEUZE, ÉTICA E IMANÊNCIA

Dissertação apresentada como requisito para a obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Orientador: Nythamar Hilario Fernandes de Oliveira Junior

Co-orientador: Rodrigo Guimarães Nunes

Porto Alegre
2013

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

B732D Borges, Charles Irapuan Ferreira
Deleuze, ética e imanência / Charles Irapuan Ferreira Borges.
– Porto Alegre, 2013.
114 f.

Diss. (Mestrado) – Faculdade de Filosofia e Ciências
Humanas, PUCRS.

Orientador: Prof. Dr. Nythamar Hilario Fernandes de Oliveira
Junior.

Co-orientador: Prof. Dr. Rodrigo Guimarães Nunes.

1. Filosofia. 2. Deleuze, Gilles - Crítica e Interpretação.
3. Ética Imanente. 4. Ontologia. 5. Materialismo. I. Oliveira
Junior, Nythamar Hilario Fernandes de. II. Nunes, Rodrigo
Guimarães. III. Título.

CDD 194

CHARLES IRAPUAN FERREIRA BORGES

DELEUZE, ÉTICA E IMANÊNCIA

Dissertação apresentada como requisito para a obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Aprovada em: ____ de _____ de _____.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Nythamar de Oliveira Jr. - PUCRS

Prof. Dr. Rodrigo Nunes - PUCRS

Prof. Dr. Norman Madarasz - PUCRS

Prof. Dr. Alfredo Veiga-Neto – UFRGS/UNISINOS

Porto Alegre
2013

Para Jeane, Geni (*in memoriam*) e a rapaziada.

Does death come alone or with eager
reinforcements?

Does death come alone or with eager
reinforcements?

Death is centrifugal

Solar and logical

Decadent and symmetrical

Angels are mathematical

Angels are bestial

Man is the animal

Man is the animal

The blacker the Sun

The darker the dawn

Flashes from the axis

Flashes from the axis

On the hummingway to the stars

Holy holy, holy holy, holy oh holy

Holy holy, holy holy, holy

Holy holy, holy holy, holy

Man is the animal

The blacker the suns

The darker the dawn

(Fire of the Mind, Coil)

RESUMO

O presente trabalho tem por objetivo apresentar os principais elementos conceituais constitutivos da ética imanente de Gilles Deleuze. Por ética imanente entende-se uma teoria moral derivada da ontologia pós-crítica que postula a não aderência a qualquer princípio transcendente para a formação de regras ou normas morais. Pelo contrário, a ética imanente busca na origem genética da própria razão os fundamentos da racionalidade prática e da ação.

Palavras-chave: Ética Imanente. Ontologia pós-crítica. Materialismo. Gilles Deleuze.

ABSTRACT

This work aims to present the core of the conceptual framework of Gilles Deleuze's immanent ethics. Immanent ethics is referred here as a moral theory derived from the post-critical ontology which claims the absence of any transcendent principle to the process of formation of rules or moral norms. Instead, the immanent ethics theory sees in the genetic origin of reason itself the foundations of the practical rationality and action.

Keywords: Immanent Ethics. Post-critical Ontology. Materialism. Gilles Deleuze.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 – Árvore de Porfírio	24
Figura 2 – Quadro de diferenças entre representação e genealogia	30
Figura 3 – Organogramas comparativos entre forças ativas e reativas	39

SUMÁRIO

1 APROXIMAÇÃO DO TEMA: ÉTICA DEPOIS DO NILISMO.....	9
2 IMANÊNCIA: DE ESPINOSA A NIETZSCHE	16
2.1 Subverter a imagem do pensamento	22
2.2 Multiplicidade e diferença	30
2.3 Empirismo transcendental.....	43
3 VITALISMO E ÉTICA IMANENTE	56
3.1 Da etologia à ética em Espinosa	68
3.2 Teoria das pulsões.....	84
3.3 Ontologia do desejo: o retorno à vida	92
4 CONCLUSÕES.....	105
REFERÊNCIAS	108
Referências de Gilles Deleuze	108
Referências de Gilles Deleuze com Félix Guattari	109
Referências auxiliares (comentadores)	109
Referências complementares	111

1 APROXIMAÇÃO DO TEMA: ÉTICA DEPOIS DO NILISMO

Começar pela questão da ética, quando bem entendido o termo, significa já começar pela questão da política ou, ainda, pela busca de uma *teoria da justiça*. Quando pensamos na ética como sendo uma problematização da existência, como a insistente problematização do modo de vida individual e coletivo, já a pensamos, também, como uma questão política. Isto porque, quando distinguimos a ética da moral (enquanto conduta limitada à experiência de seguir regras), as questões éticas passam a ser problemas individuais/coletivos e, portanto, políticos. Questões acerca da unidade política, do bem comum, dos critérios de distribuição de recursos, da divisão do trabalho, são todas questões éticas uma vez que dizem respeito às formas de existência individual e coletiva. São problemas postos ao indivíduo e à sociedade; e não só as respostas, mas também a própria forma de problematizar estarão condicionadas à autocompreensão fixada no interior de um recorte histórico-ontológico.

Assim, a ética pode ser entendida, sob este prisma, como um problema de engenharia: “como inventar e manter um todo, um mundo?”, “como justificar nossos valores?”, “como criar uma identidade coletiva?”. Este “problema de engenharia”, entretanto, já é em si uma forma de problematizar, uma forma que não encontra precedentes, que se impõe a partir da ruptura com uma ordem cosmológica: a engenharia, a “invenção de um todo” é já um problema moderno.

Os problemas postos aos antigos não eram de engenharia: o “todo” já estava dado, não havia o problema da totalidade, pois uma cosmologia justificava seu modo de existência. A estrutura cosmológico-teleológica do universo pressuposta pelos antigos os possibilitava não só levantar a questão “como eu devo ser?” mas, também, estabelecer uma resposta a esta questão: “devo ser me adequando à minha posição social, preenchendo o meu papel na sociedade. Devo realizar meu *télos*”.

Dos antigos à Idade Média havia, portanto, um universo fixo que era o fiador dos modos de existência. O mundo humano era uma cópia ou uma derivação do Supremo Bem e do Ser último e verdadeiro. Da mesma forma, o contexto humano reproduzia a teleologia inerente a este mundo fixo. A finalidade já estava dada de antemão, bastaria seguir a cadeia causal para realizar o propósito do universo.

A consequência política de tal cosmovisão era dupla: 1. Não havia expressão para um conceito de “sujeito” ou de “indivíduo”; 2. A concepção de sociedade era hierarquizada, cada grupo social tinha seu lugar pré-estabelecido num esquema de “pirâmide social”.

A filosofia moderna surge como desafio a este duplo pressuposto questionando a ideia de uma estrutura cosmológico-teleológica do mundo e propondo o conceito de sujeito, de indivíduo livre de qualquer papel social pré-estabelecido. O modo de pensamento moderno procura, assim, suplantando a hierarquia e a desigualdade inerentes à cosmologia, substituindo-as pelas ideias de democracia e cidadania igualitária. A modernidade *impõe uma forma diferente de problematizar* a existência em sociedade, conforme esclarece Todd May:

O período moderno, ao romper as amarras da ordem cosmológica dos antigos, também livrou-se das hierarquias da dominância e da submissão inerentes àquela ordem. A modernidade, assim, deixou de lado a premissa da hierarquia cosmológica. O individualismo não é simplesmente uma questão de divorciar-se da inerência a determinada posição na ordem cosmológica; é, também, o divórcio em relação ao *status* conferido a quem habita determinada posição no cosmos. A partir deste divórcio é que podemos vislumbrar a abertura para a cidadania e para a igualdade, as quais ainda são objeto de disputa nos dias atuais. (MAY, 2005, p. 5.)

A modernidade pode ser, assim, representada por um “ato de destruição” operado pelo Iluminismo – destruição da estrutura cosmológico-teleológica do mundo, destruição da dimensão teleológica do agente moral, destruição da concepção hierárquica da ordem social. Este ato de destruição, por seu turno, é recoberto por uma nova tentativa de criar a unidade política e fundamentar a ação tendo em conta, agora, o indivíduo: a modernidade não apelará mais para princípios metafísicos, para a ordem das coisas, mas sim para princípios racionais universalizáveis que pressupõem a boa vontade. A aposta da razão Iluminista será a de que a cidadania e a igualdade podem ser construídas a partir da conjunção de imperativos categóricos (moral) e hipotéticos (política/direito).

O problema da justiça torna-se, assim, uma deontologia de base, que se investe, por um lado, sobre o sujeito transcendental através de princípios morais universais, imperativos categóricos que sempre estiveram lá na consciência de indivíduos prontos, dados de antemão e, por outro, repercute sobre o sujeito empírico, através de regras de conduta ou imperativos hipotéticos. Trata-se, assim, de substituir um modelo cosmológico por outro deontológico que reedita uma transcendência através da conjunção da Lei Moral e do *dever* coletivo (conduta do “eu” perante terceiros) que é a forma de legitimar o poder político, de estabilizar as relações sociais.

Este modelo de justificação, entretanto, não se manteve imune à crítica. Não tardou para que a genealogia, uma das mais contundentes críticas à deontologia, tivesse vazão. A principal característica da genealogia nietzschiana será desconfiar desta manobra deontológica. Para Nietzsche a senda aberta pela ética pós-Iluminista ainda não é suficientemente crítica. Nietzsche desconfia que esta “moral por dever” ainda está impregnada daquilo que se diz liberta. Nietzsche aposta na radicalização da crítica, na afirmação da vontade; não numa “boa vontade”, mas sim na vontade que afirma a vida, que cria valores, que questiona o *status quo*. Assim é que, na seção 335 da *Gaia Ciência*, o autor denunciará a moral moderna, sobretudo através da emblemática moral kantiana:

Eu me recordo do velho Kant, o qual se serviu (*erschlichen*) da ‘coisa em si’ – outra expressão extremamente ridícula! – e foi punido por este ato quando o ‘imperativo categórico’ penetrou (*beschlichen*) em seu coração e o fez desviar-se de volta para ‘Deus’, para a ‘alma’, para a ‘liberdade’, para a ‘imortalidade’, tal qual uma raposa liberta que retorna para sua jaula. No entanto, foram *sua* força e sua inteligência que haviam *arrombado* aquela mesma jaula! (NIETZSCHE, 1997, p. 188) [grifos no original]

A genealogia propõe-se a tarefa de criticar e desmascarar o modelo deontológico de conceber a ética. O objetivo da genealogia é demonstrar a irracionalidade existente por debaixo dos princípios morais e das normas de conduta. Assim, a genealogia apela para um modelo ontológico de afirmação de valores que, entretanto, procura evitar qualquer pressuposto cosmológico-teleológico.

O problema é que esta concepção de ética e de normatividade proposta pela genealogia não consegue escapar do perspectivismo¹ e, em princípio, se vê obrigada a desprezar ou mesmo denunciar a normatividade como “máscara” para o exercício do poder. A genealogia tende, então, a assumir um “não lugar” quando trata de normatividade. Afirmar o perspectivismo é, ao mesmo tempo, denunciar as pretensões espúrias da normatividade, é opor-se à hegemonia. A genealogia tende, deste modo, a assumir uma posição “esteticizante” e “anarquista”.

Assumo como hipótese tais críticas à genealogia para procurar demonstrar que, de dentro da concepção ontológica proposta por Nietzsche, é possível extrair não só um critério de ação moral, como também, e por consequência, a afirmação de normatividade.

¹ Adoto aqui (para criticar sua inexatidão) a noção proposta por Alasdair MacIntyre. Conforme o autor “perspectivismo” seria a impossibilidade de se “[...] reivindicar a verdade a partir de qualquer tradição.” “Pois, se há uma multiplicidade de tradições adversárias, cada uma com seus próprios modos internos, característicos, de justificação racional, esse próprio fato implica que nenhuma tradição pode oferecer às pessoas que não aderiram a ela boas razões para excluir as teses de seus adversários. (MACINTYRE, 1991a, p. 378)

O problema é uma dupla e aparente incoerência: 1. Como estabelecer um critério de ação, um critério do que seja o bem e o mal adotando o perspectivismo? 2. Como afirmar a normatividade que se fundamenta em critérios de racionalidade a partir da denúncia da razão? Em síntese, como afirmar a normatividade assumindo que os princípios morais são a expressão do ressentimento (NIETZSCHE, 1989, p. 57-96; DELEUZE, 2002b, 111-118) e que o contrato social é a afirmação da aparência da razão?²

Acredito que seria possível extrair não só um critério moral, como uma normatividade de dentro da genealogia, e assim evitar a acusação de “esteticismo” ou de “irracionalismo”, recorrendo à ética imanente elaborada cuidadosamente por Gilles Deleuze.

Mas não somente isso. A partir do postulado da imanência penso que poderemos ver emergir um critério de normatividade; normatividade também imanente e construída a partir da etologia. Vejo, assim, uma passagem da ética à normatividade sem ter de recorrer a nenhum princípio transcendente; o que, não significa, obviamente, que aquela normatividade não recorre a princípios, mas sim que os princípios construídos se dão a partir do postulado do “empirismo transcendental” defendido por Deleuze.

A partir da acurada leitura de Espinosa, Nietzsche e Hume levada adiante por Deleuze, acredito poder não só fundamentar como também descrever a passagem da etologia à normatividade. O caminho percorrido por Deleuze consiste em estabelecer uma teoria das pulsões como fundamento não-racional dos valores morais, recorrendo a Nietzsche. Por outro lado, esta teoria das pulsões não está vinculada a qualquer espécie de irracionalismo, mas sim pressupõe uma etologia que, como demonstrarei, remete às leituras peculiares das ontologias de Espinosa e Leibniz.

É esta etologia que possibilita a Deleuze propor uma normatividade a partir do conceito de natureza humana de Hume, aproximando-o do conceito de cultura utilizado por Nietzsche como forma de fundar a ética e mesmo a prática política.

Meu objetivo será expor os principais conceitos através dos quais Deleuze desenha o caminho da etologia à normatividade e desta à concepção de normatividade entendida como “prática”. Para desenvolver este trabalho utilizarei o método próprio da pesquisa filosófica, a análise conceitual.

² “Aparência de razão” pois, como restará esclarecido ao longo do argumento aqui desenvolvido, todo o consenso, todo o acordo, todo o contrato, se firma sobre pulsões, sobre um inconsciente que é condição genética de formação dos indivíduos, do vínculo entre indivíduos e do objeto do contrato.

Partirei do pressuposto de que Deleuze propõe o desenvolvimento de uma teoria ética que subverte os postulados transcendentais dos modelos normativos clássicos, como o deontológico e o utilitarista. O pressuposto comum destes modelos é assumir uma ética de princípios universais e necessários – o que Deleuze nomeará “moral” – que servem como regra, como lei para a racionalidade prática. Este modelo será posto em xeque pela ontologia da imanência deleuziana.

O projeto de Deleuze pode ser entendido como sendo uma tentativa de articular uma crítica à moral moderna. Esta crítica não consiste, contudo, em descartar completamente a razão moderna, mas sim em aprofundar a “crítica da crítica”. Se é certo que Kant inaugura a crítica da razão, também é igualmente certo que esta crítica, em última instância, apela para princípios universais e necessários para fechar o sistema kantiano. É em função da realização da liberdade que os conceitos do entendimento e que o sentimento de dor e de prazer se articulam. A liberdade, entretanto, é o suprasensível, é o que está fora, o que não se submete à relação causal, mas, ao mesmo tempo, é o que serve de fundamento, ou melhor, a finalidade última, o *télos* do entendimento e do senso estético.

Assim, em última instância, são as ideias da razão – o suprasensível – que fundamentam a condição humana. O conhecimento é guiado por valores, estes valores, por sua vez, não estão no mundo fenomênico, no plano dos fatos, mas sim no numênico, no suprasensível. O acesso a eles se dá pela pura forma da lei moral: universalidade e necessidade.

O modelo nomológico – que fundamenta a moral em leis universais e transcendentais – parece trair o princípio imanentista proposto pela “revolução copernicana”. Ao fim e ao cabo é somente no plano epistemológico (nos conceitos do entendimento) que o pensamento engendra a si mesmo. Quando passamos para a moral, o fundamento é externo à razão.

O projeto deleuziano é radicalizar a imanência e propor um fundamento genealógico – e genético – para a moral. A ética imanente consistirá não em buscar o fundamento da razão em algum princípio transcendente, mas, ao contrário, demonstrará que é a própria razão que engendra, a partir de si, os valores que informam ou que servem de pressuposto para o conhecimento.

Deleuze irá desenvolver sua ética a partir do postulado da imanência em oposição à transcendência. A moral não será uma questão de princípios, mas sim de valores imanentes à

própria forma de existência. Mas a questão que se impõe é a seguinte: o que pode ser entendido por imanência? Em que a imanência se opõe à transcendência?

Antes de ser um problema para a ética, a questão da imanência é um problema propriamente ontológico e epistemológico. Por um lado, a imanência é uma estratégia ontológica para preservar a distinção heideggeriana entre Ser e ente, por outro se constitui em modo de engendrar o pensamento sem a necessidade de recorrer a uma cisão entre objetivo e subjetivo, tão cara ao racionalismo e ao empirismo.

Deste modo, para que seja possível compreender a ética imanente enquanto proposta de aprofundamento da genealogia, devo esclarecer em que consiste a imanência para Deleuze: como a imanência implica a genealogia da razão? Como a genealogia implica o conceito de “diferença”? No primeiro capítulo abordarei este problema visando esclarecer as principais diferenças entre imanência e transcendência a partir do princípio de diferença proposto por Deleuze, visto que o princípio de diferença é o cerne da tese do “empirismo transcendental”. Para esclarecer tais conceitos utilizarei o referencial teórico de Todd May, Roberto Machado, Daniel W. Smith, Levi Bryant, Jeffrey Bell e Claire Colebrook.

Estabelecidos os contornos do conceito de imanência partirei, no segundo capítulo, para a definição da “ética imanente” proposta por Deleuze. A ética imanente, na esteira de Nietzsche, é propriamente uma inversão da “imagem do pensamento” da ontologia analítica. Tal como Nietzsche, Deleuze estabelecerá uma crítica às teorias que pretendem derivar a moral de princípios universais e necessários e introduzirá a questão dos valores. Tal como Espinosa, a questão dos valores se engendrará a partir dos modos de existência imanentes à substância. Existir é valorar, é afirmar a própria existência. Cada modo de existência tem a sua forma de afirmar a vida, a própria existência. É propriamente uma etologia que se abre sobre o pano de fundo de uma ontologia: cada modo de existência se engendra à sua maneira, sempre afirmando e reafirmando a criação da própria existência. Cada modo de existir implica formas distintas de articular esta existência, de afirmar o valor da existência, de afirmar a diferença. O modo propriamente humano de articular a existência remete às forças ativas, à imaginação, à criação de valores que se contrapõem às forças reativas. Há um critério ético em Deleuze: tudo que é reativo é um mau modo de existir, tudo que é afirmativo é bom.

Este critério, entretanto, não é postulado como um princípio, como máxima moral tirada de uma cartola. O critério de afirmação dos modos de existir remete aos desejos, às pulsões. No fundo, a ética – e a política – é uma arte de selecionar afecções, de desejar corretamente. Deleuze elabora, assim, um novo conceito de desejo que não deve ser

confundido com o conceito tradicional que encontramos em Platão e Aristóteles. O desejo é o que é: ao mesmo tempo, uma estrutura transcultural e uma construção cultural. Não é algo que está dentro de um sujeito. O sujeito não é portador de desejos. Ao contrário, são os desejos que capturam os sujeitos. Assim, a teoria do agir deleuzeana descartará o apelo a princípios (ou mesmo virtudes) que vêm “corrigir” os apetites e estabelecem um critério racional para a ação moral. A ética imanente postulará que o critério para a ação emerge da própria estrutura das pulsões que estão ligadas à produção desejante que remetem a um fundo pré-individual ou virtual *vitalista*.

Meu referencial teórico para esta leitura da ética da imanência será desenvolvido sobre os trabalhos de Daniel W. Smith, Ian Buchanan, Eugene Holland, Michael Hardt e Miguel de Beistegui e terá o objetivo de demonstrar que a genealogia da moral de Deleuze prepara o terreno para a normatividade sem necessidade de recorrer a qualquer espécie de transcendência, apelando tão-somente para uma filosofia da vida como completa imanência.

Para concluir, proporei uma avaliação crítica em relação aos dois pontos importantes da ética deleuzeana: o vitalismo e o afirmacionismo³. Ainda neste diapasão, apontarei meu possível caminho de uma pesquisa futura.

³ Em sua crítica ao afirmacionismo, Benjamin Noys define-o como um signo do triunfo da imanência na filosofia continental contemporânea, ou, ainda, um triunfo da filosofia da imanência. Seria na afirmação da imanência, particularmente como local do poder e da produção, [que] estaria latente a possibilidade de se reinscrever “a grandeza da filosofia[...], uma ‘grande política’ pós-nietzscheana.” (NOYS, 2011, p. 1)

2 IMANÊNCIA: DE ESPINOSA A NIETZSCHE

Deleuze pode ser lido como um filósofo que toma para si a tarefa de levar adiante um projeto filosófico originário da genealogia nietzschiana. É certo que o autor procede por um método de “colagem” através do qual vários pensadores de diversas correntes filosóficas e de variados períodos da história são amalgamados, retorcidos e forçados a falar algo que, talvez, não quisessem dizer. Desfilam através de Deleuze pensadores, cientistas e artistas tão díspares quanto Hume, Espinosa, Bergson, Kant, Marx, Freud, Leibniz, Foucault, Simondon, Jacob Von Uexküll, Proust, Kafka e Francis Bacon. Todos, entretanto, são utilizados com um propósito específico: levar adiante o modo de filosofar aberto pela genealogia de Nietzsche. Segundo esta perspectiva, a genealogia de Nietzsche seria o nódulo central da rede conceitual desenvolvida por Deleuze, seria o ponto de intersecção de todos os conceitos forjados pelo autor.

Há vários autores que relacionam Deleuze à crítica kantiana, que estabelecem um liame direto entre o projeto deleuzeano e a “revolução copernicana” de Kant. Daniel W. Smith, por exemplo, afirma que a filosofia de Deleuze pode ser lida como uma inversão e, ao mesmo tempo, uma complementação de Kant (SMITH, 1997, p. 2). Por outro lado, Deleuze tem sido associado à filosofia pós-kantiana e ao Idealismo Alemão, pois sua filosofia da imanência estaria situada entre Kant e Hegel e partilharia do projeto autofundação da razão (KERSLAKE, 2009, p. 4).

Do ponto de vista histórico, não há problema algum em associar Deleuze a Kant e ao Idealismo Alemão, pois o que os anima parece ser o mesmo projeto: desenvolver uma filosofia da autofundação e da autojustificação da razão, uma filosofia que desafia o dogmatismo, uma filosofia que não depende de qualquer transcendência. Entretanto, do ponto de vista genético, é a Nietzsche que Deleuze deve ser associado, é a genealogia da moral que fornece o marco referencial necessário à radicalização da imanência da razão, é a genealogia que torna possível o “empirismo transcendental” deleuzeano.

Deleuze pode ser visto, portanto, como o filósofo que leva adiante a tradição genealógica fornecendo-lhe a ontologia necessária à sua radicalização, à sua oposição total ao dogmatismo e à metafísica, à representação e ao princípio da identidade. Sua tarefa é forjar

uma ontologia capaz de dar suporte à subversão da imagem dogmática do pensamento, à desqualificação da transcendência. Não se trata, portanto, de um completo “filosofar sem metafísica”, mas sim de criar uma ontologia da diferença, e a estratégia deleuzeana será a de conquistar aliados para Nietzsche. Serão Nietzsche, o perspectivismo, a vontade de potência e o eterno retorno que servirão de premissas para a imanência, para a diferença e para a multiplicidade. Nietzsche é quem provoca a reunião de Espinosa e Bergson. Não que Deleuze seja um mero comentador de Nietzsche, mas sim no sentido de que este é quem suscita o problema com o qual aquele se debate: como escapar do niilismo, da imagem do pensamento (leia-se: identidade, transcendência, representação, dualismo) sem cair na armadilha da negação? Este ponto é resumido por Roberto Machado do seguinte modo:

Deleuze tem o sentimento nietzschiano de um niilismo do pensamento que domina, entre outros setores, a filosofia. Mas, diferentemente do que acontece com Nietzsche, esse sentimento não é total ou radical. Assim, ao afirmar que Nietzsche se interessou pouco pela história da filosofia – como se sua avaliação dos filósofos não fosse inteiramente justa ou correta –, ele está justificando seu projeto de uma geografia do pensamento que busca contra-exemplos ou tentativas de escapar do niilismo da história do pensamento encontrando aliados para Nietzsche, principalmente Espinosa e Bergson.

Elaborar ou reelaborar uma filosofia da diferença significa, assim, estabelecer uma ponte, um canal, uma ligação entre Nietzsche e os que podem, de um modo ou de outro, menos ou mais, ser aproximados do filósofo da vontade de potência e do eterno retorno. Desse modo, a filosofia de Deleuze recria e relaciona, pelo procedimento de colagem, “novos” pensamentos já existentes, dentro e fora da filosofia, sempre com o objetivo de construir um pensamento que afirma o primado da diferença sobre a identidade. (MACHADO, 2010, p. 37)

Nietzsche anima a radicalização da crítica através da genealogia e Deleuze constrói seu pensamento de dentro desta tradição. É a genealogia que destaca o caráter ético do pensamento. É a genealogia que torna indissociáveis as questões “como posso conhecer?” e “como posso viver?”. É a genealogia que desmascara ou demonstra a pretensão moral de todo o conhecimento supostamente objetivo ou desinteressado. E Deleuze parte deste pressuposto.

Se atividade filosófica é criação de conceitos (DELEUZE & GUATTARI, 1997, p. 9-21), esta atividade só é possível e necessária na medida em que tem de dar conta de problemas práticos, problemas imanentes, problemas éticos que dizem respeito à criação de modos de vida que questionem o *status quo*, que ponham em xeque a afirmação da transcendência. Questionar o *status quo* e pôr em xeque a transcendência não significam, entretanto, apelar para qualquer modalidade de libertarianismo anárquico, mas sim criar modos de existência que sejam capazes de cumprir a promessa política da filosofia crítica.

Posso afirmar, então, com Todd May, que Deleuze faz parte de uma tradição que tem um projeto político e filosófico claro: problematizar os modos de existência, questionar ou mesmo contestar o modo de existência em curso, modos estes que ainda apelam, em grande medida, para princípios transcendententes:

Alguns filósofos franceses forjaram suas filosofias à sombra projetada pelo conformismo. Eles buscaram nos libertar das garras das estruturas e das formas que produzem e reproduzem o conformismo. Estes filósofos explicitaram estas estruturas em nosso próprio pensamento e ofereceram alternativa para escapar às mesmas. Eles reconheceram que há uma ligação íntima entre nossa forma de pensar sobre nós mesmos e nosso mundo e a forma através da qual construímos nossas vidas, e eles procuraram problematizar este pensamento com o objetivo de nos abordar a partir de nossas próprias vidas. Ao fazer isso eles têm alimentado a questão de como alguém poderia viver, abrindo espaço para o problema e para o modo de vida que iria acompanhá-lo. (MAY, 2005, p. 9-10).

Mas o que quero dizer quando afirmo que “Deleuze inscreve seu pensamento na tradição genealógica”? Talvez a melhor forma de esclarecer este ponto seja recorrer ao pensamento Alasdair MacIntyre, que desenvolveu e aprofundou a tese da racionalidade das tradições de pesquisa.

MacIntyre situa a genealogia de Nietzsche ao lado de outras duas tradições teóricas, a Enciclopédia e o Tomismo. O que me interessa, neste momento, é a concepção da genealogia como forma de oposição ao projeto “enciclopédico”⁴, ou pós-iluminista de justificação da razão (prática e, por conseguinte, teórica).

A visão enciclopédica pode ser caracterizada como uma sequência do racionalismo. Seu objetivo é proporcionar um marco referencial capaz de justificar a razão pela própria razão, ou seja, substituir o fundamento metafísico ou cosmológico de acesso ao mundo pelo fundamento no progresso da própria razão. Se é certo que o Iluminismo, na esteira do racionalismo, emerge sobre uma crítica à cosmologia e à teleologia pré-modernas, também é certo que esta “substituição de Deus pelo Homem” apela, ainda, para uma metafísica implícita, para *um* sujeito que, valendo-se de um método racional, universal, fundamenta *um* mundo que comporta conhecimento e valor.

⁴ Deleuze e Guattari tecem uma crítica que se assemelha à de MacIntyre quando apontam para a pretensão universalizante e enciclopédica da filosofia pós-kantiana: “Os pós-kantianos giravam em torno de uma *enciclopédia* universal do conceito, que remeteria sua criação a uma pura subjetividade, em lugar de propor uma tarefa mais modesta, uma *pedagogia* do conceito, que deveria analisar as condições de criação como fatores de momentos que permanecem singulares. Se as três idades do conceito são a enciclopédia, a pedagogia e a formação profissional comercial, só a segunda pode nos impedir de cair, dos picos do primeiro, no desastre absoluto do terceiro, desastre absoluto para o pensamento, quaisquer que sejam, bem entendido, os benefícios sociais do ponto de vista do capitalismo universal.” (p. DELEUZE & GUATTARI, 1997, p. 21) [grifos no original].

A concepção enciclopédica é a de um referencial teórico dentro do qual o conhecimento é apartado da mera crença, onde o progresso do conhecimento é mapeado, e a verdade é entendida como a relação entre *nosso* conhecimento com o mundo, através da aplicação desses métodos cujas regras são as regras da racionalidade como tal. [...] Correspondentemente, em ética, há, na visão enciclopédica, um conjunto de concepções sobre dever, obrigação, o correto e o bem o qual emergiu do e pode ser demonstrado como superior ao – em respeito tanto ao título de justificação racional como ao que pode ser tido como uma genuína conduta moral – seu primitivo e antigo predecessor pré-Iluminista. (MACINTYRE, 2006, p. 42)

A genealogia, por sua vez, ainda segundo MacIntyre, seria o projeto de subversão radical, quer do conhecimento, quer dos valores reconhecidos pelo Iluminismo. Seria, assim, a denúncia da precariedade, da fragilidade e da inconstância dos valores e do conhecimento e, por conseguinte, o reconhecimento da multiplicidade de perspectivas.

Nietzsche, como genealogista, assume a existência de uma multiplicidade de perspectivas dentro da qual cada verdade-de-um-ponto-de-vista pode ser defendida, mas não a verdade-como-tal, uma noção vazia, sobre o mundo, outra noção vazia. Não há regras de racionalidade como tais para que se possa apelar, há, ao contrário, estratégias de *insights* e estratégias de subversão. [...] a condição da vida exige uma ruptura, uma quebra destes ídolos, uma ruptura dos padrões imóveis para que, então, algo radicalmente novo possa emergir. (MACINTYRE, 2006, p. 42-43)

Segundo o autor, a genealogia é um projeto radical de subversão dos pressupostos inerentes à visão enciclopédica e, a um só golpe, uma radical negação dos pressupostos elementares da metafísica clássica, sobretudo a cosmologia e a teleologia. Há, portanto, toda uma tradição de subversão da imagem do pensamento. Esta tradição recorre, em larga medida, a Nietzsche e à negação da metafísica. Esta metafísica é vista pela genealogia como a própria afirmação da identidade, como a articulação do princípio da transcendência, como a distinção entre o suprasensível e o mundano. A tradição genealógica afirma a multiplicidade, a diferença e a imanência; e, se assim procede é porque tem um projeto ético e político democrático associado ao “fim da metafísica” e à denúncia da ontoteologia.⁵

Questões sobre o mundo, sobre a alma, sobre o Ser, são questões que remetem à transcendência, à ordem pré-concebida, à teleologia forte. Caberia à genealogia, assim, afastar-se de toda e qualquer investigação “metafísica” que, em princípio, comprometeria seu projeto de subversão dos valores, uma vez que a própria metafísica já pressupõe a transcendência e a prevalência da identidade, do fundamento último e imutável, da verdade e da essência e proscree, de antemão, o problema fundamental da genealogia: “como posso

⁵ A “Metafísica” como “ontoteologia” é: 1. a afirmação de que o Ser é o primeiro e mais universal fundamento, comum a todos os seres (ontologia). 2. a afirmação de que o Ser é o mais alto fundamento, acima de todos os seres, um fundamento em si que é o conceito metafísico de Deus. Neste sentido, remeto ao tratamento dado por Heidegger em *Identidade e Diferença* (HEIDEGGER, 1969, *passim*).

viver?”. Se tudo já está dado, a genealogia não tem trabalho algum a fazer. Se a questão é descobrir o fundamento ontológico do conhecimento, o fundamento ontológico dos modos de existência, a genealogia encerrou seu trabalho antes mesmo de começar.

Deleuze inscreve-se nesta tradição genealógica ao mesmo tempo em que retoma a perspectiva ontológica. Todo o projeto do autor pode ser lido como a tentativa de fornecer a ontologia necessária à genealogia. Esta ontologia já começa por uma subversão do próprio problema ontológico. Para Deleuze, o mais importante é o problema. Problematizar corretamente é mais importante do que encontrar as respostas para os problemas mal formulados (DELEUZE, 2004, p. 9). E o problema correto não é *descobrir* o fundamento ontológico dos modos de existência, não é *descobrir* a verdade que fundamenta os valores, que dá suporte à razão prática, não é *descobrir* os princípios gerais que regem a racionalidade: para a ontologia, o problema correto é *criar*, não descobrir.

Cabe à ontologia *criar* as condições necessárias para o projeto genealógico, *criar* as condições ontológicas para a afirmação da diferença e da multiplicidade; *criar* as condições ontológicas que possibilitem o questionamento do *status quo*, que sirvam como plano de imanência para – conforme a lição da XI tese sobre Feuerbach de Marx (MARX e ENGELS, 2008 p. 103) – transformar a realidade. Questionar os valores, subverter o dogmatismo que se apoia na hierarquia e sustenta um acesso privilegiado à verdade é afirmar a criação de valores, de outras formas de existência, de uma ontologia que privilegia a diferença.

O objetivo de Deleuze, segundo me parece, será o de fornecer o marco referencial necessário à genealogia. Sem este marco referencial, que justifica e confere certa “coerência” à afirmação da diferença e da multiplicidade, a “antimetafísica” da genealogia seria facilmente desqualificada, conforme ressalta Todd May (2005, p. 17):

Suponhamos, ao contrário, que a ontologia seria uma construção de marcos referenciais que, não sendo apenas uma questão de ficção, não seria, também, uma questão de mera explanação. Não é possível inverter a relação tradicional até o ponto em que a questão ‘como posso viver?’ não seja mais fundamentada sobre a questão do Ser [...] mas, ao contrário, que esta última seja fundamentada sobre a primeira? Em outros termos, não poderíamos criar uma ontologia cujo propósito seja abrir para novas perspectivas a questão de ‘como posso viver?’ Nietzsche, Sartre, Foucault e Derrida tornaram evidentes para nós as limitações que surgem quando a questão sobre ‘como posso viver?’ deve ser explicada com uma resposta à ontologia. Deleuze sugere que é possível se mover na direção oposta, criar uma ontologia que responda à questão ‘como posso viver?’ ao invés de apresentar um limite a esta questão.

Sem a respectiva ontologia, o projeto genealógico se torna uma presa fácil aos seus opositores. Já sabemos quais são as críticas dos metafísicos herdeiros da tradição aristotélica e

dos epistemólogos herdeiros do racionalismo: 1. a genealogia pressupõe uma metafísica; 2. a genealogia é autocontraditória ou irracional.

Deleuze contra-ataca estas críticas a partir da própria genealogia fornecendo a esta última uma ontologia que a torna coerente. Se é certo que a metafísica (a ontoteologia) se esgotou, também é certo que o fim da metafísica abriu caminho para uma nova ontologia que afirma um mundo a partir da diferença.

