

Universidade Federal de São Paulo

Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas

André Luiz Marques de Souza

Deleuze: crítica e experimentação

Guarulhos

2019

André Luiz Marques de Souza

Deleuze: crítica e experimentação

Dissertação apresentada junto ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de São Paulo como requisito parcial para obtenção de título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: História da Filosofia. **Orientador:** Alessandro Carvalho Sales

Guarulhos

2019

AUTORIZO A REPRODUÇÃO E DIVULGAÇÃO TOTAL OU PARCIAL DESTE
TRABALHO, POR QUALQUER MEIO CONVENCIONAL OU ELETRÔNICO,
DESDE QUE CITADA A FONTE.

SOUZA, André L. Marques de

Deleuze: crítica e experimentação / André Marques de Souza – Guarulhos, 2019.

111 p.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de São Paulo, Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, 2019.

Orientador: Alessandro Carvalho Sales

Título em inglês: Deleuze: criticism and experimentation

1. Crítica. 2. Experimentação. 3. Gilles Deleuze (1925-1995). I. Título

André Luiz Marques de Souza

DELEUZE: CRÍTICA E EXPERIMENTAÇÃO

Dissertação apresentada junto ao
Programa de Pós-Graduação em
Filosofia da Universidade Federal
de São Paulo como requisito parcial
para obtenção de título de Mestre em
Filosofia.

Aprovado em:

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Alessandro Carvalho Sales
Universidade Federal de São Paulo

Dr. Filipe Alexandre Pinheiro Rodrigues Ferreira
Universidade Nova de Lisboa

Prof. Dr. Edson Luís de Almeida Teles
Universidade Federal de São Paulo

AGRADECIMENTOS

Agradeço, primeiramente, a minha companheira, Ingrid Baracho, pela potência de vida que irradia nos lugares que ela passa, por estar comigo em todas as horas, por acreditar em mim, por me dar amor, saúde, estímulo, por ser paciente nos momentos difíceis e por abraçar a alegria nos momentos de tranquilidade.

A minha família, Inácio, Isa e Fernanda, onde o amor sempre prevalece, onde nada é tão estranho que não possa ser transmutado em compreensão e cumplicidade.

A Alessandro Carvalho Sales, meu orientador, que desde cedo acreditou na minha capacidade para escrever essa dissertação tal qual eu a havia imaginado, me estimulando a ir até o fim dos meus quereres e ideias.

A CAPES e ao Programa de pós-graduação em Filosofia da Unifesp, pelo aporte financeiro e pela oportunidade de estudar filosofia em uma grande universidade. Aos funcionários da universidade pelo trabalho essencial que fazem e aos professores com quem eu pude aprender e discutir temas em filosofia.

A Filipe Ferreira e Edson Teles por dedicarem o seu tempo à leitura e avaliação da dissertação.

A todos os meus amigos e amigas, com os quais vivi momentos e dias extraordinários e sem os quais pouco haveria das forças que me compõem. São eles e elas: Maria Clara Gusmão, Márcio Barcellos, Gabriela Aparício, André Nascimento, Lalo Fialho, Daniel Guerra, Danilo Cruz, Laís Gouvêa, Mauro Aguirre, Ofá Móde, Rafael Rêgo, Vanina Franzoni, Clarissa Miranda, Thiago Babalu, Fred Nicholson e Taíme Gouvêa.

A Ogun Toorikpe, meu segundo pai, pai espiritual que me atende quando eu preciso, que cuida de mim e da minha cabeça como só ele é capaz de fazer.

Aos orixás, principalmente Oxóssi, Oxum, Exu e Ogun, essas forças desconhecidas que nos alimentam obliquamente e que para sempre permanecerão não conhecíveis.

A todos aqueles que passaram por mim e deixaram sementes de vida, os quais tive o privilégio de ouvir, ver e sentir.

Resumo:

O sentido da crítica na filosofia de Deleuze é um: servir à criação filosófica. A crítica é como que acionada pela criação para que esta sirva aos fins da primeira. Mas a crítica e a criação tal qual Deleuze as concebe exigem o traçado de uma maneira de ser que desafia absolutamente os valores estabelecidos e as avaliações que decorrem deles. O diagnóstico da crítica descobre que a doença do homem e do mundo é o niilismo: o triunfo de uma maneira de ser que nega a vida, que faz da vida algo a ser controlado, censurado, apaziguado. Como proceder, portanto? Como traçar uma maneira de ser que se opõe em qualidade à maneira niilista de ser? É preciso um caminho, todo um caminho em que o combate ao niilismo se confunde com o combate que o pensador deve empreender contra si mesmo, contra o niilismo que o condiciona. Esse caminho tem dois aspectos que são como os dois traços de uma só filosofia: um destrutivo, crítico por excelência; outro experimental e criativo, ético por excelência. É preciso, portanto, determinar o sentido dessa conjunção através do exame detalhado de alguns dos seus aspectos mais importantes.

Palavras-chave: Gilles Deleuze; crítica; experimentação; filosofia contemporânea; ética; corpo sem órgãos

Abstract:

The sense of criticism in Deleuze's philosophy is unique: to serve philosophical creation. Criticism is as if triggered by creation so that it serves the ends of the first. But criticism and creation requires the tracing of a way of being that absolutely defies the established values and evaluations that flow from them. The diagnosis of criticism discovers that the disease of both man and world is nihilism: the triumph of a way of being that denies life, which makes life something to be controlled, censored, appeased. How to do, therefore? How to draw a way of being that opposes in quality to the nihilistic way of being? It takes a path, a whole path in which the fight against nihilism is mixed up with a struggle that the thinker must undertake against himself, against the nihilism that conditions him. This path has two aspects that are like the two traces of a single philosophy: a destructive, critical par excellence; another experimental and creative, ethical par excellence. It is therefore necessary to determine the meaning of this conjunction by examining in detail some of its most important aspects.

Key-words: Gilles Deleuze; criticism; experimentation; contemporary philosophy; ethics; body without organs

Deleuze: crítica e experimentação

| | |
|--|----|
| Introdução..... | 1 |
| Capítulo 1 – Bases da crítica: por uma filosofia da vontade de potência..... | 3 |
| 1. A imagem do filósofo: Espinosa e Nietzsche..... | 3 |
| 2. Valor e sentido..... | 9 |
| 3. Corpo..... | 14 |
| 4. Forças ativas e reativas..... | 15 |
| 5. Devir e eterno retorno: ponto de vista cosmológico e físico..... | 17 |
| 6. Vontade de potência..... | 21 |
| 7. Dinâmica das forças..... | 25 |
| 8. Devir reativo das forças..... | 27 |
| 9. A seleção das potências no eterno retorno..... | 29 |
| Capítulo 2 – A crítica em funcionamento..... | 35 |
| 1. O método de dramatização..... | 35 |
| 2. A verdade como um valor entre outros..... | 37 |
| 3. Inventar novas possibilidades de vida..... | 40 |
| 4. Imagem dogmática e nova imagem do pensamento..... | 44 |
| 5. Ressentimento..... | 49 |
| 6. Caracteres do ressentimento..... | 53 |
| 7. A ficção do ressentimento..... | 55 |
| 8. Má consciência..... | 60 |
| 9. A ficção da má consciência..... | 63 |
| 10. Ideal ascético..... | 69 |
| Capítulo 3 – Filosofia experimental..... | 70 |
| 1. Contra o sistema do Juízo..... | 70 |
| 2. Ética, corpo e plano..... | 78 |
| 3. Experimentação..... | 84 |
| 4. Corpo sem órgãos e plano..... | 86 |
| 5. O problema da prova..... | 94 |
| Conclusão: a escrita é intempestiva..... | 97 |

Introdução

O que quer dizer “crítica” no caso da filosofia de Deleuze? Em primeiro lugar, que essa é uma maneira de fazer filosofia. Crítica não é uma qualidade ou uma alcunha que poderíamos dar à filosofia como se nos referíssemos a uma das suas propriedades. Crítica é o modo mesmo como Deleuze procede em filosofia. Não haveria filosofia deleuziana se ela não fosse uma crítica. A crítica é uma maneira de orientar-se no pensamento. É a prudência necessária do pensador, o instrumento pelo qual ele saberá avaliar se os valores que faz e vê fazerem, se eles convêm ou não do ponto de vista dos critérios que possui. Proceder sem crítica seria o mesmo que permanecer vulnerável às forças que se desconhece e que podem comprometer, de saída e para sempre, os nossos desejos. Em segundo lugar, que a crítica só existe em função de uma afirmação do novo, da diferença, em função da criação. A negatividade da crítica (sua ação de restringir todos os valores conhecidos) é positivada quando ela é acionada por forças criadoras. É a crítica que deve servir à criação, e não o contrário. Em terceiro lugar, que a crítica supõe e faz uso de uma Ética, ou seja, de uma teoria das relações imanentes das forças e das vontades de potência. A crítica só existe em função daquilo que lhe compõe, logo, ela faz uso dos conceitos formais de uma Ética ao mesmo tempo em que pode ser explicada por ela. A crítica seria, portanto, uma maneira de fazer filosofia que é, ao mesmo tempo, abrangente e positiva. Abrangente porque enxerga e faz ver grandes estratos que limitam o pensamento e o corpo, incidindo sobre eles. Positiva porque só os restringe em função da liberação de outras potências.

Deleuze e Guattari, diz Foucault em prefácio à edição americana de *O Anti-Édipo*, buscam espreitar nos corpos os traços mais ínfimos do fascismo. A declaração dele acerca desse livro pode ser generalizada e atribuída a toda a filosofia de Deleuze. Um problema prático, mas que obviamente exige a especulação conceitual da filosofia, aparece: como fazer com que o desejo se libere do fascismo que vive nas grandes, mas também nas pequenas coisas? Como expulsar o fascismo dos nossos corpos e almas? Fascismo, aqui, é um termo “frouxo” que designa mais uma forma de vida em que forças reativas triunfam sobre as forças ativas que uma maneira de governar. Essa espreita a que se refere Foucault é um dos meios de liberação, e ela se traduz na crítica, se expressa na crítica. A crítica é um meio através do qual

nos tornamos capazes de enxergar o fascismo explícito ou implícito aí onde ele se manifesta. Ela marca o projeto deleuziano de ponta a ponta. Implícita ou explicitamente, há sempre categorias críticas operando e, antes disso, há sempre uma *atitude* crítica. Mas também há um movimento experimental de marca semelhante, que arrasta a crítica num processo de criação, fazendo dela a senhora da criação e da abertura de caminhos. Desmistificar para criar, criar para desmistificar, eis a dupla tarefa da filosofia de Deleuze. Mas como se dá a crítica? Quem é capaz de realizá-la? E ainda, o que acontece na *criação*? Como a experimentação funciona do ponto de vista de uma filosofia que se pretende criadora de valores? Sabemos que uma crítica profunda, que tem como objeto os fundamentos da ontologia ocidental, não pôde nem pode ser feita por qualquer um que simplesmente a queira realizar, estando munido apenas de um método. Foi preciso uma brutal desconstrução, um brutal arrombamento para que, por exemplo, Nietzsche pudesse ter feito o que fez, com a força e a repercussão que atingiu. Não se passa diferente com aqueles que dedicam e dedicaram suas vidas ao combate à reatividade. Essa brutal desconstrução não se separa de uma experimentação vitalista (que implica uma construção) cujo sentido devemos descortinar. O objetivo desta dissertação, portanto, é o de pensar as relações entre uma filosofia crítica e um tipo de experimentação filosófica que pode ser chamada de vitalista.

Em *Nietzsche e a Filosofia*, o segundo livro de Deleuze, há uma exposição da filosofia crítica de Nietzsche. A conjunção “e” no título *Nietzsche e a Filosofia* sugere que não se trata de pensar exclusivamente a filosofia *de* Nietzsche, mas a relação entre a produção nietzschiana e certa imagem da filosofia clássica. Quer dizer, por mais que Deleuze pretenda uma descrição da filosofia nietzschiana, há aí algo mais, a aquisição e apropriação de uma maneira de produzir filosofia e de um aparelho crítico que ele utilizará em abundância, mesmo que operando desenvolvimentos, metamorfoses, subtrações e adições, etc. É devido a esse triplo caráter que privilegiamos *Nietzsche e a Filosofia*, em um primeiro momento, como fonte para uma primeira visada nos conceitos de que a crítica se utiliza. Mais adiante, mostraremos a crítica em funcionamento. Depois, trazendo alguns escritos sobre Espinosa, consideraremos a crítica do ponto de vista de uma ética e de uma ideia e de uma prática de experimentação, remetendo os conceitos, os problemas e os conteúdos expostos em *Nietzsche e a Filosofia* a textos que cobrem todos os períodos da obra de Deleuze, desejando mostrar, justamente, que o terreno se movimenta com o salto e se prolonga no ponto de aterrissagem.

Capítulo 1 – Bases da crítica: por uma filosofia da vontade de potência

1. A imagem do filósofo: Espinosa e Nietzsche

Crenças, pensamentos, sentimentos, são expressão de algo que eles supõem, *são expressão de modos de vida*. Eis uma fórmula que anima a filosofia de Deleuze. Podemos rastreá-la em toda a sua obra, talvez em cada um dos seus textos, implícita ou explicitamente e sob diversas variantes. É um *leitmotiv*, uma linha cuja constância nos faz interpretá-la como uma espécie de linha rígida à qual se ligam muitas outras. Temos os pensamentos que temos, as crenças e sentimentos que temos de acordo com a maneira de viver que é a nossa, de acordo com a hora, o lugar e o elemento que frequentamos e com os agenciamentos que os definem. Esse fato nos bastaria para crer que qualquer filosofia se relaciona com corpos e pensamentos, com um ou mais territórios (e há mesmo uma topologia que não reduz seu objeto ao território físico), com tempos e com circunstâncias que a alimentam. Um modo de vida é essa situação plural, essa multiplicidade que encarnamos a cada vez e que vive através de nós. Daí a ideia de uma unidade entre pensamento e vida. “Unidade complexa: um passo para a vida, outro para o pensamento. Os modos de vida inspiram maneiras de pensar, os modos de pensar criam maneiras de viver”.¹ Um modo de vida é nada mais que um conjunto de forças em que umas preponderam, comandam, e outras obedecem, são comandadas. Por derivação, dizemos: uma filosofia é esse conjunto de forças hierarquizadas, em que a hierarquia é a relação de comando e obediência existente em cada relação de forças. Uma filosofia remete a um modo de vida do qual é expressão e desdobramento. Aqueles que fazem do pensamento algo separado da vida escondem, queiram ou não, as forças que agem através do pensamento, no pensamento, e que se exprimem nele.

Deleuze se esforçou em dar à vida um sentido afirmativo que fizesse dela o absolutamente expansivo, o absolutamente criador. É por isso que há nele uma luta travada contra tudo o que pretende negar o devir e impedi-lo, contra tudo aquilo que restringe o

1 (DELEUZE, 2016.b, p. 18)

desejo, que impede a chegada do novo em função de tentativas vergonhosas de controle do real. Mas como identificar o inimigo? Como descobrir a baixeza que habita um ou outro pensamento, uma ou outra crença ou sentimento? Como não ser prejudicado pela baixeza de alhures? Esse problema de caráter duplo, teórico e prático, remete precisamente à fórmula que traçamos. Se o que está em jogo na obra de Deleuze é sempre a produção de uma vida liberada, foi preciso que ele traçasse os meios de seleção das potências mesmas, meios críticos que permitissem uma prudente orientação pelos elementos de vida presentes em toda parte, ou seja: foi preciso um *crivo*. É em Nietzsche e Espinosa que Deleuze encontra os instrumentos críticos que o permitiram enfrentar esse problema. É que a liberação e o aumento das potências que nos compõem ou podem nos compor dependem diretamente das forças que sabemos captar ou abandonar, do lugar e da hora em que estamos despertos.² Mas é preciso identificar as forças, experimentá-las, ver se elas convém ou não. É preciso que as forças sejam postas à prova. É claro que a experimentação vitalista envolve um desconhecido e um imprevisível no qual somos obrigados a mergulhar, mas esse fato não exclui a necessidade da crítica, cuja função diagnosticadora nos torna mais aptos a desviar dos perigos que habitam cada movimento experimental. A crítica é uma questão de prudência.³

É em Nietzsche e Espinosa que Deleuze aprende meios de selecionar o que convém, na hora e no lugar que convém.⁴ É também em Nietzsche e em Espinosa que Deleuze encontra uma imagem do filósofo capaz de se contrapor às imagens clássicas. Essa imagem nos diz que o filósofo é aquele que faz da crítica e da criação o seu modo de viver. O filósofo é um “Grande Vivente”, pois sabe fazer da sua própria vida um ponto de passagem para que as potências do pensamento e do corpo sejam capazes de transpor os limites impostos pelas imagens que condicionam e restringem a vida em geral. O filósofo, um Grande Vivente, mas também um Grande Desobediente cheio da “má vontade” necessária àquele que diz “não” quando “todo mundo sabe” que é preciso dizer “sim”.⁵ A desobediência do filósofo, longe de remeter à rebeldia rasa do relativista, dá testemunho de uma imensa solidão que faz do

2 “Como evitar que nos destruamos a nós mesmos, à força de culpabilidade, e destruamos os outros à força de ressentimento, propagando por toda parte a nossa própria impotência e a nossa própria escravidão, a nossa própria doença, as nossas próprias indigestões, as nossas toxinas e venenos?”. (DELEUZE, 2002, p. 29)

3 “Não digo sabedoria, mas prudência como dose, como regra imanente à experimentação: injeções de prudência”. (DELEUZE; GUATTARI, 2012.1, pf. 13)

4 “A seleção não recai sobre a pretensão, mas sobre a potência. A potência é modesta, contrariamente à pretensão. Na verdade, só escapam ao platonismo as filosofias da imanência pura: dos estoicos a Espinosa ou Nietzsche.” (DELEUZE, 2011, p. 176)

5 (DELEUZE, 2006.b, p. 191)

filósofo o habitante de um estranho mundo, uma espécie de mundo próprio povoado por estranhas populações. O filósofo “solicita no pensamento forças que escapam tanto à obediência como à culpa, e apresenta a imagem de uma vida situada para além do bem e do mal, rigorosa inocência desprovida de mérito e de culpabilidade”.⁶ Mas é uma solidão povoada de figuras estranhas e belas, de encontro com forças vindas de todos os lugares.

O filósofo é, pois, legislador, mas não à maneira kantiana, na qual estão salvaguardados os direitos da razão. Ele é legislador porque afirma, determina, inventa, cria novos valores: “legislação significa criação de valores”.⁷ O filósofo não é, portanto, um funcionário do Estado, muito menos um porta-voz da moral. Ele não está comprometido com as exigências do social. Ao contrário, ele é, ao mesmo tempo, crítico e criador de mundos. O filósofo legislador se opõe ao pensador que tem como tarefa julgar a vida, opondo a ela valores pretensamente superiores, medindo-a com esses valores e a limitando, condenando-a. As duas virtudes do legislador: “a crítica de todos os valores estabelecidos, quer dizer, dos valores superiores à vida e do princípio de que eles dependem, e a criação de novos valores, valores da vida que reclamam um outro princípio. Martelo e transmutação”. Crítica e criação.⁸ O filósofo legislador é médico-intérprete, porque faz do mundo “um conjunto dos sintomas cuja doença se confunde com o homem”, e a sua tarefa é a de criar os meios de interpretar esse conjunto de sintomas remetendo-os aos modos de vida que os inspiram.⁹ É também artista-avaliador, porque cria novos princípios e novos valores pelos quais se torna possível uma renovada avaliação das perspectivas das quais derivam os valores estabelecidos.

Reconhecemos nessa imagem do filósofo duas práticas importantes na filosofia de Deleuze: a diagnose e a experimentação. De Sacher-Masoch a Louis Wolfson, de Espinosa a Kafka, essas duas práticas figuram no pensamento de Deleuze como a dupla tentativa de identificar e transmutar as forças que incidem sobre nós e que restringem as nossas potências de agir e de pensar. “Vivemos num mundo desagradável, onde não somente as pessoas mas também os poderes estabelecidos têm interesse em nos comunicar afectos tristes”.¹⁰ Um dos

6 “Em toda sociedade, mostrará Espinosa, trata-se de obedecer e nada mais: é por isso que as noções de culpa, de mérito e de demérito, de bem e de mal são exclusivamente sociais e estão vinculadas à obediência e à desobediência.” (DELEUZE, 2002, p.10)

7 (DELEUZE, 2018, p. 119)

8 (DELEUZE, 2016.b, p. 19)

9 (DELEUZE, 2011, p. 140)

10 Mais adiante, “Os doentes, tanto da alma como do corpo, não nos darão descanso, são vampiros, enquanto não nos tiverem comunicado a sua neurose e a sua angústia, a sua querida castração, o ressentimento contra a vida, o seu imundo contágio. Tudo é uma questão de sangue. Não é fácil ser um homem livre: fugir da peste, organizar os encontros, aumentar a potência de agir, afectar-se de alegria, multiplicar os afectos que

problemas práticos da filosofia deleuzeana é justamente o de descobrir os meios de vencer as forças que querem nos comunicar afectos tristes, que querem fazer de nós seres impotentes, obedientes e submissos.¹¹ A diagnose aparece, nesse sentido, como um meio de identificar aquilo que impede nossos devires, e a experimentação como um meio de avançar, de traçar linhas que explodam o já dado, de fazer novas composições, abrindo espaço para uma liberação das potências e de novos devires.

A crítica faz uso de certos procedimentos que a tornam capaz de identificar as formas da reatividade e transmutá-las através de uma seleção radical das potências. Ela compõe uma imagem da filosofia cujo sentido é a criação.¹² É a cada tempo, no tempo que é o nosso, que é preciso retomar a filosofia como se se tratasse de um recomeço.¹³ E é por isso que a filosofia deve ser, primeiramente, uma crítica. Deleuze crê que a autêntica imagem do filósofo, a do “espírito livre”, desobediente, intempestivo, é constantemente obscurecida. É a cada vez que é preciso retomar a crítica, como se esse fosse o destino do filósofo, “como se o pensamento só pudesse começar, e sempre recomeçar, a pensar ao se libertar da Imagem e dos postulados”.¹⁴

Em um belíssimo trecho de *Nietzsche e a Filosofia*, talvez um dos mais belos do livro, Deleuze trata com agressividade aqueles mal-intencionados que fazem a pergunta “e para quê serve a filosofia?”. “A filosofia serve para entristecer [...] Não tem outra serventia a não ser a seguinte: denunciar a baixeza do pensamento em todas as suas formas”.¹⁵ É claro que aí a

exprimem ou encerram um máximo de afirmação.” (DELEUZE; PARNET, 2004, p. 80)

- 11 Algumas traduções utilizam a palavra “afeto”, em vez de “afecto”. Mantemos as citações traduções como foram feitas, mas preferimos utilizar no texto a palavra “afecto”, pois entendemos que ela especifica o conceito com maior precisão, se diferenciando do uso corrente, que possui a conotação de “sentimento de afeição”.
- 12 “Ora, a filosofia deve criar os modos de pensar, toda uma nova concepção do pensamento, do ‘que significa pensar’, adequados ao que ocorre. Ela deve fazer por conta própria as revoluções que se fazem em outros lugares, em outros planos, ou as revoluções que se preparam. A filosofia é inseparável de uma ‘crítica’. Acontece que há duas maneiras de criticar. Ou são criticadas as ‘falsas aplicações’: critica-se a falsa moral, os falsos conhecimentos, as falsas religiões, etc.; é deste modo que Kant, por exemplo, concebe a famosa ‘Crítica’, da qual saem intactos o ideal de conhecimento, a verdadeira moral, a fé. De outra parte, há uma outra família de filósofos, aquela que critica inteiramente a verdadeira moral, a verdadeira fé, o conhecimento ideal, em proveito de outra coisa, em função de uma nova imagem do pensamento. Enquanto se satisfaz em criticar o ‘falso’, não se faz mal a ninguém (a verdadeira crítica é a crítica das verdadeiras formas e não dos falsos conteúdos; não se critica o capitalismo ou o imperialismo ao denunciar seus ‘erros’. Esta outra família de filósofos é a de Lucrécio, Espinosa, Nietzsche, uma linhagem prodigiosa em filosofia, uma linha quebrada, explosiva, totalmente vulcânica.” (DELEUZE, 2008, p. 178-179)
- 13 “Diferentemente do conceito intemporal de erro, a baixeza não se separa do tempo, isto é, dessa transposição do presente, dessa atualidade na qual se encarna e se move. Por isso a filosofia tem uma relação essencial com o tempo: sempre contra seu tempo, crítico do mundo atual, o filósofo forma conceitos que não são nem eternos nem históricos, mas intempestivos e inatuais”. (DELEUZE, 2018, p. 138)
- 14 (DELEUZE, 2006.b, p. 193)
- 15 (DELEUZE, 2018, p. 136)

filosofia assume uma vocação destrutiva. Quem senão a crítica aquela capaz de pôr abaixo a tolice, a baixeza e suas máscaras, que também assumem “ares nobres e inteligentes, ares de pensador”? Vê-se logo que Deleuze não dá o nome de “filosofia” à qualquer pensamento que a tradição ou a história nos legou com o nome de filosofia. Longe de ser um mero capricho de um filósofo, essa visão remete a uma linhagem na qual Deleuze se quer inserido, a um pensamento cuja coerência passa pela crítica das filosofias derivadas de um modo de vida considerado vil. A tomada de posição é clara: a filosofia crítica serve para desmistificar, para pôr abaixo as formas da reatividade onde quer que estejam.

Há uma linhagem de produtores, na qual reconhecemos muitos pensadores, à qual Deleuze se ata e da qual tira forças para produzir seu pensamento. Na arte, na ciência, na filosofia ou em qualquer outra atividade criadora, essa linhagem é caracterizada por uma revolta contra as tentativas de restrições das potências afirmativas da vida. Esse é o sentido da fórmula “resistir é criar” com que Deleuze reveste todos aqueles que considera pensadores. A crítica resiste a quem e ao quê resiste para liberar as potências do corpo e do pensamento. Também é preciso dizer NÃO para chegar a um SIM vitorioso. Kafka, Artaud, Lawrence, Nietzsche, Espinosa, todos combateram os poderes estabelecidos, cada um à sua maneira. Quem foi capaz de produzir poderosos pontos de vista senão tipos como eles? Esses que buscaram incessantemente os meios para a superação das forças que os impediam de avançar, animados por uma vontade de transformação cuja coragem requerida remete às maiores dificuldades que um espírito pode enfrentar. Há nesses tipos, sem dúvida, um combate que se dá contra as potências que restringem os devires, contra os poderes conservadores que fazem da vida algo menor, mas há neles, também, uma outra espécie de combate, um combate-entre, em que o próprio combatente é o combate, “entre as suas próprias partes, entre as forças que subjagam ou são subjagadas, entre as potências que exprimem essas relações de força”.¹⁶ Deleuze reconhece nestes produtores aliados que fazem do pensamento uma experimentação vital de si mesmos, experimentação que passa por uma crueldade contra si que poucos são capazes de empreender. “O combate-entre é o processo pelo qual uma força se enriquece ao se apossar de outras forças somando-se a elas num novo conjunto, num devir”.¹⁷ Criar para si um corpo sem órgãos não tem outro sentido, e um aspecto dessa criação, seu aspecto crítico,

16 (DELEUZE, 2011, p. 196)

17 *Idem*

parece ser justamente a vocação sintomatológica que tipos como estes autores souberam ter. A crítica só existe à força de diagnose.¹⁸ Para as metamorfoses, ao menos saber onde se pisa.

Sabemos os perigos de sair de uma condição obediente, reativa e conservadora para uma outra desobediente, ativa e criadora. As dificuldades que os criadores enfrentam são bem conhecidas e motivo de inúmeros estudos e especulações: as biografias e a crítica literária estão repleta delas, e talvez fosse proveitoso que também a história da filosofia se interessasse cada vez mais pelo assunto. A obra de Deleuze é também uma leitura das lutas travadas pelos criadores que escolheu como intercessores. Ele mantinha um interesse vívido na vida dos produtores que acreditava terem criado novas maneiras de fazer artístico, científico e filosófico. Que tipo de experiência cada um deles inventou para que se tornassem capazes de “*ver e ouvir*” o que ninguém mais foi capaz? Como sair de uma condição estratificada para uma emancipada dos estratos? Como fugir aos valores estabelecidos desde sempre, que fazem de nós apenas reprodutores de antigas criações, criações já sem cor, sem calor, sem poder de renovação? Esse tipo de questão remete à biografia dos autores, porém, em um sentido mais profundo, remete ao complexo de forças que duram no tempo e que ultrapassam a biografia pessoal de cada um, formando uma história cujo sentido só pode ser diagnosticado pelo sintomatologista. *Nietzsche e a Filosofia* é, nesse sentido, a descrição de um combate nietzschiano e, ao mesmo tempo, o início de um combate propriamente deleuziano. É ao mesmo tempo que Deleuze pretende descrever a filosofia nietzschiana e que se apropria dessa mesma filosofia para pensar novas maneiras de filosofar segundo uma problemática própria.

A leitura de *Nietzsche e a Filosofia* é crucial se quisermos apreender alguma apropriação que Deleuze faz em sua obra dos conceitos nietzschianos. Sabemos da importância da crítica nietzschiana para o pensamento contemporâneo. Nietzsche é um corte na história, é mesmo uma faca no coração da história, é a emergência de uma maneira de fazer filosofia que até hoje é mal compreendida, porque avessa aos ditames da tradição. Deleuze é um desses pensadores que prolongou os problemas de Nietzsche, que utilizou seus conceitos, que fez deles *seus* conceitos e problemas. Força, vontade de potência, valor e sentido, são conceitos importantes na obra de Deleuze. Ele também absorve de Nietzsche certos procedimentos que, em seu conjunto, formam uma maneira de proceder em filosofia que é

18 “Estamos numa formação social; ver primeiramente como ela é estratificada para nós, em nós, no lugar onde estamos; ir dos estratos ao agenciamento mais profundo em que estamos envolvidos, fazer com que o agenciamento oscile delicadamente, fazê-lo passar do lado do plano de consistência. É somente aí que o CsO se revela pelo que ele é, conexão dos desejos, conjugação de fluxos, *continuum* de intensidades”. (DELEUZE, 2012.1, p. 27)

altamente destrutiva e criadora. Ainda mais, a declaração de Deleuze de que a maior lição de Nietzsche é fazer do pensamento uma potência de criação nos faz remeter ao que este inspira no outro.¹⁹

O que estaria em jogo na filosofia de Deleuze, e não só *Nietzsche e a Filosofia*, mas toda a filosofia de Deleuze se ata a essa linha, é a destruição de uma velha imagem do pensamento e a invenção de uma nova imagem ou, mais profundamente, de um pensamento sem imagem.²⁰ O que está em jogo é a invenção de uma nova maneira de pensar, de sentir, de agir, de ser, ou seja, é a invenção de um novo modo de vida ou, ainda mais, a invenção na filosofia da abertura mesma para novos modos de vida. Há em Deleuze uma *vontade de liberação*. É preciso liberar a vida aí onde ela quer passar, dando espaço para o surgimento de novos movimentos. Como fazê-lo, já que existem terríveis forças contrárias a essa vontade de liberação, forças reativas que se alimentam e preponderam inspirando a fraqueza e da tolice? Em primeiro lugar, as descobrindo. É que essas forças e o que as anima se *manifestam* nos fenômenos (sejam humanos, biológicos, físicos, etc), estão em todo lugar e concorrem na tecitura imanente das coisas. Nós, humanos, somos parte dessa tecitura e, conseqüentemente, mas não absolutamente (se pudermos nos precaver), estamos sujeitos ao domínio das forças reativas que estão aí. O que a crítica faz é inventar critérios de interpretação e avaliação que nos permitam diagnosticar a fraqueza e a tolice aí onde elas estão, dotando aquele que a faz de poderes de prudência, decisão e atividade onde poderia haver servilismo e reatividade.

