

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**UNIVERSITÉ DE TOULOUSE 2 LE MIRAIL
ECOLE DOCTORALE ARTS, LETTRES, LANGUES, PHILOSOPHIE,
COMMUNICATION
EQUIPE DE RECHERCHE SUR LES RATIONALITÉS PHILOSOPHIQUES ET LES
SAVOIRS**

CLEBER DANIEL LAMBERT DA SILVA

Deleuze e Bergson. Tensão, esforço e fadiga na instauração filosófica

**São Carlos
2013**

Deleuze e Bergson. Tensão, esforço e fadiga na instauração filosófica

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

UNIVERSITÉ DE TOULOUSE 2 LE MIRAIL
ECOLE DOCTORALE ARTS, LETTRES, LANGUES, PHILOSOPHIE,
COMMUNICATION
EQUIPE DE RECHERCHE SUR LES RATIONALITÉS PHILOSOPHIQUES ET LES
SAVOIRS

CLEBER DANIEL LAMBERT DA SILVA

Deleuze e Bergson. Tensão, esforço e fadiga na instauração filosófica

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Educação e Ciências Humanas, da Universidade Federal de São Carlos, para obtenção do título de doutor em Filosofia. Sob a orientação de Profa. Dra. Silene Torres Marques e Prof. Dr. Jean-Christophe Goddard

São Carlos

2013

**Ficha catalográfica elaborada pelo DePT da
Biblioteca Comunitária/UFSCar**

S586db Silva, Cleber Daniel Lambert da.
Deleuze e Bergson. Tensão, esforço e fadiga na
instauração filosófica / Cleber Daniel Lambert da Silva. --
São Carlos : UFSCar, 2014.
251 f.

Tese (Doutorado) -- Universidade Federal de São Carlos,
2013.

1. Filosofia francesa. 2. Bergson, Henri Louis, 1859-1941.
3. Deleuze, Gilles, 1925-1995. 4. Tensão. 5. Esforço. 6.
Fadiga. I. Título.

CDD: 194 (20^a)

CLEBER DANIEL LAMBERT DA SILVA
“DELEUZE E BERGSON. TENSÃO, ESFORÇO E FADIGA NA INSTAURAÇÃO
FILOSÓFICA”

TESE apresentada à Universidade Federal de São Carlos, como parte dos requisitos para obtenção
do título de DOUTOR em Filosofia.

Aprovado em 20 de dezembro de 2013.

BANCA EXAMINADORA

Presidente *Silene Torres Marques*

Profa. Dra. Silene Torres Marques (Orientadora - UFSCar)

1º Examinador *Hélio Rebelo Jr.*

Prof. Dr. Hélio Rebelo Cardoso Jr. (Membro Titular – Unesp/ Assis)

2º Examinador *Rodrigo Guimarães Nunes*

Prof. Dr. Rodrigo Guimarães Nunes (Membro Titular – PUC/RJ)

3º Examinador *J.-M. Salanskis*

Prof. Dr. Jean-Michel Salanskis (Membro Titular – Université Paris X Nanterre)

4º Examinador *Giuseppe Bianco*

Prof. Dr. Giuseppe Bianco (Membro Titular – UFSCar).



AGRADECIMENTOS

Aos meus professores Silene Torres Marques e Jean-Christophe Goddard que aceitaram de dirigir esta pesquisa com paciência e carinho.

À FAPESP - Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo pelo financiamento desta pesquisa.

À CAPES - Cooperação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior pelo financiamento de nosso estágio de pesquisa na Université de Toulouse 2 le Mirail.

Aos professores Alessandro Salles, Guillaume Sibertin-Blanc, Alex Fabiano Correia Jardim, Péricles Pereira de Souza, Fernando Monegalha, Manola Antonioli que contribuíram com esta pesquisa com seus trabalhos.

Aos membros do Departamento de Pós-Graduação em Filosofia da UFSCar, notoriamente aos professores José Eduardo Marques Baioni e Paulo Licht, e do ERRAPHIS.

A Roger, Thais, Shay, Jérémy, Bérangère, Marine, Norman, Lecy, Larissa, Catherine, Elene, Sérgio, Boujama, David, Laure e Elodie por seus apoios, suas contribuições, pela amizade e solicitude.

À UniNômade Rio pela colaboração.

Ao professor e sempre mestre Adenil Alfeu Domingos (*in memoriam*).

Ao meu saudoso Poitou-Charentes, esta pesquisa é em continuidade com o que eu pude pensar e sentir durante minha estância em Poitiers, entre 2006 e 2008.

Ao Kebnekaise onde eu ouvi um canto da Terra.

A minha bem-amada parentela na roça mineiro, no Bairro dos Silvas, às gentes simples e aos seres múltiplos da antiquíssima Serra da Mantiqueira. Eu me movo com eles entre os mais belos pensamentos e no próprio elemento de uma rigorosa e persistente dissonância.

RESUMO

Propomos uma leitura de certos aspectos dos pensamentos de G. Deleuze e de H. Bergson, assim como de sua relação, a partir da noção de instauração filosófica. Trata-se de dramatizar uma disputa, entre os dois filósofos, capaz de se exprimir através da divergência entre dois problemas. De um lado, o problema principal pelo qual Bergson teria empreendido a restauração da ontologia, substituindo ao princípio fixo, eterno e transcendente, da metafísica grega, o princípio movente, temporal e imanente de uma metafísica renovada. De outro lado, o problema prático pelo qual Deleuze devolve à filosofia sua potência instauradora, em ressonância com outras práticas (arte, ciências, direito, etc.). Deles decorrem duas performances ou dois modos de funcionamento da máquina de pensar: a especulação e a instauração. Se compreendermos o pensamento em sua relação de tensão com o caos, sua performance especulativa procura protegê-lo deste último através de um princípio. A performance instauradora exige o mergulho no caos para nele traçar um plano que se mantenha numa estação atlética, irreduzível às opiniões, inatribuível a um princípio. Não é senão sob essa última condição que o pensamento faz obra. Finalmente, implicando relações não somente com os campos físico, biológico e psicossocial, mas com a Terra, nossa análise torna-se geo-filosófica e opera um de-centramento que deve conduzi-la, para além das duas margens da filosofia, ou seja, a Grécia (forma do passado) e o Ocidente (forma do presente), à uma “terceira margem”: a instauração da Ilha-Brasil (forma do futuro).

Palavras-chave: Instauração Filosófica e Transversalidades. Metafísica. Prática. Esforço e Fadiga. Terra.

RÉSUMÉ

Nous proposons une lecture de certains aspects des deux pensées de Deleuze et de Bergson, ainsi que de leur rapport, à la lumière du problème de l'instauration philosophique. Il s'agit de dramatiser une dispute entre les deux philosophes qui s'exprime à travers une divergence entre deux problèmes. D'un côté, le problème principal par lequel Bergson aurait entrepris la restauration de l'ontologie, en substituant au principe figé, éternel et transcendant de la métaphysique grecque, le principe mouvant, temporel et immanent d'une métaphysique renouvelée. D'un autre côté, le problème pratique par lequel Deleuze rend à la philosophie sa puissance instaurative, en résonance avec d'autres pratiques (art, sciences, droit, etc.). Il en découle deux performances ou deux modes de fonctionnement divers de la machine à penser : la spéculation et l'instauration. Si nous comprenons la pensée dans son rapport de tension avec le chaos, sa performance spéculative cherche à s'en protéger à travers un principe. La performance instaurative exige la plongée de la pensée dans le chaos pour y tracer un plan qui se tient dans une station athlétique, irréductible aux opinions, inattribuable à un principe. Ce n'est qu'à cette condition que la pensée fait oeuvre. Finalement, en impliquant des rapports non seulement avec les champs physique, organique et psycho-sociaux, mais avec la Terre, notre analyse devient géophilosophique et opère un décentrement qui doit la conduire, par delà les deux marges de la philosophie, la Grèce (forme du passé) et l'Occident (forme du présent), à une troisième marge : instauration de l'Île-Brésil (forme du futur).

Mots-clé : Instauration Philosophique et Transversalités. Métaphysique. Pratique. Effort et Fatigue. Terre.

ABSTRACT

We propose a reading of certain aspects of the thoughts of G. Deleuze and H. Bergson , as well as its relation to the notion of philosophical restoration. It is dramatizing a dispute between the two philosophers , able to be expressed through the divergence between two problems. On the one hand , the problem principal by which Bergson would have undertaken the restoration of the ontology , replacing the fixed principle , eternal and transcendent , of Greek metaphysics , the moving principle , temporal and immanent about a renewed metaphysics . On the other hand , the practical problem for which Deleuze returns to philosophy its intaurationpower , in resonance with other practices (art, science , law, etc. .). They entail two performances or two modes of operation the machine of thinking, speculation and instauration . If we understand the thought in its relation of tension with the chaos , his speculative performance demand the protection of the latter by a principle. The instaurationperformance requires diving into the chaos for in it to devise a plan that maintain itself in a athletic station, irreducible to opinions , not attributable to a principle. It is only under this last condition that thinking does work . Finally , involving relationships not only with the physical fields , biological and psychosocial , but with the Earth , our analysis becomes geo - philosophical and operates a decentering that should lead it , beyond the two margins of philosophy , in other words, the Greece (form of the past) and the West (form of the present) , to a "third border " : the instauration of the Isle - Brazil (form of the futform of the future).

Key-words: Philosophical Instauration and Transversalities. Metaphysics. Practices. Effort and Exhaustion. Earth.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO _____	9
PRIMEIRA PARTE	
DA ILHA DESERTA E DO OCEANO: A DISPUTA FILOSÓFICA _____	16
1 A PRÁTICA DA GÊNESE EM DELEUZE _____	22
2 ONTOLOGIA DA DURAÇÃO EM BERGSON _____	43
3 “BERGSON (D’)APRÈS DELEUZE” - DELEUZE (S)EM BERGSON _____	59
SEGUNDA PARTE	
INSTAURAÇÃO FILOSÓFICA: ESTAÇÃO, ESFORÇO E FADIGA _____	71
4 DEFORMISMO DE DELEUZE E EXPERIÊNCIA ESTACIONÁRIA _____	73
5 HISTÓRIA DO TEMPO. NARCISISMO ABERRANTE E INSUFICIÊNCIA ESPECULATIVA _____	88
6 SLOGANS DA IMANÊNCIA _____	101
7 O ANTI-BERGSONISMO DE ETIENNE SOURIAU _____	112
TERCEIRA PARTE	
DIPLOMACIA E GEOFILOSOFIA _____	142
8 BERGSON E O DUPLO _____	145
9 MORAL E ARTE: AS DUAS FONTES DA POLÍTICA _____	174
10 INVOLUÇÕES INSTAURADORAS: "A MASSACRANTE INDIFERENÇA DA NATUREZA" _____	204
CONCLUSÃO: DELEUZE E BERGSON, PREGUIÇOSOS NA ILHA-BRASIL _____	226
REFERÊNCIAS _____	243

INTRODUÇÃO

*“Sou a dobra de mim sobre mim mesmo
Nesse afã de ganhar de quem me ganha
Tento andar no meu passo e vou a esmo
Tento pegar meu pulso e ele me apanha
Eita, sombra rival que me acompanha
Artimanha de encosto malfazejo*

(...)

*Dei um talho em meu próprio sentimento
Pra que o mundo fulgure na clareira
Que esse nervo me aviva o sofrimento
Que esse olho é motivo de cegueira
Ê, presença difusa, desordeira
Giro de furacão sem epicentro”*

Contenda, de Guinga e Thiago Amud.

Com esta pesquisa nós problematizamos a relação entre a filosofia de Deleuze e a filosofia de Bergson a partir da noção de instauração filosófica, quer dizer, da questão da gênese do ato de pensar no pensamento, o esforço e a fadiga que isso implica. Cremos que é possível fazer justiça à singularidade de cada uma dessas duas filosofias e, ao mesmo tempo, tentar efetuar um movimento de pensamento que não pode se esquivar do fato de que ele se situa em um espaço, em um tempo, em uma vida. Desse modo, seria preciso instaurar uma obra, por mais modesta e simples que fosse, mas sem renunciar à necessidade de ser filosófica ou, ao menos, de tender tanto quanto nos fosse possível ao filosófico, ao que, sem sabermos previamente o que seria, não poderíamos senão *fazer*.

Primeiramente, nós havíamos nos engajado na tarefa de compreender, sobretudo, o que se chama de "bergsonismo de Deleuze", acreditando que, nele, residisse um aspecto singular do próprio pensamento deleuziano. Rapidamente, nós compreendemos que esse não era um problema filosófico. Por que esse aspecto e não um outro qualquer? Não se fala em um espinosismo de Deleuze? Em um nietzscheísmo de Deleuze? E, mesmo se pudéssemos reunir todos esses aspectos, todos esses autores que Deleuze leu, esse seria um

vão esforço, pois nós teríamos prontamente nos dado conta de que todo filósofo leu outros filósofos, o que nos conduziria a interrogar: ao Bergson de Deleuze, seria preciso acrescentar quem? O neo-platonismo do Bergson de Deleuze? Em resumo, nós decidimos não mais interpretar o que quer que fosse, mas assumir o risco de fazer um movimento de pensamento. As limitações, o fracasso, a fadiga, mesmo a preguiça, oferecem desafios mais instigadores do que a compreensão já pronta, bem arranjada e por todos reconhecível. Assim, nós cremos tenazmente ser fiéis aos dois filósofos.

Contudo, para consumir nosso movimento, nós deveríamos precipitar os dois filósofos aos quais nós nos voltamos e esse gesto extremo exigia uma certa dramatização, visto que ele deveria, de toda maneira, ser efetuado em um meio institucional bem preciso. Nossa hipótese era, então, a seguinte: Deleuze visa ao deleuzismo, Bergson visa ao bergsonismo, mas o bergsonismo de Deleuze não visa ao deleuzismo sem introduzir um desentendimento na própria maneira pela qual nós visamos ao bergsonismo. Assim, nós sustentamos que a singularidade de cada um desses filósofos – o fato de um pensamento deleuziano e o fato de um pensamento bergsoniano, tais como eles nos são oferecidos em suas respectivas configurações problemáticas – não saberiam ser prolongada uma através da outra. Ao contrário, elas alimentariam uma divergência fatal no nível dos problemas que as animam. Nós concebemos essa divergência à maneira de uma disputa. Certamente, nós não ignoramos os esforços de pensamento que tentaram realçar a presença inelutável de Bergson no pensamento deleuziano: Bergson, amigo de Deleuze. Ao contrário, nós nos aplicamos em pensar Bergson do ponto de vista do inimigo que Deleuze seria. Porém, se nós somos atentos à significação do perspectivismo disseminado na obra deleuziana e, segundo o qual, o ponto de vista não pressupõe o sujeito, antes o inverso, quer dizer, torna-se sujeito aquele que se instala no ponto de vista, então a perspectiva do inimigo concerne fundamentalmente a nossa própria relação com os dois filósofos. Nós amamos todas essas sombras inimigas que nos acompanham. O pensamento procura multiplicar os inimigos de nosso inimigo a fim de melhor afrontá-lo enquanto tal, enquanto rival desconfiado, formando uma verdadeira disputa filosófica, sob o risco de cairmos "no meio do desvão" e até mesmo no "desvário".

Qual o sentido dessa disputa, cuja operação parece esboçar um método? A "inimizade" não se opõe à amizade à maneira de dois pólos nas extremidades de uma mesma linha, compreendida no interior de uma configuração de pensamento dado. Trata-se de uma linha completamente diversa que forma ela própria uma configuração de pensamento autônoma ou a trama. Quem já não se deixou impressionar por esta afirmação de Deleuze segundo a qual, no pensamento, tudo parte de uma inimizade, de uma "misosofia", de uma

"desconfiança" em relação ao "amigo"? Mas o "amigo", entendido em *Qu'est-ce que la philosophie?*, como "condição de possibilidade do pensamento", diferentemente de seu surgimento entre os Gregos, teria atravessado por uma "catástrofe" que suscita novas características, introduz novos "personagens", "vindos de outra parte", "pouco gregos desta vez". Uma dessas características *a priori* seria uma "certa fadiga" que converte a própria amizade em "desconfiança e paciência infinitas" ¹.

O que ocorre é que sempre se escreve no seio de uma duração de vida, de um entusiasmo. Tendo em vista a concepção bergsoniana de contemporaneidade, a saber, ser um ou dois indiferentemente, como o notou Philippe Soulez, é possível entrever a dificuldade que consiste em fazer com que a duração da criação da obra coincida com a atualidade. E, no entanto, Deleuze não cessa de dizer que a filosofia necessita da não-filosofia. A fadiga, a desconfiança e a paciência, tematizadas por Blanchot, impregnam o pensamento deleuziano e possuem claramente uma relação com a sua atualidade. Se o entusiasmo que move a filosofia de Bergson não é outro senão aquele relativo ao esforço quase inesgotável de uma duração que progride, mas que se chocará com a *Guerra*, Deleuze situa-se, ao contrário, no próprio elemento da fadiga. Porém, o fatigado deve sofrer uma transfiguração capaz de esgotar o possível através da instauração atlética da obra, contra um estado caótico onde somente os clichês podem oferecer apoio a um pensamento debilitado. "Pedimos somente um pouco de ordem para nos proteger do caos. (...) Perdemos sem cessar nossas ideias. É por isso que queremos tanto agarrarmo-nos a opiniões prontas"². Como observou com justiça François Zourabichvili, o caos é o "'fato moderno' revelador de uma situação de direito" na era da passagem das sociedades disciplinares às sociedades de controle e seu processo de axiomatização generalizado³. Face à essa situação de um pensamento submergido por diferentes atualidades, por uma contemporaneidade por assim dizer conectiva, a qual nos coage a reescrever a fórmula bergsoniana da seguinte maneira, ser um ou vários indiferentemente e, todavia, com o sentimento de pertencer ao mesmo blá-blá-blá, face a essa situação, o problema do esforço e da fadiga deve ser colocado em novos termos. Um esforço ainda nos é necessário, dessa vez atlético, tanto mais quanto nós verificamos por toda parte o

¹ DELEUZE & GUATTARI, 1991, p. 10.

² Ibidem, p. 189.

³"Pois nunca se impusera com tanta evidência e tanta necessidade a exigência de uma outra relação com o caos que não a que consiste em se proteger dele por meio de códigos e esquemas já prontos. Portanto, é imediatamente que o pensamento exige, diante do novo alcance, não obstante indeterminável, dos dados, a revelação dos laços específicos que nos dizem em que mundo entramos, e, diante da derrocada dos velhos esquemas interpretativos ou informantes, uma nova forma de elo ou de decifração" (ZOURABICHVILI, 2003, p. 56).

desespero de pensamentos fatigados e equilibrados incertamente sobre clichês e slogans, bem como de modos de vida reduzidos a não mais do que *feed-backs* em nosso tempo loquaz. Se Deleuze menciona, a propósito da luta do pensamento contra o caos, uma "afinidade com o inimigo", é precisamente porque o combate contra a opinião parece-lhe a velha peleja filosófica.

Nesse sentido, pareceu-nos pertinente distinguir duas espécies de performances da máquina de pensar na era do caos, irredutíveis às opiniões e aos slogans, mas com eles estabelecendo diferentes modos de relação: a *performance instauradora* e seu problema prático de ruptura com os clichês, de mergulho no caos e de delineamento de um plano de imanência; a *performance especulativa* e seu problema principal de restauração de um absoluto movente, aberto, temporal. Não é o mesmo manuseio da máquina de pensar, nem a mesma política, em um caso e em outro.

Finalmente, se a contenda entre Bergson e Deleuze é um modo de dramatizar um movimento de pensamento, é imperioso que se dê conta da relação entre o "dever do pensamento" e o "meio". "O sujeito e o objeto oferecem uma má aproximação do pensamento. Pensar não é nem um fio estendido entre um sujeito e um objeto, nem uma revolução de um em torno do outro. Pensar se faz antes na relação entre o território e a terra"⁴. A geofilosofia em Deleuze recobre uma curiosa continuidade entre o pensamento e a Terra, uma dobra que agita a relação entre "natureza" e "cultura" tal como a entende a ontologia naturalista ocidental e que repercute de maneira problematizante com as noções da antropologia contemporânea, por exemplo, com o "multinaturalismo" em Eduardo Viveiros de Castro e com a "diplomacia" em Bruno Latour. Nós não podemos ser indiferentes ao fato de que o filósofo do "nomadismo sem sair do lugar" reivindicava um "meio", um "solo", uma "terra": o platô de *Millevaches* e sua paisagem luminosa, seu nome que acumula significações tão diversas quanto os povos sucessivos que o habitaram, remetendo à multiplicidade de fontes de águas, mas igualmente a lugares vazios, abandonados (do latim *vacua*), a sua topografia de blocos de granito que formam rebanhos de vacas (do occitano *vacas*). Encrespamento confuso e mar de colinas cujas superfícies são granulares por conta das formações graníticas, das folhagens de micaxistos dioritos e pegmatitos, nas quais se pode encontrar quartzo e mica, enfim rochas magmáticas cujos cristais cintilam, brilham, refletem. "Eu gosto do Limousin e não sei dizer por quê. É assim. Mas, pensando nas pessoas daqui, nas suas vidas, eu penso comigo mesmo: quanto caldeamento de povos e de civilizações não foi preciso para fazer um

⁴ DELEUZE & GUATTARI, 1991, p. 82.

temperamento limousin. Eu gosto desse gosto pela laicidade" ⁵. Deleuze demorava-se tanto tempo quanto fosse possível no Limousin. Detalhe bibliográfico que a filosofia pode dispensar? Não para um filósofo que afirmou repetidamente que é preciso apreender o ponto secreto onde um aforismo de pensamento e uma anedota vital são uma única coisa ⁶. "Nietzsche dizia do mesmo modo que um aforismo deveria ser 'ruminado', e jamais um platô é separável das vacas que o povoam, e que são também as nuvens do céu" ⁷. Não se trata de negar a abordagem batesoniana que compreende um platô como um continuum de intensidade, mas precisamente ela supõe uma experiência geofilosófica do pensamento, experiência cristalina do plano de imanência povoado de singularidades luminosas ou de imagens em si pela qual se tem o sentimento de uma Natureza desconhecida. Enfim, um plano de imanência que, não admitindo nenhum dativo - imanência à Consciência, ao Ser - forma um "*tempo estratigráfico*" ao invés de uma sucessão, uma geologia ao invés de uma história, e constitui uma superposição de formações onde os nomes próprios dos filósofos "coexistem e brilham, seja como pontos luminosos que nos fazem repassar pelos componentes de um conceito, seja como os pontos cardeais de uma camada ou de uma folha que não deixam de visitar-nos, como estrelas mortas cuja luz é mais viva que nunca" ⁸. Se esta concepção parece, em uma primeira aproximação, coincidir com a idéia bergsoniana de uma coexistência de durações comunicantes ou remeter à análise deleuziana da segunda síntese do tempo ou síntese da memória ontológica, ela exige, entretanto, um esforço a mais, voltado para o porvir, propriamente atlético e capaz de instaurar obra de pensamento. É através da síntese do futuro, na teoria deleuziana do tempo, que a geofilosofia torna-se política, "duplo frenesi" e dupla criação do povo porvir e da terra incógnita.

Por conseqüência, era inevitável dramatizar uma derradeira vez, à guisa de conclusão, a idéia de instauração filosófica, na sua própria oposição a todo modo de performance especulativa do pensamento, considerando a sua conexão com a Ilha-Brasil, não um Estado-nacional, mas um meio de imanência, não uma ilha deserta, mas um espaço povoado de singularidades. Ao amigo fatigado, enquanto determinação do pensamento, nós não opomos Outrem como ponto de vista do inimigo, como o faz Viveiros de Castro, mas o "bárbaro-tecnizado" em seu ócio na Ilha-Brasil. Esse ócio deve ser conquistado a cada vez através da instauração de uma obra: o fazer obra de imaginação. O emprego da noção de

⁵ DELEUZE apud MAGGIORI, 2000.

⁶ DELEUZE, 1969, p. 153.

⁷ DELEUZE & GUATTARI, 1980, p. 34.

⁸ Idem, 1991, p. 58-59.

bárbaro-tecnizado, encontrada, como se sabe, em Oswald de Andrade, resulta de nossa reflexão, ao longo desta pesquisa, em torno da performance instauradora e seu duplo movimento ou duplo frenesi, na era do chamado Antropoceno e da "sociedade afrodisíaca". Ela não se separa de um devir do pensamento, uma vez que seu próprio elemento híbrido implica a noção de genético-nativo que, por sua vez, opõe-se ao inato e ao adquirido. Deleuze não cessa de remeter a Hölderlin e à diferença por ele estabelecida entre os Gregos e os Europeus para compreender a relação entre o plano de imanência e os conceitos que o povoam: o que é inato para os primeiros deve ser adquirido por esses últimos e inversamente, quer dizer, os Gregos possuem o plano, mas procuram os conceitos, enquanto os modernos possuem os conceitos, mas perderam o plano⁹. Nesse sentido, o autóctone e o estrangeiro não são personagens distintos, mas um "duplo" que se "desdobra" em duas versões, "o que era autóctone torna-se estrangeiro, o que era estrangeiro torna-se autóctone" e, da sociedade de amigos grega àquela ocidental ocorre uma catástrofe de tal ordem, segundo Deleuze, que ela muda a natureza da amizade¹⁰, como dizíamos acima. Esse mesmo esquema, Deleuze o adota para pensar a relação entre os Europeus e os Estadunidenses, para pensar a relação entre a totalidade e o fragmento: os primeiros possuem um sentido inato da "totalidade orgânica", mas devem adquirir o "sentido do fragmento", enquanto esses últimos tem o "sentido natural do fragmento", mas se esforçam para adquirir o sentimento da totalidade. Pareceu-nos que essa relação permanecia, até certo ponto, encerrada em uma performance especulativa, ao passo que a performance instauradora consiste no engendramento de uma obra, ela é propriamente genético-nativa, noção que construímos a partir do cruzamento daquilo que Deleuze chama de "genitalidade"¹¹ com aquilo que Jean-Christophe Goddard chama de "nativo"¹², e que se refere fundamentalmente à afirmação da existência prática e da vida

⁹ "Os gregos mantinham bem o plano de imanência que eles construíam no entusiasmo e na embriaguez, mas eles precisavam procurar com quais conceitos preenchê-lo (...); enquanto que nós, nós temos conceitos, nós acreditamos tê-los, depois de tantos séculos de pensamento ocidental, mas não sabemos de modo algum onde colocá-los (...). É por isso que os gregos de Platão contemplam o conceito, como algo que está ainda muito longe e acima, enquanto que nós, nós temos o conceito, nós o temos no espírito de uma maneira inata, basta refletir. É o que Hölderlin exprimia tão profundamente: o 'chão natal' dos gregos é nosso 'estrangeiro', o que nós devemos adquirir; enquanto os gregos, ao contrário, tinham de adquirir nosso chão natal como seu estrangeiro" (DELEUZE & GUATTARI, 1991, p. 98).

¹⁰ Deleuze pensa em Maurice Blanchot (1969), nas primeiras páginas de *L'entretien infini*. Nós remetemos igualmente, mas de uma outra maneira, a AXELOS, K. **Ce questionnemen.**, Paris, Les Éditions de Minuit, 2001, sobretudo pp. 70-71. "A amizade que nos torna capaz de caminhar com os outros, em cumplicidade, tornou-se uma palavra-e-uma-coisa fatigada".

¹¹ DELEUZE, 1968, p. 192.

¹² Em seu *Fichte aborigène*", Goddard mostra que o aborígene ou o *Urvolk*, em oposição ao *Ausland*, aquele que vem do exterior, "designa o povo, todo povo, na medida em que, para ser um povo, ele deve necessariamente ser nativo, originário, primitivo - na medida em que seu ser não é somente 'factual' ou 'histórico', como o é aquele de um exército colonial ou imperial de conquista, de uma administração estatal, etc., mas 'genético', ou seja, ele é integralmente constituído pelas mediações simbólicas através das quais ele se faz imagem [*s'image*] e se forma

concreta. Ao duplo Europeu-Estadunidense e seu desdobramento, seria preciso opor a Ilha-Brasil e seu duplo frenesi genético-nativo, pelo qual "o estrangeiro se torna autóctone no outro que não o é, ao mesmo tempo que o autóctone se torna estrangeiro a si mesmo", manifestando aquilo que denominamos de narcisismo aberrante e histérico. Nem "Paris", nem "Pará"¹³, nem nacional, nem cosmopolita, mas o planetário, a ida-volta entre um e outro. Ou, para parafrasear Viveiros de Castro: nós somos todos genético-nativos, exceto quem não é¹⁴.

(*sich bildet*) a si mesmo para ele mesmo (a noção fichteana de 'gênese' sendo esvaziada de toda significação genealógica)". GODDARD, J. **Fichte ou la révolution aborigène permanente**. Disponível em: <www.europhilosophie.fr>. Acesso em : fev. de 2013.

¹³Referência à explicação de Eduardo Viveiros de Castro a propósito de um comentário que lhe foi feito durante um simpósio em Manchester reunindo "historiadores da cultura ocidental" onde ele expõe um trabalho sobre algumas "concepções ameríndias de 'natureza' e 'cultura' e suas diferenças em relação à vulgata cosmológica da modernidade". "Durante os debates, um dos participantes me provocou: 'seu trabalho é muito interessante; mas seus índios parecem ter estudado em Paris(...)'. Respondi que, na realidade, havia ocorrido exatamente o contrário: que alguns parisienses haviam estudado na Amazônia. Argumentei que minha análise devia tanto ao estruturalismo francês quanto este devia antes a etnologia americanista e, dessa forma, aos 'meus' índios: não fora o Pará que estivera em Paris, mas sim Paris no Pará(...)". Seu provocador foi-lhe apresentado mais tarde como Stuart Hall (VIVEIROS DE CASTRO, 1999, p. 152). O mesmo ocorre em relação a Oswald de Andrade de quem se diz que ele teria "descoberto" o Brasil desde a *Place de Clichy*, o "Pau Brasil" (seu manifesto de 1924) não sendo mais do que "Pau Paris". Silvano Santiago, em sua leitura de Oswald de Andrade, fala em um "esforço antropofágico" como aquele que instaura um "conhecimento exorbitante" que repulsa as formas parciais do conhecimento: aquela "parcial" do colono e aquela dita "universal" do colonizador. É assim que a antropofagia constitui uma performance instauradora e designa exatamente aquilo que chamamos de genético-nativo, movimento exorbitante e aberrante de ida-volta (SANTIAGO, 2008, p. 15).