Conforme Deleuze, o fracasso da ontologia em descobrir entidades identificáveis não significa o fim daquela, a “morte da filosofia” como alguns escritores a qualificam. Esse fracasso é, de fato, o começo da ontologia. Podemos nos engajar na ontologia, a única ontologia que merece nosso engajamento – a ontologia que responde à questão ‘como posso viver?’ – quando paramos de vê-la como um projeto de identidade. Iniciamos a ontologia quando abandonamos a busca pela estabilidade conceitual e começamos a ver o “Ser” em termos de diferença e não de identidade: “a diferença está por detrás de tudo, mas por detrás da diferença não há nada”. (MAY, 2005, p. 18-19)

A posição de Deleuze é estratégica. O objetivo é blindar a genealogia em relação aos ataques mais comuns de seus opositores. Às acusações de que, no fundo, a genealogia pressupõe uma metafísica e de que o perspectivismo se trai ao afirmar a multiplicidade como a única perspectiva válida, o autor responde: sim, há uma “metafísica” na forma de ontologia e esta ontologia afirma o devir, a diferença; sim a multiplicidade é a única consequência da afirmação da diferença. Assim, a ontologia deleuzeana é o que confere coerência à genealogia, é o que possibilita um pano de fundo sobre o qual Foucault, por exemplo, poderá articular uma “ontologia histórica de nós mesmos”⁶, sem ter de recorrer a um ponto de vista externo, a um acesso privilegiado que implicaria contrariar seus próprios pressupostos.

A partir da perspectiva aberta por Deleuze a genealogia torna-se imune às acusações de “irracionalismo”, de “esteticismo” e de “não-cognitivismo” (em moral). Os postulados da imanência e da diferença possibilitam a construção coerente de um projeto crítico (ou pós-crítico) para a ética e para a política. Para entender melhor este projeto há aprofundar a compreensão sobre a imanência tomando como ponto de partida a subversão da imagem do pensamento.

⁶ Sobre esta “ontologia histórica” e sua relação com a ética pode ser consultada a entrevista concedida por Foucault a Dreyfus e Rabinow, sobretudo as páginas 262-263 (DREYFUS & RABINOW, 1995).

2.1 SUBVERTER A IMAGEM DO PENSAMENTO

Em *Diferença e repetição* Deleuze elenca os oito “postulados” daquilo que caracteriza a “imagem dogmática do pensamento” a qual, de uma perspectiva materialista, pode ser identificado com o *idealismo filosófico*. Dentre estes oito postulados quatro se destacam e são de grande importância para identificar o ponto de inflexão da filosofia da diferença deleuzeana.

O primeiro postulado é aquele que Deleuze denomina a *Cogitatio natura universalis*, ou a “naturalidade do pensamento”, sintetizada na sentença “todo mundo sabe que...” O alvo principal aqui é o recorte operado pelo *Cogito* cartesiano: “todo o mundo sabe o que é o Eu, todo o mundo sabe o que é “pensar”, não há necessidade de explicitar, explicar o que significa “penso, logo sou”, todo mundo sabe! Mas não só Descartes representa esta “naturalidade do pensamento”. Toda a tradição filosófica idealista – incluído aí o “realismo” aristotélico – parte da premissa de que “Todo mundo tem por natureza o desejo de saber” ou de que “O Bom senso é a coisa mais bem distribuída do mundo” (DELEUZE, 2001, p 131). A ideia aqui é que o idealismo filosófico parte da premissa pré-filosófica (arrancada do senso comum) segundo a qual o “pensamento tem uma afinidade [natural] com a verdade” (DELEUZE, 2001, p. 131). Esta imagem do pensamento é, então, dogmática e Moral, pois pressupõe não só a Verdade como também o Bem supremo como uma substância primeira à qual as criaturas possuem uma inclinação: o intelecto e a razão prática têm uma inclinação, respectivamente, à Verdade e ao Bem, e uma repulsão ao Erro e ao Mal. Todo o mundo sabe disso... Este postulado assegura o dualismo idealista sob a forma da existência de uma substância primeira (ideal) que se constitui como o modelo do qual a substância segunda é uma cópia imperfeita (propensa ao erro e ao mal).

O segundo e terceiros postulados são aqueles que afirmam a unidade subjetiva, a unidade das faculdades. O postulado da unidade subjetiva é aquele que Deleuze identifica como a união entre *senso comum* e *bom senso*, ou melhor, a premissa da *concordia facultatum*⁷ e do *bom senso* que distribui “competências” e assegura a concordância entre as faculdades. Assim, sob o senso comum, pressupõe-se a unidade de um sujeito ou de uma consciência, dada de antemão, um pólo subjetivo totalizado que se distingue *a priori* do mundo objetivo.

⁷ Ou seja, de que todas as faculdades do sujeito – sensação, imaginação e pensamento – trabalham em harmonia, isto é, cooperam entre si.

O terceiro postulado é o do *modelo* ou da *reconhecimento*, em que a afirmação da *unidade do objeto* unificado independente do sujeito: “a reconhecida convida todas as faculdades a se debruçarem sobre um objeto supostamente idêntico” (DELEUZE, 2001, p. 167). É a ilusão metafísica de que o mesmo objeto (então algo *real* independente das faculdades) é sentido, lembrado, imaginado e pensado.

O quarto postulado, por sua vez, é aquele que Deleuze chama de *representação*: “Quando a diferença é subordinada às dimensões complementares do Mesmo e do Similar, do Análogo e da Oposição” (DELEUZE, 2001, p. 167). Na representação a diferença é submetida à identidade por uma estrutura quádrupla: identidade no conceito, oposição no predicado, analogia no julgamento, semelhança na percepção.

Daniel Smith e John Protevi esclarecem a estrutura da representação a partir de Aristóteles e Porfírio. Segundo estes filósofos as diferenças específicas são predicados opostos que funcionam num horizonte de identidade no conceito sob divisão: “assim, animal é o gênero que é dividido em racional e irracional como diferenças específicas que possibilitam seja isolada a ‘espécie humana’ (SMITH & PROTEVI, 2012, p. 6). A partir daí, somos levados a constatar que “a diferença entre indivíduos da mesma espécie é infraconceitual” e, por esta razão, “só pode ser efetuada pela percepção das semelhanças” (SMITH & PROTEVI, 2012, p. 6). Por derradeiro, a relação da substância (substância primeira) com outras categorias é analógica, se dá por analogia, tal qual a que “o Ser é dito de várias maneiras, mas com a substância (primeira) como forma primária pela qual é dito.” (SMITH & PROTEVI, 2012, p. 6).

Esta estrutura pode ser representada pela “árvore de Porfírio” que submete todas as diferenças à identidade de uma substância primeira, conforme ilustra a imagem a seguir.

Figura 1 – Árvore de Porfírio



Fonte: WIKIPEDIA, 2012.

A afirmação da imanência, que possibilita, que dá vazão à formação do conceito de diferença, se estabelece a partir da subversão da imagem dogmática do pensamento. Em síntese, a imanência se contrapõe à representação. Esta contraposição se dá sobretudo como exigência de uma constituição interna do pensamento aberta pela crítica kantiana. O pressuposto deleuzeano é o de que a razão se auto-engendra e que um método genético para dar conta do pensamento faz-se necessário. Trata-se, assim, de fornecer os elementos necessários à formação dos princípios da gênese interna do pensamento (SMITH, 1997, p. 6), ou seja, não fazer o pensamento depender de qualquer referência exclusiva ao puramente transcendente e ao meramente empírico para ser engendrado. Mais uma vez, é Nietzsche quem anima a filosofia de Deleuze: é a partir da crítica radical proposta por Nietzsche que Deleuze irá tornar viável a ideia de subversão da representação. Kant abriu o caminho da crítica, mas somente Nietzsche a torna radical:

Kant é o primeiro filósofo a compreender a crítica como tendo de ser total e positiva enquanto crítica. Total porque “nada deve escapar a ela”; positiva, afirmativa, porque não pode restringir o poder de conhecer sem liberar outros poderes previamente negligenciados. Mas qual é o resultado de um tão vasto projeto? Pode o leitor acreditar seriamente que, na *Crítica da Razão Pura*, “a vitória de Kant sobre os conceitos dogmáticos da teologia (‘Deus’, ‘alma’, ‘liberdade’, ‘imortalidade’)

arruinou aquele ideal” (GM III 25 p. 156) e podemos acreditar realmente que Kant “sempre teve a intenção de fazer tal coisa”? A Crítica da Razão Prática já não admite, em suas primeiras páginas, que não é realmente uma crítica no fim das contas? Kant parece ter confundido a positividade da crítica com o humilde reconhecimento dos direitos daquele que é criticado. Jamais houve na história uma crítica total que tenha sido mais respeitosa e conciliatória. (DELEUZE, 2002b, p. 89).

A crítica à imagem dogmática do pensamento deve ser incondicional e atacar toda a pretensão de transcendência. Deve ser genética e genealógica, deve ser capaz de tornar visível o princípio de vontade de poder que anima a razão e o entendimento. Se não for imanente, a crítica não será suficientemente subversiva, ainda estará presa ao dualismo do suprasensível e sensível (ao reconhecimento da existência de duas substâncias ontológicas) e ao princípio da identidade (o reconhecimento de que somente uma substância é verdadeira), ou seja, à representação.

O que se exige é a gênese da razão em si e, também, a gênese do entendimento e de suas categorias: quais são as forças da razão e do entendimento? Qual é a vontade que se esconde e se expressa através da razão? O que há por detrás da razão, na razão em si? Na vontade de potência e no método que deriva dela, Nietzsche tem à sua disposição um princípio de gênese interna. Quando comparamos a vontade de potência com um princípio transcendental, quando comparamos o niilismo na vontade de potência com um a estrutura *a priori*, nosso objetivo principal era indicar como eles se diferenciavam de determinações psicológicas.

Entretanto, em Nietzsche, os princípios nunca são transcendentais; são os princípios mesmos que são substituídos pela genealogia. Somente a vontade de potência como um princípio genético e genealógico, como um princípio legislativo, é capaz de realizar uma crítica interna. Somente a vontade de potência torna a transmutação possível. (DELEUZE, 2002b, p. 91)

Mas como pode ser definida a “imagem dogmática do pensamento”? Seria um postulado filosófico, um conceito forjado por filósofos para filósofos, seria uma ideia à qual poucos privilegiados têm acesso? Não. A “imagem do pensamento” é uma concepção de mundo que perpassa o tecido social, é a representação que reafirma o *status quo* diuturnamente. É a visão de mundo que apela para a identidade e para a analogia como forma de reafirmar o “mundo como ele é”. Não devemos esquecer o objetivo que anima a filosofia deleuzeana: subverter toda a forma de idealismo (e mesmo de realismo ingênuo) e o humanismo universal que sustentam a representação, a identidade, o estado de coisas, que eludem a questão “como posso viver?” e a substituem por questionamento algum.

Deste modo, há como expor com simplicidade o que se tem por “imagem do pensamento”: a afirmação da transcendência. A afirmação de que este mundo, o mundo sensível, é uma cópia que representa um mundo superior suprasensível, a afirmação de um dualismo ao invés da multiplicidade, a afirmação de que existem duas substâncias, mas que

uma é constituída à imagem e semelhança da outra, que uma é inferior à outra, conforme esclarece Todd May (2005, p. 31):

Com estas últimas considerações podemos começar a esboçar o papel da transcendência. Ela possibilita explicar o universo de forma a privilegiar uma substância em detrimento da outra, preservar a superioridade de certas características e denegrir outras. O que deve ser reconhecido como superior não é deste mundo: o infinito, o não físico, o ilimitado e a unidade da identidade própria. Mas o que é mais importante para o pensamento de Deleuze é aquilo que está sendo desprezado: o físico, o caótico, aquilo que resiste à identidade. [tradução modificada].

A imagem dogmática do pensamento é, portanto, aquela que trabalha sobre o elemento central da representação: existe um mundo fixo e estável “esperando” que meu pensamento o represente: o pensamento deve espelhar ou se adequar ao mundo lá fora:

Talvez o mais central elemento deste modelo seja a representação. Ela funciona do seguinte modo. O mundo está lá fora, estável e sereno. Para ser concebido, ele aguarda por nosso pensamento. Nosso pensamento o representa. É isto o que o pensamento faz. O pensamento espelha em nossas ideias aquilo que está lá, estável e sereno. O pensamento não é nada mais do que a representação do mundo: uma representação em nossa alma daquilo que já foi apresentada para nós uma vez, lá fora.

“A Representação”, Deleuze diz, “não é capaz de apreender o mundo da diferença como afirmação. A representação tem somente um único centro, uma única e recuada perspectiva e, por conseguinte, uma falsa profundidade. Ela é mediação de tudo, entretanto, não mobiliza e não movimenta nada. (MAY, 2005, p. 74)

É, portanto, a afirmação do senso comum e do bom senso, enquanto submissão da diferença ao princípio de identidade. Todas as filosofias das categorias e da representação acabam afirmando a transcendência, a prevalência da substância primeira. Deleuze, ao contrário, está preocupado não em explicar o Ser, mas sim em problematizar o devir, pois esta é a forma pela qual escapamos ao senso comum.

Deleuze encontra o senso comum e o bom senso em todas as filosofias das categorias, todas as filosofias da representação. Ele os encontra em Platão e Aristóteles e em Kant e Hegel. Mas senso comum e bom senso não são encontrados somente dentre os filósofos. Eles são nossa herança e nosso pensamento. A imagem dogmática do pensamento, ou seja, o *nosso* pensamento julga por intermédio do senso comum e do bom senso. (MAY, 2005, p. 76-77) [grifos no original]

A “imagem dogmática do pensamento” tem vazão, primeiramente, no dualismo manifesto de Platão, com sua divisão do mundo entre essência e aparência. O mundo das essências é o do conhecimento, da ciência, do verdadeiro. O mundo das aparências, por outro lado, é aquele da mera opinião, conjectura, crença. Mas também está presente na afirmação da unidade do sujeito proposto pela afirmação do senso comum em Kant:

Conforme o sentido técnico atribuído por Deleuze, o senso comum assegura a harmonia das faculdades mentais na atividade de julgar um objeto. “Aquela vaca que estou vendo e sobre a qual estou pensando e falando: é sempre a mesma vaca. O que está lá diante de mim é a coisa na minha mente, e é a mesma coisa em diferentes atividades (percepção, cognição, linguagem) desta mente.” O senso comum coordena. Ele me garante que há uma correspondência entre o que há dentro de mim e aquilo que está lá fora, bem como uma correspondência entre as várias faculdades dentro de mim pelas quais eu apreendo aquilo que está fora de mim. “O senso comum [é] definido subjetivamente pela suposta identidade do *Self* a qual providencia a unidade e o fundamento de todas as faculdades e, objetivamente, pela identidade de todo e qualquer objeto que sirva como foco para o conjunto das faculdades.” Esta é a distribuição da qual Deleuze nos fala: diferentes atividades, mas o mesmo objeto e o mesmo sujeito (eu) confrontando aquele objeto. (MAY, 2005, p. 77)

No mesmo sentido, conforme esclarece Roberto Machado, a crítica kantiana desloca para o senso comum⁸ as condições de representação e reproduz o dualismo manifesto de Platão (ainda que, agora, ao nível da subjetividade).

Para a filosofia transcendental kantiana [...] o sujeito é condição de possibilidade do aparecimento; é constituinte das condições segundo as quais é possível que algo apareça, em vez de ser responsável pelas limitações ou ilusões da aparência.

Ora, se para Deleuze a filosofia do sujeito transcendental não é uma alternativa à metafísica, é porque não critica os pressupostos subjetivos da reconhecimento e do senso comum que postulam a dupla identidade do eu puro e da forma do objeto qualquer. (MACHADO, 2010, p. 44)

Para que o projeto genealógico seja levado adiante faz-se necessário descartar o dualismo como princípio⁹ e a hierarquia que o acompanha. Como forma de afirmar a *diferença* contra a identidade, torna-se premente e necessário abrir mão do dualismo por um princípio de univocidade, de imanência. Somente uma ontologia imanente poderá ofertar as condições necessárias à afirmação da univocidade sem cair na primazia da identidade. É em Espinosa – sobretudo no conceito de *expressão* desenvolvido por este autor – que Deleuze irá buscar a imanência que possibilita levar adiante a exigência da genealogia: responder à questão “como posso viver?” sem ter de recorrer à transcendência e, ao mesmo tempo, sem afirmar um princípio de identidade.

Se todo ente é unívoco, se não há distinções entre tipos de entes a serem feitas, se negarmos não somente a hierarquia das substâncias mas, também, as distinções internas entre os tipos de substância, então, aparentemente, ficaremos somente com uma identidade autossustentada, uma identidade que não nos dá nenhuma diferença mas, ao contrário, nega a possibilidade mesma da diferença. Mas será que a univocidade do ser nos conduz a isto mesmo?

⁸ O Senso comum é um conceito que já está presente em Tomás de Aquino como princípio de unificação dos sentidos externos, conforme esclarece Ruppel (1974, p. 44-45).

⁹ Não como método, pois, como veremos, o dualismo metodológico é parte essencial da leitura que Deleuze faz de Bergson.

O que se requer, para modo de resolver este quebra-cabeça, é um conceito que permita a existência de diferença entre e dentre atributos e modos sem recorrer a uma ontologia da transcendência. O que se exige é o conceito de *expressão*. A substância se expressa nos atributos, dos quais apenas o pensamento e a extensão são acessíveis à consciência humana. Os atributos, por sua vez, se expressam nos modos que são expressões ou modificações destes atributos. [...]

Os atributos são “formas ativas e dinâmicas” que atribuem sua essência à substância. Eles são expressões ativas da substância. Se a substância (ou, como Espinosa diz, “Deus ou substância”) é expressiva, expressa a si mesma nos atributos, os quais não são *coisas* que *emanam* daquela, mas são, ao contrário, a substância expressando a si mesma. (MAY, 2005, p. 36) [grifos no original]

As principais características da ontologia imanente são a afirmação da univocidade da substância e do atributo e a expressão de uma essência infinita. Os atributos são formais, são formas dinâmicas e ativas que vinculam suas essências à substância. São expressões ativas da substância. A substância (Deus, o Uno) é expressiva, se expressa nos atributos que são formais (não são “coisas” que emanam da substância), mas são a substância imanando a si própria. A substância imana, através dos atributos, qualidades ilimitadas que ultrapassam a condição humana. O devir da substância é ilimitado, ainda que nós, humanos, sejamos capazes de acessar apenas o pensamento e a extensão.

“O que [os atributos] atribuem, o que expressam? Cada atributo atribui uma essência infinita, isto é, uma qualidade ilimitada.” O pensamento é uma qualidade ilimitada. A extensão é uma qualidade ilimitada. Para Espinosa há um número infinito de qualidades ilimitadas, mas os humanos somente têm acesso a estes dois modos, o pensamento e a extensão. (MAY, 2005, p. 36)

A substância é tecida dentro do atributo que a expressa, a substância não existe separada do atributo (não há dualismo). O que assegura a univocidade é a caracterização da substância como um processo, como algo que tem um caráter temporal .

Para Deleuze, há duas diferenças entre esta caracterização da relação da substância com os atributos e aquela formulada por Espinosa. Primeiro, a substância é tecida dentro dos atributos que a expressam. Eles não estão separados daquela. O Ser é unívoco. Segundo, a substância não é tal qual uma coisa que confere existência a outras coisas. Ela é mais próxima de um processo de expressão. A substância tem um caráter temporal. Ela está diretamente ligada ao tempo. (MAY, 2005, p. 37)

Além de se relacionar à substância, o atributo se relaciona com os modos, vez que se expressa nos modos, na modulação. Os modos de expressão podem, assim, ser concebidos como uma inflexão do atributo, uma inflexão que possui um caráter temporal, visto que não se reduzem ao seu aspecto quantitativo.

Se pensarmos nos modos como modificações ou mesmo modulações dos atributos, estaremos provavelmente bem próximos do ritmo de pensamento de Espinosa. A modulação não é um produto separado do produtor. Ela é uma inflexão específica do

produtor. Toda a vez que se executa um trecho de uma música, esta execução é uma modulação da partitura do compositor.

[...] A diferença entre atributos e modos está no fato de que os modos são concebíveis somente por meio dos atributos dos quais são expressão, enquanto os atributos não requerem qualquer modo específico para serem concebidos. “Os atributos são, assim, formas comuns a Deus, cuja essência eles constituem, e aos modos ou criaturas, os quais os implicam essencialmente... os modos somente são compreendidos sob estas formas, enquanto Deus, por outro lado, é conversível neles.” Um homem é uma expressão de pensamento e extensão e, então, uma expressão destes atributos e da substância. Deus, entretanto, não necessita do homem. Nem os atributos pensamento e extensão o requerem. Eles poderiam ter se expressado de outros modos e, geralmente, efetivamente o fazem. (MAY, 2005, p. 37-38) [grifos no original]

É na conjunção entre a unicidade da substância e a multiplicidade dos modos que Deleuze buscará resolver o problema do uno e do múltiplo. Todd May chama a atenção para a forma como Deleuze resolve o problema lançando mão dos conceitos de explicação, envolvimento e complicação para dar conta do conceito de expressão. O argumento se desenvolve conforme os seguintes passos: explicar é desenvolver, envolver é implicar. A expressão é, por um lado, uma explicação, um desdobrar daquilo que expressa a si mesmo, o Uno que se manifesta no Múltiplo; sua múltipla expressão, por outro lado, implica unidade. O Uno permanece implicado naquilo que o expressa, impresso naquilo que o desdobra, imanente naquilo que o manifesta. Assim, a substância dobra-se, desdobra-se e redobra-se em seus atributos e modos aos quais ela permanece imanente. O Ser é unívoco e não há distinção de níveis, camadas ou tipos. Não há transcendência, mas sim pura imanência.

Por outro lado, há a complicação no Ser. A substância, o Uno, se *explica* a si mesma através do Múltiplo, expressa-se no Múltiplo, complica-se neste, mas não se perde ou se dispersa neste. O Uno está dentro do Múltiplo e este está dentro do Uno.

Podemos ver Deleuze dizendo a mesma coisa quando, em *Diferença e Repetição*, fala a partir de si mesmo (não por intermédio de Espinosa ou de qualquer outra das figuras que são objeto de seus livros anteriores): “O Ser se diz num único e mesmo sentido de tudo aquilo que é dito, mas, ao mesmo tempo, difere do que é dito: ele é dito da diferença em si.” (MAY, 2005, p. 38-39) [tradução modificada]

Conforme pode ser avaliado, Deleuze resolve pelo expressivismo o problema ontológico inicial da unidade e da multiplicidade e, num só golpe, abre caminho para a diferença ontológica valendo-se de um princípio de imanência. Assim procedendo, o filósofo consegue afirmar a unidade e a multiplicidade sem cair nas armadilhas do princípio da identidade. A diferença, como veremos no próximo item, é procedimental e imanente à própria substância. O quadro a seguir serve como um resumo das principais diferenças entre a filosofia da representação e a filosofia da imanência (genealogia deleuzeana).

Figura 2 – Quadro de diferenças entre representação e genealogia

	FILOSOFIA DA REPRESENTAÇÃO	DIFERENÇA DELEUZEANA
Substância	Identidade	Unidade
Atributos	Diferença específica/ Diferença genérica	Multiplicidade
Modos	Diferenciação categorial ou lógica	Diferenciação processual ou genética

Após todo este desfile de conceitos ontológicos ainda poderiam me questionar: qual o propósito desta retomada de conceitos e teorias já sepultadas há tanto tempo? Não seria mais fácil partir diretamente para a afirmação da diversidade, da pluralidade e deixar de lado todas estas questões da substância, da unidade, do múltiplo, do Ser e do devir?

Não se deve esquecer, entretanto, o que está em jogo. Deleuze tem dois compromissos básicos que são, na verdade, um só: justificar a imanência (que se contrapõe não só à transcendência, mas também à teleologia em sentido forte) e refutar o último reduto do dualismo e da transcendência que é o Humanismo. Há, deste modo, uma imperiosa necessidade de lançar mão de uma ontologia que seja capaz de dar conta do processo de diferenciação, que inclua o sujeito, mas não dependa dele. A imanência ontológica é o que explicita a diferença que atualiza os modos de existência – inclusive o humano. Não fosse a diferença ontológica, eu ficaria vinculado ao postulado de um dualismo do sujeito e do objeto. Não fosse a diferença ontológica, eu teria de recorrer à moral de princípios transcendentais; me veria obrigado a descartar a etologia e a ética imanente. Torna-se necessário, portanto, dar sequência à ontologia imanente e explicitar a diferença.

2.2 MULTIPLICIDADE E DIFERENÇA

Relembro o objetivo de Deleuze: escapar da imagem dogmática do pensamento, afirmar a diferença imanente, afirmar um princípio genético que engendra o próprio pensamento.

Para cumprir este objetivo Deleuze irá trabalhar sobre a ideia de multiplicidade. A multiplicidade remete ao tempo, à temporalidade e está ligada por uma relação umbilical ao criticismo kantiano. É certo que o grande mérito da filosofia transcendental kantiana foi o de introduzir na filosofia uma nova concepção de tempo (MACHADO, 2010, p. 112).

Se a visão antiga do tempo subordina-o ao movimento e à circularidade – isto é, trabalha sobre uma concepção espacial da temporalidade – fazendo-a depender dos pontos cardiais e, portanto, à periodicidade, o certo é que a temporalidade moderna estabelece um tempo “fora dos eixos” ou “fora dos gonzos”.

Em contrapartida, o tempo fora dos eixos significa a reversão da relação movimento-tempo, a subordinação do movimento ao tempo [...] o tempo deixa de ser cardinal e se torna ordinal, uma pura ordem, uma forma vazia e pura, livre dos acontecimentos que formavam seu conteúdo. (MACHADO, 2010, p. 109)

Esta nova concepção de temporalidade possibilita à filosofia transcendental kantiana estabelecer o paradoxo do sentido interno: a distinção entre o “eu” empírico e o sujeito transcendental. Superando a dualidade cartesiana que estabelece no *cogito* uma continuidade, um encadeamento entre a determinação (eu penso) e a existência indeterminada (eu sou, pois para pensar é preciso ser), Kant insere a temporalidade como uma forma, a forma do tempo como mediação, como um outro termo lógico, que fará da lógica uma instância transcendental entre a determinação e o que ela determina.

Esse terceiro termo é a forma sob a qual o indeterminado é determinável pela determinação, a forma do determinável ou a forma do tempo: “Não se pode dizer com Descartes: ‘Eu penso, logo sou, eu sou uma coisa que pensa.’ Se é verdade que o *Eu penso* é uma determinação, ele implica, por esta razão, uma existência indeterminada (*Eu sou*). Mas nada ainda nos diz sob que forma essa existência é determinável pelo *Eu penso*: ela só é determinável no tempo, sob a forma do tempo, portanto como a existência de um eu (*moi*) fenomenal, receptivo e mutante.”

Esta teoria dos três valores aparece, por exemplo, no § 25 da *Crítica da Razão Pura* quando Kant afirma que “a determinação de minha existência só pode fazer-se em conformidade com a forma do sentido interno”: o tempo ou a forma sob a qual a intuição de nosso estado interno torna-se possível. (MACHADO, 2010, p. 111)

O tempo é o sentido interno que possibilita a determinação e forma o paradoxo de um sujeito transcendental que se conhece somente como “eu” fenomênico.

O paradoxo do sentido interno significa que a determinação ativa, “eu penso”, determina minha existência, “eu sou”, mas só a determina sob a forma do determinável, isto é, sob a forma de um eu passivo no tempo. Portanto, eu, considerado como sujeito pensante, me conheço como objeto pensado dado a mim mesmo na intuição do mesmo modo que conheço os outros fenômenos, isto é, não como sou, mas como me apareço. O único conhecimento que podemos ter de nós mesmos é o do eu fenomenal, que está no tempo e não para de mudar. Neste sentido, o “eu penso” só pode conhecer o que ele não é. (MACHADO, 2010, p. 112)

Deste modo, o tempo kantiano deixa de ser relacionado a um espaço externo ao sujeito e se torna uma condição de autoconhecimento, interna ao sujeito na estética transcendental.

O tempo é a diferença transcendental que introduz uma fissura, uma rachadura entre o *je* e o *moi* no sentido em que o sujeito só pode representar sua própria

espontaneidade como a de outro ou em que o *moi* possui uma receptividade com relação a qual “*Je est un autre.*” (MACHADO, 2010, p. 113).

A questão para Deleuze será problematizar esta concepção de diferença transcendental, no sentido de sustentar que ela ainda não é suficientemente “transcendental”. Ela ainda é, por um lado, vinculada a um psicologismo que faz a intuição do tempo depender e estar localizada no sujeito e, por outro, *quantitativa*, na medida em que pressupõe uma concepção espacial e linear do tempo: o tempo é um continente que comporta instantes sucessivos.

Se a concepção antiga trabalhava sobre uma ideia de temporalidade quantitativa externa ao sujeito, a diferença transcendental ainda se desenvolverá sobre uma concepção espacial, linear, só que agora interna ao sujeito. Deleuze, ao contrário, irá apelar para uma concepção ontológica não mais extensiva, mas sim *intensiva*, onde a multiplicidade dá vazão à diferença interna. A temporalidade qualitativa ou intensiva torna possível conceber a duração como correlata à multiplicidade, ou seja, a indissociabilidade ou a ausência de oposição fundamental entre o Mesmo e o Diferente, conforme destaca Colebrook (2002, p. 57):

Há apenas um único fluxo de vida ou um plano de ser. Este plano não deve ser pensado como sendo alguma coisa ou um ente – algum objeto com o qual nós nos relacionamos – mas como um fluxo de devir dinâmico e aberto. Isso significa que a integralidade da vida ou a totalidade não é dada – o todo é virtual, não atual, pois não podemos antever o futuro, nem tampouco determinar os efeitos do passado. Este todo virtual não é uma coleção de seres, mas potencialidades ou possibilidades para o devir.

Deleuze repete o movimento de Bergson, fazendo uma distinção ente Diferença de gradação (matéria/espço) e Diferença qualitativa (memória/tempo). Estas duas modalidades de Diferença, atuando concomitantemente, são a diferença interna, conforme esclarece Bryant (2008, p. 21):

Por exemplo, podemos distinguir, como Bergson o faz, as tendências da matéria e da memória nas quais a matéria contém o princípio pelo qual a repetição do mesmo tem vazão e a memória contém as diferenças qualitativa e espiritual que diferem em espécie. Se não fizermos esta distinção, então seremos incapazes de chegar às diferenças internas que individualizam os fenômenos, seremos deixados apenas com diferenças de grau. É isso que precisamente ocorre no empirismo.

O importante a ser ressaltado, neste momento, é a existência de uma divisão, de “duas metades”, no processo de diferenciação¹⁰. Há, por um lado, o elemento diferencial *intensivo*, transcendental, que é a própria temporalidade não linear e, por outro, o elemento diferencial *extensivo* (qualitativo e quantitativo), empírico, que está no nível do objeto puro, e que pressupõe a ação da diferença intensiva. Estas duas metades relacionam-se à multiplicidade enquanto dimensão ontológica: há duas multiplicidades, a temporal, *intensiva* e a espacial, *extensiva*, numérica. É, entretanto, a multiplicidade *intensiva* que está na gênese da diferença.

A gênese da diferença encontra-se, assim, na atualização que é em parte a atuação da diferença intensiva. Há, portanto, uma distinção entre o “empírico” e o “transcendental” que possibilita compreender a ideia de diferença sem fazer com que o último dependa do primeiro e, ao mesmo tempo, remete ao conceito de vontade em oposição ao de força. Em termos nietzschianos, a força será empírica e a vontade transcendental, a vontade é o elemento *intensivo* da diferença. Mas já não é mais uma “boa vontade” pressuposta ou retirada de exemplos do uso empírico, mas sim uma vontade no sentido ontológico que é atualização do virtual.

Há vários modos de abordar o conceito de diferença em Deleuze. Todos se entrelaçam e dão sustentação a uma mesma ideia que tem como fundamento a imanência e a multiplicidade *intensiva* ou temporalidade. Assim, o conceito de diferença pode ser visto da perspectiva da distinção entre multiplicidade intensiva e extensiva ou, ainda, da síntese disjuntiva das faculdades, ou mesmo do tema nietzschiano da relação entre o eterno retorno e a vontade de potência.

Minha perspectiva de abordagem se estabelece a partir de Nietzsche e se justifica na medida em que meu percurso pressupõe a tese de que Deleuze está levando adiante a tradição de radicalização da crítica ancorada na genealogia.

É certo que a diferença – junto com a repetição – é um dos pilares da ontologia deleuzeana, é o conceito que proporciona uma “nova dialética” que irá criticar a dialética hegeliana, fundamentada sobre a negação, e estabelecerá a gênese do pensamento a partir da diferença.

¹⁰ O processo de diferenciação e seus conceitos correlatos serão mais bem esclarecidos no próximo item, no qual abordarei o “empirismo transcendental” concebido por Deleuze.

A relação de Deleuze com a dialética hegeliana e com a própria ontologia é um assunto complexo, que está além de meu escopo¹¹. Mesmo assim, torna-se de extrema importância ressaltar que a *diferença* é o contraponto deleuzeano ao “trabalho do negativo” e à *mediação* hegelianos; este contraponto se dá, em larga medida, através de Nietzsche, e tem como finalidade primordial afirmar a existência de um nível mais profundo, de um princípio genético que recobre a dialética hegeliana dos opostos. Contra a oposição dos contrários, Deleuze sustentará, então, o nível mais fundamental da diferença:

A oposição pode ser a lei da relação entre produtos abstratos, mas a diferença é o único princípio de gênese da produção. Um princípio que, por si mesmo, produz a oposição como mera aparência. A dialética vive das oposições porque desconhece os mecanismos diferenciais mais profundos e subterrâneos: deslocamento topológico, variações tipológicas. [P]ara o olhar do genealogista, o trabalho do negativo é tão-somente uma vulgar aproximação em relação aos jogos da vontade de potência. Considerando os sintomas de forma abstrata, convertendo o movimento da aparência na lei genética das coisas e retendo apenas uma imagem invertida de princípio, a dialética como um todo opera e move-se num elemento de *ficção*. (DELEUZE, 2002b, p. 157-58) [grifos no original]

Diferentemente do “trabalho do negativo”, a diferença nietzschiana é um princípio de afirmação. E é retomando este princípio de afirmação que Deleuze opera uma verdadeira inversão de prioridades que faz do nível especulativo e físico um momento diretamente ligado ao nível prático, ou seja, especulação e cosmologia se estabelecem como partes indissociáveis da filosofia.

Em Hegel faltariam os elementos diferencial e genético (a genealogia) capazes de dar conta da dialética dos opostos. Dito de outro modo, Hegel pressupõe a consciência e o objeto como opostos e, portanto, ainda está preso à filosofia da representação. Nietzsche, por outro lado, quando concebe a diferença como processo onde estão presentes as forças e a vontade de potência não só dá conta do princípio genético da consciência e do objeto como os inscreve num movimento real de afirmação da vida: especulação, ética e ontologia convergem.

O negativo não está presente na essência como aquilo a partir do qual as forças extraem sua atividade: ao contrário, ele é o resultado da atividade, da existência de uma força ativa e da afirmação da sua diferença. O negativo é um produto da existência em si: a agressão necessariamente ligada a uma existência ativa, a agressão da afirmação. Assim como para o conceito negativo (isto é, a negação como um conceito) “ele é apenas uma pálida imagem inventada *a posteriori* e que está em relação com seu conceito positivo de base – pleno de vida e paixão por inteiro.” (GM 110 p. 37). Pelo elemento especulativo da negação, oposição ou contradição Nietzsche substitui o elemento prático da *diferença*, o objeto da afirmação e do prazer. É neste sentido que surge um empirismo nietzschiano. (DELEUZE, 2002b, p. 9) [grifos no original]

¹¹ Sobre este ponto pode ser ressaltada a relação que Hughes estabelece entre o pensamento de Deleuze, Hyppolite e Hegel (HUGHES, 2009, p. 46-51)

É a partir desta crítica da dialética da representação (que une Platão e Hegel) que se torna possível entender a leitura que Deleuze faz do eterno retorno e da vontade de potência. Da doutrina cosmológica do eterno retorno, entendido como devir ativo, como expressão ou afirmação da diferença, Deleuze afunila o argumento para o devir humano (história e cultura).