2. Valor e sentido

De acordo com a interpretação de Deleuze, Nietzsche inaugura uma nova imagem do pensamento ao substituir os conceitos tradicionais de verdadeiro e falso pelos conceitos de valor e sentido: “o sentido do que se diz, a avaliação daquele que fala. Tem-se sempre a verdade que se merece de acordo com o sentido do que se diz, e de acordo com os valores que

19 “Que pensar seja criar, esta é a maior lição de Nietzsche”. (DELEUZE, 2016.a, p. 217)

20 “Quando Nietzsche se interroga sobre os pressupostos mais gerais da Filosofia, diz serem eles essencialmente morais, pois só a Moral é capaz de nos persuadir de que o pensamento tem uma boa natureza, o pensador, uma boa vontade, e só o Bem pode fundar a suposta afinidade do pensamento com o Verdadeiro. Com efeito, quem, senão a Moral e este Bem que dá o pensamento ao verdadeiro e o verdadeiro a pensamento...? Assim, aparecem melhor as condições de uma filosofia isenta de pressupostos de qualquer espécie: em vez de se apoiar na Imagem moral do pensamento, ela tomaria como ponto de partida uma crítica radical da Imagem e dos ‘postulados’ que ela implica.” (DELEUZE, 2006.b, p. 193)

se faz falar”.²¹ Os conceitos de verdadeiro e falso e o valor atribuído a eles são identificados tão somente como sintomas que remetem a algo anterior e que decidem sobre seu sentido e valor. Dois grandes eixos organizariam a filosofia de Nietzsche. Um concerne às forças e forma uma “semiologia geral” (chamaremos também de “sintomatologia”): os “fenômenos, as coisas, os organismos, as sociedades, as consciências e os espíritos são signos, ou melhor, sintomas, e remetem como tais a estados de forças. Donde a concepção do filósofo como ‘fisiologista e médico’”.²² Um outro eixo concerne à vontade de potência e forma uma “ética e uma ontologia”. “Se é verdade que qualquer coisa remete a um estado de forças, a Potência designa o elemento ou, antes, o entrelaço diferencial das forças contedoras. Esse entrelaço se exprime em qualidades dinâmicas do tipo ‘afirmação’, ‘negação’...”.²³ Valor e sentido supõem, portanto, os conceitos de força e de vontade de potência. Ou seja, é o jogo das forças com as forças e das vontades de potência com as vontades de potência que decide sobre o sentido do que se diz e o valor dos valores que se faz falar. A filosofia crítica nietzschiana suporia por detrás dos valores e dos sentidos uma dinâmica que os gera e que pode ser rastreada.

Por um lado, os valores se dão como princípios: “uma avaliação supõe valores a partir dos quais aprecia os fenômenos”.²⁴ Porém, mais profundamente, são os valores que supõem “avaliações”, “pontos de vista de apreciação”, entendidos como maneiras de ser e dos quais derivam o valor dos valores. A crítica toma como problema o valor dos valores, a avaliação da qual procede o valor destes. Uma série de três componentes, portanto, os valores, o valor dos valores e a maneira de ser que o define. Segundo essa série, os valores são imanentes às maneiras de ser que definem o seu valor. O problema da crítica é, inicialmente, o problema do *surgimento* ou da *criação* dos valores e o valor do qual procedem. A maneira de ser, que é um elemento crítico e, ao mesmo tempo, criador, ela é definida como o elemento que diferencia o valor dos valores que lhe correspondem ao mesmo tempo em que é definida como princípio genético.²⁵ A crítica tem dois movimentos que remetem um ao outro: “referir todas as coisas e toda origem de alguma coisa a valores; mas também referir esses valores a algo que seja sua

21 (DELEUZE, 2006.a, p. 187)

22 (DELEUZE, 2016.a, p. 213)

23 (DELEUZE, 2016.a, p. 214)

24 (DELEUZE, 2018, p. 9)

25 “As avaliações, referidas a seu elemento, não são valores, mas maneiras de ser, modos de existência daqueles que julgam e avaliam, servindo precisamente de princípios para os valores em relação aos quais eles julgam”. (DELEUZE, 2018, p.9)

origem e que decida sobre o seu valor”.²⁶ Esses dois movimentos formam uma genealogia. A genealogia é o método que avalia o valor da origem e que interpreta os valores segundo sua origem.²⁷ O que há na origem? Sempre um sentimento de distância ou de diferença. Desse sentimento de distância decorre uma distinção: o que interessa é o *alto* ou o *baixo*, o *nobre* ou o *vil*. “Há coisas que só se pode dizer, sentir ou conceber, valores nos quais só se pode crer com a condição de avaliar ‘baixamente’, de viver e pensar ‘baixamente’.”²⁸ O alto e o baixo, o nobre e o vil, não são valores, mas nomeiam maneiras de ser que são o elemento diferencial do qual deriva o valor dos valores.

Já o sentido de uma coisa (“fenômeno humano, biológico ou até mesmo físico”) só pode ser encontrado se sabemos qual é a força que “se apropria da coisa, que a explora, que dela se apodera ou nela se exprime”.²⁹ Um fenômeno, nesse sentido, é um signo, um sintoma cujo sentido é dado numa força atual. “Toda força é apropriação, dominação, exploração de uma quantidade de realidade”.³⁰ Isso significa que a cada vez que determinamos o sentido de uma coisa, o que está suposto é a ação que uma força exerce em nós e através de nós e que determina o sentido da coisa. O sujeito que enuncia é mais um fenômeno entre outros e não aquilo do qual deriva o sentido de uma coisa. Mas uma força nunca está só, e por isso a interpretação de um sentido não é simples. “A história de uma coisa é geralmente a sucessão das forças que dela se apoderam e a coexistência das forças que lutam para dela se apoderar”.³¹ É por isso que a filosofia crítica parte de um pluralismo essencial. Há sempre uma pluralidade de sentidos de acordo com as forças que dão sentido a alguma coisa ao se apoderar dela, mas também de acordo com um complexo de forças que se sucedem no tempo e de uma coexistência atual de forças. Para Deleuze, esse pluralismo é uma vitória para a filosofia. Ele é “a maneira de pensar propriamente filosófica, inventada pela filosofia: único fiador da liberdade no espírito concreto, único princípio de um violento ateísmo [...] Não existe sequer um acontecimento, um fenômeno, uma palavra, nem um pensamento cujo sentido não seja múltiplo”.³² O pluralismo trata os fenômenos como sintomas e os remete

26 (DELEUZE, 2018, p. 10)

27 “Genealogia significa o elemento diferencial dos valores do qual decorre o valor desses. Genealogia quer dizer, portanto, origem ou nascimento, mas também diferença ou distância na origem”. (DELEUZE, 2018, p. 10-11)

28 (DELEUZE, 2018, p. 11)

29 *Idem*

30 (DELEUZE, 2018, p. 12)

31 *Idem*

32 *Idem*

como tais a estados de força que os dotam de sentido. Cabe à filosofia pluralista, que é ao mesmo tempo crítica e criadora, inventar um tipo de interpretação que descubra por detrás dos sentidos um estado de forças primeiro em relação a ele e que o define.

Só podemos pensar a força na sua relação essencial com outra força. “O ser da força é o plural; seria rigorosamente absurdo pensar a força no singular”.³³ O conceito de força funda uma filosofia da natureza: a natureza é a pluralidade de forças agindo e padecendo à *distância*, que expressa o elemento diferencial de cada força, elemento que é o princípio pelo qual uma força se relaciona com outra. Há aí uma oposição ao atomismo: se trata de dizer que a atribuição de uma pluralidade e de uma distância essenciais à matéria, na verdade, só podem ser atribuídos à força. “Só a força tem por ser referir-se a outra força”.³⁴ Quer dizer, a noção de átomo parece não dar conta da relação essencial que se lhe atribui. Ela não pode conter “em si mesma a diferença necessária à afirmação de tal relação, diferença na essência e segundo a essência”, porque, na verdade, só podem se referir a si próprios, eles mesmos são seus únicos objetos.³⁵

O conceito de força é, portanto, o de uma força que se relaciona com outra. “Sob este aspecto, a força se chama vontade. A vontade (vontade de potência) é o elemento diferencial da força”.³⁶ Daí uma nova concepção da vontade. A vontade não se exerce sobre uma matéria com a qual se relaciona, mas somente sobre outra vontade. E quando as vontades se relacionam, uma é comandante, e outra é comandada, e comanda mais ou menos, obedece mais ou menos. Quer dizer, em toda parte onde se encontram coisas uma vontade atua sobre outra vontade. Essa concepção da vontade se opõe à concepção unitária da vontade. Não há vontade una. Trata-se, ao contrário, de afirmar o pluralismo da vontade, sua multiplicidade. A vontade não é isolada, muito menos remete a um sujeito do qual seria função. A vontade é, precisamente, o elemento diferencial, *aquilo que diferencia* uma força de outra, e só pode ser pensada em relação à outra vontade sobre a qual se exerce. Em outras palavras, é da essência da relação de uma força com outra a *distância ou diferença*, chamada aqui de vontade de potência e que está na origem de todo fenômeno. Ao fato da diferença na origem se dá o nome de “hierarquia”.³⁷ Assim, marcamos a progressão do sentido ao valor, da interpretação à

33 *Ibidem*, p. 15.

34 *Idem*

35 *Ibidem*, p. 16.

36 *Idem*

37 “O fato de toda força se relacionar com outra, seja para comandar, seja para obedecer, coloca-nos no caminho da origem: a origem é a diferença na origem, a diferença na origem é a *hierarquia*, isto é, a relação

avaliação, como uma regra metodológica própria ao genealogista: o sentido de alguma coisa é a relação dessa coisa com as forças que se apoderam dela; o valor de uma coisa decorre do elemento diferencial em conformidades com as forças que se expressam na coisa enquanto fenômeno plural.

Se na crítica se trata de avaliar as maneiras de ser do ponto de vista da sua vileza ou nobreza, devemos nos perguntar o que determina o predomínio de uma ou outra qualidade em uma maneira de ser qualquer. O que determina, precisamente, é a hierarquia ou a diferença na origem. O que determina é a vontade de potência. O critério é sempre a vida que se exprime aí onde se encontra a dupla relação entre uma vontade e outra vontade, sendo a qualidade de cada força em relação determinada pelo predomínio de um tipo de vontade. É por isso que Deleuze faz uma distinção entre, por um lado, forças ativas e reativas (o que pode gerar assombro nos historiadores da filosofia de Nietzsche) e, por outro, entre vontades afirmativas e negativas. Se trata, portanto, de analisar cada fenômeno, os valores e os sentidos que o determinam, tendo como ponto de partida a força e a vontade de potência.

Sabemos o quanto Deleuze lutou contra certa concepção de interpretação. Mas não há contradição aqui. O elogio da arte da interpretação nietzschiana supõe o traçado de um plano de imanência original e a criação de conceitos que lhes correspondem. A interpretação nietzschiana só existe em função dos conceitos que soube criar em suas experimentações. Se, por um lado, a interpretação tradicional se faz “em nome de alguma coisa que se supõe estar faltando”, em nome de um transcendente, a interpretação nietzschiana se faz em nome de uma experimentação filosófica que soube produzir o conceito de vontade de potência, para o qual nada “falta”, que nunca está para além do ser, mas aparece como um princípio da própria tecitura imanente das coisas, princípio genético e diferencial, condicionante ao mesmo tempo que condicionado. A arte da interpretação, que não é uma genealogia sem ser também uma sintomatologia, não procede de acordo com os valores transcendentais que faria falar e a partir dos quais julgaria todo existente, mas inventa os seus próprios conceitos de pretensão imanente, cria a existência da crítica dos valores. O filósofo pede que o leitor lhe conceda a palavra sem apelar para valores exteriores a seu próprio traçado. Em outras palavras, só há um mundo, o das forças e das vontades de potência, que está necessariamente para além do bem e do mal. Nesse sentido, a crítica compõe o traçado de um *plano de consistência*, age como um

de uma força dominante com uma força dominada, de uma vontade obedecida com uma vontade obediente. A hierarquia como inseparável da genealogia, eis o que Nietzsche chama de ‘nosso problema’.” (DELEUZE 2018, p. 17)

crivo que redistribui os papéis de cada problema e conceito, viabilizando uns, inviabilizando outros.

3. Corpo

Deleuze diz que Espinosa inaugura uma nova problemática do corpo. “Nem mesmo sabemos o que *pode* um corpo, dizia ele: falamos da consciência e do espírito [...], mas não sabemos de que é capaz um corpo, quais são suas forças e nem o que elas preparam”.³⁸ Nietzsche o teria seguido. A problemática do corpo é coextensiva a uma problemática da consciência. É que a consciência é um sintoma, assim como o corpo. Se trata de trazer a consciência “à sua modéstia necessária”, descrevendo-a como “nada mais do que o sintoma de uma transformação mais profunda e da atividade de forças de uma ordem que não é espiritual”.³⁹ A consciência é definida como uma região, como um aspecto do eu que é constrangida (ou seja, padece) pelo mundo exterior. “Entretanto, a consciência é menos definida em relação à exterioridade, em termos de real, do que em relação à *superioridade*, em termos de valores”.⁴⁰ Quer dizer, a consciência é *menor*, é inferior, se subordina ao superior ou se incorpora a ele. Isso significa que a consciência é inferior em relação a um inconsciente superior que não precisa ser consciente precisamente porque ocupa uma posição superior.

O corpo não pode ser um “meio”, um “lugar” onde se dá a relação entre as forças, onde elas batalhariam entre si. O corpo não é um produto da relação entre forças sem ser a expressão dessa mesma relação. “Toda força está em relação com outras, quer para obedecer, quer para comandar. O que define um corpo é a relação entre forças dominantes e forças dominadas”.⁴¹ A diferença entre força que domina e força que é dominada corresponde precisamente à diferença de quantidade em uma relação. “Um corpo pode ser qualquer coisa, pode ser um animal, pode ser um corpo sonoro, pode ser uma alma ou uma ideia, pode ser um *corpus* linguístico, pode ser um corpo social, uma coletividade”.⁴² Assim, basta que duas forças quaisquer entrem em relação para formar um corpo. Mas as forças se relacionam por acaso, mesmo que em um segundo momento decorra daí um resultado necessário. Daí, um

38 *Ibidem*, p. 55

39 *Idem*

40 *Idem*

41 (DELEUZE, 2018, p. 56)

42 (DELEUZE, 2002, p.132)

corpo é sempre fruto do acaso dos encontros. Um corpo, nesse sentido, é menos definido por formas e funções que pelas forças que o constituem por acaso e que se manifestam nele. As formas e as funções serão sempre secundárias em relação às forças que as constituem. O que interessa é que duas forças quaisquer, sendo hierarquicamente distintas, constituem um corpo desde que entrem em relação. “O corpo é fenômeno múltiplo, sendo composto por uma pluralidade de forças irreduzíveis; sua unidade é a de um fenômeno múltiplo, ‘unidade de dominação’”.⁴³ Dessa maneira, em um corpo, as forças superiores ou dominantes são chamadas *ativas*, e as forças inferiores ou dominadas são chamadas *reativas*. Essas são as qualidades originais que expressam a relação da força com a força. A força já não se reporta a um centro, tampouco enfrenta um meio ou obstáculos. Ela só enfrenta outras forças, se refere a outras forças, que ela afeta e que a afetam. A potência “é o poder de afetar e de ser afetado, a relação de uma força com outras”.⁴⁴ Força-potência-corpo, eis uma prodigiosa série com três componentes bem definidos: força, o componente intensivo que exprime o ranger da vida por trás das formas; a potência, o poder de afetar e de ser afetado decorrente da relação entre forças; corpo, a expressão individuada dos outros dois.

4. Forças ativas e reativas

Do ponto de vista quantitativo, as forças são ditas dominantes, se quantitativamente superiores, ou dominadas, se inferiores. Mas as forças “que entram em relação não têm uma quantidade sem que, ao mesmo tempo, cada uma tenha a qualidade que corresponde à sua diferença de quantidade como tal”.⁴⁵ É por isso que, em um corpo e do ponto de vista de sua qualidade, uma força pode ser chamada ativa, se dominante, ou reativa, se dominada. “Ativo e reativo são precisamente as qualidades originais que expressam a relação da força com a força”.⁴⁶ É proveitoso dizer que obedecer é uma qualidade da força e remete ao poder tanto quanto comandar. Uma força não perde quantidade de força ao obedecer. “Nenhuma força renuncia ao seu poder”. Porém, elas exercem seu poder de maneiras distintas. As forças reativas, por exemplo, exercem seu poder “assegurando os mecanismos e as finalidades,

43 (DELEUZE, 2018, p. 56)

44 (DELEUZE, 2013, p. 170)

45 (DELEUZE, 2018, p. 56)

46 (DELEUZE, 2018, p. 57)

cumprindo as condições de vida e as funções, as tarefas de conservação, de adaptação e de utilidade”.⁴⁷ Daí, segundo Deleuze, a crítica nietzscheana a Darwin e sua admiração a Lamarck. Darwin teria interpretado a evolução de um ponto de vista reativo, privilegiando o exercício reativo das forças. Ao contrário, a força ativa exerce seu poder na transformação, na metamorfose, e é primeira em relação às adaptações. Eis uma primeira definição da força ativa: força plástica, de metamorfose, força dionisiaca. “Apropriar-se, apoderar-se, subjugar, dominar são as características da força ativa. Apropriar-se quer dizer impor formas, criar formas explorando as circunstâncias”.⁴⁸

Importa que as forças só podem ser vistas do ponto de vista de sua relação. Uma força nunca está sozinha, estando sempre em relação com outra. Essa relação denota sempre uma diferença irreduzível. “A diferença de quantidade é a essência da força, a relação da força com a força”. Ou seja, a essência da força é a diferença de quantidade que se exprime como qualidade da força. Há toda uma crítica nietzscheana retomada por Deleuze às “três formas do indiferenciado”: “contra a identidade lógica, contra a igualdade matemática, contra o equilíbrio físico”.⁴⁹ O que precisamos reter dessa crítica é somente um aspecto dela. Nietzsche critica certa ciência na medida em que ela só vê diferenças de quantidade onde há, também, diferenças de qualidade. Nunca há (nem haverá num futuro de proporções cósmicas), portanto, um igualamento das forças de acordo com esse ponto de vista. Nunca há forças em relação cuja quantidade de uma é igual à da outra.⁵⁰ O diagnóstico: “a ciência, por vocação, compreende os fenômenos a partir das forças reativas e os interpreta desse ponto de vista”.⁵¹ Em resumo, as três formas do indiferenciado remetem a um estado de forças que interpreta os fenômenos segundo os sentidos que é capaz de gerar: do ponto de vista das forças reativas. A ciência que procede dessa maneira é reativa porque cai na armadilha do indiferenciado, porque não sabe afirmar a diferença constitutiva de toda relação entre forças. Toda relação de forças é já diferença de quantidade de uma força em relação a outra.

Deleuze diz que Nietzsche identifica algo em comum na afirmação mecanicista do eterno retorno e na sua negação termodinâmica: a conservação da energia. Se o mecanicismo

47 *Idem*

48 (DELEUZE, 2018, p. 58)

49 (DELEUZE, 2018, p. 62)

50 “O que significa essa tendência a reduzir as diferenças de quantidade? Ela expressa, em primeiro lugar, a maneira pela qual a ciência participa do *niilismo* do pensamento moderno. O esforço em negar as diferenças faz parte desse empreendimento mais geral que consiste em negar a vida, em depreciar a existência, em prometer uma morte (calorífica ou outra), em que o universo se abisma no indiferenciado”. *Idem*

51 *Idem*

afirma o eterno retorno, só o faz supondo “que as diferenças de quantidade se compensam ou se anulam entre o estado inicial e o estado final de um sistema reversível”.⁵² O estado final e o estado inicial são idênticos e indiferenciados em relação aos estados intermediários. Já a termodinâmica nega o eterno retorno, porque “descobre que as diferenças de quantidade se anulam somente no estado final do sistema, em função das propriedades do calor”.⁵³ A identidade é colocada no estado final indiferenciado, oposta à diferenciação inicial. Ambas comungam da hipótese de um estado terminal ou final do devir. É nisso que elas não conseguem chegar à ideia nietzschiana de eterno retorno. Porque o eterno retorno não é um pensamento do idêntico. É, ao contrário, o princípio da “reprodução do diverso enquanto tal, o da repetição da diferença”. “No eterno retorno não é o mesmo ou o um que retornam, mas o próprio retorno é o um que se diz somente do diverso e do que difere”.⁵⁴ Ou seja, é o revir do diverso a única identidade, o que permanece eternamente é o retorno da diferença.

5. Devir e eterno retorno: ponto de vista cosmológico e físico

“A correlação do múltiplo e do uno, do devir e do ser, forma um *jogo*”.⁵⁵ Há dois tempos do jogo: afirmar o devir, afirmar o ser do devir. O terceiro termo, *quem* joga o jogo, é o “jogador-artista-criança”. O jogador se abandona temporariamente à vida para fixar temporariamente o olhar sobre ela; o artista também se abandona temporariamente à sua obra e fixa temporariamente seu olhar sobre ela. A criança joga, sai do jogo, torna a jogar. “Ora, é o ser do devir que joga o jogo do devir consigo mesmo: o *Aiôn*, diz Heráclito, é uma criança que joga, que joga malha”.⁵⁶ O jogo é um lance de dados e tem dois momentos, os dados lançados e os dados que caem. Afirmção do devir e afirmação do ser do devir. Mas não se trata de vários lances que, devido ao número da sua repetição, chegariam a produzir a mesma combinação. “Não é um grande número de lances que produz a repetição de uma combinação, é o número da combinação que produz a repetição do lance de dados”.⁵⁷ O primeiro tempo, o lance de dados, é a afirmação do acaso, o segundo tempo, a combinação que os dados formam

52 *Ibidem*, p. 63.

53 *Idem*

54 *Ibidem*, p. 64.

55 *Ibidem*, p. 37.

56 *Ibidem*, p. 38.

57 *Ibidem*, p. 39.

ao cair, é a afirmação da necessidade. Importa que a necessidade é afirmada do acaso no mesmo sentido em que o ser se afirma do devir e o uno do múltiplo.

O bom jogador é aquele que sabe afirmar o acaso. Mas quem poderá dizer que é um bom jogador? Abolimos o acaso, nós o submetemos à causalidade e à finalidade. O mau jogador, em vez de afirmar o acaso de uma só vez, em vez de afirmar a necessidade decorrente do acaso de uma só vez, conta com um grande número de lances de dado, dispondo “da causalidade e da probabilidade para produzir uma nova combinação que declara desejável. Ele coloca a própria combinação como um fim a ser obtido, escondido atrás da causalidade”.⁵⁸ Não mais contar com a repetição de lances, mas afirmar o acaso, nem com uma finalidade oculta na causalidade, mas afirmar a necessidade: eis as operações do bom jogador. Assim, o bom jogador se opõe ao mau jogador na medida em que, para ele, “não existe fim a esperar, assim como não há causas a conhecer”.⁵⁹ É preciso afirmar o acaso suficientemente para que a combinação seja vitoriosa, para que a combinação relance o jogo de dados. O par causalidade-finalidade é substituído por Nietzsche pelo par acaso-necessidade. “Não uma probabilidade repartida em muitas vezes, mas todo o acaso de uma só vez; não uma combinação final desejada, querida, aspirada, mas a combinação fatal, fatal e amada, o *amor fati*”.⁶⁰

O que difere o bom jogador do mau é, pois, uma concepção da existência e uma *atitude* frente a ela. O mau jogador faz do sofrimento um meio para provar a injustiça da existência, mas também um meio para justificá-la a partir da divindade ou de uma dimensão superior. “Ela é culpada, visto que sofre; mas porque sofre, ela expia e é redimida”.⁶¹ Ao contrário, o bom jogador faz da existência uma inocência ao afirmar o acaso e a necessidade. “A inocência é a verdade do múltiplo. Ela decorre imediatamente dos princípios da filosofia da força e da vontade”.⁶² A crítica exige que o devir seja afirmado, que se faça do devir uma afirmação. Fazer do devir uma afirmação envolve uma dupla afirmação: por um lado significa afirmar que só há o devir; mas também se afirma o ser do devir, “diz-se que o devir afirma o ser ou que o ser se afirma no devir”.⁶³ Um pensamento pragmático que afirma o devir, um pensamento especulativo que afirma o ser do devir. Não são pensamentos separáveis, são

58 (DELEUZE, 2018, p. 40)

59 *Ibidem*, p. 40.

60 *Idem*

61 *Ibidem*, p. 31.

62 *Ibidem*, p. 35.

63 *Ibidem*, p. 36.

pensamentos que atuam num mesmo elemento na medida em que não há ser além do devir nem uno além do múltiplo. A dimensão é uma só. Não há dimensão suplementar ao devir, nem ao ser do devir. “O múltiplo é a manifestação inseparável, a metamorfose essencial, o sintoma constante do único. O múltiplo é a afirmação do uno, o devir, a afirmação do ser”.⁶⁴ Reconhecemos aí a tese medieval da univocidade do ser, que Deleuze retoma associando-a à doutrina do eterno retorno de Nietzsche. É ao mesmo tempo que Deleuze afirma a univocidade do ser e que nega o Ser. Mas como se poderia negar o Ser se, ao mesmo tempo que afirmamos o devir, afirmamos o ser do devir? O que se nega não é o ser absolutamente, mas o ser enquanto absoluto e oposto ao devir, dimensão suplementar e que decide sobre o devir, o ser enquanto lei primordial do universo e para a qual o devir prestaria contas. Dizer que o ser se afirma no devir é dizer que há um ser, o ser do devir. Qual é o ser do devir? “Retornar é o ser do que se torna. Revir é o ser do próprio devir, o ser que se afirma no devir. O eterno retorno como lei do devir, como justiça e como ser”.⁶⁵ O devir sempre retorna, nunca deixa de retornar, e é isso que ele é: retorno, eterno retorno.

Contra o mecanicismo e a termodinâmica, a afirmação do primeiro aspecto do eterno retorno, como doutrina cosmológica e física, é acompanhada da seguinte cadeia argumentativa: se o devir tivesse um objetivo ou estado final, ele já o teria atingido. Mas o instante atual, o instante que passa, prova que ele não foi atingido, logo, o estado final não é possível. Porque o estado final deveria ser atingido se fosse possível? Em virtude da infinidade do tempo passado. “A infinidade do tempo passado significa apenas que o devir não pôde começar a devir, que ele não é algo que se tornou”.⁶⁶ Precisamente, se o devir tivesse se tornado, e dada a infinidade do tempo passado, ele já teria atingido seu termo, seu estado final. “Se o devir torna-se alguma coisa, porque não acabou de tornar-se há muito tempo? Se ele é algo que se tornou, como pôde começar a tornar-se?”.⁶⁷ A argumentação tem como peça central o instante que passa. É ele que nos força a pensar o devir, e a pensá-lo como o que não pôde começar e o que não pode acabar de tornar-se.

Deleuze coloca a questão: como o pensamento do puro devir funda o eterno retorno? Seria o pensamento do devir o pensamento que o instante atual nos força a ter, que nos faz descrever no ser distinto do devir, oposto ao devir; mas esse pensamento também nos faz crer no

64 *Ibidem*, p. 37.

65 *Ibidem*, p. 37.

66 *Ibidem*, p. 64.

67 *Idem*

ser do devir. Essa questão especulativa remete a uma outra questão. Seria preciso se perguntar como o passado pode constituir-se no tempo e, ainda, como o presente pode passar. “O instante que passa jamais poderia passar se já não fosse o passado ao mesmo tempo que presente, ainda por vir ao mesmo tempo que presente”.⁶⁸ O presente passa por si mesmo e, precisamente, se precisássemos esperar um novo presente para que o atual se torne passado, nunca o passado em geral se constituiria no tempo, nem o presente atual passaria; “não podemos esperar, é preciso que o instante seja ao mesmo tempo presente e passado, presente e porvir para que ele passe (e passe em proveito de outros instantes)”.⁶⁹ Quando nos perguntamos: “que instante é esse?”, a única resposta é “o instante que passou”. Quando nos perguntamos: “que instante virá?”, a única resposta é “ele já veio”. Quando penso no próximo instante, ele já veio, já é presente, quando penso no instante atual, ele já é passado, já passou. É por isso que o presente coexiste consigo mesmo como passado e como futuro. “É a relação sintética do instante consigo mesmo como presente, passado e porvir que funda sua relação com os outros instantes”.⁷⁰

O eterno retorno é a resposta ao problema da passagem porque não é o ser que retorna, mas o retornar constitui o ser enquanto é afirmado do devir e daquilo que passa. O que retorna é o instante que passa. Assim, não é o “uno que retorna, mas o próprio retornar é o uno afirmado do diverso ou do múltiplo. Em outros termos, a identidade no eterno retorno não designa a natureza do que retorna, mas, ao contrário, o fato de retornar para o que difere”.⁷¹ O eterno retorno é, pois, pensado como uma síntese: síntese do tempo e de suas dimensões, síntese do diverso e de sua reprodução, síntese do devir e do ser afirmado do devir, síntese dessa dupla afirmação. O eterno retorno depende, portanto, de um princípio que o explica e que é a sua razão suficiente. Esse princípio é a razão do diverso e de sua reprodução, da diferença e de sua repetição. Porque o eterno retorno é o da diferença, e não o eterno retorno do mesmo? Graças à vontade de potência. É ela o princípio que serve como razão suficiente do eterno retorno, é ela que explica o retorno da diferença.

68 *Ibidem*, p. 65

69 *Ibidem*, p. 65-66

70 *Ibidem*, p. 66

71 *Idem*

6. Vontade de potência

Devemos fazer uma distinção básica entre a vontade de potência e a força. A força é quem *pode*, a vontade de potência é quem *quer*. O que pode a força? Comandar ou ser comandada, de acordo com o seu papel em cada relação. Uma força nunca está sozinha, estando sempre em relação. A essência dessa relação é a diferença de quantidade, e esta diferença se exprime na qualidade, ativo ou reativo, que corresponde a cada força em relação. Mas qual o elemento que determina a diferença de quantidade das forças, e qual o elemento produtor das qualidades? Precisamente, a vontade de potência, o “querer interno” que é a razão pela qual uma força assume um papel numa relação. “*A vontade de potência é o elemento do qual decorrem, ao mesmo tempo, a diferença de quantidade das forças postas em relação e a qualidade que, nessa relação, cabe a cada força*”.⁷² A natureza da vontade de potência: princípio para a síntese das forças.⁷³ Mas é preciso determinar o sentido de “síntese”. Síntese não significa a simples fusão das partes em um todo coerente, mas a *relação* diferencial entre forças. Ou seja, a síntese é do diverso e não forma um terceiro que anularia a diferença entre as partes (forças). Seria preciso, ainda, determinar em que sentido se diz que a vontade de potência é um “princípio”. Ela não é um princípio no sentido de que é exterior ao que condiciona. A vontade de potência é um princípio “essencialmente plástico, que não é mais amplo do que aquilo que condiciona, que se metamorfoseia com o condicionado, que em cada caso se determina com o que determina”.⁷⁴

A vontade de potência é inseparável da força que condiciona, mas não pode ser confundida com ela sem que caiamos em uma abstração. É que as relações de forças permaneceriam indeterminadas se não se acrescentasse à força um elemento que a determina de um duplo ponto de vista. É ao mesmo tempo que a vontade de potência determina a gênese recíproca da diferença de quantidade de duas forças em relação e que determina a gênese absoluta da qualidade respectiva a essa diferença. O papel do acaso é indispensável quando se

72 *Ibidem*, p. 68.

73 “É nesta síntese, que se relaciona com o tempo, que as forças repassam pelas mesmas diferenças ou que o diverso se reproduz. A síntese é a das forças, de sua diferença e de sua reprodução; o eterno retorno é a síntese cujo princípio é a vontade de potência. Ninguém se espantará com a palavra ‘vontade’: *quem*, senão a vontade, é capaz de servir de princípio a uma síntese de forças determinando a relação da força com a força?”. *Idem*.

74 *Idem*

pensa em termos de vontade de potência.⁷⁵ É justamente o acaso que faz da vontade de potência um princípio plástico e de metamorfose. Quer dizer, as forças se relacionam ao acaso, e a vontade de potência é o princípio determinante do resultado dessa relação. A vontade de potência é o elemento do qual decorre a necessidade diferencial e genética posterior ao encontro das forças que só se relacionam pelo acaso. “O acaso é o que põe as forças em relação; a vontade de potência, o princípio determinante dessa relação. A vontade de potência acrescenta-se necessariamente às forças, mas só pode acrescentar-se a forças relacionadas pelo acaso”.⁷⁶

O que a genealogia faz é estimar a vontade de potência como elemento genealógico e diferencial das forças em relação. As forças são ditas dominadas ou dominantes do ponto de vista de sua quantidade, e ativas ou reativas do ponto de vista de sua qualidade. Há vontade de potência tanto na força reativa ou dominada quanto na força ativa ou dominante. Porém, para chegarmos à diferença de quantidade de cada relação entre forças é preciso que, primeiramente, interpretemos a qualidade que corresponde a cada uma delas. “É este o problema da interpretação: sendo dado um fenômeno, um acontecimento, estimar a qualidade da força que lhe dá um sentido e, a partir daí, medir a relação entre as forças em presença”.⁷⁷ Mas quem interpreta é a vontade de potência. Ou seja, é ao mesmo tempo que a vontade de potência está na origem de todo fenômeno que está na origem de toda interpretação. Não interpretamos sem uma vontade de potência que anima e que determina o sentido da nossa própria interpretação. O problema é delicado se pensamos que na crítica interpretamos as interpretações e avaliamos as avaliações. Mas se ao início da crítica corresponde uma agressiva criação, e se sua finalidade reside na “transvaloração de todos os valores”, pressentimos que a crítica deriva de um modo de ser ativo, que destrói em função de uma afirmação superior, de uma liberação do pensamento. É por isso que, segundo Deleuze, Nietzsche concebe a crítica como uma ação, e não como uma reação.