¹⁴"No Brasil todo mundo é índio, exceto quem não é" (VIVEIROS, 2006, p. 132).

PRIMEIRA PARTE
DA ILHA DESERTA E DO OCEANO: A DISPUTA FILOSÓFICA

Deleuze publica seu primeiro estudo sobre Bergson em 1956, numa coletânea organizada por Merleau-Ponty ¹⁵. Ele marca o início de uma série de retornos ao autor de *L'évolution créatrice* que se estenderá até àquele que é considerado um dos últimos escritos de Deleuze, a saber, “Imanência, uma vida (...)”. No entanto, não seria preciso percorrer a obra de Deleuze em seu conjunto para se depreender o sentido profundo de seu bergsonismo. Nesse trabalho inicial, cremos ser possível distinguir o esquema, em nosso entender aquele mais geral e útil para nós, que marca a leitura deleuziana do filósofo da *duração*. Cremos que a apropriação de conceitos bergsonianos por Deleuze, já nesse momento inicial da obra desde último, é devedora de uma *disjunção fatal* dos problemas a que esses conceitos remetem e que eles desdobram como suas intuições mais simples.

O problema da “instauração filosófica”, apesar dessa expressão não surgir senão numa rápida referência ao filósofo Etienne Souriau, no *Qu'est-ce que la philosophie?*¹⁶, obra tardia co-escrita com Félix Guattari, já está presente nesse momento inicial a que nos referimos. Certamente, poder-se-ia elaborar uma objeção bergsoniana, argumentando que nossa leitura é vítima de uma “ilusão retrospectiva”. Mas, como se verá, não é nada disso. Deleuze e Bergson partilham a ideia de que uma obra nada faz senão explicar uma intuição inicial, um problema que a obra não cessa de retomar e deslocar. Erigindo o que não cessará de ser questionado em cada novo trabalho, também no artigo sobre Bergson, o que “está em questão (...) é já a orientação geral da filosofia”, ou seja, o problema é geográfico, mais que histórico. Inicialmente, essa orientação será partilhada em duas vias: a transcendental, de um lado, a ontológica, de outro. É o que se pode perceber numa passagem que se refere à primeira das duas características que Deleuze atribui ao conceito de “intuição” em Bergson. Com efeito, “nela e por ela, alguma coisa se apresenta, se dá em pessoa, ao invés de ser inferida de outra coisa ou concluída” ¹⁷. Quer dizer que a orientação bergsoniana do pensamento, segundo Deleuze, opta por uma outra via que não aquela que faz da filosofia uma reflexão sobre o conhecimento que as ciências têm das coisas. Assim, Deleuze acredita poder encontrar Bergson numa outra via que não aquela crítica ou transcendental inaugurada por E. Kant, ou seja, precisamente aquela que seria necessário nomear de *ontológica*. Desse modo, a filosofia, ao invés de uma *reflexão sobre o conhecimento* que a ciência nos oferta, pretenderia,

¹⁵ DELEUZE, 2002, pp. 28-42.

¹⁶Referência feita a Etienne Souriau, *L'instauration philosophique* (1939). Trataremos da relação Deleuze-Souriau a frente. DELEUZE & GUATTARI, 1991, p. 44.

¹⁷ Ibidem, p. 29.

com Bergson, oferecer-nos *uma outra* relação com as coisas, portanto, *um outro*¹⁸ conhecimento das próprias coisas.

Ora, essa relação com as coisas ou conhecimento delas, em Bergson - de que, aliás, “a ciência (...) nos privava”¹⁹ – ela é dada pela *intuição*. No entanto, Deleuze introduz uma *hesitação* no instante de qualificar essa relação ou conhecimento que a intuição torna possível e, através disso, parece refazer duas vias, ao menos, para compreender a “orientação geral da filosofia”. Ao descartar a via crítica, com efeito, Deleuze introduz a outra via, a ontológica, sob o signo dessa hesitação que, como veremos, caracteriza, *num primeiro momento*, um deslocamento que expressa seu próprio distanciamento em relação a Bergson. Assim, ou bem a filosofia é reflexão sobre o conhecimento, “ou bem, ao contrário, a filosofia pretende *instaurar, ou antes restaurar*, uma outra relação com as coisas, portanto um outro conhecimento”²⁰. *Entre instauração e restauração, a diferença não é, de fato, anódina*. Um pouco mais a frente, no mesmo texto acima abordado, ao expor a segunda característica da intuição, Deleuze retoma os termos pelos quais ele havia expressado essa hesitação e ela é, por assim dizer, prolongada até um ponto de bifurcação a partir do qual sua relação com Bergson diverge: o problema da orientação do pensamento. A primeira característica da intuição nos ensina que ela nos apresenta alguma coisa. Quanto à segunda, ela nos faz compreender que essa apresentação consiste num “retorno”. “Com efeito, a relação filosófica que nos coloca nas coisas, ao invés de nos deixar fora delas, é restaurada pela filosofia, ao invés de instaurada, reencontrada, ao invés de inventada”²¹. Ponto por ponto, opõe-se, na relação que nos coloca nas coisas, ou seja, na intuição, a restauração e a instauração, o contato e a invenção.

Nossa pesquisa sobre o bergsonismo de Deleuze consiste na decisão tomada de aprofundar essa bifurcação e tirar dela alguns efeitos. Nessa hesitação, nas duas vias divergentes que ela esboça, na distância polioptica que ela escava, no liame paradoxal que as coloca em comunicação, formando uma estância ou uma estação, é a própria filosofia que desfigura ou deforma seu rosto, liberando o duplo e sua potência re-instauradora. Nossa tarefa com essa tese não é outra senão acentuar essa hesitação, intensificá-la ao ponto em que ela reaparecera tanto em outros trabalhos do autor quanto já virtualizada em momentos privilegiados da própria filosofia de Bergson. Mais ainda, devemos intensificar a hesitação ao ponto em que ela ganhará a amplitude de uma onda histericizante, percorrendo não somente o

¹⁸ Deleuze sublinha somente "um outro" para se referir tanto à relação quanto ao conhecimento.

¹⁹ DELEUZE, 2002, p. 29.

²⁰ Em "*instaurar, ou antes restaurar*", nós sublinhamos.

²¹ DELEUZE, op. cit., p. 30.

corpo da obra, mas o próprio exercício de pensamento a que nos dedicamos. O problema do duplo, pelo qual se comunicam Bergson e Deleuze, aponta para uma questão mais profunda que concerne à própria atividade filosófica, sua violência absoluta, seu distúrbio obsessante, sua neutralidade insuportável. Essa hesitação aparece como um processo progressivo e contínuo de histericização capaz de constituir o sintoma disto que podemos chamar, com F. Worms, de um momento filosófico mais amplo, que a filosofia de Deleuze teria atualizado a sua maneira e que permanece como uma possibilidade suspensa, deslocando-se como uma espécie de ilha-fantasma, inseparável daquele que se arrisca longe do porto, que dramatiza de maneira cada vez mais evidente os mais diversos planos de vida que nos concerne no tempo que é o nosso.

Contudo, vamos devagar. Já nesse momento inicial, Deleuze reconhece a singularidade do bergsonismo em relação à tradição, à divergência e, ao mesmo tempo, à dívida do autor dos *Données immédiates de la conscience* em relação às filosofias críticas, apresentando Bergson como desbravador de uma via capaz de orientar o pensamento: a ontológica. No entanto, ao apresentar essa via singular, Deleuze não o faz sem sugerir um deslocamento no ponto de partida que marcará seu próprio distanciamento em relação a Bergson. Se no primeiro artigo, a diferença passava quase despercebida entre instauração e restauração, no segundo artigo sobre Bergson, também de 1956, a divergência é tanto mais ampliada quanto mais seu efeito de duplo se torna mais pronunciado. Alex Cherniavsky tem razão, portanto, em afirmar que não é senão neste último que Deleuze faz dos “componentes ideais ou virtuais de um misto”, que a intuição trata de apreender, as verdadeiras “condições da experiência”²², ou seja, a divergência entre duas vias é agora aquela entre a ontológica e a transcendental. “Esse método é algo diferente de uma análise espacial, mais que uma descrição da experiência, e menos (em aparência) que uma análise transcendental”²³. Menos que uma análise transcendental, mas somente em aparência. Ela o é ainda menos no *Le bergsonismo*, mais tarde, em 1966, como indica com legitimidade Cherniavsky, quando a intuição é definida como método transcendental apto a determinar as condições da experiência real. Resta, pois, saber se essa diferença entre as duas filosofias marcam o deslocamento numa viagem em que se continua sempre no mesmo oceano, aquele da ontologia, ou bem, ao contrário, se a divergência entre as duas vias nos conduz à diferença entre o próprio oceano e a ilha deserta, ou seja, entre o ontológico como princípio temporal, apto a restaurar a metafísica, e o *transcendental* como princípio prático e, enquanto tal,

²² CHERNIAVSKY, 2011, p. 190.

²³ DELEUZE, 2002, p. 40.

paradoxalmente, capaz de abolir o problema do princípio e, no mesmo gesto, colocar o problema da instauração enquanto atividade de posição de novos problemas. A questão da orientação do pensamento seria, nesse último caso, bem diferente da simples direção que o pensamento tomaria no interior de um espaço já dado, no caso, aquele da história da filosofia, mas implicaria, ao contrário, a invenção de espaços heterogêneos, inclusive espaços de tempo, fazendo apelo a uma geofilosofia. Embora tenha afirmado que não há senão duas maneiras possíveis de responder à questão “por que há ainda filosofia?”²⁴, duas imagens do pensamento, a crítica e a ontológica, parece-nos que Deleuze pretende que a instauração de outras vias seja possível. Ou antes, Deleuze pretende que a orientação do pensamento coincida com a instauração filosófica como prática inventiva de novos modos de pensar. Essa coincidência não se fará senão através de uma contínua hesitação.

Busquemos agora tratar da própria natureza da divergência. Esse texto inicial de Deleuze sobre Bergson marca fundamentalmente a abertura de uma relação que caracterizaria, ao mesmo tempo, uma proximidade e um distanciamento máximos. A apropriação de conceitos da filosofia bergsoniana far-se-á em função dessa proximidade inicial, ou seja, do problema da orientação do pensamento. Porém, na medida em que se faz, ela desdobra continuamente uma diferença no modo como esse problema é colocado por um e outro filósofo: a instauração filosófica em Deleuze, a restauração ontológica em Bergson. Diferença em si que é uma distância, um meio ou entre-dois no qual nós mesmos procuramos nos mover, entre a ilha e o oceano, numa linha litorânea absoluta, ao longo da qual ida e volta, partida e chegada se confundem numa hesitação confusa, porém clara, obscura, porém distinta, diria talvez Deleuze. No presente capítulo, propomos analisar o plano dos próprios problemas que impulsionam as filosofias de Bergson e de Deleuze. Da confusão em torno desse plano dos problemas parecem emergir leituras, tanto do lado dos críticos, quanto dos aliados, que fazem da filosofia deleuziana um desdobramento do pensamento bergsoniano, encontrando entre os dois pensadores uma continuidade ruínosa tanto para um quanto para o outro, visto que suplanta a singularidade e a riqueza de cada filosofia, em sua profundidade problemática, por uma partilha de conceitos meramente superficial, fundada no simples “fascínio lexical” ou “sedução verbal”²⁵. Tentemos, então, tornar distintos os lutadores e devolver a cada um suas singularidades, ou ao menos, um pequeno conjunto delas, sem perder de vista o plano no qual se dá a peleja. Dentro dos limites desse trabalho, não poderemos desenvolver uma leitura exaustiva, mas simplesmente apreender os pontos notáveis do

²⁴ DELEUZE, 2002, p. 29.

²⁵ ZOURABICHVILI, 2003, p. 3.

pensamento desses dois filósofos, articular esses pontos a partir de um fio que torne possível a tessitura de um campo problemático ou, para usar um termo de F. Zourabichvili que dele se aproximam sem, contudo, coincidir, de uma “configuração lógica recorrente” que parece ser constantemente deslocada ao longo de suas obras, não se resolvendo senão na medida em que é novamente colocada. Isso vale para o empirismo transcendental de Deleuze, mas também, cremos, para a metafísica experimental de Bergson, ainda que por razões completamente distintas que remetem justamente à natureza dos problemas que interessa a cada um deles!

1 A PRÁTICA DA GÊNESE EM DELEUZE

O problema que permite encontrar uma unidade do pensamento deleuziano enquanto obra parece-nos ser aquele em torno das questões: *O que é pensar? Como o pensar é engendrado no pensamento? O que ocorre quando o pensamento começa a pensar? Quais as relações entre o pensamento e as forças que o forçam a pensar? Como pensamos a cada vez que fazemos conceitos filosóficos, afetos artísticos, funções científicas, imagens cinematográficas, etc.?* Em Deleuze, essas questões são constitutivas de uma orientação prática da filosofia, pois se trata de manipular a máquina de pensar (como Deleuze chama freqüentemente, segundo uma inspiração kantiana, o conjunto dos componentes – faculdades – que concorrem para o engendramento do pensar no pensamento) de tal maneira que seu funcionamento contribua para a invenção de novos modos de pensar, mas também ressoe com a invenção de novas maneiras de sentir, de viver, etc. Trata-se, então, de fazê-la funcionar em função de outros problemas que não aqueles em torno da busca do Absoluto, da determinação de um Princípio, do retorno a uma Origem ou a um *Grund*. Tentaremos, tanto quanto possível, nesse tópico, acompanhar, não exaustivamente, alguns momentos da obra em que essas questões são colocadas, no intuito de depreender o problema de uma orientação da filosofia concebida como prática, ou seja, não se tratará de demarcar o desenho de uma doutrina, mas antes de apreender certas ocorrências capazes de dar corpo e consistência a uma filosofia que busca, antes de tudo, praticar a invenção ou a instauração de certos seres: os conceitos filosóficos.

Longo é, contudo, o caminho, pois nós não podemos nem mesmo conhecer através de conceitos se nós não os fabricamos previamente, se não os criamos com todas as suas peças, em uma intuição que lhes é própria²⁶. Assim, o problema da gênese do pensar no pensamento deve ser entendido como uma dessas ocorrências privilegiadas. Em oposição ao idealismo transcendental kantiano e seu esforço pela determinação das condições de toda experiência possível, esse problema é colocado em torno do estabelecimento daquilo que Deleuze chama de “condições de uma experiência real” do pensamento²⁷. Ora, curiosamente, a filosofia deleuziana se caracteriza pela colocação do problema de tal modo que essas

²⁶ A bela introdução de *Qu'est-ce que la philosophie?*, sobretudo p. 12: "Criar conceitos, ao menos, é fazer alguma coisa". Veremos adiante a importância do "fazer". Não se poderá objetar que se trata de uma concepção tardia do pensamento de Deleuze a menos que as primeiras linhas do primeiro artigo de Deleuze sobre Bergson não tenham sido lidas. DELEUZE, 2002, p. 28.

²⁷ Ver a esse respeito MACHADO, 2009, p. 117.

condições e essa experiência coincidem num só ato ou movimento do pensamento retomado a cada vez em uma criação singular. Razão pela qual a instauração constitui a unidade dessa obra compreendida por traços tais como a interminabilidade, a proliferação e a multiplicidade.

Maël Garrec afirma com razão que a filosofia deleuziana quer-se resolutamente “empirista” e cita, para lembrá-lo, o prefácio à edição americana de *Dialogues*: “Eu sempre me senti um empirista”²⁸. Mas qual posição filosófica dá respaldo a esse sentimento? Desde seu primeiro livro, “*Empirisme et subjectivité*”, Deleuze parece colocar o empirismo no centro de seu próprio projeto filosófico prático, de tal maneira que a “experiência” possa ser o solo sobre o qual edificá-lo. Contudo, segundo qual concepção de experiência? Justamente os limites da concepção tradicional do empirismo são recusados, ou seja, aqueles que reduzem a filosofia empirista a uma doutrina para a qual o conhecimento advém de uma experiência que não é senão reconhecimento. Mas para Deleuze, o empirismo humiano é uma doutrina na qual a própria experiência “deve se compreender como um princípio”²⁹. Enquanto tal, a experiência não é o reconhecível, mas “movimento” e “diferença”³⁰. A experiência é o dado, mas o dado não é o reconhecível, “é o conjunto do que aparece, o ser igual à aparência, é o movimento, a mudança, sem identidade nem lei”. O sujeito se constitui no dado, que é movimento e diferença, quer dizer, o próprio sujeito é tendência ou devir. Ora, cabe a uma filosofia empirista explicar “como, no dado, pode se constituir um sujeito de tal maneira que ele ultrapasse o dado?”³¹. Para Deleuze, reside aí a essência do problema empirista.

Costuma-se fixar a aparição da noção de plano no dito filósofo da imanência pura em sua monografia sobre Bergson, de 1966. No entanto, seria útil refletir a propósito de seu primeiro esforço no trabalho sobre Hume para determinar uma “diferença de plano” opondo as filosofias críticas, ou seja, a crítica transcendental e a crítica empirista. Da filosofia em geral pode-se dizer que ela sempre procurou um plano de análise, de onde se pudesse empreender e conduzir o exame das estruturas da consciência, ou seja, a crítica, e justificar o todo da experiência”. A oposição seria, na verdade, uma “diferença de plano” no seio da filosofia crítica. A crítica transcendental parte de um “plano metodicamente reduzido” capaz de oferecer uma “certeza essencial” e que permite perguntar: “como alguma coisa pode dar-se a um sujeito, como o sujeito pode dar a si alguma coisa?”³². Sujeito e objeto formam aqui

²⁸ DELEUZE *apud* LE GARREC, 2010, p. 52.

²⁹ DELEUZE, 1953, p.121.

³⁰ *Ibidem*, p. 93: “O empirismo parte dessa experiência de uma coleção, de uma sucessão movimentada de percepções distintas”.

³¹ *Ibidem*, p.91 et seq.

³² *Ibidem*, p. 92.

uma correlação ou um “círculo correlacional”, de acordo com a definição mais geral dada por Q. Meillassoux³³ a essa noção, encerrando o único trajeto possível para o pensamento. De todo modo, para o plano transcendental, “a exigência crítica é aquela de uma lógica construtiva que encontra seu tipo nas matemáticas”. Já a crítica empirista quer se instalar num “ponto de vista puramente imanente de onde seja possível, ao contrário, uma descrição que encontra sua regra em hipóteses determináveis e seu modelo na física”. Do ponto de vista do plano empirista, questiona-se à propósito do sujeito: como ele se constitui no dado? “O dado não é mais dado a um sujeito, o sujeito se constitui no dado”³⁴.

O círculo correlacional mais primitivo, que funda o idealismo transcendental, é quebrado pelo empirismo e a instauração de seu plano de análise. Com esse plano, Deleuze não busca outra coisa a não ser a abertura de um campo de experiência, a instauração do plano coincide com a instalação imediata na experiência singular do pensar. O fora não é mais o que se dá a um sujeito, mas aquilo que resulta de uma operação de abertura pela qual o sujeito se constitui no dado. Assim, o filósofo pergunta: o que é o dado, ou seja, a imanência da experiência? É o “fluxo do sensível”, “uma coleção de imagens”, “um conjunto de percepções”, “uma sucessão movimentada de percepções distintas”. O dado, como acabamos de ver, é caracterizado como movimento e diferença. O espírito se definirá não como uma “faculdade” ou um “princípio de organização”, mas como uma tal “coleção” ou “conjunto”. Enfim, seu princípio é “o princípio de diferença”. “Dessa experiência é preciso partir, porque ela é a experiência. Ela não supõe coisa alguma, nada a precede. Ela não implica nenhum sujeito de que ela seria a afecção, nenhuma substância de que ela seria a modificação, o modo”³⁵. O plano de imanência da experiência, assim compreendido por esse empirismo, não pressupõe nem Sujeito nem Substância, não se deixa atribuir a uma subjetividade constituinte, nem remete ao ser, seja qual for seu nome, nem ontologia, nem fenomenologia. Ao contrário, o sujeito se constitui no plano sob a ação dos princípios da natureza humana. Deleuze refere-se à “ontologia” como a algo que, de fato, dadas as definições acima e o princípio do empirismo, não constitui um problema em sua filosofia, pois “se queremos conservar a

³³ Não citaremos aqui senão a definição mais geral do correlacionismo, que conhece, segundo Meillassoux, diversos desdobramentos nas filosofias contemporâneas, as quais remetem de uma maneira ou de outra ao “passo de dança correlacional”. “O correlacionismo consiste a desqualificar toda pretensão em considerar as esferas da subjetividade e da objetividade independentemente uma da outra. Não somente, é preciso dizer que nós não apreendemos jamais um objeto ‘em si’, isolado de sua relação ao sujeito, mas é necessário sustentar também que nós não apreendemos jamais um sujeito que não esteja já desde sempre em relação com um objeto”, (MEILLASSOUX, 2006, p. 18-19).

³⁴ DELEUZE, 1953, p. 92.

³⁵ Ibidem, p. 93.

palavra substância, encontrar, apesar de tudo, um lugar para ela, é preciso aplicá-la, como se deve, não a um suporte de que não fazemos idéia, mas a cada percepção”³⁶.

É preciso insistir nessas análises iniciais da obra de Deleuze, pois, com efeito, elas nos oferecem elementos que, reunidos, desenham uma problemática que será reativada, relançada, prolongada a cada novo trabalho do filósofo. Não se trata de, através de uma ilusão retrospectiva, encontrar conceitos tardios da filosofia deleuziana já nesse primeiro trabalho, mas nem por isso tomaremos essa obra como etapa de um movimento de enriquecimento contínuo, progressivo e crescente. Nem uma coisa, nem outra, é preciso tomá-la como um movimento instaurado através de certas decisões, mas igualmente de escolhas e tateamentos, que poderiam a cada vez fracassar. Assim, essa primeira aparição da noção de plano e sua centralidade para um *empirismo* que se quer superior, no interior de um programa que se quer *crítico*, ela é exemplar. Afinal, com essa noção de substância que não é suporte, mas uma coleção de diferenças, não é instaurado em germe aquilo que, em *Logique du sens* e *Différence et répétition*, Deleuze chama de “campo transcendental impessoal”, pré-subjetivo e pré-objetivo, povoado de um material que ele denomina de “singularidades pré-individuais”? Finalmente, na obra tardia, *Qu'est-ce que la philosophie?*, o plano de imanência é o único pressuposto dessa filosofia que se quer sem imagem dogmática e é definido como a própria prática de instauração filosófica. Evidentemente, a história do conceito de plano, longe de se reduzir às obras supracitadas, é prolongada por outros conceitos que o estendem e por outros problemas: por exemplo, aquele em torno da multiplicidade de planos, de um plano folheado ou de um só Plano... O que queremos marcar, sobretudo, aqui, é que, seja como for, a primeira aparição da noção de plano, mais que um outro conceito ou problema, coincide com o próprio esforço de instauração de um ato de pensar no pensamento ou de uma filosofia. Ele compreende todos os riscos, inclusive aquele inevitável de uma fadiga silenciosa e ainda quase imperceptível.

O sujeito se constitui no dado ao superá-lo a maneira de um plano traçado no caos, mas como se dá esse “processo” de constituição? Deleuze afasta qualquer tentativa de encontrar aí um problema ontológico, pois sua questão não consiste em se perguntar o que os princípios *são*, mas o que eles *fazem*. É sob a ação de princípios que “o dado é retomado por e no movimento que supera o dado”, em outras palavras, “o espírito torna-se natureza humana”³⁷, o sujeito é constituído no espírito enquanto síntese. “Não se perguntará o que são os princípios, mas o que eles fazem. Eles não são seres, mas funções. Eles são definidos por

³⁶ DELEUZE, 1953, p. 93-94.

³⁷ *Ibidem*, p. 100.

seus efeitos”³⁸. Ao destacar esse caráter funcional próprio aos princípios, Deleuze se esforça, ao mesmo tempo, em determinar sua natureza prática. Assim, sendo de essência prática e funcional, os princípios pelos quais o sujeito se constitui no dado implicam que “não há subjetividade teórica” para a qual o dado se constituiria. “Se o sujeito se constitui no dado, com efeito, não há outro sujeito a não ser prático”³⁹. É sob a ação dos princípios, ou seja, aqueles de associação (contigüidade, semelhança e causalidade) e aqueles de paixão (parcialidade e simpatia), que o espírito se ultrapassa tornando-se sistema, sujeito, através das relações estabelecidas entre as ideias, na origem das crenças, dos hábitos. O dado jamais reúne, num todo, seus elementos atomísticos separados, ou seja, seus termos. É preciso que, sob a ação dos princípios, o espírito se ultrapasse, tornando-se sujeito no dado e o ultrapassando, igualmente, através das relações, as quais, são precisamente “exteriores” aos termos, “ideias” ou “impressões”. O sujeito “é síntese, síntese do espírito”, mas a síntese não é uma representação, ela é “produtiva, criadora, *inventiva*”⁴⁰ e o lugar desse excesso no qual o sujeito se constitui é a imaginação. Ela é, por assim dizer, a superfície contraente na qual as tendências, passagens e transições (relações) entre as partes atômicas (termos) são instauradas. O "problema prático" do empirismo não é outro senão aquele da unidade dos "diversos momentos da subjetividade", dos "momentos da ação geral dos princípios no espírito", dos "diversos momentos desse processo" de "ativação" do espírito pelos princípios, portanto, de instauração da imaginação enquanto faculdade ou plano plástico. Além disso, atesta-se a presença de Bergson nesse movimento fundamental de definição da imaginação como superfície de contração e ressonância, tal como um instrumento de percussão. "Para falar como Bergson, digamos que o sujeito é primeiramente uma marca, uma impressão deixada pelos princípios, mas que se converte progressivamente em uma máquina capaz de utilizar essa impressão"⁴¹.

Por que se trataria de um momento decisivo? É que essa análise do problema prático de um empirismo que, mais tarde, Deleuze nomeará de superior ou transcendental, opõe precisamente a concepção humeana da imaginação àquela de Kant. Com efeito, para Deleuze, Kant conduz sua crítica de Hume fazendo a este uma "objeção" que recai sobre a maneira como este último havia colocado o problema do acordo entre as relações e o termo, entre o sujeito e o dado, entre os princípios da natureza humana e os princípios da Natureza,

³⁸ DELEUZE, 1953, p. 151. Um pouco acima, lemos: "os princípios neles mesmos não possuem o segredo da natureza humana", p. 150.

³⁹ Ibidem, p. 117.

⁴⁰ Ibidem, p. 102.

⁴¹ Ibidem, p. 127.

ou seja, o problema do dualismo empirista e sua resolução através da finalidade. A questão em torno do insensível que não pode ser senão sentido encontra aqui uma de suas fontes, nesse problema colocado sobre o plano da imaginação, mas cuja resolução remete justamente à diferença de plano que opõe a crítica transcendental à crítica empirista. Não somente o empirismo é definido como uma "filosofia da imaginação", mas sua questão, a saber, "como o sujeito se constitui no dado?", equivale a compreender como a imaginação se torna uma faculdade. "Segundo Hume, a imaginação devém uma faculdade quando, sob o efeito de princípios, se constitui uma lei de reprodução de representações, uma síntese da reprodução"⁴². Kant reconhece que o problema foi colocado sobre um "bom terreno", aquele da imaginação, mas Hume tê-lo-ia mal colocado. Quer dizer, ao dispô-lo em termos de dualismo, ele estava obrigado "a conceber a relação do dado e do sujeito como um acordo do sujeito com o dado". Para Kant, ao contrário, é preciso que o próprio dado seja submetido ao ser racional. Por que? "Porque o dado não é uma coisa em si, mas um conjunto de fenômenos, conjunto que só pode ser apresentado como uma Natureza por uma síntese a priori, a qual torna possível uma regra das representações na imaginação empírica, mas com a condição de constituir, primeiramente, uma regra dos fenômenos nessa própria Natureza"⁴³. Ora, Deleuze chamou de não-empirista toda teoria segundo a qual, de uma maneira ou de outra, as relações decorrem da natureza das coisas, ao passo que o empirismo implicaria uma forma de dualidade. É preciso, então, admitir que o criticismo não é um empirismo, posto que em Kant "as relações dependem da natureza das coisas no sentido de que, como fenômenos, as coisas supõem uma síntese cuja fonte é a mesma que a das relações". O *a priori* é, então, essa imaginação produtora que faz da atividade transcendental um princípio de condicionamento dos fenômenos. Deleuze estabelece já nesse momento inaugural um elemento crítico que ele não cessará de desenvolver mais tarde numa relação tanto mais próxima de Kant quanto este lhe parece um verdadeiro inimigo que é preciso entender como funciona. Esse elemento é esta "alguma coisa = X" no pensamento que ultrapassa o plano da imaginação sem poder dele prescindir. Ora, de acordo com Deleuze, em Hume, *nada ultrapassa a imaginação*, ou seja, não há um sujeito transcendental como unidade sintética da apercepção que encerra a imaginação. O plano da imaginação oferece o ponto de vista puramente imanente, único que pode dar conta do problema prático de constituição do sujeito no dado.

O plano não deriva da experiência, mas nem por isso é atribuível a alguma coisa que o ultrapasse, por exemplo, um sujeito transcendental. A instauração do plano é

⁴² DELEUZE, 1953, p. 124.

⁴³ *Ibidem*, p. 125.

prática na medida em que ela faz uma mesma e única coisa com o engendramento do ato de pensar no pensamento. Em *Différence et répétition*, Deleuze dirá da imaginação que ela é uma consciência larvar e, com efeito, o plano é simultaneamente precário e potente, ele implica o dado como sucessão movimentada (mais tarde, o caos) e o sujeito que se constitui no dado ultrapassando-o. O plano é, portanto, uma gênese interna, formação contínua e progressiva de uma experiência real, unidade plástica e rítmica uma vez que o caos a sorve de um lado, o silêncio a ameaça de outro. Ressoar sempre e novamente exige um esforço, ainda que seja aquele destinado a manter bem estirada a pele para prolongar o som do tambor. É preciso considerar cada obra de pensamento enquanto um esforço sempre recomeçado para instaurar um plano e o fazer ressoar. A filosofia, para Deleuze, é uma prática desse gênero e, enquanto tal, não pode se ocupar de questões em torno de um Princípio, de um Fundamento, de uma Origem⁴⁴; ela se opõe à especulação, ou seja, a todo problema ontológico compreendido como busca de um Absoluto (*absolutus*) sob qual forma for.