Num primeiro nível, portanto, há o eterno retorno da diferença como doutrina cosmológica ligada à concepção bergsoniana do atual e à substância de Espinosa. O eterno retorno é o instante atual, mas o atual que é em parte passado e que, ao mesmo tempo, passa – e portanto é futuro. O tempo não é um círculo dos opostos, mas a atualidade do instante enquanto devir, é a duração que repete o elemento diferencial. Deleuze une, num só golpe, a substância (de Espinosa) e o processo de atualização do virtual no conceito de eterno retorno da diferença que é o devir. Todd May (2005, p. 60) chama nossa atenção para este ponto:

A substância não é uma identidade constante que está por detrás dos modos. A substância é devir. Duração não é identidade. É diferença, diferença que deve atualizar-se em identidades específicas, mas que permanece diferença mesmo dentro destas identidades. Não há Ser aqui, ao menos no sentido tradicional. Ou, para dizer de outra forma, se há Ser, se há uma constante, ele é o devir em si: o dobramento e o desdobramento da substância, a atualização da duração.

[...] E tal Ser é multiplicidade, diferença. Não uma multiplicidade que seja um Múltiplo em oposição ao Um. O Um – duração, substância – é a Multiplicidade em si. A Multiplicidade, a diferença, não é transcendente; é imanente. A Multiplicidade é a afirmação da Unidade.

E o eterno retorno é o Ser do devir. Há tão-somente devir e este devir é o eterno retorno.

Conforme ressaltado por Roberto Machado, há uma relação sintética do instante consigo mesmo como presente, passado e futuro. Assim, “o instante atual é um instante que passa e só pode passar porque é ao mesmo tempo presente, passado e futuro” (MACHADO, 2005, p. 90-91).

No nível especulativo, portanto, Ser e devir não são pares de opostos, nem o Um é oposto ao Múltiplo, ou a necessidade oposta ao acaso, a identidade oposta à diferença. O que há é tão-somente o Ser que se diz do devir e o devir que se diz do Ser: revir é o Ser do que devém, uma substância infinita, ou, como diz Espinosa (2010, p. 19):

proposição 7. À natureza de uma substância pertence seu existir.

Demonstração. Uma substância não pode ser produzida por outra coisa (pelo corol. da prop. prec.). Ela será, portanto, causa de si mesma, isto é (pela def. 1), a sua essência necessariamente envolve a existência, ou seja, à sua natureza pertence o existir. C. Q. D.

[...] Escólio 1. Como, na verdade, ser finito é, parcialmente uma negação e ser infinito, uma afirmação absoluta da existência de uma natureza, segue-se, portanto, simplesmente pela prop. 7, que toda substância deve ser infinita.

Entretanto, a univocidade do Ser – que assegura o princípio de imanência – não é dada por uma *mediação*, quer conceitual, quer ontológica. Se em Espinosa a modulação da Substância ainda depende da *mediação* operada pelos atributos, em Nietzsche, conforme Hughes, a diferença é individuante e não há hierarquia pré-estabelecida entre os modos de existência, visto que o processo de diferenciação é dado pelo eterno retorno.

É por esta razão que Deleuze se volta para Nietzsche e o eterno retorno como forma de descrever o mundo. O Ser é *sem forma definida*. Não há categorias ou gêneros capazes de dar suporte às diferenças. Não há um Deus para selecionar as diferenças de acordo com a um princípio de convergência. Não há atributos que formalmente dividam o Ser e que sejam eles mesmos divididos em essências modais. A real dificuldade não está em dizer ‘o Ser’ com apenas um sentido quando é dito de fatores individuantes, pois estes fatores, em si mesmos, são sem sentido e fragmentados. De fato, seria mais difícil referir ao mundo através do ‘Ser’ concebido analogicamente. A dificuldade verdadeira está em esclarecer como as formas surgem de dentro deste mundo quando não há uma razão externa, um modelo ou mentor. Quando Deleuze refere-se ao ‘ser unívoco’ está referindo-se a um mundo com duas características: (1) ele é pré-individual’ e (2) não existe hierarquia absoluta alguma, mas tão-somente diferenças individuantes: o Ser é dito diretamente dos modos, mas os modos, em si, são fragmentados. (HUGHES, 2009, p. 60-61) [grifos no original]

Há outro aspecto da relação entre vontade de potência e eterno retorno que será de extrema importância para o próximo capítulo. Do ponto de vista especulativo, a *diferença* (vontade de potência) é o sujeito *inconsciente*, a sensação intensiva, nosso *phatos*, nosso corpo e suas pulsões que estão na base dos atos de consciência; já a *repetição* (eterno retorno) é o pensamento, é o que relaciona, que estabiliza a relação entre corpo e consciência, o mais alto pensamento, o *gross Gedanke*, o virtual.

Assim, para Deleuze como para Pierre Klossowski, a consciência será a emergência da relação entre a vontade de potência e o eterno retorno. Joe Hughes ressalta este ponto a partir de Klossowski:

Klossowski parte do que chama ‘vida consciente’, sujeito manifesto, isto é o conjunto de atos que tem sido tradicionalmente definido como raciocínio: ‘o ato de conhecer, julgar ou concluir’. ‘Por muito tempo’, Klossowski escreve, ‘o pensamento consciente foi considerado o pensamento em si. Somente agora a verdade emerge e demonstra que a maior parte da atividade de nosso espírito permanece inconsciente e insensível’ (107). Este inconsciente e insensível parte de nosso espírito, o sujeito secreto, é aquilo que Klossowski chama repetidamente de ‘o aspecto essencial de nós mesmos’, o ‘nosso phatos’. É o nosso corpo e suas pulsões, ‘o conjunto de nossa vida impulsiva’ (111). Tal qual no sujeito secreto deleuzeano, estas pulsões *constituem a consciência*: ‘o ato de conhecer, julgar ou de concluir não é nada além do que o resultado de um certo movimento dos impulsos uns sobre os outros [...] um armistício precário entre forças obscuras.’ (108-109).

Para Klossowski, o sujeito inconsciente, que vivencia os impulsos corporais é a ‘vontade de potência’. Klossowski traduziu as lições de Heidegger sobre Nietzsche e

ressaltou um ponto que passou despercebido pelo primeiro: a vontade de potência é um ‘fato’, mas o eterno retorno é um ‘pensamento’.

Klossowski desenvolve toda a sua interpretação do eterno retorno em torno deste ponto. ‘Como pode a totalidade da alma, o *Stimmung*, tornar-se um pensamento [...]?’ Klossowski nos dará uma explanação detalhada deste processo, descrevendo o caminho pelo qual a intensidade se desdobra sobre si mesma transformando a designação pura das intensidades em significação (sugerindo, então, que o eterno retorno não pode ser pensando fora do contexto da gênese do sentido). O eterno retorno não é nem intensivo, nosso *pathos*, ou mesmo nossa consciência desperta. Ao contrário, o eterno retorno é o que faz a mediação da relação entre corpo e consciência. É aquilo que possibilita o armistício precário entre as forças obscuras, aquilo que traz à luz a consciência. (HUGHES, 2009, p. 61-62) [grifos no original]

O pensamento do Ser percorre um “caminho” que vai da diferença, da *vontade de potência* que é, antes de tudo, sensível (sensível em sua mais alta potência), afecção, e passa pelo pensamento de nossas afecções (eterno retorno) que organiza a relação entre sensibilidade e consciência.

O ponto importante, por ora, é que o *pensamento* do Ser não é primeiro. O que vem primeiro é a ‘sensibilidade’ com o sentimento de “distância”. Se Duns Escoto somente pensa o Ser, Nietzsche o sente primeiramente. A vontade de potência é o nosso *pathos*. Ela é o sujeito latente o qual apreende as singularidades, ou é afetado por eventos impossíveis e insensíveis. O Ser em si é ‘arrancado’ dos entes não individuados. O Ser emerge do nosso *pathos* como sendo o pensamento de nossa própria afecção. Ele não é um pensamento consciente e bem determinado, mas sim permanece envolto e numa bruma. O eterno retorno está suspenso entre nosso *pathos* e nosso pensamento consciente e regula a relação entre ambos. O eterno retorno, o infame ‘virtual’, não é nem o primeiro nem o último pensamento. Arrancado de entes não individuados, o Ser irá produzir ideias que ‘o devolverão para todos os entes de uma só vez’. E retornando para os entes ele os individua. O Ser ergue-se no ponto intermediário da dialética deleuzeana. (HUGHES, 2009, p. 63) [grifos no original]

Ora, a compreensão deste nível especulativo é de extrema importância, pois serve de ponto de partida para que seja possível entender o nível ontológico e prático (ou pragmático) da diferença e, o que mais me interessa, sua consequência ética.

Quando considerado o devir a partir da perspectiva da história e da cultura, vê-se que ele é ativo ou reativo. Este último adjetivo é o que constitui o niilismo e está ligado à reafirmação da imagem dogmática do pensamento, já o primeiro é a afirmação do princípio da diferença e está diretamente ligado ao eterno retorno.

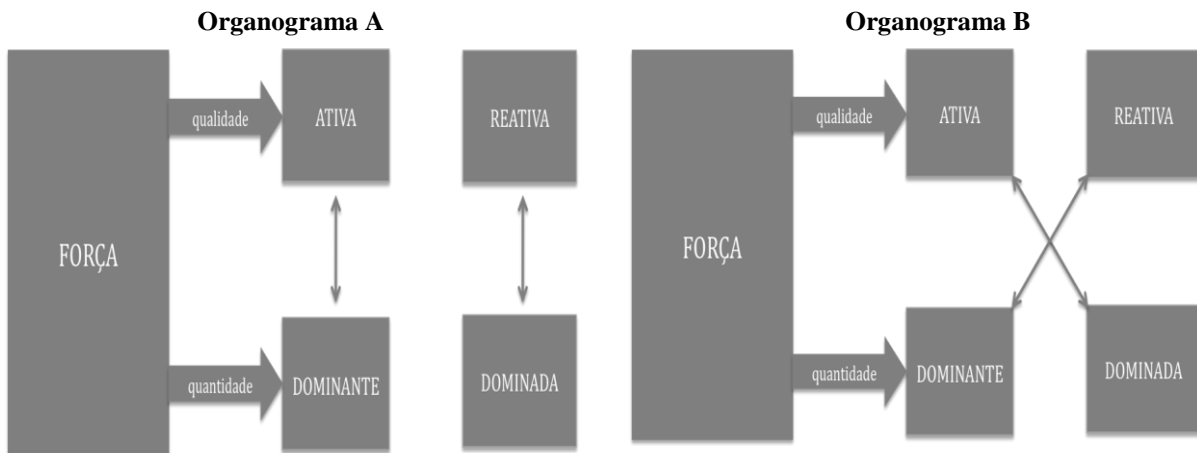
A tese deleuzeana que interessa ao meu propósito é aquela que estabelece uma relação direta entre a ontoteologia e a ética. A imagem dogmática do pensamento está diretamente relacionada a uma ética conservadora e a pressupõe – a moral de princípios suprassensíveis –, já a diferença está diretamente relacionada à criação de valores, ao questionamento do suprassensível e imutável.

Para esclarecer o ponto em questão, o primeiro passo deve consistir em evidenciar que Deleuze opera uma espécie de “torção” em Nietzsche e extrai a distinção entre vontade (elemento genético e diferencial) e força (qualidade e quantidade), dois elementos que se relacionam e forjam o modo de existência humano (história e cultura).

A força é o elemento empírico presente na história. Conforme esclarece Roberto Machado, a *força* ou campo de força pressupõe uma *relação*. Aquilo que constitui a essência de uma força é a relação com as outras forças, ou seja, é na relação que a força adquire sua essência ou qualidade. Daí a definição de *corpo* (químico, biológico, social, político): um corpo é um fenômeno múltiplo, composto de uma pluralidade de forças em luta em que algumas são dominantes e outras dominadas. As forças dominantes são *ativas*; as dominadas são *reativas*. Ativo e reativo são, portanto, qualidades que correspondem à diferença de quantidade resultante da relação entre as forças (MACHADO, 2010, p. 92).

Conforme a interpretação de Nietzsche desenvolvida por Deleuze, na história, as forças reativas dominaram as forças ativas e as separaram de sua potência, de seu poder de agir. Na história da cultura, podemos mapear quatro configurações deste jogo de forças, quatro tipos de força: 1. A força ativa, cuja potência é de agir, comandar, dominar; 2. a força reativa, cuja potência é de reagir, sofrer a ação ou ser dominada; 3. força reativa desenvolvida (força reativa que se tornou dominante), cuja potência é de cindir, dividir, separar; 4. força ativa tornada reativa (força ativa que tornou-se dominada), cuja potência é a de ser separada, cindida e que tende a voltar-se contra si mesma. Existem, assim, situações em que as forças ativas serão dominantes e outras em que as reativas dominarão. Os organogramas (A) e (B) a seguir resumem a relação entre as forças.

Figura 3 – Organogramas comparativos entre forças ativas e reativas



Nota: Organograma A: relação entre quantidade e qualidade no predomínio das forças ativas.
Organograma B: relação entre quantidade e qualidade no predomínio das forças reativas.

Como se pode observar, as forças são o elemento empírico (qualitativo/quantitativo) presente no processo de diferenciação, elemento que pode ser ativo/reactivo e/ou dominante/dominado. Caracterizado este elemento empírico, a primeira questão que vem à mente é: de que modo uma força pode ser quantitativa e qualitativamente diferenciada? Não há aí uma passagem ilegítima do plano *fático* (do empírico) para o *valorativo*, volitivo, anímico?

É neste momento que entra em destaque o conceito de *vontade de potência*, como elemento *intensivo* que está intrinsecamente ligado ao conceito de força sem que, entretanto, com este se confunda.

A *vontade de potência*, conforme a lê Deleuze, é o elemento ou princípio genealógico, ou seja, diferencial e genético, inerente às forças em presença (MACHADO, 2010, p. 95). Enquanto elemento diferencial, a vontade de potência é o princípio produtor da diferença. Já enquanto elemento genético, ela se constitui como a *qualidade* que cada força adquire quando entra em relação (qualidade de afirmar ou negar).

Deste modo, enquanto princípio diferencial e genético, a vontade de potência pode ser qualificada como aquele elemento *genealógico* do qual decorrem tanto a diferença de quantidade das forças em luta quanto a qualidade respectiva dessas forças. A vontade de potência é o princípio interno de determinação: (a) da qualidade da força e (b) da quantidade da relação entre as forças, conforme destacado por Roberto Machado (2010, p. 95):

O que Deleuze está sugerindo quando salienta que uma vontade interna completa a força é que o empírico é quantitativo e qualitativo, mas que esse mundo das

qualidades e quantidades precisa de um princípio interno transcendental. *Nietzsche e a Filosofia* não emprega do termo, mas *Diferença e Repetição* dirá explicitamente que a vontade de potência é o mundo das intensidades puras.

Como princípio diferencial e genético, a vontade de potência é o *sensível* levado ao seu limiar e que atua com e sobre as forças, que afirma ou nega as forças. A vontade de potência é o princípio intensivo das qualidades e quantidades das forças. A vontade de potência qualifica as forças, na medida em que afirma ou nega. Deste modo, as forças ativas são mobilizadas pela vontade afirmativa, ao passo em que as forças reativas o são pela vontade negativa. Forças podem ser pessoas, comunidades, seres vivos, épocas da história, etc., que são liberadas, agem ou reagem, sendo qualificadas pelo elemento afirmativo ou negativo da vontade, conforme sintetiza Todd May (2005, p. 68):

Pessoas, comunidades, seres vivos, épocas – tudo pode ser concebido como combinações de forças ativas e reativas. (Nietzsche entende que em nosso período são as forças reativas que dominam.) Somos compostos de forças que objetivam ir ao limite de sua atividade e, por outro lado, de outras forças que objetivam afastar as primeiras de sua capacidade de agir. As forças ativas afirmam sua diferença. Elas não se veem pelos olhos dos outros mas, ao contrário, vão ao limite de sua própria diferença. Elas não comparam; elas criam. As forças reativas são o que são somente por intermédio da negação das forças ativas.

Existe, assim, uma sobreposição entre as *qualidades das forças* e as *qualidades da vontade* as quais, entretanto, não se confundem. Roberto Machado (2010, p. 96) ressalta as diferenças fundamentais entre as qualidades da força e as qualidades da vontade, que podem ser resumidas conforme as três proposições abaixo:

1. Ação e reação são como que meios ou instrumentos da vontade de potência que afirma ou nega respectivamente.
2. Ação e reação têm necessidade da afirmação e da negação como qualidades que as ultrapassam, mas que são indispensáveis para que elas realizem seus objetivos.
3. A afirmação e a negação ultrapassam os limites da ação e da reação porque são qualidades do próprio devir. A afirmação não é a ação, mas a potência do devir-ativo, quer dizer, o próprio devir ativo; a negação não é a reação, mas um devir-reactivo.

O devir-ativo é afirmação, afirmação das forças dominantes, ao contrário do devir-reactivo que é o niilismo, a reação das forças dominadas.

Fazendo esta distinção entre vontade e força, Deleuze está próximo de forjar um princípio ético e ontológico capaz de solapar toda e qualquer linha divisória entre sensível e suprassensível por um lado e, por outro, entre subjetivo e objetivo. Falta-lhe somente um critério seletivo que será o eterno retorno, a repetição, o *gross Gedanke*.

Conforme Roberto Machado (2010, p. 96), o eterno retorno (repetição) é seletivo em dois níveis. Primeiramente, no nível prático, o eterno retorno é uma espécie de “máxima moral” que elimina a meias-vontades, o semiquerer. Somente a vontade que resiste à máxima “seja o que for que queiras o queira de tal modo que queira seu eterno retorno” é capaz de passar no “teste” do eterno retorno¹². Neste nível prático, a vontade de potência é afirmativa: todo e qualquer querer, para se afirmar, deve ser elevado à sua última potência, à enésima potência, que é a potência do eterno retorno (MACHADO, 2010, p. 97).

O eterno retorno elimina as forças medianas, somente a vontade de potência máxima pode retornar, as vontades médias, as vontades fracas são eliminadas, são esvanecidas. As forças reativas e dominadas são, assim, eliminadas pelo eterno retorno: a repetição só repete aquilo que é afirmativo.

Entretanto, este primeiro nível ainda não é suficiente para afastar o niilismo: as forças reativas desenvolvidas, dominantes (que são as forças de cindir, de dividir e que separam as forças ativas de sua potência de agir) também passam no teste do eterno retorno, eis que também vão até o seu limite máximo, são dominantes, são um cruzamento entre o devir-ativo (afirmação) e as forças reativas/dominantes, ou seja, o niilismo, a vontade de nada.

Somente um segundo nível seletivo, o nível ontológico, será suficiente para eliminar as forças reativas dominantes. Neste nível ontológico a vontade de nada é levada a destruir sua aliança com as forças reativas. Trata-se, assim, de fazer da negação uma negação das forças reativas, uma “autodestruição”: as forças reativas são negadas por uma operação ativa, uma “destruição ativa” que é a “transvaloração de todos os valores”.

Há um itinerário que leva ao devir-ativo e que completa o aspecto ético com a dimensão ontológica para, assim, conferir a Deleuze o arsenal teórico necessário à tarefa de sustentar a afirmação da diferença e de um princípio genético e *intensivo* para a razão (teórica e prática). Tal itinerário é resumido por Roberto Machado do seguinte modo:

Podemos entender por que a interpretação deleuzeana estabelece como fundamental esta distinção, difícil de perceber ou até mesmo inexistente no texto de Nietzsche,

¹² É evidente que esta “máxima moral” nietzscheana é uma subversão e um escárnio da regra de ouro invocada por Kant.

entre vontade e força, e neste caso mais especificamente entre vontade negativa e força reativa. Por um lado, é a relação entre elas que explica o devir-reativo das forças ativas. “As forças reativas encontram o aliado que as conduz à vitória: o niilismo, o negativo, a potência de negar, a vontade de nada que forma um devir-reativo. Separadas de uma potência de afirmar, as forças ativas só podem, por sua vez, tornar-se reativas ou se voltar contra si próprias... Só existe devir-ativo por e em uma vontade que afirma, como só existe devir-reativo por e em uma vontade de nada. Uma atividade que não se eleva até às potências de afirmar, uma atividade que confia apenas no trabalho do negativo está fadada ao fracasso; em seu próprio princípio ela se transforma em seu contrário.” Daí o niilismo em suas diversas figuras, em seus sucessivos estágios: niilismo negativo, que nega o mundo em nome dos valores superiores; niilismo reativo, que nega os valores divinos em nome dos valores humanos demasiado humanos, que põe o homem reativo no lugar de Deus; niilismo passivo, do “último dos homens” que, diferentemente dos homens negativos e reativos, prefere um nada de vontade a uma vontade de nada, ou extinguir-se passivamente. É esse terceiro estágio do niilismo que, na interpretação de Deleuze, possibilita um “niilismo completo” do homem da “destruição ativa”. (MACHADO, 2010, p. 98-99)

É na união destes dois níveis, o cosmológico e o ético, que Deleuze completa a concepção de diferença com o eterno retorno: o eterno retorno é devir, mas apenas devir-ativo (só o devir-ativo tem Ser), o eterno retorno é o Ser universal do devir (que é a diferença). Sendo a vontade de potência o princípio de afirmação múltipla, o eterno retorno, enquanto repetição, possibilita a afirmação de que o devir é o Ser, o múltiplo é o um, o acaso é a necessidade, a diferença é a identidade, conforme ressalta Roberto Machado (2010, p. 101):

Situando-o em continuidade com Duns Escoto e Espinosa, Deleuze faz de Nietzsche o momento culminante da ontologia da diferença ou, ainda mais precisamente, da interpretação de que, no eterno retorno, o Ser unívoco não é apenas pensado, mas efetivamente realizado.

Deste modo, o eterno retorno relaciona-se com a vontade de potência através de uma síntese disjuntiva que forma a unidade da multiplicidade: o eterno retorno é o único Mesmo, mas que se diz do que difere em si, do intensivo, desigual ou disjuntivo, da vontade de potência.

A afirmação da diferença, enquanto vontade de potência, é o princípio genético da razão que se dá sobre o pensamento intensivo do eterno retorno. A razão prática (que é o que principalmente interessa no presente trabalho) tem sua origem, portanto, na sensibilidade e no pensamento puros ou num empirismo transcendental.

2.3 EMPIRISMO TRANSCENDENTAL

Há necessidade de ressaltar meu ponto de partida: o objetivo de Deleuze é forjar o arsenal teórico necessário para contornar os erros do dogmatismo, ou, dito de outro modo, para escapar dos erros inerentes à *doxa*. Um destes erros é o de reforçar a filosofia da representação, a filosofia do sujeito, através do humanismo, notadamente o humanismo secular. É a partir desta premissa que pretendo levar adiante a leitura do “empirismo transcendental” deleuzeano até aqui esboçada – leitura que servirá como fechamento para este capítulo propedêutico.

Se o objetivo é o de forjar uma ética imanente que se estabeleça a partir de uma etologia, as duas alternativas – do empirismo e da filosofia racionalista – já frustram o desiderato em seu nascedouro, pois ambas partem do sujeito como já constituído e do objeto como dado.

Empirismo e racionalismo pressupõem dois continentes a partir dos quais sujeito e objeto, constituídos *a priori*, travam uma batalha. Assim, em que pesem as divergências acerca da origem do conhecimento, o ponto que os une é pressupor um sujeito já constituído que triunfa, que se impõe sobre um objeto, também já constituído. Dito de um modo mais preciso: empirismo e racionalismo partilham do mesmo pressuposto *atualista*, conforme o qual sujeito e objeto são entidades dadas de antemão como elementos prévios de uma relação.

Deste modo, a partir de seu próprio pressuposto, empirismo e racionalismo culminam reforçando o humanismo e descartando qualquer abordagem acerca das condicionantes genéticas, pré-individuais, que estão na base não só da formação do sujeito e do objeto mas, sobretudo, são pressupostas pelo agir moral.

Assim, se o objetivo é trabalhar sobre uma etologia como fundamento não só da ética, mas também da política e da normatividade, meu primeiro passo deverá ser o de reconhecer a pluralidade de modos de existência. A premissa da etologia é, antes de tudo, ontológica e, *grosso modo*, pode ser resumida através da seguinte proposição: existem infindáveis modos de existência. O modo humano é apenas um dentre vários modos do desenrolar da existência; este modo não só pressupõe a diferenciação em relação aos outros modos como, também, a origem comum da afecção. Não é exclusividade do humano o desenrolar-se numa relação de forças que agem e reagem umas sobre as outras e que culminam na diferenciação – no caso humano, na demarcação conceitual de um sujeito e um objeto; este modo de relacionamento é

a forma humana de afecção, que comporta vários pontos de contato com outros modos de existência, ou seja, é uma diferenciação/çação em relação a outros modos de afecção.

Uma das premissas da ética imanente será, portanto, um *anti-humanismo* que se desenvolve a partir do conceito deleuzeano de *empirismo transcendental*, o qual pode ser lido como o ápice do *vitalismo* em Deleuze, conforme abordarei abaixo. Mas em que consiste este “empirismo transcendental”? O que significa uma fórmula aparentemente tão contraditória como esta que une o empírico e o transcendental?

No item precedente já dei uma pista das duas dimensões (empírico e transcendental) que servem de ponto de inflexão para a filosofia da diferença deleuzeana. O problema que animará o *empirismo transcendental* será dar conta das condições de emergência do sujeito, do objeto e da representação, em resumo, do *atual*. Meu foco de atenção neste item será quase que exclusivamente na dimensão subjetiva do atual. A principal tarefa consiste em explicitar as condições genéticas de emergência da subjetividade, demonstrando, ao mesmo tempo, que, do ponto de vista ontológico, o sujeito está submetido ao mesmo processo de atualização do virtual ao qual estão submetidas todas as coisas no mundo. Trata-se de apresentar uma resposta ao problema de como nos tornamos aquilo que somos, sem, entretanto, reduzir a subjetividade aos dados da experiência, conforme observa Bell (2009, p. 34):

Este, como já destacamos, é o singelo problema posto pelo empirismo transcendental, o problema de determinar como o sujeito é constituído a partir do dado sem que, entretanto, seja redutível aos dados da experiência.

Se Deleuze define sua filosofia como um empirismo transcendental e se se reafirma como, no fundo, sendo um empirista a primeira questão a ser respondida é: “o que significa empirismo para Deleuze?”.

Talvez uma das mais evidentes dívidas de Deleuze para com o estruturalismo esteja justamente na leitura que faz do empirismo. O primeiro ponto a ser destacado na análise do empirismo deleuzeano é justamente seu afastamento em relação à visão convencional do termo. Não se trata, segundo Deleuze, de reduzir a subjetividade a qualquer sorte de psicologismo ou, ainda, ao postulado de que o conhecimento deriva da experiência, numa relação interna ao sujeito. O que deve ser buscado é um “empirismo superior” cujo postulado é o de que a subjetividade emerge de relações externas aos termos: “[...] o empirismo não como uma teoria segundo a qual o conhecimento deriva da experiência, mas como uma teoria para a qual as relações são independentes dos termos.” (MACHADO, 2010, p. 138)

O primeiro aspecto digno de nota é que o corte operado por Deleuze consiste não em pressupor já de início uma diferença entre ideias e impressões, mas sim em definir duas *espécies de impressões* que são as condições do empírico: impressões de termos e impressões de relações. O mundo empirista é, assim, um mundo da exterioridade. O pensamento está numa relação com exterior: há termos que são verdadeiros átomos e relações que são verdadeiras passagens externas, que ligam estes termos. As relações são o elemento que “liga”, que relaciona os termos, é a conjunção “E”, exterior e anterior ao sujeito.

Este é o “empirismo” de Deleuze, um empirismo em que as relações (conjunção E) possibilitam extrair de uma reiterada relação entre termos, uma constância, uma consistência. Em linhas gerais, a conjunção é o que possibilita a emergência de um organismo e, especificamente ao âmbito propriamente humano, é o que engendra o sujeito com suas várias faculdades.

O importante a ser ressaltado neste “empirismo superior” de Deleuze é o fato de que não se descarta o transcendental, não há redução da experiência humana ao puramente sensível, mas sim resta fixada a experiência sensível como uma etapa inicial (fundamental) da formação da subjetividade. Trata-se, portanto, como esclarece Cliff Stagoll, de fundamentar ou de explicar a consciência partindo da experiência atual.

Em contraste ao transcendentalismo, Deleuze está em busca das condições da experiência *atual*, ao invés da experiência possível. Estas condições não são logicamente necessárias, mas sim contingentes e decorrem da experiência na medida em que esta é vivida. Deste modo, para Deleuze, como para Hume, a filosofia deve começar com o dado imediato – a consciência verdadeira – sem pressupor qualquer categoria, conceito ou axioma. Somente então poderá começar a desenvolver conceitos que podem referir-se aos objetos e suas relações, percepções e suas causas, ou mesmo às séries de relações psicológicas ou fisiológicas evidentes na consciência. São precisamente a atualidade do empírico e a prioridade à experiência atual que podem evitar a imprecisão do transcendentalismo e as abstrações universalizantes, segundo Deleuze. (STAGOLL, Cliff apud PARR [ed], 2010, p. 288-289) [grifos no original]

A leitura deleuzeana do empirismo se dá a partir de um pressuposto ontológico uma vez que estabelece um plano estrutural que funciona como local de emergência do sujeito, da consciência e da intencionalidade. Neste sentido, a inspiração para Deleuze já está presente em sua primeira monografia sobre Hume. Nesta monografia Deleuze estabelece as bases daquilo que, mais tarde, será o conceito de *empirismo transcendental* como crítica à filosofia da representação. Tal fato resta evidenciado já no primeiro capítulo de *Empirismo e Subjetividade*:

Hume não faz uma crítica das relações, mas uma crítica das representações, justamente porque estas *não podem* apresentar as relações. Fazendo da representação um critério, colocando a ideia na razão, o racionalismo colocou na ideia aquilo que não se deixa constituir no primeiro sentido da experiência, aquilo que não se deixa dar sem contradição numa ideia, a generalidade da própria ideia e a existência do objeto, o conteúdo das palavras “sempre, universal, necessário ou verdadeiro”; ele transferiu a determinação do espírito aos objetos exteriores, suprimindo, para a filosofia, o sentido e a compreensão da prática e do sujeito. De fato, o espírito não é razão; esta é que é uma afecção do espírito. Nesse sentido, a razão será chamada instinto, hábito, natureza. (DELEUZE, 2008, p. 22) [grifos no original]

E partindo desta ideia de que a razão é produzida, Deleuze irá desenvolver a tese da origem genética da subjetividade, a ideia de que “é preciso que o espírito seja afetado”. A noção de que “[...] Por si mesmo, em si mesmo, o espírito não é uma natureza, não é objeto de ciência. A questão de que Hume tratará é a seguinte: *como o espírito devém uma natureza humana?*”. (DELEUZE, 2008, p. 12, grifo no original).

Deleuze irá desenvolver sua leitura de Hume a partir da tríade espírito-imaginação-entendimento. É desta tríade que *devém uma natureza humana*. Será entre a passagem do espírito para imaginação e desta para o entendimento que terá emergência a subjetividade.

Entretanto, esta tríade está submetida a um postulado dualista que a perpassa: A relação espírito-imaginação-entendimento é condicionada ao postulado de que a *simpatia* relaciona-se diretamente com a associação de ideias: paixão e entendimento são as “estruturas do real”. Assim, todo o movimento que faz emergir uma subjetividade é um procedimento que afirma o *interesse* (a simpatia ou empatia, *afecção*) refletido pelo e no entendimento. Tudo se passa como se de dentro desta relação dual entre paixão e entendimento tivesse emergência a relação triádica que já não é mais representada por uma disposição linear entre elementos estanques, mas sim por um gradiente¹³ que vai do espírito ao entendimento e vice-versa. Deleuze, em sua leitura de Hume, define o espírito da seguinte forma:

O espírito não é natureza, não tem natureza. Ele é idêntico à ideia no espírito. A ideia é o dado tal como ele é dado, é a experiência. O espírito é dado. É uma coleção de ideias, nem mesmo um sistema. E poder-se-ia exprimir assim a questão precedente: como uma coleção devém um sistema? A coleção de ideias denomina-se imaginação, uma vez que esta designa não só uma faculdade mas um conjunto, o conjunto das coisas, no mais vago sentido da palavra, que são o que parecem:

¹³ A utilização do termo “gradiente” está associada à distinção entre intensidade (“*intensão*”) e *extensão* e decorre do fato de que esta última pode ser dividida e a primeira, ao contrário, resta constante num processo de divisão (varia a quantidade mas não varia a intensidade). Já a diferença marcante entre intensidade e *qualidade* está na característica da primeira “agir” por média e não por adição ou subtração. A intensidade está, portanto, ligada às ideias de gradiente e de limiar. Sobre a relação entre os termos intensidade e gradiente e sua importância para a ontologia deleuzeana pode ser consultado Manuel DeLanda (2002, p. 60).

coleção sem álbum, peça sem teatro ou fluxo de percepções. (DELEUZE, 2008, p. 12)

Ora, o “espírito” aqui é o *real*, mas um real que já porta, em si, o imaginário, a afecção do passional e do social. A imaginação, por outro lado, é o inconsciente que se engendra partindo do espírito e já numa relação mútua com os princípios de associação de ideias, que transborda em crença, o entendimento:

[...] a imaginação não é um fator, um agente, uma determinação determinante; é um lugar, que é preciso localizar, isto é, fixar, é um determinável. Nada se faz *pela* imaginação, tudo se faz *na* imaginação. Ela nem mesmo é uma faculdade de formar ideias: a produção da ideia pela imaginação é tão-só uma reprodução da impressão na imaginação. Ela tem certamente sua atividade; mas esta própria atividade carece de constância e uniformidade, é fantasista e delirante, é o movimento de ideias, o conjunto de suas ações e reações. Como lugar de ideias, a fantasia é a coleção dos indivíduos separados. Como liame de ideias, ela é o movimento que percorre o universo, engendrando dragões de fogo, cavalos alados, gigantes monstruosos. O fundo do espírito é delírio, ou, o que vem a ser o mesmo sob outros pontos de vista, acaso, indiferença. Por si mesma, a imaginação não é uma natureza, mas uma fantasia. A constância e a uniformidade não estão nas ideias que tenho. Tampouco estão elas na maneira *pela qual as ideias são ligadas pela imaginação*, esta ligação efetua-se ao acaso. (DELEUZE, 2008, p. 13) [grifos no original]

O entendimento, por seu turno, é o estágio final da atuação dos princípios da associação sobre as ideias da imaginação. Atuação é o que ultrapassa a própria imaginação e que possibilita a esta fazer emergir uma natureza humana:

A constância e a uniformidade estão somente na maneira *pela qual as ideias são associadas na imaginação*. Em seus três princípios (contiguidade, semelhança e causalidade), associação ultrapassa a imaginação, é algo distinto desta. A associação afeta a imaginação. Encontra nesta seu termo, seu objeto, não sua origem. A associação é uma qualidade que une as ideias, não uma qualidade das próprias ideias. (DELEUZE, 2008, p. 14) [grifos no original]

É no entendimento que emerge a *crença*, produto da atuação dos três princípios de associação (contiguidade, semelhança e causalidade) sobre as ideias da imaginação. O *sujeito* é o ato de ultrapassar o dado, mas este “ultrapassar o dado” é apenas um efeito da imaginação e do espírito.