À vontade de potência correspondem qualidades fluentes e primordiais que são, precisamente, aquilo do qual derivam a diferença de quantidade e a qualidade que corresponde a cada força em relação. Ativo e reativo designam as qualidades das forças, mas afirmativo e negativo designam as qualidades da vontade de potência. “Afirmar e negar,

75 Para o papel do acaso, conferir o tópico 11, *O lance de dados*, do primeiro capítulo de *Nietzsche e a Filosofia*.

76 (DELEUZE, 2018, p. 71)

77 *Ibidem*, p. 71-72.

apreciar e depreciar expressam a vontade de potência assim como agir e reagir expressam a força”.⁷⁸ Há uma afinidade profunda entre as qualidades da vontade de potência e as qualidades da força. Essa afinidade se exprime de quatro maneiras distintas e complementares. Por um lado, há afirmação em toda ação, e negação em toda reação. Mas também a ação e a reação são consideradas meios da vontade de potência que afirma e que nega: “as forças reativas, instrumentos do niilismo”.⁷⁹ Ainda, a ação e a reação necessitam da afirmação e da negação para realizarem seus próprios objetivos. Enfim, e mais profundamente, a afirmação e a negação são qualidades do próprio devir: a afirmação é o poder de se tornar ativo, o devir ativo; a negação o poder de se tornar reativo, o devir reativo. “Tudo se passa como se a afirmação e a negação fossem ao mesmo tempo imanentes e transcendentem em relação à ação e à reação; elas constituem a corrente do devir com a trama das forças”.⁸⁰ A afirmação e a negação, enquanto qualidades primordiais, nos fazem entrar em mundos completos e distintos nos quais nos movimentamos e onde reina uma qualidade ou outra.

A vontade de potência não é só quem interpreta, mas quem avalia. “Interpretar é determinar a força que dá um sentido à coisa. Avaliar é determinar a vontade de potência que dá um valor à coisa”.⁸¹ O elemento genealógico de que falávamos no início e que denominávamos “maneira de ser” é, precisamente, a vontade de potência. É da vontade de potência que derivam a significação do sentido e o valor dos valores. A crítica tem como objeto primordial a qualidade da vontade de potência que se exprime em cada relação de forças e no fenômeno que lhe corresponde.⁸² É tarefa do genealogista descobrir a vontade de potência que pode encontrar num valor, a nobreza ou a vileza na origem. O nobre ou o vil, o alto ou o baixo correspondem à qualidade da vontade de potência em cada caso examinado. O que o genealogista quer é determinar a vontade de potência que se manifesta em cada relação de forças. “A relação das forças é determinada em cada caso na medida que uma força é *afetada* por outras, inferiores ou superiores. Daí se segue que a vontade de potência se manifesta como um poder de ser afetado”.⁸³ Há, portanto, um duplo aspecto da vontade de

78 *Ibidem*, p. 72.

79 *Ibidem*, p. 72-73.

80 *Ibidem*, p. 73.

81 *Idem*

82 “A significação de um sentido consiste na qualidade da força que se expressa na coisa: esta força é ativa ou reativa? E de que nuança? O valor de um valor consiste na qualidade da vontade de potência que se exprime na coisa correspondente: a vontade de potência é afirmativa ou negativa? E de que nuança?”. *Idem*

83 *Ibidem*, p. 82.

potência: ela é determinante e determinada. Condiciona a relação das forças entre si do ponto de vista genético e diferencial ao mesmo tempo que é condicionada pelas forças em relação, do ponto de vista da sua manifestação e aos olhos do genealogista. “Por isso a vontade de potência é sempre determinada ao mesmo tempo que determina, qualificada ao mesmo tempo que qualifica”.⁸⁴

É aqui que, na interpretação de Deleuze, Nietzsche encontra Espinosa. A vontade de potência manifesta-se como “o poder de ser afetado, como o poder determinado da força de ser ela própria afetada”.⁸⁵ Deleuze, já demonstrando sua maneira desviante de fazer história da filosofia, afirma que Espinosa “queria que a toda quantidade de força correspondesse um poder de ser afetado”.⁸⁶ Um corpo teria mais força quanto maior o seu poder de ser afetado. Esse poder de ser afetado seria, tanto em Nietzsche quanto em Espinosa, não é uma simples passividade, mas “afetividade, sensibilidade, sensação”. Assim, em qualquer lugar onde vemos *afecções*, efeitos de um corpo sobre outro, há uma vontade de potência que determina a força que afeta e a força que é afetada. “A pergunta tão frequente em Nietzsche - ‘o que uma vontade quer?’, ‘o que quer este?’, ‘aquele?’ — não deve ser compreendida como a procura de um objetivo, de um motivo nem de um objeto para esta vontade”.⁸⁷ A potência não é algo que se almeja, mas que se tem. E isso que se tem, quer. E o que uma vontade quer é afirmar a sua diferença. “Em sua relação essencial com outra, uma vontade faz de sua diferença objeto de afirmação”.⁸⁸ Mas essa concepção advém de um ponto de vista ativo, do ponto de vista das forças ativas. A dinâmica das forças nos revela, ao contrário, uma inversão nessa imagem, a concepção da vontade de potência como aquilo que quer negar o que difere. A dinâmica das forças, o triunfo das forças reativas, nos revela um fato desolador: só conhecemos a vontade de potência em sua qualidade negativa.

84 *Idem*

85 *Idem*

86 *Idem*

87 *Ibidem*, p. 18.

88 *Ibidem*, p. 18-19.

7. Dinâmica das forças

Tudo se passa como se a vontade de potência, como se suas qualidades, deixassem rastros, sinais, sintomas, em todo fenômeno. O genealogista é um rastreador e um observador de vontades. O que o genealogista rastreia é justamente a manifestação da vontade de potência no poder de afetar e de ser afetado de cada força. Assim, ao conceito de força se acrescenta a noção de afecção. Daí mais uma divisão: as “afecções de uma força são ativas na medida em que ela se apodera daquilo que lhe opõe resistência, na medida que se faz obedecer por forças inferiores”; por outro lado, “elas são submetidas, ou melhor, agidas, quando a força é afetada por forças superiores às quais obedece. Mesmo assim, obedecer é ainda uma manifestação da vontade de potência”.⁸⁹ A realização do poder de ser afetado corresponde a uma história ou a um devir sensível da força em questão. A classificação das forças ganha, então, mais nuances: “1.º força ativa, poder de agir ou de comandar; 2.º força reativa, poder de obedecer ou de ser acionado; 3.º força reativa desenvolvida, poder de cindir, dividir, separar; 4.º força ativa tornada reativa, poder de ser separado, de voltar contra si”.⁹⁰

O estudo das relações entre forças, a tarefa do genealogista, implica necessariamente uma dinâmica. É que à divisão das quantidades e das qualidades das forças, e das qualidades das vontades de potência que lhes correspondem, se acrescenta o devir das forças. A vontade de potência se manifesta, “em primeiro lugar, como sensibilidade das forças e, em segundo lugar, como devir sensível das forças – o *pathos* é o fato mais elementar do qual resulta um devir”.⁹¹ O estudo das forças é uma dinâmica porque, mesmo que não se possa confundir as qualidades das forças com seu devir, já que o devir das forças é o devir dessas próprias qualidades, ainda assim, não se poderá abstrair a qualidade das forças do seu devir, bem como não se poderá abstrair a força da vontade de potência.

A dinâmica implicada no estudo das relações entre forças faz da tarefa do genealogista algo ainda mais complexo. A dinâmica das forças em relação estabelece, como vimos, uma história. Dizíamos que as forças ativas são aquelas dominantes, e as reativas aquelas dominadas. Mas as forças reativas venceram, imprimiram a sua imagem ao mundo, fizeram dos deuses os deuses da reatividade, fizeram da Terra uma força reativa, separaram-na do que

89 *Ibidem*, p. 83.

90 *Ibidem*, p. 84.

91 *Idem*

ela pode. Mesmo assim, quando as forças reativas triunfam, elas não se tornam ativas, ao contrário, seu triunfo se dá na reatividade. As forças reativas, quando triunfam, quando sobrepujam as forças ativas, não se tornam (mesmo reunidas) maiores que as forças ativas. Seu triunfo se dá na decomposição das forças ativas, “*elas separam a força ativa do que ela pode*, subtraem, da força ativa, uma parte ou quase todo seu poder”.⁹² O problema da medida das forças é sutil porque a tendência de medir as forças pelo triunfo como resultado nos faz confundir o escravo com o senhor. É preciso tomar cuidado com o “estado de fato”, com o fato da vitória. A interpretação do genealogista é extremamente delicada e difícil pois “devemos julgar se as forças que prevalecem são inferiores ou superiores, reativas ou ativas; se elas prevalecem enquanto *dominadas* ou dominantes”.⁹³ Quer dizer, a vitória não revela a qualidade de uma força: é possível haver vitória aí onde há o triunfo da reatividade.

O tipo sutil de interpretação do genealogista exige uma classificação das forças que até o momento está incompleta. Só se pode julgar as forças, em primeiro lugar, levando em conta sua qualidade: ativo ou reativo; em segundo lugar, determinando o polo correspondente da vontade de potência: afirmativo ou negativo; em terceiro lugar, espreitando a nuance de qualidade que a força demonstra em um dado momento do seu desenvolvimento em relação com sua afinidade. Assim, à classificação inicial das forças (ativa ou reativa, dominante ou dominada) são adicionadas ainda outras características. A força reativa é: “1.º força utilitária, de adaptação e de limitação parcial; 2.º força que separa a força ativa do que ela pode, que nega a força ativa [...]; 3.º força separada do que ela pode, que nega a si mesma ou se volta contra si”. Paralelamente, a força ativa é: “1.º força plástica, dominante e subjugadora; 2.º força que vai até o fim do que ela pode; 3.º força que afirma sua diferença, que faz de sua diferença um objeto de gozo e de afirmação”.⁹⁴ Vemos nitidamente como essa classificação se associa à afetividade que é a vontade de potência em sua manifestação nas forças. Do poder de afetar e de ser afetado derivam *maneiras* de afetar e de ser afetado.

Pressentimos o viés antimoralista dessa detalhada definição das forças. Se uma força é definida pela qualidade em afinidade com uma vontade, como uma maneira de afetar e de ser afetada, e se a qualidade da vontade de potência é encontrada nessa manifestação, o que se vê é uma espécie de conceito-critério que remete à tecitura imanente da vida. A vida não é definida, aqui, segundo sua conformação a critérios transcendentais, mas segundo critérios

92 *Ibidem*, p. 76.

93 *Ibidem*, p. 77-78.

94 *Ibidem*, p. 81.

plásticos que se manifestam na afetividade primordial da vontade de potência, ao mesmo tempo condicionante, do ponto de vista genético e diferencial, e condicionada, do ponto de vista de sua manifestação. A ética se encontra aí onde a afetividade não é segunda em relação a um transcendente, mas sim característica primordial da vida mesma. É assim que Deleuze pode dizer, em *Espinosa: Filosofia Prática*, que a Ética é “uma tipologia dos modos de existência imanentes”, substituindo a Moral, que “relaciona sempre a existência a valores transcendentos”. E ainda que, na Ética, a “oposição dos valores (Bem/Mal) é substituída pela diferença qualitativa dos modos de existência (bom/mau)”.⁹⁵ Ou, em termos nietzschianos, o Bem/Mal é substituído por uma tipologia das forças e da vontade de potência: comandada ou comandante, ativa ou reativa, afirmativa ou negativa.

8. Devir reativo das forças

Pudemos acompanhar o aparelhamento da crítica: a introdução dos conceitos de valor e de sentido, a teoria das forças e a doutrina da vontade. Só que a Crítica descobre algo terrível quando pensa a dinâmica das forças: por toda a parte vemos a força ativa tornar-se reativa, por toda parte as forças reativas separam as forças ativas do que elas podem, por toda parte o mundo e os homens se tornam o domínio das forças reativas. Mas como essas forças triunfam? Precisamente, as forças reativas só triunfam pela “vontade de nada, graças à afinidade da reação com a negação”.⁹⁶ E a negação é uma qualidade da vontade de potência, é ela que a qualifica como niilismo ou vontade de nada. As forças reativas triunfam quando, separada do que ela pode, a força ativa devém reativa e é como que apropriada pelo niilismo, sofrendo uma espécie de transformação genética. Aqui, Deleuze encontra em Nietzsche uma afirmação radical que define a história do ocidente. Pois não podemos sequer sentir, experimentar, conhecer um outro devir das forças, um devir essencialmente ativo, justamente porque as forças reativas triunfaram e nosso aparelho psíquico e perceptivo é determinado por esse triunfo. Mas Deleuze insiste: mesmo que não possamos conhecer o devir ativo das forças, dada nossa histórica condição reativa, podemos, através de uma crítica radical dos valores conhecidos, pensá-lo. “Mas seria preciso uma outra sensibilidade, uma outra maneira

95 (DELEUZE, 2002, p. 29)

96 (DELEUZE, 2018, p. 85)

de sentir, como diz Nietzsche com frequência”.⁹⁷ Veremos como Deleuze dá conta desse problema. Mas o que nos interessa, no momento, é que o homem é definido pelo triunfo das forças reativas. “O ressentimento, a má consciência, o niilismo não são traços de psicologia, mas como que o fundamento da humanidade do homem. São o princípio do ser humano como tal”.⁹⁸

Há uma hipótese que nuança ainda mais a questão do devir das forças. Se a força ativa é aquela que vai até o fim de suas consequências, então uma força ativa, separada do que ela pode, torna-se reativa. Mas a força reativa que separa a força ativa do que ela pode não estaria, por sua vez, indo até o fim do que ela pode? A força reativa não devém ativa indo até o fim do que ela pode? “Concretamente, não há uma baixeza, uma vilania, uma besteira etc., que se tornam ativas quando vão ao limite do que podem?”.⁹⁹ As forças reativas não triunfam formando uma força superior em quantidade. É verdade que o triunfo das forças reativas podem nos dotar de novos poderes, como na doença. “A doença, por exemplo, separa-me do que posso: força reativa, torna-me reativo, reduz minhas possibilidades e me condena a um meio diminuído ao qual desejo apenas me adaptar”.¹⁰⁰ É o caso da máxima nietzschiana: colocar-se do ponto de vista do doente para observar conceitos mais sadios, valores mais nobres. O caso do homem doente se assemelha ao caso do homem religioso: homem reativo, porém dotado de um novo poder (que poder? O poder de julgar). Essa ambivalência é um problema cuja solução está no exame detalhado do devir das forças. Deleuze coloca a questão do devir das forças: “é exatamente a mesma a força que me separa do que posso e a que me dota de um novo poder? [...] É a mesma a religião, a dos fiéis, que são como cordeiros balindo, e a de certos sacerdotes, que são como novas ‘aves de rapina’?”.¹⁰¹ Não. As forças reativas não são as mesmas e se diferenciam na medida em que desenvolvem mais ou menos afinidade com a vontade de nada. A interpretação do genealogista seria insuficiente se não levasse em conta o grau de desenvolvimento da afinidade da força com a qualidade negativa da vontade de potência. “Uma força ativa que, ao mesmo tempo, obedece e resiste; uma força reativa que separa a força ativa do que ela pode; uma força reativa que contamina a força ativa, que a arrasta ao limite do devir-reativo, na vontade do nada [...]”.¹⁰² O genealogista

97 *Idem*

98 *Idem*

99 *Ibidem*, p. 86.

100 *Ibidem*, p. 87.

101 *Ibidem*, p. 88.

102 *Idem*

mostra sua eficácia ao considerar na interpretação de cada caso o grau de desenvolvimento que as forças atingiram com relação à negação. O mesmo com as forças ativas e sua relação com a afirmação. Ainda mais, a avaliação do genealogista incorre também em ambivalências: “julgar a própria afirmação do ponto de vista da própria negação e a negação do ponto de vista da afirmação; julgar a vontade afirmativa do ponto de vista da vontade niilista e a vontade niilista do ponto de vista da vontade que afirma”.¹⁰³ Eis o constante desafio do genealogista, a extrema dificuldade de sua tarefa, e eis sua arte. E o genealogista é médico.

Uma força reativa não se torna ativa indo até o fim do que ela pode posto que, se ela vai até o fim do que ela pode, só o faz em relação com uma vontade negativa. “Ir até o fim” tem dois sentidos, conforme a qualidade da vontade de potência que corresponde à força em questão. Uma força reativa só vai até o fim do que ela pode em relação com a negação, com a vontade de nada que é o seu motor. Inversamente, um devir-ativo supõe uma afinidade entre a ação e a afirmação. Para que uma força se torne ativa não é suficiente ir até o fim do que ela pode, é preciso que ela faça do seu poder um objeto de afirmação. “O devir-ativo é afirmador e afirmativo, assim como o devir-reativo é negador e niilista”.¹⁰⁴

9. A seleção das potências no eterno retorno

Em *Platão, os Gregos*, texto curtíssimo presente na coletânea *Crítica e Clínica*, Deleuze opõe à seleção platônica dos pretendentes a seleção das potências de Nietzsche e Espinosa.¹⁰⁵ Se a doutrina seletiva de Platão tem como pressuposto a transcendência da Ideia, à qual os pretendentes devem se conformar, numa espécie de submissão mascarada de conquista ascética, a seleção das potências tem diante de si apenas a imanência e o modo como as forças se enchem dela. Se os critérios platônicos são morais é porque estipulam, de saída, um incondicionado ao qual todo existente (condicionado) deve corresponder. Se os critérios de Nietzsche e Espinosa são éticos é porque a potência não admite nenhuma transcendência, sendo definida pela afectividade, o poder de afetar e de ser afetada de cada força.

103 *Ibidem*, 88-89.

104 *Ibidem*, 89.

105 (DELEUZE, 2011, p. 175)

Deleuze não cessa de evocar figuras como a do filósofo ou do artista insubmisso, figuras que se movimentam ao mesmo tempo sob os signos da desconfiança e da inocência. Insiste no aspecto destruidor do crítico, mas também no aspecto brincalhão da criança. É importante notar que Deleuze não faz um uso meramente poético das figuras que evoca. Ou melhor, a poesia que elas contém não excluem a filosofia que elas incitam. De qualquer maneira, não são meros joguetes de um filósofo que não fez literatura. Como tais, essas figuras remetem aos pensamentos que alguns souberam encarnar e fazer viver. Eles remetem a reais estados de força e a existências que as encarnam e as inspiram.¹⁰⁶ Mas Deleuze também não cessa de evocar inimigos: os padres, os sacerdotes, os filósofos-operários, os homens de Estado. Também não cessa de evocar tribos, raças inteiras, povos que ainda não existiram. O que está em jogo é sempre o mesmo: o sentido do que dizemos, os valores que são os nossos, o lugar e a hora em que estamos despertos, os elementos que frequentamos, as linhas de fuga que sabemos criar. O filósofo-legislador, ao mesmo tempo médico e artista, leão e criança, se opõe em toda parte às várias figuras que expressam as formas da reatividade, reafirmando a unidade entre pensamento e vida, negligenciada em sua complexidade quando predomina o ponto de vista do elemento pretensamente impessoal dos valores transcendentais. De um ponto de vista crítico, as “vidas”, o que pode passar nelas, a vontade de potência que predomina em cada caso, importa tanto quanto aquilo que elas produzem.

O problema dos modos de existência se coloca da seguinte maneira: os signos, os acontecimentos, são como passagens de vida. Deve-se perguntar que linha de vida passa onde passa. Uma linha transbordante, ou esgotada? Uma linha criadora ou uma destruidora? Uma linha reativa, que nega a sua própria diferença, ou uma linha que se afirma, que afirma sua própria diferença ou que infla a afirmação em um conjunto de linhas?¹⁰⁷ Que vida há aí ou ali? Que elementos frequentamos, em que hora e em que lugar? Há neles o suficiente para aumentar a minha própria potência, o meu poder de afetar e de ser afetado? Há neles o suficiente para aumentar a potência do pensamento? Esse tipo de questão revela um traço experimental da filosofia crítica de Deleuze que desde cedo busca novas combinações, devires, mas não sem constatar perigos reais na experimentação: o esvaziamento, a paralisia, a loucura, a morte, etc. A todo tempo Deleuze canta um elogio à prudência, que concebe como

106 “E os conceitos são outrossim inseparáveis de afetos, de novas maneiras de sentir, todo um *páthos*, alegria e cólera, que constitui os sentimentos do pensamento como tal. É essa trindade filosófica, conceito-percepto-afeto, que anima o texto”. (DELEUZE, 2016.a, p. 344)

107 “Os signos remetem a modos de vida, a possibilidades de existência, são sintomas de uma vida transbordante ou esgotada”. (DELEUZE, 2004, p.183)

um meio de se precaver contra os perigos das metamorfoses. Uma morte parcial ou um avanço parcial pode prenunciar uma nova combinação, mas também uma destruição total, a própria morte. Como então proceder com cuidado, ao mesmo tempo em que se busca explorar os lugares mais recônditos e perigosos? Sabendo selecionar, sabendo diagnosticar os perigos e seus avessos. Deleuze canta uma espécie de malandragem, de jogo de cintura propriamente filosófico.

Podemos pensar a questão ética de como selecionar as potências remetendo-a à tríplice vocação do pensamento crítico nietzschiano, modos de proceder que são como as armas de uma frente crítica. Deleuze relembra de Nietzsche três procedimentos que são como a crítica em funcionamento. Uma *sintomatologia*, que interpreta os fenômenos como sintomas cujo sentido remete a estados de forças que os produzem. Uma *tipologia*, que supõe uma *topologia* e que interpreta e distingue as forças segundo sua diferença de qualidade: ativa ou reativa. Uma *genealogia*, que avalia a origem das forças segundo sua baixa ou sua nobreza e que descobre a ascendência das forças na vontade de potência e na qualidade que lhe corresponde.¹⁰⁸ Estes três procedimentos críticos fazem avançar a questão da seleção das potências porque sua vocação para o diagnóstico e sua atividade destruidora nos dota ao menos dos meios de evitar os maus contágios que podemos sofrer. Descobrir as forças que estão aí, poder avaliá-las e interpretá-las de um ponto de vista criterioso é a astúcia e a prudência do filósofo. Mas os critérios, foi preciso pensá-los. Essa criação de critérios (novos valores e pontos de vista) é uma das matérias deleuzianas. Ela não existe sem uma negação radical que lhe corresponde e que leva o nome de crítica.

A dificuldade em empreender a crítica se encontra no seguinte ponto: se em toda parte o que se vê é o triunfo das forças reativas, significa que justo em nós o que descobrimos é o triunfo dessas forças. A reatividade é como que um fundamento da própria humanidade do homem, na qual todos estamos inseridos. Mas, se a reatividade é um fundamento da humanidade do homem, como concebemos que, ao contrário, existem forças ativas que as superam em valor? Como dar o salto, portanto? Como devir-ativo? Como subjugar as forças reativas ao ponto de acioná-las quando preciso, sem que elas triunfem sobre nós? É já esse o problema nietzschiano e espinosista, que é também o problema deleuziano, uma das artérias do seu vitalismo. Em *Nietzsche e a Filosofia*, o início da solução desse problema está no pensamento do eterno retorno. Um devir-ativo, não podendo ser sentido nem conhecido, só

108 (DELEUZE, 2018, p. 99)

pode ser *pensado* como o produto de uma *seleção*. “Dupla seleção simultânea: da atividade da força e da afirmação na vontade”.¹⁰⁹ Mas quem faz a seleção? Quem serve de princípio para ela? O eterno retorno. O eterno retorno dá uma regra prática à vontade. Do ponto de vista de uma ética, o eterno retorno nos dá uma regra: o que quiseres, o queira de tal modo que também queiras o seu eterno retorno.¹¹⁰ É essa regra que nos permite, no pensamento do eterno retorno, fazer a seleção. Esse pensamento “faz do querer algo de completo”, elimina do querer os semi-quereres, tudo o que cai fora do eterno retorno. Ele faz do querer uma atividade, uma criação.

A primeira operação de seleção elimina apenas as forças reativas menos desenvolvidas, permanecendo incólumes as forças reativas que vão até o fim do que elas podem. “Em vez de cair fora do eterno retorno, entram no eterno retorno e parecem retornar com ele”.¹¹¹ Daí a necessidade de uma segunda seleção, distinta da primeira. Se as forças reativas triunfaram, é porque buscaram assegurar a sua conservação. A vontade de nada sempre esteve em aliança com as forças reativas. É da sua essência negar a força ativa, levar a força ativa a se negar, a se voltar contra si mesma. Mas, ao mesmo tempo e por esse motivo, a vontade de nada busca a sua conservação e a das forças reativas que com ela se afinam, buscam seu triunfo e seu contágio. O niilismo, portanto, sempre foi um niilismo incompleto, posto que a negação encontra um limite, e serve como princípio de conservação de uma vida fraca, diminuída; “a depreciação da vida, a negação da vida, formam o princípio à sombra do qual a vida reativa se conserva, sobrevive, triunfa e se torna contagiosa”.¹¹² Nietzsche teria inventado uma maneira de saltar, de devir-ativo. Como? Relacionando a vontade de nada ao eterno retorno, fazendo do pensamento do eterno retorno a maneira de completar o niilismo, de levá-lo às últimas consequências. É o eterno retorno que faz da negação uma negação das próprias forças reativas. Ou seja, a negação relativa, o niilismo apenas enquanto negação das forças ativas, torna-se absoluto no pensamento do eterno retorno, negando a si mesmo. Ocorre uma autodestruição. Levar o niilismo às últimas consequências é ampliá-lo tanto que ele mesmo se torna objeto de negação e é conduzido ao nada. A autodestruição seria, portanto,

109 *Ibidem*, p. 89

110 “Uma coisa no mundo enoja Nietzsche: as pequenas compensações, os pequenos prazeres, as pequenas alegrias, tudo aquilo que é concedido uma vez, uma só vez. Tudo o que só se pode voltar a fazer no dia seguinte com a condição de se ter dito na véspera: amanhã não o farei mais; todo o cerimonial do obsessivo. E nós também somos como essas velhas senhoras que se permitem um excesso apenas uma vez, agimos como elas e pensamos como elas”. *Ibidem*, p. 90.

111 *Idem*

112 *Ibidem*, p. 91.

uma operação ativa, na medida em que as forças reativas se negam e se suprimem em nome do princípio que antes assegurava a sua conservação e seu triunfo. A negação ativa ou destruição ativa, “é o estado dos espíritos fortes que destroem o que neles há de reativo, submetendo isso à prova do eterno retorno e submetendo-se a si mesmos a esta prova, mesmo com o risco de quererem seu próprio declínio”.¹¹³ Essa seria, dirá Deleuze, a única maneira de haver um devir-ativo das forças reativas. É aí que está o ponto de transmutação. A negação faz-se negação das próprias forças reativas, faz-se afirmação da negação, eleva-se a negação ao máximo. Há uma mudança na qualidade da própria vontade de potência, ou seja, transmutação.

Só a transmutação do elemento, do ponto de vista do qual derivam o valor dos valores é capaz de subverter todos os valores conhecidos e conhecíveis até hoje. Mas o que quer dizer “todos os valores conhecidos e conhecíveis”? “O niilismo é a negação como qualidade da vontade de potência”¹¹⁴ Qual o papel do niilismo? Precisamente, no homem, o niilismo faz aparecer a vontade de potência e se faz conhecer como vontade de nada, “pouco saberíamos sobre a vontade de potência se não apreendêssemos sua manifestação no ressentimento, na má consciência, no ideal ascético, no niilismo que nos força a conhecê-la”.¹¹⁵ Assim, o niilismo é a *ratio cognoscendi da vontade de potência em geral*. “Todos os valores conhecidos e conhecíveis são, por natureza, valores que derivam dessa razão”.¹¹⁶ Dessa maneira, a vontade de potência só é conhecida sob a forma do negativo, que constitui apenas uma de suas qualidades. “Nós ‘pensamos’ a vontade de potência sob uma forma distinta daquela sob a qual a conhecemos (assim o *pensamento* do eterno retorno ultrapassa todas as leis do nosso *conhecimento*)”.¹¹⁷ Por quê o pensamento se opõe ao conhecimento? Porque só o pensamento pode pensar a vontade de potência sob sua outra face, a face desconhecida, a outra qualidade: a afirmação. “E a afirmação, por sua vez, não é apenas uma vontade de potência, uma qualidade de vontade de potência, ela é a *ratio essendi da vontade de potência em geral*”.¹¹⁸ A afirmação expulsa o predomínio do negativo na interpretação da vontade de potência, concebendo o negativo apenas como mais uma qualidade da vontade. É a afirmação que faz derivar novos valores, valores desconhecidos até o dia em que “o legislador toma o lugar do

113 *Ibidem*, p. 92.

114 *Ibidem*, p. 219.

115 *Idem*

116 *Idem*

117 *Ibidem*, p. 219-220.

118 *Ibidem*, p. 220.

‘cientista’, *a criação toma lugar do próprio conhecimento*, a afirmação, o lugar de todas as negações conhecidas”.¹¹⁹ O niilismo, *ratio cognoscendi* da vontade de potência, é concluído no pensamento do eterno retorno, se transmuta na qualidade contrária, na afirmação como *ratio essendi* dessa vontade.

119 *Idem.*

Capítulo 2 – A crítica em funcionamento

1. O método de dramatização

Temos motivos para crer que o método nietzschiano, o método de “dramatização”, é para Deleuze uma preocupação da sua própria filosofia. Declarações como a do prólogo de *Diferença e Repetição*, “um livro deve ser, por um lado, um tipo muito particular de romance policial e, por outro, uma espécie de ficção científica”, e ainda uma comunicação como a que leva o título “*O método de dramatização*” ressoam com a descrição que faz Deleuze do método nietzschiano.¹²⁰ O problema é o seguinte: não está claro que a pergunta metafísica por excelência, a pergunta pela essência que se exprime na questão “o que é...?” seja legítima. Seria preciso questionar, com todo direito, se a questão “o que é...?” é uma boa maneira de colocar a questão da essência. Ora, dirá Deleuze com Nietzsche que, no fundo, sob a questão colocada dessa maneira, sempre permanece a questão “O que é para *mim*?” (para nós, para alguém, etc). Ou seja, mesmo se colocamos a questão tal qual a metafísica tradicional pretendeu, permanecerá um perspectivismo que não pode ser anulado a não ser através de ficções.

É interessante pensar, por um momento, que proceder de tal maneira, tal qual Nietzsche e Deleuze procedem, envolve um risco concreto com o qual os filósofos tiveram que lidar. Quem pode imaginar que a desconfiança em relação à maneira mais notória e mais reproduzida de colocar a questão da essência pode ser vista como um pequeno gracejo inofensivo? A coerência de filosofias inteiras dependem dessa maneira de colocar a questão. É nesse sentido que falamos em dois tipos de combate que o filósofo deve travar. O tipo de exploração que se revela no momento do questionamento da própria Questão da metafísica é um terreno fértil para uma possível criação de um pária, de um alienígena cuja liberdade pode ter ido longe demais, se confundindo com irresponsabilidade. Não à toa, a reação de alguns colegas de Deleuze na conferência acerca do método de dramatização é ferina e revela uma incompatibilidade real entre os problemas que cada uma das partes enfrenta. O perigo de ir

¹²⁰ Cf, respectivamente, DELEUZE, 2006.b, p. 17 e DELEUZE, 2006.a, p. 131.

contra uma corrente milenarmente legitimada não só se revela em uma frente pública, mas também numa frente íntima onde o jogo de forças pode ser ainda mais cruel. Falaremos mais sobre isso no capítulo subsequente, mas não poderíamos deixar de aproveitar o momento para sinalizar os perigos relativos a um modo desobediente de proceder em filosofia.

De qualquer maneira, Deleuze e Nietzsche substituem a questão metafísica pela questão da filosofia da vontade. “Quem?” em vez de “o que é...?”. “Quem?” significa o seguinte: “considerando-se uma determinada coisa, quais são as forças que dela se apoderam, qual é a vontade que a possui? Quem se expressa, se manifesta, e mesmo se oculta nela?”.¹²¹ A essência de uma coisa é o seu sentido e o seu valor. São as forças em afinidade com a coisa e a vontade em afinidade com essas forças que dizem a essência. A arte pluralista faz a essência depender “em cada caso de uma afinidade de fenômenos e de forças, de uma coordenação de força e de vontade”.¹²² “Em cada caso” significa que é preciso pôr a questão levando em conta a hora e o lugar em que o objeto da questão estão colocados, mas também a hora e o lugar em que se coloca a questão. É nesse sentido que falávamos de uma história da sucessão de forças que se apropriam de uma coisa, determinando assim o seu sentido. A essência de uma coisa é determinada, em um tempo e em um lugar que podem ser determinados, na força que se apodera dela e que nela se expressa, desenvolvida segundo a afinidade que mantém com as forças, comprometida ou destruída pelas forças que nela se opõem e que nela podem prevalecer: sentido e valor. “Quem?” significa “que forças, que vontade?”. Ou seja, “quem?” é sempre a vontade de potência. Que vontade de potência se esconde ou se manifesta aí onde perguntamos “quem”?

Dessa maneira de colocar a questão deriva um método, método de “dramatização”. “Sendo dados um conceito, um sentimento, uma crença, eles serão tratados como os sintomas de uma vontade que quer alguma coisa. O que quer *quem* diz isso, quem pensa ou experimenta aquilo?”.¹²³ Ninguém diz isso ou aquilo, crê nisso ou naquilo, sente ou pensa qualquer coisa se não for por uma vontade de potência, por certo complexo de forças, por certa maneira de ser. O método, portanto, consiste no seguinte: “referir um conceito à vontade de potência para dele fazer o sintoma de uma vontade sem a qual ele não poderia nem mesmo ser pensado (nem o sentimento ser experimentado, nem a ação ser empreendida)”.¹²⁴ Mas o

121 (DELEUZE, 2018, p. 101)

122 *Idem*

123 *Ibidem*, p.102.