Nós tentamos, com a leitura introdutória que precede, tão somente esboçar o que bem poderia constituir o problema prático da instauração filosófica. Após seu primeiro trabalho, dedicado a Hume, de 1953, Deleuze não publicaria um novo livro senão uma década mais tarde, uma monografia sobre Nietzsche, de 1962. Durante esse intervalo, Deleuze publica seus dois artigos sobre Bergson, mas também sobre Nietzsche, Sacher-Masoch, entre outros. Esses artigos são retomados nas monografias dedicadas a cada um desses autores. As obras de Proust e de Kant também são contempladas por essa inquieta pesquisa monográfica que desemboca no final da década (1968) em sua tese principal de doutorado *Différence et répétition* e em sua tese complementar *Spinoza et le problème de l'expression*, bem como no livro experimental construído em séries *Logique du sens* (1969). Sem podermos assumir uma tarefa que ultrapassaria os limites da proposta dessa pesquisa e que, além disso, já foi realizada com muito interesse e competência por outros estudiosos, tentemos nos voltar, de maneira prudente e em nada pretensiosa, para a posição precisa do problema que deve nos ocupar nessa sessão do primeiro capítulo, a saber, a determinação do problema que, no nosso entender, a filosofia deleuziana não cessará de colocar, de retomar e de deslocar. Acreditando ter distinguido uma espécie de nó problemático na monografia sobre Hume, seria necessário se perguntar se é possível encontrá-lo nas obras posteriores, para determinar se ele ganha novas dimensões, contornos, componentes e amplitude, na medida em que é deslocado em

⁴⁴Assim, em *Logique du sens* Deleuze insiste na necessidade para a filosofia de seguir uma via que não compreenda o sentido como aquilo que deve ser reencontrado em "uma origem mais ou menos perdida (que essa origem seja divina ou humana, ontológica ou antropológica)". Ao contrário, trata-se de produzi-lo, (DELEUZE, 1969, p. 90).

novas paisagens. Poderíamos fazê-lo a partir de sua obra sobre Kant, Sacher-Masoch ou Espinosa, particularmente. Contudo, nós lançaremos mão dos diversos trabalhos, sem distinções do tipo monográfico ou não-monográfico, sozinho ou em parceria, história da filosofia ou política, etc. Tais distinções não são nosso problema.

De modo geral, o conjunto do trabalho monográfico e não-monográfico dos anos 60 marca a criação de conceitos a partir daquilo que G. Lebrun muito justamente chamou de refluxo da "imagem do pensamento"⁴⁵, ou seja, o esforço deleuziano compreende, nesse momento, um movimento de dois movimentos, ele próprio envolvendo dois momentos, um negativo, de destruição, outro positivo, de afirmação: de um lado, a crítica da representação, dos pressupostos do que significa pensar, da imagem Moral ou Dogmática do pensamento; de outro, a instauração de um pensamento sem Imagem, a criação de outras imagens do pensamento, a experiência real como abertura de um espaço ou campo de individuação que coincide com a gênese do pensar no pensamento. Se no *Empirisme et subjectivité* a diferença de plano que atravessa a filosofia crítica era entre empirismo e transcendentalismo, agora ela será entre o idealismo transcendental e sua falsa crítica e empirismo superior e sua crítica efetiva da imagem Moral do pensamento. O plano torna-se a própria diferença transcendental insuficientemente abordada no idealismo kantiano, posto que fechada no círculo correlacional formado entre o sujeito e o objeto, *mediada* pelas coordenadas que formam o mundo da representação (o bom senso e o senso comum), e plenamente desdobrada pelo empirismo, apreendida *imediatamente* enquanto estrutura ou esquizofrenia de direito do pensamento e enquanto instância pela qual o diverso é dado. O mundo da representação, para Deleuze, é inseparável daquilo que ele chama de “meramente empírico”, uma experiência meramente possível encerrada na interioridade da reconhecimento. Uma experiência de pensamento apartada das forças do fora, da exterioridade, do imprevisível e cujas condições já são conhecidas, já são dadas de antemão. Em revanche, é preciso aceder a uma “experiência real” cujas condições coincidem com o ato e a própria violência de sua instauração. O dado passa a designar a experiência banal, cotidiana, frívola, encerrada no mundo da reconhecimento, com seus clichês e as injunções por parte dos poderes estabelecidos. É preciso engendrar o ato de pensar no dado, de modo a superá-lo. Assim, o problema prático da instauração em Deleuze consiste nisso que F. Zourabichvili⁴⁶ resumiu com muita propriedade: a descoberta das condições da experiência real é esta própria experiência em ato.

⁴⁵ LEBRUN, 2000, p. 209.

⁴⁶ “O empirismo transcendental significa, antes de tudo, que a própria descoberta das condições da experiência supõe uma experiência no sentido estrito: não o exercício ordinário ou empírico de uma faculdade, pois os dados

A instauração do que se entende por "experiência real" pede por uma filosofia transcendental capaz de determinar as condições dessa experiência, porém irredutíveis às simples condições de possibilidade que encontramos em Kant. Esse aspecto da filosofia deleuziana já foi bastante destacado e mobiliza sua leitura cruzada com Kant, Nietzsche e Bergson, bem como seu trabalho em torno de escritores, como Proust e Masoch. Os especialistas parecem já ter dito tudo que se poderia encontrar aí já pronto ou como possibilidade. Nós acreditamos, além disso, que já se cruzou suficientemente Deleuze em todos os sentidos, periodizou-se Deleuze através de toda sorte de cortes. Encontra-se na filosofia em geral tudo o que já está lá pronto. Isso não deve nos surpreender. Contudo, causamos perplexidade quando se trata de um filósofo que, como Deleuze, afirmava que o ato de pensar não consiste em reconhecer, mas em encontrar aquilo que nos surpreende e que nos força a pensar por isso mesmo, ou seja, a realizar um esforço que, de outra maneira, não realizaríamos e que, mesmo assim, não possui nenhuma garantia de ser levado a cabo. Desse modo, é Deleuze ou somos nós os comentadores que está/estamos fatigado/s? Nada é certo. De toda maneira, tentemos nos voltar na direção de um ponto notável que está presente na análise deleuziana do pensamento de Nietzsche, mas que pode ser igualmente reencontrado como importante componente nas demais obras de Deleuze nos anos 60. Trata-se do problema do princípio apto a dar conta do engendramento do pensar no pensamento. Mais uma vez, nossa questão deve ser: como podemos falar em princípio sem refazer uma nova ou outra ontologia, sem colocar qualquer problemática em torno do Absoluto, sob qualquer forma? De que maneira tratar de princípio e prática numa questão que não é em nada principial, mas que, ao contrário, não se põe senão enquanto "derrubamento" do problema ontológico, seu "*renversement*" no sentido francês de fazer cair por terra, destituir?

do vivido empírico não orientam o pensamento sobre aquilo que ele pode, mas essa mesma faculdade elevada ao seu limite, confrontada ao que a solicita em sua própria potência" (ZOURABICHVILI, 2003, p. 35). É essa experiência no sentido *strictu* ou, antes, o plano de experiência real que dissolve toda ambigüidade em torno da oscilação que Deleuze pratica amiúde entre o "estilo transcendental" (o plano torna-se, com efeito, campo transcendental) e o "estilo ontológico" (o que ele designa como tarefa de uma filosofia da imanência: realizar a univocidade do ser, fazer com que o ser se diga em um só sentido de tudo aquilo que ele se diz ou, em termos espinosistas, que a substância se diga unicamente dos modos). Não havendo mais necessidade de remeter o ser à experiência ou esta exigência, "de origem cartesiana (...), renovada e radicalizada por Husserl", afirma Zourabichvili, "de correlacionar o ser à experiência", em torno de uma fronteira marcada pelo Ego originário, "tornou-se indiferente", em Deleuze, "falar em um ou outro estilo: a ontologia do virtual ou das singularidades nada é a não ser uma ferramenta de descrição da experiência 'real'". Se Bento Prado Jr se fiava somente em Zourabichvili como comentador de Deleuze, é porque ele próprio, em 1996, já havia feito a mesma constatação, ao ver no "plano de imanência", para além do "sujeito fundador (cartesiano, kantiano, husserliano)" como "*princípio* unificador", a experiência de um "campo pré-subjetivo e pré-objetivo" (PRADO JR, 1996). Voltaremos a essa questão adiante, no capítulo 2. Por hora, basta dizer que há um uso da ontologia em Deleuze sem haver qualquer problema ontológico, qualquer preocupação em torno do Absoluto, qualquer que seja sua natureza.

Assim, sejamos atentos à maneira pela qual, em *Mille Plateaux*, Deleuze, com Guattari, opõe a instauração da "lógica do ET" (lógica empirista das relações exteriores aos termos, apta a dar conta da experiência real) ao derribamento da ontologia enquanto destituição do fundamento, anulação de começo e fim. Derrubar o platonismo, enquanto desmoronamento da própria dualidade entre fundamento e informal, em nome do afundamento, em *Différence et répétition*. Não se trata, em tudo isso, senão de diversas formas de realizar um único e mesmo gesto: fazer cair por terra. Razão pela qual "derribamento" não pode ser confundido com a idéia de "subversão pré-socrática" (mas também aquela dos "novos humanistas das cavernas") em oposição à "conversão platônica" (mas também aquela dos "novos teólogos" e do "céu de Koenigsberg"⁴⁷): simples substituição da altura pela profundidade. A própria idéia de uma terceira imagem do filósofo, em *Logique du sens*, aquele que habita e percorre as superfícies, caminhando com seu duplo manto e seu cajado (Diógenes, Antístenes, Crísipo...), "animal chato das superfícies" (e nessas páginas notáveis aparece o bestiário que acompanha a obra de Deleuze: os carrapatos, as pulgas), essa terceira imagem, ao opor-se simultaneamente ao filósofo alado (Sócrates, Platão) e ao filósofo calçado com sandálias de chumbo (Empédocles), ilustra a preocupação de Deleuze pela questão de uma operação radical de derribamento em filosofia. Desse modo, as três imagens do filósofo não são nem "biográficas nem bibliográficas": são anedotas vitais e aforismos do pensamento, conforme Nietzsche, uma coisa e outra articuladas em uma única superfície pela qual "o ato de pensar se engendra no pensamento" e "o pensador se engendra na vida". Zonas glaciárias ou tórridas acompanham cada imagem, toda uma "geografia exótica que caracteriza um modo de pensar, mas também um estilo de vida" e que não poderia jamais ser instaurada sem ao mesmo tempo fazer cair por terra o problema do fundamento. Pois era este precisamente que nos ocultava ou retirava a terra, suas superfícies, sua geografia, seus climas, suas paisagens, seus viventes em quantidade enorme, deslocando-se sobre ela ou incrustados em um vale, seus maciços imóveis, suas mil minas de águas: "todo o pensamento reorientado, nova geografia". A instauração filosófica convém a essa imagem do filósofo das superfícies, mas enquanto método ela deve dar conta do conjunto das três imagens (pois, de qualquer maneira, altura e profundidade não são senão pregas da superfície). João Guimarães falava de uma terceira margem do rio. Se há uma terceira margem também para a filosofia, ela remeteria certamente a essa terceira imagem do filósofo, ainda que fosse necessário

⁴⁷ Lemos conjuntamente as séries "Décima primeira" e "Décima oitava" de *Logique du sens*, a fim de distinguir e intensificar algumas de suas ressonâncias.

conduzi-lo "lateralmente" até ela. Deleuze, ele mesmo, dizia a propósito desses terceiros Gregos: "não mais são completamente Gregos".

Ora, como se sabe, Deleuze acusa a insuficiência da crítica kantiana que não chega a ser, de fato, imanente, pois ela “descobre condições que permanecem ainda exteriores ao condicionado”, ou seja, “os princípios transcendentais são princípios de condicionamento, não de gênese interna”⁴⁸. Do ponto de vista deleuziano, a passagem das simples condições de toda experiência possível às condições da experiência real, ou seja, do plano de uma filosofia crítica que se ocupa dos limites do conhecimento ao plano de uma filosofia crítica que se interesse pelo próprio pensamento em sua relação com o que o força a pensar, essa passagem de um plano ao outro exige a efetuação de uma crítica à imagem dogmática do pensamento e, em seguida, a determinação do princípio genético de uma experiência real. Contudo, essa passagem designa precisamente o engendramento do ato de pensar no pensamento, de modo que será preciso chamar de experiência real essa própria passagem. Nem inato, nem adquirido, o ato de pensar no pensamento é, para Deleuze, "genital", compreendendo este como obra que não pode senão ser feita ou instaurada. Sob o signo da genitalidade do pensar, Deleuze, em *Différence et répétition*, erige Artaud em filósofo prático por excelência, aquele que se coloca “em presença de um processo generalizado de pensar, que não pode abrigar-se sob uma imagem dogmática tranquilizadora, mas se confunde, ao contrário, com a destruição completa dessa imagem”. Artaud diz experimentar “dificuldades” para pensar. Mas não se deve compreender com isso que se trate de “fatos”(por exemplo, falta de método, de técnica, de aplicação, mesmo falta de saúde, diz Deleuze), mas como “dificuldades de direito que concernem à essência do que significa pensar”⁴⁹. As dificuldades de fato são "felizes" pois elas colocam o pensamento em relação com obstáculos que funcionam como sinais para que ele se oriente e mobilize seus esforços sem correr riscos. Estamos, pois, diante de uma imagem tranquilizadora do pensamento. Mas as dificuldades de direito concernem ao ato de pensar que não pode ser compreendido senão como fazer obra, como esforço de criação, como instauração. “Pensar é criar (...), mas criar é, antes de tudo, engendrar ‘pensar’ no pensamento”. Assim, Artaud sabe que “o problema não é dirigir, nem aplicar metodicamente um pensamento preexistente por natureza e de direito, mas fazer com que nasça aquilo que ainda não existe”, através de impulsões, de choques, de compulsões que fazem emergir "forças informuladas" e "arrombamentos do pensamento". Do ponto de vista da instauração de uma experiência real, “não há outra obra”, nisso consiste "a única ‘obra’ concebível”. A

⁴⁸ DELEUZE, 1963, p. 104.

⁴⁹ Idem, 1968, p. 191.

genitalidade define um princípio genético apto a dar conta desse engendramento; ela estabelece o “princípio de um empirismo transcendental”⁵⁰.

É indispensável tornar o mais claro possível o que Deleuze entende por “imagem do pensamento”. Em *Nietzsche et la philosophie* de 1963 e *Proust et les signes* de 1964, essa noção vem ao dia, atingindo sua abordagem sistemática justamente em *Différence et répétition*, de 1968⁵¹. À vontade de verdade, na base da imagem dogmática do pensamento, opõe-se uma “sensibilidade” capaz de engendrar uma nova imagem do pensamento⁵². A primeira não deve ser entendida como uma imagem do pensamento determinada, de tal ou tal filósofo, encontrada em Platão, em Kant ou em Hegel, mas a imagem comum que atravessaria a história da filosofia, um só movimento de desnaturação do pensamento que cada filosofia atualizaria de uma determinada maneira. Os embates vão entre a metafísica moderna e a metafísica antiga se desmancham frente a essa perspectiva, pois elas partilham uma concepção comum que supõe o problema principal do Absoluto, compreendido seja como em si – Idéia, Átomo, Deus, Natureza, etc., como as diferentes verdadeiras substâncias oferecidas pelas diferentes filosofias –, seja como correlação entre pensamento e ser – sujeito-objeto, noético-noemático, linguagem-referência, como diferentes versões das “correlações” tidas por mais originárias pelas diferentes “filosofias correlacionistas”⁵³. A filosofia se perde igualmente numa metafísica do cosmo e numa metafísica do homem, numa concepção antiga do ser-substância e numa concepção moderna do pensamento-correlação. No entanto, não se trata de deprender aqui essa imagem tal como ela é criticada, por Deleuze, em seu conjunto. O que nos interessa é questionar o uso estratégico da imagem do pensamento para a constituição da configuração problemática propriamente deleuziana: derribamento do problema principal e instauração de uma experiência real. Desse ponto de vista, a imagem dogmática do pensamento reúne tanto as filosofias substancialistas quanto aquelas correlacionistas. Ela forma uma concha que se constituiu a partir da sedimentação de “pressupostos” e de “postulados” daquilo que a Imagem exige de *direito*: uma “boa vontade” do pensador que “quer a verdade”, o “bom senso” como “natureza reta” de um pensamento naturalmente voltado ao verdadeiro, o “senso comum” que reúne todas as faculdades do pensamento de modo a fazê-las funcionarem em “acordo” nessa busca pela “verdade”, um

⁵⁰ DELEUZE, 1968, p. 192.

⁵¹ Remetemos, sobretudo, nos parágrafos seguintes ao capítulo 3, “*La critique*” de *Nietzsche et la philosophie* e ao capítulo “*L’image de la pensée*” de *Différence et répétition*.

⁵² Quando Deleuze opõe globalmente as concepções nietzscheana e kantiana de crítica, ele afirma que, nela, ou seja, na crítica, “não se trata de justificar, mas de sentir de outra maneira : uma outra sensibilidade” (DELEUZE, 1963, p. 108).

⁵³ MEILLASSOUX, 2006.

“método” que asseguraria ao pensamento alcançar aquilo a que ele estaria “naturalmente” voltado, o “verdadeiro”, evitando assim o “erro”, a “ilusão”. Nesse esquema, é imprescindível o método para bem pensar. Ele é um “artifício”, porém acedemos, através dele, à “natureza do pensamento, aderimos a essa natureza e conjuramos o efeito das forças estrangeiras que o alteram e nos distraem”. Enquanto “universal abstrato”, uma vez no elemento da imagem moral, “não relacionamos jamais o pensamento às forças reais que *fazem* o pensamento”⁵⁴: a imagem quer nos proteger do caos, abolindo a tensão que remete sem cessar o pensamento àquilo que o altera. A crítica desse esquema e sua conseqüente abolição implica um combate do pensamento pelo qual ele deve desorganizar progressivamente a imagem e se conectar às forças concretas que agem sobre ele, mesmo se elas permaneceram sufocadas até então. De onde, mais tarde, a importância, em Deleuze, do “mergulho no caos” para se poder vencê-lo através da “instauração de um plano” que permita “selecionar” seus “movimentos infinitos”, dar-lhes uma “consistência”⁵⁵. Não há outro pressuposto em filosofia a não ser a instauração de um plano ou imagem que remeta o pensamento imediatamente às forças reais. “O ato de pensar não decorre de uma simples possibilidade natural. Ao contrário, ele é a única criação verdadeira. A criação é a gênese do ato de pensar no próprio pensamento. Ora, essa gênese implica alguma coisa que faz violência ao pensamento, que o arranque de seu estupor natural”⁵⁶.

Entretanto, para Deleuze, somente a contingência de um encontro “garante a necessidade do que ele [o encontro] dá a pensar”⁵⁷. Tudo parte do involuntário, a aventura do involuntário... Isso significa que nenhum esforço é requerido? Se há no mundo alguma coisa que força a pensar, como reza o empirismo transcendental, ou seja, o involuntário puro, não haveria igualmente um esforço, único a poder responder ao que força e solicita? A instauração não é precisamente o movimento que se faz entre esses dois movimentos e os reúne ao mesmo tempo, fazendo um relançar o outro? De toda maneira, dessa questão precisamente vem o “embarço” de um A. Villani quando ele falava de uma “função-Deleuze”, de um “acéfalo”, “passivo” e “involuntário”, “ao passo que lhe foi necessário [a Deleuze] lutar a cada segundo”, “fazer o esforço de um sujeito consciente”. “Como conciliar as duas exigências da obra, o anti-caos objetivo, e os planos lançados sobre o caos?”⁵⁸. O comentarista fala, então, de um “equilíbrio em tensão em Deleuze”, mas essa não nos parece uma boa maneira de colocar o

⁵⁴ DELEUZE, 1963, p. 118.

⁵⁵ DELEUZE & GUATTARI, 1991, p. 49.

⁵⁶ DELEUZE, 1964, p. 119.

⁵⁷ Ibidem, p. 118.

⁵⁸ VILLANI, 2013, p. 15-16.

problema. Essa tensão, contudo, é um dos motivos de nossa pesquisa e ela implica esforços, mas também fadigas inevitáveis.

A imagem Dogmática funciona, segundo Deleuze, como um “modelo transcendental”. Quer se considere o *Teeteto* de Platão, as *Meditações* de Descartes ou a *Crítica da Razão Pura* de Kant, esse modelo “reina” e “orienta” a análise filosófica do que significa pensar⁵⁹. Trata-se de um “modelo transcendental implicado na imagem” e que pressupõe uma certa “partilha” do “empírico” e do “transcendental”⁶⁰. Enquanto tal, esse modelo não é somente especulativo, mas mobiliza o pensamento em torno de uma “finalidade prática”, qual seja, a complacência com os “valores estabelecidos”⁶¹ de uma determinada época. Assim, em *Différence et répétition*, o empírico é criticado, mas justamente quando ele designa a experiência meramente cognitiva de que o modelo especulativo não é senão um decalque. De qualquer maneira, o modelo da cognição é, literalmente, uma “máquina”, com um determinado modo de “funcionamento” e suas “engrenagens”. No funcionamento ou exercício empírico, o pensamento não vai além de uma experiência meramente possível, comprometida com o reconhecimento não somente do “objeto” (face especulativa do modelo), mas dos “valores” que ele carrega enquanto tal (face prática do modelo). Trata-se de uma “estrutura do pensamento”, uma “maneira de se enganar” cujo outro nome é a “tolice” e todas as suas “mistificações”, as quais formam a “surpreendente cumplicidade das vítimas e dos autores”⁶². É preciso falar de uma maquinaria representacional ou cognitiva do pensamento, mobilizando o conjunto das faculdades, de modo a produzir um mundo onde objetos e valores sejam não somente reconhecidos, mas eficazmente reproduzidos.

Dessa maneira, a crítica da Imagem dogmática pressupõe que lhe sejam opostos não *factos* contrários, mas outro modelo. Dado que ela, toda sua maquinaria, pretende valer de direito, é sobre esse plano do direito que será preciso julgá-la, criticá-la e derribá-la, opondo a ela um outro modelo, um outro funcionamento da máquina de pensar, no qual o ato de pensar possa ser engendrado e a experiência real seja instaurada. Deleuze busca opor-lhe, assim, outro exercício capaz de mobilizar as faculdades. Ao acordo cognitivo, opor-se-á agora o acordo discordante, ou seja, aquele capaz de introduzir uma desorganização progressiva no pensamento, destituindo as instâncias representacionais, responsáveis pelo estupor do pensamento e sua inquietante complacência. Esse outro modelo é igualmente transcendental e implica uma experiência de outra espécie, outra partilha do empírico e do

⁵⁹ DELEUZE, 1968, p.175.

⁶⁰ Ibidem, p.174.

⁶¹ Ibidem, p.177.

⁶² Idem, 1963, p. 120-121.

transcendental. Em razão disso, “o transcendental, por sua conta, está sujeito a um empirismo superior” e somente esse último seria “capaz de explorar seu domínio e suas regiões, pois, contrariamente ao que Kant acreditava, ele não pode ser induzido das formas empíricas ordinárias”⁶³.

Assim, ao modelo dogmático e seus pressupostos formando uma Imagem pré-filosófica do pensamento, Deleuze opõe um “pensamento sem imagem” no sentido de que é sem “imagem moral”, quer dizer, ele implica a invenção de novas imagens do que significa pensar. Esse ponto é de grande dificuldade, pois não se trata de opor simplesmente à Imagem moral uma outra imagem, “emprestada, por exemplo, da esquizofrenia”⁶⁴ ou, de acordo com o ar do tempo que é o nosso, das metafísicas indígenas ou canibais. Não basta substituir aos valores estabelecidos outros valores se não mudamos o valor dos valores...⁶⁵ Quantos maus entendidos não encontram aqui sua origem. Com efeito, no momento em que fazemos, por exemplo, dessa imagem emprestada da esquizofrenia um novo pressuposto para o pensamento, caímos ainda na Imagem ortodoxa. Quantos dualismos demasiado simples contentam-se em opor a diferença, a imanência, o devir à identidade, à transcendência, ao ser. No caso da esquizofrenia, ela não é simplesmente um “fato humano” que poderíamos opor à representação. Requer-se um difícil exercício conceitual capaz de mostrar que ela forma uma “possibilidade do pensamento que não se revela a esse título a não ser com a abolição da imagem”⁶⁶.

Do que precede, um ponto merece atenção. A reconhecimento forma um modelo com uma face especulativa e uma face prática. Certamente, a primeira resulta de um decalque do empírico. Nisso consistiria a insignificância de toda filosofia. Contudo, a eficácia prática (a complacência, a tolice) do modelo como um todo reside na sua própria performance especulativa: aquilo que entendemos por problema principal não é outra coisa senão essa *eficácia prática da especulação*. Por isso Deleuze busca atacá-lo no plano do direito através de uma outra performance ou funcionamento da máquina de pensar, dessa vez anti-especulativa, instauradora: a essa operação corresponde isso que entendemos por problema prático em filosofia. Se para Deleuze a filosofia é uma prática instauradora e nada mais é porque somente enquanto tal ela pode abolir o problema principal. De toda maneira, o

⁶³ DELEUZE, 1968, p. 186.

⁶⁴ Ibidem, p. 192.

⁶⁵ É o sentido mesmo da “diferença de natureza”, na leitura que Deleuze faz de Nietzsche, entre o super-homem e o homem superior. Este último permanece encerrado no problema principal (“o elemento abstrato da atividade”), ao passo que aquele primeiro se eleva “até o elemento da afirmação” que torna possível a instauração de um novo valor dos valores, conforme DELEUZE, 1963, p. 195.

⁶⁶ DELEUZE, loc cit.

transcendental é o plano da eficácia prática, mas esta pode servir tanto a uma performance especulativa (problema principal, seu mundo da reconhecimento e suas mistificações) quanto a uma performance instauradora (problema prático, seu mundo da criação e suas desmistificações). Isso explica em parte a ambigüidade de Deleuze em relação a Kant, esse inimigo que ele admira, aquele que descobriu o rico domínio do transcendental, mas o traiu, sendo necessário retomar seu projeto crítico e fazer aliados. Salvo que Bergson, esse estranho aliado, havia feito seu próprio retorno a Kant e dará, ele mesmo, um novo sentido à performance especulativa, digna de uma restauração do problema principal, após Nietzsche tê-lo abolido. "A menos que não tenhamos ainda última palavra"⁶⁷ e que haja uma nova contenda...

Como já havíamos indicado e, agora, cabe aprofundar, a noção de “encontro” desempenha um papel central nessa oposição entre as duas performances da máquina de pensar. Deleuze define o “encontro” como “intrusão” do “involuntário” no pensamento, forçando o esfacelamento dos esquemas cognitivos pelos quais o caos era repellido. “Há no mundo alguma coisa que força a pensar. Essa alguma coisa é o objeto de um *encontro*, e não de uma reconhecimento”⁶⁸. Se nos atemos ao universo do kantismo, no funcionamento representacional da máquina de pensar, todas as faculdades eram regradas segundo um ideal do senso comum que as fazia convergir em torno do elemento empírico da reconhecimento (o mesmo objeto é sentido, lembrado, imaginado, concebido, etc.): *Cogitatio natura universalis*. Em revanche, no *encontro*, a máquina de pensar é mobilizada por um elemento paradoxal que comunica a cada faculdade uma violência que a retira de seu funcionamento cognitivo, fazendo com que ela apreenda seu elemento próprio como o absolutamente

⁶⁷ Deleuze faz referência nessa passagem a uma terceira síntese do tempo, aquela do eterno retorno, que se manifesta em relação à insuficiência da segunda síntese, justamente aquela da memória ontológica, completamente bergsoniana, como fundamento do tempo, cf. DELEUZE, 1968, p. 115.

⁶⁸ O tema do encontro com o que força o pensamento a pensar foi destacado por F. Zourabichvili como aquilo que concerne essencialmente ao empirismo superior. Segundo esse leitor de Deleuze, a exterioridade nesse autor nada tem a ver com “aquela, completamente relativa, dos dados sensoriais”. Não seria preciso, assim, esperar 2006, por Meillassoux, para insistir na evidência de que a problemática correlacionista, aquela de uma exterioridade relativa ao sujeito pensante, não faz nem mesmo sentido no pensamento deleuziano. O mesmo pode ser dito a propósito da problemática em torno da “existência ou não de um mundo exterior ao sujeito pensante”. “Que as plantas e os rochedos, os animais e os outros homens existem, isso não está em causa. A questão é saber sob qual condição o sujeito pensante entra em relação com um elemento desconhecido, e se lhe é suficiente, para isso, ir ao zoológico, dar a volta em torno de um cinzeiro colocado sobre a mesa, falar com seus congêneres ou percorrer o mundo. A questão é saber o que determina uma mutação do pensamento e se é precisamente dessa maneira que o pensamento faz um encontro” (ZOURABICHVILI, 1994, p. 34). Contudo, o que Zourabichvili não pôde perceber é que o encontro com o elemento desconhecido, com o fora pudesse transformar completamente as relações do pensamento com outros coletivos humanos e não-humanos, como o mostram certos encaminhamentos na antropologia contemporânea, aos quais teremos a ocasião de retornar ao longo de nossa tese. De todo modo, relações mais ricas que uma ida ao zoológico, uma discussão com congêneres ou uma viagem pelo mundo, ainda que fosse um “mundo ancestral”...

estranho: o insensível, o imemorável, o impensável, o inimaginável, etc. Porém, do ponto de vista desse novo funcionamento da máquina de pensar, o insensível, por exemplo, é agora definido como aquilo que não pode ser senão sentido, ou seja, é o sensível puro. O mesmo deve ser dito das outras faculdades e, do sensível ao memorável, até o pensável, uma mesma violência é comunicada, instaurando seu jogo divergente ou discordante, forçando o pensamento a pensar. "Cada faculdade saiu dos eixos" ⁶⁹. Se há um esforço voluntário próprio ao exercício representacional, é preciso também falar num paradoxal esforço involuntário, diretamente ligado à violência do encontro com as forças que fazem intrusão no pensamento. "Ao invés de todas as faculdades convergirem e contribuírem com o esforço comum em reconhecer um objeto, assistimos a um esforço divergente, cada faculdade sendo colocada em presença de seu 'próprio' no que a concerne essencialmente" ⁷⁰.