Veremos que, na crença e por causalidade, o sujeito *ultrapassa* o dado. Literalmente, ele ultrapassa aquilo que o espírito lhe dá: creio naquilo que nem vi nem toquei. Antes que possa haver aí uma crença, os três princípios de associação organizaram o dado como um sistema, impondo à imaginação uma constância que ela não tem por si mesma e sem a qual ela jamais seria uma natureza humana, atribuindo liames às ideias, princípios de união, que são as qualidades originais dessa natureza e não qualidades próprias da ideia. O privilégio da causalidade está em que somente ela pode nos fazer afirmar a existência, nos fazer crer, pois ela confere à ideia do objeto uma solidez, uma objetividade que essa ideia não teria se o objeto estivesse associado somente por contiguidade ou por semelhança à impressão presente. Mas esses dois outros princípios desempenham com a causalidade um

papel comum: eles já fixam o espírito, eles o naturalizam; eles preparam a crença e a acompanham. (DELEUZE, 2008, p. 14) [grifo no original]

Esta relação triádica é recoberta por um dualismo presente nas espécies (ou nos modos): os efeitos da associação e os efeitos da paixão. É que não há *crença* que não se dê sobre as *paixões*, assim como não há *simpatia* que não se utilize da crença.

[...] a filosofia de Hume apresenta-nos duas modalidades de natureza, duas espécies do gênero afecção: de um lado, os efeitos da associação; por outro lado, os efeitos da paixão. Cada uma delas é a determinação de um sistema, sendo um do entendimento e outro das paixões e da moral. Qual é o nexó entre elas? Primeiramente o paralelismo parece estabelecer-se entre ambas e prosseguir com exatidão. Crença e simpatia correspondem-se. Além disso, tudo o que a simpatia contém de próprio e que ultrapassa a crença é, segundo a análise, análogo ao que a própria paixão acrescenta à associação de ideias. Em outro plano, assim como a associação fixa no espírito uma generalidade necessária, uma regra indispensável ao seu esforço de conhecimento teórico, assim também a paixão fornece-lhe o conteúdo de uma constância, torna possível uma atividade prática e moral, e dá à história sua significação. [...] Finalmente, tanto para a determinação do detalhe da natureza quanto para a constituição de um mundo da moralidade, as regras gerais têm o mesmo sentido, ao mesmo tempo extensivo e corretivo. Não haverá sequer o recurso de identificar o sistema do entendimento com a teoria, e o sistema da moral da paixão com a prática. Sob o nome de crença, há uma prática do entendimento e, sob forma de organização social e da justiça há uma teoria moral. Além disso, em todos os casos, a única teoria possível, em Hume, é uma teoria da prática: para o entendimento, cálculo das probabilidades e regras gerais; para a moral e as paixões, regras gerais e justiça. (DELEUZE, 2008, p. 24-25)

Em *Diferença e Repetição* Deleuze estabelece sua própria leitura acerca da formação da subjetividade a partir daquilo que denomina “síntese passiva do presente vivo” ou “síntese do hábito” aproximando-a da noção de *imaginação* e mesmo de *crença* no sentido empregado por Hume: uma imaginação constituída de contemplação e de contração. A síntese do hábito não é uma operação da consciência, não é, por assim dizer, uma atividade consciente, mas sim acontece *na* consciência, ou, como diz Deleuze: “não é operada pela consciência, mas ocorre *na* consciência que contempla, antes de qualquer memória, antes de qualquer reflexão.” (DELEUZE, 2001, p. 71).

No nível perceptivo a síntese passiva é a contemplação que extrai uma diferença de uma repetição e, a partir daí, forma um presente ligado a um passado e a um futuro imediatos. A imaginação extrai, da repetição entre elementos, uma diferença. Deleuze refere a um exemplo dado por Hume:

Hume toma uma repetição de caso do tipo AB, AB, AB, A... Cada caso, cada sequência objetiva AB é independente da outra. A repetição (mas, justamente, não se pode falar ainda de repetição) nada muda no objeto, no estado de coisas AB. Em compensação, uma mudança se produz no espírito que contempla: uma diferença, algo de novo no espírito. Quando A aparece, aguardo agora o aparecimento de B. Está aí o para-si da repetição, como uma subjetividade originária que deve entrar

necessariamente em sua constituição? O paradoxo da repetição não está no fato de que não se pode falar em repetição a não ser pela diferença ou mudança que ela introduz no espírito que a contempla? A não ser por uma diferença que o espírito transvasa à repetição? (DELEUZE, 2001, p. 70)

Esta síntese não está na consciência ou mesmo na memória, é uma *síntese do tempo* que consiste em formar uma expectativa, isto é, unir elementos que se sucedem em separado e formar daí um “movimento”; de uma sucessão de instantes a síntese extrai o Tempo primeiro formando um “presente vivo”, em seguida um passado próximo – na medida em que o presente retém alguns instantes do passado – e um futuro próximo – na medida em que o presente “espera”, ou antecipa a próxima sucessão de termos. Como diz Deleuze (2001, p. 71):

Esta síntese contrai uns nos outros os instantes sucessivos independentes. Ela constitui, desse modo, o presente vivido, o presente vivo; e é neste presente que o tempo se desenrola. É a ele que pertence o passado e o futuro: o passado, na medida em que os instantes precedentes são retidos na contração; o futuro, porque a expectativa é antecipação nesta mesma contração. O passado e o futuro não designam instantes, distintos de um instante supostamente presente, mas as dimensões do próprio presente, na medida em que ele contrai os instantes.

É, assim, uma síntese que forma um *hábito*. O hábito é aquilo que “constitui algo novo a partir da repetição – notadamente, diferença [...] em essência, hábito é contração” (DELEUZE, 2001, p. 73). Este hábito não é apenas perceptivo, mas também orgânico. A síntese passiva “constitui nosso hábito de viver, nossa expectativa de que “isso” vá continuar.

O termo contemplação deve ser associado, aqui, com a *contração*. O hábito é uma forma de contração, uma contração em pelo menos dois níveis, o perceptivo e o orgânico – mas até mesmo no inorgânico, a bem da verdade. Uma “contração” é o fundamento sintético das formas de vida, dirá Deleuze. Isso porque:

“[...] todos nós somos feitos de água, terra, luz e ar contraídos – não meramente antes de qualquer reconhecimento ou representação desses elementos, mas mesmo anteriormente aos mesmos serem sentidos. Todo organismo, em seus elementos receptivos e perceptivos, mas também em suas vísceras, é uma soma de contrações, de retenções e de expectativas” (DELEUZE, 2001, p. 73).

Devem ser distinguidos dois gêneros de contração na abordagem deleuzeana do termo. Há, em primeiro lugar, a contração como atividade em séries, ou seja, como oposição ao relaxamento ou a dilatação. Em segundo lugar, há a contração como fusão de elementos sucessivos. Desta última é que emerge a noção de “alma contemplativa”, ou o próprio “hábito de viver”.

Assim, contração é contemplação, a contração é executada através de uma contemplação da alma, um hábito. Mas o termo “alma” não deve ser levado ao pé da letra aqui, pois a contração não se engendra a partir da consciência unificada de um sujeito, mas sim a partir de milhares de “*selves* contemplativos” ou sujeitos larvares. Tudo em nós é contemplação, é hábito e, de fato, devemos até mesmo “atribuir uma alma ao coração, aos músculos, nervos e células, mas uma alma contemplativa cuja função é contrair um hábito.” (DELEUZE, 2001, p. 74). De modo que “contração” é um ciclo de repetição, um ritmo formado pelo hábito, uma contração que forma um ciclo de repetição a partir da diferença – a expectativa, ou a superstição de que depois de uma contração virá outra e mais outra e assim infinitamente. Assim, tudo é contemplação.

Ninguém melhor que Samuel Butler mostrou que não havia outra continuidade a não ser a do hábito e que não tínhamos outras continuidades a não ser aquelas dos nossos mil hábitos componentes, formando em nós outros tantos eus supersticiosos e contemplativos, outros tantos pretendentes e satisfações: "Pois o próprio trigo dos campos funda seu crescimento numa base supersticiosa no que se refere a sua existência, e só transforma a terra e a humosidade em frumento graças à presunçosa confiança que tem em sua própria habilidade de fazê-lo; confiança ou fé em si mesmo, sem a qual ele seria impotente. (DELEUZE, 2001, p. 75)

Este ponto é de extrema importância, pois, como lembra Ian Buchanan, a concepção deleuzeana da síntese da imaginação já é uma antecipação do termo *inconsciente* e da produção desejante que serão desenvolvidos depois, sobretudo no *Anti-Édipo* e em *Mil Platôs*. A base para uma ética imanente já está delineada na síntese passiva formadora da subjetividade tal qual esboçada em *Diferença e Repetição*.

[...] [a síntese passiva] é o processo esquizo *avant la lettre*. É a produção desejante *avant la lettre*. Como Deleuze e Guattari a formulam, então, a questão “como o desejo funciona?” é efetivamente a mesma questão “como o inconsciente se forma?” ambas as questões trazem à baila essencialmente o mesmo problema, notadamente a autoprodução do Real. (BUCHANAN, 2008, p. 51)

Vale ressaltar: na síntese do presente vivo, tal qual ocorre na produção desejante, o que está em jogo é a questão da origem genética da razão como processo de individuação que, por sua vez, remete à ontologia desenvolvida por Deleuze, ou seja, a *síntese passiva* do hábito depende de (ou pressupõe) uma tese ontológica. Assim, para explicar a emergência do organismo, do sujeito e mesmo da consciência na síntese do presente vivo faz-se necessária a ontologia da individuação, conforme desenvolvida em *Diferença e Repetição*.

Em linhas gerais, o esquema metafísico deleuzeano pretende dar conta do processo de gênese do atual – dos sujeitos e dos objetos presentes no mundo que habitamos – a partir da repetição da diferença. Este processo pode ser resumido numa estrutura tripartite onde são

identificados registros distintos, o *virtual*, o *intensivo* e o *atual*. Como afirma Protevi, estes três registros se inter-relacionam formando uma ontologia processual:

Para Deleuze, em todos os reinos do Ser (1) processos morfogenéticos intensivos seguem a estrutura inerente em (2) multiplicidades diferenciais e virtuais de modo a produzir (3) substâncias atuais que são individualizadas e localizadas e que possuem propriedades extensivas e qualidades diferenciadas. (PROTEVI, 2012, p. 242)

Do ponto de vista da ontologia desenvolvida por Deleuze, os entes atuais (os entes que encarnam qualidades primárias e secundárias), que compõem o “estado de um sistema”, são produzidos por um processo de atualização a partir de um campo virtual composto de Ideias ou Multiplicidades.

Ideias ou Multiplicidades¹⁴ (virtual) são constituídas “pela determinação progressiva de elementos diferenciais, relações diferenciais e singularidades” (PROTEVI, 2012, p. 243), que por sua vez estão ligados a processos intensivos que levam à atualização. Deste modo, seguindo a imagem de uma *estrutura* em camadas, podem ser encontradas sob o atual, “individuações impessoais ou processos morfogenéticos intensivos que produzem estados sistemáticos” e, sob estes últimos, “singularidades pré-individuais” (PROTEVI, 2012, p. 243). A partir daí, podem ser especificadas as características dos três registros (apresentados abaixo na ordem inversa) que se relacionam mutuamente através de um dinamismo que parte da individuação e da dramatização (como método).

- Virtual (diferenciação): campo pré-individual de relações diferenciais e singularidades, ou “estrutura” composta de termos, relações entre termos e

¹⁴ Deleuze aproxima os termos “Ideia”, “Multiplicidade” e “Virtual” utilizando-se do conceito geral de “Estrutura”. A Ideia é uma estrutura, não estática, composta de relações, termos e singularidades cuja emergência deve satisfazer três condições básicas na forma de “multiplicidade” (como substantivo): Há três condições que, conjugadas, nos permitem definir o momento em que uma Ideia emerge: (1) os elementos da multiplicidade não devem ter nem uma forma sensível, nem uma significação conceitual, nem uma função assinalável. Eles sequer são realmente existentes, entretanto são inseparáveis de uma potencialidade ou de uma virtualidade. Neste sentido, não implicam identidade, não implicam postular algo que poderia ser chamado um ou o mesmo. Ao contrário, sua indeterminação torna possível a manifestação da diferença livre de toda a subordinação. (2) Esses elementos devem ser determinados, mas reciprocamente, por relações recíprocas as não permitem a subsistência de qualquer independência que seja. Tais relações são, precisamente falando, conexões ideais não localizáveis, quer caracterizem a multiplicidade global ou procedam pela justaposição de regiões vizinhas. Em todos os casos a multiplicidade é intrinsecamente definida, sem referência externa ou recurso a um espaço uniforme no qual poderiam submergir. As relações espaço-temporais mantêm, sem sombra de dúvida, a multiplicidade, mas perdem inferioridade; conceitos do entendimento mantêm a inferioridade, mas perdem a multiplicidade e a substituem pela identidade do “eu penso” ou por algo pensado. A multiplicidade interna, por contraste, é característica da Ideia em si mesma. (3) Uma conexão ideal múltipla, uma *relação* diferencial, deve ser atualizada em diversas relações espaço-temporais, ao mesmo tempo em que seus *elementos* são realmente encarnados numa variedade de *termos* e formas. A Ideia é então definida como estrutura. Uma estrutura ou uma Ideia é um ‘tema complexo’, uma multiplicidade interna, em outras palavras, um sistema de conexões múltiplas e não-localizáveis entre elementos diferenciais que são encarnados em relações reais e termos atuais. (DELEUZE, 2001, p. 183).

singularidades (atratores, na terminologia empregada por DeLanda¹⁵) por onde percorrem séries (divergentes e convergentes). O virtual é, portanto, um campo de individuação, ou campo metaestável, puro espaço, por onde percorrem séries que encarnam a condição de um problema (especificação de campos adjuntos) e sua solução (condensação de singularidades) pelo procedimento da vice-dicção. O virtual (Ideia, Multiplicidade ou problema), funciona como um horizonte, um campo relacional (relação entre termos e singularidades) ou uma estrutura não rígida, que é condição para a emergência de espécies.

- Atual (diferençação): pode ser definido como o produto final do processo de individuação, a estabilização em espécies diversas (qualidades) e partes distintas (quantidades) na forma de uma “ilusão necessária”. O atual é uma das metades do objeto (visto enquanto diferençação) que constitui uma determinação, na forma de categorias e conceitos do entendimento e do objeto individual “real”.
- Intensivo (individuação/dramatização): o elemento intensivo é impessoal e processual, constituído por um dinamismo espaço-temporal que age na passagem do virtual (do estrutural) para o atual. Se o atual é composto de espécies e partes, de indivíduos e objetos, tal ocorrência se dá por conta de um processo, um dinamismo intensivo, que atualiza o virtual. Tudo se passa como se o objeto (e isso se aplica também ao sujeito) tivesse duas metades assimétricas, uma no virtual (como ideia, multiplicidade, problema ou estrutura não estanque) e outra no atual (composto de qualidades e quantidades que derivam categorias), sendo que o que faria a passagem ou a ligação entre as duas metades seria o dinamismo intensivo. Haveria, deste modo, não uma estrutura tripartite, mas sim quádrupla, composta pela diferenciação/individuação/dramatização/diferençação. Deleuze esclarece este aspecto utilizando-se do exemplo do ovo como sistema metaestável sobre o qual incide o dinamismo intensivo que leva à *diferençação*:

O Mundo é um ovo. Além disso, o ovo, com efeito, nos fornece um modelo para a ordem das razões: (ordem orgânica e ordem das espécies aí incluídas) diferenciação-indivuação-dramatização-diferençação. Pensamos que a diferença de intensidade, tal qual está implicada no ovo, expressa em primeiro lugar as relações diferenciais da matéria virtual a ser organizada. Este campo intensivo de individuação determina as relações que expressa e que serão encarnadas em dinamos espaço-temporais (dramatização), em espécies que correspondem a estas relações (diferenças específicas e em partes orgânicas que correspondem aos pontos distintivos nessas relações (diferençação orgânica). A individuação sempre governa a atualização: as partes orgânicas são induzidas somente na base de

¹⁵ Para a definição de atratores, Manuel DeLanda (2002, p. 31-32).

gradientes de seu ambiente intensivo; e os tipos são determinados em suas espécies somente em virtude da individuação intensiva (DELEUZE, 2001, p. 251).

O importante a ser ressaltado nesta “atualização” é o fato de que a individuação precede e mesmo dirige o processo, ou seja, a dramatização depende da individuação intensiva de modo que a formação de espécies e partes é o resultado daquela e não o contrário. Assim, a diferença não deriva das categorias, mas sim é o que possibilita, o que está por trás da especificação e da partição. John Protevi dá o seguinte exemplo extraído do registro estritamente biológico:

No registro biológico, um exemplo de um campo de individuação é o ovo, ao passo em que o processo de individuação é a embriogênese; De modo a livrar Deleuze do equívoco de derivar a individuação empírica de uma identidade transcendental *qua* ‘programa genético’ devemos ver o virtual biológico como uma Ideia diferencial de fatores genéticos e epigenéticos, como o faz a corrente de pensamento contemporânea conhecida como Developmental Systems Theory ou DST. (PROTEVI, 2012, p. 243-244)

O que segue ao processo de individuação é a *dramatização*, que relaciona as duas metades assimétricas do objeto. A parte ideal (virtual) do objeto contém “todas as variedades de relações diferenciais e todas as distribuições de pontos singulares (que) coexistem em diversas ordens ‘perplicados’ uns nos outros”, de modo que, quando da atualização deste conteúdo virtual da Ideia, as “variedades de relações são encarnadas em espécies distintas” e os pontos singulares, por sua vez, são “encarnados nas partes distintas que caracterizam a espécie” (DELEUZE, 2001, p. 206), formando, assim, um novo tipo específico.

A esta determinação do conteúdo virtual de uma Ideia Deleuze denomina por *diferenciação* ao passo em que a *atualização* daquela virtualidade em “espécies e partes distintas, é denominada de *diferençação*:

É sempre em relação a um problema diferenciado ou às condições diferenciadas de um problema que a diferenciação das espécies e das partes é efetivada, como se correspondesse aos casos de solução de um problema. É sempre um campo problemático que condiciona uma diferenciação num meio no qual ela é encarnada. (DELEUZE, 2001, p. 206-207)

Diferenciação e diferençação devem ser compreendidas como duas partes da diferença, afirma Deleuze. Ao mesmo tempo, o autor ressalta que “para designar a integridade ou a integralidade do objeto” faz-se necessária a noção complexa de diferenciação”, a partir da qual todo objeto pode ser concebido como duplo sem que, entretanto, uma de suas metades se assemelhe à outra, sendo “uma sua imagem virtual” e a outra sua “imagem atual” (DELEUZE, 2001, p. 210). Não há, portanto, uma relação de *simetria* ou mesmo de

espelhamento entre o virtual e o atual. Há, sim, temporalidades distintas: um tempo puro (virtual), estrutural, que porta e os diferentes tempos (ritmos, ciclos) de atualização que atualizam o objeto. Outro modo de entender esta assimetria é por meio da ideia da relação entre problema e solução. A Ideia (o virtual) é um horizonte problemático, constitui um problema que é solucionado pela atualização (diferençação), pela integração local. Esta solução, por sua vez, não “espelha”, não “reflete” o problema, vez que encarna uma diferença, ou seja, é local, atual. A diferençação é, então, uma solução (atual) para um problema (virtual), uma solução precária e local dentro de uma rede:

A natureza do virtual é tal que atualizá-la é o mesmo que a tornar diferenciada. Cada diferençação é uma integração local ou uma solução local que então se conecta com outras na solução total ou na integração global. (DELEUZE, 2001, p. 211)

Deste ponto de vista, um organismo é, também, a solução para um problema, assim como o são cada um de “seus órgãos diferenciados”, como, por exemplo, o olho que “solve um ‘problema’ da luz” (DELEUZE, 2001, p. 211); o organismo é uma atualização, uma diferençação que, com tal, depende de um processo intensivo e de um campo pré-individual. Como afirma Deleuze: nada num organismo, nenhum órgão, seria diferenciado sem um meio interno dotado de uma efetividade geral ou de um poder de [integração]” (DELEUZE, 2001, p. 211). A síntese do hábito, na medida em que em seu nível mais profundo (o nível da contemplação) possui uma natureza orgânica, depende do processo de individuação e de um campo pré-individual. O sujeito não será, portanto, uma “essência” que tem na origem a “identidade”, mas sim o produto de um processo de individuação que perpassa, que está presente na totalidade das coisas no mundo.

A conjunção destes elementos aponta para o *vitalismo*, uma vez que a “natureza humana” é apenas uma das possibilidades inerentes à relação entre virtual-intensivo-atual (o hábito, por exemplo, é uma categoria ontológica que alcança o “não orgânico”). Esta estrutura – a estrutura de um real que é virtual e que se atualiza através de processos de diferenciação/diferençação – é inerente à vida ou mesmo aos objetos não-vivos e tem em sua origem a multiplicidade dos *modos de afecção* – ou mesmo na contemplação e na contração, se preferirmos usar os termos empregados em *Diferença e Repetição*.

O objetivo de Deleuze será escapar a toda e qualquer forma de antropomorfismo e antropocentrismo. A imanência consegue esquivar-se do dogmatismo e da representação apelando para um ponto de vista não humanista, o que aproxima o vitalismo deleuzeano da posição de Whitehead, conforme definida por Shaviro:

Não há, para Whitehead, distinções estáveis e essenciais entre espírito e matéria, ou melhor, entre sujeito e objeto. Não há, também, distinção estável ou essencial entre humano e não humano, ou mesmo entre vivo e não-vivo. Não que tais distinções não sejam importantes; geralmente elas são de grande importância pragmática. Não devo tratar um ser humano da mesma forma que trato uma pedra. Entretanto, devemos recordar que estas distinções são sempre situacionais. São diferenças em grau, não diferenças em essência ou espécie. O objetivo de Whitehead é produzir uma metafísica não antropomórfica e não antropocêntrica. (SHAVIRO, 2009, p. 22)

Deste modo, ética e normatividade em Deleuze irão pressupor a origem genética, imanente da razão, que parte da diferença de grau entre os modos de existência. Estes modos de existência, por sua vez, desdobram-se a partir de um “vitalismo” que pressupõe um nível ontológico que está além do orgânico, além do “pragmatismo”. A etologia deleuzeana, em larga medida, será desenvolvida sobre aquele pressuposto que Claire Colebrook denominou “vitalismo passivo” (COLEBROOK, 2010, p. 04-10), o qual será abordado no capítulo seguinte.

3 VITALISMO E ÉTICA IMANENTE

Vou começar por aquilo que Deleuze chamaria de um “falso problema”, como forma de introduzir a necessidade de recuperar o *vitalismo* como único fundamento ontológico da ética. Quando se pensa em sentenças morais, sentenças que atribuem valor a determinada coisa, pessoa ou conduta, sentenças que propõem soluções para problemas políticos ou que prescrevem ações, a inevitável questão que se impõe, no seio da filosofia contemporânea, é sempre a mesma: como posso ter certeza de que tal sentença é verdadeira? Como posso comprovar empiricamente a veracidade de tal máxima moral?

O mesmo pode ser dito, em outro registro, acerca da conduta moral. O foco, agora, não será a proposição, mas sim a ação moral. Como posso dizer que determinadas condutas são moralmente boas? A partir de qual critério objetivo posso julgar se minha ação é correta ou não?

Tais questionamentos são postos em dois níveis (da teoria e da prática), mas seu desdobramento se dá sobre um mesmo pano de fundo teórico que, desde Hume pelo menos, opõe fato e valor, natureza e cultura, objetividade e subjetividade e que tem como cerne a ruptura Moderna em relação à cosmologia que a precedia.

O problema posto por esta filosofia moral (a “metaética”) é o de oferecer uma resposta à incômoda pergunta acerca do estatuto dos fatos morais e da possibilidade de uma objetividade dos julgamentos, discursos e ações morais. Se, argumentam os filósofos, no âmbito das ciências da natureza e do conhecimento empírico, há um relativo consenso acerca da objetividade dos fenômenos estudados, quando nos voltamos para o mundo dos valores, para a intersubjetividade, a tendência é a formação de tensões entre realismo e antirrealismo por um lado e, naturalismo e anti-naturalismo (e, também, o sobrenaturalismo) por outro.

Assim, quando postos diante da questão “existem fatos morais objetivos independentes de qualquer sujeito?”, os realistas respondem afirmando a existência de um mundo moral objetivo que dá suporte aos nossos juízos de valor. Afirmam, portanto, que existem fatos morais, assim como existem montanhas, rios, a tuberculose, o número 4 e o *smartphone*. Os antirrealistas, por outro lado, respondem afirmando que os “fatos morais” são produto da cultura, são “construções coletivas” variáveis no tempo e no espaço e que, se a

humanidade fosse extinta amanhã, levaria consigo a totalidade dos “fatos morais”. Segundo esta visão, juízos morais são construções intersubjetivas sem suporte objetivo.

Ainda que parte dos antirrealistas se limite a um relativismo regional e, portanto, não se comprometa com a afirmação de que os fatos naturais ("mundo objetivo") são dependentes do sujeito, do ponto de vista metafísico o que está em jogo é a questão do acesso à verdade. Realistas e antirrealistas divergem acerca do estatuto da verdade. Para os primeiros, existe uma verdade moral objetiva independente do sujeito, para os demais, não existe verdade que não seja construída pelo sujeito moral. Para os primeiros, o problema é explicar quais são esses fatos objetivos e independentes do sujeito e, ainda, dar conta da diversidade moral e cultural. Para os demais o problema é explicar por quais motivos devemos aceitar como válida toda e qualquer “construção cultural” sem poder apelar para qualquer fundamento objetivo. O problema resume-se, então, em estarmos do “lado objetivo” ou do “lado subjetivo” do ponto de vista metafísico pertinente à verdade (moral).

Ora, ambas alternativas partem da premissa de que existem dois “mundos separados”: o mundo da “natureza”, dos “fatos objetivos, mensuráveis, independentes do sujeito” e o “mundo da cultura”, dos “valores socialmente acordados/construídos”, ou seja, o problema se tem vazão a partir do cruzamento entre realismo e naturalismo e seus opostos.

Esta cisão entre “objetivo” e “subjetivo” é produto de uma pretensão universalização da racionalidade que perpassa a história da filosofia e que se manifesta pela recorrência dos postulados da transcendência e da identidade e seu ideal de universalização. Na era moderna, a rearticulação da transcendência se desloca da cosmologia para a razão, para o sujeito. Racionalismo e empirismo curiosamente se combinam para formular uma concepção de racionalidade (teórica e prática) com pretensão de universalizar o acesso à verdade. Assim, a partir do Iluminismo, filosofia e ciências naturais passaram a trabalhar uma concepção de racionalidade fundamentada em princípios universais e no ideal de objetividade. Tal pretensão logo demonstrou-se problemática quando aplicada à cultura, à moral, às relações sociais. Se, no mundo dos “fatos” a universalização parecia plausível, por exemplo, ao positivismo lógico, no plano dos “valores” tal universalização soava como verdadeira quimera pois, segundo pretensões universalistas do positivismo, “fatos morais” não seriam sequer comunicáveis.

Na base desta epistemologia analítica está o modelo racionalista, isto é, o racionalismo pode ser considerado o embrião ontológico da epistemologia moderna. Foi derivando dos postulados mecanicistas (sobretudo da distinção entre propriedades primária e secundárias) e

das afirmações sobre a universalidade e sobre a a-historicidade do acesso à verdade que o Iluminismo estabeleceu seu principal marco teórico: a cisão entre fatos e mundo da cultura.

O modelo racionalista que utilizo é o da dúvida metódica cartesiana. As principais asserções de Descartes que me interessam são: a) a afirmação de que a genuína confirmação da existência do mundo exterior se dá pela razão e que, portanto, os sentidos, o corpo a substância (e aí as relações sociais do sujeito) não têm papel relevante no conhecimento do mundo (a perspectiva do “ghost in the machine”); b) decorre daí que todas as propriedades substanciais da matéria restam desprezadas: sei que sei e só sei quantidades, extensões. Qualidades e temporalidades não são confiáveis e, portanto, c) o conhecimento (único possível) que pode ser universalizado é o proposicional da lógica, o da geometria, o das matemáticas e o das qualidades primárias. O conhecimento, assim concebido, é a-histórico: vale ontem, hoje, amanhã, aqui, no Irã, na lua e embaixo d’água.

Esta espécie de hipertrofia do “epistemológico” estaria ancorada numa concepção representacional do mundo que não foi completamente descartada pela Modernidade, ou seja, a filosofia e as ciências modernas são, em grande medida, tributárias ao modelo representacional. Mas, o que significa dizer que filosofia moderna é em grande parte articulada sobre esse “modelo representacional”? Significa, em primeiro lugar, a reafirmação de um modelo de conhecimento em que, no ato de conhecer, o intelecto forma uma unidade com o objeto (que pressupõe a teoria das formas platônica), e sua conjugação à representação ancorada num método que garanta a certeza bem fundamentada, a evidência.

O modelo representacional seria, então, baseado, em primeiro lugar, no dogmatismo da *Cogitatio natura universalis*, do modelo do bom senso e, em segundo lugar, na submissão da diferença à identidade, dois procedimentos com origens opostas que convergem para fortalecer a imagem dogmática do pensamento, conforme vimos no capítulo precedente.

Por outro lado, o modelo representacional dissente ao mesmo tempo em que se relaciona ao empirismo, enquanto este afirma, também, uma regra externa para a razão; não um Ser, uma Ideia transcendente, mas sim a Natureza. Se, com o empirismo, somos capazes de conhecer, de ter acesso sensível e direto à substância de segunda ordem, o certo é que a mesma está “lá fora” na “Natureza”. Ou seja, se racionalismo e empirismo parecem irreconciliáveis do ponto de vista da origem do conhecimento (o primeiro apostando na razão guiada por princípios e o segundo para a sensação), o certo é que ambos postulam uma causa, uma origem exterior para a razão.

Assim, ambos confluem numa afirmação da transcendência: no caso do racionalismo, ainda que o sujeito atue perseguindo fins racionais, o certo é que estes fins são externos à razão. São o Ser, o Bem, um Valor, todos transcendentais e “tomados como regra da vontade” (DELEUZE, s/d, p. 10). Já no caso do empirismo, a razão está a serviço da natureza (é um meio para chegar aos fins da natureza). A razão não é uma faculdade dos fins, mas sim um meio “original” à disposição da humanidade para realizar fins comuns ao humano e ao animal. Para o empirismo, então, como afirma Deleuze, “[e]stes [os fins] remetem para uma afetividade primordial, para uma “natureza’ capaz de estabelecê-los [...]” (DELEUZE, s/d, p. 9). A razão é vista como “[a] faculdade de ajustar meios indiretos, oblíquos (DELEUZE, s/d, p. 9), e a cultura “é manha, cálculo, rodeio [...]” (DELEUZE, s/d, p. 9) para alcançar os fins transcendentais impostos pela natureza.

A confluência entre racionalismo e empirismo está radicada, portanto, num princípio de transcendência. Há algo “lá fora” – quer seja a Substância primeira, quer seja a Natureza – que dirige, informa ou forma a razão, que autoriza a razão a conhecer: a razão é uma inclinação em direção a um exterior ou a uma instância transcendente e independente.

O debate gerado em torno dos temas acerca de uma “acesso à verdade”, da “existência do mundo” e mesmo da “efetiva e real existência de um *self*” são formas de problematização que reduplicam e perpetuam esta tensão permanente entre racionalismo e empirismo: ou bem temos acesso ao mundo através de uma Substância que emana e que imprime sua forma na matéria, ou bem acessamos o mundo e formamos um *self* para cumprir os desígnios, para atingir os fins da Natureza.

Esta divergência, que possui um ponto de partida compartilhado é reproduzida na ética, ou propriamente na teoria moral, vez que, tal como no debate epistemológico, a afirmação de uma instância transcendente à racionalidade prática impõe uma moral de princípios, uma ética deontológica que apelará ora para um Bem moral que conforma a razão, ora para “propriedades morais”, ou para uma “visão naturalista de mundo”.

Não seria incorreto dizer, então, que a filosofia moral Iluminista esboçou e vem esboçando a mesma tensão em relação à transcendência, ou melhor, uma tensão em relação à *busca pelo fundamento transcendente para as máximas morais*. O questionamento é sempre o mesmo: A instância reguladora está em princípios morais da razão prática que, por sua vez encontram-se ancorados na substância transcendente (Bem supremo), ou está na cadeia causal da Natureza?

Tome-se um exemplo específico, aquele dos problemas levantados pelo naturalismo no campo da metaética. O naturalismo ético suscita a questão de se valores e obrigações, especialmente morais, podem ser abordados a partir de uma visão de base científica, uma visão naturalista do mundo, conforme esclarece Sturgeon (2006, p. 92):

Esse naturalismo [...] sustenta, mais especificamente, (a) que propriedades éticas como bondade das pessoas, traços de caráter, e outras coisas, e, ainda, questões sobre correção ou incorreção das ações, são propriedades naturais da mesma natureza geral das propriedades investigadas pelas ciências, e (b) que elas devem ser investigadas da mesma forma geral que investigamos as propriedades naturais.

Para o “naturalismo ético” a questão crucial, então, é compreender o que pode ser entendido por “visão naturalista do mundo”, ou por uma “propriedade natural”, ou, ainda, “a forma apropriada de se investigar uma propriedade natural”. Sturgeon (2006) resume a posição naturalista como sendo aquela que se opõe ao “sobrenaturalismo” e, assim, aborda a conduta moral de uma forma independente de Deus ou deuses, ou seja, aborda-a como uma “propriedade natural”. No seu catálogo das variações naturalistas Sturgeon (2006) encontra duas que, segundo o próprio, devem ser evitadas para efeito de delimitação conceitual: a) o “naturalismo teológico” (que entende por “natureza” tudo que foi criado por Deus); b) o naturalismo “cientificista” (que sustenta que fatos ou propriedades éticas não se acomodam a uma visão naturalista de mundo e, portanto, não podem ser naturais). Ou seja, as “propriedades naturais” do naturalismo ético possuem um estatuto metafísico distinto, não se assemelham quer à cadeia dos princípios que remetem à substância primeira, quer à objetividade pressuposta pelas ciências naturais mas, ainda assim, são objetivas e, do ponto de vista epistemológico, são semelhantes às propriedades estudadas pelas ciências empíricas: à razão compete encontrar e descrever adequadamente propriedades naturais que estão “lá fora” aguardando para serem descobertas: a pesquisa moral é, também, uma corrida pela “verdade”. O naturalismo, portanto, ainda partilha uma “ilusão de transcendência” com seu suposto rival racionalista.

Na senda aberta pelo Iluminismo a filosofia transcendental foi a que melhor elaborou a saída dos impasses inerentes à contraposição entre racionalismo e empirismo através de uma síntese entre ambos. Deleuze destaca a importância da filosofia transcendental como forma de emancipação da razão em relação à transcendência:

Contra o racionalismo, Kant põe em realce que não somente os fins supremos são fins da razão, como ainda a razão não estabelece outra coisa senão ela própria ao estabelecê-los. Nos fins da razão, é a razão que se toma a si mesma como fim. Há, pois, *interesses* da razão, mas, além disso, a razão é o único *juiz* dos seus próprios interesses. Os fins ou interesses da razão não são julgáveis nem pela experiência

nem por outras instâncias que permaneçam exteriores ou superiores à razão. Kant recusa de antemão as decisões empíricas e os tribunais teológicos. “Todos os conceitos, inclusive todas as questões que a razão pura nos propõe, residem não na experiência, mas na razão... Foi a razão que engendrou sozinha estas idéias no seu seio; incumbe-lhe portanto a ela dar conta do respectivo valor ou inanidade.” Uma Crítica imanente, a razão como juiz da razão, tal é o princípio essencial do método dito transcendental. Este método propõe-se determinar: 1.º A verdadeira natureza dos interesses ou dos fins da razão; 2.º Os meios de realizar estes interesses. (DELEUZE, s/d, p. 10-11)

A partir da filosofia crítica kantiana prevalece, portanto, a imanência. A razão é quem erige seus princípios e julga seus fins. Não há um “lado de fora”, é a razão, por si própria, que “fabrica” ou “produz” seu conteúdo; como na metáfora utilizada por Lee Braver, no modelo da filosofia transcendental, “a razão é mais próxima de uma fábrica do que de um espelho ou de uma cera mole” (BRAVER, 2007, p. 3), ou seja, a razão processa ou organiza a experiência e produz conhecimento.