124 *Idem*

que uma vontade quer não é um objeto, um objetivo, um fim. Estes são ainda sintomas. *Diferentemente, o que uma vontade quer sempre e segundo sua qualidade é afirmar sua diferença ou negar o que difere. Quem quer é sempre a vontade de potência. Mas ela se expressa no tipo que a encarna, daí a necessidade de uma tipologia. “O que quer aquele que procura a verdade? Essa é a única maneira de saber quem procura a verdade”*.¹²⁵

2. A verdade como um valor entre outros

A verdade aparece no quadro conceitual da crítica como um valor entre outros. O que está em jogo é o valor da verdade enquanto valor. É preciso pensar o conceito de verdade, avaliá-lo do ponto de vista crítico da filosofia da vontade. A crítica pergunta: *quem quer a verdade?* Isto é, o que quer aquele que busca a verdade? Qual o seu tipo, sua vontade de potência? Mesmo que todo mundo saiba que raramente as pessoas buscam a verdade, não se trata mais de opor à vontade de verdade esse *fato*, mas de questionar o que significa a verdade como conceito, de buscar as forças e a vontade qualificadas que o conceito de verdade pressupõe de *direito*. De *direito* significa o que pertence ao conceito de verdade, mesmo que isso não seja algo enunciado ou explícito. Os filósofos pretendem que a verdade pertença ao pensamento de direito, que o pensamento enquanto pensamento queira e busque a verdade. Mas procedendo de tal maneira, estabelecendo uma relação de direito entre o pensamento e a verdade, ao afirmar a vontade de verdade daquele que se imagina ser um pensador, a filosofia termina por evitar relacionar a verdade a uma vontade que seria a sua, a um tipo de forças e a uma qualidade da vontade de potência que seriam as suas. Não se trata mais na crítica, portanto, de questionar as falsas pretensões à verdade, mas de questionar o próprio valor da verdade, de questionar a verdade como ideal. Por quê o filósofo quer a verdade, e não a falsidade, a incerteza, ou mesmo a ignorância? O que, no filósofo, quer estabelecer a verdade como ideal para a filosofia?

Devemos analisar o conceito de verdade segundo o ponto de vista da dramatização. De *direito*, a verdade qualifica um mundo como verdadeiro. Mas um mundo verdadeiro supõe um *homem veraz*. O que quer esse homem? Primeira hipótese: quer não ser enganado, não se deixar enganar. Porque se deixar enganar é prejudicial, funesto. Mas tal hipótese supõe de

125 *Ibidem*, p. 103.

saída um mundo que seja verdadeiro, “pois num mundo radicalmente falso é a vontade de não se deixar enganar que se torna nefasta, perigosa e nociva”.¹²⁶ É por isso que a vontade de verdade deve ter se formado apesar de constantemente ser demonstrado o seu caráter inútil e perigoso. Resta então uma outra hipótese: “eu quero a verdade” significa a generalização “não quero enganar”, desde que nela esteja incluído o caso particular “não quero enganar a mim mesmo”. “Se alguém quer a verdade, não é em nome do que o mundo é, mas em nome do que o mundo não é”.¹²⁷ Essa afirmação só é possível porque tanto Nietzsche quanto Deleuze concebem a vida como composta de erro, de aparência, embuste, simulação... Assim, aquele que quer o verdadeiro quer “antes de mais nada depreciar essa elevada potência do falso: ele faz da vida um ‘erro’, faz desse mundo uma ‘aparência’”.¹²⁸ Opõe à vida o conhecimento, ao mundo um outro mundo, um além-mundo, o mundo verdadeiro. Vê-se que o mundo verdadeiro não é separável da vontade de tratar o mundo como aparência. Logo, a distinção entre dois mundos e a oposição entre conhecimento e vida são de origem *moral*. É que o homem que não quer enganar quer um mundo *melhor*, uma vida *melhor*, distinta dessa que está aí e que implica as características que comentamos. Suas razões são morais porque é a moral que concebe um *dever ser* ao qual deve-se reportar como a uma finalidade que não se confunde com a vida mesma. Mania de *juízo*: o homem verídico quer “julgar a vida, ele exige um valor superior, e bem, em nome do qual poderá julgar; tem sede de julgar, vê na vida um mal, um erro a ser expiado: origem moral da noção de verdade”.¹²⁹ Entretanto, dirá Deleuze, essa oposição moral é ainda um sintoma. “Aquele que quer um outro mundo, uma outra vida, quer algo mais profundo: a ‘vida contra a vida’. Quer que a vida se torne virtuosa, que ela se corrija e corrija a aparência, que sirva de passagem para o outro mundo”.¹³⁰ Quer negar a vida, quer fazê-la voltar-se contra si mesma. A essa contradição que se encontra por trás da oposição moral chama-se *contradição religiosa* ou *ascética*.

Mas ainda há algo por trás da contradição ascética. A crítica pergunta: o que quer aquele que quer a vida contra a vida? Quer uma vida diminuída, “*sua* vida degenerescente e diminuída, a conservação do *seu* tipo e, além disso, a potência e o triunfo do seu tipo, o triunfo das forças reativas e seu contágio”.¹³¹ É aí que as forças reativas necessitam de um

126 *Ibidem*, p. 124.

127 *Idem*

128 *Idem*

129 (DELEUZE, 2013, p. 168)

130 *Idem*

131 *Ibidem*, p. 125

aliado para as conduzir à vitória: o niilismo, a vontade de nada. A vontade de nada só suporta a vida em sua forma reativa. Ela se serve das forças reativas como um meio através do qual a vida deve contradizer-se, negar-se, aniquilar-se. Os valores ditos superiores têm como sustentação, por isso, a vontade de nada. É ela que, segundo a avaliação da crítica, dá valor a esses valores. Mas como seriam valores nobres, visto que pretendem negar a vida, impedi-la, mesmo que sob o disfarce de uma positividade superior?

Deleuze retoma Nietzsche porque quer fazer ver o que se esconde sob o ideal de verdade. A interpretação nietzscheana, dirá Deleuze, descobre três camadas: o conhecimento, a moral e a religião. Os três se encadeiam, mas são as forças que o ideal ascético representa e a sua vontade de nada que dão o sentido e o valor dos outros dois. Deleuze encontra no movimento da interpretação de Nietzsche uma história capaz de remontar ao nascimento do valor da verdade a partir da interpretação das forças que a produziram. O conhecimento, a moral, a religião, são justamente as três espessuras ligadas por um fio histórico à noção de verdade. A religião circunscreve um primeiro momento, pregando o divino como valor absoluto, a moral, pregando o bem, e, finalmente, a ciência, pregando o verdadeiro. É claro que esses momentos coexistem e se interpenetram na história humana. Mas o que Deleuze parece indicar é que as forças reativas se esforçam por criar meios, em cada tempo da história, que sirvam para a sua própria conservação. “A moral é a continuação da religião, mas com outros meios; o conhecimento é a continuação da moral e da religião, mas com outros meios”.¹³² Dessa maneira, o que liga a noção de verdade ao ideal ascético são as forças reativas e sua aliança com a vontade de nada, diagnosticada como verdadeiras produtoras dos valores superiores e de seus possíveis sentidos.

Aquilo de que Deleuze se apropria em Nietzsche tem a ver com a condição de um aparelho filosófico capaz de impedir que o ideal ascético permaneça sob outras máscaras. Pôr em xeque a noção de verdade é se esforçar por evitar que o ideal ascético assuma qualquer outro disfarce, o que implica a necessidade e a perspectiva de uma radicalidade crítica. Numa palavra, o que precisa ser contornado é o próprio lugar do ideal, para que nada mais torne a ocupá-lo, aliás, para que ele possa mesmo cessar de existir: “queremos outro ideal em outro lugar, outra maneira de conhecer, outro conceito de verdade, isto é, uma verdade que não se

132 *Ibidem*, p. 127.

pressuponha numa vontade do verdadeiro, mas que se suponha *uma vontade totalmente diferente*”.¹³³

3. Inventar novas possibilidades de vida

Se o conceito de verdade cai na crítica, o que resta? Por séculos, a filosofia foi tributária da verdade, e a própria definição de conhecimento tem na verdade um dos seus mais altos valores. Se cai o conceito de verdade, se ele é visto apenas como um valor entre outros, e um valor que revela uma aliança entre forças reativas e uma vontade de potência negativa, se ele é visto apenas como mais um sintoma, um mau sintoma, o sintoma de uma doença, o que resta? Resta a vida... Mas a vida é o que sempre esteve aí, como que negada pelos limites que o conhecimento lhe impôs. Quer dizer, ela jamais *resta*, pois, do ponto de vista de uma vontade afirmativa, sempre foi e será abundância, metamorfose, devir. O que a crítica busca, e nisso ela encontra o seu sentido, é afirmar a vida e o seu caráter dionisíaco, metamorfósico, criativo.

Ao contrário, o ideal de conhecimento se opõe à vida. Por quê o conhecimento é a expressão de uma espessura que se opõe à vida? Porque “expressa uma vida que contradiz a vida, uma vida reativa que encontra no próprio conhecimento um meio de conservar e de levar ao triunfo o seu tipo”.¹³⁴ O conhecimento impõe à vida “leis que a separam do que ela pode, que a poupam de agir e a proíbem de agir, mantendo-a no quadro estreito das reações cientificamente observáveis”.¹³⁵ A grande visão nietzschiana está em afirmar que esse conhecimento que mede, limita e modela a vida é elaborado a partir da imagem de uma vida reativa. É a lei do “voltar-se-para”. “Se ‘voltar-se para...’ é o movimento do pensamento na direção do verdadeiro, como o verdadeiro não se voltaria também na direção do pensamento? E como não se afastaria o próprio verdadeiro do pensamento, quando o pensamento dele se afasta?”¹³⁶

133 *Ibidem*, p. 128.

134 *Ibidem*, p. 129.

135 *Idem*

136 (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 48)

Uma maneira de ser que tem como qualidade da vontade de potência a negação só pode se voltar para a vida de maneira negativa e reativa, e o que recebe de volta, em troca, é essa mesma negatividade e reatividade.¹³⁷ A vida se torna reativa quando vista por uma imagem do pensamento que deriva de uma maneira de ser vil. Ao contrário, uma crítica que diagnostica as formas da reatividade no pensamento e que torna possível, através da seleção do eterno retorno, uma espécie de transmutação, um devir-ativo, volta-se para a vida dotada da leveza de uma maneira de ser liberada, e isso recebe em troca. Devemos agradecer a Wally Salomão e Caetano quando eles nos fazem recordar do eco pagão: o olho por onde nós vemos Deus, é o mesmo olho por onde ele nos vê. É ao mesmo tempo que uma maneira de ser se torna leve, alegre, dativa, que a vida para a qual ela se volta se torna leve, alegre, dativa, mesmo em meio aos inevitáveis sofrimentos e constrangimentos que ela compreende somente por ser vida.

O conhecimento, ao tornar-se legislador, submete a vida às suas leis. A vida inteira torna-se reativa, porque separada do que ela pode. Além disso, também o pensamento torna-se submisso ao conhecimento, e por isso reativo. “O conhecimento é o próprio pensamento, mas o pensamento submetido à razão bem como a tudo o que se expressa na razão”.¹³⁸ O instinto do conhecimento é o pensamento, mas o pensamento separado do que ele pode, relacionado com as forças reativas que dele se apoderam ou o conquistam. Quando o conhecimento torna a vida reativa, é a vida reativa que, por sua vez, submete o pensamento. Longa história do triunfo das forças reativas. A questão é que “ora a razão nos dissuade, ora nos proíbe de ultrapassar certos limites: porque é inútil (o conhecimento está aí para prever), porque seria mau (a vida está aí para ser virtuosa), porque é impossível (nada há para ser visto nem para ser pensado além do verdadeiro)”.¹³⁹ Como não reconhecer aí uma crítica à própria crítica kantiana? Não foi Kant quem quis impôr os limites à razão, mas sem questionar o próprio lugar da razão? Sem relacioná-la às forças que a ultrapassam e que a dotam de sentido e de valor? A inovação crítica de Nietzsche, e ela Deleuze soube reafirmar, concebida como crítica do conhecimento mesmo, não dá a ver novas forças capazes de dotar o *pensamento* de um

137 “Não é uma fusão, entretanto, é uma reversibilidade, uma troca imediata, perpétua, instantânea, um clarão. O movimento infinito é duplo, e não há senão uma dobra de um a outro. É neste sentido que se diz que pensar e ser são uma só e mesma coisa. Ou antes, o movimento não é a imagem do pensamento sem ser também matéria do ser. Quando salta o pensamento de Tales, é como água que o pensamento retorna. Quando o pensamento de Heráclito se faz *polémos*, é o fogo que retorna sobre ele. É uma mesma velocidade de um lado e do outro” *Idem*

138 (DELEUZE, 2018, p. 130)

139 *Idem*

outro sentido? “Um pensamento que fosse até o limite do que a vida pode, um pensamento que conduzisse a vida até o limite do que ela pode”.¹⁴⁰ Um pensamento que *afirme* a vida, não um conhecimento que se oponha a ela. Daí uma belíssima fórmula: “a vida seria a força ativa do pensamento, e o pensamento, a potência afirmativa da vida”.¹⁴¹ Eis a fórmula que conjuga vida e pensamento e que dá testemunho do vitalismo que está no cerne da filosofia de Deleuze. Criar é isso: fazer da vida ativa a força do pensamento, afirmar a vida inteira através do pensamento. *Pensar é inventar novas possibilidades de vida*.¹⁴² E ainda, criar é resistir. Pois é preciso resistir ao triunfo das forças reativas para que se possa liberar a vida do ideal ascético, do niilismo, ao mesmo tempo em que se afirma a vida inteira ao dar passagem para o devir. Crítica e criação. Martelo e transmutação. “A vida ultrapassa os limites que o conhecimento lhe fixa, mas o pensamento ultrapassa os limites que a vida lhe fixa. O pensamento deixa de ser uma *ratio*, a vida deixa de ser uma *reação*”.¹⁴³

A afinidade entre pensamento e vida: o segredo pré-socrático, a essência da arte. Filosofia e arte se conjugam na concepção deleuze-nietzschiana de pensamento filosófico. Aquilo que é comumente visto como puramente artístico, a criação, é como que transportado para a filosofia quando ela se faz crítica do ideal ascético. Assim, Deleuze nos diz que a concepção nietzschiana da arte é uma concepção trágica, e que ela repousa em dois princípios, “que é preciso conceber como princípios muito antigos, mas também como princípios do futuro”.¹⁴⁴ Primeiro: a arte não é uma operação “desinteressada”, é mesmo o contrário dela. Ela não acalma, não sublima, não cura, não suspende o desejo, o instinto ou a vontade. A arte é estimulante da vontade, excitante do querer. Esse princípio, pois, tem um sentido crítico de denúncia de toda concepção reativa da arte. Não há desinteresse, e quando dizem que há, o que se esconde por trás é um interesse, o das forças reativas. Quem olha o belo de maneira desinteressada? Não seria um espectador, e um espectador cada vez menos artista? Deleuze põe a questão: “por que, precisamente, a arte aparece como estimulante da vontade de potência? Por que a vontade de potência tem necessidade de um excitante, ela que não precisa

140 *Idem*

141 *Idem*

142 “[...] Há, na noção nietzschiana de valor, o suficiente para explodir todos os valores reconhecidos, estabelecidos, e para criar, num estado de criação permanente, coisas novas que se furtam à qualquer reconhecimento, a qualquer tentativa de torná-las estabelecidas. É disso que se trata os encontros positivos com Nietzsche, a filosofia a golpe de martelo: nunca nada conhecido, mas uma grande destruição do conhecido, em favor de uma criação do desconhecido”. (DELEUZE, 2006.a, p. 176)

143 (DELEUZE, 2018, p. 131)

144 *Idem*

de motivo, de finalidade nem de representação?”.¹⁴⁵ É que ela só pode se colocar como afirmativa em relação com forças ativas, com uma vida ativa.

Segundo princípio: “a arte é a mais alta potência do falso, ela magnifica ‘o mundo como erro’, santifica a mentira, faz da vontade de enganar um ideal superior”.¹⁴⁶ O que é ativo na vida é como uma potência do falso, quer enganar, dissimular, ofuscar, seduzir. Porém, mas ser efetuada, essa potência do falso deve passar pelo crivo do pensamento do eterno retorno, deve ser “selecionada, reduplicada, ou repetida, portanto elevada a uma potência mais alta”.¹⁴⁷ É justamente a arte que inventa mentiras, e que elevam o falso a mais alta potência afirmativa, é ela que faz a vontade de enganar se afirmar na potência do falso. *Aparência* deixa de significar a negação do real nesse mundo, mas “seleção, correção, esforço, afirmação”.¹⁴⁸ Não nos espantemos. É que a avaliação recai sobre a vontade de potência e as forças que ali estão em jogo.¹⁴⁹ O critério é sempre o da vontade de potência: como ela se comporta, como se desenvolve, como se coloca em um complexo de forças. Existem verdades baixas, que nem por isso deixam de ser verdades, assim como existem potências do falso que dão testemunho de uma vida transbordante, alegre, criadora. Verdade adquire uma nova significação: verdade é aparência. “Verdade significa efetuação da potência, elevação a mais alta potência [...] nós, os artistas = nós, os homens do conhecimento ou da verdade = nós, os inventores de novas possibilidades de vida”.¹⁵⁰

145 *Ibidem*, p. 132.

146 *Idem*

147 *Idem*

148 *Ibidem*, p. 132-133.

149 “Mas não se trata de julgar a vida em nome de uma instância superior, que seria o bem, a verdade; trata-se, ao contrário, de avaliar qualquer ser, qualquer ação e paixão, até qualquer valor, em relação à vida que eles implicam. O afeto como avaliação imanente, em vez do julgamento como valor transcendente: ‘gosto ou detesto’ em vez de ‘julgo’. Nietzsche, que já substituíra o julgamento pelo afeto, prevenia seus leitores: para além do bem e do mal pelo menos não significa *para além do bom e do mau*. Esse mau é a vida esgotada, degenerescente, ainda mais terrível, e capacitada a se propagar. Mas o bom é a vida emergente, ascendente, a que sabe se transformar, se metamorfosear de acordo com as forças que encontra, e que compõe com elas uma potência sempre maior, aumentando sempre a potência de viver, abrindo sempre novas ‘possibilidades’. Certamente não há mais verdade em uma que na outra; só há devir, e o devir é a potência do falso da vida, a vontade de potência.” (DELEUZE, 2013, p. 172-173)

150 *Ibidem*, p. 133.

4. Imagem dogmática e nova imagem do pensamento

“Ora, não há verdade que, antes de ser uma verdade, não seja a efetuação de um sentido ou a realização de um valor. A verdade do conceito é totalmente indeterminada. Tudo depende do valor e do sentido do que pensamos”.¹⁵¹ É que o pensamento nunca forma um ponto zero a partir do qual derivamos um conteúdo qualquer. E, ao contrário do que se pensou e ainda se pensa hoje em dia, não houve método que pôde expurgar do pensamento o fato de ele ser uma força entre outras. É nesse sentido que Deleuze diz que o pensamento sempre se relaciona com o seu fora. Devemos, pois, assumir isso, aceitar e afirmar esse fato essencial se quisermos, de alguma maneira, estar mais próximos do que significa a atividade de pensar. “O pensamento nunca pensa por si mesmo, como também não encontra, por si mesmo, o verdadeiro”.¹⁵² Porém, a filosofia sempre afirmou a exterioridade daquilo que se pensa. Bem dito, a filosofia quis fazer dessa exterioridade o alvo do pensamento, seu objeto e objetivo. Ainda mais, a filosofia sempre soube afirmar a conexão entre o pensamento e a exterioridade. Pensar seria, nesse sentido, descobrir o dado, acessá-lo, adequar o que se diz ao que é verdadeiramente. Mas, se assim o fez, foi consignando *a priori* uma forma ao fora, foi, de antemão, assumindo que fora do pensamento não há correlação de forças hierarquizadas, como em Heráclito e Nietzsche, mas simples formas a serem descobertas: as forças corresponderiam às formas, seriam segundas em relação a elas, e não o contrário. Eis porque Deleuze chama a imagem do pensamento que se afirmou na história da filosofia de imagem “dogmática”.¹⁵³

A imagem dogmática, como aparece em *Nietzsche e a Filosofia*, consiste em três teses: 1) O pensador, enquanto pensador, deseja, busca e ama o verdadeiro (o homem veraz); que o pensamento enquanto pensamento possui ou contém formalmente o verdadeiro, ou seja, que o pensamento, por si mesmo, já seria adequado à verdade (inatismo da Ideia, *a priori* dos conceitos); que pensar é um exercício natural de uma faculdade, que bastaria pensar corretamente para pensar com verdade (natureza reta do pensamento, bom senso universalmente partilhado). 2) Somos desviados do verdadeiro por forças contrárias ao pensamento (paixões, corpo, interesses sensíveis). Porque não somos seres exclusivamente

151 (DELEUZE, 2018, p. 134)

152 *Idem*

153 (ZOURABICHVILI, 2016, P. 38)

pensantes, estamos sujeitos ao erro e podemos cair nele, podemos tomar o falso pelo verdadeiro. O *erro* é o negativo do pensamento, o efeito das forças exteriores contrárias ao pensamento. 3) Basta um método para pensar verdadeiramente. O método é aquilo através do qual reencontramos a natureza reta do pensamento, que nos faz aderir a essa natureza, expurgando o efeito das forças estranhas que incidem sobre ela e que nos faz desviar da verdade. É o método que expurga o erro, é ele que nos faz penetrar no domínio do universal e do atemporal.¹⁵⁴

Deleuze dirá que, nessa imagem, o verdadeiro é concebido como um universal abstrato. Nela, nunca se faz referência às forças reais que o pensamento pressupõe enquanto pensamento. “Nunca se relaciona o verdadeiro com o que ele pressupõe”.¹⁵⁵ Quer dizer, não há verdade que não seja a efetuação de um sentido ou a realização de um valor. “Tudo depende do valor e do sentido do que pensamos”.¹⁵⁶ A verdade que proferimos só se dá em função do sentido daquilo que concebemos, bem como do valor daquilo em que acreditamos. É que um “sentido pensável ou pensado é sempre efetuado, na medida em que as forças que lhe correspondem no pensamento se apoderam também de alguma coisa, se apropriam de alguma coisa fora do pensamento”.¹⁵⁷ O pensamento não pensa por si mesmo, não encontra, por si mesmo, o verdadeiro. Ele sempre se relaciona com forças ou potências fora dele e que o determinam a pensar isso em preferência àquilo. O método dramático nos faz perguntar: quem quer o verdadeiro? Que forças e vontade de potência se escondem naquilo que é tomado como verdadeiro? O fato é que o “verdadeiro concebido como universal abstrato, o pensamento concebido como *ciência pura* nunca fizeram mal a ninguém. O fato é que a ordem estabelecida e os valores em curso encontram neles constantemente seu melhor suporte”.¹⁵⁸ A imagem dogmática do pensamento, com suas três teses essenciais, oculta o trabalho das forças estabelecidas que fazem do pensamento uma ciência pura, cujo ideal de verdade é o valor superior ao qual reportam como se reportava ao Bem ou a Deus em tempos antigos: o ideal ascético permanece, a obediência aos valores superiores permanece, só que sob outras máscaras. Deleuze não cessa de censurar a civilidade do filósofo, sua imagem de bom homem, de guardião dos poderes estabelecidos. A filosofia sempre gostou de confundir os fins da cultura com os fins do Estado, da Igreja ou da Moral.

154 (DELEUZE, 2018, p. 133)

155 *Idem*

156 *Ibidem*, p. 134.

157 *Idem*

158 *Idem*

Assim, uma nova imagem do pensamento significa primeiramente que o verdadeiro não é o elemento do pensamento, mas sim o sentido e o valor. “As categorias do pensamento não são o verdadeiro e o falso, mas o *nobre e o vil*, o *alto e o baixo*, segundo a natureza das forças que se apoderam do próprio pensamento”.¹⁵⁹ Quer dizer, ter como critérios últimos para o pensamento as categorias de verdadeiro e falso revelam uma baixa maneira de ser que não admite outra coisa senão a depreciação da vida. É como se esses critérios sempre quisessem aparar as arestas de um devir ainda inaudível, posto que incriado. Há verdades que são baixas, são verdades da baixa. A isso Deleuze opõe a elevada potência do falso, potência afirmativa que se conjuga com o caráter embusteiro da vida. Daí uma segunda consequência: “o estado negativo do pensamento não é o erro”.¹⁶⁰ A imagem dogmática postula o erro como o negativo do pensamento, o inflaciona, faz dele o seu pior inimigo, faz dele aquilo que poderia acontecer de pior a um pensamento. Mas, dirá Deleuze, o caráter pouco sério dos exemplos comumente invocados pelos filósofos para demonstrar o erro (dizer que algo é laranja, quando é azul, dizer que $3 + 2 = 6$...) “basta para mostrar que esse conceito de erro é apenas a extrapolação de situações de fato, elas próprias pueris artificiais ou grotescas. Quem diz $3 + 2 = 6$, se não a criança na escola?”.¹⁶¹ Ao contrário, o pensamento “adulto e aplicado”, tem inimigos muito mais profundos e perigosos. A bobagem, a besteira, não seriam uma estrutura do pensamento como tal? Não expressariam de direito o contrassenso no pensamento? “Conhecem-se pensamentos imbecis, discursos imbecis que são feitos inteiramente de verdades; mas essas verdades são baixas, são as de uma alma baixa, pesada e de chumbo”.¹⁶² A besteira como sintoma de uma maneira baixa de pensar: não mais a verdade como critério, nem o erro como consequência indesejável, mas o baixo e o nobre, e tanto a verdade quanto a falsidade, se provocadas por uma maneira baixa de pensar, serão rechaçadas do ponto de vista da vida ativa. O pensamento ativo só se preocupa com o falso ou o verdadeiro na medida em que são sintomas, e apenas isso. A verdade é mais produzida que visada, é menos um objeto e uma finalidade que o resultado de um processo do pensamento.

Assim, trata-se mais de uma tipologia em função da qual se determina o conceito de verdade. E a tipologia supõe uma topologia. Mesmo a alma tem regiões e supõe regiões,

159 *Ibidem*, p.135.

160 *Idem*

161 *Idem*

162 *Idem*

conjuntos que se diferenciam de outros conjuntos. A vontade de potência como poder de afetar ou de ser afetado revela uma dimensão pré-filosófica do conceito: antes do conceito, seus pressupostos, concorrência de conjuntos de forças e de vontades. “Submeter o verdadeiro à prova do baixo, mas também submeter o falso à prova do alto é a tarefa realmente crítica e o único meio de se reconhecer na ‘verdade’”.¹⁶³ Dado um conceito, qual o seu sentido e qual o seu valor? Quais forças se escondem nele, que vontade de potência o anima? Fazer da filosofia uma crítica é o mesmo que se libertar dos poderes estabelecidos. “Uma filosofia que não entristece a ninguém e não contraria a ninguém não é uma filosofia”.¹⁶⁴ A serventia da filosofia, diz Deleuze, é a de “denunciar a baixeza do pensamento em todas as suas formas”.¹⁶⁵ Saber quais forças estão agindo no pensamento: forças reativas, forças que negam a si mesmas, que são separadas do que podem e que separam a força ativa dos seus poderes, ou forças ativas, forças que se apropriam, que submetem outras forças, que afirmam sua própria diferença, que vão até o fim do que podem? “Combater o ressentimento, a má consciência que ocupam o lugar do pensamento. Vencer o negativo e seus falsos prestígios. Quem tem interesse em tudo isso a não ser a filosofia?”.¹⁶⁶ A filosofia crítica é a mais positiva porque sabe, ao mesmo tempo, desmistificar e inventar novas possibilidades de vida. E isso só se faz ao pôr em questão os valores estabelecidos, ao mesmo tempo em que novos são criados.

Qual seria a nova imagem do pensamento desenvolvida por Nietzsche e da qual Deleuze parece se servir? O que ela traz de novo? Precisamente, deslocar o elemento do pensamento para o sentido e o valor. Pensar não é o exercício natural de uma faculdade. “O pensamento nunca pensa sozinho e por si mesmo; como também nunca é simplesmente perturbado por forças que lhe permaneceriam exteriores”.¹⁶⁷ Pensar é o resultado de forças que se apoderam do pensamento. Esta mesma ideia é reencontrada em *Proust e os Signos*. O pensamento é involuntário, ocorre porque algo “dá que pensar”. “Sem algo que force a pensar, sem algo que violente o pensamento, este nada significa”.¹⁶⁸ O essencial está fora do pensamento, no que *força* a pensar. E o que força a pensar só é determinado num encontro, quando um corpo encontra outro ou quando uma ideia encontra outra.

163 *Ibidem*, p. 136.

164 *Idem*

165 *Idem*

166 *Ibidem*, p. 137.

167 *Ibidem*, p. 138-139.

168 (DELEUZE, 1987, p. 84)

A radicalidade da crítica leva Deleuze a dizer que, enquanto o nosso pensamento permanecer submetido pelas forças reativas, enquanto o seu sentido for encontrado nas forças reativas, devemos confessar que não pensamos ainda. Pensar não pode ser reconhecer os valores em curso. Preservar o ideal ascético, seja mantendo ou mudando seus disfarces, ainda é uma maneira de fazer do pensamento algo inativo. “As ficções pelas quais as forças triunfam formam o mais *baixo* do pensamento, a maneira pela qual ele permanece inativo e ocupa-se em não pensar”.¹⁶⁹ Pensar não é o exercício natural de uma faculdade, mas o resultado de uma violência, de um encontro que nos força a pensar, é um “extraordinário acontecimento no próprio pensamento, para o próprio pensamento”.¹⁷⁰ É curioso que, em *Diferença e Repetição*, Deleuze não fale mais em uma “nova imagem”, mas em um pensamento sem imagem. Por que essa mudança? A resposta nos parece simples: se o pensamento é o resultado de um encontro que nos força a pensar, como poderíamos, de antemão, saber que encontro será, ou como ele será? A nova imagem do pensamento é ao mesmo tempo um pensamento sem imagem porque faz do pensamento algo sujeito ao acaso dos encontros, que de antemão nada dizem, nada significam. É também por isso que a vontade de potência é um princípio plástico, condicionante e condicionado. O que está em jogo, o mais importante, é o devir mesmo do pensamento.

Como não pensar e sentir que a análise crítica das formas da reatividade da filosofia deve, em algum momento e num salto, voltar-se para o crítico? Toda a crítica que Deleuze empreende contra a imagem dogmática, ou seja, contra as forças reativas que se apoderam do pensamento e o moldam à sua imagem, mas também recai sobre as forças reativas que são as do crítico, que agem no seu próprio ser. Falamos da prudência, mas há também a vigília, eis uma prática cara a Deleuze. Todos os seus textos estão recheados de vigília, pois a negatividade, sua mania de diminuição, de depreciação, permanecem à espreita mesmo que a radicalidade da crítica seja efetiva.

169 (DELEUZE, 2018, p. 139)

170 *Idem*

5. Ressentimento

A crítica incide sobre os devires da história em geral, mas também sobre os tipos que protagonizam esses devires. Deleuze, assim como Nietzsche, costuma dar ênfases estratégicas aos tipos que encontra e que determina como espécies de manifestações de conjuntos de forças. Encontramos em Deleuze e Guattari, por exemplo, figuras como o feiticeiro, o espinosista, o padre, o esquizofrênico, o idiota.¹⁷¹ Essa figuração, ou melhor, essa tipologia é uma linha encontrada em alguns autores como Nietzsche e D.H. Lawrence, que Deleuze prolonga.¹⁷² Deleuze assume a tipologia como um procedimento seu, onde cada um desses tipos são como *maneiras de ser*, maneiras de conduzir a vida que privilegiam, pelo princípio da vontade de potência, certos valores e sentidos. Devemos nos precaver de espelhar uma tipologia em pessoas reais. É que um tipo, ao que parece, não pode ser reduzido a um indivíduo. Tudo se passa como se houvesse um jogo livre dos tipos em qualquer indivíduo, um jogo de forças, de elementos vindos de todos os lugares e concorrendo segundo a proposição fundamental da vontade de potência. O indivíduo seria o resultado desse jogo, mas o tipo é uma categoria crítica que nos permite interpretar e avaliar os devires das forças que protagonizam o devir da história.