As simples palavras não devem nos enganar. Certamente, a noção de esforço não aparece praticamente nunca em Deleuze, ao menos explicitamente. Contudo, nós vemos que a configuração problemática dessa filosofia, da qual cada novo trabalho não é senão o desdobramento, encontra na idéia de esforço divergente ou involuntário um componente incontornável. Mas sua ocorrência, apesar de discreta, no seio da teoria das faculdades, em torno do problema da gênese do pensar, em sua luta contra a reconhecimento, não deixa de ser significativa. Nossa pesquisa busca escavar esse problema do esforço na filosofia deleuziana, o qual se manifesta de maneira privilegiada, ao nosso ver, em sua relação com Bergson, autor cujos conceitos principais, como aqueles de "duração", "intuição", "multiplicidade", "memória", "elã vital", deixaram passar despercebida essa noção tão presente, no entanto, em sua obra: o esforço. Mas não poderemos fazê-lo sem colocar o termo fatal que o acompanha: a fadiga. "Como se cada esforço e cada criação se confrontassem a uma infâmia possível" ⁷¹...

Zourabichvili apontou com extrema pertinência esse ponto praticamente inexplorado em Deleuze e que, entretanto, formaria um dos componentes decisivos de sua obra. Com efeito, para ele, é preciso ser atento ao que liga, em Deleuze, o "involuntário" e a "má vontade" em torno de um único esforço para instaurar uma "sensibilidade aos signos (...)

⁶⁹ Cf. DELEUZE, 1968, p. 182. Bento Prado Jr chamava a atenção para o fato de que Deleuze "remodela" a estética transcendental kantiana "a partir da crítica bergsoniana (...) da concepção 'espacial' do tempo que Kant aí apresenta", lançando mão, para isso, da teoria das duas multiplicidades, do par virtual/real, que lhe permite fazer a "identificação do transcendental com o puramente empírico" e evitando, assim, "o problema da síntese do múltiplo da sensibilidade", aberto pelo hiato kantiano entre o empírico e o ideal, o *a posteriori* e o *a priori*. "O sensível não mais compreendido como 'sensação simples' (à maneira do 'empirismo simples', que trai o espírito mais profundo do próprio empirismo) é dado na forma de uma 'essência singular'" (PRADO JR, 2004, p. 164-165), ou seja, de um acontecimento.

⁷⁰ Ibidem, p.184.

⁷¹ DELEUZE & GUATTARI, 1980, p.470.

apoiada na ruptura do esquema sensório-motor, pelo qual as recognições se fazem”⁷². Longe de uma “pane” ou uma “falta” na vontade, trata-se, ao contrário, de uma “obstinação”, uma “teimosia”, capaz de “destituir no pensador a imagem estéril e paralisante dessa boa vontade que o impede de pensar”⁷³. Trata-se de uma vontade paradoxal que não pode ser senão a própria potência do involuntário, ou seja, do caos, dos signos emitidos pelo fora e que obcecaram o pensamento em sua “busca errática”. Zourabichvili remete a uma curiosa passagem de *Logique du sens*, na qual Deleuze afirma que o “soldado” necessita de uma “longa conquista” para chegar ao para além “da coragem e da covardia”, ou seja, para ser capaz de uma “apreensão pura do acontecimento através de uma ‘intuição volitiva’”, enfim, através “da vontade que faz para ele o acontecimento”, “vontade que é preciso”, ao mesmo tempo, “chamar de ‘indiferença’”⁷⁴. Vontade paradoxal e seu esforço divergente podem ser aproximadas dessa intuição volitiva, “distinta de todas as intuições empíricas que correspondem ainda a tipos de efetuação”. Deleuze a encontra em George Gurvitch, a propósito de quem abre a seguinte nota: “Georges Gurvitch empregava a palavra ‘intuição volitiva’ para designar uma intuição cujo ‘dado’ não limita a atividade; ele a aplicava ao Deus de Duns Scot e de Descartes, à vontade de Kant, ao ato puro de Fichte”⁷⁵ (...) Parece-nos que a palavra convem primeiramente a uma vontade estóica, vontade *do* acontecimento, no duplo sentido do genitivo”⁷⁶. Ora, a caracterização dessa vontade estóica é carregada do sentido que o próprio Deleuze atribui à vontade de potência em Nietzsche, enquanto não limita a atividade, podendo ser, ao mesmo tempo, princípio de “impassibilidade e de gênese”, de “neutralidade e de produtividade”. Não é senão no limiar dessa exposição ao inapreensível - o sensível ao mesmo tempo como "o que força a sentir e o que não pode ser senão sentido" no encontro, o "dispar", o "precursor sombrio", a "comunicação dos disparates"⁷⁷ - que o pensamento se desfaz de seus pressupostos, alcança seu máximo “impoder” representacional, não sabe de antemão o que significa pensar e, assim, confunde-se com um esforço involuntário, sua máxima potência diferencial. É pelo esforço involuntário, indiferente, neutro, ligado ao “desmoronamento central” do Eu, de Deus e do Mundo, que o pensamento

⁷² ZOURABICHVILI, 1994, p. 61.

⁷³ Ibidem, p. 61.

⁷⁴ DELEUZE, 1969, p. 123.

⁷⁵ Somente de maneira pontual Deleuze parece não subscrever a aplicação dessa intuição ao ato puro em Fichte, por Gurvitch, ligando-a, antes, aos estóicos. Na verdade, no plano dos problemas, sua filosofia, sobretudo a idéia de "campo transcendental impessoal" (que obceca toda vontade paradoxal), Deleuze reivindica essa proximidade. Nós veremos (ao menos, um pequeno aspecto), mais tarde, na Segunda Parte desta pesquisa, a partir do trabalho de J.-Ch. Goddard.

⁷⁶ DELEUZE, loc. cit.

⁷⁷ DELEUZE, 1968, pp. 188-189.

pode escapar ao risco extremo que o envolve quando ele é tomado pelo esforço meramente empírico e voluntário: a fadiga. Porém, ocorre que o esforço involuntário envolve conhece riscos e fadigas que não são relativos senão a ele.

Mas nós não respondemos suficientemente o que se encontra ou é encontrado. De toda maneira, é a relação entre o pensamento com o elemento do encontro que faz sua maquinaria funcionar segundo outra orientação, de acordo com uma performance anti-especulativa ou instauradora. O “elemento” que remete perpetuamente o pensamento ao caos parte da “intensidade, como pura diferença em si” que faz “intrusão na sensibilidade”. Nem tensão psicológica, como aquela em jogo com a atenção à vida, nem tensão ontológica resultada da força explosiva do *elã* vital que encontra a resistência da matéria, como em Bergson, em Deleuze é preciso encontrar uma outra noção de tensão, mesmo se ela não é explícita: uma tensão transcendental. O desigual, a intensidade, a diferença de intensidade constitui o "ser do sensível", ou seja, "a existência paradoxal de um 'alguma coisa' que, ao mesmo tempo, não pode ser sentido", do ponto de vista da reconhecimento e "não pode ser senão sentido", do ponto de vista do empirismo superior. A intensidade é, ao mesmo tempo, o objeto do encontro e o objeto ao qual o encontro eleva a sensibilidade. "Aprender a intensidade, independentemente do extenso ou antes da qualidade nos quais ela se desenvolve, é o objeto de uma distorção dos sentidos. Uma pedagogia dos sentidos volta-se para este objetivo e integra o 'transcendentalismo'"⁷⁸. Essa distorção dos sentidos deve poder comunicar ao pensamento a violência capaz de instaurar, desde então, uma tensão que o remeterá incessantemente ao que força a pensar. Esse caminho que vai do sensível ao pensamento perfaz um princípio que é precisamente genético, que define aquilo que se deve entender por condição da experiência real. Deleuze pode falar em termos de princípio, sem contradição, pois seu problema não é principial, não se trata de "princípio de condicionamento" ou princípio como "aparecer" (do ser do ente, do objeto...) ⁷⁹. Seu problema, como vimos, é prático, ou seja, de "gênese interna" ⁸⁰, princípio “plástico”, que “não é mais largo do que

⁷⁸ Ibidem, p. 305. Os dois últimos capítulos de *Différence et répétition*, a saber, "Síntese ideal da diferença" e "Síntese assimétrica do sensível", constituem o desenvolvimento rigoroso da estrutura de pensamento em seu funcionamento anti-especulativo (sua "esquizofrenia de direito").

⁷⁹ Com efeito, Zourabichvili (2003, pp. 34-35) mostrou que o problema principial não é somente aquele em torno de uma teoria dogmática do em si do mundo, mas também aquele em torno da intuição intelectual no sentido kantiano ou da forma do objeto correlata àquela do sujeito consciente. Os diversos correlacionismos não são mais do que sucedâneos do problema principial. Porém, veremos a frente, que o "realismo especulativo", tal como o entende Q. Meillassoux (2006, pp. 39-47), com a idéia de um pensamento do absoluto não dogmático, absolutório sem ser absolutista, não faz outra coisa a não ser re-abrir e restaurar o problema principial, em consonância com o ar do tempo.

⁸⁰ DELEUZE, 1963, p.104. Sobre a leitura da questão da gênese interna em Nietzsche por Deleuze ver KOBOL, 2005, Cap. III, e MACHADO, 2009, p. 92-96.

aquilo que ele condiciona”, que “se metamorfoseia com o condicionado” e que “se determina em cada caso com aquilo que ele determina”, ele não é jamais superior às determinações operadas numa multiplicidade qualquer (os "casos" enquanto multiplicidade de experiências). Esse princípio não constitui, pois, uma unidade à qual seria conduzido o múltiplo, uma síntese do diverso tal como na fórmula $1 + n$, que encontramos em *Mille Plateaux* e que caracteriza não somente a "imagem arborescente do pensamento", mas a própria performance especulativa ou cognitiva, o problema principal em filosofia. Em suma, princípio plástico operando diretamente no heterogêneo, no devir, na diferença, a gênese operada não pode ser senão uma verdadeira "heterogênese", uma instauração ou ainda uma invenção. Derribado o problema principal, a filosofia assume o problema prático da invenção de novas imagens do pensamento, as quais devem inspirar e mesmo contribuir para a invenção de novos modos de vida. Em sua estação na tensão entre o pensamento e o caos, em seu esforço involuntário ou, o que dá na mesma, em sua vontade paradoxal, a filosofia não pode senão afirmar o múltiplo, subtrair do múltiplo a possível formação de uma unidade superior, conforme a fórmula $n - 1$ que caracteriza não somente o processo rizomático do pensamento, em *Mille Plateaux*, mas a performance anti-especulativa, o problema prático da instauração filosófica do ato de pensar.

Se, como o afirma Deleuze, “a filosofia como potência de afirmar” é a “luta prática contra as mistificações”, então ela deve combater, no próprio plano do direito (*de jure*), a origem das mistificações ou, mais exatamente, a origem enquanto mistificação, a Imagem dogmática. Nesse sentido, a filosofia de Deleuze é política desde seu início, *Logique du sens* como livro da “grande política”, pois nele o sentido não é concebido como “princípio ou origem”, mas como “produto”. “Ele não é algo a ser descoberto, restaurado ou re-empregado, mas algo a ser produzir por meio de novas maquinarias (...) máquinas de produzir sentido, de medir a superfície instaurando o jogo ideal efetivo”, enfim, “máquinas fantásticas que são os povos e os poemas”⁸¹. Não há período político em Deleuze a ser estabelecido aqui ou ali em sua obra. A mistificação primeira é aquela que retira do pensamento e, portanto, da filosofia, sua potência prática, para lhe encerrar no problema principal (que é, alias, ele também, uma máquina) para lhe fazer servir à performance especulativa e para lhe fazer abençoar os poderes constituídos, os valores estabelecidos, as opiniões correntes. A Reconhecimento não é outra coisa senão a própria forma-Estado do pensamento. Ela opera um verdadeiro processo de colonização do pensamento, sendo a filosofia que lhe serve sua forma de catequese. No entanto, a filosofia enquanto performance anti-especulativa, ou aquilo que

⁸¹DELEUZE, 1969, p. 90-91.

Deleuze chamará de máquina de guerra no plano noológico de instauração das imagens do pensamento, ela deve constituir uma verdadeira *descolonização permanente do pensamento*⁸². Assim, a filosofia confunde-se com uma engenharia e um direito⁸³.

⁸² A expressão é de Eduardo Viveiros de Castro, do seu *Métaphysiques Cannibales* (2009). Porém, ela não é um fato novo, ainda que sua "novidade" não cesse de ressoar. Remontando a Sartre e sua idéia de uma "revolução permanente", que Deleuze retoma para ligar imediatamente ao ato de pensar e ao campo transcendental impessoal, cf. DELEUZE, 2002, p. 111 e 1969, p. 90, ela está colocado de maneira precisa e rigorosa pelos autores da descolonização, como Franz Fanon – de quem Sartre era leitor, aliás, tendo feito introdução a um de seus principais livros. Em *Les damnés de la terre* (2011) Fanon indica como a descolonização constitui uma potência prática, que concerne ao próprio pensamento, a partir do "encontro de duas forças" que resultam da "situação colonial », da « substantificação" que ela secreta, ou seja, agindo no plano do direito, a descolonização recai sobre "o ser", sobre uma ontologia na qual o colonizador "fez" e "continua a fazer" o colonizado. A "geografia" do "mundo colonizado" obedece a "uma lógica puramente aristotélica", regidas pelo "princípio da exclusão recíproca" entre as "zonas" do colonizador e aquelas do colonizado. Desse modo, a descolonização "modifica fundamentalmente o ser, ela transforma expectadores esmagados de inessencialidade em atores privilegiados". Enfim, ela "introduz no ser um ritmo próprio, trazidos por novos homens, uma nova linguagem, uma nova humanidade. A descolonização é verdadeiramente criação de novos homens". "Mas", continua Fanon - e eis como se faz a ontologia deslocar para um problema prático, ou melhor, como esse próprio deslocamento é uma instauração -, "essa criação não recebe sua legitimidade de nenhuma potência sobrenatural: a 'coisa' colonizada torna-se homem no próprio processo pelo qual ela se libera", cf. FANON, 2011, p.452-454. Nesse sentido, veremos os riscos, em Viveiros de Castro, de uma essencialização do "indígena", apresentado como "diferença" pura. Nós os atribuímos a uma descolonização insuficiente do pensamento, pois sua abordagem permanece, em certos aspectos, profundamente principal.

⁸³ Laurent de Sutter, num trabalho admirável em torno da "filosofia do direito" deleuziana, apreende a importância da relação entre a prática e a especulação e a analisa, segundo a preponderância de um ou do outro termo na máquina de pensar, como duas performances jurídicas mobilizando a própria vida. A manipulação da máquina consiste numa delicada operação ao mesmo tempo política e filosófica. Com efeito, de um lado, a "prática axiomática do direito" ou a "prática da legislação" - reunindo o legalismo, o naturalismo, o consensualismo e o institucionalismo (nós nos limitamos a comentar sua forma moderna, deixando de lado a forma clássica) - remete a "prática imanente do direito" ao "pensamento da lei" como "empreendimento de codificação" através de um "sistema lógico abstrato", "formal e transcendente", que significa "o triunfo dos conceitos sobre os casos". Contudo, o pensamento moderno da lei vive em uma crise contínua de "crescimento" pois os casos e as diferenças não cessam de proliferar, não podendo jamais ser inteiramente axiomatizados. Se a invenção de um problema implica que se escave uma diferença, o pensamento da lei é o "falso problema" ou o problema principal por excelência pois ele se esforça em "restaurar uma unidade" e, do ponto de vista prático, "não desemboca na criação de uma diferença alguma", enfim é uma especulação, mas que possui sua própria eficácia. De outro lado, a "prática tópica do direito" ou a "prática da jurisprudência" consiste na "expressão jurídica" da própria vida e sua "espontaneidade anárquica". A jurisprudência libera a vida ao abolir o pensamento da lei. Seu problema prático é, segundo a concepção que Deleuze faz dele a partir de sua monografia sobre Nietzsche, aquele dos princípios plásticos enquanto "jurisprudência generalizada". "Com efeito, é na jurisprudência que se experimenta a invenção de princípios como aquela que apresenta os três traços que este [Nietzsche] invocava. O primeiro era uma exigência de tamanho: um princípio não deve ser mais largo do que aquilo que ele condiciona. O segundo era uma exigência de devir: um princípio deve se metamorfosear com aquilo que ele condiciona. E o terceiro, uma exigência de significação: um princípio não se determina em cada caso senão com aquilo que ele determina. (...) No pensamento da lei, os princípios são sempre primeiros: eles possuem tudo aquilo de que eles necessitam antes mesmo que um caso venha lhes solicitar. Na jurisprudência, ao contrário, os princípios chegam por último, quando chegam: são os casos que lhes dão sua forma, seu conteúdo e sua significação". Liberar a prática tópica do direito do pensamento da lei, é liberar a performance instauradora do direito em relação à performance especulativa da filosofia e, por conseqüência, fazer do direito enquanto jurisprudência o porvir da filosofia. "Porque a prática do direito é independente de tudo aquilo de que a filosofia deve se desembaraçar para enfim fazer funcionar o programa do empirismo transcendental" (SUTTER, 2009, pp. 72-73, 100-101).

2 ONTOLOGIA DA DURAÇÃO EM BERGSON

É já há muito um dado claro entre os especialistas que se a filosofia de Bergson configura uma crítica à inteligência e sua incapacidade em apreender a verdadeira natureza da vida, nem por isso ela a dissolve no obscuro e no inefável ou no que apenas poderia ser apreendido poeticamente, na melhor das hipóteses. Bergson se esmera em defender o caráter demonstrativo de sua filosofia⁸⁴. Um dos problemas fundamentais dessa filosofia consiste precisamente na determinação do elemento que permitiria pensar seu caráter demonstrativo livre de qualquer interferência da inteligência conceitual, situando-o antes do lado de um esforço singular, aquele da intuição tornada consciência coextensiva à vida. Esse movimento de pensamento constitui uma das facetas mais importantes do bergsonismo, o fato mesmo de uma filosofia de Henri Bergson. Tentemos reconstruir esse movimento problemático, situando-o na perspectiva de nossa própria pesquisa.

No livro *Archéologie de Bergson: Temps et Métaphysique*, Camille Riquier lembra que se, de Kant a Husserl, “a filosofia transcendental se esforçou em pensar uma subjetividade não substancial”, Bergson, por seu turno, se esforça em pensar “uma substância sem sujeito” – e isso em razão mesmo da maneira pela qual “a pessoa se experimenta interiormente como totalidade indivisível”⁸⁵. Não uma ruptura, portanto, com a filosofia transcendental, mas uma crítica, uma reavaliação e um prolongamento do problema da subjetividade lá onde esta última não havia colocado o problema de maneira satisfatória. Pois, se esse não fosse o caso, estaríamos diante de um mero retorno à filosofia clássica. Por isso, também, Riquier não pode deixar, tanto mais, de colocar a questão: “Entretanto, de qual substância se trata?”. Ora, parece-nos que um dos problemas fundamentais da filosofia bergsoniana gira em torno da determinação dessa *substância*, ou seja, do elemento que faz com que ela seja uma crítica da filosofia transcendental e, ao mesmo tempo, não reate simplesmente com a metafísica clássica, mas sobretudo que faça com que ela torne possível o renascimento da ontologia e, ao mesmo tempo, prolongue o legado do idealismo crítico. Dois movimentos, portanto. A questão colocada por Riquier equivale, então, a interrogar: em que consiste exatamente a ontologia de Bergson ou essa substância em um sentido bergsoniano do termo?

⁸⁴ AZOUVI, 2007, p. 138.

⁸⁵ RIQUIER, *Archéologie de Bergson: Temps et métaphysique*, 2009, p. 471.

Obviamente, empreitadas existiram com o intuito de fazer com que a filosofia bergsoniana não fosse mais do que uma retomada do projeto clássico. É o próprio Riquier quem chama a atenção para esse ponto evocando uma dessas tentativas. “Se Bergson tivesse se contentado em afirmá-la [a substância] em seu ser dado sem especificá-la mais profundamente, o que ele teria feito a não ser elevar o devir ao nível de substância, do qual ele havia previamente retirado o ser?”⁸⁶. A referência a uma passagem na qual Gerard Lebrun faz justamente essa objeção é, pois, incontornável. Ela é “enderaçada *en passant* Bergson”. Entretanto, ela forma, aos olhos de Riquier, a crítica “mais radical” e a “mais séria” que se possa lhe endereçar. Ademais, ele não esquece de dizer que R. Barbaras deu a ela “sua forma desenvolvida” mais tarde, num artigo importante. Segundo a crítica de Lebrun, o bergsonismo seria “menos uma crítica da metafísica do que um deslocamento de sua tópica: o Ser não faz senão mudar de conteúdo”⁸⁷.

Ora, Riquier se empenha em desconstruir essa objeção ou, ao menos, em dela se desvencilhar adotando uma outra via. Interessa-nos a motivação que conduziu Riquier a atribuir à crítica de Lebrun os caracteres: a “mais radical” e a “mais séria” das objeções ao bergsonismo. E contudo, Lebrun não foi o primeiro a fazê-la. Ainda que num contexto de análise certamente diverso, a essência da objeção pode ser encontrada em Ferdinand Alquié - que não se poderia, ainda que fosse apenas a título de banal curiosidade, deixar de lembrar que ele foi professor de Deleuze. Com efeito, em “*Le désir d'éternité*”, podemos ler:

Os filósofos não se acostumam ao dualismo, e procuram sempre a unidade a partir da qual a totalidade do mundo poderia ser reencontrada. O fracasso dos monismos do eterno os conduziu, portanto, ao monismo temporal. Assim, para Bergson, o tempo não é mais esse irracional que coloca problemas insolúveis, ele é princípio de explicação; ele não é mais dado à consciência por uma exterioridade que ele se esforçaria, em vão, em reduzir, ele é a própria consciência. A intuição da duração torna-se aqui a fonte de todo conhecimento. E o obstáculo ao conhecimento do absoluto não é mais, no bergsonismo, como nos misticismos do eterno, a dissipação temporal, mas, ao contrário, a inteligência e seus hábitos estáticos que nos impedem de tomar consciência da duração viva e fluida, fundo mesmo do real, princípio metafísico das coisas e do espírito.⁸⁸

⁸⁶ RIQUEIER, 2009, p. 472.

⁸⁷ Ibidem, p. 472, n.1. Referência ao *La patience du concept*, LEBRUN, 1972, p. 240.

⁸⁸ ALQUIER, 1943, p. 83.

Encaminhemo-nos, pois, ao artigo de Barbaras ⁸⁹ que deu “forma desenvolvida” à crítica lebruniana, indicada acima por Riquier. O fenomenólogo francês afirma que uma questão importante partilhada entre Bergson e Husserl é aquela da “experiência”. Assim, no final de *Introduction à la métaphysique*, Bergson define a metafísica como “experiência integral”. Mas Barbaras logo recorda que não se pode confundir a experiência, tal como problematizada por Bergson, com a abordagem empirista. Isso porque, tanto em Bergson quanto em Husserl, a experiência não se refere ao conteúdo sensível imediatamente dado, mas define um modo de “acesso ao Ser, a um Ser cujo teor ontológico não pode se reduzir aos conteúdos da experiência de que dispomos”. A experiência é acesso ao Absoluto, porém enquanto experiência do imediato, ela própria não é imediata, deve ser “conquistada”, “encontrada”. Ela não é dada e, portanto, diferentemente do "empirismo histórico", constitui um “problema” cuja resolução consiste na eliminação da "distância"/"separação" - pois, estas sim são dadas - que nos separa do Ser. “A experiência é busca de proximidade sobre um fundo de distância ou de separação”. Assim, enquanto constitui problema, a experiência não pode senão se ligar a uma “questão ontológica”.

Barbaras chega a fazer referência a uma comparação formal entre a intuição em Bergson e a redução em Husserl afim de explorar a proximidade entre as duas concepções de uma experiência que constitui uma crítica à inclinação natural do espírito e, também, uma inversão de seu movimento natural - inclinação e inversão que estão na origem de um “plano de abstração” responsável pela separação do Ser, pela perda da unidade originária. Em Bergson e em Husserl, esse plano aparece das seguintes maneiras: de um lado, o plano de abstração da atitude natural, enquanto esta “tende a rebater o sentido de ser do que é sobre aquele do objeto repousando nele mesmo”; de outro, o plano de abstração da inteligência analítica e simbólica, enquanto esta “espacializa o que, em seu fundo, é de natureza temporal”. Mas rapidamente Barbaras assevera que essa comparação é apenas formal, pois os movimentos de inversão se opõem em um e outro filósofo.

Nesse ponto, faz-se necessário um parêntese. Poderíamos pensar que Deleuze e sua crítica da Imagem dogmática (imagem que, como vimos, desnatura a experiência real) são devedores desse mesmo gesto formalmente comparável entre intuição e redução, porém justamente nos esforçaremos em mostrar que também em relação a Deleuze e Bergson, a

⁸⁹ BARBARAS, 2004, p. 287-303. Que Deleuze apareça, nesse título, ocupando exatamente o meio, é significativo sob diversos aspectos. Como notou Zourabichvili (2003, p. 39), a fenomenologia “sobrevivente a Deleuze” esforça-se “por retomar o tema do acontecimento e de descobri-lo como sendo o próprio coração daquilo que ela buscou desde sempre pensar”. Mas, por outro lado, uma nova ontologia esforça-se, ela também, em apresentar Deleuze como um de seus propagadores, lançando mão para isso, entre outras coisas, de seu suposto bergsonismo.

comparação é insuficiente. Nesse sentido, a tentativa de se mobilizar o bergsonismo para aclarar a crítica deleuziana da fenomenologia husserliana deve, então, ser reavaliada à luz da própria oposição entre os gestos de Deleuze e de Bergson. Com efeito, como veremos, se o pensamento deleuziano não pode, de maneira alguma, se alinhar ao empreendimento fenomenológico, isso não se deve a seu suposto bergsonismo, mas à colocação original de seu próprio problema filosófico que compreende seu gesto *vis-à-vis* de Bergson *lui-même*.

Mas voltemos à relação entre a intuição e a redução. Segundo Barbaras, estamos diante de uma crítica tanto da inteligência em Bergson colocando o objeto como relativo a nós mesmos (o plano simbólico espacializante) quanto da atitude natural em Husserl colocando o objeto como uma realidade absoluto ou em si. Crítica acompanhada da promoção tanto da intuição como mediação para se alcançar o Absoluto perdido pela inteligência, no primeiro caso, quanto da redução como mediação para se reapreender o “sentido de ser” como aquilo que reside na própria subjetividade, no segundo. Porém, tanto a crítica quanto a promoção, em ambos, estão encerradas num círculo que liga aquilo que foi previamente cindido: o pensamento e o Absoluto. Assim, o que Bergson tanto quanto Husserl partilham é o mesmo problema principal. Da intuição à positividade do objeto (Absoluto), para além das determinações (relativas), ou da redução ao fenomenal, para além de sua objetividade (presumida), temos bem “dois movimentos de sentido contrário”⁹⁰, porém encerrado no interior do mesmo problema principal ⁹¹. Na relação entre sujeito e mundo, ou a experiência significa uma distância a ser ultrapassada por uma possível coincidência com o Absoluto (“em Bergson, diz Barbaras, a distância permanece negação da proximidade”, pois ela “não designa senão o *intervalo* entre o real e o sujeito”), ou a experiência significa uma distância que faz parte do modo de ser do que aparece ao sujeito, da “aparição” (“em Husserl, não há proximidade senão na distância” ⁹². Barbaras ele mesmo não pode deixar de concluir, ressaltadas as diferenças, que a experiência tanto em Bergson quanto em Husserl está encerrada no problema principal que liga o pensamento ao absoluto. “Portanto, pode-se certamente dizer que, nos dois casos, a experiência é iniciação ao absoluto”. No entanto, em

⁹⁰ BARBARAS, 2004, p.291.

⁹¹A complexidade dessa questão exigiria de nós análises mais aprofundadas, mas ainda assim não deixaremos de emitir um parecer provisório. Q. Meillassoux falaria certamente em termos de “modelo forte do correlacionismo” para caracterizar tanto a abordagem bergsoniana quanto aquela husserliana. No entanto, pensamos que o próprio realismo especulativo eleva à enésima potência o problema principal quando ele fala dessa “possibilidade de pensar aquilo que há quando não há pensamento”, ou seja, este “mundo desertado pelo ser humano, preenchido de coisa e de eventos não-correlatos a uma manifestação, um mundo não-correlato a uma relação ao mundo”, cf. MEILLASSOUX, 2006, p. 50 e p. 37, respectivamente. O “archifóssil”, o “ancestral”, o “Grande Fora” fazem plenamente (mesmo tolamente, seríamos tentados a dizer) parte do problema principal, pois esse mundo desertado foi escrupulosamente esvaziado no interior de uma cabeça demasiadamente especulativa.

⁹² BARBARAS, 2004, p. 292.

Bergson, “esse absoluto é absolvido de toda relação com o homem, ao passo que em Husserl, sua absolutidade, ou seja, a auto-suficiência que ele manifesta, exige, ao contrário, sua relatividade ao sujeito”. Está claro, se pensamos na exposição do problema deleuziano feita acima, que a relação aqui permanece refém dos termos. Não se instaura o plano de uma experiência imanente e plástica, com suas relações exteriores aos termos, suas singularidades livres e impessoais, suas individuações pré-subjetivas e pré-objetivas.

Porém, retornemos à crítica que Barbaras, na esteira de Lebrun, endereça a Bergson, pois ela nos ajuda a melhor discernir o problema maior que parece animar o bergsonismo. O esforço da fenomenologia consiste em questionar o “sentido de ser do que é”. É preciso se precaver em não ver nisso, numa via que bem poderia ser a do cartesianismo, a questão em torno da existência ou não do mundo. Ao contrário, trata-se de “compreender *o que significa existir* para o mundo”. A fenomenologia questiona, pois, o sentido de ser espontaneamente atribuído ao mundo, que é aquele da substancialidade. Para ela, o ser do mundo consiste em sua fenomenalidade. Barbaras afirma que, no conjunto de sua filosofia, Bergson permanece “tributário de uma abordagem substancialista, ou seja, ‘ingênua’ (de um ponto de vista fenomenológico) do Ser”. Assim, o esforço bergsoniano em realizar - através da penetração no objeto pela intuição - a experiência do Absoluto, ou seja, da duração, não consiste em erigir um “novo sentido de ser do Ser”, mas em “conferir um outro conteúdo ao ser substancial”, tal como já apontava Lebrun. Portanto, conclui Barbaras, a “questão” bergsoniana, ou seja, isso que defendemos ser o próprio impulso de sua filosofia, “não é tanto: ‘qual o sentido de ser do que é?’, mas: ‘o que é verdadeiramente, ou seja, substancialmente, deve ser necessariamente pensado a partir do modelo do ser lógico, como o imóvel, o imutável, o eternamente idêntico a si mesmo?’”⁹³.