Kant foi, assim, o primeiro filósofo a vislumbrar uma saída para o duplo impasse que ronda a filosofia pós-Iluminista – isto é, o problema da transcendência conjugado ao problema da oposição entre objetividade/subjetividade – valendo-se da crítica imanente da razão. Conforme já salientei no capítulo precedente, entretanto, a crítica kantiana não foi suficientemente crítica justamente pelo fato de não ter levado às últimas consequências o postulado da imanência, vez que a) manteve a ideia da subjetividade transcendental; b) presumiu a existência do conhecimento e da moralidade como “fatos” e, então, procurou por suas condições de possibilidade no transcendental. Como consequência: c) promoveu uma “ressurreição prática para Deus e para o Eu [...]” (PROTEVI, 2010, p. 41), como limites externos – transcendentais, portanto – à própria razão.¹⁶

A filosofia crítica enquanto projeto ético e ontológico deveria, portanto, encontrar os meios necessários para levar adiante o projeto de superação da transcendência e de inversão do princípio da identidade. Vejamos o que isso significa, em termos deleuzeanos.

Como *subjetividade transcendental* devemos entender a introdução de um elemento de identidade que transcende (externo) ao campo da consciência somada à reserva de todo o poder de síntese (formação da identidade) ao campo de atividade de um sujeito transcendental dado e unificado de antemão.

¹⁶ Daniel Smith apresenta este ponto a partir dos elementos transcendentais da Ideia, em Kant. Sendo a Ideia Indeterminada em relação ao objeto, determinada, por analogia, em relação aos objetos da experiência e portadora de um ideal de determinação em relação aos conceitos do Entendimento, estaria dependente de fatores extrínsecos, i.e, transcendentais: os objetos e os conceitos do entendimento. (SMITH, 1997, p. 52-53; DELEUZE, 2001, p. 170)

Já a presunção de que o conhecimento e a moral são dados de antemão elimina a ideia de gênese interna; o conhecimento, como também a moralidade passam a ser um “fato” da razão. A razão prática é encontrada nas ideias transcendentais: Deus, Mundo e Alma que, por sua vez são derivadas de julgamentos de relação (categórico, hipotético e disjuntivo); e é, ao mesmo tempo, um “fato” *a priori* da razão.

Temos, em conjunto, o problema do “decalque” em Kant, que consiste na violação do axioma crítico segundo o qual o fundamento não pode ser confundido com fundamentado. Kant rompe este axioma na medida em que copia o transcendental a partir da imagem do campo empírico (e, assim, aquilo que é fundamento, o transcendental, é mera imagem daquilo que é fundamentado, o empírico). Como salientam Smith e Protevi:

[A] experiência empírica é pessoal, identitária e centrípeta; há uma foco central, o sujeito, no qual nossas experiências são rotuladas como pertencentes a nós mesmos. Kant afirma que esta identidade empírica somente pode ser possível a partir da Unidade Transcendental da Apercepção, isto é, a possibilidade de adicionar um “eu penso” a todos os nossos julgamentos. (SMITH & PROTEVI, 2012, p. 6)

Em resumo, a imanência, para ser completa, deve abarcar a crítica que Maimon (apud SMITH & PROTEVI, 2012) dirigiu a Kant: a utilização de um método genético – e não somente um método das condições – que possa dar conta da produção do conhecimento, da moralidade e mesmo da razão em si, ou seja, um método genético hábil a “encontrar as condições da experiência real e não meramente da experiência possível” (SMITH & PROTEVI, 2012, p. 5; SMITH, 2000, p. 126); e o postulado de um princípio da diferença como solução ao problema da gênese, vez que “enquanto a identidade é a condição de possibilidade do pensamento em geral, é a diferença que constitui o princípio genético e produtivo do pensamento real” (SMITH & PROTEVI, 2012, p. 5).

Deste modo, Deleuze desenvolve uma verdadeira dialética das ideias como premissa ética e ontológica, uma dialética erigida sobre o solo kantiano, mas que, incorporando as críticas dirigidas por Maimon, tem como objetivo principal levar às últimas consequências o postulado da imanência através da abordagem das condições da experiência atual, da experiência real, não da experiência possível.

Maimon insiste que as Ideias são imanentes à experiência, isto é, elas estão presentes na natureza sensível e podem ser compreendidas pelo entendimento. E esta concepção imanente da dialética que Deleuze procura levar ao limite em *Diferença e Repetição*. “Problemas não existem somente em nossas cabeças”, ele escreve, “mas ocorrem aqui e ali na produção de um mundo histórico e atual.” Por esta razão, uma dialética puramente imanente deve ser derivada de questões do tipo Quem? Onde? Porque? Como? Quanto? Em que caso? – que não são mais questões

de essência, mas antes “questões do acidente, do evento, da multiplicidade – da diferença.” (SMITH, 2000, p. 128)

A dialética deleuzeana é a forma de levar a imanência ao extremo, extirpando da filosofia kantiana qualquer resquício de transcendência e de idealismo, introduzindo os conceitos de diferença e multiplicidade – enquanto contrapostos à essência – como elementos internos à Ideia entendida como plano de imanência.

A questão central para Deleuze será, portanto, a de que não há um “lado de fora” assim como não há, por conseguinte, uma distinção prévia entre “objetivo” e “subjetivo”, entre “natureza” e “cultura”. De um ponto de vista ontológico tudo é expressão de um único Ser. A Ideia, ou a problematização, perpassa indistintamente os planos corporal e o mental. Existe um só “fundamento” para o Ser, um único e indistinto plano da Natureza entendida como prática, como interação entre corpos e dinâmica de comportamentos. Assim, na ontologia deleuzeana, esta concepção de natureza é artificial, é de uma “natureza híbrida” que Deleuze está falando, uma natureza que está além de uma “segunda natureza”, uma natureza como plano de imanência (HARDT, 1993, p. XIV).

Outra forma de explicitar essa ideia de um plano de imanência permeado pela diferença e pela multiplicidade é partir da concepção de *vitalismo* e sua relação com o conceito de organismo como solução de um problema. Partir, então, da questão do organismo e de sua relação com a vida terá a função de articular dois pontos importantíssimos que pretendo desenvolver acerca da ética imanente.

Em primeiro lugar, o par vida/organismo tem a vantagem de destacar o aspecto *materialista* da filosofia deleuzeana. Quando abordada a questão da oposição da imanência e da diferença em relação à transcendência e à identidade no plano específico da teoria da Ideia, a tendência é que se permaneça preso(a) ou limitado(a) à questão da condição transcendental específica, ou seja, à teoria das ideias mesma. Quando se parte para o vitalismo, entretanto, tem-se a possibilidade de explorar o ponto em que a solução para um problema, o organismo, corresponde e goza do mesmo estatuto do ideal de determinação que compõe a ideia. “Organismo”, assim entendido, é tanto um modo de explicitar o efeito da ontologia que deleuzeana tem sobre os postulados da transcendência e da identidade, como uma forma de retirar o estatuto ontológico das oposições objetivo/subjetivo, natureza/cultura, fato/valor. A partir do *vitalismo* surge, assim, a possibilidade de explicitar a *gênese* destes pares de oposição; tem vazão a oportunidade de demonstrar o erro que consiste em começar por estes

dualismos que já são o fim de um processo de atualização e que, por isso mesmo, ocultam sua gênese.

Em segundo lugar, partindo da noção de organismo como um limite, ao mesmo tempo concebido como uma oposição à vida e como solução (precária) de um problema, espero expor as linhas gerais que servem de fundamento tanto à etologia quanto à teoria das pulsões. Os conceitos de vida e de organismo estão diretamente relacionados às concepções éticas de Espinosa e de Nietzsche, dois autores que me guiarão nos tópicos seguintes. A partir destes autores, será possível demonstrar que: a) começar a ética pela transcendência (por princípios e regras) é procurar impor, ilegitimamente, uma norma externa ao organismo; b) começar pela identidade (pelo indivíduo constituído) é impor um limite artificial e idealista às forças e às relações entre corpos que compõem, que formam esta identidade, ou seja, é postular, ilegitimamente, um ideal de universalização que não corresponde à realidade das forças que atuam no processo de atualização.

Parto do *vitalismo*, também, para evitar de antemão qualquer mal entendido acerca do peso que a teleologia possui para o projeto deleuzeano. Quando falo em vitalismo, minha primeira preocupação é retirar do horizonte qualquer conotação essencialista que pressuponha a noção de *design* ou de propósito como fundamento quer para a formação dos indivíduos e das espécies, quer para o comportamento moral.

Assim, o que procuro utilizando o termo *vitalismo* é aproximá-lo daquilo que Deleuze concebe como o “virtual” ou a “multiplicidade” e que o possibilita dar conta da formação das entidades atuais lançando mão da ideia de processos morfogênicos que não recorrem aos conceito de essência ou de identidade (DELANDA, 2002, p. 46).

O vitalismo deleuzeano não consistirá em tratar o conceito de vida como algo portador de uma essência ou de um “movimento próprio” transcendente e acoplado àquela, ou seja, uma essência que confere uma finalidade à vida, à espécie e ao indivíduo, mas, ao contrário, procurará dar conta da realidade prescindindo, como afirma DeLanda, “[de] todos os fatores transcendententes” e utilizando exclusivamente processos dinâmicos “que são imanentes ao mundo material” (DELANDA, 2002, p. 10).

Dito de outro modo, aproximar o vitalismo da ontologia deleuzeana implica distinguir dois tipos de “vitalismo” que têm sido recorrentes na história da filosofia, conforme a terminologia empregada por Claire Colebrook: a) vitalismo passivo, ou seja, um vitalismo não orgânico ou pré-orgânico e não teleológico, um vitalismo ontológico que pode ser lido como

um plano de imanência a partir do qual a matéria se organiza; b) vitalismo ativo, na maior parte das vezes orgânico, essencialista e teleológico, um vitalismo que sustenta uma predisposição ou princípio que impulsiona a vida a um princípio de organização (seja a forma, seja a matéria) e um fim último (mas pré-estabelecido pelos princípios de especificação), que utiliza o modelo da “cadeia do Ser” (FOUCAULT, 2000, p. 41-46).

Podemos tomar em dois sentidos a atual e autoproclamada virada para o vitalismo: primeiro, como uma continuação de uma tradição que remonta a Platão e que pode ser crítica a toda e qualquer norma externa e transcendente em relação à vida. Este vitalismo perene será sempre crítico em relação a um modelo (ou figura) simples, privilegiado e que é aceito sem questionamento, seja ele a Ideia em Platão (a qual pode funcionar tanto como ferramenta para resistir à simples aceitação dos termos e, ainda, um outro termo que permite ao pensamento permanecer dentro de seus próprios limites) ou, como em Henri Bergson, a asserção de um dinamismo do espírito sobre a inércia sedutiva da matéria. Segundo, e com um grande grau de complexidade, haverá um vitalismo de uma natureza restrita e específica, que consistirá em adicionar à vida como um dado uma espécie de princípio misterioso ou uma força de vida mística – uma espiritualidade irreduzível que será requerida para explicar a complexidade do mundo como ele é. Quando o termo vitalismo é empregado de modo pejorativo é usualmente este segundo modo (num sentido místico, antimaterialista e anticientificista) que está em jogo. (COLEBROOK, 2010, p. 04-05)

A oposição aqui seria clara ao passo em que se tem um vitalismo ativo comprometido com a transcendência, com a analogia como série ou estrutura, que se articula a partir do encadamento de vários termos que, por sua vez, remetem a um “termo único eminente, perfeição ou qualidade, como razão da série.” (DELEUZE & GUATTARI, 2011b, v. 4, p. 13) ou modelo essencial; ter-se-ia, por outro lado, um “vitalismo passivo”, ou ainda, um vitalismo ontológico que estende a vida para além do orgânico, que situa a emergência do organismo na matéria e que parte do pressuposto da ausência de propósito, de desígnio, de função, ou seja, da inexistência da transcendência.

Um vitalismo passivo [...] é uma hiperfilosofia ou teoria (se tomarmos o termo teoria como sendo a aceitação de uma distância ou relação que necessariamente acompanha cada percepção ou mirada). Enquanto reconhece que todas as posições, figuras e formas devem ter emergido da vida, o vitalismo passivo também se depara com a malevolência, a estupidez, a automutilação e a opacidade que o pensamento em si nunca é capaz de incorporar ou mesmo dominar. (COLEBROOK, 2010, p. 7)

O “vitalismo ativo”, como o chama Colebrook, estaria na base de grande parte das teorias que tomam a Natureza ou a vida orgânica como ponto de partida para explicar o comportamento ético pelo modelo do propósito, da função, da organização, enquanto o vitalismo passivo, por sua vez, reproduziria a estrutura nietzscheana que, na leitura de Deleuze, conecta eterno retorno e vontade de potência como virtual ontológico.

Um conceito central para a ética imanente será, então, a *vida*. Mas o vitalismo aqui empregado não se confunde com uma simples inversão de polos entre mente e corpo; não há de ser concebido como uma retomada dos “poderes do corpo” sobre a mente, como privilégio ou precedência do orgânico, da afecção sobre o intelecto, sobre a razão. O vitalismo ontológico tem seu ponto de partida na tese do paralelismo espinosista, de modo que não há polos a serem invertidos, não há “corpo” que venha antes de “mente” ou o caminho inverso. Uma vida é pura imanência e, como imanente, está sujeita “[aos] potenciais puros ou poderes de individuação que não podem ser reduzidos ao que pode ser conhecido, vivido, representado ou considerado estando inserido num conjunto de possibilidades atualizadas e dadas de antemão.” (COLEBROOK, 2010, p. 34). “Vida” aqui, não é nada mais do que participação no processo de atualização e, portanto, como modo de existência, é uma abertura para o devir.

É neste sentido amplo, ontológico e imanente, que se deve entender não só o conceito de vida, como também o de natureza. Uma “natureza”, seja humana ou não, é algo que não se submete a um sistema de julgamento, a um juízo de adequação, a um Bem extrínseco. É um modo de existência, um composto de forças e relações de corpos, ou se se quiser dizer, com Leibniz, “[...] uma pluralidade de relações e afecções” (LEIBNIZ, 2009, p. 26) como expressão do Ser.

Reencontro aqui o tema nietzscheano da *vontade eficiente*, através da metáfora do jogo de dados, e sua relação com o eterno retorno e a Vontade de Potência. Mas reencontro-o para superá-lo realizando, com Espinosa, uma virada para a prática.

Ainda estou, obviamente, no domínio do plano de imanência, a *Vida* ou a *Natureza*, mas agora introduzo a prática do Ser afirmativo como *phatos*. Em Espinosa encontrarei, portanto, a passagem da exterioridade das forças para a interioridade da prática, da busca pela felicidade (beatitude). Esta interioridade da prática vincula à exterioridade dos corpos (forças) a interioridade criação que é a busca pela felicidade, o poder de ser afetado: “afetividade, sensibilidade, sensação” (HARDT, 1993, p. 54).

Tenho aí o primeiro aspecto para caracterizar uma ética imanente: a não submissão à regra externa, ao código, a um princípio transcendente. Na célebre distinção deleuzeana, ética não se confunde com moral. Esta última é uma regra, um interdito que opõe Bem e Mal a partir de princípios extrínsecos e estáticos que dirigem as condutas de uma perspectiva externa; aquela, por sua vez, articula-se sobre a ideia de um bom ou um mau *encontro*, “[n]ão existe o Bem ou o Mal, mas há o *bom* e o *mau*,” diz Deleuze enquanto lê Espinosa, “[o] bom

existe quando um corpo compõe diretamente a sua relação com o nosso, e, com toda ou com uma parte de sua potência aumenta a nossa.” (DELEUZE, 2002a, p. 28). Bom e mau são empregados em dois sentidos, um objetivo, relativo e parcial como sendo aquilo que convém ou não convém à nossa natureza e, por outro lado, um subjetivo e modal (DELEUZE, 2002a, p. 29), que implica aumento ou diminuição da potência de agir, ou seja, estabelecer agenciamentos.

A Ética é, assim, uma desarticulação do sistema de julgamento. A Moral é o “julgamento de Deus, o *sistema de Julgamento*”, ao passo que a Ética substitui este sistema (BEM/MAL) pela “diferença qualitativa dos modos de existência (bom/mau)” (DELEUZE, 2002a, p. 29). O postulado da imanência, portanto, implicará reconhecer a premissa de uma tese ontológico-axiológica. Do ponto de vista ontológico a ética imanente considerará como inadequada e infrutífera toda e qualquer teoria moral que recorra a princípios, *normas, critérios universais e necessários* como fundamento, ou como padrão para condutas ou para o exercício da racionalidade prática. Tal premissa não implica negar qualquer papel à razão prática ou, ainda, apelar para as teorias do emotivismo¹⁷. Ao contrário, a ética imanente sustentará, como abordarei detalhadamente no próximo tópico, que os valores emergem dos modos de existência.

Este ataque ao juízo, ao julgamento ou à transcendência abre uma questão que me levará ao segundo aspecto da imanência: por qual motivo devemos nos opor à transcendência moral? As normas e princípios que fundam o Bem na contemplação, na reflexão ou no consenso¹⁸ não são, ao fim e ao cabo, o fundamento moral e da vida em sociedade?

Do ponto de vista da imanência, a transcendência representa nossa escravidão, a impotência reduzida ao seu mais baixo grau, pois reafirma a Identidade e a Representação: poder de agir e afirmação da vida¹⁹ são negados pela transcendência, conforme afirma Deleuze, num tom que aproxima Espinosa de Nietzsche:

Há efetivamente, em Espinosa, uma filosofia da “vida”: ela consiste precisamente em denunciar tudo o que nos separa da vida, todos esses valores transcendentos que se orientam contra a vida, vinculados às condições e às ilusões da nossa consciência. A vida está envenenada pelas categorias do Bem e do Mal, da falta e do mérito, do pecado e da remissão. O que perverte a vida é o ódio, inclusive o ódio contra si mesmo, a culpabilidade. (DELEUZE, 2002a, p. 32)

¹⁷ Sobre o emotivismo: “É importante mencionar que os termos éticos não apenas servem para expressar sentimentos. Eles também são calculados para provocar sentimentos e estimular ações.” (AYER, 1971, p. 111)

¹⁸ Daniel Smith estabelece este “sumário” das três formas de transcendência que remetem a Platão, Descartes e Kant, Levinas e Habermas, a partir da leitura de *O que é a Filosofia?* (SMITH, 1997, p. 265-269)

¹⁹ A explicitação deste ponto será objeto dos próximos dois tópicos.

O ponto de questionamento que une Nietzsche e Espinosa será, então: “se a transcendência representa nossa impotência”, em quais condições somos “levados a *desejá-la?*” (SMITH, 2011, p. 126). E aqui entra em jogo a questão das pulsões como fundo (multiplicidade) a partir do qual há produção de desejo (no sentido kantiano do termo).

A teoria das pulsões, conforme articulada por Deleuze, se desenvolve da ideia de que os modos de existência devem ser abordados a partir do inconsciente, ou seja, que é no nível das pulsões que a análise ética deve se deter (SMITH, 2011, p. 127). Há, assim, uma articulação de um segundo nível, um nível mais profundo que serve de suporte para a ética imanente: é a produção inconsciente que está na origem (genética) dos modos de existência e das afecções. Por fim, é no desejo como produção que veremos uma completa teoria imanente e materialista à qual David Cole identifica como sendo o “materialismo transcendental” de Deleuze (COLE, 2012, p. 7-8). Este materialismo transcendental inscreve-se no registro ontológico esboçado em no primeiro capítulo para estabelecer uma genealogia da moral a partir de uma concepção de desejo como investimentos libidinais, econômicos e materiais. Como demonstrarei, tal concepção do desejo como produção e reprodução, uma vez relacionada ao *vitalismo* deleuzeano, dá conta da gênese dos valores e explica por qual motivo chegamos a “desejar nossa própria escravidão”.

3.1 DA ETOLOGIA À ÉTICA EM ESPINOSA

Ética e ontologia são indissociáveis em Deleuze. É partindo de uma ontologia geral imanente e materialista que o autor chega ao estudo dos afetos, que, conforme afirma Brett Buchanan, pode ser visto como uma etologia (BUCHANAN, 2008, p. 155), ou um estudo acerca do que um corpo é capaz de fazer – dos *modos de existir*.

Deleuze chega a este “estudo acerca dos modos de existir” contrastando a Ética à visão essencialista no que pertine aos valores, ou seja, a teoria moral que postula que para além dos modos de existência humanos há valores que são uma verdadeira essência (universais, *a priori*). Numa moral, diferentemente da etologia, a tarefa consiste em realizar uma essência, nos lembra Deleuze; e isso implica dizer que, se a tarefa da moral é aproximar uma existência daquilo que é seu modelo essencial, a essência está num estágio em “que nunca está necessariamente realizada” (DELEUZE, 2008b, p. 71). Este é o essencialismo

aplicado à ética: temos, enquanto humanos, uma essência que nos excede, a essência ideal, um modelo de Bem ou de virtude”. A existência humana é a “essência em potência” e, como potência, para se realizar, deve seguir a *ordem* daquela essência, daquela ideia de Bem, daquele Valor Supremo. Nesse modelo, como lembra Deleuze, “a essência do homem deve ser tomada com um fim por parte do homem existente. Então, conduzir-se de maneira razoável, isto é, passar da potência ao ato, é a tarefa da moral” (DELEUZE, 2008b, p. 71). Daí que a essência tomada com um fim é o *valor*, um valor transcendente.

Na visão moral de mundo há, portanto, uma distinção entre essência e existência; elas são separadas. A existência é sempre uma falta, uma imperfeição em relação à essência humana. Há sempre uma verdade moral essencial que requer ou mesmo exige a adequação de uma existência imperfeita, impura. Este nada mais é do que o “modelo julgamento” que mencionava acima, o qual consiste em avaliar um modo de existir a partir de um modelo essencial ou, dito de outra forma, nada mais é do que a imagem dogmática do pensamento, o idealismo, transferido para o terreno da ética.

A questão para Deleuze é, em continuidade à sua ontologia geral, substituir este modelo essencialista e tipológico por uma teoria imanente, isto é, por uma prática teórica que será chamada de etologia, ou seja, substituir uma teoria Moral (um modelo de julgamento), por uma teoria Ética (um modelo dos modos de habitar uma existência), mas uma teoria que já é, em si, prática pois implica dar conta do devir ético, da criação de valores.

O ponto de partida será isolar, tomando como base as lições de Espinosa, uma ontologia; ontologia esta que, dada sua imanência, partirá dos seguintes postulados: 1. Há apenas uma única Substância infinita, ou seja, não há nada além ou acima desta substância. Esta substância *é o Ser*; 2. Assim como não há nada acima, não há, também, nada abaixo do Ser que não seja uma manifestação ou um desdobramento deste, logo “os entes serão seres” – *expressam* a essência do Ser (DELEUZE, 2008b, p. 70); 3. Estes *entes*, por sua vez, serão modos, *entes existentes* que não serão seres (ou o Ser), mas sim *maneiras de ser da Substância*, ou modos. Assim, a etologia é justamente o estudo destes modos de existir, ou uma ciência das maneiras de ser. A etologia estuda os modos: classifica, distingue e valora *modos de existência*, ou poderes de existir:

A etologia é, antes de tudo, o estudo das relações de velocidade e de lentidão, dos poderes de afetar e de ser afetado que caracterizam cada coisa. Para cada coisa, essas relações e esses poderes possuem uma amplitude, limiares (mínimo e máximo) variações e transformações próprias. E eles selecionam no mundo ou na Natureza aquilo que corresponde à coisa, isto é, o que afeta ou é afetado por ela, o que move a coisa ou é movido por ela. (DELEUZE, 2002a, p. 130)

Mas como podem ser definidos os *modos de existência* e qual o propósito de articular os valores morais a partir destes modos? Do ponto de vista ontológico os modos de existência serão a estratégia adotada por Deleuze para evitar a ontoteologia aplicada à ética. Da perspectiva axiológica, por outro lado, os modos de existência servirão para distinguir o bom do mau, serão um critério para *valorar* a maneira de “habitar” uma existência sem que se tenha que recorrer a um critério ou princípio absoluto ou transcendente. Não é que não haja critério. Há um critério imanente que, como se verá, é, em última instância, a *afirmação da vida ou a ampliação dos poderes de agir*.

O propósito de Deleuze, ao começar a ética pelo estudo dos modos de existência, é articular uma prática ético-política como afirmação da diferença e da imanência. Reaparecem, assim, no campo da ética, os dois “inimigos” principais que Deleuze havia deixado para trás no terreno da ontologia: a Identidade e a transcendência, enquanto expressão do idealismo filosófico. Para desvencilhar-se desses inimigos Deleuze procurará pelas condições genéticas e genealógicas dos valores, começando por uma “física dos corpos” (HARDT, 1993, p. 91), que tem como premissa o axioma de Espinosa segundo o qual “o poder de existir é um princípio do Ser”. Conforme este axioma, ser apto a existir é o mesmo que ter poder; as coisas existem e mantêm sua existência na medida em que são capazes de perseverar no Ser ou ampliar seu poder (de existir).

Mas vou começar pela questão dos *modos*. Como pode ser definido um modo e quais suas principais características? Os modos possuem três características básicas, de acordo com Espinosa (apud BIESTEGUI, 2010, p. 106): essência, relação e existência.

Sob o ponto de vista de sua *essência*, um modo é definido pelo seu grau de poder ou potência (quantidade de poder, poder de existir), e não por seu “conceito” ou “ideia geral”, essência equivale a potência, portanto. Por outro lado, a essência de um modo, a partir de uma leitura materialista, é uma expressão: a essência expressa-se numa *relação*. Ou seja, do ponto de vista do encontro, uma essência apresenta uma “certa capacidade de ser afetada (*affectio*)”, ou poder de ser afetado (HARDT, 1993, p. 81), o que significa, portanto, que “uma coisa é designada não apenas pelo que ela é, mas sim por aquilo que ela pode fazer.” (BIESTEGUI, 2010, p. 106). O Ser de uma coisa é, deste modo, seu grau de potência e sua capacidade de se relacionar.

Por fim, os modos podem ser vistos a partir de sua *existência (affectus)*, “a partir das partes extensivas subsumidas [na] relação” (BIESTEGUI, 2010, p. 106), ou seja, pelo aspecto

dinâmico: transições, movimentos ou passagem que ocorrem no modo, pelas paixões. Em resumo, conforme salienta Brett Buchanan, os modos podem ser vistos como contendo afecções e afetos:

(1) afecções (*affectio*) são modos das substâncias; (2) estes modos também designam “os efeito de outros modos neles”, suas modificações; e (3) os modos ou afecções são transições ou passagens de estados chamados afetos ou sentimentos (*affectus*). (BUCHANAN, 2008, p. 158)

O modo possui, então, uma estrutura triádica: é uma essência (grau de poder), que “tem a capacidade de ser afetada por outros modos e é, então, caracterizada por seus afetos específicos, que definem a sua existência [...]” (BEISTEGUI, 2010, p. 106), e pode, assim, ser designado por seu *conatus*, ou tendência de perseverar na existência, ou duração. *Conatus*, aqui, pode ser definido como o esforço ou desejo²⁰ de permanecer na existência e é determinado por uma afecção que nos é boa ou útil e, portanto, incrementa nosso poder de agir (BEISTEGUI, 2010, p. 110).

A questão central para Deleuze será a de registrar os diferentes poderes do modo, procurar saber “do que um corpo é capaz?”. Para cada modo a questão é saber quais os seus poderes de afetar e ser afetado, vez que não se pode saber, de antemão, do que um corpo é capaz – já que não há uma “essência transcendente” a eles. Dada a estrutura triádica do modo, não há como pretender ver nele uma essência metafísica que possa ser definida de antemão. Só posso saber do que um corpo é capaz, só posso registrar o seu *conatus*, através da experiência. Se um modo é caracterizado pela sua capacidade de afetar e ser afetado, tudo é uma questão de experimentar e experimentar *enquanto corpo*. Só descubro os limites, as variações, as capacidades de um corpo ou modo questionando e experimentando o que ele pode fazer.

A partir deste conceito de modo, Deleuze consegue evitar o essencialismo e a tipologia (catalogação a partir do gênero, da espécie e da família). O critério para definir um corpo é o seu grau de potência, sua capacidade de relação e seus movimentos e transições atuais. Este o sentido da *onto-etologia* que a afasta de uma *ontoteologia*: a caracterização dos corpos se dá a partir do modo (existir e se relacionar). A *onto-etologia* é, ao mesmo tempo, uma ontologia e uma prática, uma prática constitutiva.

²⁰ A relação entre *conatus* e desejo é de extrema importância para o desenvolvimento da ontologia histórica do desejo de modo que as variações do *conatus* e a especificação do conceito de desejo empregados por Deleuze serão abordadas de forma mais detida na sequência da argumentação. Por ora, o que pretendo ressaltar é a identificação entre *conatus* e desejo.

Nunca, pois, um animal, uma coisa, é separável de suas relações com o mundo: o interior é somente um exterior selecionado; o exterior, um interior projetado; a velocidade ou a lentidão dos metabolismos, das percepções, ações e reações etrelaçam-se para constituir tal indivíduo no mundo. (DELEUZE, 2002a, p. 130)

Deleuze está desenvolvendo aqui um tema recorrente em sua filosofia, isto é, subordinando a identidade à diferença: são o poder de existir e o poder de afetar e ser afetado que formam a identidade de um corpo e de uma consciência, e não o contrário. São as relações e as estruturas de determinação recíproca que possibilitam definir não só o que é um corpo, mas também as capacidades e os limites internos e externos deste corpo. A partir deste ponto de vista, o corpo já não é mais uma essência, uma identidade estática; o corpo é uma relação dinâmica que possui estrutura interna e limites externos sujeitos a variações e alterações. Mais: um corpo é constituído por outros corpos, um corpo encontra outro para estabelecer uma relação dinâmica que tem sua estabilidade determinada por suas afecções e afetos.

Por outro lado, conforme já ressaltei no primeiro capítulo, do ponto de vista da potência, a estrutura dos modos não se aplica exclusivamente aos mesmos, ou seja, não apenas os modos podem ser afetados, mas sim a Natureza como um todo: o *poder de existir* perpassa a Natureza. Isto significa dizer que, como um tipo específico de poder (*potentia*), a essência de Deus [também] tem este poder de ser afetada (BEISTEGUI, 2010, p. 108), ou seja, Deus tem sua *potestas*.

Deus é a causa necessária de todas as suas afecções, as quais podem ser todas explicadas por sua própria natureza. As afecções de Deus, então, são ações: elas são os modos por si sós [tradução modificada], sejam como essência, sejam como existência. (BEISTEGUI, 2010, p. 108)

Existe, no entanto, uma diferença crucial entre os modos e a Substância (Deus). Ao contrário da Substância, os modos não são causa adequada de sua própria afecção. Nos modos, as afecções são sempre de segunda ordem (afecções de afecções) e são produzidas do exterior, a partir de outros modos. Não há como saber, *a priori*, quais serão os efeitos de uma afecção em determinado modo. A questão central é que tanto os modos como a Substância têm o poder de existir e poder de ser afetados e cada modo goza do mesmo estatuto em relação aos demais.

Em relação aos modos aos quais se tem acesso, o “poder de existir” é correlato ao poder de ser afetado²¹. As duas afecções que podemos ter são as ativas e as passivas. Estas, por sua vez, bifurcam-se em afecções passivas alegres e afecções passivas tristes. As afecções ativas são aquelas internas, ou seja, que não sofrem a influência ou não são o efeito da ação de outro corpo sobre o nosso e, além disso, têm a capacidade de ampliar nosso poder de agir, vez que expressam uma ideia adequada, exprimem diretamente “a essência do corpo afetante” e são a ideia “de uma *affectio* interna ou de uma auto-afecção.” (DELEUZE, 2002a, p. 57). Os afetos, por sua vez, são o poder de sofrer, ou ser passivo, e não expressam nada positivo. São produto de uma ação externa nos corpos e expressam, na alma, uma paixão (paralela a uma ação sobre o corpo). Os afetos implicam diminuição do poder de agir, são passividade e expressam nossa imperfeição, nossa finitude, ou a limitação de nossa força de ação. Assim, os afetos não afirmam nada, eles apenas envolvem nossa impotência:

Nas afecções passivas, permanecemos imperfeitos e sem poder; somos separados ou desconectados de nossa essência, nosso grau de poder – separados, isto é, daquilo que somos capazes, do que podemos fazer [São as] afecções passivas que preenchem nosso poder de afecção; mas só o fazem na medida em que tiverem reduzido aquele poder ao mínimo e nos separado daquilo que podemos fazer (nosso poder de ação). (BEISTEGUI, 2010, p. 109).

Os afetos decorrem do encontro fortuito entre dois ou mais corpos. Deste encontro há possibilidade de que ocorra pelo menos um dos três resultados. Ou bem os corpos permanecem indiferentes uns em relação aos outros e, portanto, não se alteram quer externa quer internamente; por conseguinte não geram qualquer sorte de paixão (mantém-se uma “neutralidade”); ou, por outro lado, estabelecem uma relação que pode rumar para afetos alegres ou afetos tristes.

Assim, da formação de uma relação podem ter vazão dois tipos de afeto: os alegres e os tristes. Os primeiros consistem em encontros entre dois corpos compatíveis que compõem uma nova relação que tem um *aspecto externo* consistente num *acordo entre naturezas*. Este encontro, por sua vez, tem um *aspecto interno*: um encontro produz uma afecção no corpo que é boa para a natureza deste. O resultado deste encontro, desta paixão alegre, é a formação de um novo corpo, uma totalidade maior e o aumento do poder de agir, mas, também, desejos positivos: amor, benevolência, dentre outros.

²¹ Deleuze caracterizará o modo como a sobreposição entre potência (*potentia*), como quantidade intensiva (“seria a intensidade da coisa que substituiria sua essência”, ou seja, potência é a intensidade de atuação, intensidade da força: potência = ato) e qualidade afetiva, a qualidade que preenche a potência. (DELEUZE, 2008b, p. 77-97)

De outra banda, existem afetos tristes que se caracterizam pela incompatibilidade entre as relações internas dos corpos, um desacordo entre naturezas e a consequente decomposição de um corpo pelo outro, ou mesmo a destruição mútua, isto é, uma diminuição no poder de agir (HARDT, 1993, p. 95) que, da mesma forma, geram desejos negativos, como o ódio e o ressentimento, por exemplo. (BEISTEGUI, 2010, p. 111).

A partir desta caracterização dos modos forma-se um critério ético. Se as paixões tristes diminuem nosso poder de agir (se afetam nossa *potencia quantitativa-intensiva*) e nos investem de desejos reativos, “mau” será todo aquele agir que busca encontros tristes, ao contrário, “bom” será quem procura por agenciamentos que implicam paixões alegres que aumentam o poder de existir. É aí, nesta *Ética da Vida*, que Espinosa e Nietzsche se encontram: paixões alegres podem ser vistas como correlatas de uma vontade que afirma a vida; ao contrário, paixões tristes são a expressão da negatividade, da diminuição da potência, da negação da vida. Conforme Smith:

Em Espinosa, assim, uma vontade individual será considerada “má” (ou servil, ou fraca ou tola) se mantém-se extirpada de seu poder de agir, se mantém-se num estado de servidão em relação às paixões. Por outro lado, um modo de existência será considerado “bom” (ou livre, ou racional, ou forte) se exercer sua capacidade de ser afetado de tal maneira que seu poder de agir aumente, ao ponto de produzir afecções ativas e ideias adequadas. Para Deleuze, este é o ponto de convergência que une Nietzsche e Espinosa na sua busca por uma ética imanente. Modos não são mais *julgados* em termos de seu grau de proximidade ou distância de um princípio externo, mas serão *valorados* conforme a forma pela qual “ocupam” sua existência: a intensidade do seu poder, seu “teor” de vida. (SMITH, 2002, p. 125)

A característica comum a todos os afetos – ou seja, o fato de que diminuem nosso grau de poder – é o que possibilita e mesmo impõe a questão principal da Ética: como se tornar ativo? Como estabelecer relações que aumentem nossa potencia? Como organizar, em primeiro lugar, encontros felizes?