Jamais se trata de dizer que o tipo ativo não compreende em si forças reativas. Ao contrário, o tipo ativo exprime uma relação específica entre as forças ativas e reativas em jogo. Imaginemos o tipo ativo: ele não deixa de conter forças reativas, a diferença está na maneira como as forças reativas se comportam em sua relação com as forças ativas. No tipo ativo, no estágio “normal”, ou seja, “normativo e raro”, as forças reativas têm sempre o papel de limitar a ação. “Elas a dividem, retardam ou impedem em função de uma outra ação cujo efeito sofremos”.¹⁷³ Inversamente, as forças ativas fazem eclodir a criação: “precipitam-na num instante escolhido, num momento favorável, numa direção determinada, para uma tarefa de adaptação rápida e precisa”.¹⁷⁴ Eis a formação de uma *resposta*. O tipo ativo, ao contrário

171 Conferir, por exemplo, DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. Mil Platôs, Vol. 4, Capitalismo e Esquizofrenia. Seria preciso um estudo aprofundado que traçasse as continuidades e rupturas na própria filosofia de Deleuze quanto à interpretação que faz da tipologia de Nietzsche.

172 “Lawrence intervém com argumentos muito passionais, tanto mais fortes quanto implicam um método de avaliação, uma tipologia; não é o mesmo tipo de homem que pôde escrever evangelho e apocalipse”. (DELEUZE, 2011, p. 51)

173 (DELEUZE, 2018, p. 145)

174 *Idem*

do que poderíamos pensar, reage, mas só o faz agindo suas reações. As forças reativas, no tipo ativo, se definem justamente por uma potência de obedecer ou de serem agidas. É por isso que não é a reação que faz um ressentimento. “Ressentimento designa um tipo no qual as forças reativas preponderam sobre as forças ativas. Ora, elas só podem preponderar de um modo: deixando de ser agidas”.¹⁷⁵ O princípio do homem do ressentimento: ele não re-age. Ressentimento quer dizer, rigorosamente, que “a reação deixa de ser agida para se tornar algo sentido”.¹⁷⁶ Quando as forças reativas preponderam sobre as forças ativas é porque elas se furtam à ação. Mas como preponderam em um tipo? Como se furtam? Que mecanismo se revela nisso que é uma espécie de doença? E ainda mais, do ponto de vista do tipo ativo, como as forças reativas são agidas?

Para dar conta dessas questões, Deleuze recorre brevemente a Freud, a um “esquema de vida” que este autor teria chamado de hipótese tópica. “Não é o mesmo sistema que recebe uma excitação e que dela conserva um traço durável; um mesmo sistema não poderia, ao mesmo tempo, preservar fielmente as transformações que sofre e oferecer uma receptividade sempre fresca”.¹⁷⁷ Seriam, portanto, dois sistemas, que correspondem à distinção entre consciente e inconsciente: o primeiro recebe as excitações perceptíveis, mas nada conserva delas, é um sistema que não possui memória; por trás desse sistema haveria um outro que transforma as excitações que o primeiro percebe em traços duráveis. Diz Deleuze que podemos encontrar todos os elementos da hipótese tópica em Nietzsche. Haveria dois sistemas de um *aparelho reativo*: a consciência e o inconsciente. O inconsciente reativo se define pelos traços duráveis, pela memória. Sistema “digestivo, vegetativo e ruminante”, expressa uma incapacidade de se livrar da impressão uma vez recebida. É nessa digestão sem fim que as forças reativas executam o que lhes é destinado: elas investem o traço. Mas essa espécie de força reativa é insuficiente. “Nunca seria possível uma adaptação se o aparelho reativo não dispusesse de um outro sistema de forças”.¹⁷⁸ Um outro sistema reativo é preciso para que a “reação deixe de ser uma reação aos traços para tornar-se reação à excitação presente ou à imagem direta do objeto”.¹⁷⁹ Esse sistema é a consciência. É ela que nos mostra de que maneira e em que

175 *Idem*

176 *Idem*

177 *Ibidem*, p. 146.

178 *Idem*

179 *Idem*

condições a reação pode ser agida: “quando as forças reativas tomam como objeto a excitação na consciência, então a reação correspondente se torna ela mesma algo agido”.¹⁸⁰

Para que os traços não invadam a consciência, para que a consciência retome, a cada vez, o seu frescor, sua fluidez, é preciso que os dois sistemas reativos estejam separados. Ainda mais, é preciso que uma força ativa apoie a consciência, fazendo o papel de restituir-lhe o seu frescor. Essa força ativa é a faculdade do esquecimento. O esquecimento não deve ser tratado, ao contrário do que pensam algumas psicologias, como uma determinação negativa do aparelho psíquico. Segundo Deleuze e Nietzsche, o esquecimento é, na verdade, uma força ativa, plástica, inibidora de um movimento reativo que é a invasão da consciência pelos traços duráveis. É, portanto, graças ao esquecimento que, ao mesmo tempo, “a reação se torna algo agido, porque toma como objeto a excitação na consciência, e que a reação aos traços permanece no inconsciente como algo insensível”.¹⁸¹ O esquecimento serve de guardião, é um regulador, impede que os dois sistemas do aparelho reativo se confundam. Força ativa, o esquecimento é delegado pela atividade junto às forças reativas. Sua função é renovar a consciência e, para tal, “deve constantemente tomar energia de empréstimo” ao inconsciente, fazendo da energia deste, a sua, devolvendo-a a consciência.¹⁸² É por isso que a faculdade do esquecimento está sujeita a “variações, a distúrbios funcionais, a falhas”.¹⁸³ O próprio resultado do jogo entre forças, portanto, está sujeito a variações, dada a possibilidade de variação da hierarquia das forças. Assim, Deleuze nos convida a supor uma “falha” na faculdade do esquecimento, ou seja, uma espécie de deslocamento no “normativo e raro”, onde a “excitação tende a se confundir com seu traço no inconsciente e, inversamente, a reação aos traços emerge na consciência e a invade”.¹⁸⁴ Nesse quadro, a reação aos traços torna-se algo sentido, ao mesmo tempo em que a excitação deixa de ser agida. Não podendo mais agir a reação, as forças ativas são separadas do que elas podem, são privadas das suas condições de exercício. Desse modo, vemos como as forças reativas preponderam sobre as forças ativas: “quando o traço toma o lugar da excitação no aparelho reativo, a própria reação toma o lugar da ação, a reação prepondera sobre a ação”.¹⁸⁵ Tudo se passa entre forças reativas. O esquecimento se torna incapaz de recalcar os traços, é separado do que ele pode, se

180 *Ibidem*, p. 147.

181 *Idem*

182 *Idem*

183 *Ibidem*, p. 148.

184 *Idem*

185 *Idem*

torna incapaz de encontrar a energia necessária para o recalque, e por isso os traços invadem a consciência, sobrepujando o mecanismo “normal”.

A tipologia do ressentimento começa por uma topologia das forças reativas: “é sua mudança de lugar, seu deslocamento, que constitui o ressentimento”.¹⁸⁶ Há uma invasão da consciência pelos traços mnêmicos, há uma confusão dos dois sistemas que compromete todo o aparelho e que caracteriza o homem do ressentimento. O ressentimento se define por uma topologia na medida em que ele é uma “reação que, ao mesmo tempo, se torna sensível e deixa de ser agida”.¹⁸⁷ No homem do ressentimento, a excitação na consciência se confunde *localmente* com o traço, o impedindo de agir sua reação. A topologia introduz uma tipologia porque, graças ao deslocamento, graças à variação das relações de forças, forma-se um tipo. Um tipo jamais será um indivíduo. Um tipo é justamente um conjunto de forças hierarquizadas, em que a hierarquia é a relação diferencial das forças. Um tipo é uma realidade abrangente, ou seja, é ao mesmo tempo histórica, biológica, psíquica, política e social. E se o homem do ressentimento é um tipo reativo, o é porque as forças reativas predominam sobre as forças ativas sem formar uma força maior. O sintoma desse tipo, dirá Deleuze: uma memória prodigiosa.

Por que o ressentimento é um espírito de vingança? Não se trata de dar ao homem do ressentimento uma explicação acidental. Ele não haveria experimentado uma excitação forte demais (como uma dor), e por isso renunciado a reagir, sendo incapaz de formar uma resposta, derivando daí um desejo de vingança que, generalizado, se aplicaria sobre o mundo inteiro. Essa interpretação só leva em conta as quantidades, “quantidade de excitação recebida que se compara ‘objetivamente’ à quantidade de força de um sujeito receptivo”.¹⁸⁸ Um tipo não é a quantidade de força considerada abstratamente, mas uma relação no próprio sujeito entre forças de qualidades diferentes que o compõem. Não interessa a quantidade da força da excitação recebida, nem a força total do próprio sujeito, pois o homem do ressentimento só se serve de sua força total para “investir o traço da primeira, de tal modo que é incapaz de agir e mesmo de reagir à excitação”.¹⁸⁹ É por isso que não é uma condição necessária a experiência de uma excitação excessiva. Graças ao seu tipo, o homem do ressentimento não reage, ao

186 *Ibidem*, p. 149.

187 *Ibidem*, p. 148.

188 *Ibidem*, p. 150.

189 *Idem*

contrário, a reação é sentida em vez de ser agida. Então ele ataca seu objeto, qualquer que seja, como algo do qual é preciso se vingar. “*A excitação pode ser bela e boa e o homem do ressentimento experimentá-la como tal*, ela pode muito bem não exceder a força do homem do ressentimento, este pode ter uma quantidade de força abstrata tão grande quanto um outro”.¹⁹⁰ Mesmo assim o homem do ressentimento sentirá o objeto correspondente como uma ofensa pessoal e uma ameaça, porque ele faz do objeto algo responsável pela sua impotência de investir algo que não seja o traço, e essa impotência é qualitativa, é característica do seu tipo. “O homem do ressentimento experimenta todo ser e todo objeto como uma ofensa na mesma proporção em que sofre seu efeito. A beleza, a bondade são, necessariamente, para ele, ultrajes tão consideráveis quanto uma dor ou uma infelicidade experimentadas.”¹⁹¹ Terrível destino do homem do ressentimento: a dureza da sua consciência, a não fluidez, sua incapacidade de esquecer fazem dele um ser doloroso, feito para a dor. Toda excitação nele se congela, é invadida pelos traços. Nada é novo e fresco, tudo remete a traços terríveis demais, dolorosos demais.

6. Caracteres do ressentimento

O ressentimento não é um *desejo* de vingança, o espírito de vingança não faz da vingança uma intenção, um fim a ser realizado. Ao contrário, “dá à vingança um meio”.¹⁹² O princípio topológico do ressentimento significa que as forças reativas não se deixam mais agir, se furtam à ação das forças ativas. O ressentimento é o meio que a vingança encontra para inverter a relação normal das forças ativas e reativas. É o triunfo do fraco como fraco. Se o tipo ativo se define pela faculdade de esquecer e pela potência de agir as reações, o tipo reativo se define pela memória prodigiosa e por um furtar-se à ação. Daí decorrem algumas características que definem esse tipo. Serão três características que, aos poucos, revelarão o grande empreendimento do homem do ressentimento: a doutrina do juízo.

Em primeiro lugar, o homem do ressentimento é *impotente para admirar, para respeitar, para amar*. É porque “memória dos traços é odienta por si mesma”.¹⁹³ Na sua

190 *Idem*

191 *Ibidem*, p. 151.

192 *Ibidem*, p. 152.

193 *Idem*

impotência em se esquivar dos traços da excitação, ela ataca o objeto, fazendo dele responsável pela sua própria impotência. Há, portanto, um ódio, uma vontade de depreciação mesmo nas lembranças mais belas ou amorosas. E o homem do ressentimento disfarça esse ódio numa operação sutil: criticar em si mesmo tudo o que, na verdade, ele critica no ser cuja lembrança aparentam adorar. Ele faz da sua infelicidade uma coisa medíocre, é incapaz de respeitá-la, de respeitar suas causas exteriores. Ele recrimina e distribui responsabilidades, faz da sua infelicidade a culpa de alguém. Ao contrário, há aqueles, senhores, que tratam as causas externas da infelicidade com respeito, coincidindo com a impossibilidade de tratar com seriedade as suas próprias infelicidades. Diferentemente do homem do ressentimento, o tipo ativo não distribui responsabilidades, não distribui culpas, mas aceita e afirma o caráter fatalista dos acontecimentos.

Em segundo lugar, o homem do ressentimento é *passivo*. Mas passivo não quer dizer não-ativo, não-ativo é reativo. Passivo quer dizer não-agido. Passivo é a reação enquanto não é agida. “Passivo designa o triunfo da reação, o momento em que, deixando de ser agida, ela se torna precisamente um ressentimento”.¹⁹⁴ O homem do ressentimento não sabe amar, mas quer ser amado, quer ser alimentado, cuidado, acariciado. Diante de suas incapacidades de realização, ele quer tirar uma vantagem em toda ação, considerando-a merecida. É o homem da vantagem e do lucro. O ressentimento triunfou no mundo “fazendo com que a vantagem triunfasse, fazendo do lucro não apenas um desejo e um pensamento, mas um sistema econômico, social, teológico, um sistema completo, um mecanismo divino”.¹⁹⁵ A condição do ressentimento faz desconhecer a ação, a atividade. Logo, o homem do ressentimento julga a ação, que ele desconhece, por sua utilidade. Perguntamos: *para quem* uma ação é útil ou nociva? *Quem* considera a utilidade de uma ação ou sua nocividade, seus motivos e seus efeitos? Não pode ser aquele que age. Quem age não considera a ação. É um terceiro, espectador, “paciente”, que a considera. E ele a considera justamente porque não a realiza, é ele que vê a ação “como algo a ser avaliado do ponto de vista da vantagem que tira ou pode tirar dela: ele, que não age, estima possuir o direito natural sobre a ação, merecer extrair dela uma vantagem ou um lucro”.¹⁹⁶ É nesse sentido, nos diz Deleuze, que a moral do escravo é a

194 *Ibidem*, p. 153.

195 *Idem*

196 *Ibidem*, p. 98.

moral da utilidade e é justamente essa moral que predomina no mundo e que funda, em certo sentido, o modo de ser do Humano.

Terceiro: *a culpabilização, a distribuição das responsabilidades, a acusação perpétua*. É por considerar merecedor da vantagem, por considerar possuir direito sobre as ações que não realiza, que o homem do ressentimento critica ferozmente aqueles que não atendem as suas expectativas. “E como seria ela atendida, uma vez que a frustração e a vingança são como os *a priori* do ressentimento? O homem do ressentimento culpabiliza, faz do outro o culpado pelos seus fracassos e pelos fracassos de outrem, por não ser amado, por ser infeliz. As infelicidades, do outro e dele, são de responsabilidade do outro, e por isso ele culpabiliza. O ressentido *quer* que os outros sejam maus, necessita da maldade do outro para que ele seja bom. Daí a fórmula do escravo: “tu és mau, portanto eu sou bom”. O ressentido precisa que o outro seja mau, de saída e para sempre, para que ele possa se ver como bom. Ele começa aí, nesta fórmula, e é ela que reúne em si todas as características que citamos.

7. A ficção do ressentimento

Quando Deleuze retoma *A Genealogia da Moral* para falar do homem do ressentimento, postula duas fórmulas, em que cada uma sai da boca de um tipo diferente de homem. O senhor, aristocrata, homem ativo, diz: “Eu sou bom, portanto tu és mau”. Já o escravo, homem do ressentimento, diz: “Tu és mau, portanto eu sou bom”. Não pode ser o mesmo homem que diz uma e outra, já que o mau de uma é o bom da outra. É por isso que se pergunta: *quem* profere cada uma das fórmulas? Retenhamos o essencial, voltemos ao método de dramatização. *Quem* diz “eu sou bom”? Quem se afirma como bom, antes de tudo? Não pode ser “quem se compara aos outros, nem quem compara suas ações e suas obras a valores superiores ou transcendententes”.¹⁹⁷ Quem diz “eu sou bom” é aquele que assim se afirma, que assim se nomeia, na medida em que age, afirma e goza, independentemente de comparações. A ênfase não recai na maldade do outro, mas sobre a autoafirmação daquele que se intitula “bom”. A maldade do outro é somente a conclusão negativa e necessária que decorre da afirmação primeira. “No que concerne ao senhor, todo o positivo está nas premissas. Ele

¹⁹⁷ *Ibidem*, p. 155.

precisa das premissas da ação, da afirmação, do gozo dessas premissas para concluir alguma coisa negativa que não é o essencial e quase não tem importância”.¹⁹⁸ E, nisso tudo, diz Deleuze, seria improdutivo procurar uma moral. Não há valores transcendententes como recurso. Se trata, na apreciação aristocrática, de uma “ética e de uma tipologia, tipologia das forças, ética das maneiras de ser correspondentes”.¹⁹⁹ Já o escravo diz “Tu és mau, portanto eu sou bom”. Ele já começa culpabilizando, acusando o outro, fazendo dele um negativo. “É o negativo que contém o essencial, o positivo só existe pela negação”.²⁰⁰ O escravo precisa das premissas negativas para delas concluir algo de positivo, mas essa positividade da conclusão é aparente, já que permanece subordinada à negatividade da premissa. “O homem do ressentimento precisa conceber um não-eu, em seguida se opor a esse não-eu, para se colocar enfim como si”.²⁰¹ “Tu és mau, portanto sou bom” esconde, na verdade, uma segunda premissa que se adiciona à natureza reativa da primeira: “Tu és mau; eu sou o contrário do que tu és; portanto eu sou bom”.

Quando o escravo diz a sua fórmula, também aí valores são criados. Mas são estranhos valores que começam por negar aquilo que difere. Se antes bom era aquele que se afirmava como tal, eis que há uma inversão: quem antes se dizia bom agora é chamado de mau. E é mau porque age, porque não considera a ação do ponto de vista das consequências que terá para terceiros. Bom é justamente aquele que se impede de agir, que sabe referir toda ação ao ponto de vista de um terceiro passivo. É esse o ponto de nascimento do bem e do mal. “A determinação ética do bom e do ruim cede lugar ao julgamento moral”.²⁰² Quer dizer, o bom da ética é substituído pelo mau da moral. O ruim da ética é substituído pelo bom da moral. O bem e o mal são a troca, a inversão da determinação ética do bom e do ruim. Os valores do bem e do mal são criados, mas o são na reversão do bom e do ruim. “São criados não agindo, mas se contendo de agir. Não afirmando, mas começando por negar. Por isso são ditos não criados, divinos, transcendententes, superiores à vida”.²⁰³ Mas o que escondem esses valores? Espreita-los no momento mesmo de sua emergência, como faz Deleuze ao retomar Nietzsche, nos permite perceber que esses valores escondem “um ódio extraordinário, ódio contra a vida,

198 *Ibidem*, p. 156.

199 *Idem*

200 *Ibidem*, p. 157.

201 *Idem*

202 *Idem*

203 *Ibidem*, p. 158.

contra tudo o que é ativo e afirmativo na vida”.²⁰⁴ Os valores morais estão, portanto, intrinsecamente ligados ao ódio e à vingança próprios do homem do ressentimento.

Mas foi preciso que, nesse desenvolvimento, uma ficção interviesse. Na frase “Tu és mau; eu sou o contrário do que és; portanto, sou bom” o outro, presente da primeira premissa, é tomado pelo que é: “uma força que não se separa de seus efeitos ou de suas manifestações”.²⁰⁵ Mas, na segunda premissa, supõe-se que o outro, o mau, *poderia* não manifestar a sua força, que ele poderia se abster de agir. Ele é mau, visto que não se contém. O bom, ao contrário, é aquele que se contém, mas que poderia agir caso não se impedisse. A esta suposição Deleuze chama de ficção, “a ficção de uma força separada do que ela pode”. É graças a ela que as forças reativas triunfam. Triunfam precisamente porque ampliam o seu poder de contágio. Não basta para o ressentimento se furtar à ação, ele ainda reverte a relação das forças, se opõem às forças ativas e se representam como superiores. A acusação do homem do ressentimento é justo a projeção de uma imagem abstrata e neutralizada da força. A força separada do que ela pode, isto é, separada dos efeitos que lhe correspondem, “é *culpada* por agir, *meritória*, ao contrário, se não age”.²⁰⁶

Deleuze continua analisando os detalhes da ficção e separando-os em três momentos.

- 1) Momento da causalidade: a força é duplicada. Embora, como vimos, a força não se separe da sua manifestação, a manifestação é tomada como um efeito separado da força da qual é manifestação.²⁰⁷ A força é tomada como uma causa separada, distinta e independente do efeito. “Começa-se a recalcar a força nela mesma, e depois se faz de sua manifestação outra coisa, que encontra na força uma causa eficiente distinta”.²⁰⁸
- 2) Momento da substância: a força é projetada num sujeito que teria o poder de manifestá-la ou não. Dessa maneira, ela é neutralizada, pois se faz dela um ato que poderia ter sido contido.
- 3) Momento da determinação recíproca: a força neutralizada é moralizada. É moralizada porque, se é aceita a suposição de que uma força pode não manifestar a força que “tem”, deixa de ser estranho supor, ao contrário, que uma força possa manifestar a força que “não tem”. As forças são

204 *Idem*

205 *Ibidem*, p. 159.

206 *Idem*

207 “Assim como a plebe distingue entre o raio e o seu resplendor para considerar este resplendor como uma ação do sujeito *raio*, assim a moral plebeia distingue entre a força e os efeitos da força, como se detrás do homem forte houvesse substratum neutro que fosse livre para manifestar ou não a força. Mas não há tal *substratum*, não há um ser por detrás do fazer, do ato, do devir, ‘autor’ é apenas inventado: o ato é tudo” (NIETZSCHE, 2009, p. 48)

208 (DELEUZE, 2018, p. 159)

como que projetadas em um sujeito fictício que se mostra culpado, se a força ativa exercer a atividade que ela tem, ou meritório, se a força reativa não exerce a força que ela não tem. “A distinção concreta entre as forças, a diferença original entre forças qualificadas (o bom e o mau) é substituída pela oposição moral entre forças substancializadas (o bem e o mal)”.²⁰⁹

O ressentimento tem dois aspectos: um primeiro, topológico, em que há o deslocamento das forças reativas, invasão da consciência pelos traços duráveis; e um segundo, tipológico, que expressa a formação do ressentimento em um sentido mais profundo: “a memória dos traços se torna uma característica típica, porque encarna o espírito de vingança e se engaja numa tarefa de acusação perpétua”.²¹⁰ Esses dois aspectos, juntos, traduzem o triunfo do ressentimento. O desenvolvimento do homem do ressentimento, a passagem de uma topologia para uma tipologia, se alastra e contamina não só a filosofia, mas a história do homem ocidental. Porém, ainda não sabemos *como* as forças reativas produzem essa ficção, nem *quem* é o “artista” do ressentimento.

Não separamos as forças do elemento diferencial do qual deriva sua qualidade, a vontade de potência. Só que as forças reativas invertem a imagem desse elemento, e a diferença das forças, do ponto de vista da reatividade, torna-se uma oposição, oposição das forças reativas às forças ativas. Eis que as forças reativas desenvolvem e projetam a sua imagem, invertendo a relação das forças e os valores que correspondem a ela. É ao mesmo tempo que as forças reativas se furtam à atividade e, deixando de ser agidas, projetam a imagem invertida. A ficção é justo essa projeção da imagem invertida: “ficção de um mundo suprassensível em oposição com este mundo, ficção de um Deus em contradição com a vida”.²¹¹ É essa ficção que preside o desenvolvimento do ressentimento e suas operações: a separação da força ativa daquilo que ela pode (falsificação); a acusação e culpabilização da força ativa (depreciação); a inversão dos valores (negação).

Quem intervém levando as forças reativas ao triunfo? Deleuze tenta nos precaver: a passagem de um momento a outro do ressentimento não se reduz a uma cadeia de acontecimentos que teriam ocorrido de maneira mecânica. Foi necessária a intervenção de um “artista genial”. O sacerdote. “Aquele que dá forma ao ressentimento, aquele que conduz a acusação e leva sempre mais longe o empreendimento de vingança, aquele que ousa a

209 *Ibidem*, p. 161.

210 *Idem*

211 *Idem*

inversão de valores, é o sacerdote”.²¹² Mais especificamente: o sacerdote judaico. Sem ele, o escravo não teria conseguindo se elevar acima do primeiro momento do ressentimento, o topológico. Mas o sacerdote judaico não se confunde com as forças reativas, sendo apenas cúmplice. “Ele assegura o triunfo das forças reativas, precisa desse triunfo, mas persegue um objetivo que não se confunde com o delas”.²¹³ Quer dizer, o sacerdote forma um tipo particular que não se confunde com o escravo. Mas o sacerdote precisa do escravo tanto quanto o escravo precisa do sacerdote. “O niilismo, a potência de negar, precisa das forças reativas: consideramos essa proposição fundamental. Mas a sua recíproca também é fundamental: o niilismo, a potência de negar, conduz as forças reativas ao triunfo”.²¹⁴ O sacerdote, nesse sentido, revela uma profundidade, uma ambivalência, e sua psicologia nos assegura a complexidade da correlação das forças em um tipo.

A diferenciação entre os tipos, ativo e reativo, não é necessariamente absoluta naqueles que as encarnam. Ao contrário, são como regiões da alma, os tipos podem coexistir em uma só pessoa, no interior de uma só alma. Esse fato faz da interpretação dos tipos uma tarefa ainda mais difícil, tornando necessário um cuidado ainda maior com o objeto de interpretação. É por isso que a distinção feita por Deleuze é tão somente tipológica, e não factual no sentido duro do termo. Não encontraremos homens e apontaremos: “esse é um tipo ativo”, ou o contrário.²¹⁵ A tipologia, nesse sentido, tem um caráter tão somente conceitual, com fins de análise e de escrita filosófica. São como critérios de interpretação do mundo, mas também das forças que coexistem numa alma. Assim, o tipo sacerdotal compreende em si mesmo o trabalho e o triunfo das forças reativas, mas ao mesmo tempo não se confunde com elas, posto que investe sua vontade de potência em algo que não se reduz ao trabalho da reatividade. É por isso que o sacerdote é o pastor, enquanto o escravo é a sua ovelha. O sacerdote investe em uma guerra contra a vida, contra o mundo, ou melhor, é ele quem preside essa guerra, quem a arquiteta e a empreende.

212 *Ibidem*, p. 162.

213 *Ibidem*, p. 163.

214 *Idem*

215 “Há uma moral dos senhores e uma moral de escravos; acrescento de imediato que em todas as culturas superiores e mais misturadas aparecem também tentativas de mediação entre as duas morais, e, com ainda maior frequência, confusão das mesmas e incompreensão mútua, por vezes inclusive dura coexistência – até mesmo num homem, no interior de uma só alma”. (NIETZSCHE, 1992, p. 172)

8. Má consciência

O ressentimento priva a força ativa de suas condições materiais de exercício, quando há o deslocamento das forças reativas; também separa a força ativa formalmente do que ela pode através de uma ficção. Acontece que algo se passa com as forças ativas como resultado desse duplo movimento. Portanto, devemos nos perguntar o que se passa com as forças ativas. A resposta é precisa: “ela se volta para dentro, volta-se contra si mesma. Interiorizar-se, voltar-se contra si, é a maneira pela qual a força ativa se torna realmente reativa”.²¹⁶ Eis o deslocamento que define o primeiro movimento topológico da má consciência. É pela interiorização de si, do voltar-se contra si, que a má consciência dá continuidade ao ressentimento. Se o ressentimento é a acusação das forças ativas e a projeção de uma imagem reativa nelas, a má consciência é o desenvolvimento do ressentimento na introjeção da sua própria miséria na consciência feliz do tipo ativo. O “ressentimento nada seria se não levasse o próprio acusado a reconhecer seus erros, a ‘voltar-se para dentro’: a *introjeção* da força não é o contrário da *projeção*, mas a consequência e o prosseguimento da projeção reativa”.²¹⁷ Mas a má consciência não é um tipo novo, e sim o desenvolvimento do ressentimento, sua forma mais elaborada e sutil. O ressentimento não desaparece na má consciência, ao contrário, subsiste como uma matéria a partir da qual a má consciência é formada.

A força ativa, quando separada do que ela pode, não desaparece. “Voltando-se contra si, *ela produz dor*”.²¹⁸ Quando as antigas forças ativas continuam o seu trabalho, resulta daí um fenômeno: uma multiplicação da dor, uma hiperprodução da dor. Eis o segundo movimento topológico da má consciência. A autoflagelação, o autossacrifício, toda a nossa mania em concordar que nós somos os nossos piores inimigos, que somos nós mesmos os responsáveis pelas nossas mazelas. O respeito aristocrático pelas causas da infelicidade, que impede o tipo ativo de levar a sério suas próprias tragédias se perde e dá lugar a uma autoacusação. “Multiplicação da dor pela interiorização da força, pela introjeção da força: esta é a primeira definição da má consciência”.²¹⁹ A força ativa interiorizada se torna produtora de dor, logo, sendo produzida com maior abundância, a interioridade se amplia, ganha extensão.

²¹⁶ *Ibidem*, p. 165.

²¹⁷ *Idem*

²¹⁸ *Ibidem*, p. 166.

²¹⁹ *Idem*

Ainda mais, a dor é “interiorizada, sensualizada, espiritualizada”. “Inventa-se um novo sentido para a dor, um sentido interno, um sentido íntimo: faz-se da dor a consequência de um pecado, de uma falta”.²²⁰ Nesse movimento, a dor se torna a consequência de uma falta íntima, de um pecado, mas também o mecanismo interior de uma salvação, a dor é interiorizada e fabricada ao mesmo tempo. Esse é o segundo aspecto da má consciência, seu aspecto tipológico.

A natureza dessa invenção remete a um problema mais geral: o sentido da dor. Qual é? Não haveria uma relação entre o sentido da dor e o sentido da existência? Deleuze nos diz que sim. A dor é uma reação. Do ponto de vista ativo, o sentido da dor “reside na possibilidade de agir essa reação ou, pelo menos, de localizar, de isolar seu traço a fim de evitar qualquer propagação até que se possa de novo re-agir”.²²¹ Do ponto de vista ativo, o sentido da dor é um sentido externo. Manter a dor no elemento de sua exterioridade, eis uma prática que é a dos senhores, e os senhores têm um segredo. “Sabem que a dor só tem um sentido: dar prazer a alguém, dar prazer a alguém que a inflige ou que a contempla. Se o homem ativo é capaz de não levar a sério a sua própria dor, é porque sempre imagina alguém a quem ela dá prazer”.²²² Inversamente, o homem reativo invoca a dor como argumento contra a existência. Esse argumento é bem conhecido. Mas há, justamente, uma perspectiva ativa que concebe a dor de outro ponto de vista, a dor como “excitante da vida”, como “isca para a vida”: a dor em favor da vida. É que o tipo ativo age suas reações e, sendo a dor uma reação, ele age a dor, re-age a ela. A dor se mantém no elemento de sua exterioridade. Já o tipo ativo tornado reativo, incapaz de agir suas reações, faz da dor um sentido interno. “Não se trata mais de agir sua dor, nem de julgá-la de um ponto de vista ativo”, mas sim de fazer da dor a consequência de uma falta e o meio de uma redenção.

Aqui também foi preciso a intervenção de um arquiteto, de um artista da dor. *Quem* quer fazer da dor um sentido interno? A passagem de uma topologia para uma tipologia, como vimos no caso do ressentimento, não é automática. É preciso um interventor, e esse interventor é o sacerdote, mas sob uma outra forma, o sacerdote cristão. “É o sacerdote cristão que faz a má consciência sair de seu estado bruto ou animal, é ele que preside à interiorização

220 *Idem*

221 *Ibidem*, p. 167.

222 *Idem*

da dor. É ele, sacerdote-médico, que cura a dor infeccionando o ferimento”.²²³ É ele que faz da dor a consequência de um pecado. Como ele procede? O sacerdote é quem muda a direção do ressentimento. Mas se antes o homem do ressentimento dirigia sua potência ao outro, acusando-o, culpando-o do seu próprio sofrimento, nesse segundo momento, no desenvolvimento da má consciência, quando as forças ativas tornam-se reativas, é preciso uma nova direção. “É agora, *em si mesmo*, que o homem reativo deve encontrar a causa de seu sofrimento”.²²⁴ Quem preside essa mudança de direção é o sacerdote cristão. Ele inventa a noção de pecado. A dor torna-se consequência de uma falta íntima, de um pecado, e só tem um sentido, íntimo.

Do ressentimento à má consciência, a relação entre o cristianismo e o judaísmo é avaliada de dois pontos de vista. De um lado, o cristianismo é como que o desenvolvimento do judaísmo, seu coroamento. “Toda a potência do ressentimento conduz ao Deus dos pobres, dos doentes e dos pecadores”.²²⁵ Por outro lado, o cristianismo inventa uma potência, traz uma característica nova, muda a direção do ressentimento: é a invenção da má consciência. Mas não há oposição entre ressentimento e má consciência, ao contrário, há um prolongamento. “O ressentimento dizia ‘é tua culpa’, a má consciência diz ‘é minha culpa’”.²²⁶ O objetivo do ressentimento é tornar toda a vida reativa, é fazer os sadios se tornarem doentes. É por isso que ele não descansa, é por isso que não lhe basta acusar, é por isso que precisa que o acusado se sinta culpado. É na má consciência que o ressentimento atinge sua forma superior, seu máximo de contágio. “É minha culpa, é minha culpa, até que o mundo inteiro repita esse refrão desolado, até que tudo o que é ativo na vida desenvolva esse mesmo sentimento de culpa”.²²⁷ O sacerdote encontra as condições da sua potência: é ele, por natureza, que se torna senhor dos que sofrem, é ele que tem o antídoto para a salvação.