É notável que, como conclusão, Barbaras, apoiado em Merleau-Ponty, afirme que, apesar de não ter realizado senão um deslocamento da tópica da metafísica do Ser imóvel na direção de um Ser que é duração, Bergson, ao desvelar uma experiência que não é mais adequação ao objeto, mas uma distância constitutiva da doação, abre a via de uma “manifestação na transcendência, de uma experiência como retirada”. Ele não deixa, assim, intacto o sentido do Ser. Bergson oferecia, assim, uma novidade para a filosofia. Barbaras conclui: “o futuro dessa novidade (...) é a fenomenologia”. Passa-se da ontologia à fenomenologia sem que se deixe o problema principal, o “problema comum” pelo qual Barbaras propõe medir a distância entre Husserl e Bergson: para o primeiro, o absoluto não é

⁹³ BARBARAS, 2004, p.293.

senão esse "aparecer à distância" que constitui a experiência enquanto correlação inultrapassável, enquanto "excesso não positivo da aparição em relação ao aparecer"; para o último a experiência é separação, em razão da "especificidade antropológica" (a inteligência), mas destinada a ser superada pela intuição, capaz de alcançar um Ser que é positivamente. Ser ou Aparecer, o problema principal está colocado e a experiência do pensamento gira em seu interior, ainda que seja preciso tomar cuidado para não confundir o bergsonismo e a fenomenologia respectivamente com um realismo ingênuo ou com um empirismo idealista, que não são senão duas maneiras insuficientes de colocar o problema principal (duas maneiras demasiadamente empíricas, não suficientemente transcendentais, de colocá-lo).

A essa altura, já podemos avançar na idéia de que o problema que move a filosofia bergsoniana é aquele em torno de um absoluto imanente, movente, mutável, acessível através da inversão da inclinação natural da inteligência espacializante, fundamentalmente e necessariamente prática. Essa inversão, o esforço que ela exige, mas também a passagem que ela promete, devem nos ocupar de agora em diante. Em seu exercício especulativo, portanto, fora de seu domínio, essa inteligência erigiu uma metafísica que busca um princípio estático, imutável, uno capaz para reabsorver o múltiplo e conferir inteligibilidade ao mundo. Somente o esforço de intuição poderia promover essa inversão, de maneira a ativar as franjas de instinto que permanecem em torno da inteligência. Esta nada mais é senão uma "solidificação local" de uma substância que é a própria vida enquanto ela. "Nós encontraremos freqüentemente em Bergson, esse jogo do quiasma entre estruturas antagonistas e complementares, em particular entre o instinto e a inteligência, e ele explica o método de mudança das relações entre 'núcleo' e 'franja' que torna possível a intuição filosófica da vida"⁹⁴.

Com efeito, como os comentadores não cansam de mostrar, a intuição filosófica não se opõe à inteligência. Não temos em Bergson nenhum irracionalismo. Ao mesmo tempo, como vimos, não há em Bergson nenhum retorno ao momento pré-crítico. A conquista crítica em Kant é tomada como qualquer coisa de adquirido, porém não levada a cabo devidamente e, em razão disso, fonte de inúmeros problemas que sua posteridade não cessará de realimentar, sem questionar os pressupostos, ou seja, sem questionar o empreendimento crítico como um todo e a necessidade de se retomar seu gesto numa outra direção.

⁹⁴ TROTIGNON, 1968, p. 164.

Isso dito, o que caracteriza o gesto pelo qual Bergson se endereça a Kant? Que ele mesmo nos diga: “Uma das mais importantes e mais profundas ideias da Crítica da Razão Pura é a seguinte: que, se a metafísica é possível, é através de uma visão e não de uma dialética”. E acrescenta: “Ele [Kant] estabeleceu definitivamente que, se a metafísica é possível, não o é senão através de um esforço de intuição”⁹⁵. Voltando-se para essa passagem, Riquier ressalta a que ponto a filosofia de Bergson pressupõe o projeto crítico, pois é o próprio Kant quem pensa um absoluto como algo separado (coisa em si), mas não sem postular uma “intuição arquetípica” capaz de apreendê-lo, pelo menos a título de possibilidade (númeno), ainda que ele o declare inapreensível em seguida. “Entretanto, apoiando-se nessa passagem é que alguns quiseram ver aí o método que o próprio Bergson preconizava. Num gesto de denegação em relação à filosofia crítica, tratar-se-ia de se transportar, através de um esforço de imaginação, no objeto a ser estudado, ao invés de abordá-lo de fora, e fazer, dessa maneira, que o impossível não fosse outra coisa a não o possível”⁹⁶. Assim, no *Introduction à la métaphysique*, Bergson propõe uma certa concepção de intuição que retoma a linguagem metafísica, aproximando os termos de absoluto e relativo que Kant havia separado completamente, tornando dispensável, através dessa operação, o vocabulário do fenômeno e da coisa em si. “Os pontos de vista múltiplos pelo qual miramos o fora certamente não substituirão a visão do interior, mas eles são, ao menos, por mais simbólicos que sejam, tomados *sobre* a coisa”. Dessa maneira, continua Riquier, “o relativo é sempre relativo em relação a um absoluto. E da intuição à análise, o fio da experiência não é rompido e a dimensão intuitiva da coisa permanece pressuposta como o próprio fundo de toda análise”. Não há, desse modo, oposição entre dois pontos de vista antagonistas, a intuição e a análise, mas o estabelecimento da possibilidade de passar de um ao outro que permitirá a Bergson antes de definir a metafísica como a ciência que inverte o movimento natural do pensamento. Riquier cita Bergson:

Se a metafísica é possível, ela não pode ser senão um esforço para tornar a subir a inclinação natural do trabalho do pensamento, para tornar a se pôr, em seguida, através de uma dilatação do espírito, na coisa que se estuda, enfim, para ir da realidade aos conceitos e, não mais, dos conceitos à realidade⁹⁷.

Temos de ir da realidade aos conceitos para, através de um esforço do pensamento, transcender os conceitos que constituímos, a partir dos esquemas práticos da

⁹⁵ BERGSON, 1963, pp. 1374-1375.

⁹⁶ Cf. RIQUIER, 2007, p. 11. Riquier chama a esse tratamento dado por alguns leitores de Bergson (ele se refere, por exemplo, a crítica de Félix Le Dantec) de « contrasenso ».

⁹⁷ BERGSON, 1963, p. 1415 *apud* RIQUIER, 2007, p. 12.

inteligência, para agir sobre as coisas e não para conhecê-las. *O verdadeiro conhecimento metafísico, para Bergson, depende fundamentalmente desse esforço do pensamento, a ponto de seu problema filosófico consistir no contínuo esforço em coincidir com o absoluto: um “vigoroso esforço de reflexão” através do qual “desprendemos os olhos da sombra que nos segue para entrar em nós mesmos”*⁹⁸. A questão para Bergson não é de saber como esse esforço é possível ou realizável pelo pensamento através de um método geral, mas saber se ele próprio já pode constatar esse esforço, se foi capaz de fazê-lo e, no limite, se outros seriam igualmente capazes. Afinal de contas, o melhor modo de refutar a suposta impossibilidade da metafísica seria constatar a realidade de seu conhecimento. “É um gesto constante em Bergson aquele de provar a possibilidade do ato intuitivo através da própria experiência”⁹⁹. E basta somente uma “realidade” que todos possam “apreender de dentro” para que, lembrava Bergson, a metafísica se torne possível. Ora, essa realidade é o escoamento de nossa própria “duração”. Assim, a propósito da "barreira insuperável" erigida por Kant entre os fenômenos e as coisas em si, Bergson se perguntava se essa distinção não era "demasiadamente estreita" e se ela não seria "mais fácil de superar do que se supõe", desde que chegemos a realizar um esforço vigoroso para apreender a "duração real" para além do Espaço homogêneo pelo qual o entendimento justapõe aquilo que é pura interpenetração, heterogeneidade, multiplicidade qualitativa¹⁰⁰. Ao longo de sua obra, Bergson não faz outra coisa senão constatar essa intuição agindo em diferentes planos, nas ciências (*Introduction à la métaphysique*), nas artes (*La perception du changement*), na filosofia (*Intuition philosophique*)¹⁰¹. Riquier não o diz, mas é preciso acrescentar, na moral igualmente, ao menos aquela aberta do misticismo completo (*Deux sources*), como o veremos mais a frente.

Assim, o esforço propriamente bergsoniano consiste em, a cada vez, constatar a ação do absoluto que engendra incessantemente a novidade no mundo e, em certos casos, em participar dessa ação. Esse absoluto constitui um princípio imanente que dura e cuja experiência deve ser igualmente em duração: um esforço que, a cada vez, recomeça do zero. Certamente, é preciso ser atento ao fato de que essa concepção é vagarosamente construída na obra bergsoniana. Não se trata de divinizar a duração, pois Bergson insiste no seu caráter finito do *elã vital*, por exemplo. Contudo, mesmo o impulso, mesmo o *elã* em seu esforço, não possui uma potência de “retournement”, sobre si mesmo, que o torna capaz de se renovar, de se relançar alhures? Não é esse aspecto, decisivo, que será colocado em evidência mais tarde

⁹⁸ BERGSON, 1963, p. 152.

⁹⁹ RIQUIER, op. cit., p. 13.

¹⁰⁰ BERGSON, op. cit., p. 153.

¹⁰¹ RIQUIER, loc. cit.

na capacidade de renovação da “energia espiritual”, atestando com isso a busca de um absoluto que não seja outra coisa senão um esforço infatigável em si mesmo?

Éesse aspecto que nos conduz a falar de uma empresa de restauração ontológica, em Bergson. Designamos com isso a tentativa de fazer com que a experiência filosófica não seja outra coisa senão um esforço de contato com o absoluto, mas um absoluto que, como vimos, mudou de conteúdo, mudando no mesmo golpe a natureza do esforço. O problema principal é renovado através dessa operação. Nós nos contentaremos, por instante, em oferecer vistas bastante gerais a propósito dessa renovação, pois elas se tornarão precisas, mais tarde, em seu próprio sobrevôo, do ponto de vista da estação central do pensamento em seu plano de experiência.

Primeiramente, a restauração se consolida numa concepção de criação que encontra no homem a finalidade suprema do “elã vital”, pois ele é “a razão de ser do desenvolvimento inteiro”¹⁰² do elã. O todo não sendo dado (“*tout fait*”), mas virtual (“*se faisant*”), se fecha em cada ser no qual ele se atualiza (fechamento), mas no homem somente ele “passa” e prolonga sua “abertura” através da intuição. Somente o homem pode restaurar o sentido do elã mediante a intuição do princípio vital. A intuição é um esforço de coincidência com a “verdadeira duração”, de instalação numa “matéria extra-intelectual”. Com efeito, o fim do terceiro capítulo de *L'évolution créatrice* deve ser ligado diretamente à crítica do projeto kantiano no quarto capítulo. Kant poderia ter adotado essa via da “abertura”. Ora, tanto Bergson quanto Deleuze tentam retomar essa via. A diferença fatal entre seus projetos consiste no próprio sentido dessa retomada. Em Deleuze, a matéria extra-intelectual é intensidade, quantidade intensiva, *spatium* intensivo, movimento do infinito, matéria-Ser (*Physis*) cuja outra face é o pensamento-Imagem (*Noûs*), ambas constituindo o plano de imanência de uma experiência que não pode ser senão *instaurada*. Em Bergson, essa matéria extra-intelectual torna-se o conteúdo renovado do Ser (conforme vimos com Barbaras e Lebrun), Absoluto absolvido (*absous*) de qualquer relação com o pensamento, uma “coisa em si” que, no entanto, podemos “reviver”, em “sua pureza original”, através de um “esforço superior de intuição”, enquanto conhecimento intelectual “limitado”, mas não mais “relativo”, um esforço que permitiria distinguir entre duas “formas da realidade” ou duas espécies de “plano”: duração substancial e espaço homogêneo, vida e matéria, espírito e corpo. O esforço

¹⁰² Conferir as páginas decisivas do final do terceiro capítulo de *L'Evolution créatrice* (BERGSON, 1963, p. 720 et seq).

de intuição consiste em nos "instalar" no "plano" dessa "duração verdadeira" ¹⁰³. Ele torna possível a restauração da ontologia e de seu problema principal.

Mas em que consiste exatamente esse esforço? A "intuição", quer dizer, "o instinto tornado desinteressado, consciente dele mesmo, capaz de refletir sobre seu objeto e o expandir indefinidamente", conduzir-nos-ia "ao próprio interior da vida". Ela não é outra coisa senão aquilo que poderia "nos fazer apreender aquilo que os dados da inteligência tem aqui de insuficiente e nos deixar entrever o meio de completá-los". Ela lança mão dos próprios "mecanismos da inteligência", da qual vem o impulso que a força a ir mais longe, a dilatar a consciência. Mas nesse esforço de dilatação, a intuição apreende a própria vida enquanto esforço. Com efeito, "não completariamos somente a inteligência e seu conhecimento da matéria, ao habituá-la a se instalar no movente: desenvolvendo uma outra faculdade [a intuição], complementar daquela, abriríamos uma perspectiva sobre a outra metade do real" ¹⁰⁴. Trotignon nos auxilia a compreender o fato decisivo que está em jogo aqui, ou seja, essa operação de constituição de uma faculdade cujo esforço de dilatação de consciência por ela promovido revela o próprio esforço da vida enquanto Absoluto se fazendo em nós.

Assim, a reflexão e o esforço pelo qual nós tentamos nos apreender a nós mesmos nos revelam a Vida como fundo do eu. E minha vida interior, como esforço para apreender a Vida, não é uma cópia da vida absoluta, mas seu despertar e seu prolongamento. O pensamento é uma atividade criadora da vida, aquela onde ela se cria a si mesma como consciência de si absoluta ¹⁰⁵.

Esse círculo metafísico, que não é "imobilidade", mas "unidade de um duplo movimento", liga o "pensamento" e a "Vida". Ele somente pode ser atingido mediante o "esforço, em nós, para reverter, para 'torcer' a inteligência" e "redescobrir a vida". Insistamos, sempre na esteira de Trotignon, esse esforço "não supõe um ultrapassamento por aniquilamento, mas um desenvolvimento profundo da inteligência e, ao mesmo tempo, a integração das abordagens intelectuais em um método que desperta as virtualidades da consciência" ¹⁰⁶. Não se trata de um "retorno" ao instinto, mas de uma "reversão àquilo que contem em si a inteligência e o instinto em estado indiferenciado". Esse esforço permite apreender um círculo imanente enquanto "unidade contraditória de um duplo movimento, o

¹⁰³ BERGSON, 1963, p. 797 et seq.

¹⁰⁴ Ibidem, p. 645-646 e p. 785, respectivamente.

¹⁰⁵ TROTIGNON, 1963, p. 160.

¹⁰⁶ Ibidem, p. 154.

movimento de avanço e de progresso do elã vital e o movimento de enrolamento, de patinação, de estacionamento do elã derivada de nossa espécie”¹⁰⁷.

O fato de não se tratar de superação por aniquilamento exige que entendamos com rigor o que Bergson entende por inteligência, sua função no conjunto do desenvolvimento da vida. O domínio crescente do mundo material pela inteligência abstrata remete a uma "escolha útil e positiva" da própria vida. A inteligência constitui uma espécie de exteriorização da consciência. Contudo, não se deve crer que essa exteriorização seja uma "fixação a uma forma determinada e particular da materialidade"¹⁰⁸. A exteriorização, tal como ela se dá na espécie humana, pode estender seu domínio até os limites do próprio "campo de consciência no qual a vida se desenvolve". Na atividade consciente da inteligência em que consiste a fabricação de ferramentas, por exemplo, há uma espécie de involuntarismo, lembrado por Trotignon, pelo qual essa mesma inteligência parece perseguir "inconscientemente" algo que não se deixa reduzir aos objetos fabricados. É uma "inconsciência no seio da consciência", ou seja, a "virtualidade da intuição que caminha com a inteligência". Ao contrário do instinto que é em "contato" com a vida e não pode, portanto, refleti-la, a inteligência guarda uma distância em relação à vida, na qual uma pluralidade de vias virtuais se forma, abrindo para ela um "campo de evolução indeterminada". Desse modo, se acompanhamos a "gênese" da intuição, primeiramente temos, no seio de nossa consciência, um domínio da inteligência sobre o instinto ("núcleo luminoso" e "nebulosidade vaga" de que fala Bergson). A "perversão da consciência", ou a perda da "unidade absoluta da vida" em nós, abriu um espaço composto de duas linhas divergentes ("dualidade de componentes conscienciais"), a inteligência e o instinto. Sobre isso, Trotignon nos diz algo importante, quer dizer, que "nós não podemos pensar senão através de séries de *oscilações*"¹⁰⁹ que vão de uma linha a outra. A inteligência especulativa, através da reflexão metafísica, busca justamente "reunir esses dois pontos extremos": do material ao espiritual, do real ao ideal, e vice-versa. É preciso chamar a esse círculo metafísico, "interior à consciência", *a posteriori*, de "imagem alienada de uma dependência recíproca e real, *a priori*, dos dois movimentos que são interiores a toda realidade: a matéria e a vida"¹¹⁰. Ora, a dualidade entre inteligência e intuição é a forma estável e fixa da dualidade real que engendra a espécie humana. Assim, o homem repete em si o duplo movimento que o engendra através da própria circularidade metafísica. Abrangendo o campo da inteligência, o conhecimento não pode deixar de perceber que a

¹⁰⁷ TROTIGNON, 1963, p. 154.

¹⁰⁸ Ibidem, p. 237 et seq.

¹⁰⁹ Ibidem, p. 239.

¹¹⁰ Ibidem, p. 240.

consciência comporta um outro domínio, que lhe escapa, o que equivale a dizer que “o conhecimento tem, pois, o saber da existência de uma dualidade da consciência da qual ele não pode ter ciência”¹¹¹. Isso se explica pelo fato de que esse domínio que escapa ao conhecimento remete diretamente à vida absoluta, ao passo que a inteligência remete às formas lógicas e geométricas destinadas à manipulação da matéria. Assim, ao círculo metafísico, que resulta do enrolamento de um só movimento enquanto tensão entre o núcleo luminoso inteligente e a franja intuitiva, segundo um movimento pendular que remete a um “centro fictício” que é a “unidade ideal da espécie”, a esse círculo Bergson opõe o “*círculo da crítica da metafísica*” que, a seu turno, “resulta da apreensão exata dos *dois movimentos* da vida e da materialidade, a partir de um *ponto único* que é a *experiência da dualidade estrutural* entre a intuição e a inteligência feita pelo indivíduo nele mesmo”¹¹². No círculo metafísico, temos uma tensão entre os componentes conscienciais sobre o fundo de uma unidade fictícia, o princípio eterno, imutável, idêntico, ao qual o pensamento deve conduzir o múltiplo. Já no círculo da crítica, temos uma tensão entre os movimentos da própria dualidade que constitui a estrutura da consciência, como lugar onde a evolução da vida se faz no homem, ou seja, uma tensão entre o conhecimento da consciência e a relação dessa consciência com a vida absoluta. “Assim, o conhecimento teórico da estrutura da consciência, quando a compreendemos em sua relação com a vida, é uma *crítica da metafísica* e, ao mesmo tempo, uma *filosofia verdadeira*, para a qual Bergson retoma o termo de ‘metafísica’, uma crítica do imobilismo ontológico e uma filosofia do devir puro e da evolução”¹¹³.

Vemos descrito aqui com extrema precisão a passagem de um problema principial a outro, do clássico ao moderno. É o que chamamos de restauração ontológico, pois estamos claramente diante de um mobilismo ontológico. É o mesmo dizer que estamos diante de uma filosofia do mobilismo ontológico. A vida se auto-realiza na espécie humana através do movimento da consciência que se torna inteligência. O conhecimento encerra-se nesse movimento de atualização, pelo qual o “olhar sobre si” da consciência reflexiva perde o movimento e a vida, substituindo-os por “ideias imóveis”, que ela projeta numa suposta unidade original: a atualização dá lugar à realização de um possível. Porém, quando a consciência olha para o outro que não ela, através da intuição, e chega a apreender a Vida, o conhecimento torna-se atualização de um virtual e não mais realização de um possível. Com isso, a inteligência diz-se de uma “unidade dual” entre inteligência e instinto, compreendida

¹¹¹ TROTIGNON, 1963, p. 240.

¹¹² Ibidem, p. 241. Trotignon oferece duas figuras para ilustrar esse ponto.

¹¹³ Ibidem, p. 242 et seq.

numa intuição que é “*visão para a inteligência*” e não, simplesmente, um “*contato sem inteligência*”¹¹⁴. Uma vez tornada reflexão sobre a experiência, a inteligência finca raízes no mundo, “na consciência enquanto campo de vida”¹¹⁵. Compreendendo a função real da inteligência como ação sobre a matéria, Bergson mostra como a consciência reflexiva não é senão uma solidificação local da corrente da vida. A unidade dual da inteligência e do instinto, por sua vez, consiste no esforço de intuição pelo qual a vida pode ser apreendida. Por isso, esse esforço retrai em sentido contrário (“*à rebours*”) a gênese da inteligência em sua função específica. E por isso, o círculo crítico é feito de dois movimentos: de atualização e de virtualização. O conhecimento, segundo esse círculo, não pode ser atualização (a inteligência como solidificação local) sem ser igualmente virtualização (o esforço de intuição consiste numa fluidificação progressiva): “um esforço para se fundir novamente no todo”¹¹⁶. Duplo esforço de direção inversa, o retorno rumo ao *elã* deve prolongá-lo, lançá-lo mais longe do que ele não teria podido ir somente através do instinto ou da inteligência sozinhos¹¹⁷.

A passagem de um círculo ao outro depende desse esforço que é duplo. Mas sobre o que exatamente ele se exerce? Certamente sobre a inteligência. Mas isso não diz tudo. Para Bergson, a intuição remete a uma “faculdade de ver que é imanente à faculdade de agir e que jorra, de certa maneira, da torção do querer sobre ele mesmo”¹¹⁸. A unidade da superação e do retorno depende dessa torção do querer. Se, como o lembra Trotignon, o que querer pode ser compreendido como “a energia de conservação da espécie que resulta do desvio e da dobra em um turbilhão local”, então “o querer que se torce retorna rumo à sua origem”¹¹⁹. A torção da vontade constitui, pois, uma espécie de “consciência de si” da inteligência como unidade do duplo movimento: é pelo movimento de virtualização, vivido como caminho inverso da gênese da inteligência, que a vontade vê “o caminho que conduz do *elã* original a ela”, quer dizer, ela vê o próprio processo de atualização do virtual, mas o vivendo ao inverso ela não pode senão prolongá-lo. Assim, o esforço intuitivo permite superar a condição humana. O conhecimento, que tinha uma função prática, sendo um “meio de adaptação

¹¹⁴ TROTIGNON, 1963, p. 243.

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 247.

¹¹⁶ BERGSON, 1963, p. 658.

¹¹⁷ Como indica Trotignon, o retorno rumo à vida é reflexivo e não uma retrogradação, mas é ao mesmo tempo continuação do *elã*, cf. TROTIGNON, 1968, p. 248.

¹¹⁸ BERGSON, *op. cit.*, p. 707. Trotignon debruça-se sobre essa mesma passagem e nós o seguimos ainda mais uma vez a fim de integrar algumas de suas análises em nossa própria abordagem, a exemplo do que já foi feito precedentemente.

¹¹⁹ TROTIGNON, *op. cit.*, p. 250.

imóvel”, torna-se um “meio de ultrapassamento”. Como diz Bergson, a filosofia acaba “por dilatar em nós a humanidade e por conseguir que ela própria se transcenda”¹²⁰.

Quais conseqüências decorrem disso, do ponto de vista do problema que é o nosso? A restauração da ontologia, tornada possível através desse esforço de intuição, consiste sobretudo em situar no homem este "único ponto" onde a "corrente" da vida "passa livremente"¹²¹, mas *ao preço* de um "esforço doloroso"¹²², nesse interstício paradoxal onde a vida aparece como uma "imensa correnteza que sobe" contrariando o "movimento descendente da matéria", pelo qual a "faculdade de ver" não deve fazer senão uma só e única coisa com o "ato de querer". A condição privilegiada do homem, que forma a própria "significação da evolução", não reside somente na liberação que a consciência representa em relação ao automatismo das espécies animais. Com efeito, diz Bergson, o "cérebro", a "linguagem" e a "vida social" não são senão "signos exteriores" de uma "superioridade interna". Esta superioridade é mais justamente explicada pelo fato de que, no homem somente, "a onda imensa" da vida ou da consciência não foi convertida em "oscilação sem sair do lugar", mas prossegue seu caminho. Certamente, ela prossegue através da inteligência e, curiosamente, Bergson fala de uma espécie de fadiga da consciência. "Parece que, à força de conquistar a matéria e de se reconquistar sobre ela própria, a consciência precisou esgotar o melhor de sua força". A inteligência humana aparece sob o signo do esgotamento de uma consciência obrigada a se adaptar "aos hábitos da matéria": uma exigência prática da vida. Ela já indica, assim, o fechamento da sociedade, mas não sem inscrever a metafísica clássica - que resulta ela própria da extrapolação dessa inteligência ao plano da especulação - sob o signo dessa fadiga. O Ser eterno, imutável, idêntico como produto de uma inteligência fatigada em razão de sua própria condição vital. "Luz vacilante e tênue", "vaga e sobretudo descontínua", na humanidade que é a nossa, continua Bergson, em páginas magníficas, a intuição "é mais ou menos quase completamente sacrificada em nome da inteligência". A restauração ontológica, ao se situar na intuição, introduz-nos na "vida espiritual", já que a intuição caminha no mesmo sentido da vida que é crescimento contínuo. E se a morte é "desejada" ou ao menos "aceita em vista do maior progresso da vida em geral"¹²³, posto que ela concerne à fatigante atividade da inteligência, compreendemos porque a "filosofia que realiza o esforço para reabsorver a inteligência na intuição" deve poder constituir de certa maneira a armadura dessa "humanidade" que, "no espaço e no tempo, é um exército gigantesco (...) capaz de superar

¹²⁰ BERGSON, 1963, p. 658.

¹²¹ Ibidem, p. 719-720.

¹²² Ibidem, p. 696.

¹²³ Ibidem, p. 704.

todas as resistências e ultrapassar diversos obstáculos, talvez até mesmo a morte"¹²⁴. A significação da evolução deve ser compreendida, portanto, no seio da significação ontológica: o Ser enquanto "ação" que se faz e se desfaz, "criação", "continuidade de jorro", "centro de onde os mundos jorrariam como os foguetes de um imenso fogo de artifício". A restauração ontológica exhibe, pois, esse "homem ou sobre-homem" que "continua indefinidamente o movimento vital", em um mundo que é, ele próprio, "ação que se faz" e que "se desfaz", em um universo preenchido de "outros mundo (...) análogos ao nosso", todos existentes, ou que já existiram ou estão ainda por vir, como o sugerem as "nebulosas em vias de concentração" ¹²⁵.

Vemos que Bergson encontra na experiência um plano onde a consciência realiza um movimento de dois movimentos desde o momento em que ela, graças à torção da vontade, torna-se capaz de efetuar um esforço de intuição. É esse esforço que permite à consciência "se instalar" no plano da experiência, ou seja, no "escoamento concreto da duração" ¹²⁶. Poder-se-ia claramente pensar a essa altura que aquilo que buscamos mostrar, acima, sobre a noção de plano em Deleuze não é senão a retomada desse movimento conceitual bergsoniano. E se teria razão, já que são, de fato, conceitos partilhados aqui e ali. Porém, os problemas aos quais eles remetem em um caso e em outro não são de modo algum os mesmos. Nesse sentido, em Bergson, "a intuição seria o caso excepcional de um retorno que não seria imobilização do movimento vital sob forma de representação, mas um retorno que, 'sem interromper o elã, nos permitiria refletir a própria criação como criação'" ¹²⁷. Assim, se a filosofia consiste num "esforço para se fundir novamente no todo" ¹²⁸, como aponta com muita profundidade Trotignon, não podemos entender esse movimento como um "retorno efetivo ao original" ¹²⁹, como na metafísica clássica, onde "o movimento contínuo e indefinido do esforço (ascese) precede o instante (real ou ideal) da perfeição (conversão,

¹²⁴ BERGSON, 1963, p. 725.

¹²⁵ A derradeira nota, na edição crítica de *L'Evolution créatrice* (organizada por Frédéric Worms), de Arnaud François, aponta precisamente que Bergson, a partir de 1907, "interessar-se-á sempre pela questão das formas que a vida poderia revestir se ela chegasse a se dotar de um corpo mais dócil, quer dizer, mais flexível e deformável, que o do homem", cf. BERGSON, 2007, p. 499, n. 304. Uma porção de "deleuzismos" seguiu de alguma maneira essa via, aplicando a flexibilidade dessa vez ao cérebro, à luz dos trabalhos em neurofisiologia, mas também das próteses ou interfaces homem/máquina, dos corpos artísticos não-orgânicos, etc. Trotignon (1968, p. 253) insistia que não se devia esperar a vinda do sobre-humano através de uma "mutação biológica" ou de uma "seleção genética", mas é preciso "tornar-se sobre-humano através do desenvolvimento da reflexão filosófica em nós". Em nossos próximos capítulos, essa questão constituirá uma paisagem de fundo, pois o moralista no Bergson do pós-guerra parece eliminar esse interesse por formas de corporeidade mais flexíveis. A salvação mística deve advir por outros meios. Contudo, em Deleuze, essa questão permanece aberta.

¹²⁶ BERGSON, op. cit., p. 1418.

¹²⁷ TROTIGNON apud HYPOLITE, 1949, p. 390.

¹²⁸ BERGSON, op. cit., p. 658.