Antes de responder esta questão – que levará não só ao conceito de *noções comuns* como passagem das ideias inadequadas às adequadas, mas também à questão crucial dos desejos – há necessidade fazer um esclarecimento acerca do *materialismo* de Deleuze, tomado de empréstimo da leitura do paralelismo em Espinosa.

Se a Substância é infinita, existe também, virtualmente, uma grande quantidade de modos que a expressam e a acompanham, ou seja, existem modos que sequer podem ser imaginados, pensados ou experimentados pois, no que diz respeito a nós – e este é o ponto de partida para a ética – apenas dois modos podem ser acessados: a extensão e o pensamento.

Nossos afetos, assim, reduzem-se às paixões do corpo e da alma (nossos sentidos e sentimentos, ou nossas sensações).

A Ética é a arte de analisar, decompor e entender estes afetos, mas não como se um modo tivesse prioridade sobre o outro, como sói acontecer com as filosofias idealistas. Para analisar os modos é necessária a teoria do paralelismo. O paralelismo pode ser definido como o *materialismo* de Espinosa e consiste, segundo Deleuze, na desvalorização da consciência.

Na filosofia idealista o foco é e sempre foi a consciência; a preocupação, a admiração filosófica é sempre voltada para a consciência, para a vontade consciente, para os efeitos da consciência sobre o corpo, das formas de dominar o corpo e as paixões. Espinosa opera a célebre inversão: “nós nem sabemos do que um corpo é capaz” (Ética, II, 2, escólio); inversão que não significa, entretanto, submeter a consciência ao corpo, mas sim implica paralelismo.

Este paralelismo, por sua vez, pode ser caracterizado por meio de três princípios básicos: a) autonomia: cada modo (como expressão de um atributo) é autônomo em relação ao outro; b) igualdade: cada modo possui o mesmo estatuto que os outros; c) unidade: corporalidade e pensamento são iguais expressões do Ser, ditas numa única e mesma voz. (HARDT, 1993, p. 81-82)

A tese do paralelismo deriva da *autonomia* e da *equivalência* (ou igualdade) entre os modos. Pensamento e extensão são dois modos que possuem o mesmo estatuto não havendo, portanto, nenhuma prevalência de um sobre o outro. Ambos são paralelos: o que é uma ação na alma é, também e ao mesmo tempo, uma ação no corpo (ambos expressam a mesma substância). Trata-se, como afirma Deleuze, de uma “inversão do princípio tradicional em que se fundava a Moral como empreendimento de dominação das paixões pela consciência” (DELEUZE, 2002a, p. 24), que tinha o efeito de criar uma tensão e desvincular corpo e alma. Segundo esta teoria moral, quando o corpo agia a alma sofria e vice-versa.

Além de afirmar a total equivalência entre corpo e consciência, a sentença do paralelismo (“não sabemos do que um corpo é capaz”) procura, por outro lado, mostrar que, se é certo que o corpo ultrapassa o conhecimento que dele temos, também o é que o “pensamento não ultrapassa menos a consciência que dele temos.” (DELEUZE, 2002a, p. 24). Ou seja, os poderes dos modos extensão e pensamento estão, paralelamente, além daquilo que nossa experiência cognoscível e nossa consciência podem apreender.

Não há menos coisas no espírito que ultrapassam nossa consciência que coisas no corpo que superam nosso conhecimento. É, pois, por um único e mesmo movimento que chegamos, se for possível, a captar a potência do corpo para além das condições

dadas do nosso conhecimento, e a captar a força do espírito, para além das condições dadas da nossa consciência. (DELEUZE, 2002a, p. 24).

O que Deleuze ressalta no paralelismo espinosista não é propriamente a uma suposta desvalorização do pensamento em relação à extensão mas sim uma *desvalorização da consciência em relação ao pensamento*, “uma descoberta do inconsciente e de um *inconsciente do pensamento*, não menos profundo do que o desconhecimento do corpo” (DELEUZE, 2002a, p. 25). O paralelismo é evidente: se o corpo tem capacidades que estão além de nosso conhecimento, se conhecemos somente *a posteriori* o que pode um corpo o mesmo deve ser dito em relação ao pensamento; o pensamento ultrapassa a consciência, há um *inconsciente do pensamento* que faz com que tenhamos na consciência “naturalmente o lugar de uma ilusão” (DELEUZE, 2002a, p. 25).

Eis a questão destacável neste argumento do paralelismo: a natureza da consciência é tal que ela recolhe os efeitos, mas ignora a ordem das causas. O encontro entre os corpos se dá por relações causais, mas relações onde a causa já porta seu efeito, ou melhor, onde no efeito subiste a causa; estas relações são complexas (só as conhecemos *a posteriori*) e o mesmo pode ser dito em relação às ideias.

A ordem das causas define-se pelo seguinte: cada corpo na sua extensão, cada ideia ou cada espírito no pensamento são constituídos por relações características que subsumem as partes desse corpo, as partes dessa ideia. Quando um corpo “encontra” outro corpo, uma ideia, outra ideia, tanto acontece que as duas relações se compõem para formar um todo mais potente, quanto que um decompõe o outro e destrói a coesão de suas partes. Eis o que é prodigioso tanto no corpo quanto no espírito: esses conjuntos de partes vivas que se compõem e decompõem segundo leis complexas (DELEUZE, 2002a, p. 25)

A consciência (assim como o corpo) não tem um pleno e total acesso a estas “leis complexas” que informam as relações, a ordem da composição e decomposição que perpassa a natureza é tal que excede nossas capacidades; “nós, como seres conscientes, recolhemos apenas os *efeitos* dessas composições e decomposições” dirá Deleuze, ou seja, sentimos *alegria* quando um corpo se encontra com o nosso e forma uma composição, ou quando uma ideia se encontra com nossa alma e com ela se compõem e, inversamente, sentimos *tristeza* na relação de decomposição, quando nosso corpo e nossa ideia têm sua coerência ameaçada.

[...] o que é nosso corpo sob sua própria relação, e nossa alma sob a sua própria relação, e os outros corpos e as outras almas ou ideias sob suas relações respectivas, e as regras segundo as quais todas estas relações se compõem e decompõem – nada sabemos disso tudo na ordem de nosso conhecimento e de nossa consciência. Em suma, as condições em que conhecemos as coisas e tomamos consciência de nós mesmos condenam-nos a *ter apenas ideias inadequadas*, confusas e mutiladas, efeitos distintos de suas próprias causas. (DELEUZE, 2002a, p. 25)

Deste modo, as ideias inadequadas estão na base não só dos afetos, mas também da consciência, as relações entre os corpos e as relações entre ideias induzem às ideias inadequadas, vez que o corpo e a consciência recolhem apenas efeitos daquelas relações. A consciência forma, então, ilusões de transcendência: ilusão da finalidade, ilusão da liberdade e ilusão teológica²².

É preciso, então, que a própria consciência tenha uma causa, é preciso que sejamos capazes de encontrar os elementos que constituem a consciência, que estão na origem, na formação das paixões pois, do contrário, ficaremos limitados à compreensão *a posteriori*, ao valor meramente informativo, de uma “informação ainda necessariamente confusa e mutilada” (DELEUZE, 2002a, p. 27).

Compreende-se, a partir do materialismo deleuzeano, quais as implicações da questão: “Como estabelecer relações que aumentem nossa potência? Como organizar, em primeiro lugar, encontros felizes?”. A causa ou a gênese da consciência – assim como, paralelamente a composição de corpos, a formação de totalidades através de agenciamentos – não é uma questão puramente teórica ou analítica, mas sim prática e *sintética*. Não há como ter uma ideia adequada acerca da prática (e mesmo da teoria) Ética que não seja a partir da prática, das relações concretas, ou seja, devemos nos afastar da procura pela causalidade externa, que nos levará a problematizar de modo incorreto, e fixar-nos na causa interna, ou no “envolvimento da causa dentro do encontro em si mesmo” (HARDT, 1993, p. 99), que somente se dará através do sentido e pela *diferença*. Volto então à questão das afecções.

Na esteira de Espinosa e Deleuze, pude isolar as variações do *conatus* humano estabelecendo três formas de afecção. Há, em primeiro lugar, a afecção ativa que expressa a essência do Ser enquanto Ser, vez que totalmente produtiva, espontaneidade pura. Em segundo lugar, há as afecções passivas – “afetos”, *conatus* como sensibilidade – dirigidas “não apenas por ações, mas também por paixões da alma e do corpo” (HARDT, 1993, p. 93)

²² Deleuze tece aqui uma crítica à ilusão kantiana que já resumi no item anterior. O argumento tem o seguinte fio condutor: 1. A consciência inverte a ordem das coisas e toma os efeitos pelas causas, ou seja, o efeito de um corpo exterior sobre o nosso ela converte em causa final da ação “do exterior” (ilusão das causas finais, ou seja, ilusão da finalidade); 2. Posteriormente, a consciência fará da ideia de efeito a causa final de suas próprias ações, tornando-se a própria causa primeira e invocará seu poder sobre o corpo (ilusão dos decretos livres, ou ilusão da liberdade); 3. Por fim, nos casos em que não pode mais imaginar uma causa primeira (regressão ao infinito), nem organizadora dos fins, invoca um Deus dotado de entendimento e vontade, “operando por causas finais ou decretos livres, para preparar para o homem um mundo na medida de sua glória e dos seus castigos”, a ilusão teológica (DELEUZE, 2002a, p. 26). Deste modo, a consciência como ilusão é o que nos impossibilita de buscar as condições genéticas do pensamento real e das relações materiais. Assim, se quisermos descobrir os elementos que compõem, que forma as práticas e discursos morais, deveremos ir além das ilusões da consciência.

que são produto do encontro fortuito entre corpos e têm duas espécies: alegres ou tristes. Os afetos não são, portanto, espontâneos ou ativos, mas sim passivos e, por isso, implicam diminuição em nossa autonomia, em nosso poder de agir (se comparados à afecção ativa), mas numa escala: as paixões alegres, ainda que sejam uma diminuição de potência em relação à afecção ativa, representam uma afirmação da existência. Paixões alegres afirmam a vida, afirmam o devir ativo, a composição e a comunalidade; por outro lado, as paixões tristes são o mais baixo grau de potência, implicam desagregação, negação da vida.

Tem-se, assim, um quadro geral das afecções humanas que, numa escala decrescente, vão da atividade para a passividade, sendo as paixões tristes seu mais baixo grau. Mas não só isso. As paixões tristes, os encontros que decompõem, que desagregam são, também, mais comuns, mais corriqueiros, mais cotidianos. As paixões alegres, ou os encontros de composição, de comunalidade, são mais raros, mais escassos; já as afecções ativas (que não são produto do acaso), que são “um acordo entre naturezas”, devem ser produzidas, exigem um esforço de produção, exigem ideias adequadas.

A partir daí é possível formar uma escala da qual depende-se uma espécie de programa ético, visto que atingir o mais alto grau é sinônimo de *devir ativo*. E mais: não é uma questão teórica, mas sim primeiramente prática: “como tornar-se ativo?” ou, antes de mais nada, “como ampliar ao máximo as paixões alegres, como promover encontros alegres?” Dito de outro modo, “como passar de ideias inadequadas para ideias adequadas?”.

Espinosa [...] reconhece a ética como uma questão de devir ativo [...] a questão ética se desenvolve, com Espinosa, em duas partes: *Como podemos chegar a produzir afecções ativas?* Mas, antes de tudo: *Como podemos experimentar um máximo de paixões alegres?* Pelo estudo do poder, Espinosa preparou o terreno para a conversão da especulação para a prática a qual irá pôr esta ética em movimento. (HARDT, 1993, p. 95).

A questão será, portanto, passar da mera passividade para a atividade que, em conformidade com a teoria do paralelismo, será uma atividade prática e teórica. Esta passagem se dá por estágios e tem como elemento catalizador a ideia de *noções comuns*. O argumento se desenvolve, em linhas gerais, partindo do pressuposto de uma filosofia da vida (que aproxima Espinosa de Nietzsche); uma filosofia que denuncia todos os valores transcendentais que se voltam contra a vida mesma. Trata-se, então, de opor à “filosofia Moral” – uma filosofia que julga o mundo e vê tudo a partir do ponto de vista do dever moral, de um ponto de vista transcendente –, outra filosofia Ética que procura compreender o mundo

por dentro, através dos graus de potência e da imanência, ou seja, através da *expressão* do Ser inerente a cada modo – uma teoria do poder, não do dever.

Assim, do ponto de vista prático, reconhecer a existência de paixões alegres implica mudança de ponto de vista: “da moral para a ética e do imaginário para o real (ou racional)” (BEISTEGUI, 2010, p. 112), da ilusão da transcendência para a imanência das relações de poder, da “Lei Moral” para os modos de expressão. E isso ocorre pelo fato de que, a partir das paixões alegres, somos capazes de começar a compreender as leis das relações entre corpos, superamos a total passividade das paixões tristes, a impotência da superstição, em direção à melhor compreensão de nossa condição no mundo. É, então, um movimento prático-teórico (ou ético e epistemológico).

Uma paixão alegre ainda é uma paixão, isto é, uma forma de conhecer a relação de outro corpo com o nosso exclusivamente pelo efeito e nunca pela causa. As paixões alegres servem como uma espécie de critério de seleção ou instrumento para produzir noções comuns.

Reconhecendo composições similares ou reações entre corpos, temos o necessário critério para uma primeira seleção ética da alegria: estamos habilitados a favorecer encontros compatíveis (paixões alegres) e evitar encontros incompatíveis (paixões tristes). Quando fazemos uma tal seleção estamos produzindo noções comuns: “uma noção comum é sempre uma ideia de uma similaridade ou composição em modos existentes.” A formação da noção comum constitui o primeiro passo de uma ética prática (HARDT, 1993, p. 97)

O ponto de partida da prática é o pressuposto de que a condição humana tem início no menor grau de poder. Nosso objetivo será, assim, superar as afecções passivas e aumentar nosso poder de existir. A primeira etapa nesta “escalada” para o conhecimento é manter a capacidade de selecionar encontros que possibilitem a formação das noções comuns, a passagem de ideias inadequadas para adequadas.

Seguindo Espinosa, Deleuze define as noções comuns como uma representação de composição e unidade, ou seja, a expressão das relações de conveniência ou de composição.

[...] noção comum é a representação de uma composição entre dois ou vários corpos, e de uma unidade desta composição. O seu sentido é mais biológico que matemático; ela exprime as relações de conveniência ou de composição dos corpos existentes. É apenas em segundo lugar que elas são comuns aos espíritos; e, mesmo nesse caso, elas são mais ou menos comuns, visto que só são comuns aos espíritos cujos corpos estão referidos pela composição e a unidade de composição consideradas. (DELEUZE, 2002a, p. 98-99)

Neste ponto devo ressaltar, a partir de Michael Hardt, a necessidade de se fazer uma distinção entre noções comuns *genéricas* e mais *específicas*, sendo que as primeiras são

consideradas comuns a todos os corpos, como extensão, movimento e repouso. As mais específicas, conforme Hardt, são as que realmente interessam, que nos são de grande utilidade, eis que representam “uma composição similar entre dois corpos que diretamente estão de acordo um com o outro, a partir de seus próprios pontos de vista.” (HARDT, 1993, p. 97). As noções comuns, conforme sejam mais e mais específicas, vão nos fornecendo progressivamente uma maior compreensão das relações (internas e externas) entre os modos.

Podemos ver, então, especialmente nos casos mais específicos, que a noção comum descobre uma lógica interna, que a noção comum envolve e explica sua própria causa, ou, em outras palavras, que a noção comum é uma *ideia adequada*: “noções comuns em geral são necessariamente adequadas; em outras palavras, as noções comuns são ideias que são formalmente explicadas por nosso poder de pensar e que, materialmente, expressam a ideia de Deus como sua causa eficiente”. A noção comum nos possibilita os meios para construir, por nós mesmos, ideias adequadas. (HARDT, 1993, p. 98)

A formação das noções comuns é o “salto” para a atividade, um segundo momento no processo do devir ativo. Superamos a passividade das *paixões* alegres e adentramos a *ações* alegres, substituímos uma ilusão de causalidade externa e transcendente pelo conhecimento da causa imanente das relações entre outros corpos e o nosso, ou seja, “pela ajuda das *paixões alegres* [formamos] a ideia do que é comum a algum corpo externo e o nosso próprio corpo” (HARDT, 1993, p. 98), passamos de passividade para atividade. Assim, do fato de que encontros alegres implicam composição e comunalidade, passamos à ideia adequada das relações comuns entre os corpos.

Quando nossa alma forma uma ideia da relação comum compartilhada entre um corpo e nosso corpo (uma noção comum), a afecção alegre cessa de ser passiva e torna-se ativa: “é distinta do sentimento passivo a partir do qual começamos, mas distinta somente em sua causa: sua causa não é mais uma ideia inadequada, ideia de um objeto que entra de acordo conosco, mas da necessária adequação da ideia acerca do que é comum àquele objeto e nós mesmos”. Este processo de envolver ou compreender a causa de um encontro permite a Espinosa sustentar que “um afeto que é paixão cessa de sê-lo assim que formamos uma ideia clara e distinta acerca do mesmo”. Esse processo de envolvimento da causa constitui, então, o “salto” para a ação e a adequação (HARDT, 1993, p. 99)

As noções comuns estabelecem, asism, uma *virada para a prática*, um movimento sintético da passividade à atividade. A prática, num movimento ascendente, opera uma construção das relações do Ser; é um processo de devir ativo, um processo que tem como elemento de dinamismo o *conatus* (elemento intensivo). Não se trata, então, de simples movimento e relação aleatória entre corpos, mas sim (dado o paralelismo) de uma prática como *plano de imanência* onde se formam e estabilizam corpos e relações entre corpos. Em resumo, as noções comuns partem de uma compreensão específica das relações entre corpos

(intuição acerca daquilo que há de comum entre dois ou mais corpos e de uma totalidade que os engloba) e do desejo que estão por detrás das paixões, ou seja, *o conatus*.

A prática se volta, então, para a questão do desejo. Como *conatus*, ou como a “forma pela qual nós buscamos persistir em nosso próprio ser”, o termo “desejo” não deve ser entendido como “falta” ou como algo dirigido a qualquer objeto transcendente; o desejo não acrescenta qualquer conteúdo ao *conatus*, o desejo é “poder de expressão” (da Substância ou Natureza) [que não deve ser concebido como] o signo de uma deficiência humana orientada à posse de um objeto que falta ou, pior ainda, a transcendência de uma Lei.” (BEISTEGUI, 2010, p. 114).

Como abordarei abaixo, Deleuze concebe o desejo como produção e não como necessidade em relação a um objeto que nos falta. O desejo (em termos kantianos) é o que produz os sujeitos, os objetos e mesmo os códigos morais. É no inconsciente que devemos buscar a formação de uma consciência moral. É no desejo que devemos buscar a estrutura da prática e, neste ponto, Deleuze é extremamente nietzscheano:

A consciência é puramente transitiva. Mas ela não é uma propriedade do Todo, nem de nenhum todo em particular; ela apenas tem um valor informativo, e de uma informação ainda necessariamente confusa e mutilada. Aí, ainda, Nietzsche é estritamente espinosista ao escrever: “A grande atividade principal é o inconsciente; a consciência só aparece habitualmente quando o todo se quer subordinar a um todo superior; ela é antes de tudo a consciência deste todo superior, da realidade exterior ao eu; a consciência nasce desta relação ao ser do qual poderíamos ser função, é o meio de nos incorporarmos nele.” (DELEUZE, 2002a, p. 27-28)

Vê-se, assim, de que forma Deleuze transita de um “empirismo transcendental” para um “materialismo transcendental” fazendo uso da genealogia nietzscheana. Se agora a consciência se forma a partir de uma estrutura semelhante à desenvolvida na monografia sobre Hume²³, entretanto, há duas reviravoltas importantíssimas. Em primeiro lugar, agora é o *inconsciente* que é estabelecido como o plano de imanência. Em segundo lugar, a consciência se forma a partir da produção desejante que possui duas direções ou suportes. Há um suporte material, a relação entre corpos e a direção transcendental, as paixões que são a condição genética da razão. Há um caminho que vai do encontro (material) às paixões, destas às noções

²³ A questão da aproximação entre Espinosa e Hume envolve o lado “epistemológico” da síntese prática. Meu trabalho mantém foco no lado ético deste processo. Por questões de espaço e de escopo não tenho condições de abordar com profundidade o processo genético de formação da razão teórica. O que posso (e devo) ressaltar, entretanto, é que este processo se dá por uma passagem da *imaginação* à razão em moldes muito semelhantes àqueles já trabalhados na monografia sobre Hume, conforme Michael Hardt: “A imaginação, assim como a paixão alegre, é a condição que nos permite dar início ao processo. A diferença central entre imaginação e razão é a contingência da primeira e a necessidade da última. A noção comum opera a transformação que faz a imaginação permanente; é a passagem para a razão.[...] Uma prática epistemológica constitutiva é definida pela série: imaginação → noção comum → razão.” (HARDT, 1993, p. 103).

comuns e, por último, às ideias adequadas e que culmina na completa indistinção entre “natureza” e “cultura”, entre “natural” e “artificial”. Há um único plano de imanência: a Natureza, o Inconsciente ou, se preferirmos, a Vida.

[...] O plano da Natureza que distribui os afetos, não separa absolutamente coisas que seriam ditas naturais e coisas que seriam ditas artificiais. O artifício faz parte completamente da Natureza, define-se pelos agenciamentos de movimentos e de afetos nos quais ela entra, quer esses agenciamentos sejam artificiais ou naturais. (DELEUZE, 2002, p. 130).

Este materialismo transcendental, por seu turno, pode ser lido a partir da relação entre eterno retorno e vontade de potência (e forças). As forças são os encontros aleatórios entre corpos que, por sua vez, são ativas ou reativas, desencadeando paixões que afirmam ou negam a vida, paixões alegres ou tristes (e ambas qualificam a vontade de potencia). Ambas funcionam sobre um inconsciente intensivo (intensidade virtual), e devêm, através de sínteses passivas, o eterno retorno, o pensamento, o transcendental ou a repetição da diferença. Esta tríplice relação é que investe desejos (conatus), que se expressam através da vontade de manter um encontro alegre. Este investimento, entretanto, já não é mais “objetivo” nem “subjetivo”: os desejos emergem do paralelismo, do *materialismo transcendental*, de um inconsciente visto como um *plano de imanência* constituído por relações diferenciais: relações entre corpos, afecções e afetos, ou seja, relações entre forças materiais em embate com forças históricas e políticas.

A partir deste duplo movimento que consiste em, por um lado, encontrar um *critério moral* que, em última análise será o *dever ativo*, *vontade afirmativa* ou *cultivar paixões alegres* e, por outro, explicitar as condições genéticas dos *modos de existência* (uma existência alegre é aquela que emerge da imagem da imanência, já uma existência triste é aquela fundada na ilusão da transcendência), Deleuze consegue, como já afirmei, *isolar o problema ético*: “*como criar um modo de existência que seja capaz de evitar todo o tipo de ilusão de transcendência e, por conseguinte, seja bom, alegre, livre?*” e, num só golpe, invalidar a cisão entre “fato” e “valor”: existir é valorar. A resposta à questão “o que podemos fazer?”, já é, ao mesmo tempo, ética e epistemológica e evita qualquer princípio de transcendência:

Ao contrário de questionar que *devemos* fazer, subordinando nossa ação e nossa inclinação natural ao nosso dever moral, Espinosa pergunta o que *podemos* fazer. A Ética é uma questão de poder, não de dever. É somente quando sabemos o que podemos fazer, as espécies de afecções de que somos capazes enquanto corpos, que saberemos que devemos ou queremos fazer: o que buscamos atualizar, tal qual outros modos, é precisamente nossa potência ontológica e o que buscamos sentir é a

alegria e a realização geral que acompanham esta atualização. (BEISTEGUI, 2010, p. 107).

Na medida em que encontrada uma resposta (ainda que parcial) para o problema ético (o que fazer para levar uma vida digna?), esta mesma resposta impõem um problema político que, segundo Deleuze, já era uma das maiores preocupações de Espinosa: *o fato* de que desejamos nossa submissão, desejamos paixões tristes, desejamos manter estados de dominação, desejamos ser escravos: o que nos leva a desejar nossa degradação? O que nos leva a insistir e manter maus encontros, encontros nocivos?

Finalmente seu problema [de Espinosa] é fazer ética na política [...] e compreender porque as pessoas verdadeiramente lutam por sua escravidão. Parecem estar tão contentes de ser escravas que estão dispostas a tudo para continuar sendo-o. Isso lhe fascina [isto é, fascina a Espinosa]. Como explicar que as pessoas não se revoltam? (DELEUZE, 2008b, p. 105).

Ou, ainda, como os próprios Deleuze e Guattari reformulam a questão a partir de Espinosa e Reich:

“Por que os homens combatem *por* sua servidão como se se tratasse da sua salvação?”. Como é possível que se chegue a gritar: mais impostos! Menos pão! Como diz Reich, o que surpreende não é que uns roubem e outros façam greve, mas que os famintos não roubem sempre e que os explorados não façam greve sempre: por que os homens suportam a exploração há séculos, a humilhação, a escravidão, chegando ao ponto de *querer* isso não só para os outros, mas para si próprios? (DELEUZE & GUATTARI, 2011a, p. 45-46).

Esta, então, a questão que causa espanto à filosofia da imanência: porque desejamos nossa própria escravidão? Por qual motivo, ao invés de persistir em nossa existência, fazemos justamente o contrário? Deleuze irá buscar a resposta a esta questão rearticulando o conceito de desejo em dois aspectos principais. Em primeiro lugar, o autor desenvolverá, a partir de Nietzsche, a ideia de que os modos de existência não são dados e acabados, não são “blocos monolíticos”, mas, ao contrário, são *compostos por pulsões*, as pulsões estão na origem genética daquilo que pode ser descrito como um modo de existência. Por esta razão, desejos (modos de existência) não são identificados com a *vontade* ou o *interesse* conscientes, o que está por trás da consciência, o que forma a consciência (a vontade e o interesse, por exemplo) são pulsões e impulsos inconscientes. Mais: nunca há um modo de existência, ou desejo “puro” que não esteja em tensão ou mesmo amalgamado com outros: assim como não há um corpo puro, também não há uma paixão pura.

Por outro lado e como consequência da não identificação do desejo com a vontade ou o interesse conscientes, Deleuze irá recusar, da mesma forma, a identificação do desejo com o

sentimento de *ausência* (falta). Não será a ausência do objeto desejado que constituirá uma “essência” do desejo. Para Deleuze, na esteira de Kant, desejo será produção: o desejo não marca nenhuma ausência, o desejo produz, produz a consciência, o *self* é produzido pelo desejo. Passo, então, à primeira questão relativa à formação dos modos de existência a partir das pulsões²⁴.

3.2 TEORIA DAS PULSÕES

Conforme já ressaltai no tópico precedente, os desejos são abordados por Deleuze como *pulsões*, ou seja, não são decisões conscientes em termos de poder ou interesse. Vontade consciente (Kant) e interesse pré-consciente (Marx) são posteriores às pulsões inconscientes. Esta teoria das pulsões, por sua vez, Deleuze irá buscar em Nietzsche e no perspectivismo. Daniel Smith esclarece este ponto citando o § 119 da *Aurora da Filosofia*, onde Nietzsche formula de modo definitivo sua teoria das pulsões. Reproduzo integralmente o parágrafo em razão de sua importância para a sequência do argumento:

Suponha que estivéssemos no mercado público um dia e notássemos alguém rindo de nós enquanto passamos: este evento irá significar isto ou aquilo para nós, de acordo com o fato de se esta ou aquela pulsão se apodera de nós – e será um evento completamente diferente de acordo com o tipo de pessoa que somos. Uma pessoa o absorverá tal qual uma gota d’água, outra irá repeli-lo tal como se repele a um inseto, outra irá tentar puxar uma discussão, outra irá examinar suas roupas para ver se há algo de engraçado nelas, outra será levada a refletir sobre a natureza do riso em si, outra ficará feliz em ter, involutariamente, aumentado a quantidade de alegria e felicidade no mundo – e em cada caso, uma pulsão terá sido satisfeita, seja a pulsão para o aborrecimento, ou para o embate ou para a reflexão sobre a benevolência. Esta pulsão capturou o evento como sua presa. Por que precisamente esta pulsão? Porque sedenta e faminta, ela estava à espreita. (NIETZSCHE, 1997, p. 74)

Deste modo, são as pulsões que se apoderam de nós, que nos dominam. E esta, segundo Smith, é “a verdadeira doutrina do perspectivismo de Nietzsche (não há fatos, apenas interpretações)”, as pulsões capturam o sujeito e “o que é sempre negligenciado [em relação ao perspectivismo]” é que são elas, as pulsões, “que interpretam o mundo, que são perspectivas – e não nossos egos, nem nossas opiniões conscientes” (SMITH, 2011, p. 127).

²⁴ Por uma questão de honestidade intelectual devo esclarecer, de antemão, que os argumentos desenvolvidos no tópico seguinte são quase que integralmente retirados de Daniel Smith, sobretudo do capítulo 7 de *Deleuze and Ethics* (SMITH, 2011, p. 123-141) e dos cursos de Deleuze sobre Leibniz (DELEUZE, 2009, p. 69-95 e 215-246).

Há, portanto, uma multiplicidade de pulsões que *constituem* nosso ego, nossa consciência; pulsões que são contraditórias entre si:

“*Em nós mesmos*”, escreve Nietzsche, “podemos ser egoístas ou altruístas, insensíveis, magnânimos, justos, lenientes, hipócritas, podemos causar dor ou dar prazer [...] contemos em nós “uma vasta confusão de pulsões contraditórias” (SMITH, 2011, p. 127-128)

As pulsões estão em constante embate umas com as outras ao mesmo tempo em que coexistem; são, assim, perspectivas em constante disputa, forças agindo no sentido não só de dirigir mas mesmo de formar um *self*, uma consciência, uma vontade, um interesse.

Conforme destaca Smith, Nietzsche afirma que podemos, de certa maneira, combater as pulsões – aliás, este é um tema recorrente na filosofia da transcendência: o domínio das paixões pela razão – utilizando uma série de métodos²⁵ para as repelir, mas Nietzsche logo se pergunta: quem exatamente está combatendo estas pulsões?”. E responde:

[O fato] de que alguém deseja combater a veemência de uma pulsão, entretanto, não está relacionado ao nosso próprio poder; assim como com a escolha de um método particular; ou mesmo com o sucesso ou a falha deste método. O caso é que neste procedimento como um todo nosso intelecto é tão-somente o instrumento de outras pulsões as quais são rivais daquela que está nos atormentando [...]. Enquanto “nós” acreditamos que estamos nos voltando contra a veemência de uma pulsão, no fundo o que há é uma pulsão se voltando contra a outra, isto é: para que possamos nos tornar conscientes de que estamos sofrendo pela veemência [ou violência] de uma pulsão, há de ser pressuposta a existência de outra pulsão igualmente veemente ou ainda mais veemente (NIETZSCHE, 2007, p. 110)

Nietzsche está sustentando a ideia segundo a qual o que nos faz resistir a uma determinada pulsão não é nossa “consciência”, ou nossa “força de vontade”, mas sim outras pulsões rivais que estão demandando o lugar da primeira. Assim, o pensamento, a vontade e mesmo o sentimento são o resultado das relações entre as pulsões. A conclusão é que a consciência assume (ou mesmo se vincula a) uma pulsão predominante e a transforma, por um instante, no ego inteiro afastando todas as outras pulsões mais “fracas” como se elas não fossem ou não fizessem parte do “eu”, mas sim fossem um “isso”. O “eu”, o sentimento acerca daquilo que é o “eu”, vem, então, de uma pulsão predominante.

Quando falamos “eu”, estamos simplesmente indicando qual pulsão, no momento, é soberana, mais forte; “o sentimento do Eu é sempre mais forte no lugar onde a preponderância (*Übergewicht*) está,” oscilando de pulsão para pulsão. Mas as pulsões enquanto pulsões permanecem, em grande medida, desconhecidas em relação àquilo que nós algumas vezes chamamos por intelecto consciente. (SMITH, 2011, p. 129)

²⁵ Nietzsche elenca seis métodos fundamentais que temos à nossa disposição para combater as pulsões (NIETZSCHE, 2007, p. 109-110)

O que chamamos “razão”, portanto, é um sistema de relações entre várias paixões, uma certa ordenação entre pulsões. Não há “luta da razão contra as pulsões” (SMITH, 2011, p. 129), a razão é o resultado das pulsões. E o que é a “moral” então? Um *ranking*, uma escala, uma lista hierárquica das pulsões. Moralidade é seleção e hierarquização de pulsões. Onde encontramos “moral” também encontramos, num só golpe, valoração e ordem entre impulsos humanos (poderia dizer: entre modos de existência). Smith ilustra a questão:

Considere qualquer lista de pulsões – em nossa moralidade atual, laboriosidade é considerada superior em relação à ociosidade; obediência é superior à desobediência; castidade superior à promiscuidade, e assim por diante. Alguém pode facilmente imaginar – e de fato encontrar – outras moralidades que trabalham com uma seleção de pulsões completamente diferente, dando proeminência, por exemplo, a pulsões tais como agressividade e ferocidade (uma cultura guerreira). (SMITH, 2011, p. 129)

A *genealogia da moral* é, então, um inquérito sobre as *condições* de cada ordenação [*ranking*] particular de impulsos; “moral” é uma questão de seleção, agenciamento e hierarquização de pulsões, e à genealogia cabe interrogar por qual motivo certos impulsos são selecionados como bons e outros como maus em determinada moral. É o método de dramatização: interrogar “como?”, “quem?”, “por quê?”, “onde?”, em vez de “o quê?”.

Por outro lado há, atrás desta assertiva acerca da hierarquização das pulsões, o *insight* de que não existe uma distinção entre “natureza” e “artifício” no nível das pulsões, ou seja, não há como remover os mecanismos “artificiais” da moralidade e “deixar” as pulsões fluírem por conta própria. Natureza e cultura, ao menos no nível das pulsões, são conceitos insuficientes para dar conta da explicitação dos valores morais (daí se vê como e por qual razão o “problema” posto pelo naturalismo ético é, em sim, um “mal problema”, conforme destacamos na introdução do presente capítulo) pois, como abordarei no próximo item, o desejo investe todos os campos, inclusive o social, o histórico e o econômico, isto é, as pulsões só existem na medida que investem a “cultura”.

A “máxima” de Nietzsche será: não podemos ir além da realidade de nossas pulsões. As pulsões são sempre agenciadas ou amalgamadas de antemão, em diferentes maneiras, diferentes culturas e diferentes eras, ou seja, há uma pluralidade de modalidades, de modos de existência, mas a realidade mesma das pulsões, sua totalidade e seus mecanismos não podem ser esgotados pela consciência, há sempre algo além da consciência nas pulsões:

Não importa quão longe um homem possa chegar em seu autoconhecimento, nada, entretanto, será mais incompleto do que a imagem da totalidade das pulsões que constituem seu ser. Ele mal pode nomear mesmo as pulsões mais rudimentares: sua quantidade e sua força, seu fluxo e seu refluxo, o jogo que se estabelece entre elas e,

acima de tudo, as leis de seu cultivo mantêm-se completamente desconhecidas para ele. (NIETZSCHE, 2007, p. 74)

Entretanto, em que pesem a diversidade das pulsões e a complexidade dos agenciamentos possíveis, Nietzsche consegue extrair da *topologia* uma *tipologia*. Dentre os vários agenciamentos possíveis haverá dois “tipos” predominantes: aquele que age e aquele julga a ação do primeiro (e aqui a semelhança com Espinosa é evidente). O primeiro é ativo, o segundo “sente” ou “sofre”, antes de mais nada, a ação dos outros, é reativo, passivo. E mais, é afetado por um ressentimento em relação àqueles que agem: identifica a causa de sua paixão na ação dos outros e, assim, culmina por condenar a ação. Nessa moral reativa, prevalece, então, uma *pulsão de ressentimento*.