223 *Ibidem*, p. 168.

224 *Ibidem*, p. 169.

225 *Ibidem*, p. 169.

226 *Ibidem*, p. 170.

227 *Idem*

9. A ficção da má consciência

O sacerdote judeu intervém na mudança de direção do ressentimento e na invenção da acusação do outro. Vimos que, para tal, ele precisa inventar uma ficção, a ficção da força separada do que ela pode. Só assim o homem do ressentimento é capaz de acusar o homem ativo. Também o sacerdote cristão opera uma mudança na direção, mas desta vez na má consciência. A má consciência tem dois aspectos: *a multiplicação da dor por interiorização da força*; *a interiorização da dor por mudança de direção do ressentimento*. Mas qual ficção precisa ser criada, dessa vez, pelo sacerdote cristão, para que haja esse duplo movimento? Deleuze nos diz que, em Nietzsche, esse problema coloca em jogo o fenômeno da *cultura*. Deleuze se refere à cultura segundo três pontos de vista: o primeiro, pré-histórico ou genérico; o segundo, pós-histórico; o terceiro, histórico.

Cultura quer dizer adestramento e seleção. Segundo Deleuze, Nietzsche supõe uma eticidade dos costumes em um tempo pré-histórico. Essa eticidade é inseparável dos meios violentos de adestramento do homem. O genealogista busca, pois, distinguir dois elementos na violência do adestramento: 1) “Aquilo a que se obedece, num povo, numa raça ou numa classe, é sempre histórico, arbitrário, grotesco, estúpido e estreito; isso representa, na maioria das vezes, as piores forças *reativas*”. 2) Quando há obediência a alguma coisa, não importa o quê, surge um princípio que ultrapassa os povos, as raças e as classes. “Obedecer à lei porque é a lei: a forma da lei significa que uma certa *atividade*, uma certa força ativa se exerce sobre o homem e se atribui a tarefa de adestrá-lo”.²²⁸ Esses dois são aspectos inseparáveis da história, mas não devem ser confundidos. Há, por um lado, a pressão de um Estado, de uma Igreja, etc, sobre os indivíduos a serem “socializados”; por outro, a atividade genérica, pré-histórica, do homem, a atividade enquanto se exerce sobre o indivíduo como tal. A atividade genérica é pré-histórica porque precede a história universal. “Toda lei histórica é arbitrária, mas o que não é arbitrário, o que é pré-histórico e genérico, é a lei de obedecer à leis”.²²⁹

A atividade da cultura consiste em dar hábitos ao homem, em fazê-lo obedecer às leis, em adestrá-lo. Adestrar o homem é formá-lo de tal maneira que ele possa agir suas forças reativas. A cultura se exerce, por princípio, sobre as forças reativas, “lhes dá hábitos e lhes

228 *Ibidem*, p. 171.

229 *Ibidem*, p. 172.

impõe modelos, para torná-las aptas a serem agidas”.²³⁰ O objetivo principal da cultura: reforçar a consciência. Mas ainda falamos de uma consciência do tipo ativo, que se define pelo caráter fugaz das excitações, apoiada pela faculdade do esquecimento. A cultura dá à consciência uma consistência, certa firmeza, porque ela a dota de uma nova faculdade: a memória. Mas não é a memória que, antes vimos, se opunha ao esquecimento, aquela memória reativa que não impedia que os traços duráveis invadissem a consciência. Essa memória genérica não é função do passado, mas do futuro. É uma memória da vontade e das palavras. É a faculdade de prometer, de lembrar a promessa no futuro. “Lembrar-se da promessa feita não é se lembrar de que foi feita em tal momento passado, mas de que deve ser mantida em tal momento futuro”.²³¹ O objetivo seletivo da cultura: formar um homem que pode prometer, que pode dispor do futuro. Esse homem é ativo, age suas reações. A faculdade de prometer é o resultado da atividade genérica, da atividade do homem sobre o homem, e o homem que pode prometer é o seu produto acabado.

A cultura é marcada pela violência. “A cultura sempre empregou o seguinte meio: fez da dor um meio de troca, uma moeda, um equivalente; precisamente o exato equivalente de um esquecimento, de um dano causado, de uma promessa não cumprida”.²³² O produto da cultura, o homem ativo, livre, potente, só advém do seio desse processo violento de adestramento e de criação de uma memória, de uma faculdade de prometer. Assim, a cultura referida ao seu meio, chama-se *justiça*; e o próprio meio: *castigo*. “Dano causado = dor sofrida: eis a equação do castigo que determina uma relação do homem com o homem”.²³³ A relação entre homens é determinada como relação entre um credor e um devedor: a justiça faz do homem alguém responsável por uma dívida. Essa relação, a de credor-devedor, segundo Nietzsche, é pré-histórica e vem antes mesmo de qualquer forma de organização social. “É no crédito, e não na troca, que Nietzsche vê o arquétipo da organização social”.²³⁴ O castigo faz o homem pagar com sua dor o dano que causa, torna-o responsável por sua dívida, faz dele responsável pelas suas forças reativas. É através do castigo que a cultura atinge o seu objetivo: o adestramento, a supressão das forças reativas no homem. Assim, concluímos a linha genética, que vai da cultura como atividade genérica, ação de adestramento e seleção;

230 *Idem*

231 *Ibidem*, p.172-173.

232 *Ibidem*, p. 173

233 *Idem*

234 *Idem*

passa pelo castigo como meio da cultura; e que faz do homem ativo, livre e potente o seu produto.

A cultura pré-histórica ainda não nos responde o problema que colocamos acerca da má consciência (qual a ficção própria do desenvolvimento da má consciência?). Ao contrário, o fenômeno da cultura nos assegura que nem a má consciência nem o ressentimento intervêm na cultura e na justiça. A origem da justiça não repousa na vingança, no ressentimento. É que, se concebermos a origem da justiça a partir das forças reativas, não poderíamos explicar “como a dor de outrem pode ser uma satisfação da vingança, uma reparação para a vingança”.²³⁵ Há um terceiro termo que devemos introduzir na equação “dano causado = dor sofrida”, “o prazer que se sente em infligir uma dor ou em contemplá-la”.²³⁶ Esse termo, dirá Deleuze, não tem origem nas forças reativas, mas num ponto de vista ativo, que assume como missão e como prazer o adestramento da reatividade. “A justiça é a atividade genérica que adestra as forças reativas do homem, que as torna aptas a serem agidas e considera o homem como responsável por essa aptidão”.²³⁷ “E do mesmo modo que a justiça não tem o ressentimento como origem, o castigo não tem a má consciência como produto”.²³⁸ O castigo não tem como consequência despertar o sentimento de falta no castigado. Ao contrário, Nietzsche irá nos dizer que foi o castigo, precisamente, quem deteve o sentimento de culpa. O processo da cultura, no qual o homem, “às custas de sua dor, sente-se responsável por suas forças reativas será oposto, ponto por ponto, ao estado da má consciência no qual o homem, ao contrário, sente-se culpado por suas forças ativas e as ressenete como culpadas.”²³⁹ A cultura, a justiça, são atividades formadoras, ao contrário do ressentimento e da má consciência.

A cultura: elemento pré-histórico do homem. Mas ela tem como produto o elemento pós-histórico do homem: o homem ativo, capaz de agir as forças reativas, o homem responsável, capaz de prometer. Mas não confundamos o produto da cultura com o homem moral. A cultura faz do homem responsável por suas forças reativas: responsabilidade-dívida. Mas essa responsabilidade é ainda um meio de adestramento e seleção. “O produto acabado da atividade genérica não é absolutamente o próprio homem responsável ou o homem moral,

235 *Ibidem*, p. 174.

236 *Idem*

237 *Idem*

238 *Ibidem*, p. 175.

239 *Idem*

mas o homem autônomo e supramoral”.²⁴⁰ Ele é aquele que tem domínio sobre suas forças reativas, que as age e no qual todas as forças reativas são agidas. Ele pode fazer promessas porque não se sente mais responsável diante de nenhum tribunal. “O produto da cultura não é o homem que obedece à lei, mas o indivíduo soberano e legislador que se define pela potência sobre si mesmo, sobre o destino, sobre a lei: o livre, o leve, o *irresponsável*”.²⁴¹ Responsabilidade, aqui, tem um valor limitado de um simples meio. Porém, o meio desaparece no produto. “O único sentido ativo da responsabilidade-dívida é o de desaparecer no movimento pelo qual o homem se libera”.²⁴² O movimento geral da cultura é, portanto, o de fazer desaparecer o meio no produto. Os meios da cultura, a “irresponsabilidade como responsabilidade diante da lei, a lei como lei da justiça, a justiça como meio da cultura: tudo isso desaparece no produto da própria cultura”.²⁴³ O homem liberto da eticidade dos costumes, bem como liberto da lei, é o produto da atividade seletiva da cultura, em que ela mesma é suprimida.

Até agora, foi negligenciada a história, e procedemos como se a cultura fosse da pré-história à pós-história. É que, segundo Deleuze, essa é sua essência, é o que revela a conformidade com a superioridade das forças ativas sobre as forças reativas. Porém, de fato, há um triunfo histórico das forças reativas sobre as forças ativas. “Sobre a cultura, devemos dizer ao mesmo tempo que há muito desapareceu e ainda não começou”.²⁴⁴ Na história, a cultura recebe um sentido muito diferente da sua essência, porque capturada por forças estranhas incapazes de fazê-la realizar o seu objetivo. “A atividade genérica na história não se separa de um movimento que a desnatura e que desnatura seu produto”.²⁴⁵ A história mesma é essa desnaturação, Nietzsche a chama de degenerescência. Assim, em lugar da atividade genérica, a história nos dá raças, povos, classes, Igrejas, Estados. São instituições, comunidades, organizações de caráter reativo que vêm recobrir a cultura e absorvê-la. “Graças à atividade genérica, cujo movimento elas falseiam, as forças reativas formam coletividades, o que Nietzsche chama de ‘rebanhos’”.²⁴⁶ Não a justiça e o seu processo de autodestruição, mas sociedades que não querem perecer, que não querem ser superadas, e que não imaginam nada

240 *Ibidem*, p. 176.

241 *Idem*

242 *Idem*

243 *Ibidem*, p. 176-177.

244 *Ibidem*, p. 177.

245 *Idem*

246 *Idem*

superior às leis que traçam. “Que Estado ouviria o conselho de Zaratustra: ‘deixai-vos derrubar’?”.²⁴⁷ A história inverte, desvia, revira os meios de adestramento da cultura. Em lugar do indivíduo livre, legislador, a história nos apresenta o seu produto, o homem domesticado, submetido às leis do Estado, aos mandamentos da Igreja, à moral. Qualquer lei, qualquer comunidade, mesmo que pouco desenvolvidas, quer adestrar o homem, quer fazer com que as forças reativas sirvam. Mas elas servem a quê, para quê? Que tipo de seleção e adestramento elas fazem? “Servem-se dos procedimentos de adestramento para, contudo, fazer do homem o animal gregário, a criatura dócil e domesticada. Servem-se dos procedimentos de seleção para, contudo, dobrar os fortes, triar os fracos, os sofredores ou os escravos”.²⁴⁸ Reviram-se ao avesso a seleção e a hierarquia. A seleção é invertida, torna-se um meio de conservar, de organizar, de aumentar o alcance do contágio das forças reativas.

Se traçamos esse quadro, é para mostrar que a história é marcada pelo movimento no qual as forças reativas se apoderam dos meios da cultura, invertendo sua imagem, para daí tirar um proveito, o seu proveito. “A atividade da cultura se propõe a adestrar o homem, isto é a tornar as forças reativas aptas a servirem, a serem agidas”.²⁴⁹ Mas no decorrer do processo de adestramento, acontece de as forças reativas se colocarem a serviço das próprias forças reativas, dando a estas uma aparência de atividade, uma aparência de justiça, de modo que é formada uma ficção que triunfa sobre as forças ativas. No ressentimento, as forças reativas impediam outras forças reativas de serem agidas. Na má consciência, o mesmo fim é almejado, mas através de meios distintos: “na má consciência, forças reativas se servem de sua aptidão de serem agidas para darem a outras forças reativas uma aparência de ação”.²⁵⁰ Assim que se formam, dirá Deleuze, associações *entre* forças reativas. É na inversão da imagem da cultura que as forças reativas encontram a oportunidade para se associarem, formando uma reação coletiva que se apropria da atividade genérica.

Uma projeção intervém quando as forças reativas interrompem o curso da atividade genérica: a dívida, a relação credor-devedor é projetada e muda de natureza na projeção. Se na cultura o homem era considerado responsável por suas forças reativas, se suas forças reativas eram consideradas responsáveis diante de um tribunal ativo, com a má consciência as forças

247 *Idem*

248 *Ibidem*, p. 178.

249 *Ibidem*, p. 180.

250 *Idem*.

reativas “aproveitam-se de seu adestramento para formar uma associação complexa com outras forças reativas: se sentem responsáveis diante dessas outras forças, estas outras forças sentem-se juízas e senhora das primeiras”.²⁵¹ A dívida se transforma, é contraída em relação a uma divindade, uma sociedade, um Estado, ou seja, em relação a forças reativas. “A dívida perde o caráter ativo pelo qual participava da liberação do homem: em sua nova forma, ela é inesgotável, *impagável*”.²⁵² A *dor* muda de figura e de lugar, não é mais o pagamento de uma dívida finita, mas o pagamento dos juros de uma dívida infinita. Ela é interiorizada, “a responsabilidade-dívida se torna responsabilidade-culpa”.²⁵³ Esses dois tipos de responsabilidade diferem em natureza. A responsabilidade-dívida tem como origem a atividade da cultura e é o seu meio. Sentido externo da dor, serve ao adestramento, mas deve desaparecer no produto, no homem livre e irresponsável. A responsabilidade-culpa, ao contrário, tem como origem a acusação do ressentimento, inverte o sentido da cultura, muda a direção do próprio ressentimento, interiorizando a culpa e a dor. *Quem* opera essa mudança? O sacerdote cristão. É ele que muda a direção do ressentimento e dá forma à má consciência.

O ressentimento muda de direção na má consciência, mas conserva suas propriedades de ódio e de vingança. Graças à inversão da atividade genérica, as forças reativas podem constituir associações, comunidades, “rebanhos”. Aparência de ação das forças reativas, mas tudo acontece entre forças reativas, e a ação aparente se dá sobre as próprias forças reativas: é o sacerdote cristão que organiza o rebanho, é ele que faz as forças reativas incidirem sobre as forças reativas. Assim, é aí, nesse meio, que a má consciência toma forma. A dívida é projetada na associação reativa. A dívida é postergada ao infinito na relação de um devedor que só pode pagar os juros e de um credor que os faz render. A dor é interiorizada, a dívida se torna um sentimento interno de culpa. Mais uma vez, é o sacerdote que intervém, é ele que faz mudar a direção do ressentimento: o culpado não é mais buscado fora, mas em nós mesmos, somos todos culpados diante do sacerdote, da Igreja, de Deus. Mas o sacerdote, ao mesmo tempo que envenena o rebanho, o organiza e o defende. Inventar os meios para que a dor possa ser suportada, multiplicada, para que ela tenha um lugar no mundo. É ele que torna vivível a culpa que inventa.

251 *Ibidem*, p. 181.

252 *Idem*

253 *Idem*

10. Ideal ascético

Eis que há uma terceira forma do niilismo, terceiro momento, mas que ao mesmo tempo engloba os dois primeiros e está presente desde o início: o ideal ascético. São três os sentidos do ideal ascético. Em um primeiro sentido, ele é o complexo formado pela má consciência e pelo ressentimento: seus cruzamentos, suas conexões. Em um segundo sentido, é o conjunto dos meios pelos quais o ressentimento e a má consciência se tornam vivíveis: é a sua organização, seu poder de contágio, sua propagação. Finalmente, possui um sentido mais profundo: ele expressa uma vontade. Há, pois, uma cumplicidade fundamental entre as forças reativas da má consciência e do ressentimento e a vontade que é a ideal ascético. Foi preciso uma vontade que organizasse as ficções. “A ficção de um além-mundo no ideal ascético é o que acompanha as operações do ressentimento e da má consciência, é o que permite depreciar a vida e tudo o que é ativo na vida, é o que dá ao mundo um valor de aparência ou de nada”.²⁵⁴ Mas a ficção do outro mundo já estava pressuposta nas outras ficções como aquilo que as condicionava. Ao mesmo tempo, a vontade de nada também precisa das forças reativas: “não somente porque só suporta a vida sob a forma reativa, mas também porque precisa da vida reativa como do meio pelo qual a vida *deve* se contradizer, se negar, se anular”.²⁵⁵ A vontade faz *uso* das forças, faz delas um meio para o seu triunfo. Daí o sentido do ideal ascético: “expressar a afinidade das forças reativas com o niilismo, expressar o niilismo como ‘motor’ das forças reativas”.²⁵⁶

254 *Ibidem*, p. 185.

255 *Ibidem*, p. 186.

256 *Idem*

Capítulo 3 – Filosofia experimental

1. Contra o sistema do Juízo

Do ressentimento à má consciência e ao ideal ascético, a história do triunfo das forças reativas é a história da constituição e desenvolvimento do sistema do Juízo. “É uma imagem do poder inteiramente nova que o cristianismo vai inventar com o Apocalipse; o sistema do Juízo”.²⁵⁷ É o início de um novo homem, de uma nova maneira de ser. “Se estamos imersos no Apocalipse, é antes porque este inspira em cada um de nós maneiras de viver, de sobreviver e de julgar”.²⁵⁸ Esse novo homem se movimenta no sistema do juízo, é o juiz, aquele que julga, que precisa julgar, mas também que é julgado, que se julga e se deixa julgar. O ressentimento, a má consciência, o ideal ascético, são como que condições desse novo homem. Toda a filosofia de Deleuze se opõe a essa figura. É contra as exigências do juízo que Deleuze dirige a sua filosofia. É que o sistema do Juízo se alastra, segue seu curso na história, se desenvolve na religião, na moral, na ciência, na filosofia. Abundam textos em que Deleuze usa a expressão “sistema do juízo”, “doutrina do juízo”, “sistema do julgamento”, etc., para designar um complexo de forças que ultrapassa os sujeitos históricos e mesmo os tipos, mas que também remonta à baixeza como maneira de ser, remonta à tipologia reativa. Por todos os lugares, Deleuze denuncia o sistema do juízo. É um inimigo, talvez o maior inimigo de sua filosofia. Já vimos como esse sistema emerge e se desenvolve. Há todo um trabalho das forças reativas. Já vimos o que quer o tipo reativo: quer tornar reativa a vida inteira, quer alastrar o seu contágio até que nada em todo o universo esteja fora dele. Resta, no entanto, nos perguntarmos o seguinte: como fugir ao juízo? O que fazer para transpor a reatividade que contaminou a história?

Deleuze escreve um texto, intitulado *Para dar um fim ao juízo*, onde são reencontradas as três espessuras, a religião, a moral, o conhecimento, que são como as três espessuras do juízo. O fio que liga as três é justamente o predomínio do sistema do Juízo em cada uma dessas instituições.²⁵⁹ “Da tragédia à filosofia moderna, é toda uma doutrina do julgamento

257 (DELEUZE, 2011, p. 55)

258 *Ibidem*, p. 52.

259 Cf. “*Instintos e instituições*” na coletânea “*A Ilha Deserta: e outros textos*”. (DELEUZE, 2006.a)

que vai se elaborando e desenvolvendo”.²⁶⁰ É proveitoso aproximar *Nietzsche e a Filosofia* a esse texto para mostrar como Deleuze continuou utilizando, reafirmando e prolongando os conceitos de Nietzsche e Espinosa até o fim. Com Nietzsche, Deleuze destaca a condição do juízo: “a consciência de ter uma dívida para com a divindade”, a aventura da dívida à medida que ela mesma se torna infinita, portanto impagável”.²⁶¹ O juízo torna-se possível aí onde a existência é submetida a uma dívida infinita. Conjuga-se o infinito da dívida à imortalidade da existência para constituir a doutrina do juízo. Quer dizer, o destino do homem é diferido, postergado, e ao mesmo tempo o juízo se converte em última instância. Não é o juízo o diferido, adiado para amanhã, mas é o ato de diferir “que torna o juízo possível: esse recebe sua condição de uma relação suposta entre a existência e o infinito na *ordem* do tempo. Aquele que se atém a essa relação é dado o poder de julgar e de ser julgado”.²⁶² Ainda o juízo de conhecimento supõe um infinito do espaço, do tempo e da experiência que determina os fenômenos no espaço e no tempo. Mesmo o juízo de conhecimento implica uma “forma moral e teológica primeira, segundo a qual a existência estava relacionada com o infinito conforme uma ordem no tempo: o existente tendo uma dívida para com Deus”.²⁶³

O que se opõe ao juízo é a vontade de potência. A vontade de potência como critério imanente, ou seja, como critério que não apela a nenhuma dimensão exterior a mais, substitui os valores superiores como critérios transcendentais. Não mais um modelo transcendente a partir do qual se julga e é julgado, mas a vontade de potência como princípio plástico, que se modifica quando se manifesta, que está sujeita a pontos de vista assim como sujeita pontos de vista. A vontade de potência é o princípio de um “sistema da crueldade” que se opõe ao juízo em alguns aspectos. Primeiro aspecto: já dizíamos que há uma *justiça* “que se opõe a todo juízo, segundo a qual os corpos marcam-se uns aos outros, a dívida se escreve diretamente no corpo, conforme *blocos finitos* que circulam num território”.²⁶⁴ Não o direito da imobilidade das coisas eternas, mas um deslocamento incessante “entre famílias que têm de retomar ou devolver seu sangue”.²⁶⁵ A relação credor-devedor é definida por uma relação finita entre corpos. O credor e o devedor contraem uma relação onde seus corpos estão em jogo, ou seja, onde os desdobramentos se resolvem nos corpos, no tempo e no lugar onde se encontram.

260 (DELEUZE, 2011, p. 162)

261 *Idem*

262 *Ibidem*, p. 163.

263 *Idem*

264 *Ibidem*, p. 164.

265 *Idem*

“São signos terríveis que laboram os corpos e os colorem, traços e pigmentos, revelando em plena carne o que cada um deve e o que lhe é devido”.²⁶⁶ Na doutrina do juízo, ao contrário, as dívidas se escrevem sobre um *plano transcendental* (cuja espécie ou manifestação, no texto, remete a um “livro autônomo”, a bíblia) sem que o percebamos, de modo que a conta infinita é impagável. “Destruir, e destruir um inimigo anônimo, intercambiável, um inimigo *qualquer*, tornou-se o ato mais essencial da nova justiça. Consignar o inimigo qualquer como aquele que não está em conformidade com a ordem de Deus”.²⁶⁷ A nova justiça condena toda a existência numa ordem infinita do tempo, ela nos condena “a uma escravidão sem fim”, anulando qualquer processo liberatório.

O juízo não se desenvolveu aos poucos, voluntariamente e conscienciosamente. Foi necessário um salto, uma ruptura, para que a dívida fosse contraída com deuses.²⁶⁸ A dívida passa a ser referida não mais a forças das quais éramos receptáculos, mas a deuses que, se supunha, nos davam essas forças. Foi preciso ruptura porque, antes, os deuses eram apenas testemunhas, expectadores das aventuras do homem. Só depois os deuses se tornaram juizes. “Os elementos de uma doutrina do juízo supõem que os deuses concedam *lotes* aos homens, e que os homens, segundo seus lotes, sejam apropriados para tal ou qual *forma*, para tal ou qual *fim* orgânico”.²⁶⁹ O homem passa a se questionar acerca da forma que deve assumir de acordo com o lote que lhe corresponde, mas também se o seu lote corresponde à forma que ele pretende. Daí o essencial do juízo: “a existência recortada em lotes, os afectos distribuídos em lotes são referidos a formas superiores (é o tema constante em Nietzsche ou em Lawrence: denunciar essa pretensão de ‘julgar’ a vida em nome de valores superiores)”.²⁷⁰ Os homens julgam em função da avaliação do seu próprio lote, e são julgados porquanto uma forma confirme ou impeça a sua pretensão. “Eles são julgados ao mesmo tempo que julgam, e as delícias do julgar e ser julgado são as mesmas”.²⁷¹ Mas há uma última bifurcação com o

266 *Idem*. Sobre esse assunto conferir, por exemplo, FOUCAULT, Michel; *A verdade e as formas jurídicas*. Tradução de Roberto Machado e Eduardo Jardim. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2002. Sobre o antigo direito germânico, Foucault nos diz: “Em primeiro lugar não há ação pública, isto é, não há ninguém – representando a sociedade, o grupo, o poder, ou quem detém o poder – encarregado de fazer acusações contra os indivíduos. Para haver um processo de ordem penal era necessário que tivesse havido um dano, que alguém ao menos pretendesse ter sofrido dano ou se apresentasse como vítima e que esta pretensa vítima designasse seu adversário, a vítima podendo ser a pessoa diretamente ofendida ou alguém que pertencesse a sua família e assumisse a causa do parente. O que caracterizava a ação penal era sempre uma espécie de duelo, de oposição entre indivíduos, entre famílias ou grupos”.

267 (DELEUZE 2011, p. 62)

268 *Ibidem*, p. 165; Cf. NIETZSCHE, 2009, p. 83.

269 (DELEUZE, 2011, p. 165)

270 *Idem*

271 *Ibidem*, p. 166.

advento do cristianismo. Os lotes desaparecem, pois os nossos juízos se transformam no nosso único lote, bem como desaparecem as formas, pois o juízo de Deus toma o lugar delas, passando a ser a única forma infinita. “No limite, lotear-se a si mesmo e punir-se a si mesmo tornam-se as características do novo juízo ou do trágico moderno”.²⁷²

Há um segundo aspecto que se opõe à doutrina do juízo: a liberação dos corpos. Se o juízo implica uma organização dos corpos, pela qual ele age, é possível conceber e praticar uma desorganização dos corpos, o corpo sem órgãos. Na organização dos corpos, “os órgãos são juízes e julgados, e o juízo de deus é precisamente o poder de *organizar* ao infinito. Donde a relação do juízo com os órgãos dos sentidos”.²⁷³ Ao contrário, o sistema físico da crueldade propõe um corpo que não é um organismo, privando-o da organização dos corpos pela qual se julga e é julgado. Que é esse corpo sem órgãos? É “um corpo afetivo, intensivo, anarquista, que só comporta polos, zonas, limiares e gradientes”.²⁷⁴ Ele é atravessado por uma vitalidade não-orgânica: precisamente, e se quisermos, pela vontade de potência. Ele se define não por uma forma orgânica e pelas funções que lhe corresponderiam, mas pela potência, pelo poder de afetar e de ser afetado, bem como pelo encontro de forças desiguais. Há uma vitalidade não orgânica que se traduz na relação do corpo com “forças ou poderes imperceptíveis que dele se apossam ou dos quais ele se apossa, como a lua se apossa do corpo de uma mulher”.²⁷⁵ Criar para si um corpo sem órgãos é partir da vontade de potência como princípio ético da vida, é se esforçar por organizar os encontros de tal maneira que a organização dos corpos vacile, abrindo espaço para uma experimentação vitalista cujo resultado pode ser a fuga do juízo.

Dáí um terceiro aspecto que se opõe ao juízo: o combate. Mas há dois tipos de combate. Adivinhamos que a crítica é uma espécie de combate, mas é um combate *contra* o juízo, contra suas instituições e personagens. “Porém, mais profundamente, o próprio combatente é o combate, *entre* suas próprias partes, entre as forças que subjugam ou são subjugadas, entre as potências que exprimem essas relações de força”.²⁷⁶ São muitos os combates de Deleuze: contra a reatividade, contra a besteira na filosofia, contra os pressupostos subjetivos ou implícitos, mas esses combates “exteriores”, combates-contra, “encontram justificação em *combates-entre* que determinam a composição das forças no

272 *Idem*

273 *Ibidem*, p. 168.

274 *Idem*

275 *Ibidem*, p. 169.

276 *Idem*

combatente”.²⁷⁷ Se, por um lado, o combate-contra busca “destruir ou repelir uma força”, no combate-entre, ao contrário, se trata de se apropriar de uma força para fazê-la sua. “O combate-entre é o processo pelo qual uma força se enriquece ao se apossar de outras forças somando-se a elas num novo conjunto, num devir”.²⁷⁸ Se emprestamos os termos de *Nietzsche e a Filosofia*, o combate-entre é uma *atividade* e se associa ao tipo ativo como sua característica, que age suas reações, que afirma sua própria diferença, que se apropria de forças exteriores para torná-las suas. Deleuze evoca Kafka e suas cartas de amor, combate *contra* a noiva, mas também combate *entre* as forças do noivo e forças animais, que formam devires inauditos. Artaud e o combate contra deus, contra o falsário, mas, ao mesmo tempo, o combate dos princípios e das potências, combate-entre. De modo que se colocar contra algo só é possível quando, primeiramente, angariamos forças por combate-entre.

O combate-entre não se confunde com a guerra. A guerra seria apenas o combate-contra, “uma vontade de destruição, um juízo de Deus que converte a destruição em algo ‘justo’”.²⁷⁹ Na guerra, apoderar-se de outras forças só existe em função de uma destruição primeira, de uma mutilação das outras forças, de uma redução das forças. Na guerra, o que predominam são as forças reativas, comprometidas que são em separar as forças do que elas podem. A vontade de potência, aí, “significa apenas que a vontade quer a potência como um máximo de poder ou de dominação. Nietzsche e Lawrence verão nisso o mais baixo grau da vontade de potência, sua doença”.²⁸⁰ Ao contrário, o combate-entre é ativo, procura completar a força com a força, enriquece aquilo de que se apossa. A diferença entre o combate e a guerra é abissal, ou melhor, é uma diferença de natureza ou de qualidade.

“O combate não é o juízo de deus, mas a maneira de acabar de vez com deus e o juízo. Ninguém se desenvolve por juízo, mas por combate que não implica juízo algum”.²⁸¹ O combate-entre é a maneira de escapar ao juízo, mas ainda não sabemos os detalhes desse combate, ou melhor, ainda não o pensamos detalhadamente do ponto de vista de uma ética. É que existem regras, normas que gerem os encontros dos corpos. Tudo se resolve na vontade de potência e por ela se movimenta. “As verdadeiras leis naturais são as normas do poder, não regras de dever”.²⁸² São normas do poder que nos permitem pensar uma pragmática da vida,

277 *Ibidem*, p. 170.

278 *Idem*

279 *Ibidem*, p. 171.

280 *Idem*

281 *Ibidem*, p. 173.

282 (DELEUZE, 2017, p. 298)

que, na sua forma filosófica, aparece como uma espécie de ciência ativa dos encontros entre corpos, uma etologia: uma ética.

Vê-se claramente o combate-contra deleuziano posterior ao traçado de *Nietzsche e a Filosofia*. Deleuze sempre privilegia o movimento, o devir, a metamorfose. Mas como o homem do ressentimento pode querer o devir, a metamorfose, posto que o traço toma o lugar da excitação, posto que a reação aos traços triunfa sobre a ação? O novo não pode surgir quando o que predomina em nós é a invasão da consciência pelos traços duráveis. Ao menos neste aspecto, ele não pode surgir. O homem reativo é o homem do juízo. Mas o ressentimento é ainda um primeiro movimento. Suas características topológicas e tipológicas não explicam o juízo por inteiro. Há ainda a má consciência, fiadora da ficção que inventa a responsabilidade-culpa que torna todo juízo possível. Não seria o “juízo que supõe critérios preexistentes (valores superiores), e preexistentes desde sempre (no infinito do tempo), de tal maneira que não consegue apreender o que há de novo num existente, nem sequer pressentir a criação de um modo de existência?”.²⁸³ É que quando o juízo se sobrepõe a todo acontecimento, todo encontro de corpos remeterá automaticamente a algo sentido previamente e que foi investido inicialmente como uma memória do inconsciente, mas também, no juízo, todo acontecimento será, automaticamente, remetido a valores superiores, transcendentais, e avaliado por eles. Ao contrário, um novo modo de existência “se cria vitalmente, através do combate, na insônia do sono, não sem certa crueldade contra si mesmo: nada de tudo isso resulta do juízo”.²⁸⁴ Daí o grito de Deleuze: “fazer existir, não julgar”.²⁸⁵ É que o juízo bloqueia o novo, impede o surgimento de novos modos de existência. Pois um modo de existência “se cria por suas próprias forças, isto é, pelas forças que sabe captar, e vale por si mesmo, na medida em que faz existir a nova combinação”.²⁸⁶ Fazer existir novas combinações: não seria essa a tarefa da ética e, mais ainda, a tarefa de toda a filosofia de Deleuze?