¹²⁹ TROTIGNON, 1968, p. 269.

passagem a absolutidade)”¹³⁰, mas como uma “*retomada* original”¹³¹, segundo uma nova metafísica, onde a torção da vontade nos instala imediatamente no absoluto, permitindo realizar um movimento “de exploração da totalidade desse campo aberto pela torção”. Ainda uma vez, estamos em face da passagem de uma metafísica tradicional, “que busca resolver toda duração em um sistema de imobilidades” a uma nova ontologia que “vê em todo sistema objetivo a solidificação de uma duração particular originada da duração viva da vida em si por diferenciação e divergência”¹³². Ao invés de conduzir o múltiplo ao Uno, essa outra ontologia procura, sob o inerte, a duração oculta, encontrando e seguindo seja o movimento descendente da materialidade, seja o movimento ascendente da vida. De um lado, o limite ideal da instantaneidade material absoluta, de outro, o limite absoluto da eternidade viva. De um pólo ao outro, a experiência do pensamento é submetida a uma única performance especulativa e nisso consiste a restauração ontológica bergsoniana que alimenta (mesmo se eles não o admitam ou não o saibam) uma porção de sucedâneos contemporâneos. “Entre esses dois limites extremos a intuição se move, e esse movimento é a própria metafísica”¹³³. Nós vivemos o tempo das instaurações e das restaurações, de modo que os dois planos que encontramos em Deleuze e em Bergson - o prático e o ontológico - , bem como as duas performances da máquina de pensar e da inteligência, a saber, o ato de pensar que faz obra desde que a máquina é forçada no encontro e a intuição que especula desde que a vontade é torcida, esses dois planos nos abrem duas vias possíveis para pensar e agir em nosso tempo ou eles já são um mundo misto mal analisado no interior do qual nós nos movemos, nós vivemos e nós pensamos.

¹³⁰ TROTIGNON, 1968, p. 255.

¹³¹ Ibidem, p. 269.

¹³² Ibidem, p.255.

¹³³ BERGSON, 1963, p. 1419.

3 “BERGSON (D’)APRÈS DELEUZE”¹³⁴ - DELEUZE (S)EM BERGSON

Camille Riquier é autor do artigo "Bergson (d')après Deleuze"¹³⁵ que propõe corajosamente tratar de dois momentos na recepção da filosofia de Bergson: um que teria sido orientado pela própria leitura que Deleuze faz, sobretudo nos anos 50 e 60, e que está na origem de um tipo de produção que bem poderia ser resumida pela fórmula “*Bergson d’après Deleuze*”; outro, mais contemporâneo, que não poderia emergir sem a passagem de um bergsonismo completamente informado pelo pensamento deleuziano a um Bergson devolvido a si mesmo e cuja fórmula adequada seria “*Bergson après Deleuze*”¹³⁶. Por mais instigante que seja tal proposta e por mais que partilhemos de sua intenção original em desvencilhar os dois autores, acreditamos, contudo, que ela não tenha sido bem formulada, comprometendo, assim, o objetivo que ela havia estabelecido, pois o pensamento deleuziano, que se espera separar dos rumos do bergsonismo, é irreconhecível à luz dos problemas propriamente deleuzianos. Ao contrário, podemos reconhecer na imagem oferecida do deleuzismo problemas que bem poderiam ser atribuídos à projeção do bergsonismo sobre a filosofia de Deleuze.

Assim, enxergamos nesse artigo a oportunidade de auscultar o sintoma de uma situação menos evidente. Não é à toa que o autor faz referência aos deleuzianos, num comentário irônico a propósito de seus hábitos de leitura, afirmando que o “*Le bergsonisme*” de Deleuze havia servido de introdução a todos, mas

Sobretudo, aos deleuzianos, cujas bibliotecas se ordenam em torno dos autores e dos livros que o mestre havia trabalhado, que amam o que ele amava, com a idéia de investir sua filosofia através dos personagens com os quais ele a havia povoado¹³⁷.

O que há de sintomático nessa referência - nós nos abtemos de comentar seus aspectos estranhamente sarcásticos - é o fato de que a imagem de Deleuze apresentada criticamente no artigo é bem aquela encontrada em boa parte de leituras de comentadores, críticos ou adeptos, entre eles um Badiou, um Pierre Montebello, um Eric Alliez, citados no texto. Com efeito, esses autores, de modo explícito ou implícito, oferecem sempre um

¹³⁴ Conservamos a forma original em francês da fórmula que se refere ao mesmo tempo a "segundo" ("*d’après*") e "após" ("*après*").

¹³⁵ RIQUEIER, 2008, p. 356 et seq.

¹³⁶ Ibidem, p. 358.

¹³⁷ Ibidem, p. 357.

“Deleuze-Bergson” como melhor imagem de Deleuze. De tal maneira que somos sempre conduzidos a encontrar Deleuze *em* Bergson, quando seria preciso pensar Deleuze *sem* Bergson, como condição para se compreender melhor a relação entre os dois pensamentos de Deleuze *e* de Bergson.

Assim, não é possível pensar Bergson *après* Deleuze nem Deleuze *sem* Bergson sem colocar o problema do bergsonismo de Deleuze de outro modo, no plano de uma disjunção fundamental, de uma inimidade constitutiva em sua relação a Bergson. O ângulo privilegiado para se pensar assim é aquele que toma Deleuze *contra* Bergson. Porém, trata-se de uma inimidade que passa forçosamente não pela dimensão da simples retomada ou transformação conceitual, nem por um simples jogo dialético (não é contra no sentido de negação), mas pelo plano dos problemas que animam uma e outra dessas filosofias notáveis: plano onde uma peleja deve ser vislumbrada e cujos protagonistas estão unidos por um fio tenso que é aquele da questão da criação. Esse fio mede a distância que permite a instauração da contenda, de tal maneira que cada rival possa se mover em seu próprio terreno, porém arrastando o outro na medida em que se desloca, como naquela peleja travada entre o cangaceiro Coirana e o matador Antonio das Mortes no filme *O dragão da maldade contra o santo guerreiro* de Glauber Rocha. O momento da peleja que nos interessa é aquele da tensão do fio que liga e separa, ao mesmo tempo, os dois rivais que se movem no plano fixo da câmera. Tensão em nada dialética, ela marca, ao contrário, a passagem de um ao outro, a indiscernibilidade cristalina entre os rivais, o devir-cangaceiro de Antônio das Mortes e sua potência revolucionária, de tal maneira que “das Mortes” não deve ser compreendido somente no sentido das “mortes” empíricas infringidas por Antonio, mas de sua própria morte enquanto mero matador, que é igualmente um segundo nascimento. Em outras palavras, "das mortes" quer dizer: a morte no sentido empírico referente à todas as mortes de que Antonio é o executor e a morte no sentido transcendental referente ao novo nascimento, seu devir-lampiônico ¹³⁸, seu devir-todos-seus-mortos e a vingança deles, o justiceiro do Sertão contra os proprietários de terra e sua tirania oligárquica. É no momento da tensão na contenda, tanto a do filme quanto a que abordamos aqui, entre Deleuze e Bergson, que podemos vislumbrar os movimentos problemáticos singulares, os pontos notáveis que os povoam, de cada rival – Nietzsche já nos falava da “verdade” como efeito produzido pelo “encontro de duas espadas”. Cremos que tal leitura seja mais útil que aquelas exclusivistas que pretendem medir sua

¹³⁸Referência a Virgulino Ferreira, dito Lampião.

fidelidade ao autor pela capacidade de lançar ofensas aos seus adversários. Em filosofia também há golpes de espada na água.

No que se refere à contenda que abordamos aqui, ela se desdobra sobre um campo: aquele em torno da instauração e da restauração em filosofia. É em torno dessa questão que os dois filósofos se separam, mas também que as maiores confusões parecem se fazer, ao ponto em que a questão colocada por Riquier, qual seja, “quantos bergsonianos não eram, então, sinceramente ou secretamente, deleuzianos?”, pode ser facilmente posta também para os estudos de Deleuze: quantos deleuzianos não são bergsonianos? Porém, nesse último caso, jamais sinceramente, sempre secretamente no caso de alguns, ingenuamente no caso de outros. No caso de críticos severos como A. Badiou, J. Rancière ou J.-M. Salanskis¹³⁹, ou de adeptos sisudos como E. Alliez¹⁴⁰ e P. Montebello¹⁴¹, cabe questionar: qual a significação de uma análise que se esforça em buscar na filosofia deleuziana um problema que poderíamos qualificar de essencialmente bergsoniano e que gira em torno da restauração da Ontologia?

¹³⁹ Cada um a sua maneira e com metas diversas, esses pensadores defendem a idéia de um fracasso do projeto deleuziano de construção de uma filosofia da imanência livre da transcendência. Badiou falará numa dialética, de inspiração bergsoniana, entre o fechado e o aberto que faz o Uno-virtual o novo absoluto (BADIOU, 1997). Rancière igualmente tenta mostrar que Deleuze nada faz senão converter a própria imanência num novo absoluto (RANCIERE, 1998). Salanskis, por sua vez, encontra no esforço de imanência uma sedimentação inevitável que constitui justamente a transcendência. Salanskis se apóia igualmente no bergsonismo de Deleuze, sobretudo, no conceito de “virtual”, para afirmar a existência de uma transcendência não mais vertical, mas horizontal (SALANSKIS, 2008). Esta última leitura parece-nos mais pertinente e problematizante, de modo que a ela nos dedicaremos com um comentário no segundo capítulo.

¹⁴⁰ Alliez, entre outras coisas, atribui um vitalismo a Deleuze como “fundamento” de uma “ontologia do virtual”, assentada sobre o meio da “vida” ou do “elã vital” bergsoniano. Ele chega a falar de um “bio-ontologia” que se oporia à ontologia cognitiva da representação e seu ideal “lógico” e “matemático” em assegurar “*a priori*” a mais abstrata correlação entre o pensamento e o ser, esvaziada de qualquer materialidade”. É assim que somos conduzidos a um paradigma materialista-vitalista de tipo bergsoniano como fundamento do próprio deleuzismo. Estranha leitura, ela integra, sob a aparência de novidade (“bio”), o pensamento de Deleuze no terreno já partilhado da tradição (“ontologia” - que se trata de “derribar” -, “fundamento” - que Deleuze abolia através do “afundamento” -, etc.). A simples oposição do vitalismo deleuziano, de origem única e exclusivamente biológica, a um pensamento que teria como origem a matemática tomada globalmente como logicismo, essa oposição parece não levar em conta, como bem mostra Bento Prado Jr, a estreita relação de Deleuze com o intuicionismo, verdadeira máquina de guerra no terreno das matemáticas, atravessado por relações de poder, “em sua batalha contra o logicismo e o platonismo [formalismo]” (PRADO JR, 1998). Essa aparente contenda entre Alliez e Badiou se encontra na revista *Futur antérieur, Dossier Badiou/Deleuze*, n°43, *Edition Syllepse*, 1998.

¹⁴¹ Em seu *Deleuze, la passion de la pensée*, Montebello considera o esforço deleuziano como de uma “passagem bergsoniana do fechado [clos] ao aberto [ouvert]”. A exploração do Aberto, o “pensamento do Aberto”, resultaria do “quiasma” - noção que, de resto, Deleuze despreza - entre ontologia e fenomenologia através da idéia de “Aparecer em si”: gesto filosófico cuja força deve ser reconhecida nesse seu trabalho. Apoiando-se na “proposição ontológica” em que consiste a univocidade, Montebello afirma que “a crítica, por Deleuze, do ‘é’ como princípio metafísico primeiro” não permite colocar “em causa a necessidade de uma teoria do ser”. Assim, o “é” daria lugar a uma ontologia “das relações no seio do múltiplo”, ou seja, estamos diante de uma “ontologia” do “e”. “Síntese disjuntiva”, “univocidade”, “plano de consistência”, tantas maneiras de produzir “uma unidade ontológica que não é mais aquela do Uno”. “Jamais a questão ontológica perdera seu interesse”. Unidade paradoxal, ela consiste num potente gesto de restauração da ontologia que se serve da noção de paradoxo em Deleuze, como afirmação dos dois sentidos ao mesmo tempo, não como maneira de desfazer, derribar, abolir as clivagens dogmáticas tanto quanto seus termos, mas de promover uma unidade profunda ainda mais implacável (MONTEBELLO, 2008, p.131, 18, 19).

Quais forças concorrem para essa tentativa de se fazer renascer a ontologia a partir de Deleuze, após a mesma empreitada já tentada, de outra maneira, por Heidegger?

Pensamos que adeptos e críticos de Deleuze caminham de mãos dadas em torno de um ponto: o entendimento de que sua filosofia consiste na rigorosa construção de uma ontologia da Imanência, do Virtual, da Diferença. Trata-se de uma imagem natural ou dogmática do próprio deleuzismo que não pode ter, no nosso entender, outra finalidade a não ser neutralizar sua potência intrínseca através de uma confusão entre o movimento dos conceitos e o plano dos problemas no qual os conceitos se movem. Não se poder esquecer que a imagem dogmática não era insignificante senão a título de modelo especulativo... Assim, a fórmula Deleuze (*sem* Bergson marca a própria confusão entre movimento conceitual e movimento problemático, mas igualmente a dupla exigência de se ser atento à presença de conceitos bergsonianos na filosofia deleuziana – que nos permitiriam tanto ler Deleuze *em* Bergson quanto ver um Bergson *d’après* Deleuze –, de um lado, e de se buscar a divergência problemática entre as duas filosofias – o que torna completamente distinta a significação dos conceitos bergsonianos uma vez situados no plano deleuziano, permitindo-nos falar de um Deleuze *sem* Bergson – de outro lado.

Uma longa citação de Riquier ajuda-nos a entrever como, de sua perspectiva, a disjunção entre as duas filosofias passa por uma estranha imagem de Deleuze.

Tão paradoxal quanto possa parecer, o Tempo de Deleuze-Bergson não era temporal. Entretanto, instalando-se na imediatidade daquilo que a consciência oferece, Bergson adota um ponto de partida resolutamente cartesiano, aquele de um eu imergido na extensão e no tempo concretos. Ele se encontra compreendido numa indefectível duração, que ele não pode desfaltar de sua pessoa sem cessar de ser – tempo que não é o número ao qual poderíamos limitá-lo e a que a medida científica o havia reduzido. É a essa experiência inicial que a obra inteira sempre retorna como a sua única pedra de toque, porém é dela que Deleuze procurava, de súbito, sair para saltar, de um só pulo, numa ontologia do virtual: como um rio que transborda de seu leito, a duração pura tornava-se um outro nome para a Diferença, o Virtual, o Ser, o Uno, o Todo.¹⁴²

Nessa passagem, estamos diante de um fino procedimento de condução do pensamento deleuziano a uma problemática que não lhe diz respeito e que tem por origem a confusão entre dois planos: aquele dos problemas e aquele do movimento dos conceitos. Assim, por exemplo, diferença e virtual deixam de ser resultados de movimentos conceituais que se compreendem num determinado problema, no caso deleuziano, aquele do ato de pensar

¹⁴² RIQUEIR, 2008, p. 360.

– problema, aliás, que caberia ao crítico restituir –, para se confundir com o próprio problema que se pretende atribuir ao pensador, no caso, aquele de uma ontologia. Conforme vimos acima, a filosofia deleuziana não saberia se confundir com uma empreitada ontológica, de tal modo que a concepção de intuição que Riquier atribui ao bergsonismo de Deleuze, e que ele considera profundamente anti-bergsoniana, não nos parece verossímil do ponto de vista dos problemas. Assim, para ele, “intuição” é transformada em “trampolim”, não mais evocando “nossa inerência a essas diferentes temporalidades, que atravessam nossa consciência por baixo e por cima (verticalidade e profundidade que Deleuze fundia ao rebatê-las sobre um plano de imanência)”. Ao contrário, a intuição se torna “aquilo pelo que ‘saímos de nossa própria duração’ e praticamos o salto no Todo do Ser”, que se traduz pela “vontade deleuziana” em ultrapassar a “memória psicológica na direção de uma Memória ontológica” que seria, para Deleuze, com suas “regiões virtuais”, o próprio “Uno intemporal, que o elã vital atualizava em seguida, segundo linhas divergentes”¹⁴³. Esse salto para fora de nossa própria duração implica, segundo Riquier, uma recusa do peso da finitude pelo pensamento, em Deleuze, que salta, assim liberado, no puro plano de imanência, outro nome para a eternidade. Entretanto, remetendo a Lapoujade¹⁴⁴, que distingue intuição e simpatia, Riquier lembra que esse “acesso” ao Ser é impossível e que não filosofamos senão com esse peso. E conforme à via cartesiana do cogito, “a intuição não entra em ressonância com todas as coisas a não ser procedendo por simpatia, reencontrando em si mesma o espírito que anima cada uma”¹⁴⁵.

Colocando entre parênteses o elemento fundamental que distingue a empreitada ontológica bergsoniana da ontologia em seu sentido clássico, Riquier critica aquilo que ele compreende em Deleuze como uma conversão de Bergson a um monismo de essência espinosista. Apesar de definir a filosofia como “um esforço para se fundir no todo”, “Bergson não lhe designa a tarefa de pensar o próprio todo”. Bergson acentuaria o esforço, não o todo ao qual se volta a consciência individual que o realiza.

Pois, se cada novo problema ‘exige do espírito um esforço inteiramente novo’, isso não se deve somente ao fato de que nenhum livro pode ser abordado como uma continuação lógica dos precedentes. É porque sua resolução depende fundamentalmente da diferença intensiva que as durações entretém entre elas, reclamando de nós um esforço sempre maior¹⁴⁶

¹⁴³ RIQUEIR, 2008, p. 361.

¹⁴⁴ LAPOUJADE, 2007, p. 429 et seq.

¹⁴⁵ RIQUEIR, op. cit., p. 362.

¹⁴⁶ Ibidem, p. 354.

Deleuze, por seu turno, teria remetido a pluralidade de ritmos de duração a um Tempo único, retirando da duração o “peso finito de nossa consciência”. Riquier reivindica outra coisa para Bergson: “fazer descer o absoluto na duração deve ter por contrapartida o esforço penoso de se mover nela e a impossibilidade de abarcá-la em um Todo”.

Ora, pensamos que seja necessário distinguir, em cada caso, os problemas desdobrados pelos movimentos conceituais. O elemento fundamental que caracteriza a empreitada ontológica bergsoniana em oposição à ontologia em seu sentido clássico não é outro senão essa descida do absoluto na duração, reclamando um esforço contínuo para nela se mover. Absoluto movente e esforço de intuição, eis dois componentes da teia problemática que sustenta a restauração da ontologia em Bergson, aquela que encontra no tempo uma nova substância. Não há sentido em atribuir a Deleuze noções da velha ontologia, tais como aquelas de Eternidade, Todo, Uno, posto que o pensamento deleuziano se move num problema prático que pretende não somente se desfazer de todas essas mistificações de uma “filosofia impregnada de teologia”, mas criticar a emergência das mistificações de nosso tempo, das novas moradas do absoluto. De que elas estão impregnadas?

Certamente, Riquier faz alusão à necessidade de um cuidado em não ver aí simplesmente uma leitura equivocada. Por isso, lembra a maneira como Deleuze se referia ao seu método para ler outros filósofos, a “*enculage*”, que se tornou um dos slogans do deleuzismo: o ato de lhes fazer filhos pelas costas de cada filósofo estudado, filhos que deveriam se assemelhar ao autor em jogo, sendo ao mesmo tempo um monstro. Assim, Bergson, Nietzsche, Espinosa teriam sido cruzados, no sentido de “hibridação” ou de uma “manipulação genética”. Deleuze “insemina” Espinosa – que havia estabelecido o “melhor plano de imanência” – em Bergson, de modo a projetar a duração sobre o plano encontrado no primeiro capítulo de *Matière et mémoire*¹⁴⁷.

O plano de imagens seria um « Aparecer em si » capaz de reconstituir um “plano de imanência espinosista” biface, Pensamento e Ser ao mesmo tempo. Espinosa também não escaparia do processo de inseminação hibridizante empreendido por Deleuze, segundo Riquier, com a particularidade de ser “lido através da leitura de Bergson que ele mesmo havia tornado possível: a substância seria dessubstancializada e remeteria à imanência como o puro ‘*Luminoso substancial*’ construído pelo pensamento”. Para completar a trindade

¹⁴⁷Referência a uma importante passagem de *Qu'est-ce que la philosophie?*, "Jamais seremos suficientemente maduros para uma inspiração espinosista? Ocorreu a Bergson, uma vez: o início de *Matière et mémoire* traça um plano que corta o caos, ao mesmo tempo movimento infinito de uma matéria que não cessa de se propagar e a imagem de um pensamento que não cessa de disseminar por toda parte uma pura consciência de direito (não é a imanência que é ‘à’ consciência, mas o inverso)" (DELEUZE & GUATTARI, 1991, p. 50).

hibridizada, é preciso considerar o Nietzsche de Deleuze que seria inoculado em cada um deles “para liberar, com o eterno retorno, uma pura potência afirmativa, capaz de neutralizar todas as ilusões, sombras, efeitos de ótica e de miragem, que se tratava de dissipar sobre a superfície desse plano de luz”¹⁴⁸.

O bergsonismo de Deleuze que se tenta desconstruir, evidenciando os contornos que supostamente redundariam num desenho do próprio pensamento deleuziano, nada faz senão projetar uma imagem do autor de *Différence et répétition* decalcada a partir do problema da restauração da ontologia. Não é por acaso que Riquier lance mão da leitura hibridizante elaborada por P. Montebello. Essa leitura acerta ao afirmar que Deleuze não somente “passava nos autores que ele trabalhava”, mas também os fazia “passar uns nos outros”. Contudo, ela não alcança senão os movimentos conceituais. Mais profundamente, ela distorce todo o conjunto da filosofia deleuziana ao subordinar esse procedimento – que aparece desde então como hibridizante apenas superficialmente – ao problema de um “pensamento do Uno-Todo”, enfim, à restauração ontológica.

Efetivamente, multiplicam-se do lado dos críticos e dos adeptos, o que mais uma vez dá prova de uma profunda concordância, a ideia de uma filosofia que se constrói a partir de “torções monstruosas” e se estabelece como uma “nova” ou “outra” ontologia. A “*enculage*” serve, assim, para sacramentar uma leitura que torna o pensamento deleuziano tão inofensivo quanto aquele que o próprio Deleuze atribui à bela alma. Trata-se de uma mistificação própria ao nosso tempo. Uma federalização generalizada das diferenças ali onde o movimento da filosofia enquanto prática viva contínua “a fazer-se por contradições violentas”, sobre um “campo de batalha” atravessado por “lutas inexpiáveis”¹⁴⁹. Admite-se com facilidade que, “para acabar com a identidade individual e romper com as ontologias estáveis da substância, ele [Deleuze] propõe uma filosofia da individuação em devir no seio da qual o sujeito humano não ocupa senão um lugar limitado”. Abre-se uma via régia por onde o “primado ontológica da Diferença, no pensamento tanto quanto no real” passa a se opor facilmente ao “entendimento legislador” que conduz “a diversidade à unidade e se subordina a uma lógica da identidade”¹⁵⁰. Por toda parte, multiplicam-se as vozes que reconhecem, certamente, o horror de Deleuze a uma ontologia calcada na idéia de um ser estático, transcendente, uno, eterno, mas para, em seguida, acolher sua filosofia como a boa nova de uma ontologia da movência, do virtual. A crítica de Deleuze àqueles que, tendo

¹⁴⁸ RIQUEIR, 2008, p. 365.

¹⁴⁹ DELEUZE, 1968, p.74 .

¹⁵⁰ SAUVAGNARGUES, 2009, p. 27.

suprimido apenas Deus, nada fizeram ao deixarem seu lugar intacto, nele instalando o homem, vale também para a maneira como se lê sua filosofia: tendo suprimido a identidade, a substância fixa, o ser transcendente, manteve-se seu lugar intacto, substituindo-lhes pela diferença, por uma substância movente. Salva-se o bom centro doador de sentido. A ontologia não saberia se confundir com o elemento que ocupa esse centro, mas constitui o próprio lugar que acolhe um elemento ou outro para afirmar um pensamento especulativo. Certo deleuzismo contribuiu para alimentar essa ilusão completamente eficaz.

Substância estática ou movente, a ontologia é, como o aponta com precisão F. Zourabichvili (2004) ou um “discurso metafísico que nos diria o que, em última instância, o real é (fluxo ao invés de substância, linhas ao invés de pessoas....)” ou o estabelecimento da “superioridade do ser sobre o conhecimento (como em Heidegger ou Merleau-Ponty, onde o sujeito se aparece já precedido por uma instância que abre a possibilidade desse aparecer”. Poder-se-ia, seguindo o primeiro sentido (“vulgar”, diz Zourabichvili), prolongar a lista: “acontecimento” ao invés de “essência”, “virtual” ao invés de “possível”, “imanência” ao invés de “transcendência”, “multiplicidade” ao invés de “unidade”, “e” ao invés de “é”, *etc ad nauseam*. Longa lista, ela é facilmente encontrada. Produz-se até livros e congressos ! De acordo com o segundo sentido, Zourabichvili aponta “Heidegger ou Merleau-Ponty” como os filósofos que se esforçaram por restituir o primado do ser sobre o conhecimento, sem voltar ao dogmatismo pré-kantiano, mantendo a herança transcendental, mas adotando uma via capaz de ir mais longe. Com esses dois sentidos permanecemos no problema principal, eles não constituem senão duas fontes e, evidentemente, a própria restauração ontológica é diversamente efetuada segundo o problema singular que anima cada filosofia em particular. Não é da mesma maneira que Bergson, Heidegger ou Merleau-Ponty instalam suas filosofias no problema principal, mais em cada um deles é a mesma condução da experiência de pensar a uma performance especulativa.

Ora, tentou-se encontrar uma ontologia em Deleuze, sobretudo, a partir de sua relação com Bergson. Pensamos que uns o fizeram a maneira de um programa, destinado a destituir a potência envolvida na singularidade do problema propriamente deleuziano, outros o fizeram ingenuamente, embarcando numa leitura enformada pelo fascínio lexical, por essência demasiado incauta ou demasiado fatigada para aceder ao plano dos problemas e suas “disputas sangrentas”, suas violências inomináveis, da qual se corre o risco de se sair ferido ou esgotado, exposto que se é ao caos. Não nos preocuparemos, nesse momento, com o último tipo de leitura – o séquito de imitadores e prosélitos que todo criador, artista ou filósofo, conhece – pois a ela voltaremos mais tarde. Interessa-nos, no entanto, vivamente, o

primeiro tipo de leitura pois, ao contrário da mediocridade (no sentido daquilo que se mantém no nível médio), ela envolve uma espécie de fadiga congênita de todo pensamento que se converte em performance especulativa, que se volta para o problema principal.

Entre os críticos, Badiou é certamente um dos nomes que leva mais longe essa via de leitura e, se nos interessamos por ele, isso se deve não somente ao fato de que ela é exemplar no que toca à operação de conversão, mas também à sua profunda honestidade, uma vez que coloca na conta de seu bergsonismo a suposta restauração da ontologia em Deleuze. Contentamo-nos de resumir os pontos mais salientes de seu argumento. Assim, como diz Badiou ¹⁵¹, “o que é pensar?” constitui a “questão central da filosofia”. Todo nosso esforço até aqui tentou mostrar que a novidade deleuziana consiste em colocar essa questão de tal modo que o outro problema da filosofia em geral, segundo Badiou, a saber, “o que é o Ser?”, seja dissolvido a força de ser deslocado pela performance anti-especulativa da máquina de pensar, pois evidentemente, tudo bem considerado, há seres e mesmo diferentes modos de ser, compreendendo uma infinidade de graus de existência. Porém, para Badiou, essa questão não é senão uma renovação da “intuição do Ser”. Sempre a mesma fixação malsã e entorpecida pelo “Ser”. Badiou encontra em Deleuze apenas uma restauração ontológica e o faz tomando Bergson como seu “verdadeiro mestre, ainda mais que Espinosa, talvez até ainda mais do que Nietzsche” ¹⁵². Somente assim, ele pode acusar Deleuze de não ter realizado seu projeto de uma filosofia da imanência pura – o que ele pretende fazer, evidentemente, com sua filosofia do Múltiplo-sem-um ¹⁵³ – já que o Virtual nada mais é do que um novo avatar da ontologia. “Deleuze elucida Bergson (ou Bergson elucida Deleuze, o que é conforme à existência ativa, co-presente ao presente, do passado)”, “Deleuze (...) é guiado, como em todos os pontos nodais de seu sistema, por Bergson”, enfim, “Deleuze” escreve “sob o efeito de Bergson”¹⁵⁴. Enfim, apagadas as novidades de ambas as filosofias, poder-se-á criar o composto “Deleuze-Bergson” cuja “idéia mais profunda” foi a defesa “sob as condições do tempo, das três questões: O que é o Ser? O que é pensar? Como se estabelece a identidade essencial do pensar e do Ser?” ¹⁵⁵.

¹⁵¹ BADIOU, 1997, p. 117.

¹⁵² Ibidem, p. 62.

¹⁵³ É bom ressaltar que Badiou pensa sob o imperativo de construção de um “Deleuze-Bergson” que convém à enunciação de *sua própria filosofia*, ou seja, seria preciso apreender o uso que ele faz de conceitos bergsonianos e deleuzianos no âmbito de seu próprio campo problemático. Nesse sentido, Zourabichvili tem razão quando ele se abstém de recusar ou acusar simplesmente a leitura de Badiou, sugerindo, ao contrário, que ela serve à enunciação de seu próprio pensamento. A compreensão dos movimentos conceituais passa por essa profunda sensibilidade ao plano dos problemas: “... o conceito de simulacro, aplicado ao ente, é menos essencial ao deleuzianismo que à interpretação que dele da Badiou” (ZOURABICHVILI, 2003, p. 52, n.1).

¹⁵⁴ BADIOU, op. cit., p. 96, 79 e 75.

¹⁵⁵ BADIOU, op. cit., p. 63 e 117.