A questão ética para Nietzsche passa a ser então: “como uma moral derivou dessa pulsão de ressentimento?”, ou ainda, “como as pulsões reativas triunfaram sobre as ativas?” (e aqui pode ser vista a mesma preocupação de Espinosa).

A resposta à questão tem dois níveis. Em primeiro lugar, trata-se de evidenciar a “ficção” que consiste em nos identificar como sujeitos dotados de uma vontade livre, separada da força, ou seja, separada de um corpo, “daquilo que um corpo é capaz”. Esta ficção é que opera uma separação analítica entre causa e efeito, entre sujeito e predicado.

Esta é a ficção que Deleuze denomina “a ficção de uma força separada daquilo que ela pode fazer”, a qual é, em parte, derivada da distinção gramatical sujeito-predicado. Quando dizemos “raio relampejando”, por exemplo, estamos separando no nível da linguagem o relâmpago do raio, como se o relâmpago fosse uma ação ou operação empreendida por um sujeito chamado raio – como se o raio fosse de fato separado do relâmpago e pudesse, talvez, decidir não relampejar caso fosse uma questão de escolha. Mas isso é obviamente uma ficção: não há raio por trás do relâmpago; o raio e o relâmpago são uma e a mesma coisa. Assim, é precisamente esta ficção que está na base da moralidade: quando dizemos “um sujeito age”, estamos presumindo que, por trás de cada ato há um agente; detrás de cada ação ou atividade, há um ator, e é sobre a base desta ficção que os julgamentos morais de “bem” e “mal” adentram o mundo. (SMITH, 2011, p. 131)

Num segundo momento, o julgamento moral retira conclusões valorativas desta separação entre “sujeito e predicado”, ou seja, pressupondo a existência de um sujeito que age, sustentando que há um ator por trás de cada ato, a moral conclui que este “ator” poderia evitar a ação, poderia renunciar seu *modo de agir*, isto é, não ser causa desta ou daquela ação, poderia escolher *não agir*, não usar sua força. Portanto, aquele que não age, que supostamente

delibera no sentido de não usar a força é moralmente superior. Ser *reativo* é o mesmo que alcançar o Bem supremo pois o reativo *escolheu não agir da mesma forma que o ativo*.²⁶

Nietzsche demonstra que a falha neste argumento consiste em pressupor que cada agente poderia agir de forma diferente de seu modo de existência, ou seja, que existe algo, uma vontade ou uma máxima moral independente dos modos de existência que poderia servir de princípio regulador destes modos. Entretanto, como já ressaltado, para chegar a esta ficção é necessário não só pressupor a separação entre sujeito e força mas, também, pressupor *um sujeito*. Ora, a pulsão de ressentimento trabalha, portanto, sobre estes dois pressupostos – (a) *um sujeito* dado de antemão que é (b) separado de sua força – e tem a consequência criar um mundo de julgamento moral através do qual acusamos todos os que agem dando vazão ao seu modo de existência.

Mas não é só isso. Há um desdobramento ou uma segunda manifestação da pulsão de ressentimento que assume a forma de *má consciência*. Se, por um lado, o sujeito é uma ficção, a atividade não o é (a força, a potência não é uma ficção). Assim, toda a força que é reprimida pelo julgamento moral, toda a atividade para a qual é negado um lugar no mundo, todo o instinto que não é liberado, se volta para dentro como “*má consciência*”. “Sou culpado pelas minhas próprias ações, pelas minhas próprias escolhas”, nos diz a *má consciência*. Não são os outros que dizem “você é mau”, é o próprio sujeito que se volta contra si mesmo e reconhece a culpa pelos seus próprios sofrimentos passando a julga a si mesmo a partir de valores transcendentais à vida. Este é, então, o triunfo das paixões tristes, da passividade.

A partir desta leitura de Nietzsche estou muito próximo de uma ética completamente imanente - isto é, uma ética que não recorre a princípios transcendentais e que, ao mesmo tempo, dá conta de explicitar não só a origem do sujeito moral, mas também da produção da moralidade. Já demonstrei que, pela lente de Nietzsche, “moral” é e tem sido sinônimo de ressentimento e *má consciência*, ou ainda, o ressentimento e a *má consciência* são o único destino quando começamos por pressupor um sujeito unificado de antemão e dotado de vontade livre e de interesse. Nietzsche opõe a esta concepção moral do mundo uma genealogia: genealogia do desejo ou das pulsões. Entretanto, o que falta a Nietzsche é dar conta da passagem do inconsciente para a *deliberação*, ou melhor, a passagem do inconsciente para a *consciência* (ou *má consciência*), da pulsão para a *vontade livre*.

²⁶ Esta leitura do ressentimento, elaborada por Nietzsche na obra *Genealogia da Moral*, é retrabalhada por Deleuze em *Nietzsche e a Filosofia* (DELEUZE, 2002b, p. 111-145).

Ora, quem diz para si mesmo “É *minha* a culpa, sou *eu* o culpado pelo *meu* sofrimento e pelo sofrimento dos outros” já é um sujeito consciente, já é a cristalização, ou a *atualização* de um inconsciente! Mas como se dá esta passagem? Deleuze objetiva ampliar ao máximo possível a genealogia e explicitar o modo pelo qual se formam e se entrelaçam estas pulsões e, por conseguinte, como se formam o inconsciente, a consciência e as *inclinações morais*. O autor está procurando, portanto, por uma *microfísica* da moral e irá encontrá-la nos conceitos de *micropercepções* e *micro-apetites* desenvolvidos por Leibniz.²⁷

Segundo Deleuze, Leibniz foi um dos primeiros filósofos que “formulou uma teoria do inconsciente” (DELEUZE, 2009, p. 83); esta teoria, por sua vez, desenvolve-se a partir do postulado de que existem duas faculdades fundamentais da alma: a percepção consciente, composta, por micropercepções inconsciente e a apetição (ou desejo) composta de micro-apetições. Somos, em suma, uma organização de desejos e percepções.

[...] Segundo Leibniz a alma tem duas faculdades fundamentais: a apercepção consciente, que está composta de micropercepções inconscientes e aquilo que chama de apetição, o apetite, o desejo. Somos feitos de desejos e de percepções. Agora bem, se as percepções globais são formadas a partir de uma infinidade de micropercepções, as apetições ou grandes apetites são formadas de uma infinidade de micro-apetições. Vejam, então, que as micro-apetições são os vetores correspondentes às micropercepções. Daí um inconsciente muito estranho: a gota do mar, à qual corresponde a gota d’água, à qual corresponde uma pequena apetição naquele que tem sede. O que é isto que faço quando digo: “Meu Deus, tenho sede, tenho sede?”. Expresso grosseiramente um resultado global das milhares e milhares de micropercepções que me trabalham e das milhares e milhares micro-apetições que me atravessam. (DELEUZE, 2009, p. 84).

Deste modo, para Leibniz, as pulsões serão os *motivos* ou *inclinações da alma*. Pulsões não são meras “coisas”, mas sim “orientações” complexas ou “tendências”, micropercepções, de modo que uma inclinação será constituída por várias micropercepções através dos sentidos. Estas micropercepções, conforme já mencionado na citação acima, vêm de um inconsciente visto como um *complexo de percepções inconscientes*.

Este conjunto de micropercepções forma um amálgama perceptivo global e, pelo fato de sermos constituídos por um inconsciente perceptivo, somos compostos, também, por inquietudes as quais, por não serem conscientes, nos levam em múltiplas direções. Este conceito de inquietude é retido a partir de Locke e está correlacionado àquele de *uneasiness* que Deleuze aproxima da ideia de “mal-estar” ou de “nervosismo”.

²⁷ Deleuze estabelece os pontos de ligação entre a teoria do inconsciente e o cálculo diferencial em Leibniz, através das ideias de *singularidade* (singularização) e formação de um contínuo. Não posso aprofundar a ideia no presente trabalho mas o argumento encontra-se no terceiro seminário do curso de Deleuze sobre Leibniz (DELEUZE, 2009, p. 75-80 e 90-91).

Se trata, sumariamente, do mal-estar, do estado de mal-estar. Locke trata de explicar que este é o grande princípio da vida psíquica. E vocês vejam que é muito interessante porque nos liberta das banalidades sobre a busca do prazer e da felicidade. A grosso modo, Locke diz que até é possível que alguém busque prazer, que busque felicidade, mas que não se trata disso, que há uma espécie de inquietude no vivente. Lança o conceito psicológico de inquietude. Já não se trata de angústia. Não se está sedento de prazer, nem sedento de felicidade, nem agustiado, ele tem a impressão de que, antes de tudo, o vivente está inquieto. O sujeito não se mantém nunca estático em seu lugar. (DELEUZE, 2009, p. 86)

Esta inquietude, este mal-estar ou instabilidade é o que está na base da formação da consciência; a consciência é produto de um “formigamento” de micropercepções incessantes que agitam a alma em todas as direções. Das pequenas percepções forma-se um contínuo que podemos chamar de consciência, mas esta consciência tem algo de instável e precário:

O que é este mal-estar do vivente? Não é em absoluto sua desgraça. Se trata de que, até mesmo quando imóvel, até mesmo quando tem sua percepção consciente bem enquadrada, algo formiga: as micropercepções e as micro-apetições que investem estas micropercepções fluentes. Percepções e apetites fluentes não param de se mover. (DELEUZE, 2009, p. 87)

A vida psíquica possui uma gênese, uma gênese que, lembrando Hume e Espinosa, ruma por um duplo caminho, um paralelismo: o inconsciente em Leibniz é o conjunto dos diferenciais da consciência, é do inconsciente que vêm, paralelamente, as percepções sensíveis e as pulsões, (os apetites ou desejos):

Há aqui, então, um inconsciente definido pelas micropercepções. As micropercepções são, por sua vez, percepções infinitamente pequenas e os diferenciais da percepção consciente. Já os micro-apetites são, por sua vez, apetites inconscientes e os diferenciais da apetição consciente. Há uma gênese da vida psíquica a partir dos diferenciais da consciência. Daí que o inconsciente leibnizeano seja o conjunto dos diferenciais da consciência, ou seja, a totalidade infinita dos diferenciais da consciência. (DELEUZE, 2009, p. 87)

Esclarecida a questão da gênese, posso retomar a pergunta acerca não só de “quem delibera?”, mas “como delibera?”; como faço escolhas morais, sem ter de apelar para o modelo do julgamento? Como essas escolhas morais são moldadas? Até que ponto são livres? Daniel Smith cita uma passagem de Leibniz no *Novo Ensaio sobre o Entendimento Humano* onde é desenvolvido o tema da relação entre as percepções e as pulsões que está diretamente envolvida no processo de deliberação²⁸.

Leibniz nos convida a considerar um simples exemplo: suponha que estou hesitante entre ficar em casa escrevendo este artigo ou ir para a taverna beber com os amigos. Como faço para tomar uma decisão entre estas opções? O erro seria objetificar as opções, como se “ficar em casa” ou “sair para a taverna” fossem objetos que

²⁸ Deleuze utiliza este mesmo exemplo em seu argumento seu curso sobre Leibniz, sobretudo no seminário de 24 de fevereiro de 1987 (DELEUZE, 2009, p. 219-221)

pudessem ser pesados numa balança e como se a deliberação fosse um ato de julgamento no qual “Eu” – meu *self*, meu ego, meu intelecto – tentasse avaliar para qual lado penderia a balança, dado que “todas as coisas são iguais”. Mas, de fato, estas duas opções não são “objetos” isoláveis, mas sim duas pulsões, ou, como Leibniz as chama, “motivos” ou “inclinações” da alma. A força da teoria de Leibniz no *Novo Ensaio* está em demonstrar que pulsões ou motivos não são simples coisas, mas sim “orientações” complexas ou “tendências”, cada uma delas integrando dentro de si um conjunto daquilo que ele gostava de denominar “micropercepções”. Minha inclinação de ir para a taverna, por exemplo, inclui não só a micropercepção do efeito do álcool, ou o gosto e a temperatura da bebida, mas também o tilintar dos copos no bar, a fumaça no ar, a conversa com os amigos, a temporária suspensão da solidão, e por aí adiante. O mesmo pode ser dito em relação à inclinação de ficar em casa e trabalhar, a qual inclui a micropercepção do farfalhado dos papeis, o som dos meus dedos digitando no teclado do computador, a qualidade do silêncio na sala quando paro de digitar, o conforto (ou a frustração) que encontro em meu trabalho. Ambas as inclinações são formadas dentro de um intrincado inconsciente composto por um conjunto de percepções-inclinações auditivas, gustativas, olfatórias e visuais. Uma vez que temos percepções inconscientes, somos, da mesma forma, constituídos por aquilo que Leibniz chamou de “inclinações insensíveis” ou “inquietações” das quais não somos conscientes e que nos puxam simultaneamente numa multiplicidade de direções. Nós não somos tão-somente constituídos por uma multiplicidade de pulsões inconscientes, além disso cada pulsão, por sua vez, é também múltipla, um infinito complexo de micropercepções e inclinações. São essas pulsões e motivos que constituem o tecido da alma, constantemente desdobrando-a em todas as direções. Isto é o que Locke designou por “inquietação” da alma, seu estado de constante inquietação e desequilíbrio, e Leibniz chamou de fundo obscuro ou *fuscum subnigrum*. (SMITH, 2011, p. 133-134)

A questão da deliberação não se resume ao problema de “pensar escolhas”, mas ao contrário, envolve uma problematização mais complexa: “para onde vou desdobrar minha alma?”, chegar a uma decisão é uma questão “integrar as micropercepções e inclinações numa percepção distinta ou inclinação destacável.” (SMITH, 2011, p. 134). Entretanto, estas “formas de integrar as micropercepções não são, como restará claro, desvinculadas da produção de desejos, produção investida na materialidade dos corpos, na alma, na história, e assim por diante.

Deste modo, pode ser delineada a falha do modelo do julgamento. O julgamento moral elimina a ideia de gênese, parte do pressuposto de duas situações objetivas em relação às quais um sujeito já constituído deve fazer uma escolha. O sujeito e os valores aos quais deve *aderir* já estão dados antes do acontecimento, da deliberação. O julgamento é, assim, um *atualismo*, vez que elide as questões ontológica da formação da situação e da organização da subjetividade. É uma concepção formalista que só se sustenta às custas da eliminação da temporalidade e, com ela, toda a ideia de efetiva *liberdade*.

O fato é que o ato de deliberação acontece ao longo de todo o tempo e leva em consideração as variações da situação e do *self*. Assim, um ato “livre” é aquele que torna efetiva a aptidão da alma em determinado momento, o momento da ação. É um ato que

integra as micropercepções numa percepção maior, destacável, que se torna, então, uma inclinação da alma. A deliberação ocorre quando um conjunto de motivos – que são em larga medida não manifestos – formam uma inclinação maior, uma percepção destacada.

Às 22:30 finalmente decido sair para beber. Isso ocorre porque a pulsão de sair sobrepujou a de ficar em casa trabalhando? Isto ainda é simplificar demais as coisas, uma vez que o que veio a acontecer pode ter outros motivos que permanecem em grande medida desconhecidos, tais como (estes são exemplos dados por Nietzsche na Aurora): “o modo como habitualmente despendemos nossa energia”; “ou nossa indolência, que prefere fazer aquilo que é mais fácil”; “ou uma excitação de nossa imaginação trazida à tona no momento decisivo por um evento imediato e trivial”; ou “influências físicas quase que incalculáveis”; ou “alguma emoção ou outra [que] pulula quase que por acaso.” (SMITH, 2011, p. 135).

A liberdade é, então, uma inclinação não necessitarista e a decisão (ou deliberação) pressupõe a ideia imanente: uma multiplicidade problemática constituída por pulsões e inclinações que formam a condição de decisão. Conforme afirma Smith, Deleuze insiste que a decisão pressupõe uma ideia (no sentido kantiano do termo), ou seja, as deliberações não são fruto de um “anarquismo inconsciente”. Ocorre, entretanto, que estas ideias são imanentes, são formadas a partir de elementos, relação entre termos e singularidades. Pode-se entender, assim, o que forma uma “moral” (não há sentido em negar a existência da moral). Não são valores transcendentos, mas sim uma hierarquia de pulsões; hierarquia que é a todo instante agitada pela dinâmica da liberdade estabelecida entre as pulsões, as micropercepções que formam a situação e a subjetividade.

Assim, uma “norma” moral (um código moral) emerge não de uma adequação do intelecto aos “primeiros princípios”, ao respeito à “pura forma” da Lei ou ao princípio de “utilidade”, mas sim de uma infraestrutura desejante que *cria* não só os interesses que perseguimos como também nossa própria subjetividade. Esta infraestrutura, por sua vez, tem não só uma dimensão ontológica estabelecida como *imanência pura*, mas também uma dimensão histórica.

3.3 ONTOLOGIA DO DESEJO: O RETORNO À VIDA

Conforme ressaltai no item precedente, Deleuze assumirá – sobretudo a partir do trabalho desenvolvido com Guattari em *Anti-Édipo* –, em grande parte, a leitura nietzschiana das pulsões combinada a uma ontologia espinosiana de modo que “desejo” (ou *conatus*), conforme o concebem os autores da esquizoanálise, será quase sinônimo de pulsão; os desejos

são vistos, então, como agenciamentos ou arranjos relacionados a um processo de interação entre as “máquinas desejantes”.

Antes da formação da subjetividade, antes da existência de um interesse, de um código há, portanto, a produção desejante. “São os desejos que capturam os sujeitos”. Assim, como destaquei já na introdução, a ética imanente postulará que o critério para a ação emerge da própria estrutura das pulsões que estão ligadas às sínteses passivas e ativas que, por sua vez, remetem a um fundo pré-individual ou virtual, um inconsciente que não é “do sujeito” (ao fim e ao cabo o sujeito é um produto deste inconsciente), mas sim um plano de imanência que é condição da subjetividade. Estas sínteses serão retrabalhadas (mantendo-se ainda sobre o solo kantiano) na forma de três sínteses do inconsciente: conectiva, disjuntiva e conjuntiva as quais serão parte uma infraestrutura de produção real e *não individual* do desejo.

É este o motivo pelo qual sou levado a “desejar minha própria escravidão”: os desejos não são meus. Pelo contrário, fazem parte de uma infraestrutura que cria interesses. Esta infraestrutura desejante é postulada como uma solução para os impasses entre os dois principais marcos teóricos que estão por trás desta concepção acerca do desejo: o marxismo e a psicanálise. A questão não será descartar por completo o marxismo ou a psicanálise, mas encontrar um outro ponto de inflexão que não a determinação da consciência pela classe social (consciência de classe no marxismo) por um lado, e, por outro, por desejos inconscientes ligados ao conflito familiar da estrutura edipiana, da forma como levada adiante por Freud. Conforme afirma Daniel Smith, trata-se de buscar uma economia política libidinal:

De modo simplificado, em Marx, nosso pensamento é determinado por nossa classe (“consciência de classe”); em Freud, somos determinados por nossos desejos inconscientes (que emergem, usualmente, do conflito familiar). A natureza da relação entre estas duas formas de inconsciente – a “economia política” de Marx e a economia “libidinal” de Freud – foi um problema que numerosos pensadores tentaram lidar ao longo do século XX (Marcuse, Brown, Reich e outros). Por um longo período, a relação entre estas duas esferas foi formulada em termos de um mecanismo de “introjeção” e “projeção”: como indivíduo, eu introjeto o interesse da minha classe, da minha cultura, do meu meio social, o qual eventualmente culmina por determinar a minha consciência (minha “falsa consciência”); ao mesmo tempo, a economia política era vista como uma projeção dos desejos individuais da população que a produzia. Deleuze e Guattari [...] rejeitam esses mecanismos no Anti-Édipo: eles sustentam que a economia política (Marx), por um lado, e a economia libidinal (Freud), por outro, são de fato uma e a mesma coisa. (SMITH, 2011, p. 132).

A tarefa de uma filosofia materialista – conforme a concebem Deleuze e Guattari – será explicitar como os afetos e as pulsões formam parte desta infraestrutura que é, ao mesmo tempo, econômica e libidinal, de modo a sustentar a tese de que as pulsões e impulsos (e mesmo o inconsciente) que aparentam ser “o que há de mais individual [sobre o sujeito], são,

em si mesmos, econômicos, [ou seja], já são parte daquilo que Marx chamou de infraestrutura” (SMITH, 2011, p. 133).

A premissa de Deleuze será a de que o desejo, enquanto inconsciente produtivo, efetivamente produz objetos reais, de modo que não será visto como a expressão de uma “perda originária”, mas como uma potencialidade ontológica que “visa sua própria expressão” (BEISTEGUI, 2010, p. 114). Assim como a consciência, o desejo não será “estruturado intencionalmente” ou seja, não será “desejo de alguma coisa”, ao contrário, será “alguma coisa [o inconsciente] e alguma coisa imediatamente real, imediatamente produtiva” (BEISTEGUI, 2010, p. 114).

Para sustentar essa tese, o primeiro passo será retirar do conceito de inconsciente todo e qualquer resquício de idealismo (o simbólico, a Lei) e vinculá-lo ao plano da realidade, da Natureza e da produção; conforme afirma Ian Buchanan, este objetivo exige duas tarefas principais: tornar o inconsciente parte da infraestrutura cotidiana e introduzir a produção no conceito de desejo (BUCHANAN, 2008, p. 39).

A partir deste “giro materialista”, os investimentos de desejo podem começar a ser vistos como algo que é mais profundo do que os investimentos de interesse; os investimentos desejanter poderão, então, ser concebidos como um fluxo que determina quais serão os interesses racionalmente perseguidos. O fundo das pulsões será a região onde se inscreve a razão, a racionalidade dos interesses, dos fins e dos meios pressupõe este fundo *real* que é a produção desejanter.

Todas as sociedades são ao mesmo tempo racionais e irracionais. São forçosamente racionais pelos seus mecanismos, rodas, sistemas de ligação, e mesmo pelo lugar que reservam ao irracional. Porém, tudo isto pressupõe códigos ou axiomas que não são produtos do acaso, mas que também não possuem uma racionalidade intrínseca. É como na teologia: tudo é perfeitamente racional se se postula o pecado, a imaculada concepção, a encarnação. A razão é sempre uma região talhada no irracional. De modo algum ao abrigo do irracional, mas uma região atravessada pelo irracional, e definida apenas por um certo tipo de relação entre fatores irracionais. No fundo de toda a razão, o delírio, a deriva (DELEUZE, 2010c, p. 331).

O fato de assumir esta “profundidade do real” leva Deleuze a trabalhar com uma concepção eminentemente causal de desejo, o que, conforme ressalta Daniel Smith, o aproxima de Kant e de uma tentativa de reformular as teses fundamentais da *Crítica da Razão Prática*:

O Anti-Édipo pode ser lido como uma tentativa explícita de retrabalhar as teses fundamentais da *Crítica da Razão Prática*. Kant apresenta a segunda crítica como uma teoria do desejo e define-o, surpreendentemente, em termos *causais*: o desejo é “a faculdade por meio da qual suas representações são causa da atualidade dos

objetos destas representações”. Em sua forma mais fraca, os produtos do desejo são fantasias e superstições; mas em sua forma mais elevada (a vontade), os produtos do desejo são atos de *liberdade* sob a lei moral – ações que, entretanto, são irredutíveis a uma causalidade mecanicista. (SMITH, 2011, p. 138 [grifos no original])

Deleuze assume este modelo transcendental kantiano modificando-o, porém, em dois pontos fundamentais: 1. O produto do desejo é real (e não uma “representação”), ou seja, o campo sócio-político pode ser visto como produto histórico do desejo; 2. Os desejos são liberados do jugo de uma “lei moral” que preside sua produção e, em seu lugar, entra uma teoria imanente das ideias pelas quais tem vazão a *produção desejante*.

Deste modo, a produção desejante, ou o desejo mesmo, não é visto “como uma realidade especificamente natural; [...] tampouco é visto como uma realidade especificamente antropológica” (SIBERTIN-BLANC, 2010, p. 21), desejo é aquilo que é, ao mesmo tempo, *natureza e industria*: produção; de modo que se realiza em sua totalidade “num processo sem sujeito” (SIBERTIN-BLANC, 2010, p. 21), como produção natural, social e histórica: o desejo é a imanência pura, a causalidade imanente que se autoproduz²⁹, é produção *material e simbólica*.

O desejo não é, então, a “representação” de um objeto exterior operada por um sujeito (o desejo não está “dentro” de um sujeito), tampouco é “produção de um fantasma”. O desejo é produção independente dos sujeitos, é o que forma e conforma as subjetividades: a produção desejante forma um campo social, político, histórico, econômico, libidinal e simbólico a partir do qual emergem subjetividades, emergem valores, emerge uma “moral”, emerge um código. A produção desejante dá vazão a um processo que leva à organização (nos registros biológico e libidinal e político-econômico), ou seja, à *(re)territorialização*.³⁰

Há, assim, tão somente “investiduras desejantes específicas do real histórico” (SIBERTIN-BLANC, 2010, p. 32), de modo que as transformações das formações sociais se dão em um “campo de investimento” e o instrumento analítico destas transformações é aquilo que, no Anti-Édipo, Deleuze e Guattari denominam de “sínteses produtivas do desejo

²⁹ Sibertin-Blanc relaciona desejo e causalidade imanente da seguinte forma: “Que o desejo seja devedor de uma causalidade *imanente* (e não de uma causalidade específica ou ‘psíquica’) significa que é uma causa que se atualiza, se integra e se autodetermina *em seus efeitos* que são imediatamente sociais, econômicos, políticos e, em certas condições, representacionais e psíquicos.” Tal relação entre desejo e causa imanente está em total compasso com o paralelismo de Espinosa, vez que inscreve a “produção desejante” nos modos de existência *extensão e pensamento*.

³⁰ A relação entre desterritorialização e reterritorialização em seus vários registros é resumida no verbete “Deterritorialisation” do Deleuze Dictionary (PARR [ed], 2010, p. 69-72).

inconsciente” (conectiva, disjuntiva e conjuntiva).³¹ Estas sínteses são imanentes e inscrevem-se como momentos de um ciclo produtivo que, seguindo as categorias clássicas da economia política desenvolvidas por Marx, forma uma economia libidinal/política fulcrada na produção (síntese conectiva), no registro (síntese disjuntiva) e no consumo (síntese conjuntiva). Desejo é produção e a produção é ao mesmo tempo e imediatamente consumo e registro. A produção é, então, *material e simbólica*.

O que me interessa nesse processo de produção não é tanto o aspecto sócio-econômico em si, mas sim as estruturas de *codificação moral* que daí derivam, de modo que irei centrar o foco em duas questões específicas: como as sínteses produtivas formam um “sujeito” e como seu uso transcendente conforma uma *codificação* (moral)?

Deleuze e Guattari inscrevem as sínteses produtivas no desejo como puro fluxo (Corpo sem Órgãos, o *virtual*), um puro fluxo entendido como antiprodução. Isso significa que as sínteses que produzem o real têm a imanência como ponto de inflexão (se elas levam a uma transcendência esta se dá de dentro da imanência). É como inscrição num espaço de puro fluxo, portanto, que a primeira síntese, a síntese de produção (conectiva) estabelece uma conexão de órgãos dentre os quais um, “ao cortar o fluxo emitido pelo outro, funciona [...] como um objeto parcial” (SIBERTIN-BLANC, 2010, p. 33). Trata-se de uma síntese que conecta e corta fluxos de modo a formar um processo de produção simbólico/material, ou “máquinas binárias”: é um puro processo, transcendental, que não se identifica, em princípio, com qualquer região ôntica específica.

Tais fluxos da produção primária são indiferentes a toda estratificação ôntica: material ou psíquica, biológica ou social, metafísica ou histórica, são distinções já muito interiores à representação e não coordenadas a partir do inconsciente produtivo. [Os fluxos] se definem somente pela *continuidade* implicada pelas operações relativas cortar/correr. (SIBERTIN-BLANC, 2010, p. 34) [grifos no original]

Não apenas isso. Além de não estar estratificada, a síntese conectiva não se refere a qualquer totalidade de um “corpo orgânico”, os órgãos e os cortes e conexões estabelecidos entre eles prescindem de uma instância unificadora (estão, assim, muito próximos dos “sujeitos larvares” abordados por Deleuze em *Diferença e Repetição*), a investidura desejante não tem, então, um “suporte de identificação”, não há ainda um sujeito unificado.

³¹ Estas três sínteses já haviam sido desenvolvidas por Deleuze, no âmbito da análise proposicional, em *Lógica do Sentido*. Sobretudo na “sétima série” (DELEUZE, 2011b, p. 44-50)

Por outro lado, esta produção desejante não se registra no inconsciente da mesma maneira que ali é produzida (SIBERTIN-BLANC, 2010, p. 37). O registro da produção é efetuado por uma síntese específica: a *síntese disjuntiva* a qual inscreve estes pontos singulares de corte e conexão, os fluxos libidinais, “numa rede de distribuição e partilha, figurável como uma superfície quadriculada sobre a qual os objetos parciais se tornam marcadores de diferença” (SIBERTIN-BLANC, 2010, p. 37), ou signos disjuntivos, signos disjuntivo-inclusivos.

A produção de registro no ciclo do desejo inconsciente procede [...] mediante um uso *sui generis* do signo. Deleuze denomina “disjunção inclusiva” um uso do signo tal que seus valores diferenciais não se estabelecem em uma alternativa ou uma oposição estável [...] mas, pelo contrário, mantém uma permutabilidade constante. (SIBERTIN-BLANC, 2010, p. 38)

Sobre o corpo sem órgãos as máquinas se engancham como outros tantos pontos de disjunção entre os quais se tece toda uma rede de sínteses novas que quadriculam a superfície. (DELEUZE & GUATTARI, 2011a, p. 25)

A síntese disjuntiva cumpre o papel de registrar e distribuir a produção, de relacionar as singularidades mediante seu registro. Mas um registro não binário (ou isso, ou aquilo). O registro é inclusivo de tal modo que impede qualquer especificação, impede qualquer fixação: é abertura que impossibilita a formação de um “código”. A disjunção inclusiva permite que os elementos (conexões/cortes) percorram infinitas séries e, desta forma, determinem imediatamente os cortes conectivos da produção primária (“o que pode ser cortado, este ou aquele fluxo? Por esta ou por aquela máquina/órgão? O que pode ser unido, conectado?”, etc...). A síntese disjuntiva é, portanto, o elemento que distribui em séries e que leva (ou pode levar) à atualização (à formação de um organismo, por exemplo).

Por fim, há a terceira síntese, ou a *síntese conjuntiva* de produção de consumo. O consumo não se investe sobre um objeto (vez que, em virtude do caráter fragmentário e parcial dos acoplamentos conectivos não há como cogitar acerca da existência de “objetos”), nem tampouco sobre um sujeito previamente definido e unificado (só temos ainda sujeitos larvares); Por estas razões, o consumo remete-se às quantidades intensivas residuais “produzidas pela atração e pela repulsão das máquinas-órgãos sobre o corpo sem órgãos, que filtram através das malhas disjuntivas da produção de registro. Trata-se, assim, de um consumo sem sujeito, que provém de um estado intensivo (afeto) do qual *resulta um sujeito* instável, sem identidade fixa:

Em suma, a oposição das forças de atração e de repulsão produz uma série aberta de elementos intensivos, todos positivos, que nunca exprimem o equilíbrio final de um sistema, mas um número ilimitado de estados estacionários metaestáveis pelos quais um sujeito passa. [...] O corpo sem órgãos é um ovo: é atravessado por eixos e limiares, por latitudes, longitudes e geodésicas, é atravessado por *gradientes* que marcam os devires e as passagens, as destinações daquele que aí se desenvolve. (DELEUZE & GUATTARI, 2011a, p. 34) [grifos no original].

A síntese conjuntiva completa um ciclo de produção de desejo (imaneente), em seu elemento intensivo, inscreve-se no corpo sem órgãos de modo a formar um processo intensivo que opera por “paradas”, de estados metaestáveis que produzem um “efeito-sujeito” (“Então era isso!”). Não há ainda um sujeito unificado um “indivíduo” ou um corpo. Há apenas o cintilar de estados estacionários que servem como marcadores de devires.

Tem-se, a partir daí, a última etapa no processo de produção (etapa que corresponde à atualização) consistente na condificação social (ou socialização do desejo, o reprodução) operada na forma de um “uso transcendente” das sínteses. Este uso é chamado transcendente por que, ao submeter ou reprimir os usos imanentes ao ciclo do inconsciente produtivo, permite articular uma estrutura social, nomear sujeitos e objetos qualificados, especificar estados de coisas materiais e usos técnicos, referir as práticas “a sistemas coletivos de significação e de valoração que estruturam o conjunto das relações de produção” (SIBERTIN-BLANC, 2010, p. 42). A “reprodução” social é, assim, a atualização, a transcendência inevitável (vez que o uso imaneente é o virtual puro) que funciona como uma *codificação sócio-econômico-histórico-libidinal* e que institucionaliza (codifica) um modo de produção de subjetividade.

A dificuldade da tarefa proposta por Deleuze parece estar no fato de que quando nos reportamos à ética não temos meios para prescindir de princípios e de fins moralmente relevantes, moralmente válidos. Toda a regra prática possui um princípio, mesmo que seja o imperativo de “se tornar ativo” ou de “cultivar paixões alegres”. Da mesma forma, estes imperativos têm uma finalidade: para que, afinal, cultivar paixões alegres? Por qual motivo não devemos ou não podemos levar uma vida ressentida, permanecer na má consciência ou cultivar um ideal ascético? Ora, a resposta parece ser sempre a mesma: por uma questão de princípio! Há um princípio ou um conjunto de princípios transcendentais que funcionam como imperativos morais. Por outro lado há, também, os fins: a felicidade, o bem comum e por aí adiante. “Não devemos ser ressentidos porque isso não pode ser eleito como a finalidade de uma vida humana”.

Talvez não seja o caso de negar a existência de princípios e de finalidades. É inquestionável que a vida humana é regida por princípios e fins, que agimos segundo princípios (até certo ponto racionais) e fins (pouco racionais...), não há como negar tal fato. Entretanto, quando passamos da constatação da existência atual de princípios e fins morais para a conclusão de que os mesmos são transcendentais (isto é, fundamentados numa transcendência que é anterior e que prescinde de qualquer imanência), universais, necessários ou “propriedades naturais”, incorremos num raciocínio ilegítimo. Contamos metade da história e nos contentamos com o *atualismo* inerente a uma metafísica moral idealista. Partimos do pressuposto de que “as coisas são”, ou seja, que são prontas, dadas, acabadas e estanques, de que os valores (os princípios e as finalidades) *são o que são*.

O objetivo da filosofia da imanência, como já restou claro desde à introdução, é justamente questionar esta premissa do atualismo; questionar a existência estanque de “princípios transcendentais” que estão lá fora esperando pela adequação da “reta razão”. Este questionamento, esta suspeita de que a transcendência é uma ilusão, não implica, entretanto, advogar um *relativismo radical*, um *anarquismo libertário*, um *dever irresponsável*, uma *criação ex nihilo*. Trata-se sim de explicitar as razões (Como? Onde? Quando? Quem?) pelas quais tais princípios e tais fins (e não outros completamente diferentes) têm lugar neste mundo. Como ocorreu e como ocorre o processo de atualização que leva à emergência destes princípios? Como podemos problematizar estes princípios e criar variações a partir deles?

A resposta parcial já foi apresentada: estes princípios e estes fins são produzidos, não são originariamente transcendentais, nem estanques, são produto de um processo de atualização que tem origem num inconsciente visto como produção desejante, um *plano de imanência*. Entratanto, nada parecerá mais arbitrário do que postular, de antemão, que “por trás dos interesses”, “por trás da racionalidade” opera uma produção desejante, ou ainda, que por trás da Moral (do código, do princípio, da norma) existe um *inconsciente desejante*, uma *Ética*. Esta arbitrariedade começa a se dissolver, entretanto, quando recupera-se a ideia de um *plano de imanência, ou da vida* como fundamento ontológico da produção desejante.