O sistema do julgamento exige a proposição de valores superiores aos quais deve reportar para julgar o valor ou a pretensão de um existente. Mas, quando o faz, não foge da lei do “voltar-se-para”, e por isso diminui a vida, a limita, faz ela se separar do que pode. A moral envenena toda a filosofia desde o início. Contrária às tendências da moral, uma ética: não

283 (DELEUZE, 2011, p. 173)

284 *Idem*

285 *Idem*

286 *Idem*

mais julgar o existente tendo como referência valores transcendentais, mas avaliar os modos de existência tendo em vista uma tipologia, ativo ou reativo, bom ou mau, sendo bom (ou livre, razoável, forte) aquele que “se esforça, tanto quanto pode, por organizar os encontros, por se unir ao que convém à sua natureza, por compor a sua relação com relações combináveis e, por esse meio, aumentar sua potência”.²⁸⁷ E mau (ou escravo, ou fraco, ou insensato), “aquele que vive ao acaso dos encontros, que se contenta em sofrer as consequências, pronto a gemer e a acusar toda vez que o efeito sofrido se mostra contrário e lhe revela a sua própria impotência”.²⁸⁸

Mas a avaliação ética não se restringe à avaliação dos tipos. É por isso que a crítica precisa de uma sintomatologia. É observando os sintomas, é inventariando os sintomas que nos tornamos capazes de avaliar as misturas, bem como de remontá-las aos poderes de afetar e de ser afetado e aos tipos que expressam esses poderes. Se eu sinto que uma força me decompõe, que ela diminui a minha potência, minha capacidade de afetar e de ser afetado, porque insisto em me misturar a ela? Há algo nessa insistência que me paralisa, que restringe os devires, que *quer permanecer inativo*. Não seria essa a dificuldade vital de cada ser vivo, e ainda mais a do ser humano? Algo em nós nos faz talvez ainda mais vulneráveis que os animais ao acaso das misturas dos corpos. Nossa pretensa inteligência, todo um sistema do conhecimento que se confunde com o sistema do juízo, não nos teria levado a uma degradação de tal magnitude e de tal modo que nos fizemos capazes de tornar a própria Terra um sistema reativo? A mistura homem-Terra (e aqui entende-se como “homem” a forma ocidental) é pouco promissora (o que é a agricultura extensiva senão o triunfo das forças reativas sobre as forças da biodiversidade e da abundância?), ao menos o foi até hoje, e talvez só a crítica seja aquela capaz de reverter, ou ao menos rever a situação em que nos encontramos. Devemos, portanto, *perceber* esses movimentos, e só o podemos fazer através da crítica.

Qual o sentido da crítica em *Nietzsche e a Filosofia*? Só há um, a criação. A crítica existe em função de uma criação superior que a ultrapassa e da qual é serva. A negatividade da crítica, sua função destrutiva, é como que acionada por e para uma criação. “Em lugar de um conhecimento que se opõe à vida, um pensamento que *afirma* a vida”.²⁸⁹ E esse pensamento deve ter como começo, justamente, uma crítica radical que faça dos pressupostos

287 (DELEUZE, 2002, p. 29)

288 *Idem*

289 *Ibidem*, p. 130.

implícitos e das forças reativas que os animam os inimigos que o filósofo deve ter. A crítica começa na criação, mas também no diagnóstico que essa criação possibilita. O triunfo das forças reativas, a visão nietzschiana, foi levada a cabo porque, ao mesmo tempo, se soube criar os meios de torná-la concreta, se soube criar os meios de a *ver*. Mas como isso se deu? Como isso se dá? Acreditamos que à força de combate.

O problema da condução da crítica (*quem é capaz de fazê-la?*), se colocado do ponto de vista dos elementos de uma ética e de uma política, remete a dois tipos de combate. Um combate-contra, externo, combate político que, no caso da filosofia, ocorre no nível dos argumentos, dos posicionamentos, das teses e do uso de conceitos criados. Mas também um combate-entre que se dá entre as forças que frequentam o próprio autor e que condicionam a atividade filosófica ao mesmo tempo em que são condicionadas por ela. A crítica deve ser pensada nessa dupla condição: por um lado, uma frente pública, um combate-contra os poderes externos que estão aí; por outro, um combate-entre, em que o próprio combatente é o combate. As duas frentes se encontram na medida em que a frente política é coextensiva à frente ética, que é esse combate mais profundo no qual a coesão do próprio pensador está em jogo. Não se faz uma política radical sem correr os riscos da destruição própria ao combate-entre. Falar em experimentação na crítica deleuzeana é dizer que a crítica existe em função de um combate-entre e vice-versa. A crítica aparece, então, como o produto de uma experimentação que se dá no próprio corpo e no pensamento daquele que a faz, mas também como incitadora dessa mesma experimentação: fluxos de vida na e pela escrita.

Mas que estranho combate esse onde se desenrolam lutas imorais, onde a luta não é “contra nossos próprios demônios”, mas contra forças que ultrapassam nosso eu, ou melhor, em relação às quais o nosso eu é apenas mais um efeito entre outros. Esse estranho combate não se confunde com o combate moral, do tipo “mudemos primeiro o homem”, onde a mudança do homem se assenta sobre a adequação da vida interior a um plano já dado, onde tudo está prescrito, onde todo existente deve ser remetido à transcendência dos valores superiores. Mas também não se confunde com o combate estritamente externo, do tipo “mudar o mundo para mudar o homem”. Todos esses combates concebem a potência como objeto de reconhecimento, “matéria de uma representação, o que está em causa numa competição e, portanto, que a faz depender, no fim de um combate, de uma simples atribuição de valores

estabelecidos”.²⁹⁰ Essas duas atitudes esquecem o essencial, isto é, que toda e qualquer transmutação só ocorre de acordo com uma lei, e essa lei é a da vontade de potência.

2. Ética, corpo e plano

O problema prático de Deleuze: como fugir ao sistema do juízo? O que fazer para desentranhá-lo? Em quem ou quê achar a energia necessária para isso? Se o juízo é execrável, é porque ele nada quer de novo, é porque ele faz do novo uma espécie de inimigo, ou, ainda, porque ele retém do novo somente aquilo que pode ser reconduzido ao domínio dos valores já estabelecidos, os valores do Estado, da Moral, da Religião. Só uma ética, animada pela crítica, é capaz de nos levar para fora do juízo. Se Nietzsche dá a Deleuze os instrumentos críticos para levar a cabo uma crítica de todos os valores, Espinosa lhe dá os instrumentos éticos para pensar e praticar uma vida *fora* da redoma dos valores transcendentais. A Ética de Espinosa inspira em Deleuze *o traçado de um plano comum de imanência*, no qual tudo vive, e esse plano implica um modo de vida, uma maneira de viver.²⁹¹ Assim, crítica e ética se misturam na produção deleuziana de uma filosofia desagrilhada do predomínio das forças reativas. Isso não quer dizer que Nietzsche não pense uma ética, nem que Deleuze não a pense a partir dele. Ao contrário, o conceito de vontade de potência é crítico, mas é também ético: *compõe o plano*. Porém, em *Nietzsche e a Filosofia* boa parte da energia do livro parece estar investida na denúncia generalizada do ressentimento, da má consciência, do niilismo e dos tipos e das instituições que os explicam. Já os estudos sobre Espinosa parecem dar ênfase a uma pragmática da vida, a uma tentativa de pensar as leis dos encontros entre os corpos. Estes estudos complementam os estudos sobre Nietzsche e dão uma base ainda mais concreta para o problema prático de *como viver*.

Nos parece que Deleuze parte de uma vontade fundamental: a vontade de afirmar *sua* diferença. Essa vontade assume, por um lado, uma forma negativa, crítica por excelência. Mas a crítica exige, por outro lado, uma forma positiva, e se subordina a ela, a criação. Crítica e criação se relacionam em uma filosofia cuja tarefa é dar um sentido positivo à vida, liberando-

290 (DELEUZE, 2018, p. 20)

291 (DELEUZE, 2002, p. 127)

a na liberação das potências. A escrita não tem outro sentido para Deleuze. “Escreve-se sempre para dar a vida, para liberar a vida aí onde ela está aprisionada, para traçar linhas de fuga”.²⁹² Retomemos a questão: qual saúde bastaria, portanto, para liberar a vida, o homem, o mundo, dos organismos que os aprisionam? Mais: em que consiste esta escrita que é uma saúde? Justamente a saúde dos movimentos ativos da escrita, movimentos de desmitificação, de liberação e, finalmente, de criação. A escrita é uma maneira (entre outras) de *criar* realidade que remete a um processo longo e lento, subordinado ao fato de que é preciso *viver* para criar, e que “ninguém pode fazer por nós a lenta experiência daquilo que convém com a nossa natureza, o lento esforço para descobrir nossas alegrias”.²⁹³ A escrita não se separa de um combate.

“Todo o caminho da Ética se faz na imanência; mas a imanência é o próprio inconsciente e a conquista do inconsciente. A *alegria* ética é o correlato da *afirmação* especulativa”.²⁹⁴ Qual o sentido desta frase? Vimos que a vontade de potência tem duas qualidades: afirmativa ou negativa. Quando a vontade de potência é afirmativa, isso significa que ela é capaz de “*criar* valores novos que sejam os da vida, que façam da vida a leve e a ativa”.²⁹⁵ Assim, por quê a afirmação é especulativa? Precisamente porque cria. A criação de valores só pode ser especulativa, na medida em que não corresponde, em um primeiro momento, a estados de coisas. Mas isso não significa que a afirmação não se torne algo distinto da especulação. Ao contrário, sabemos como os conceitos filosóficos se encarnam na vida, como passam a ser utilizados na mão daqueles que veem sentido neles. A ética a que aqui nos referimos é um exemplo do uso prático de conceitos especulativos. É nesse sentido que a ética é um correlato da afirmação. Mas nos falta ainda compreender o que é o plano de imanência e o que é a *alegria* ética, e porque ela é um correlato da afirmação especulativa.

Em quê consiste o plano de imanência, e como construí-lo? Na ética, uma das teses principais é o *paralelismo*: “ela consiste não apenas em negar qualquer ligação de causalidade real entre o espírito e o corpo, mas recusa toda eminência de um sobre o outro”.²⁹⁶ A ética inverte o princípio prático da moral, que postula uma necessidade de dominação da alma sobre o corpo ou da consciência sobre as paixões. Quando o corpo age, a alma padece, quando

292 (DELEUZE, 2010, p. 180)

293 (DELEUZE, 2017, p. 292)

294 (DELEUZE, 2002, p. 35)

295 (DELEUZE, 2018, p. 233)

296 (DELEUZE, 2002, p. 24)

a alma padece, o corpo age. A esse princípio chama-se “regra da relação inversa”. Na ética, ao contrário, “o que é ação na alma é também necessariamente ação no corpo, o que é paixão no corpo é por sua vez necessariamente paixão na alma”.²⁹⁷ Na ética, não há nenhuma proeminência de um sobre o outro. Segundo Deleuze, partir da tese do paralelismo significa mostrar que “o corpo ultrapassa o conhecimento que dele temos, e o pensamento não ultrapassa menos a consciência que dele temos”.²⁹⁸ Corpo e pensamento, ainda não sabemos o que eles podem. Há, pois, ao mesmo tempo, uma valorização da potência do corpo e uma desvalorização da consciência. Mas isso não significa uma valorização do corpo em detrimento do pensamento. Ao contrário, a desvalorização da consciência ocorre em proveito do pensamento: “uma descoberta do inconsciente e do inconsciente do pensamento, não menos profundo que o desconhecido do corpo”.²⁹⁹ É por isso que a conquista da imanência, dizia Deleuze, é a conquista do inconsciente. A imanência é conquistada ao mesmo tempo que concebemos a consciência como o sintoma ou o efeito de algo mais profundo, de um inconsciente da Natureza que não se reduz a individuação alguma.

A consciência é o lugar de uma ilusão. “A sua natureza é tal que ela recolhe efeitos, mas ignora as causas”.³⁰⁰ O que a consciência ignora das causas? Precisamente, sua ordem, que é definida pelo seguinte: “cada corpo na extensão, cada ideia ou cada espírito no pensamento são constituídos por relações características que subsumem as partes desse corpo, as partes dessa ideia”.³⁰¹ O corpo, quando *encontra* outro corpo, uma ideia, quando encontra outra ideia, podem acontecer duas coisas: ou um termo se *compõe* com o outro, formando um todo mais potente, ou um *decompõe* o outro, destruindo a coesão das suas partes. “Eis o que é prodigioso tanto no corpo como no espírito: esses conjuntos de partes vivas que se compõem e se decompõem segundo leis complexas”.³⁰² A ordem das causas é, pois, uma ordem de composição ou de decomposição que afeta a cada vez e infinitamente toda a natureza. Mas a consciência recolhe apenas os efeitos dessas composições e decomposições. A consciência recolhe apenas o que acontece ao nosso corpo e à nossa alma. A *alegria* é o sentimento de quando um corpo se compõe com o nosso num encontro, de quando uma ideia se compõe com

297 *Idem*

298 *Idem*

299 *Ibidem*, p. 25.

300 *Idem*

301 *Idem*

302 *Idem*

a nossa alma num encontro. A *tristeza*, ao contrário, é o sentimento de quando um corpo ou uma ideia ameaçam a nossa própria coesão. Aumento e diminuição de potência.

Devemos reter da ética o conceito central de *corpo*, tendo em vista que o foco no conceito de corpo e a operação de sua liberação é uma maneira de operar também uma liberação no pensamento. Se a ética se volta para a questão do corpo, é porque é ao mesmo tempo que descobrimos novas potências do corpo e que descobrimos novas potências do pensamento. Ora, um corpo se define, em um primeiro sentido, por relações de velocidade e lentidão, de movimento e de repouso, entre partículas não formadas. “Isto é: ele não se define por uma forma ou por funções”.³⁰³ As formas e as funções, ao contrário, se subordinam a essas relações de velocidade e de lentidão. “O importante é conceber a vida, cada individualidade de vida, não como uma forma, ou um desenvolvimento de uma forma, mas como uma relação complexa entre velocidades diferenciais, entre abrandamento e aceleração de partículas”.³⁰⁴ Em um segundo sentido, um corpo se define como poder de afetar e de ser afetado. Mais uma vez, não por uma forma ou função, nem órgãos, nem sujeito ou substância, mas pelo poder de afetar e de ser afetado. Um corpo, e também um pensamento, remete a uma *maneira de ser* que, por sua vez, é uma relação complexa de velocidade e lentidão, e é um poder de afetar e de ser afetado: força e vontade de potência. Muitas coisas mudam quando definimos o corpo dessa maneira. “Definiremos um animal, ou um homem, não por sua forma ou por seus órgãos e suas funções, e tampouco como sujeito: nós os definiremos pelos afetos de que ele é capaz”.³⁰⁵ Daí a diferenciação, recorrente em Deleuze, entre um cavalo de lavoura e um cavalo de corrida. Cada um desses possui afectos que não se assemelham, e o cavalo de lavoura teria, por exemplo, mais afectos em comum com um boi.

Isso significa que um corpo jamais se determina por uma forma específica, sendo essa forma uma mera reunião de partes, cada qual com uma ou mais funções. Ao contrário, um corpo é sempre a expressão, a cada vez, de um complexo de forças em relação. Se um corpo tem forma e funções, é porque antes disso há uma relação entre forças desiguais e, ainda mais, há uma relação de velocidade e lentidão, de movimento e de repouso entre as partículas que compõem um corpo. A forma e a função de cada elemento que compõe um corpo são segundas em relação a essa dupla relação. *O mesmo se passa com o pensamento*. Daí a

303 *Ibidem*, p. 128.

304 *Idem*

305 *Ibidem*, p. 129.

possibilidade de exercícios ainda inauditos de uma faculdade ou outra, como Deleuze nos diz em *Diferença e Repetição*.³⁰⁶

Há duas concepções opostas da ideia de plano, mesmo se há confusão entre as duas concepções e passamos despercebidos de uma a outra. Há, por um lado, um plano de organização e de desenvolvimento, chamado plano teológico ou transcendente. Ele se define como uma organização que vem de cima e que se define como transcendente, mesmo se oculta. É por isso que podemos atribuir “transcendência”, por exemplo, não só ao além-mundo da metafísica, mas também a uma ideia suposta de Natureza “profunda” onde ocorreriam desenvolvimentos inauditos e incondicionados, e ainda a organização de poder em uma sociedade. “Tal plano pode ser estrutural ou genético, e os dois ao mesmo tempo; ele se refere sempre a formas e a seus desenvolvimentos, a sujeitos e suas formações”.³⁰⁷ A formação de sujeitos e o desenvolvimento de formas é o que define essencialmente esse tipo de plano. Assim, o plano teológico dirige as formas e os sujeitos, mas nunca é dado, devendo ser adivinhado, inferido, induzido a partir do que ele oferece. Ele é, pois, uma dimensão a mais, suplementar às dimensões daquilo que é dado.

O plano de imanência, diferentemente, não dispõe de uma dimensão suplementar. Ele é a única dimensão: “o processo de composição deve ser captado por si mesmo, mediante aquilo que ele dá, naquilo que ele dá”.³⁰⁸ Por isso é chamado de plano de composição. Nele, há relações de velocidade entre partículas não-formadas, e não formas. Não há mais sujeito, mas apenas poderes de afetar e de ser afetado de cada individuação de conjuntos de forças anônimas. O plano só retém movimentos e repousos, dinâmicas de poderes. Deleuze diz: não vivemos da mesma maneira num plano ou no outro. Traçar um plano ou se submeter a outro já é viver de determinada maneira, e a diferença é de qualidade. Traçar um plano é um movimento ativo, criador, e mesmo que o filósofo viva o plano de um outro, isso não significa necessariamente que há submissão. Tudo depende de como vivemos o plano de imanência, o que traçamos nele e a partir dele. Nos parece que esse é o caso de Deleuze. Espinosa é, precisamente, esse que soube traçar, de início, um plano de imanência ou de composição, e

306 “Com efeito, nada se pode dizer de antemão, não se pode prejudicar o resultado da pesquisa: pode acontecer que certas faculdades, bem conhecidas-por demais conhecidas, revelem não ter limite próprio, não ter adjetivo verbal, porque são impostas e têm exercício apenas sob a forma do senso comum; pode acontecer, em compensação, que novas faculdades, que estavam recalcadas sob esta forma do sendo comum, se ergam”. (DELEUZE, 2006.b, p. 208-209)

307 (DELEUZE, 2002, p. 133)

308 *Idem*

por isso é chamado por Deleuze de “o príncipe dos filósofos”. Deleuze se coloca, pois, no plano de imanência espinosista, faz dele uma concepção prática da vida, mas não sem traçar nele os seus próprios elementos, como veremos.

A definição do corpo como o produto de relações entre forças desiguais abre para uma experimentação: “visto que ninguém sabe antecipadamente os afetos de que é capaz; é uma longa história da experimentação, uma demorada prudência, uma sabedoria espinosista que implica a construção de um plano de imanência ou de consistência”.³⁰⁹ Experimentação inevitável, empreendida desde o momento em que nos tornamos viventes, mas dificilmente realizada se nos mantemos sob o julgo de uma pré-organização e uma pré-distribuição dos afetos. Ora, o paralelismo também vale para a experimentação: não empreendemos uma experimentação com o corpo sem que ela também ocorra com o pensamento. Isso é fundamental em Deleuze. Todas as suas análises, do esquizofrênico, do cinema, da pintura, etc, partem dessa tese fundamental.

Desse ponto de vista, já podemos compreender como a crítica age: ela age liberando *o corpo e o pensamento* do julgo da pré-organização e da pré-distribuição dos afectos. A crítica age como um *crivo*, separando “as partículas emitidas ou captadas, os fluxos conjugados, os devires em jogo”.³¹⁰ Um *outro* crivo, que libera, que abre novas possibilidades. É que o diagnóstico da crítica, sua função de barrar o que barra a vida, permite que cheguemos, finalmente, à ética. Mas isso ainda soa demasiado obscuro. O problema é o seguinte: se a crítica descobre que a história é marcada pelo triunfo das forças reativas, se a própria metafísica tradicional, a Moral, a Religião e o Estado estão complicados em um investimento reativo, o que fazer? Precisamente, viabilizar uma ética. É que a ética constrói um *outro lugar*; depois de a crítica haver destruído o lugar dos valores transcendentos: a crítica evolui em uma pragmática. A ética inventa um novo lugar: o lugar da potência. Mas se a crítica evolui em uma pragmática, só o faz relativamente ao traçado do texto filosófico de Deleuze, pois a ética não esteve sempre pressuposta na crítica? Foi necessária a criação de um conceito para que a crítica fosse viabilizada: precisamente, os conceitos de força e de vontade de potência, éticos por excelência. A crítica e a ética, nesse sentido, são inseparáveis, se confundem, se misturam. Uma pressupõe a outra, mas elas são e permanecem de naturezas diferentes.

309 *Ibidem*, p. 130

310 (DELEUZE; PARNET, 2004, p.144)

Os corpos jamais estão isolados. Eles se modificam de acordo com a regra de composição e decomposição dos corpos. Um corpo só *pode* “num encontro, num agenciamento, numa combinação”.³¹¹ A ordem das causas, composição e decomposição, é uma regra análoga à regra das relações entre forças desiguais. Composição e decomposição, não foi isso que Deleuze quis dizer com o conceito de força? Se remetermos o conceito de força a essa formulação, descobriremos que uma força é ativa quando, justamente, se apropria de uma outra força para formar um todo mais potente. Ao contrário, uma força é reativa quando separa a força ativa do que ela pode, formando um todo menos potente, despedaçando a coesão da força ativa. Insistimos nessa permuta entre conceitos porque isso nos parece revelar um pressuposto e um procedimento da própria filosofia de Deleuze: tudo é passível de conexão, desde que saibamos fazê-las, desde que façam sentido.

3. Experimentação

A ética nos leva a uma experimentação necessária, a uma busca pelos melhores encontros, até que sejamos capazes de produzirmos, por nós mesmos, nossas próprias afecções. Sobre Espinosa, Deleuze diz: “tudo se passa, portanto, como se devêssemos distinguir dois momentos da razão ou da liberdade: aumentar a potência de agir ao mesmo tempo que nos esforçamos para experimentar o máximo de afecções passivas alegres”.³¹² Dessa maneira se pode passar para um estágio final ou uma transmutação, na qual a potência de agir aumentou o suficiente para que se seja capaz de produzir afecções ativas. Nos parece que a essa transmutação Deleuze nomeia, em seus escritos posteriores, de invenção de um plano de consistência ou de composição. Mas isso não significa mais que a transmutação é histórica ou definitiva do ponto de vista do homem em geral, mas sim local, temporal, casual. A transmutação é o ponto focal (onde quer que se esteja, qualquer que seja o movimento) onde o reativo é vencido. Ainda mais, traçar um plano de consistência não significa que todos os nossos problemas relativos à reatividade serão resolvidos. Por exemplo, o plano pode falhar, e no final reencontramos o que de início queríamos negar. Não era isso que Deleuze censurava em Kant? A invenção de um tipo radical de crítica, mas, ao mesmo tempo, a sua

311 (DELEUZE, 2002, p. 130)

312 (DELEUZE, 2017, p. 291)

traição?³¹³ De qualquer maneira, é no traçado de um plano de consistência ou de composição que, precisamente, a vontade de potência ou o desejo é positivado, *ganha uma outra qualidade*, e devém processo de produção, escapando à imagem reativa que nele foi, de início, projetada.

A obra de Deleuze é repleta de referências aos caracteres que a imagem reativa projeta no desejo. Já o vimos quando examinávamos as ficções do ressentimento e da má consciência. Reencontramos o ressentimento e a má consciência, por exemplo, em *Mil Platôs*. “Cada vez que o desejo é traído, amaldiçoado, arrancado de seu campo de imanência, é porque há um padre por ali. O padre lançou a tríplice maldição sobre o desejo: a da lei negativa, a da regra extrínseca, a do ideal transcendente”.³¹⁴ *A lei negativa ou a castração*: desejo é falta; desejar é querer algo que não possuímos. *A regra extrínseca ou a masturbação*: relaciona-se o desejo ao prazer; o desejo é aliviado no prazer, “e não somente o prazer obtido para calar um momento do desejo, mas obtê-lo já é uma maneira de interrompê-lo, de descarregá-lo no próprio instante e de descarregar-se dele”.³¹⁵ *O ideal transcendente ou fantasma*: o gozo é impossível, e o desejo se define pela impossibilidade do gozo; “porque assim é o Ideal, em sua própria impossibilidade, ‘falta de gozo que é a vida’”.³¹⁶

Ao contrário, a ética e a crítica pretendem uma *positivação* do desejo, da vontade de potência. É dessa positivação que estamos falando desde o início. Se estamos em um campo onde as forças reativas triunfam, vemos o desejo segundo a imagem invertida que as forças reativas projetam para ele. Se, ao contrário, sabemos devir ativo, se sabemos criar o nosso próprio plano de consistência, conseguimos inverter a inversão, e o desejo passa a ser definido, e *vivido*, como processo de produção. Tudo se passa como se houvesse dois tipos de desejo, um desejo negativado, que nega a sua realidade ou diferença, ficção que extrai seu sentido do triunfo das forças reativas, e o desejo real, positivado, processo de produção afirmado pelas forças ativas. Nada falta ao desejo, desde que saibamos traçar o nosso plano de consistência, desde que façamos do desejo uma atividade criadora e afirmativa. Como vimos anteriormente, é o pensamento do eterno retorno que elimina os semi-quereres, que nos torna mais aptos a ver o que nos convém ou não. Vale mais o que retorna, o que suporta retornar, o

313 (DELEUZE, 2018, p. 118)

314 (DELEUZE; GUATTARI, 2012.1, p. 18)

315 *Idem*

316 *Idem*

que quer retornar. O pensamento do eterno retorno nos dá um critério de avaliação e seleção das potências. Mas, por mais que seja um critério seguro, por mais que o pensamento do eterno retorno nos assegure a equação querer = criar, ainda é preciso um segundo movimento, uma negação das forças reativas, uma autodestruição do que há de reativo em nós. É que há forças reativas que resistem à primeira seleção, posto que vão até o limite do que podem à sua maneira, se aliando à vontade de nada. Mais uma vez, o eterno retorno intervém, *afirmando* o niilismo, fazendo-o ir até o fim do que ele pode: autodestruição. Uma experimentação é isso, experimentar é também experimentar contra si mesmo, contra os estratos que nos aprisionam e nos definem. Ainda é preciso submeter à prova da composição ou da decomposição os elementos que encontramos, posto que nunca sabemos de antemão o resultado dos encontros. É assim, mais ou menos, como procedemos com o uso de drogas ou de substâncias psicoativas: é preciso experimentar, achar a sua dose, ver se o elemento convém ou não. O que aumenta a minha potência e o que, ao contrário, a diminui? A experimentação se resolve a cada vez numa aprendizagem que desafia os conteúdos já dados, e cada aprendizagem é demolidora ao mesmo tempo que construtivista, e casual, dado que somos uma singularidade, um grau de potência, e o que vale para um pode não valer para outro.

4. Corpo sem órgãos e plano

A crítica é uma política, um combate-contrário. A ética é uma experimentação, um combate-entre. A crítica devém experimentação e, quando isso acontece, a interpretação é como que excluída do processo. Nada mais a interpretar, tudo a se experimentar, já que o que antes havia para ser interpretado se esgotou na destruição que a crítica empreende. “A questão que se encontra numa visão ética do mundo é sempre de poder e de potência, e não de outra coisa”.³¹⁷ A tarefa propriamente ética: ir ao extremo do que se pode, estabelecer o máximo de conexões. Por quê a filosofia de Deleuze é uma filosofia experimental? Precisamente porque quer ir ao extremo do que pode, porque não quer se deixar reduzir à imagem tradicional e redutora do pensamento, a imagem dogmática. Abolida a imagem, o pensamento devém livre, ou seja, devém passível de conexões nunca antes vistas. O exercício do pensamento nada

317 (DELEUZE, 2017, p. 298)

salvará dos valores preestabelecidos, exceto a sua própria potência de recomeço ou de livre exercício.

A tarefa da experimentação é pôr à prova os elementos que encontramos, se resolvendo numa aprendizagem, mas também se associa ao traçado de um plano de composição no qual podemos nos movimentar a fim de deixar passar as potências de vida. Experimentar é procurar aumentar a nossa potência, é buscar o máximo de encontros positivos. Ora, experimentar já é estar fora do juízo, pois os mecanismos do ressentimento impedem que experimentemos, posto que neles só há reencontro e reconhecimento, só há reação aos traços duráveis e conformidade aos valores estabelecidos. Devemos remeter a experimentação à prática do corpo sem órgãos. O corpo sem órgãos é já uma experimentação. Se desfazer dos órgãos, de suas funções, é já uma experimentação. O CsO é “um exercício, uma experimentação inevitável, já feita no momento em que você a empreende, não ainda efetuada se você não a começou [...] Não é uma noção, um conceito, mas antes uma prática, um conjunto de práticas”.³¹⁸ O CsO não é um objetivo, não é algo a que se pode chegar, mas um limite, uma espécie de pano de fundo que apenas tocamos quando investimos uma experimentação. “É sobre ele que dormimos, velamos, que lutamos, lutamos e somos vencidos, que procuramos nosso lugar, que descobrimos nossas felicidades inauditas e nossas quedas fabulosas, que penetramos e somos penetrados, que amamos”³¹⁹

“O CsO já está a caminho desde que o corpo se cansou dos órgãos e quer licenciá-los, ou antes, os perde”.³²⁰ Há tantos tipos de corpo sem órgãos quanto há experimentações: *o corpo hipocondríaco*, cujos órgãos são destruídos e nada mais acontece; *o corpo paranoico*, cujos órgãos são atacados, mas também restaurados por elementos exteriores; *o corpo masoquista*, que se deixa costurar, esfolar, asfixiar, enrabar. “Mas por que este desfile lúgubre de corpos costurados, vitrificados, catatonizados, aspirados, posto que o CsO é também pleno de alegria, de êxtase, de dança?”³²¹ Esses exemplos nos dizem uma coisa: é preciso agir com a prudência necessária, “prudência como dose, como regra imanente à experimentação: injeções de prudência”.³²² É que a experimentação é um perigo. Corremos sempre o perigo do esvaziamento numa experimentação, posto que os valores estabelecidos caem, a lei cai, os

318 (DELEUZE, 2012.1, p. 11-12)

319 *Ibidem*, p. 12.

320 *Idem*

321 *Ibidem*, p. 13.

322 *Idem*

padrões comportamentais são dissolvidos (Como se reconectar depois de uma queda brusca?). Não se passaria o mesmo numa filosofia experimental? Muitos perdem nessa batalha. Muitos sucumbem ao peso de ser divergente. De qualquer maneira, se é verdade que vivemos em um mundo reativo por princípio, é a experimentação vital, o CsO, que nos permitirá traçar linhas que expressam o exercício de nossas forças ativas. “Encontre seu corpo sem órgãos, saiba fazê-lo, é uma questão de vida ou de morte, de juventude e de velhice, de tristeza e de alegria. É aí que tudo se decide.”³²³

Há uma tipologia do CsO. Para cada tipo de CsO perguntamos: 1) De que tipo é? Como ele é fabricado? Quais seus procedimentos e meios que prenunciam o que vai acontecer? 2) Quais são seus modos? O que acontece e com que variantes, com que imprevisibilidades em relação à expectativa? Entre um tipo de CsO e o que acontece nele há uma relação particular de síntese ou de análise: “síntese *a priori* onde algo vai ser necessariamente produzido sobre tal modo, mas não se sabe o que vai ser produzido” (retorna, aqui, o tema do lance de dados: o acaso e a necessidade afirmados ao mesmo tempo); “análise infinita em que aquilo que é produzido sobre o CsO já faz parte da produção deste corpo, já está compreendido nele, sobre ele, mas ao preço de uma infinidade de passagens, de divisões e subproduções”.³²⁴ Corremos o risco de esvaziamento, da estagnação dos modos: dupla possibilidade de fracasso, no nível da constituição do CsO, mas também no nível daquilo que passa ou não passa. “Acreditava-se ter criado um bom CsO, tinha-se escolhido o Lugar, a Potência, o Coletivo (há sempre um coletivo mesmo se se está sozinho), e, no entanto, nada passa, nada circula, ou algo impede a circulação”.³²⁵ Mas não é certo que devemos necessariamente expulsar o que bloqueia. Bloquear, ser bloqueado, é também uma intensidade, uma força. É preciso, pois, definir em cada caso o que passa e o que não passa, o que bloqueia e o que faz passar.

Produzir um CsO é já sair dos estratos, de modo que ele é feito de tal maneira que “só pode ser ocupado, povoado por intensidades. Somente as intensidades passam e circulam”.³²⁶ Mas as intensidades (que podemos chamar de *forças*, dado que o nosso problema ainda se mantém o de uma composição ou decomposição de forças, e é a força que *pode*) não circulam

323 *Idem*

324 *Ibidem*, p. 15.

325 *Idem*.