É preciso o máximo de cautela para não se perder o plano problemático no qual se insere a seguinte afirmação deleuziana acerca da idéia kantiana de crítica: “um tema kantiano profundamente transformado, voltado contra Kant”¹⁵⁶. Com efeito, o esforço deleuziano não consiste em restituir o nome ser na filosofia, nem em estabelecer uma identidade entre o pensar e o Ser: a restauração ontológica. Ao contrário, como dissemos acima, todo seu esforço consiste em, colocando o problema em torno do engendramento do ato de pensar no pensamento, abolir o problema do Ser e, conseqüentemente, aquele de sua identidade. Certamente, objetar-se-á que Badiou não fala da recongnição tal como ela se manifesta na imagem clássica do pensamento, mas do Duplo como identidade paradoxal, da relação coalescente entre o Atual e o Virtual, da Dobra do dentro e do fora, enquanto diferentes manifestações da potência do Uno restaurado. Mas aí reside precisamente a operação mistificadora a mais contemporânea, nossa maneira de permanecermos enredados no problema principal, de reabri-lo, de reencontrá-lo, de revigorá-lo: expressões que se propagam no pensamento contemporâneo e que indicam a emergência de novos poderes, de novas “presunções”¹⁵⁷. Re-partir da Crítica, revira-la contra Kant, esses são aspectos de um esforço parasabotar a performance especulativa da máquina de pensar: a instauração filosófica. Assim, Deleuze afirma:

Há tudo na Crítica, um tribunal de juiz de paz, um escritório de registro, um cadastro – menos a potência de uma *nova política que derribaria a imagem do pensamento*. Mesmo o Deus morto e o Eu rachado não são senão um mau momento pelo qual se deve passar, o momento especulativo; eles ressuscitam, mais integrados e certos do que nunca, mais seguros de si mesmos, mas num outro interesse, o interesse prático ou moral¹⁵⁸.

A performance especulativa sempre serviu aos poderes estabelecidos. Evidentemente, o problema de Bergson e o problema de Deleuze são outros que não aquele de Kant. Mas em Bergson, retornar a Kant, tornar a partir dele afim de efetuar a restauração da ontologia, esse gesto não é, ele também, um momento especulativo que oculta ou prepara,

¹⁵⁶ DELEUZE, 1963, p. 115.

¹⁵⁷Na bela pequena homenagem a François Châtelet, Deleuze diz que seu amigo chamava de “presunção” a “todas as transcendências”, “todas as crenças em outro mundo”. Mas essa não era senão a forma clássica do problema principal. Já em sua época, tratava-se de dar conta da dispersão desse problema através de outros avatares. Assim, Deleuze cita Châtelet: “Essas transcendências [a Ciência, a Classe trabalhadora, a Pátria, Progresso, a Saúde, a Segurança, a Democracia, o Socialismo] tomara seu lugar [do Absoluto]” e se “desempenham com uma ferocidade ainda maior suas tarefas de organização e de exterminação”. Deleuze era ciente desse processo de dispersão do problema principal, bem como da permanência de sua “força” e de sua “unidade formal profunda” (CHÂTELET, *apud* DELEUZE, 1988, pp. 7-8). E nós, até que ponto estamos cientes das novíssimas presunções? No terceiro capítulo oferecerá algumas pistas que podem contribuir para a colocação desse problema: Rede, Gaia, Sustentável, algumas de nossas mistificações.

¹⁵⁸ DELEUZE, 1968, p. 179. Grifo nosso.

com sua própria performance de torção da inteligência pelo esforço de intuição, uma coisa completamente diferente, novas presunções? E Deleuze, quando ele retorna à *Crítica* para, igualmente, transformá-la e revirá-la contra Kant, esse gesto não visa, ao contrário, dissolver o problema principal, torcer a performance especulativa na máquina de pensar afim de evidenciar e ativar sua *potência instauradora*? Ao fazer do ato de pensar uma instauração, um “movimento absoluto”, em filosofia, nas artes, na ciência, o pensamento deleuziano põe imediatamente um problema político. Assim, Badiou passa longe da verdadeira natureza dessa questão quando ele pergunta por que Deleuze não fez da política uma das disciplinas criadoras do pensamento, pois ele parece não ter compreendido - ou, ao contrário, ele entendeu muito bem! - que o problema político é, antes de tudo, aquele em torno da instauração do pensar no “plano cerebral”, no seu ato de mergulhar no caos e na sua relação com o Não que concerne cada disciplina no próprio momento desse mergulho: não-filosofia, não-arte, não-ciência. O cérebro-máquina de pensar, em sua luta com o caos - a qual não é senão “o instrumento de uma luta mais profunda contra a opinião, pois é da opinião que vem a infelicidade dos homens” -, instaurando as “caóides”, quer dizer, essas “realidades produzidas sobre os planos que recortam o caos”¹⁵⁹. A invenção de um povo passa por esse mergulho precisamente, conforme à misteriosa passagem que fecha *Qu'est-ce que la philosophie?*, segundo a qual, “nesse mergulho, diríamos que se extrai do caos a sombra do ‘povo porvir’”¹⁶⁰.

Portanto, da fórmula Bergson (*d'*)après Deleuze nós passamos àquela outra Deleuze (*s*)em Bergson e pudemos nos dar conta de que a relação entre esses dois pensadores não constitui nem uma aliança cômoda, nem uma apropriação simples. É preciso considerar um campo problemático onde Deleuze agencia os conceitos retirados de outros filósofos, mas sobre o qual ele também conduz verdadeiras contendas com outros problemas filosóficos.

A guisa de conclusão desse primeiro capítulo, reafirmamos que o “problema mais geral” da filosofia de Deleuze “não é o ser, mas a experiência” ou, de maneira mais

¹⁵⁹ DELEUZE & GUATTARI, 1991, p. 196.

¹⁶⁰ “A filosofia precisa de uma não-filosofia que a compreenda, ela precisa de uma compreensão não-filosófica, como a arte precisa da não-arte e a ciência da não-ciência. Elas não precisam de seu negativo como começo, nem como fim no qual seriam chamadas a desaparecer realizando-se, mas em cada instante de seu devir ou de seu desenvolvimento. Ora, se os três Não se distinguem ainda pela relação com o plano cerebral, não mais se distinguem pela relação com o caos no qual o cérebro mergulha. Neste mergulho, diríamos que se extrai do caos a sombra do ‘povo por vir’, tal como a arte o invoca, mas também a filosofia, a ciência: povo-massa, povo-mundo, povo-cérebro, povo-caos. Pensamento não-pensante que se esconde nos três, como o conceito não conceituai de Klee ou o silêncio interior de Kandinsky. É aí que os conceitos, as sensações, as funções se tornam indecíveis, ao mesmo tempo que a filosofia, a arte e a ciência, indiscerníveis, como se partilhassem a mesma sombra, que se estende através de sua natureza diferente e não cessa de acompanhá-los” (Ibidem, p. 205-206).

precisa, a prática instauradora: a filosofia é uma prática de instauração e o que ela instaura são atos de pensar, planos de experiência do pensamento. Sobre um plano, sobre uma terra, ela cria seus conceitos. “Criar conceitos, ao menos, é fazer algo. A questão do uso ou da utilidade da filosofia, ou mesmo de sua nocividade (a quem ela prejudica?), é assim modificada”¹⁶¹. A instauração prática da filosofia supõe uma experiência irreduzível à experiência ordinária. Mas não há “guarda-sol” de opiniões, a nos proteger do caos, que não dependa de performances especulativas da máquina de pensar. Como diz Deleuze, as “regras constantes” fornecidas pela “associação de ideias” (contigüidade, semelhança, causalidade...), o “anti-caos objetivo” que impede o cinábrio de ser ora vermelho, ora preto, ora leve, ora pesado, e por fim, a “sensação” de peso deste cinábrio vermelho e sua reprodução, como “testemunha” ou “garantia” do acordo entre as coisas e o pensamento, isso é tudo que se precisa para “*fazer uma opinião*”¹⁶². Tais operações constituem performances especulativas da máquina cognitiva de pensar, formam a Imagem dogmática do pensamento. É possível dizer de maneira bastante geral que a filosofia contemporânea rompeu com essa Imagem. É evidentemente o caso de Bergson e de Deleuze. Mas no caso do primeiro, ele não o faz senão promovendo uma restauração do problema principal e da performance especulativa. Insignificante em termos teóricos, a especulação serve aos poderes estabelecidos. O problema prático da filosofia consiste em instaurar uma performance anti-especulativa da máquina de pensar, desfazer o guarda-sol e o firmamento nele pintado, mergulhar no caos, sofrer o encontro com o que nos força a sentir e pensar. Também não há guerrilha e “Grande Política” que não comecem pela sabotagem da performance especulativa, pela dissolução do problema principal e pela instauração de um plano de experiência. “Antes do Ser, há a política”. Ao menos, o que precede poderia, ao menos de maneira restrita, contribuir para se dar um sentido a essa idéia em nossos dias: na máquina de pensar (plano do *direito*), é possível existir uma política capaz de derribar o problema principal e sabotar a performance especulativa. É evidente a importância do bergsonismo para Deleuze, porém ele faz tanto mais uso de conceitos de Bergson em seus próprios movimentos conceituais quanto mais os problemas de um e de outro divergem. Essa divergência é essencial e configura uma *contenda propriamente filosófica*.

¹⁶¹ DELEUZE & GUATTARI, 1991, pp. 12-13.

¹⁶² Ibidem, p. 189-190. Referência a essa passagem acerca do cinábrio, sempre retomada desde *Empirisme et subjectivité*. KANT, E. **De la synthèse de la reproduction dans l'imagination**. In: Critique de la raison pure. Paris:PUF, 1963.

SEGUNDA PARTE

INSTAURAÇÃO FILOSÓFICA: ESTAÇÃO, ESFORÇO E FADIGA

Nesta Segunda Parte, o problema de instauração prática da filosofia será analisado a partir de alguns de seus componentes: a idéia de uma experiência estacionária implicada pelo pensamento quando ele se expõe ao caos; o esforço envolvido em cada gesto de instauração do pensamento, tanto para lutar contra o caos, para não se dissolver nele e para dele retornar, quanto para combater as opiniões; a fadiga enquanto fonte de opiniões e slogans, assim como de performances especulativas do pensamento (“os seres lentos’ que nós somos”¹⁶³). Tais noções serão pensadas a partir de campos problemáticos distintos que encontramos em autores contemporâneos: aquele constituído em torno de uma “figura atlética da subjetividade contemporânea” que J.-Ch. Goddard designa de “histórica”; aquele em torno dos “slogans da imanência” em J.-M. Salanskis, em seguida a própria “história do tempo” de Deleuze, as fadigas da contração (primeira síntese do tempo), a fadiga especulativa (segunda síntese do tempo) e, por fim, a noção de “instauração filosófica” em Souriau e algumas implicações para a reflexão em torno da relação entre Deleuze e Bergson. A questão que liga cada parte não é outra senão a seguinte: a performance instauradora, na máquina de pensar, pode escapar ela mesma da fadiga ou, ao contrário, é inevitável que a especulação se engendre em seu próprio seio? Em outras palavras, haveria um esforço infatigável em Deleuze, outro que não aquele de “jovens” com suas “réplicas” e “rapidez de espírito”¹⁶⁴, uma estação a tal ponto atlética que seria capaz de instaurar o melhor plano de imanência, livre de ilusões, não suscetível a se deixar submeter a um princípio qualquer (performance especulativa do “dativo”, imanência imanente à X)? Espinosa fez o melhor plano, é esse o sentido de um “espinosismo obstinado”? Mas, então, Bergson, a quem “ocorreu uma vez” (primeiro capítulo de *Matière et mémoire*), é a imagem melancólica dos esforços vãos? A filosofia como longa história da fadiga.

¹⁶³ DELEUZE & GUATTARI, 1991, p. 39.

¹⁶⁴ Ibidem, p. 202.

4 DEFORMISMO DE DELEUZE E EXPERIÊNCIA ESTACIONÁRIA

Em seu livro *Mysticism et folie*, J.-Ch. Goddard (2002) lembra que, diante das crueldades vividas durante a Primeira Guerra e do porvir sombrio que anunciava um novo conflito, Bergson vislumbrava, em *Deux sources*, como única saída, o “*salut*” espiritual, aquele de um misticismo redentor que pudesse propagar no mundo uma *intuição* e religar a humanidade ao *elã criador de vida*. Segundo Goddard, o bergsonismo de Jankélévitch partilhava dessa mesma esperança, com a seguinte diferença: ao invés do êxtase de intuição mística produzido em seres excepcionais entrevisto por Bergson, o renascimento viria de um *êxtase de decisão ou de ação* produzido por atos isolados, formando um “realismo revolucionário”¹⁶⁵, e não uma divinização de uma humanidade capaz de se tornar uma nova espécie através de um gênio místico. Obviamente, não crendo muito na possibilidade de aparição de individualidades excepcionais tais quais os grandes místicos do cristianismo, Bergson entende que a “ciência psíquica” poderia abrir a via para uma verdadeira “regeneração espiritual”¹⁶⁶. Mas de quê modo essa ciência psíquica é incorporada no próprio dispositivo filosófico bergsoniano?

Em primeiro lugar, afirma Goddard, é preciso retornar ao primeiro capítulo de *Matière et mémoire* para resgatar a concepção de corpo como meio de ação e de impedimento da percepção ali desenhada. Com efeito, “para nos permitir efetuar a abordagem útil, ele afasta da consciência a percepção de objetos sobre os quais não teríamos alcance, ele mantém em estado virtual tudo aquilo que pudesse constranger a ação”¹⁶⁷. Ou para usar o vocabulário tipicamente bergsoniano, o cérebro é “órgão de atenção à vida”. Em *Deux sources*, Bergson conclui disso que “deve haver aí, seja no corpo, seja na consciência que ele limita, dispositivos especiais cuja função é de distanciar da percepção humana os objetos subtraídos, pela sua natureza, à ação do homem. Quando esses mecanismos são perturbados, a porta que eles mantém fechada se entreabre: passa algo como um ‘fora’ que é, talvez, um ‘além’. É de tais percepções anormais que se ocupa a ‘ciência psíquica’”¹⁶⁸.

É possível depreender dessa orientação bergsoniana um outro espiritualismo, não mais aquele calcado no êxtase da ação, mas justamente recusando o que Bento Prado Jr,

¹⁶⁵ JANKELEVITCH, *apud* GODDARD, 2002, p. 14.

¹⁶⁶ GODDARD, 2002, p. 15.

¹⁶⁷ *Ibidem*, p. 15.

¹⁶⁸ BERGSON, *apud* GODDARD, 2002, p. 15

autor de *Presença e campo transcendental*¹⁶⁹, chamou de “a miragem da práxis”, esse novo espiritualismo se baseia numa “experiência ideal e sobre-humana do ser em sua Presença total, como unidade absoluta do subjetivo e do objetivo”¹⁷⁰. Em diversos momentos da interpretação do bergsonismo, essa experiência foi indicada, sobretudo apoiada no procedimento metodológico do primeiro capítulo do *Matière et mémoire* que consiste numa redução do universo material a um campo de imagens. Bento Prado Jr se referindo a essa experiência ideal, e ligando-a ao destino da fenomenologia, irá interpretá-la como uma recondução à totalidade do Ser virtual distanciada pela ação, portanto, implicando um relaxamento ou abolição daqueles dispositivos que mantinham fechada a porta do fora, de uma exterioridade radical, de um sem-fundo impensável. Nesse caso, a intuição consiste numa performance especulativa, num contato com o Absoluto que torna possível justamente a *restauração da ontologia*. Já Deleuze vê nessa recondução ao campo transcendental das imagens a *instauração de uma experiência* que escapa aos clichês e aos modelos que comandam nossa ação útil no mundo. Essa experiência, que em Deleuze não é ideal, mas real: um processo de singularização e de individuação, uma performance anti-especulativa, instauradora de novas imagens do pensamento, implicando novos modos de viver, de imaginar, de sentir, de fazer o comum, etc. Nesse caso, a intuição é definida por Deleuze como método que permite a descoberta das condições da experiência real. O que ele chama de campo transcendental impessoal ou plano de imanência não guarda, nesse sentido, nenhum parentesco com as linhagens fenomenológicas. Ao contrário, o autor de *Logique du sens* tenta destacar seu conceito de plano tanto do “estilo ontológico” quanto do “estilo fenomenológico”, como vimos acima com Zourabichvili, e o faz através da noção de empirismo transcendental, que está longe de ser trivial ou apenas uma maneira *fashion* de dizer o que já teria sido dito seriamente pela boca de outros, como se poderia supor.

Nesse sentido, é tanto mais curioso que tanto Bento quanto Deleuze tenham encontrado esse campo transcendental na mesma fonte, no *La transcendance de l'Ego* de Sartre, de 1936. Em relação a isso, Goddard aponta uma diferença entre essa noção tal como ela aparece em Sartre e tal como ela aparece em Deleuze e Bento. Enquanto para esses últimos, segundo ele, a experiência do campo transcendental é acompanhada de um otimismo redentor, de uma esperança em um novo “além”, em Sartre ela era vista como “uma angústia que se impõe a nós e que podemos evitar”¹⁷¹, ou nas palavras de Goddard, “uma ameaça que

¹⁶⁹ PRADO JR, 1988.

¹⁷⁰ GODDARD, 2002, p. 16.

¹⁷¹ SARTRE, *apud* GODDARD, 2002, p.17.

pesa a todo instante sobre a consciência e que ela se esforça constantemente em anular adotando a ‘atitude natural’ na qual ela se projeta em um Eu”¹⁷². Como se estivéssemos diante de duas performances especulativas distintas: aquela para a qual o problema principal se projeta sobre o Eu, enquanto proteção contra o caos; e aquela para a qual o próprio “fora” constitui uma via para a restauração da ontologia, convertendo-se em “além” que se poderia alcançar através de um esforço de intuição. De toda maneira, a experiência do campo transcendental já aparecia para Sartre como “a chave da perturbação psicastênica”¹⁷³, justamente aquela que se caracteriza pela queda da tensão vital e, por consequência, da potência de agir.

Entretanto, algo de essencial e problemático se joga nessa distância que se estende entre, de um lado, o mundo atual, das coisas bem constituídas e dos sujeitos bem definidos, de outro lado, a totalidade virtual, impensável, que ameaça as formas bem individuadas. Trata-se de uma tensão que, suscitando uma fadiga fatal, força-nos a nos fixar na atitude natural e sua projeção no Eu, no plano atual, a fim de nos proteger do perigo de nos dissolver na movência do plano virtual, desde então identificado ao caos e suas “variabilidades infinitas cujo aparecimento e desaparecimento coincidem”¹⁷⁴. A não ser que uma terceira via seja possível: uma *estação rítmica e atlética entre esses dois extremos* - o mundo das formas dadas e o caos - pela qual o pensamento possa constituir “disciplinas”, a arte, a filosofia, a ciência, que buscam mergulhar no caos para dele trazer “variedades” (sensações artísticas), “variações” (conceitos filosóficos), “variáveis” (funções científicas)¹⁷⁵. Como se entre os espectadores bem constituídos e sorridentes e o caos insuspeitados existisse uma outra possibilidade: a câmera-olho de Vertov em sua estação atlética, instauração sem especulação.

Se Sartre se engajava numa filosofia da liberdade que exigia que um esforço em se manter aquém da redução ao campo transcendental que envolve a consciência ameaçando-a continuamente, Deleuze retoma, segundo Goddard, a via do bergsonismo que aproxima a experiência mística das percepções anormais resultadas da diminuição da atenção à vida. “Ao bergsonismo de Deleuze cabe, então, integrar numa espécie de mística da doença mental a dupla exigência de uma experiência espiritual do ser como vida impessoal e pré-

¹⁷² GODDARD, 2002, p.17.

¹⁷³ SARTRE, 1965, p. 84.

¹⁷⁴ DELEUZE & GUATTARI, 1991, p. 189.

¹⁷⁵ A propósito das “variedades artísticas”, das “variações filosóficas” e das “variáveis científicas”. Ibidem, 1991, p. 190.

subjetiva e um ultrapassamento do humano na direção do sobre-humano”¹⁷⁶. Assim, um certo deleuzismo se deixa amparar por um novo espiritualismo, ou por um velho espiritualismo com uma derradeira esperança, qual seja, a de reencontrar, em meio ao domínio do que Bergson chamava de sociedade afrodisíaca, assentada sobre o luxo e o consumo, uma brecha para o além, tal como ele é exprimido pela “loucura criadora dos grandes esquizofrênicos, tal como Antonin Artaud ou o pintor Francis Bacon”, os novos santos do século XX. Assim, para Goddard, esse novo espiritualismo já se encontraria predisposto no *Deux sources* e a esquizoanálise não irá senão estender uma concepção que alça a psicose em modelo de salvação para a humanidade sem santos e místicos.

No entanto, como mostramos no primeiro capítulo, tal leitura não é possível senão sobre o fundo de uma linha de continuidade que iria de Bergson a Deleuze, de um plano problemático ao outro. Não cremos que seja essa a perspectiva de Goddard, que indica um elemento decisivo que vem se acrescentar à promoção filosófica que Deleuze oferece da esquizofrenia. A leitura de Bergson, no início dos anos 60, diz ele, foi fortemente condicionada “pela descoberta de uma filosofia esquecida havia muito tempo, que não havia cessado, na verdade, de trabalhar subterraneamente através de outros focos de influência mais visíveis, tais como as obras de Schelling ou de Hegel: a filosofia de Fichte”¹⁷⁷. Mas de que maneira, para Goddard, Fichte interviria nessa apropriação do bergsonismo por Deleuze? A resposta dada é importante, pois ela abre a possibilidade de pensar uma instauração prática da filosofia que não se confunde com a restauração da ontologia.

É preciso reconhecer que Deleuze, em seu último texto, *L'immanence: une vie*, para colocar o problema “o que é um campo transcendental?”, não pode deixar de fazer referência à *Matière et mémoire* de Bergson à *La transcendance de l'Ego* de Sartre. Mas isso não é tudo, pois ele também refere-se à *Initiation à la vie bienheureuse* de Fichte. É sob a tripla referência que Deleuze parece construir seu objeto filosófico que, segundo Goddard, constitui a “obsessão do deleuzismo”:

O que é um campo transcendental? [...] ele não remete nem a um objeto nem pertence a um sujeito [Fichte] [...] ele se apresenta também como uma pura corrente de consciência a-subjetiva, consciência pré-reflexiva impessoal [Sartre], duração qualitativa da consciência sem eu [Bergson]¹⁷⁸

Vê-se que o campo transcendental funciona como um *operador conceitual* aonde os três filósofos vêm se articular. Nesse sentido, é tanto mais curioso que Bento

¹⁷⁶ GODDARD, 2002, p. 17.

¹⁷⁷ Ibidem, p.18.

¹⁷⁸ DELEUZE *apud* GODDARD, 2002, p. 19.

admitisse ter partido estudar Bergson para escapar da influência exercida por Sartre, ao qual Deleuze, leitor de Bergson, chamou de “mestre”. É sabido que Bento foi influenciado pela leitura de Bergson feita por Victor Goldschmidt que, por sua vez, havia sido influenciado por Jean Hyppolite. É fartamente disseminada também a idéia de uma redução fenomenológica enquanto campo transcendental sem sujeito por Hyppolite, bem como aquela que atribui a V. Goldschmidt a sugestão de que esse historiador da filosofia, em suas discussões com o Pe van Breda, pensava talvez em *Matière et mémoire*, de Bergson, ao falar desse campo¹⁷⁹. Não se saberia acrescentar nada mais a isso. O que nos parece, ao contrário, abrir uma via problematizante é o fato de que Goddard coloca em relevo a presença de Fichte nesse contexto, já que Hyppolite, quando sugere interpretar a redução fenomenológica como “a descoberta e a experiência fundamental de um campo transcendental sem sujeito, de uma imanência integral”, ele não o faz sem insistir no fato de que “Fichte havia sido (...) o primeiro a pensar”¹⁸⁰ esse campo. Ora, essa intrusão fichteana, sugerida por Hyppolite, é colocada em evidência por Bento Prado em seu livro, num momento decisivo da interpretação do “campo de imagens” do primeiro capítulo de *Matière et mémoire*. Com efeito, “Hyppolite vai além da formulação husserliana”, diz Prado Jr., “e encontra em Fichte (...) a possibilidade de uma formulação dentro da qual o próprio ‘eu transcendental’ é gerado a partir de um *campo pré-objetivo e pré-subjetivo*”¹⁸¹.

No entanto, como já foi dito, o bergsonismo de Deleuze, em sua mística da doença mental, da experiência extrema da psicose, da salvação vinda de um fora que é talvez um além, da beatitude dos bebês e dos moribundos, fazia do campo uma performance especulativa do pensamento que o conduzia diretamente ao problema principal, a uma nova

¹⁷⁹Bento Prado Jr relata, em *Presença e campo transcendental*, esse contexto, o qual serviu de objeto de estudo a diversos trabalhos de seus estudantes em torno de Deleuze, Bergson e a tradição fenomenológica. Esse contexto remete a um terreno constituído não somente pelos cursos de V. Goldschmidt e pelo Colóquio de Royaumont de 1959, consagrado a Husserl, ou ainda pelas correspondências entre J. Hyppolite e V. Breda, mas igualmente a esse próprio trabalho de Prado Jr., à sua permanência num relativo esquecimento (de 1964, ele seria publicado apenas em 1988), o exílio de seu autor, o retorno ao Brasil, o recomeço, a criação do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de São Carlos. Nesta ele pôde não somente continuar seus diálogos com toda a tradição de pensamento à qual esse contexto remetia, mas também viver uma ambiência de pesquisa bastante livre, formando agrupamentos de estudantes vindos de diferentes especialidades e se interessando pela filosofia como qualquer coisa de vital. A poesia, os artigos sobre futebol publicados num jornal com o qual ele colaborava, a gravata borboleta e a Casa do Café, tantos signos desse professor que, alguns anos antes de sua morte, afirmava que o ensino em filosofia era um “convite à falsificação”, que um curso de nada valeria se ele não contribuísse para mudar a vida dos discípulos e que os profissionais da filosofia ignoravam o que era claro para um antropólogo, como C. Lévi-Strauss, para quem “a compreensão do outro implica uma dessolidarização consigo mesmo”... Esse terreno quase desapareceu por completo após sua morte. De qualquer modo, a publicação tardia de seu estudo sobre Bergson e sua tradução para o francês puderam contribuir para re-estaurar um interesse em torno do tema do campo transcendental.

¹⁸⁰ GODDARD, 2002, p. 19.

¹⁸¹ PRADO JR, 1988, p. 132. Grifo nosso.

espécie de Absoluto. Ao passo que Fichte não vê possibilidade de acesso à pura atividade vital e criadora a não ser pela “execução de uma ação livre e determinada, de essência social e política, engajada no mundo comum”, de tal maneira que Deleuze e Bergson aparecem juntos na via disso que propomos chamar de restauração da ontologia, enquanto Fichte abriria uma via para problematizar a instauração prática.

É notável que seis anos mais tarde, em *Violence et subjectivité: Derrida, Deleuze, Maldiney*, trabalho que prolonga as análises iniciadas no *Mysticisme et folie*, Goddard dilua essa clivagem entre, de um lado, o bergsonismo de Deleuze e sua mística da loucura e, de outro lado, a via fichteano que não vê possibilidade de experiência do campo transcendental senão através de uma ação prática no mundo. Com efeito, de início, Goddard mostra como em Deleuze a esquizofrenia constitui um “método”, ou seja, a “formação de uma desorganização progressiva e criadora” capaz de desfazer toda relação representacional com o real ao exigir do pensamento o mergulho no caos, para dele se proteger de outra maneira que não aquela que pressupõe uma “imagem regrada de um mundo objetivo”¹⁸². Ao desfazer a relação representacional, esse pensamento se confunde com o “elã de vida”, com a “criação de novidade”, com a “natureza como processo de produção”, ou seja, “em termos espinosistas ou fichteanos (que se equivalem para Deleuze), como identidade do produzir e do produto”. Trata-se da experiência de um pensamento sem imagem representacional, de uma potência de afirmar a invenção incessante de novidade no mundo através de uma performance instauradora, pois “nos equivocariamos em acreditar que para pensar através de um tal pensamento sem imagem, de um pensamento a esse ponto vivo, não seja mais preciso visar nenhuma ação”¹⁸³. Em que pese o fato de que tal ação é distinguida daquela “ação ordinária e habitual submetida à exigência pragmática do presente, à ação repetitiva do *habitus*, ou da memória”, ainda assim, referida a uma “grande ação”, que é também um “acontecimento único e formidável”, ela não deixa de surpreender pelo fato de, agora, aparecer como o próprio fato de uma filosofia deleuziana. Mais surpreendente ainda, no entanto, é o fato de ser lembrado que essa ação formidável se refere ao ato de se dar a morte (conforme as imagens simbólicas da precipitação no vulcão, no Empédocles de Hölderlin, e do assassinato do pai, no Édipo de Sófocles). Mas agora, ao contrário da crítica à morte como única experiência originária do Absoluto, em referência a qual Goddard encerra a introdução do *Mysticisme et folie*, ou seja, a experiência da morte como fato de um deleuzismo que, supostamente se colocando nos antípodas de uma filosofia da resistência, da decisão e da ação, vê na

¹⁸² GODDARD, 2008, p. 12.

¹⁸³ Ibidem, p. 13.

dissolução esquizofrênica a única brecha de fuga da sociedade afrodisíaca, em *Violence et subjectivité*, a morte é distinguida do “retorno qualitativo e quantitativo do vivente à matéria indiferente e inanimada”¹⁸⁴, para não se referir senão a essa “experiência subjetiva e diferenciada presente no vivente”¹⁸⁵, de que nos fala Deleuze em *Différence et répétition*. Estranha experiência subjetiva, posto que ela opera a dissolução do eu, não sendo, portanto, “minha” morte, mas “a morte qualquer”, “o estado das diferenças livres quando elas não são mais submetidas à forma que lhes dava um Eu, um moi”¹⁸⁶. Goddard a caracteriza como “uma morte interminável e incessante, de que fazemos a experiência como de uma ‘energia neutra’”¹⁸⁷.

O que há de surpreendente nesse movimento de um trabalho ao outro? Poder-se-ia dizer, numa primeira leitura demasiado ligeira, que Goddard, no *Violence et subjectivité*, ao ver na própria esquizofrenia, na dissolução do “eu” que ela implica, na morte como experiência do neutro, uma ação formidável, finalmente aderiu ao deleuzismo messiânico que ele criticava no *Mysticisme et folie*. No entanto, uma leitura mais atenta dos dois trabalhos pode encontrar um liame mais profundo entre eles. A nosso ver, o que parece ocorrer é que o deleuzismo criticado no primeiro trabalho aparece agora, por contraste, completamente distinto daquilo que Goddard entende como sendo o próprio fato da filosofia de Deleuze, aquilo que faz com que ela seja uma filosofia *prática* e nada mais. O que queremos dizer não é que ele se interesse por uma filosofia prática, mas que a filosofia só interessa, ou torna-se *interessante*, quando é uma prática, inclusive, ou tanto mais, quando é considerada uma prática em meio a outras, com as quais eventualmente pode travar relações de ressonância, de aliança, de interferência.