Retomo, então, os temas da imanência e do vitalismo como forma de explicitar o fundamento ontológico desta produção desejante e reavaliar o caminho percorrido até aqui. Faço um cruzamento entre dois temas que tratei até certa medida em separado propondo uma leitura da *pura imanência*, sua relação com a vida e com o *conatus*.

Giorgio Agamben (2000) aborda a questão do entrelaçamento ou mesmo da indistinção entre *vida* e *imanência*, a partir da leitura do último texto publicado em vida por

Deleuze (A Imanência: uma vida...). Na sua leitura do texto, Agamben busca os critérios de uma imanência absoluta retrabalhando os principais conceitos ou compromissos filosóficos de Deleuze. O grande mérito desta cuidadosa leitura levada adiante por Agamben consiste em isolar os elementos principais que me possibilitam dar conta da questão que permanece aberta na presente dissertação: como e por que fundamentar os princípios morais numa produção desejante?

A imanência absoluta proposta por Deleuze, conforme a lê Agamben, trata de inserir a *vida mesma* num plano de imanência, ou melhor, tornar a vida um plano de imanência que, em última análise, afirma o *conatus, força a beatitude completa*. Assim, segundo esta filosofia da vida, evitar a transcendência é já afirmar o desejo. Estaria aí, então, o princípio ontológico que nos serviria confirmação decisiva de uma ética imanente.

Agamben aborda quatro temas principais que, na sua leitura de Deleuze, caracterizariam a *vida* completamente imanente: 1. A virtualidade da vida; 2. A não identificação entre vida e consciência; 3. A total inserção da vida no Ser; 4. A não identificação da vida com o orgânico e com a “natureza”.

Uma vida absolutamente imanente, ou seja, uma vida que não está pendurada em qualquer transcendência, já é uma vida como imanação e, como imanação, está isenta de qualquer teleologia. É vista, então, como virtualidade, indeterminação. Isso já resta evidente, segundo Agamben, na estrutura do título do texto de Deleuze: “Uma vida...” exprime “[...] a ideia de determinabilidade transcendental, da imanência como vida singular” (AGAMBEN, 2000, p. 172), ou seja, uma vida é indefinida e seu definir-se se dá através da virtualidade: uma vida ou a vida, é uma abertura para o virtual, portanto.

Por outro lado, a imanência de uma *vida* não remete a um objeto e não pertence a um sujeito: “seu Ser imanente só a si mesmo e, todavia, em movimento”, leva à necessidade de concebê-la como inserida num “campo transcendental” que, assim, opõe-se a qualquer ideia de transcendência primeira. Uma vida é transcendental “porque não implica uma consciência, mas se define como aquilo que ‘escapa a qualquer transcendência tanto do sujeito quanto do objeto.’” (AGAMBEN, 2000, 174). Trata-se, deste modo, de alcançar uma zona pré-individual, absolutamente impessoal, “além ou aquém de toda a ideia de consciência” e evitar o *Cogito*. Agamben dirá, então, que a vida, enquanto transcendental é uma experiência pura sem sujeito, “o transcendental separa-se nitidamente de toda ideia de consciência para se apresentar como uma experiência sem consciência nem sujeito” (AGAMBEN, 2000, p. 174), ou, ainda, como um “empirismo transcendental”.

Como transcendental, a vida é, também, imanente, derivando da ideia de unicidade do Ser e do princípio da imanência: “uma generalização da ontologia da univocidade, que exclui toda a transcendência do Ser” (AGAMBEN, 2000, p. 176). Trata-se, então, de inserir a vida numa causalidade imanente. A vida, assim inscrita na imanência, é o agente e o próprio paciente, é puro movimento, movimento ou ação sobre si cujos efeitos permanecem em si. Como imanação, a vida “jorra sobre si própria”, a imanência jorra vertiginosamente sobre si, sendo precisamente uma “vertigem filosófica” que forma um plano de imanência que, por sua vez, não é imanente a algo, mas “somente a si mesmo” (AGAMBEN, 2000, p. 176). Afirmando o princípio da imanência Deleuze está buscando evitar a ilusão da transcendência:

Sendo ‘movimento infinito’, para além do qual não há nada, a imanência é desprovida de qualquer ponto fixo e de todo horizonte que poderia permitir a orientação: ‘o movimento capturou tudo’ e o único horizonte possível é a pura vertigem em que dentro e fora, imanência e transcendência incessantemente se confundem. (AGAMBEN, 2000, 177)

Assim, a imanência, enquanto único campo imanente a si mesmo, porta uma ideia de ambiguidade de seu ponto-limite: a imanência é algo que deve ser pensado e, ao mesmo tempo, não pode ser pensado sem que abra a possibilidade de uma transcendência. Da mesma forma, a vida, enquanto pura imanência está em constante tensão com a transcendência.

Mas o que significa afirmar que esta imanência absoluta se apresenta agora como uma vida? [*uma vida...*]. Agamben nos adverte acerca de possíveis equívocos. Não significa atribuir a imanência à vida como a um sujeito: “ao contrário, ‘um vida...’ designa precisamente o ser imanente a si mesmo da imanência, a vertigem filosófica que já nos é familiar.” (AGAMBEN, 2000, p. 178). A vida deve ser entendida como um estado de suspensão, uma vida impessoal, situada num limiar, para além do bem e do mal, uma simples capacidade de afecção pura, que só nos é visível em toda a sua intensidade naqueles extremos da “vida nua e crua” onde uma subjetividade se apresenta no limite de sua dissolução.

Deste modo, a vida não se identifica com um sujeito, a vida excede o sujeito, a vida “nua e crua” é o próprio plano de imanência da subjetividade, é uma “vida impessoal”. Mas como isolar este elemento “vida”? O que caracteriza uma “vida nua e crua” que excede a encarnação? Agamben ressalta a linha de pensamento que se articula, a partir de Aristóteles, uma tentativa de isolar a essência de “vida nua e crua”, que ocorre quando Aristóteles isola, no *De Anima*, “dentre os vários modos em que o termo ‘viver’ se diz, o mais geral e separável” (AGAMBEN 2000, p. 181), que é a potência nutritiva.

Aristóteles não responde “o que é a vida”, mas sim usa o método que lhe é típico o *dià tí (por que?)*, que consiste em decompor o objeto em seus elementos e recompô-lo numa série de faculdades distintas e correlatas (nutrição, sensação, pensamento): [...] é preciso que [...] entre os vários modos em que se diz *viver* um se separe dos outros e vá a fundo para tornar-se o princípio através do qual a vida pode ser atribuída a um certo Ser (AGAMBEN, 2000, p. 182). Este fundo é, então, a vida nutritiva (ou vegetativa), aquela vida da qual todos os seres vivos, mesmo os mais elementares, participam, a vida “nua e crua”. Há um “dentro” e um “fora” da vida, assim como há também um animal superior com uma vida interior que se relaciona com um mundo “exterior” e se distingue daqueles que têm somente a característica vegetativa.

Podemos aproximar a ideia deleuzeana de “vida impessoal” daquela “vida vegetativa” de Aristóteles? O problema para Deleuze decorre do deslocamento. Ao deslocar a imanência para a “vida”, parece habitar aquela zona nebulosa entre a “vida nutritiva” e a “vida interior”. Falta a Deleuze um conceito claro de “vida”. Não obstante, é possível extrair algumas definições:

1. Sua concepção é contrária à definição como “vida nutritiva”, “uma vida...”, enquanto figura de imanência absoluta, é aquilo que não pode em caso algum ser atribuído a um sujeito; é uma “matriz de dessubjetivação infinita.” (AGAMBEN, 2000, p. 183-184).
2. Enquanto isolamento da vida nua e crua opera divisões no vivente, distinguindo uma pluralidade de funções e uma série de oposições (vegetal/animal; animal exterior/animal interior; planta/homem, etc...), “uma vida... marca a impossibilidade radical de traçar hierarquias e separações.” (AGAMBEN, 2000, p. 184).
3. O plano de imanência funciona como um “princípio de indeterminação virtual” onde o vegetal e o animal, o dentro e o fora e, até mesmo, “o orgânico e o inorgânico” (AGAMBEN, 2000, p. 184) se neutralizam em transitam um para o outro.
4. A vida é pura contemplação (ato sem essência ou potência sem ação), é sensação ou hábito: como imanência absoluta, *uma vida...* é pura contemplação além ou aquém de todo o sujeito e de todo objeto do conhecimento, pura potência que se conserva sem agir.

Mas se a vida é “contemplação pura” como pode ser conciliada com a beatitude? A resposta está na vertigem da imanência, a vertigem da imanência é que ela “descreve o movimento infinito da autoconstituição e auto-apresentação do Ser: o ser como *pasearse*” (AGAMBEN, 2000, p. 187), ou seja, o ato de passear-se a si mesmo.

A beatitude é, desta forma, distinta de qualquer natureza. Ela é o “campo de imanência do desejo”, distinto de qualquer propósito externo. O problema para a imanência da vida é: como pensar um desejo que deseja a si mesmo? (sem implicar falta ou alteridade). Como constituir a si mesmo desejante do desejo? A resposta, por sua vez, está na teoria do *conatus*: o movimento imanete, esforço obstinado em si mesmo.

Todo Ser não só persevera no próprio ser (*vis inertiae*), mas *deseja* preservar nele (*vis immanentiae*), isto é, o movimento do conatus coincide com o da causa imanente, em que agente e paciente se indeterminam. (AGAMBEN, 2000, p. 187-188)

Então, a vida como conatus é pura potência, beatitude completa. Potência que coincide com o Ser. Potência enquanto não carece de nada, enquanto é o “constituir-se a si desejante do desejo”, movimento da causa imanente, “*beatitudo* é o movimento da potência absoluta” (AGAMBEN, 2000, p. 190). Assim, a *vida*, para Deleuze, não se limita ao confronto com a morte, com um limite negativo que venha, de fora, se opor a ela: vida é pura afirmação, afirmação do desejo. Compreende-se, assim, em que sentido o campo de consistência é pura produção de desejo: a *vida*, “*uma vida...*” é potência, beatitude, movimento do próprio ser sobre si mesmo:

O problema não é mais aquele do Uno e do Múltiplo, mas o da multiplicidade de fusão, que transborda efetivamente toda oposição do uno e do múltiplo. Multiplicidade formal dos atributos substanciais que constitui como tal a unidade ontológica da substância. *Continuum* de todos os atributos ou gêneros de intensidade sob uma mesma substância, e *continuum* das intensidades de um certo gênero sob o mesmo tipo ou atributo. *Continuum* de todas as substâncias em intensidades, mas também de todas as intensidades em substância. *Continuum* ininterrupto do CsO. O CsO, imanência, limite imanente. Os drogados, os masoquistas, os esquizofrênicos, os amantes, todos os CsO prestam homenagem a Espinosa. O CsO é o *campo de imanência do desejo*, o *plano de consistência* própria do desejo (ali onde o desejo se define como processo de produção, sem referência a qualquer instância exterior, falta que viria torná-lo oco, prazer que viria preenchê-lo). (DELEUZE & GUATTARI, 2011b, p. 17-18).

Por outro lado, somos capazes de compreender a razão pela qual a vida, a pura imanência do CsO, resiste ao organismo, à organização, como afirmam Deleuze e Guattari:

“O corpo é o corpo/ ele está só/ e não precisa de órgão/ o corpo nunca é um organismo/ os organismos são inimigos do corpo”. Tantos pregos na sua carne, tantos suplícios. Às máquinas-órgãos, o corpo sem órgão opõe sua superfície deslizando, opaca e tensa. Aos fluxos ligados, conectados e recortados opõe seu

fluido amorfo indiferenciado. Às palavras fonéticas, ele opõe sopros e gritos, que são outros tantos blocos inarticulados. Acreditamos ser este o sentido do recalçamento originário: não um “contrainvestimento”, mas essa *repulsão* das máquinas desejantes pelo corpo sem órgãos. (DELEUZE & GUATTARI, 2011a, p. 21)

Todo organismo é limite, toda organização é atualização constrictiva, é limitação do desejo, é imposição de uma pretensão de transcendência sobre a pura imanência do Ser; é, primeiro, um recorte, um constrangimento e, depois, uma ameaça, uma ameaça de transcendência. A organização, a especificação, a estratificação, a territorialização. Tudo é atualização que *limita a pura fluência da vida*, mas uma inevitável limitação (ainda que sempre precária). Da mesma forma, toda *instituição*, todo princípio moral, toda norma, toda aliança, ainda que tenha uma origem na imanência, na produção desejante, é limite, é constrangimento, é frustração da pura produção desejante. Mais uma vez, uma inevitável, necessária e precária limitação, uma limitação que *produz*, mas produz de forma limitada, impura, imperfeita; produz limitando a potência, produz constrangendo o desejo. Mas um constrangimento que é feito em nome do desejo, pois só o que existe é o desejo, a produção desejante. Um constrangimento à *vida* feito em nome da *vida*, pois a *vida*, a pura imanência é o que há. À *vida* não deve ser oposta a morte (isso seria reduzir tudo à vida orgânica), mas sim o atual, a estratificação total, a organização completa. Vê-se, então, por qual motivo uma ética imanente depende da produção desejante enquanto *virtual* que está na base de um devir ético! A moral de princípios é uma clausura na ilusão da transcendência, é a negação do devir a partir de uma pretensão de um puro atualismo.

Vê-se, também, por qual motivo somos levados a “desejar nossa escravidão”: o processo de organização, de (re)territorialização, da formação limite (limiar), da atualização são investimentos desejantes que independem de nós, que constituem, que formam aquilo que somos. Somos, portanto, levados a desejar a limitação de nosso próprio poder de agir por decorrência do investimento de desejo num campo sócio-político-econômico na forma de transcendência (territorialização): desejamos a conformação moral pela qual fomos investidos, territorializados. Esta “codificação social” ou “socialização do desejo” é, entretanto, precária e limitada, de modo que é parte integrante de um processo aberto de criação de valores, um processo aberto à constante desterritorialização.

4 CONCLUSÕES

A grande ambição da formulação da ética imanente deleuzeana é estender ao máximo, levar ao seu limite a crítica da razão evitando todo e qualquer resquício de transcendência, ou seja, levar o projeto crítico até onde a razão não dependa de nenhum princípio transcendente (Bem supremo, Substância primeira, Deus) para se atribuir uma regra para a ação; cabe à prática, isto é, à razão prática, enquanto modo de existência e perspectiva, criar por conta própria os princípios imanentes que a guiarão. Por conseguinte, a afirmação da imanência prescinde ou pretende prescindir, de uma teleologia dada de antemão. É refratária às noções de propósito e *design* ou qualquer outro termo que guarde alguma relação com finalidade entendido como *teleologia*. Assim, a ética imanente irá recusar-se a admitir um desiderato último na ação. A ação deve estar aberta ao devir, à criação que, por sua vez, forma a razão prática ao invés de serem produto de um “descobrimento da verdade” dos primeiros princípios. Ética é imanência pura.

Ao longo do presente trabalho procurei acompanhar Deleuze no caminho de deslocamento da ética para o campo da imanência, ou ainda, no deslocamento do pensamento do campo “Moral” para o da “Ética”. Procurei demonstrar que este deslocamento seguiu uma direção que vai da ontologia à etologia e que culmina por apresentar as condições de exercício da razão prática, ou melhor, fazer a razão prática depender da *sensação* na forma de afecções e afetos. A partir deste deslocamento, não é mais o caso da razão prática se adequar a uma ideia reguladora transcendente, mas, ao contrário, é o caso de ter uma *origem genética*, uma origem genética que remete à ontologia. Ética e ontologia são, na verdade, uma coisa só: nosso modo de existir ou, ainda, nosso modo de imanação faz com que sejamos o que somos; perseverar, permanecer naquilo que somos já é uma ética da existência. Ser já é desejar ser e desejar ser já é valorar. Por outro lado, estabelecer um valor a um modo de existência já é afirmar um fim: afirmar a vida, desejar perseverar na existência já é uma finalidade; aumentar nosso poder de existir, afirmar a criação e o devir já são finalidades.

Vê-se, assim, introduzir-se no interior da imanência uma finalidade através do *vitalismo* e do *afirmacionismo*. Afirmar a vida, reverenciar as forças ativas, cultivar paixões alegres, organizar encontros que aumentem nosso poder! Não há aí uma tensão inerente ao pensamento deleuzeano? A afirmação da ética imanente constituída através dos conceito de

afeto não pressupõe a reintrodução da teleologia, ou seja, este *vitalismo* inerente à ética imanente não é já um *vitalismo ativo*, um *vitalismo orgânico* que prescreve ou mesmo exige a realização de um fim dado de antemão? Posto de outro modo: Ainda que considerado o deslocamento da transcendência para a imanência, não restamos envolvidos num modo de existência *orgânico* que tem um objetivo (e mesmo um desejo) específico: manter a vida, perpetuar a espécie, estender ao máximo este modo de existência, cumprir um desígnio da natureza? Não corremos o risco de reeditar um certo “naturalismo ético” que deslocaria para o organismo (e mesmo para a “mente corporificada”) o propósito da existência (nutrição, manutenção da vida vegetativa antes de tudo)? Não seria esta uma teleologia que perpassa toda a Natureza?

No encerramento de seu ensaio sobre o último escrito publicado em vida por Deleuze, Agamben sugere uma complementação entre as leituras feitas pelo primeiro e por Foucault acerca do conceito de “vida” sentenciando que, a partir de Foucault poderíamos complementar Deleuze e ver “[...]no próprio paradigma de uma possível beatitude o elemento que marca a submissão ao biopoder.” (AGAMBEN, 2000, p. 190-191). Sem entrar no mérito dos objetivos de sua crítica ao biopoder, o que eu gostaria de ressaltar é que Agamben está se referindo ao objeto de pesquisa que Foucault havia tomado para si nos seus últimos trabalhos e que consistia no deslocamento de uma concepção de vida como uma relação dentro/fora (a vida como “conjunto de funções que resistem à morte”) para a inquietação acerca da uma vida sem propósito, uma vida que se estabelece se contra-afirmando, que é permeada pelo acaso, pela experimentação, pelo erro.³² Uma possível beatitude sendo o elemento que marca a submissão ao biopoder funciona como um ponto de inflexão onde as forças e sua correlata indeterminação, a abertura – mas também a contradição – tomam um lugar de destaque. A “vida” não tem um “propósito”, a vida é uma abertura, um processo que não tem a morte como um “negativo” ou um “fora”. A vida (irredutível à vida orgânica) se estabelece contrariando-se, tangenciando o limiar da autodestruição, experimentando os limites das forças, criando conexões e extinguindo outras, variando intensidades e velocidades. Como afirma Nietzsche:

³² O texto de Foucault mencionado por Agamben é “La vie: l’expérience et la science”, onde, conforme o último, Foucault teria operado uma reviravolta em suas pesquisas ao deslocar-se para “[...] algo como uma nova experiência que obriga a reformular as relações entre verdade e sujeito e que, portanto, diz respeito ao âmbito específico da busca de Foucault. Arrancado o sujeito do terreno do *Cogito* e da consciência, ela o arraiga no da vida, mas de uma vida que, enquanto essencialmente errar, vai além das vivências e da intencionalidade da fenomenologia.” O deslocamento seria, então, em direção a uma nova indagação: “O que pode ser um conhecimento que não tem mais como correlato a abertura ao mundo e à verdade, mas só a vida e seu errar? E como pensar o sujeito a partir do erro?” (AGAMBEN, 2000, p. 170)

A conexão entre orgânico e inorgânico deve se estabelecer a partir da força repelente exercida por cada átomo. “Vida” poderia ser definida como forma duradoura de processos de fixação de forças, na qual diferentes competidores se desenvolvem de forma desigual. (NIETZSCHE, 1968, p. 342)

A vida é, assim, pura imanência, pura força e só. Liberamos a *beatitude* de qualquer vinculação à teleologia. A questão ética se torna clara: à pergunta “como posso viver?”, a resposta será dada num processo aberto, processo de criação, de variação do modo de existência dentro do contexto desta própria existência, e tomando em conta as contradições inerentes ao jogo das forças que compõem a existência mesma. Mas, ao libertar a potência de qualquer propósito, ao reconhecer o *erro* e a *errância* que é viver, não o fazemos sob o preço de introduzir a “contradição” no pensamento de Deleuze sob a forma de uma reencarnação de uma “negação” dialética? Se há uma “dialética” em Deleuze qual sua relação com a *Vida* e com a questão da ética? Como se dá a mediação desta relação? Eis aí uma pesquisa a ser levada adiante.

REFERÊNCIAS

REFERÊNCIAS DE GILLES DELEUZE

- DELEUZE, Gilles. **Crítica e Clínica**. 2 ed. São Paulo: Editora 34, 2011a. 205 p.
- _____. **Lógica do Sentido**. 5ed. São Paulo: Perspectiva, 2011b. 342 p.
- _____. **A Dobra**. Leibniz e o Barroco. 6ed. São Paulo: Papyrus, 2011c. 240 p.
- _____. **Conversações**. 2 ed. São Paulo: Editora 34, 2010a. 239 p.
- _____. **Proust e os Signos**. 2ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010b. 173 p.
- _____. **A Ilha Deserta**. E outros textos. São Paulo: Iluminuras, 2010c. 383 p.
- _____. **Exasperación de la Filosofía**. El Leibniz de Deleuze. Buenos Aires: Editora Cactus, 2009. 391 p.
- _____. **Empirismo e Subjetividade**. Ensaio sobre a natureza humana segundo Hume. São Paulo: Editora 34, 2008a. 151 p.
- _____. **En Médio de Spinoza**. 2 ed. Buenos Aires: Editora Cactus, 2008b. 509 p.
- _____. **Bergsonismo**. São Paulo: Editora 34, 2004. 141 p.
- _____. **Espinosa: Filosofia Prática**. São Paulo: Editora Escuta, 2002a. p.
- _____. **Nietzsche and Philosophy**. New York: Continuum, 2002b. 221 p.
- _____. **Difference and Repetition**. New York: Continuum, 2001. 350 p.
- _____. **Spinoza y El Problema de la Expresión**. Barcelona: Muchnik Editores, 1999. 340 p.
- _____. **Nietzsche e a Filosofia**. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976. 90 p.
- _____. **Différence et Répétition**. Paris: PUF, 1967. 409 p.
- _____. **A Filosofia Crítica de Kant**. Lisboa: Edições 70, s/d.

REFERÊNCIAS DE GILLES DELEUZE COM FÉLIX GUATTARI

DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. **O Anti-Édipo**. Capitalismo e Esquizofrenia 1. 2ed. São Paulo: Editora 34, 2011a. 559 p.

_____. **Mil Platôs**. Capitalismo e Esquizofrenia 2. 5 v. 2ed. São Paulo: Editora 34, 2011b. 795 p.

_____. **Kafka**. Para uma literatura menor. Lisboa: Assírio & Alvim, 2003. 148 p.

_____. **O que é a Filosofia?** São Paulo: Editora 34, 1997. 279 p.

_____. **A Thousand Plateaus**. Capitalism and Schizophrenia. University of Minnesota press, 1987. 610 p.

REFERÊNCIAS AUXILIARES (COMENTADORES)

AGAMBEN, Giorgio. *A Imanência Absoluta*. In. ALLIEZ, Eric (org). **Gilles Deleuze: uma Vida Filosófica**. São Paulo: Editora 34, 2000. (p. 169-192)

ALLIEZ, Eric (org). **Gilles Deleuze: uma Vida Filosófica**. São Paulo: Editora 34, 2000. 557p.

_____. **Deleuze. Filosofia Virtual**. São Paulo: Editora 34, 1996. 79 p.

BADIOU, Alain. **Deleuze**. O Clamor do Ser. Rio de Janeiro: Zahar, 1997. 154 p.

BELL, Jeffrey. **Deleuze's Hume**. Philosophy, Culture and the Scottish Enlightenment. Edinburgh, UK: Edinburgh University Press, 2009. 169 p.

BEISTEGUI, Miguel. **Imanence**. Deleuze and Philosophy. Edinburgh, UK: Edinburgh University Press, 2010. 210 p.

BRAIDOTTI, Rose. COLLEBROOK, Clair and HANAFIN, Patrick (Eds). **Deleuze and Law**. UK: Palgrave MacMillan, 2009. 212 p.

BRYANT, Levi. **Difference and Givenness**. Deleuze's Transcendental Empiricism and the Ontology of Immanence. Illinois USA: Northwestern University Press, 2008. 278 p.

BUCHANAN, Brett. **Onto-Ethologies**. The Animal Environments in Uëxkull, Heidegger, Merleau-Ponty and Deleuze. NY: Sunny press, 2008. 223 p.

BUCHANAN, Ian. **Deleuze and Guattari's Anti-Oedipus: a reader's guide**. New York, USA. Continuum, 2008. 168 p.

COLE, David R. "Matter in Motion: The educational materialism of Gilles Deleuze". In: Educational Philosophy and Theory, Vol. XLIV, no. S1, 2012

COLEBROOK, Claire. **Deleuze and the Meaning of Life**. New York: Continuum, 2010. 200 p.

_____. **Understanding Deleuze**. Australia: Allen & Unwin, 2002a. 195 p.

_____. **Gilles Deleuze**. New York: Routledge, 2002b. 170 p.

DELANDA, Manuel. **Philosophy and Simulation**. The Emergence of Synthetic Reason. New York: Continuum, 2011. 226 p.

_____. **Intensive Science and Virtual Philosophy**. New York: Continuum, 2002. 242 p.

GOODCHILD, Philip. **Deleuze and Guattari**. An Introduction to Politics of Desire. London: SAGE, 1996. 225 p.

HARDT, Michael. **Gilles Deleuze**. An apprenticeship in philosophy. London, UK: UCL Press, 1993. 135 p.

HUGHES, Joe. **Deleuze's Difference and Repetition**. A reader's guide. New York: Continuum, 2009. 218 p.

JONES, Graham & ROFFE, Jon (Eds.). **Deleuze's Philosophical Lineage**. Edinburgh, UK: Edinburgh University Press, 2009. 426 p.

KERSLAKE, Christian. **Immanence and The Vertigo of Philosophy**. From Kant to Deleuze. Edinburgh, UK: Edinburgh University Press, 2009. 345 p.

MACHADO, Roberto. **Deleuze, a arte e a filosofia**. 2 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2010. 340 p.

MAY, Todd. **Gilles Deleuze: an Introduction**. New York, USA: Cambridge University Press, 2005. 198 p.

PARR, Adam (Ed). **The Deleuze Dictionary**. Edinburgh, UK: Edinburgh University Press, 2010. 326 p.

PATTON, Paul. **Deleuzian Concepts**. Philosophy, colonization, politics. USA: Stanford University press, 2010. 249 p.

_____. **Deleuze and the Political**. USA: Routledge, 2000. 166 p.

_____. (ed) **Deleuze: a critical reader**. Oxford, UK: Blackwell, 1997. 316 p.

PROTEVI, John. Deleuze and Life. (p. 239-264), *In* SMITH, Daniel & SOMERS-HALL, Henry (eds). **The Cambridge Companion to Deleuze**. UK: Cambridge University Press, 2012. 378 p.

_____. "An Approach to Difference and Repetition". *In* Journal of Philosophy: A Cross-Disciplinary Inquiry, vol. V, n. 11 (Winter 2010), p. 35-43.

_____. **Political Affect.** Connecting the social and the somatic. USA: University of Minnesota press, 2009. 241 p.

_____. **Political Physics.** Deleuze, Derrida and the Body Politic. NY: The Athlone Press, 2001. 245 p.

SIBERTIN-BLANC, Guillaume. **Deleuze y El Antiedipo.** Buenos Aires: Nueva Visión, 2010. 124 p.

SHAVIRO, Steven. **Post Cinematic Affect.** USA: Zero Books, 2010(a) 191 p.

_____. Interstitial Life: Remarks on Causality and Purpose in Biology (p. 133-146), In: GAFFNEY, Peter (ed). **The Force of the Virtual.** *Deleuze, Science, and Philosophy.* USA: University of Minnesota press, 2010.(b) 393 p.

_____. **Without Criteria: Kant, Whitehead, Deleuze, and aesthetics.** USA: The MIT Press, 2009. 173 p.

_____. **Connected.** Or what it means to live in the network society. USA: Minnesota University Press, 2003. 289 p.

SMITH, Daniel W. *Deleuze and the Question of Desire: Towards an Immanent Theory of Ethics.* in JUNG, Nathan and SMITH, Daniel W. (eds), **Deleuze and Ethics**, Edinburgh, UK: Edinburgh University Press , 2011 (p. 123-141).

_____. “Deleuze, Hegel, and the post-Kantian tradition”. In *Philosophy Today*; n. 44 (2000). p. 119-131

_____. **Gilles Deleuze and The Philosophy of Diference.** Toward a transcendent empiricism. 1997. 528 f. Tese (Doutorado em Filosofia). Department of Philosophy, The University of Chicago, Chicago Illinois, 1997. 517 p.

SMITH, Daniel e PROTEVI, John, “Gilles Deleuze.” *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2011 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/entries/deleuze/> acesso em 11.10.2012.

REFERÊNCIAS COMPLEMENTARES

ALTHUSSER, Louis. **Freud e Lacan. Marx e Freud.** 2ed. Rio de Janeiro: Graal, 1985. 93 p.

_____. **Lenin and Philosophy and other essays.** New York and London: Monthly Review Press, 1971. 221 p.

_____. **For Marx.** London: Penguin Books, 1969. 258 p.

ALTHUSSER, Louis & BALIBAR, Etienne. **Para leer El Capital.** 15ed. México: Siglo Veintiuno Editores, 1995. 335 p.

- ARTAUD, Antonin. **O Teatro e seu Duplo**. 3ed. São Paulo: Martins Fontes, 2012. 173 p.
- AYER, Alfred Jules. **Language, Truth and Logic**. Londo: Penguin Books, 1971. 206 p.
- BERGSON, Henri. **Memória e Vida**. Textos escolhidos por Gilles Deleuze. 2ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011. 184 p.
- _____. **A Evolução Criadora**. São Paulo: Editora UNESP, 2009. 406 p.
- BADIOU, Alain. Ethics. **An Essay on the Understanding of Evil**. USA: Verso, 2001. 166 p.
- _____. **Being and Event**. New York, USA. Continuum, 2005. 526 p.
- BORGES, Jorge Luis. **Ficções**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. 169. p
- BRAVER, Lee. **A Thing of This World**. A history of continental anti-realism. U.S.A: Northwest University press, 2007. 590 p.
- DERRIDA, Jacques. **Gamatologia**. 2ed. São Paulo: Perspectiva, 1999. 386 p.
- DREYFUS, Hubert & RABINOW, Paul. **Michel Foucault, uma trajetória filosófica**. (para além do estruturalismo e da hermenêutica) Rio de Janeiro: Forense, 1995. 299 p.
- ESPINOSA, Benedictus de. **Ética**. Edição bilíngue. 3ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2010. 423 p.
- _____. **Complete Works**. USA: Hackett Publishing Company, 2002. 967 p.
- FOUCAULT, Michel **Hermenêutica do Sujeito**. São Paulo: Martins Fontes, 2006. 2007. 680 p.
- _____. **Em defesa da sociedade**. 1. Ed. 3. Tiragem. São Paulo: Martins Fontes, 2002. 382 p.
- _____. **Vigiar e Punir**. 24. Ed. São Paulo: Vozes, 2001. 262 p.
- _____. **As palavras e as coisas**: uma arqueologia das ciências humanas. 8. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2009(a) 541 p.
- _____. **Microfísica do Poder**. 15ed. Rio de Janeiro: Graal, 2000(b). 295 p.
- _____. **A ordem do discurso**. 5. Ed. São Paulo: Loyola, 1999. 79p.
- _____. **História da Sexualidade**. Vol. 1. A vontade de saber. 12ed. Rio de Janeiro: Graal, 1997. 152 p.
- GABRIEL, Markus e ZIZEK, Slavoj. **Mitologia, Loucura e Riso**. A Subjetividade no Idealismo Alemão. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012. 301 p.

GUTTING, Gary. **French Philosophy in the Twentieth Century**. New York: Cambridge University Press, 2002. 419 p.

HEIDEGGER, Martin. **El Ser y El Tiempo**. 2ed, 13ª reimpressão. México: Fondo de Cultura Económica, 2007. 478 p.

_____. **Kant and the Problem of Metaphysics**. 5ed. Indiana, USA: Indiana University Press, 1997. 233 p.

_____. **Identity and Difference**. New York: Harper & Row, 1969. 76 p.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. Coleção Os Pensadores. 10 ed. São Paulo: Nova Cultural, 1999. 511 p.

LACAN, Jacques. **Escritos I & II Vol.** 18ed. México: Siglo Veintiuno Editores, 1995. 900 p.

LEIBNIZ. **A Monadologia e Outros Textos**. São Paulo: Hedra, 2009. 108 p.

LUCA, Ghérasim. **The Passive Vampire**. Praga: Twisted Spoon Press, 2008. 139 p.

MACINTYRE, Alasdair. **Three Rival Versions of Moral Enquiry**. Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition. Notre Dame, USA: University of Notre Dame Press, 2006. 241 p.

_____. **After Virtue**. 2ed. Notre Dame, USA: University of Notre Dame Press, 2003. 286 p.

MADARASZ, Norman Roland. **O Múltiplo sem Um**. Uma apresentação do sistema de Alain Badiou. Aparecida-SP: Ideias & Letras, 2011. 215 p.

MARITAIN, Jacques. **Sete Lições Sobre o Ser**. 3ed. São Paulo: Loyola, 2005. 151 p.

MARX, Karl. **Contribuição à Crítica da Economia Política**. 2ed. São Paulo: Martins Fontes, 1983. 351 p.

MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. **A Ideologia Alemã**. 3ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008. 119 p.

NIETZSCHE, Friedrich. **Daybreak**. Thoughts on the Prejudices of Morality. UK: Cambridge University Press, 2007. 247 p.

_____. **The Gay Science**. UK: Cambridge University Press, 1997. 277 p.

_____. **On The Genealogy of Morals & Ecce Homo**. New York: Vintage Books, 1989. 367 p.

_____. **The Will to Power**. New York: Vintage Books, 1968. 575 p.

NOYS, Benjamin. **The Persistence of the Negative**. A Critique of Contemporary Continental Theory. Edinburgh, UK: Edinburgh University Press, 2011. 196 p.

OLIVEIRA JUNIOR, Nythamar Hilario Fernandes de. **Tractatus Ethico-politicus**. Genealogia do ethos moderno. Porto Alegre: EdiPucrs, 1999. 224 p.

ROFFE, Jon. **Badiou's Deleuze**. Canadá: McGill-Queen's University Press, 2012. 196 p.

RÜPPEL, Ernesto. **A Captação da Realidade Segundo S. Tomás de Aquino**. Portugal: Editora Livraria Cruz Braga, 1974. 151 p.

STURGEON, Nicholas L. *Ethical Naturalism*. In COPP, David. **The Oxford Handbook of Ethical Theory**. NY: Oxford University Press, 2006. p. 91-121.

TAYLOR, Charles. **Argumentos Filosóficos**. São Paulo: Editora Loyola, 2000. 306 p.

_____. **As Fontes do Self**. São Paulo: Editora Loyola, 1997. 670 p.

WHITEHEAD, Alfred North. **Process and Reality. An Essay on Cosmology**. USA: The Free Press, 1978. 413 p.

_____. **Modes of Thought**. USA: The Free Press, 1968. 179 p.

_____. **The Function of Reason**. USA: Princeton University press, 1958. 90 p.

WIKIPEDIA. Árvore de Porfírio. Disponível em: http://pt.wikipedia.org/wiki/Ficheiro:%C3%81rvore_de_prof%C3%ADrio.JPG. Acesso em: 12 set. 2012.

WILLIAMS, James. **Pós-Estruturalismo**. São Paulo: Vozes, 2012. 255 p.