326 *Ibidem*, p. 16.

no CsO, de modo que este não é um lugar, uma cena ou um suporte para as forças. É o CsO que faz passar intensidades, ele que as produz “e as distribui num *spatium* ele mesmo intensivo, não extenso)”.³²⁷ O CsO não está no espaço nem é o espaço, é uma matéria pré-formada, que ocupará o espaço num grau correspondente ao desdobramento das intensidades. Ele é o primeiro momento do lance de dados: “matéria intensa e não formada, não estratificada, a matriz intensiva, a intensidade = 0, mas nada há de negativo neste zero, não existem intensidades negativas nem contrárias”.³²⁸ Deste primeiro lance, o *número* ou resultado necessário: “produção do real como grandeza intensiva a partir do zero”.³²⁹ Por isso devemos tratar o CsO como anterior à extensão do organismo, à formação dos estratos. O CsO se define por velocidades e lentidões, pelo poder de afetar e de ser afetado: eixos e vetores, gradientes e limiares, tendências de movimento, deslocamentos de linhas e grupos, migrações, sem que haja a necessidade de *formas*, pois no CsO os órgãos funcionam como intensidades puras. Há uma transposição topológica, os órgãos mudam de *lugar*, ganhando uma outra qualidade, intensiva.

Espinosa se opõe ao juízo: o plano de imanência é um plano de composição ou de consistência, e se opõe ao plano de organização (transcendente) e de desenvolvimento. “A organização e o desenvolvimento dizem respeito à forma e substância: ao mesmo tempo desenvolvimento da forma, e formação de substância ou de sujeito”.³³⁰ Tudo já está dado na organização e no desenvolvimento, ou melhor, tudo o que é dado deve remeter ao plano que já foi traçado, basta que conformemos a ele o dado, e toda variação deve ser imediatamente reconduzida ao plano: sistema do Juízo. Ao contrário, o plano de consistência constitui-se “nas relações de velocidade e de lentidão entre elementos não formados, e nas [relações]de composições de afectos intensivos correspondentes”.³³¹ O plano de consistência é o traçado que acompanha a liberação do desejo como uma força ativa, a liberação de uma vontade afirmativa. “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)”.³³² O CsO é um livramento.

327 *Idem*

328 *Idem*

329 *Idem*

330 (DELEUZE; GUATTARI, 2012.2, p. 236)

331 *Idem*

332 (DELEUZE; GUATTARI, 2012.1, p. 18)

Ora, o inimigo do CsO é o organismo, não os órgãos. “O CsO não se opõe aos órgãos, mas, com seus ‘órgãos verdadeiros’ que devem ser compostos e colocados, ele se opõe ao organismo, à organização orgânica dos corpos”.³³³ O juízo de Deus, o sistema do Juízo, é precisamente aquilo que opera a organização dos órgãos, é precisamente aquilo que constitui o organismo. O organismo é já o juízo de Deus aplicado aos corpos. O CsO se opõe ao juízo. “O organismo não é o corpo, o CsO, mas um estrato sobre o CsO, quer dizer um fenômeno de coagulação, de sedimentação que lhe impõe formas, funções, ligações, organizações dominantes e hierarquizadas, transcendências organizadas para extrair um trabalho útil”.³³⁴ O CsO é justamente “a realidade glacial” sobre o qual os estratos operam, nele formando sedimentações, coagulações, aproximações, assentamentos que irão compor um organismo, mas também uma significação e um sujeito. “É sobre ele que pesa e se exerce o juízo de Deus, é ele quem o sofre. É nele que os órgãos entram nessas relações de composição que se chamam organismo”.³³⁵ O sistema do Juízo arranca o CsO de sua imanência, fazendo triunfar sobre ele o movimento das forças reativas, lhe construindo um organismo, um sujeito, uma significação. É por isso que o CsO oscila entre dois polos: “de um lado, as superfícies de estratificação sobre as quais ele é rebaixado e submetido ao juízo, e, por outro lado, o plano de consistência no qual ele se desenrola e se abre à experimentação”.³³⁶ E se nunca chegamos ao CsO completamente, é porque sempre há um estrato por trás de outro estrato, porque “são necessários muitos estratos e não somente o organismo para fazer o juízo de Deus”.³³⁷ Há, portanto, como dizíamos, uma espécie de combate perpétuo entre o CsO e os estratos, e experimentar até a fuga do juízo não significa nos libertar dele para sempre.

A estratificação é um fenômeno. Os estratos são camadas, cintas, formação de matérias, aprisionamento de forças, fixação de singularidades em sistemas de ressonância e redundância.³³⁸ Quais são os grandes estratos que nos condicionam mais de perto? São três: o organismo, a significação, a subjetivação. O organismo exige em nós uma organização dos órgãos, uma articulação do corpo, e todo desvio será censurado. A significação exige em nós uma conformidade aos significados correntes, exige que sejamos intérpretes e interpretados, e todo desvio será censurado. A subjetivação exige que sejamos sujeitos bem fixados, nome

333 *Ibidem*, p. 24.

334 *Idem*

335 *Ibidem*, p. 24-25.

336 *Ibidem*, p. 25.

337 *Idem*

338 (DELEUZE; GUATTARI, 2012.2, p. 230)

próprio de um conjunto de características pessoais dadas, e todo desvio será censurado. *Nietzsche e a Filosofia* se encontra com *Mil Platôs* no fio do juízo. E os estratos não são outra coisa senão as formas do triunfo das forças reativas. Toda a crítica deleuziana tem como direção a constituição do CsO para fugir ao juízo. Por quê a crítica? Precisamente porque estamos numa formação social e é preciso ver como ela é estratificada para nós, em nós. É preciso ver como estes estratos condicionam a filosofia. A crítica é um movimento de uma filosofia experimental que se faz desafiando o juízo. O pensamento se dá na experimentação (e deve haver um programa, bem como um *plano*), e não seguindo os procedimentos de uma imagem dogmática que fazemos dele. O problema político da crítica (como identificar aquilo de que é preciso se afastar? O que abominar?) se encontra com a questão ética (como devir ativo?) na inevitável experimentação que devemos empreender para fugir ao juízo: diagnóstico e experimentação.

O diagnóstico feito por Nietzsche, Deleuze assume como seu. O que prevalece, na história do mundo, do homem e da Terra, “pelo menos sobre sua face habitada pelo homem”, e que dá nome a sua doença, é o niilismo: “a vitória comum das forças reativas e da vontade de negar”.³³⁹ Mas também segue Espinosa quando concebe a filosofia deste como uma tentativa de “denunciar tudo o que nos separa da vida, todos esses valores transcendentais que se orientam contra a vida [...] A vida está envenenada pelas categorias do Bem e do Mal, da falta e do mérito, do pecado e da remissão”.³⁴⁰ Nietzsche e Espinosa aparecem nos estudos de Deleuze como inventores de filosofias em que um dos traços distintivos é o diagnóstico do predomínio de uma doença (seja chamada de *predomínio das paixões tristes* ou de *niilismo*) e do modo de existência que a faz triunfar. O problema está em quando a filosofia é essencialmente contaminada por essa doença. A crítica à tradição da filosofia e à imagem do pensamento que a condiciona devêm necessária quando é diagnosticada a dominação das formas da reatividade na própria filosofia, o que perverteria sua imagem crítica. Deleuze age agressivamente contra aqueles que fazem da filosofia uma representante do Estado ou da Igreja. “A filosofia não serve nem ao Estado nem à Igreja, que têm outras preocupações. Não serve a nenhum poder estabelecido. A filosofia serve para *entristecer*”.³⁴¹ Chega mesmo a desenvolver, junto a Guattari, uma noologia cujo objeto é a imagem do pensamento

339 (DELEUZE, 2016.b, p. 25)

340 (DELEUZE, 2002, p. 32)

341 (DELEUZE, 2018, p. 136)

tradicional, que haveria emprestado sua forma do modelo do Estado.³⁴² É ao mesmo tempo que a filosofia serve ao Estado, à Igreja ou à Moral e que constrói uma imagem de si mesma que é emprestada desses modelos, que a eles convém e que os reafirma.

Mas Deleuze não restringe a função diagnosticadora da crítica ao pensamento filosófico. A partir de *O anti-Édipo* vemos os diagnósticos se proliferarem em vários âmbitos do pensamento e práticas humanas. A crítica à filosofia dogmática devém crítica à psicanálise, à antropologia, à ciência, à literatura... A ampliação da maneira de diagnosticar descobre as sedimentações que condicionam a experiência humana em geral, e é precisamente isso a que se chama *estrato*. Ao conjunto dos estratos, ao sistema do Juízo, o “CsO opõe a desarticulação (ou as *n* articulações) como propriedade do plano de consistência, a experimentação como operação sobre este plano [...], o nomadismo como movimento”.³⁴³ Desarticular, parar de ser um organismo, significa viver à maneira espinosista, significa abrir o corpo desestraficado a novas conexões que supõe todo um agenciamento, “circuitos, conjunções, superposições e limiares, passagens e distribuições de intensidade, territórios e desterritorializações medidas à maneira de um agrimensor”.³⁴⁴ O mesmo serve para a significação e a subjetivação. Desvincular a consciência do sujeito para ela ir até o fim do que pode, arrancar o inconsciente da significância e da interpretação para que ele devesse produção, é tão difícil quanto desarticular o organismo. O que é comum aos três é a *prudência*, “e se acontece que se tangencie a morte ao se desfazer do organismo, tangencia-se o falso, o ilusório, o alucinatório, a morte psíquica ao se furtar à significância e à sujeição”.³⁴⁵

Seria necessário, pois, imitar os estratos. Guardar algo do organismo para evitar a decomposição total, para que ele possa se recompor quando for preciso. Preservar algo da atividade de interpretação, algo dos significados e significantes, “inclusive para opô-las a seu próprio sistema, quando as circunstâncias o exigem, quando as coisas, as pessoas, inclusive as situações nos obrigam” (crítica como prudência do filósofo; daí a preocupação deleuziana em

342 “Acontece criticarem conteúdos de pensamento julgados conformistas demais. Mas a questão é primeiramente a da própria forma. O pensamento já seria por si mesmo conforme a um modelo emprestado do aparelho de Estado, e que lhe fixaria objetivos e caminhos, condutos, canais, órgãos, todo um *organon*. Haveria portanto uma imagem do pensamento que recobriria todo o pensamento, que constituiria o objeto especial de uma ‘noologia’, e que seria como a forma-Estado desenvolvida no pensamento”. (DELEUZE; GUATTARI, 2012.2, p. 45)

343 (DELEUZE; GUATTARI, 2012.1, p. 25)

344 *Idem*.

345 *Ibidem*, p. 26.

pensar o que é *de direito* do pensamento).³⁴⁶ Conservar algo da subjetividade para poder se misturar à realidade dominante sem grandes prejuízos. “Não se atinge o CsO e seu plano de consistência desestraficando grosseiramente”.³⁴⁷ É por isso que não podemos reduzir a filosofia de Deleuze a um mero relativismo pseudo-filosófico, como se ele pregasse uma subversão vazia dos valores vigentes. Lei das forças: uma nova força necessita das máscaras das antigas forças para se estabelecer e poder exercer a sua potência. Arte do disfarce.

Os perigos da desestraficação grosseira: a morte, a loucura, a catatonia, a confusão completa...³⁴⁸ É preciso uma prudência: paciência, tática, técnicas de sobrevivência que funcionem bem em meio à selva de pretensões às formas e funções. É que o CsO não para de oscilar entre as superfícies que os estratificam e o plano de consistência que o libera. “Liberem-no com um gesto demasiado violento, façam saltar os estratos sem prudência e vocês mesmos se matarão, encravados num buraco negro, ou mesmo envolvidos numa catástrofe, ao invés de traçar o plano”.³⁴⁹ Pior que permanecer estratificado é “precipitar os estratos numa queda suicida ou demente, que os faz recair sobre nós, mais pesados do que nunca”.³⁵⁰ Como fazer, portanto? Instalando-se sobre um estrato, extraindo e experimentando dele as vantagens que oferece, se colocando em lugares favoráveis, buscando momentaneamente movimentos de desterritorialização, se alinhando com linhas de fuga possíveis, traçando-as e seguindo o desenho da prudência, assegurando boas conexões, fincando sua bandeira em boas e movediças terras; amizade, trabalho, paciência, alegria, crença, território... Saber jogar: não é simples, e não pode sê-lo. “É seguindo uma relação meticulosa com os estratos que se consegue liberar as linhas de fuga, fazer passar e fugir os fluxos conjugados, desprender intensidades contínuas para um CsO”.³⁵¹ É preciso saber jogar o jogo que está aí, no esforço de exprimir uma outra qualidade da vontade ou desejo. “Você

346 *Idem.*

347 *Idem.*

348 “A experimentação vital é quando uma tentativa qualquer lhe pega, se apodera de você, instaurando cada vez mais conexões, abrindo-lhe conexões: tal experimentação pode comportar um tipo de *autodestruição*, ela pode passar por produtos de acompanhamento ou de arrebatamento, tabaco, álcool, drogas. Ela não é *suicida*, porquanto o fluxo destruidor não se assenta sobre si mesmo, mas serve à conjugação de outros fluxos, sejam quais forem os riscos. Porém, a empreitada suicida, pelo contrário, é quando tudo está assentado sobre este único fluxo: ‘meu’ tiro, ‘minha’ sessão, ‘meu’ corpo”. (DELEUZE, 2016.a, p. 160)

349 (DELEUZE; GUATTARI, 2012.1 p. 27)

350 *Idem.*

351 *Idem.*

terá construído sua pequena máquina privada, pronta, segundo as circunstâncias, para ramificar-se em outras máquinas coletivas”.³⁵²

5. O problema da prova

Por que tantos perigos? Por que uma prudência necessária? É que opor simplesmente o CsO aos estratos é cair em uma abstração. Pois nos estratos também se encontra o CsO, não menos que no plano de consistência, mas de maneira distinta. Existe um CsO pertencente a cada estrato. No organismo, um *tecido canceroso*: “a cada instante, a cada segundo, uma célula devém cancerosa, louca, prolifera e perde sua figura, apodera-se de tudo”.³⁵³ Quando isso acontece, é necessário que haja reestratificação, que o organismo ponha a célula cancerosa de novo sobre o domínio da sua regra, para que ele sobreviva, mas também porque é necessário um organismo para que haja uma fuga do organismo, para que o CsO (agora no primeiro sentido de que falávamos) seja fabricado sobre o plano. Na significância, o mesmo: o tecido canceroso pode ser o “déspota que bloqueia toda circulação de signos, tanto quanto impede o nascimento do signo a-significante sobre o ‘outro’ CsO”.³⁵⁴ Ainda um corpo asfixiante da subjetivação, que, por não deixar subsistir qualquer diferença entre os sujeitos, impede qualquer liberação para fora do estrato. Qualquer que seja a formação social, e/ou o estrato numa formação, cada um deles “têm seu CsO pronto para correr, para proliferar, para cobrir e invadir o conjunto do campo social, entrando em relações de violência e de rivalidade tanto quanto de aliança ou de cumplicidade”.³⁵⁵ Os estratos engendram seus CsO que ameaçam subverter sua ordem, criando uma nova ordem cancerosa e específica neles mesmos. Corpo totalitário e fascista, “caricaturas do plano de consistência”. Distinguimos, portanto, não só dois CsO, mas três: os CsO plenos sobre o plano de consistência, os CsO vazios sobre os estratos em frangalhos, por desestratificação grosseira, mas também os CsO cancerosos num estrato proliferante. “Como criar para si CsO sem que seja o CsO canceroso

352 *Idem*

353 *Ibidem*, p. 29.

354 *Idem*.

355 *Ibidem*, p. 29-30.

de um fascista em nós, ou o CsO vazio de um drogado, de um paranoico ou de um hipocondríaco? Como distinguir os três corpos?”³⁵⁶

Vale avançarmos na compreensão da natureza do CsO. É que a vontade de potência, mesmo negativa, é e permanece desejo, é e permanece uma vontade. E por trás da falta e do prazer o que há é uma vontade: a vontade de nada, o niilismo. “O CsO é desejo, é por ele que se deseja. Não somente porque ele é o plano de consistência ou o campo de imanência do desejo; mas inclusive quando cai no vazio da desestratificação brutal, ou bem na proliferação do estrato canceroso, ele permanece desejo”.³⁵⁷ Querer aniquilar, querer bloquear a vida, a si mesmo ou ao outro, é o grau mais baixo da vontade de potência, mas ainda é e permanece vontade de potência. “Desejo de dinheiro, desejo de exército, de polícia e de Estado, desejo-fascista, inclusive o fascismo é desejo”.³⁵⁸ Mas diferenciamos um plano de composição ou de consistência de um plano transcendental ou de desenvolvimento. Ou melhor, o plano transcendental é ainda um plano de composição, mas sob a forma da reatividade. “O plano de consistência é uma coisa estranha?”³⁵⁹ Se o é, é porque todos têm um, já que experimentamos desejos. O plano se traça ao mesmo tempo em que desejamos. A vontade de potência é quem avalia, é quem seleciona. Mas, ao mesmo tempo, não desejamos se ainda não conseguimos construir um plano. Não há contradição aí. Há dois sentidos, duas naturezas do plano: um que inverte as regras éticas, tornando-as leis morais, outro que inverte essa inversão, reafirmando as regras éticas. De modo que o problema se torna o de saber traçar um plano, um crivo, bons critérios. O problema se torna o de operar seleções que nos separem dos corpos esvaziados, dos corpos fascistas e cancerosos. Deve-se submeter o desejo a uma prova: “não denunciar os falsos desejos, mas, no desejo, distinguir o que remete à proliferação de estratos, ou bem à desestratificação demasiada violenta, e o que remete à construção do plano de consistência.”³⁶⁰

Problema de tipologia: há um conjunto de todos os tipos de CsO? Seria isso o plano de consistência? Não. É que o plano rejeita, escolhe, seleciona. A pergunta pelo conjunto de todos os CsO deve ser referida somente ao plano e à seleção que ele opera. “É ele que faz o conjunto de todos os CsO plenos selecionados (nada de conjunto positivo com os corpos

356 *Ibidem*, p. 30.

357 *Ibidem* p. 32.

358 *Idem*

359 (DELEUZE; PARNET, 2004, p. 113)

360 *Idem*

vazios ou cancerosos)”.³⁶¹ É possível, pois, distinguir em um CsO aquilo que serve ao plano ou não, aquilo que se compõe sobre o plano ou não. Produzir um conjunto de CsO’s componíveis sobre o plano: eis a audácia da experimentação do filósofo ou de qualquer produtor. Não seria possível um plano cujos gêneros de CsO produzissem efeitos análogos de outros gêneros? “Aquilo que o drogado obtém, o que o masoquista obtém, poderia também ser obtido de outra maneira nas condições do plano: no extremo, drogar-se sem droga, embriagar-se com água pura, como na experimentação de Henry Miller?”.³⁶²

361 *Ibidem*, p. 33.

362 *Idem*

Conclusão: a escrita é intempestiva

Tudo isso ainda nos parece estranho, essa nova imagem da filosofia, essa “outra maneira” de pensar o pensamento. Algo mudou, mas o que mudou? Deslocar o elemento do pensamento para o sentido e o valor, fazer do verdadeiro e do falso sintomas que devem ser analisados, e nunca os critérios de direito do pensamento como tal, fazer esse deslocamento é pressupor os conceitos de força e de vontade de potência. O que mudou? Precisamente, a afirmação dos conceitos de força de vontade de potência, que se traduzem como relações de movimento e de repouso e como o poder de afetar e de ser afetado sem, por isso, estarem reduzidos ao tempo da sucessão e à extensão no espaço. Mas eles não exprimiriam, ainda, uma filosofia abstrata demais, especulativa demais? Não seria essa uma característica da própria metafísica que se pretendeu criticar desde o início? Não nos espantemos, Deleuze faz a crítica da metafísica enquanto submetida ao plano teológico e dos conceitos que derivam daí, e não uma crítica da sua parte especulativa, criadora de espaços-tempos que são construídos ao mesmo tempo que pensados, e derivada de um plano de imanência que não se reduz ao estado físico das coisas. Ao contrário, ele mesmo se intitulou um metafísico em carta a Arnaud Villani, pois como não sê-lo já que concebeu e afirmou o direito de existência a outros espaços e tempos nos quais o seu pensamento quer se mover?

Tudo se passa como se imagem do CsO também valesse para a filosofia. O CsO é um componente da imagem que Deleuze traça da filosofia: a crítica descobre os estratos e joga contra eles o corpo sem órgãos de uma filosofia experimental.³⁶³ Podemos dizer que, nesse sentido, não há filosofia abstrata. Há ficções, mas as ficções levam a resultados reais que incidem sobre a matéria em algum grau de potência. A questão é: que tipo de ficção é a sua? Quais os resultados concretos de uma ficção que só a filosofia, disciplina criadora de conceitos, produz? É precisamente por isso que não há filosofia abstrata, que não há conceito abstrato. Os conceitos não são separáveis de um jeito de perceber as coisas: “o conceito impõe-nos que percebamos as coisas de outro jeito”.³⁶⁴ É por isso que um conceito, por exemplo, de tempo ou de espaço, nada seria se não nos desse uma nova percepção do tempo

363 “Por que não caminhar com a cabeça, cantar com o sínus, ver com a pele, respirar com o ventre, Coisa simples, Entidade, Corpo pleno, Viagem imóvel, Anorexia, Visão cutânea, Yoga, Krishna, Love, Experimentação”. *Ibidem*, p. 13.

364 (DELEUZE, 2016.a, p. 344)

ou do espaço. Os conceitos são “inseparáveis de afetos, de novas maneiras de sentir, todo um *páthos*, alegria e cólera, que constitui os sentimentos do pensamento como tal”.³⁶⁵ Deleuze afirma: o texto filosófico é animado por uma trindade, conceito-percepto-afecto. Em toda a filosofia de Deleuze, se trata de inventar novas maneiras de sentir, de pensar, de viver. É isso o que ele procurou nos autores que soube ler e com eles compor novas conexões. Uma outra filosofia, uma outra maneira de sentir e de pensar, uma outra maneira de ser. Esse registro já está em *Nietzsche e a Filosofia*, já está nos seus escritos iniciais, é mesmo inspirado por Nietzsche.

Por quê insistimos nisso? Precisamente porque este é um pressuposto da crítica e da ética concomitante a ela. A crítica só pode ser radical, como de fato é, quando concebe o conceito como uma criação do filósofo: era o que falávamos no início sobre a criação de valores e sentidos.³⁶⁶ A filosofia começa aí onde tudo desmorona, mas permanece o essencial, isto é, o sentido e o valor. Do ponto de vista de uma filosofia crítica e experimental, os conceitos povoam um plano, um crivo, e servem como novos critérios de seleção das potências, decompondo as que estão relacionadas aos estratos: “decompor todo conjunto de ideias que se pretendam ideias ‘justas’ a fim de extrair daí ‘justo’ ideias”.³⁶⁷ Porém, ao mesmo tempo, os conceitos aparecem como a invenção de novas potências: plano e CsO. É por isso que a filosofia deleuziana é intempestiva, sempre “contra seu tempo” e em favor de um “tempo por vir”. Certamente, não é fácil pensar. São necessários muitos movimentos bruscos, destruições, perigos, caminhos que poucos querem traçar. Pensar só se faz *contra*, mas não sem uma experimentação que acompanha a destruição, e se a escrita é um fluxo, um desejo liberado, é porque ela se passa *entre* a destruição e a criação.

365 *Idem*

366 “A crítica implica novos conceitos (da coisa criticada), tanto quanto a criação mais positiva. Os conceitos devem ter contornos irregulares, moldados sobre sua matéria viva. Que é desinteressante por natureza? Os conceitos inconsistentes, o que Nietzsche chamava de os ‘informes e fluidos borrões de conceitos’ - ou então, ao contrário, os conceitos por demais regulares, petrificados, reduzidos a uma ossatura? Os conceitos mais universais, os que são apresentados como formas ou valores eternos são, deste ponto de vista, os mais esqueléticos, os menos interessantes. Não fazemos nada de positivo, mas também nada no domínio da crítica ou da história, quando nos contentamos em agitar velhos conceitos estereotipados como esqueletos destinados a intimidar toda criação, sem ver que os antigos filósofos, de que são emprestados, faziam já o que se queria impedir os modernos de fazer: eles criavam seus conceitos e não se contentavam em limpar, em raspar os ossos, como o crítico ou o historiador de nossa época. Mesmo a história da filosofia é inteiramente desinteressante se não se propuser a despertar um conceito adormecido, a relançá-lo numa nova cena, mesmo a preço de voltá-lo contra ele mesmo”. (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 100-101)

367 (DELEUZE, 2010, p. 60)

Quando pensa a escrita, Deleuze distingue dois problemas. Primeiro, *problema de escrever*: o escritor “inventa na língua uma nova língua, uma língua de algum modo estrangeira”.³⁶⁸ O escritor torce a língua, faz passar novas potências gramaticais ou sintáticas. Desse modo, ele leva a língua a delirar. Ao mesmo tempo, há um *problema de ver e ouvir*, pois quando se inventa uma língua estrangeira dentro de uma língua, “a linguagem inteira tende para um limite ‘assintático’, ‘agramatical’, ou que se comunica com seu próprio fora”.³⁶⁹ O limite não estaria fora da linguagem, mas é o seu próprio fora, o limite é o CsO: “é feito de visões e audições não languageiras, mas que só a linguagem torna possíveis”.³⁷⁰ Essas visões e audições não são “próprias” do escritor, não são um assunto privado. Ao contrário, testemunham “as figuras de uma história e de uma geografia incessantemente reinventadas”.³⁷¹ É o delírio (também podemos chamar de experimentação) que as inventa, e o delírio é um *processo* que faz as palavras se movimentarem em velocidades e lentidões que são as do CsO. Vimos como há sempre o perigo de uma estratificação grosseira demais, bem como de uma reestratificação, uma proliferação dos estratos apoiada no próprio CsO. Assim, a escrita como experimentação ou delírio não é aquela escrita que impõe formas de expressão a uma matéria vivida. Ao contrário, a escrita está do lado do devir, do inacabamento, do desconhecido, do *ainda não pensado* ou do *pensado parcamente*. “Escrever é um caso de devir, sempre inacabado, sempre em via de fazer-se, e que extravasa qualquer matéria vivida ou vivível”.³⁷²

Tudo se passa como se, assim como o desejo ou a vontade de potência, houvesse dois tipos de escrita. Uma escrita estratificada, pessoal demais, psicanalítica demais, e uma outra estranha escrita, que nunca para se de fazer e se desfazer, que está do lado do CsO como processo que a arrasta na direção contrária a dos estratos. Deleuze não pretendeu fazer da sua filosofia outra coisa senão uma escrita no segundo sentido. Há, pois, uma saúde da escrita, e a saúde é processo. “Não se escreve com as próprias neuroses. A neurose, a psicose não são passagens de vida, mas estados em que se cai quando o processo é interrompido, impedido, colmatado”.³⁷³ A doença é, precisamente, a parada de processo, e tudo indica que há dois polos da doença, a desestratificação grosseira, o esvaziamento, e a proliferação do estrato

368 (DELEUZE, 2011, p. 9)

369 *Idem*

370 *Idem*

371 *Idem*

372 *Ibidem*, p. 11.

373 *Ibidem*, p. 14.

canceroso. O escritor é, pois, um médico, de si próprio e do mundo (e aqui reencontramos o tema nietzschiano do filósofo como médico da civilização). O escritor é um sintomatólogo, e o mundo é “o conjunto de sintomas cuja doença se confunde com o homem”.³⁷⁴ A escrita é, pois, um empreendimento de saúde. Qual saúde? Já podemos intervir dizendo que toda a filosofia de Deleuze tende para um movimento de *apropriação* das palavras, e os termos cheios de história, normalmente negativados, são apropriados e como que transmutados em positividade, e toda positividade que Deleuze pretende tem como pressuposto o conceito de vontade de potência. Assim, essa saúde não é a saúde dos programas de televisão: o corpo saudável, exercitado, uma imagem da mente conforme aos valores estabelecidos, nenhum problema, problema nenhum, e qualquer problema é um detalhe a ser resolvido com um novo produto que o mercado tem a oferecer. O escritor “goza de uma frágil saúde irresistível, que provém do fato de ter visto e ouvido coisas demasiado grandes para ele, fortes demais, irrespiráveis, cuja passagem o esgota, dando-lhe contudo devires que uma gorda saúde dominante tornaria impossíveis”.³⁷⁵ Qual saúde bastaria, portanto, para liberar a vida, o homem, o mundo, dos organismos que os aprisionam? Em que consiste essa escrita que é uma saúde?

“A saúde como literatura, como escrita, consiste em inventar um povo que falta”.³⁷⁶ Eis o sentido de uma filosofia intempestiva. Inventar um povo que falta não significa falar *por alguém*, em nome de alguém. E não se trata de chamar um povo oprimido a dominar o mundo. “É um povo menor, eternamente menor, tomado num devir-revolucionário”.³⁷⁷ E talvez ele só exista nos átomos do escritor. Um povo que falta é um povo que ainda não veio, um além-homem, um devir ativo que conclama o pensamento futuro, visões e audições desconhecidas. Se na filosofia dogmática se trata de *prever*, é porque ela se volta para o passado, toda a sua direção é o passado, e o que ela faz é fixar o movimento em um ponto, para daí derivar as suas razões: Ser ou Uno como absolutos. Ao contrário, uma filosofia que abraça o desconhecido numa experimentação só pode se voltar para o futuro como àquilo que a arrasta num processo, numa criação inaudita: o uno se diz do múltiplo, o ser se diz do devir.

374 *Idem*

375 *Idem*

376 *Idem*

377 *Ibidem*, p. 15.

As forças reativas em sua aliança com a vontade negativa inventam uma maneira de ser que é baixa, fraca, impotente, e dela derivam movimentos que pretendem, justamente, barrar o processo ou a saúde. A doença na terra: o niilismo. Foi preciso, pois, afirmar o niilismo, fazer dessa afirmação o objetivo de uma crítica: radical destruição. Mas não sem praticar uma experimentação que se sobrepõe ao niilismo como a invenção de uma saúde. Dois movimentos, portanto: uma crítica de todos os valores, uma destruição radical dos valores que nos fazem permanecer estagnados, mesmo quando nos movimentamos; uma experimentação ancorada em uma ética que nos arrasta num processo de criação porque essa é a única maneira de pensar sem reconduzir o pensamento ao já pensado. A crítica descobre os meios de desmistificar o pensamento, de decompor aquilo que impede seu livre exercício. Na crítica, os atos são como quebras, restrições, decomposições, desmistificações: diagnóstico e combate-contra. Deleuze parte de um pressuposto muito claro: o pensamento começa onde a crítica começa, aí onde os estratos se desfazem, aí onde sabemos *compor o que decompõe*. É que, por outro lado, a crítica necessita de uma ética, ou seja, de uma teoria da imanência das relações de composição e decomposição como regras éticas da natureza. A ética abre para uma experimentação, assim como a crítica abre para uma destruição. A filosofia de Deleuze é esse duplo movimento, esse estar *entre* um e outro. A crítica e a ética são dois movimentos de um só processo, de uma saúde cujo sentido é liberar a vida aí onde ela esteja aprisionada.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS DAS OBRAS CITADAS:

- DELEUZE, Gilles. **A Ilha Deserta: e outros textos**. São Paulo: Iluminuras, 2006.a.
- _____. **A Imagem-tempo**. Tradução de Eloisa de Araujo Ribeiro. São Paulo: Brasiliense, 2013.
- _____. **Conversações**. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 2010.
- _____. **Crítica e Clínica**. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 2011.
- _____. **Diferença e Repetição**. Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 2006.b.
- _____. **Dois Regimes de Loucos**. Tradução de Guilherme Ivo. São Paulo: Editora 34, 2016.a.
- _____. **Espinoza e o Problema da Expressão**. Tradução de GT Deleuze – 12; coordenação de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2017.
- _____. **Espinoza: filosofia prática**. Tradução de Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. São Paulo: Escuta, 2002.
- _____. **Nietzsche**. Tradução de Alberto Campos. Lisboa: Edições 70, 2016.b.
- _____. **Nietzsche e a Filosofia**. Tradução de Mariana de Toledo Barbosa e Ovídio de Abreu Filho. São Paulo: n-1 edições, 2018.

_____. **Proust e os Signos**. Tradução de Antônio Carlos Piquet e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1987.

DELEUZE, Gilles, GUATTARI, Félix. **O que é a filosofia?** Tradução de Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. São Paulo, Editora 34, 2010.

_____. **Mil Platôs Vol. 3, Capitalismo e Esquizofrenia**. Tradução de Aurélio Guerra Neto, Ana Lúcia de Oliveira, Lúcia Cláudia Leão e Suely Rolnik. São Paulo: Editora 34, 1996.

_____. **Mil Platôs Vol. 4, Capitalismo e Esquizofrenia**. Tradução de Suely Rolnik. São Paulo: Editora 34, 2012.1.

_____. **Mil Platôs Vol. 5, Capitalismo e Esquizofrenia**. Tradução de Peter Pál Pelbart e Janice Caiafa. São Paulo: Editora 34, 2012.2.

DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. **Diálogos**. Tradução de José Gabriel Cunha. Lisboa: Relógio D'água, 2004.

FOUCAULT, Michel; **A verdade e as formas jurídicas**. Tradução de Roberto Machado e Eduardo Jardim. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2002.

NIETZSCHE, Friederich. **A Genealogia da Moral**. Tradução de Mário Ferreira dos Santos. Petrópolis: Vozes, 2009.

_____. **Além do Bem e do Mal**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

ZOURABICHVILI, François. **Deleuze: uma filosofia do acontecimento**. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2016.