Com efeito, o deleuzismo recusado em *Mysticisme et folie* é aquele que se constitui em torno de uma filosofia que não foi capaz de fazer da imanência um objeto de afirmação prática, uma performance necessariamente anti-especulativa, uma *experimentação*. A imanência deve ser feita, conquistada, melhor ainda, *instaurada*, a cada vez, através de uma ação, de uma experiência primitiva para além da representação ou reconhecimento¹⁸⁸. É nesse

¹⁸⁴ GODDARD, 2008, p. 14.

¹⁸⁵ DELEUZE, apud GODDARD, 2008, p. 14.

¹⁸⁶ DELEUZE, apud GODDARD, 2008, p. 15.

¹⁸⁷ GODDARD, op. cit., p. 15.

¹⁸⁸ Philippe Jaworski, em seu prefácio ao volume 1 das obras completas de H. Melville (2004), vê em jogo na leitura da obra do autor de *Moby Dick* “uma experiência que começa com a perda, ou simplesmente o distanciamento, das verdades anteriores e dos dados exteriores” (MELVILLE, 2004, p. XI). Ele cita uma passagem precisa, a esse propósito, de Philippe Lacoue-Labarthe: “‘Isso de que [o poema] é a tradução, eu proponho chamá-lo de experiência, sob a condição de entender estritamente a palavra – o *ex-periri* latino, a travessia de um perigo – e de evitar, sobretudo, de referi-la a um ‘vivido’ ou à anedota. *Erfahrung*, e não *Erlebnis*’” (LACOUE-LABARTHE, apud MELVILLE, 2004, p. XI).

sentido que dizemos que a instauração filosófica opõe-se à especulação. Ao invés de instaurar, de se colocar em perigo, a mística deleuziana, especulativa até a medula, faz da imanência uma nova promessa de salvação, um novo modo de fazer transcendência, uma restauração ontológica. Nós reconhecemos aqui o "Deleuze" de Badiou, seu "Deleuze-Bergson", mas também aquele de muitos adeptos. O que explica que seja tão difícil encontrar um deleuziano que tenha criado um conceito que seja, ao passo que o "fascínio lexical" exercido pelos conceitos do mestre, aquele "entusiasmo pelo jargão esotérico da última filosofia da moda"¹⁸⁹, continua sendo uma porta sempre aberta para iniciados¹⁹⁰.

O que Goddard parece nos oferecer, mobilizando entre outras coisas o pensamento fichteano, é uma via completamente distinta, irreduzível àquela que nos condena à alternativa entre as formas bem constituídas ou a dissolução no caos, mas igualmente àquela que submete a experiência do campo transcendental ao problema principal, seja conforme ao estilo fenomenológico, seja conforme ao estilo ontológico. Essa via de compreensão tem no *Mysticisme et folie* sua formulação mais geral e será desdobrada em *Violence et subjetivité*. Uma concepção da crença como fé neste mundo, ou seja, na capacidade de *fazer* imanência, opõe-se ao deleuzismo que faz da imanência o novo nome do Ser (também chamado de Fora, Virtual, Caos, etc.). Poderíamos até chamá-lo de "espiritualismo" se chegamos a apreender o significado que a noção de espírito pode ter desde que ela é considerada do ponto de vista de uma performance instauradora e anti-especulativa da máquina de pensar. "O espiritualismo", diz Goddard, "que a esquizoanálise ou o diagramatismo deleuzianos definem é assim, talvez, menos uma filosofia do caos e de sua fecundidade estética e ética (como pode crer *certodeleuzismo*) do que um pensamento do domínio e do evitamento voluntários da

¹⁸⁹ PRADO JR, 2000, p. 153. É F. Zourabichvili quem utiliza as expressões "fascínio lexical" ou "sedução verbal" pelas quais, "hostis ou adoradores", nós nos distanciamos do pensamento de Deleuze.

¹⁹⁰ A necessidade de se distinguir esse deleuzismo é importante, pois entre muitos leitores de Deleuze, tenta-se apagar ou neutralizar o próprio movimento do pensamento de Deleuze, o que nos remete ao nosso primeiro capítulo. Com efeito, o essencial dessa leitura remete a certo bergsonismo de Deleuze como pano de fundo cujos traços Goddard desenha com precisão em *Mysticisme et folie*: "Observar-se-á (...) que é essa mesma definição do *elã vital* – como processo simples, como unidade, como rebentação de uma só e mesma onda através da matéria – que Deleuze privilegiará em '*Le bergsonisme*', retendo primeiramente de '*L'Évolution créatrice*' esta filosofia do Simples ou do Uno como totalidade das multiplicidades virtuais atualizadas segundo linhas de diferenciações criadoras dos diversos planos de natureza. Conhecemos, além disso, a crítica feita por Alain Badiou, em seu *Deleuze*, a essa filosofia da repetição: a de dissolver a independência do múltiplo na soberania do Uno oceânico, e de não deixar subsistir do múltiplo senão uma multiplicidade de casos que são os diversos perfis expressivos da potente vida não orgânica que envolve o mundo" (GODDARD, 2002, p. 149). O problema desse deleuzismo, desdobrando um bergsonismo que Deleuze crê justamente ultrapassar, é o de encerrar a filosofia no problema principal, como buscamos mostrar no primeiro capítulo. Em relação ao deleuzismo fascinante, que se pode também encontrar em nosso meio filosófico por assim dizer nacional, engana-se quem objeta que o *comentário*, supostamente fundador da experiência filosófica nacional, seja um adversário do clichê, da fascinação. Ao contrário, ele é o desdobramento completo da condição colonial do pensamento, a variação jesuítica e missionária daquele entusiasmo.

catástrofe de que esse caos ameaça”¹⁹¹. Nós sublinhamos, pois essa passagem deixa bastante claro que se trata de opor a "certo deleuzismo" principal e especulativo aquilo que poderíamos compreender como uma experiência anti-especulativa que garante a re-instauração permanente de um plano de consistência, onde se possa mesmo guardar, inclusive, uma camada mínima que seja de significância, de subjetividade, de organicidade, de cosmicidade: uma questão de prática e nada mais, de fazer obra de imanência ou de não fazer e, fazendo, fazer bem, não "mais ou menos" ou "grosseiramente"¹⁹².

Ora, a noção de estação atlética constitui, em Goddard (2008), o elemento fundamental dessa leitura, relevando do "domínio e do evitamento da catástrofe", instaurando uma figura atlética da subjetividade que exprime a capacidade própria do humano, uma figura propriamente primitiva. O deleuzismo atlético permite-lhe não somente distinguir a novidade do pensamento de Deleuze em relação às leituras "fascinantes" ou principais, mas também contribuir para a compreensão de certos movimentos no pensamento contemporâneo, na medida mesmo em que ele não se abre à alteridade, segundo um esquema demasiadamente centrado em si mesmo, propriamente narcísico, mas se instala imediatamente na experiência de alteração, no devir.

Com efeito, a estação histórica constitui uma experiência que se encontra na base de diversos conceitos e problemáticas que exprimem uma figura da subjetividade contemporânea que nós nos contentamos de resumir de maneira bastante geral a seguir através de alguns exemplos encontrados no livro: a “vítima sagrada [Dionísio Zagreus] no centro esvaziado da multidão assassina e primitiva”, no *Nascimento da tragédia* de Nietzsche, que realiza essa “estação na qual o sem-limite [multidão orgiaca, informal ilimitado] se imageia e se presentifica em uma distinção infinita [imagem central e única da vítima, separação ilimitada e purificadora]”¹⁹³; a “experiência da transgressão” em G. Bataille como “síntese” do “indeterminante e [do] determinante”, como “a unidade e o despedaçamento conjuntas do ilimitado e do limitado no sujeito do sacrifício” e que Hölderlin chamava de "separação sem limite"¹⁹⁴; a “cena do teatro da crueldade” de Antonin Artaud e o conceito de “corpo sem

¹⁹¹ GODDARD, 2002, p. 121.

¹⁹² O importante tema da prudência, em *Mille Plateaux*, tão obscurecido pelos cantos fascinados em louvor ao Corpo-sem-Órgãos, às linhas de fuga, às intensidades que nada mais são senão maneiras de perder esses conceitos, de perder o próprio CsO, tentando atingi-lo "grosseiramente", como sói acontecer aos “corpos lúgubres e esvaziados”. Com efeito, há muitas “maneiras de perder seu CsO, seja por não se chegar a produzi-lo, seja produzindo mais ou menos” (DELEUZE & GUATTARI, 1980, p. 188). Certamente, não ignoramos que as "provisões" de organismo, de subjetividade, de significância são guardadas com vistas a se responder quando os estratos, as circun-stâncias, "a realidade dominante", o exigem. Mas veremos a seguir que a questão da instauração concerne precisamente a essa *estância*.

¹⁹³ GODDARD, 2008, p. 25 et seq.

¹⁹⁴ *Ibidem*, p. 39 et seq.

órgãos” que ele cria enquanto unidade paradoxal da “obra” e da “loucura”, do próprio "ato de fazer obra de loucura", pela qual seria possível realizar a “destruição do Ocidente”, ou seja, desta “metafísica” que se caracteriza pela procura de se “proteger” da “loucura” precisamente através da “obra”¹⁹⁵; "experimentar, quer dizer, *viver* o transcendental" ou a substância "no sentido o mais espinosista do termo"¹⁹⁶ tal como ela é retomada pela “esquizoanálise”, ou seja, enquanto “ ‘matéria que preenche o espaço a tal ou tal grau de intensidade’ ”¹⁹⁷ segundo o jogo de “atração” e de “repulsão” das forças que agitam a vida inconsciente, produzindo o real à maneira de “ ‘uma série aberta de elementos intensivos, todos positivos, que não exprimem jamais o equilíbrio final de um sistema, mas um número ilimitado de estados estacionários metaestáveis pelos quais um sujeito passa’ ”¹⁹⁸; o “terceiro estilo do ser pictural” descrito por Henry Maldiney (que é “aquele das aquarelas de Cézanne”) que articula num só movimento rítmico, que é a própria essência da imagem, as “duas fases do sopro vital – a universalização e a singularização – no instante da *aparição-desaparição* de uma forma em metamorfose”¹⁹⁹; a "presença autárquica" de uma subjetividade que se poderia, com Deleuze, chamar de consciência assubjetiva já que ela não é de maneira alguma aquela de um sujeito correlato de um objeto e que não é senão o Cogito que teria atingido Descartes, no início das *Meditations Métaphysiques*, segundo Derrida, que vê, com efeito, “no cogito

¹⁹⁵ “A unidade da obra e da loucura, que nós compreendemos como auto-engendramento do corpo próprio e disseminação transcendental, é também retenção da obra na sua destruição, construção: produção de uma obra mantida no próprio movimento de destruí-la” (GODDARD, 2008, p. 57).

¹⁹⁶ Ibidem, p. 84-85.

¹⁹⁷ (DELEUZE & GUATTARI, *apud* GODDARD, 2008, p. 85). Esse tema é retomado em *Mille Plateaux*, mais precisamente no platô "*Comment faire un corps sans organes?*". Nós vimos acima que o problema prático da instauração do ato de pensar era precisamente aquele de um plano que se confunde que não faz senão uma só coisa com o *spatium* intensivo tal como ele é analisado em *Différence et répétition* (DELEUZE, 1968, p. 296-299). Quer dizer, a estação implica o problema de um espaço compreendido como "quantidade intensiva", condição da experiência real ou "fonte intensiva" de uma "quádrupla gênese, a das *extensio* como esquemas, a do *extenso* como grandeza extensiva, a da *qualitas* como matéria ocupante do extenso e a do *quale* como designação de objeto". A estação possui plenamente o caráter plástico e deformante desse puro *spatium* intensivo ou "profundeza original".

¹⁹⁸ A experimentação como produção intensiva do "real no espaço a partir da matéria como intensidade = 0", ou “*viver* o transcendental” (GODDARD, 2008, p. 84), não é outra coisa esta “emoção primária” de que nos falamos Deleuze e Guattari através de Nijinski (“eu sinto que eu de venho Deus”), de Schreber (“eu sinto que eu de venho mulher”), de Artaud (“eu era Joana d’Arc” e “eu sou Heliogábalos”), de Nietzsche (“todos os nomes da história”). É a mesma experiência transcendental da esquizofrenia como processo, ou seja, como “comunismo”, que a substância espinosista, o “infinito intensivo”, torna possível através da “comunicação transversal” dos “modos” ou “essências finitas” (GODDARD, *op. cit.*, p. 72 et seq.). Assim, Espinosa indica "a forma emergente da subjetividade moderna" e, portanto "capitalista, na medida em que o corpo sem órgãos é o limite do capitalismo": estação desse sujeito "muito nervoso, consumidor de energia, suscetível de viver todos os estados de intensidade". Não é à toa, pois, que através de Moses Hess - que foi responsável pela "recepção socialista do fichteanismo", segundo Goddard - Marx remeterá a Espinosa e à sua “ordem da produção das essências de modos finitos em Deus” - que é também o espinosismo de *L’Anti-Édipe* ou seu fichteanismo, portanto, lembra ainda Goddard - a sua própria idéia de uma “ordem da atividade vital produtora” que permitirá estabelecer a diferença entre o “comunismo real” e o “comunismo abstrato” (GODDARD, *loc. cit.*).

¹⁹⁹ GODDARD, 2008, p. 100.

cartesiano ‘uma audácia hiperbólica’”, ao realizar “um retorno na direção de um ponto originário situado aquém do par que a razão e a desrazão determinadas formam”, fazendo emergir dessa estância atlética uma “extrema lucidez, a absoluta presença a si de uma consciência desperta no coração mesmo dessa indistinção do razoável e do louco”²⁰⁰.

Essas diferentes problemáticas são perpassadas por um movimento singular que a Figura nas telas de Bacon, da qual Deleuze depreendeu uma lógica da sensação, efetua com precisão. Com efeito, *a Figura baconiana realiza a experiência da estação histórica ao manter num só movimento dois movimentos opostos e complementares*, aos quais Goddard dá uma atenção especial:

a Figura de Bacon é, com efeito, ‘ora contraída e aspirada, ora esticada e dilatada’. Há aí para Deleuze um singular ‘atletismo’ que busca fazer coexistir dois movimentos exatamente inversos (...). O primeiro movimento [a sístole, ou movimento centrípeto] vai da estrutura material, ou seja, da superfície, à Figura: a superfície é tomada num movimento pelo qual ela forma um cilindro, ‘se enrola em torno do contorno, do lugar’, ‘envolve, aprisiona a Figura’, a fim de apontar seu isolamento e sua localização ao extremo. O segundo movimento [a diástole, ou movimento centrífugo] vai da Figura à superfície; ele é o movimento pelo qual, dessa vez, a Figura tende a se ilocalizar, a escapar dela própria por um ponto de abertura para se dissipar na superfície²⁰¹.

Porém, o que caracteriza a estação histórica é o fato de que nenhum desses movimentos vai até ao seu termo, pois se esse fosse o caso, a Figura desapareceria. Ao contrário, a Figura é *coexistência* dos dois movimentos, constituindo, como afirma Deleuze, o “sistema da mais alta precisão”²⁰², um único “movimento” que é, ele próprio, preciso, formando uma unidade rítmica pela qual “há uma diástole no primeiro movimento, quando o corpo distende para melhor se fechar” e “há uma sístole no segundo movimento, quando o corpo se trai para escapar”²⁰³. Ora, essa experiência foi curiosamente apontada, por F. Zourabichvili, como o “problema maior” do pensamento deleuziano no que teria configurado um verdadeiro embate com a filosofia bergsoniana: “como, *para além de Bergson*, articular as duas dinâmicas inversas e, entretanto, complementares da existência, a atualização de formas, de um lado, a involução que destina o mundo a redistribuições incessantes, de outro lado?”²⁰⁴. Trata-se de uma tensão, de um duplo movimento. Não somente na Figura baconiana em sua estação histórica, essa tensão está presente em cada momento da obra deleuziana como

²⁰⁰ GODDARD, 2008, p. 44 e p. 142.

²⁰¹ Idem, 2002, p. 127.

²⁰² DELEUZE, 1981, p. 24.

²⁰³ Ibidem, p. 26.

²⁰⁴ ZOURABICHVILI, 2003, p. 16. Grifo nosso.

uma estranha unidade: assim, o CsO e sua oscilação entre “as superfícies que o estraçam e o plano [de consistência] que o libera”, formando um “combate perpétuo e violento”²⁰⁵; o acontecimento e as duas dinâmicas inversas, de atualização e de contra-efetuação; os dois componentes terra e território, assim como as duas zonas de indiscernibilidade, desterritorialização (do território à terra) e de reterritorialização (da terra ao território); a imagem cristal e o circuito entre atual e virtual; o plano de imanência biface e sua reversibilidade, matéria-Ser e Pensamento-imagem; o signo proustiano ou da dobra barroca como duplo movimento de explicação e de implicação. Em cada um desses temas, trata-se de um mesmo movimento histórico e histericizante: do “nômade” em seu “deslocamento imóvel” ou em sua “viagem sem sair do lugar”, do “movimento infinito”, do “plano fixo” que é o “estado absoluto do movimento” ou um “processo estacionário”. A obra deleuziana em seu conjunto atesta uma única e mesma experiência estacionária. Mas, como mostra Goddard a respeito de “certo deleuzismo”, poder-se-ia ver na pintura de Bacon a exploração de uma “via da salvação espiritual ofertada ao homem moderno pelo método (isto é, pela metafísica) bergsoniano”, pois para Bergson, com efeito, de acordo com fina retomada do neoplatonismo de Plotino, “a intuição metafísica completa é coincidência da conversão na direção ao Uno e da processão do múltiplo”²⁰⁶. Contudo, se Zourabichvili interroga como articular as duas dinâmicas da existência precisamente “para além de Bergson”, é porque ele sabe que é preciso sair do problema principal da restauração ontológica. Em outras palavras, como pensar o duplo movimento da experiência estacionária a partir do problema prático da instauração e de sua performance anti-especulativa?

Ora, como vimos acima, a estação atlética, em Goddard, constitui ela própria a instauração de um plano capaz de cortar o caos e, ao mesmo tempo, o esforço em permanecer na tensão entre os dois movimentos de atualização de formas e o de involução, evitando de um lado, a dissolução pura e simples, de outro, a fixação em clichês e opiniões. Não há encontro senão numa tal estância na tensão e em seu duplo movimento, ou seja, nessa espécie de “abertura” que consiste numa “certa sensibilidade ou afetabilidade excessiva” ao imprevisível, ao “acontecimento inesperado”²⁰⁷. Essa afetabilidade não é senão uma

²⁰⁵ DELEUZE & GUATTARI, 1980, p. 197.

²⁰⁶ GODDARD, 2002, p. 127.

²⁰⁷ Ibidem, p. 104 e p. 117. Essas páginas densas recaem sobretudo sobre a noção de “transpassibilidade” em Maldiney, oposto à “passibilidade” em Heidegger - aquela do “destinal” - posto que ela é “aberta ao acontecimento sem razão, à aparição sem fundo, que ocorre em decorrência do encontro e na direção do qual eu não sou impulsionado” (Ibidem, p. 114). Próxima da “*Empfindung* originária hölderliniana”, enquanto “recepção pelo poeta de todo seu universo como novo e desconhecido”, a transpassibilidade consiste numa “abertura sem propósito”. Seria conveniente comparar essas páginas com aquilo que Bento Prado Jr. afirma a propósito da idéia hyppolitiana de um campo transcendental sem sujeito e sem objeto, pois a sugestão de V. Goldschmidt, segundo

disposição compreendida na estação histórica, uma *estranha unidade* da “Figura”, uma experiência na qual “a repulsão do singular pelo universal e a fusão do singular no universal formam uma única e mesma mobilidade”, “implicação mútua da singularização e da universalização, do envolvimento e do desapego, na unidade de uma mesma tensão”. Ora, um pouco antes, Goddard havia mostrado, a partir do estudo de Maldiney sobre a “pulsão” em Fichte, que essa tensão “designa o movimento fundamentalmente genético, o auto-movimento de uma forma integralmente auto-engendrada”. Tal tensão, compreendida na estação histórica desse sujeito que “se sente devir ele mesmo a totalidade intotalizável de seus encontros”, dá conta da instauração desse plano e sua experiência estacionária pela qual Nietzsche em Sils Maria permanece “esperando, nada esperando”²⁰⁸: um esforço paradoxal que, nós veremos, é o único a evitar tanto a dissolução no caos, quanto a fixação em opiniões.

Não é senão desse plano, de sua experiência estacionária, de sua performance instauradora, que Deleuze, leitor de Fichte, dirá que ela é “UMA VIDA, e nada além disso”.

É na medida em que ele ultrapassa as aporias do sujeito e do objeto que Fichte, em sua última filosofia, apresenta o campo transcendental como *uma vida*, que não depende de um Ser e nem é submetida a um Ato: consciência imediata absoluta, cuja própria atividade não remete mais a um ser, mas não cessa de se colocar numa vida. O campo transcendental torna-se então um verdadeiro plano de imanência que reintroduz o espinosismo no mais profundo da operação filosófica²⁰⁹.

Longe de qualquer performance especulativa, aquela que submete a experiência do pensamento ao problema principial, seja em torno do Ser, seja em torno do Ato, a estação atlética do plano de imanência não remete a nenhuma substância, nem a um eu. Poder-se-ia dizer, talvez, como Riquier, que não se trata senão disso em Bergson, ou seja, de uma “-stancia sem sub” (“persistência”, “insistência”, “constância”). Mas, essa estância, que assegura o frágil equilíbrio de que a “pessoa” é constituída, tecendo-se em torno de um centro de convergência dos estados de consciências em interpenetração, essa estância é em seguida submetida a um “ato” ou “tensão” do “elã interior que propulsa a carga do passado na direção do porvir”: um “*impetus*” que constitui a pessoa. A estância é aqui compreendida no

a qual Hyppolite pensava provavelmente no primeiro capítulo de *Matière et mémoire*, é oposta à idéia de projeto em Heidegger a qual a primeira poderia ser remetida. Mas, como insiste Bento Prado Jr., isso não ocorre senão “num primeiro momento”. Assim, Prado Jr. alinha-se à sugestão goldschmidtiana e elabora sua hipótese de um campo de experiência transcendental enquanto “espetáculo sem espectador” (PRADO JR, 1988, p. 133-134 p. 145-146). Nós veremos em seguida um aspecto do fundo fichteano que dá conta desse campo neutro, Fichte que o havia precipitado, ou melhor, instaurado, com sua fórmula do encontro/compreensão.

²⁰⁸ GODDARD, 2008, p. 123, p. 110 e p. 112.

²⁰⁹ DELEUZE, 2003, p. 361.

seio de uma performance especulativa que a liga ao problema principal e que se manifesta nesta própria fadiga de ser si-mesmo, de fazer "o esforço permanente (...) para se projetar na direção do porvir": "É fatigante ser uma pessoa, como é fatigante permanecer em pé e andar sobre dois pés", dizia Bergson. Dessa "fadiga essencial", que pode evoluir para distúrbios psicopatológicos, somente poderia nos livrar a intuição mística, através de um paradoxal "aumento de esforço" para sustentar o elã, para "ser si-mesmo uma pessoa" e, por conseqüência, restabelecer a confiança no porvir. Contudo, o conjunto do campo de experiência transcendental é, dessa maneira, submetido à forma desta pessoa presente em "todos os seus estados", dessa tensão em "equilíbrio instável" onde as dimensões da duração "articulam-se umas às outras". "Na verdade, a pessoa se inscreve no grande fluxo da vida de que ela constitui o prolongamento consciente". O campo passa a designar uma simples "totalidade entre-aberta" pela qual passa "a flecha do porvir (...) arremeçada de um passado imemorial que ela carrega com ela". Tornados "plenos de todo nosso passado" e tão "velhos" quanto "a história do universo"²¹⁰, ou seja, a ponta ínfima do presente contraindo a totalidade do elã em vista de uma ação voltada para o porvir, nós não poderíamos ficar senão fatigados. A experiência do pensamento efetua, nesse caso, uma performance especulativa e um esforço para reapreender "o trabalho de toupeira do transcendente na própria imanência", de que fala Deleuze. É à fenomenologia que ele se refere, mas não podemos evitar de ver aí igualmente uma crítica à ontologia, pois elas nada são senão as duas faces de uma única restauração : aquela do problema principal ou do "momento moderno" que "não se contente mais em pensar a imanência a um transcendente", mas que "quer pensar a transcendência no interior do imanente", enfim, a "fala judaico-cristã substitui o logos grego"²¹¹ e a filosofia pode se assegurar de não mais ameaçar os poderes constituídos de nosso tempo e mesmo travar com eles estranhos esponsais com eles, como veremos na Terceira Parte desta pesquisa. Em resumo, fazem-nos crer que a imanência é uma prisão e mesmo uma fadiga essencial de que o Transcendente nos salvaria, no próprio interior da imanência, se somos capazes de um aumento de esforço.

É por ter submetido o campo de experiência transcendental ao problema principal que Deleuze dirá de Bergson que ele não atingiu o plano senão "uma vez", como se sabe, no começo de *Matière et mémoire*. Pois a imanência não é mais do que uma vida, e essa vida leve não pode suceder de outra maneira que não sobre o plano considerado enquanto experiência estacionária do pensamento, performance instauradora e anti-especulativa que

²¹⁰ RIQUIER, 2009, p. 472-476.

²¹¹ DELEUZE & GUATTARI, 1991, p. 48-49.

Vertov dá a ver, mesmo aos espectadores fatigados, com sua câmera-olho e que não se torna fatigante a não ser quando nela introduzimos um "ser", um "eu". Esse "absoluto", desde então, elevar-se-á em princípio, dobrando nesse movimento a própria superfície do plano.

Se a experiência do pensamento não pode escolher de se proteger do caos senão através dos clichês e das fotos já tiradas que nós somos ou através do transcendente, tantas figurações produzidas por uma mesma performance especulativa, então a performance instauradora não pode escapar disso a não ser por meio da fórmula melvillianiana "eu preferiria não", a qual, excluindo toda alternativa, instala-nos imediatamente num plano de pura alteração onde até mesmo as figurações são precipitadas, de modo a liberar a Figura, confundindo-se com seu duplo movimento, sua estação atlética, sua "deformação" tanto mais "estática" quanto ela é atravessada por um "movimento intenso" ou uma "onda nervosa", "tanto histericizante quanto histericizada", em sua luta contra o caos e contra os princípios, em seu "esforço para eliminar o espectador"²¹² que é, ao mesmo tempo, o especulador. A experiência estacionária, assim entendida, constitui uma performance instauradora que bem poderia ser aquela em Fichte a qual Goddard remete, uma verdadeira conquista da imanência, instauração de um plano e experiência de uma vida:

Em lugar algum eu conheço o ser, nem mesmo meu próprio ser. Não há ser. *Eu mesmo*, eu não sei absolutamente nada e não sou nada. As imagens são: elas são a única coisa que existe (...); imagens sem que haja nada de figurado, imagens sem significação e sem objetivo. Eu mesmo sou uma dessas imagens (...). Toda realidade transforma-se em um sonho maravilhoso, sem uma vida que seria sonhada e sem um espírito que sonharia; em um sonho que remete q um sonho dele mesmo²¹³.

Não é senão desse ponto de vista que os esforços e as fadigas aparecem como o efeito da própria performance especulativa e não confundiremos a experiência estacionária com uma realidade experimentada como "sonho" ou "espetáculo que se oferece a si mesmo"²¹⁴ a não ser que estejamos nós mesmos fatigados e busquemos o que não é mais do que uma experiência, um fazer, como se fosse o rastro de um princípio, ainda que fosse a pura movência, como o brilho dessas estrelas há muito extintas e que nos chegam agora.

²¹² DELEUZE, 1981, p. 22.

²¹³ FICHTE *apud* GODDARD, 2008, p. 143.

²¹⁴ BERGSON *apud* RIQUEIR, 2009, p. 474.

5 HISTÓRIA DO TEMPO. NARCISISMO ABERRANTE E INSUFICIÊNCIA ESPECULATIVA

Em *Différence et répétition*, Deleuze constrói uma teoria do tempo que é também uma “história do tempo” e comporta três momentos ou sínteses. Nessa sessão, devemos nos voltar para as duas primeiras. A primeira síntese do tempo ou síntese do hábito é aquela do presente vivo. Da “repetição em si” - aquela que se faz na medida mesmo em que se desfaz, atestando uma instantaneidade e uma descontinuidade que define o estado da matéria como “*mens momentane*” - à “repetição reflexiva” - aquela que depende do entendimento e da memória como faculdades ativas - Deleuze encontra a “repetição para si” que transvaza uma diferença à repetição, através da imaginação como “placa sensível” ou “poder de contração”²¹⁵: ela define a síntese passiva, os eus larvares ou as contemplações que nos constituem ou que constituem em nós uma subjetividade originária. Narcisismo larvar: um eu constituído de mil casos de contemplações como tantos eus passivos. A repetição para si é uma duração, somos constituídos de diversas “durações de presente”. “Um organismo dispõe de uma duração de presente, de diversas durações de presente, segundo o alcance natural de contração de suas almas contemplativas. Quer dizer que a fadiga pertence realmente à contemplação”. Assim, a contração na contemplação forma um presente de certa duração, quer dizer, “um presente que se esgota e que passa, variável segundo as espécies, os indivíduos, os organismos, e as partes de organismo consideradas”. O que conta para Deleuze é o processo que determina o alcance natural da máquina de contrair, sua capacidade de compreender uma duração qualquer, sendo a fadiga a incapacidade de manter essa potência contraente. “Diz-se que se fatiga quem nada faz; a fadiga marca o momento em que a alma já não pode contrair o que contempla, em que a contemplação e a contração se desfazem. Somos compostos de fadigas tanto quanto de contemplações”²¹⁶.

As contemplações não são apenas as contrações sensíveis ou perceptivas trabalhadas pelo associacionismo de Hume e pela análise bergsoniana dos “dados imediatos”, mas elas implicam sínteses orgânicas que formam uma “sensibilidade primária que nós *somos*”²¹⁷. Desse modo, é necessário ser atento às combinações entre níveis das sínteses passivas e entre esses próprios níveis e as sínteses ativas que remetem a um sujeito

²¹⁵DELEUZE, 1968, p. 96.

²¹⁶Ibidem, p. 105.

²¹⁷Ibidem, p. 99.

constituído (memória ativa, entendimento, etc.). Há uma comunicação entre esses níveis e as combinações entre eles dependem de uma arte da componibilidade. Em todo caso, é preciso reter que as contemplanções-contrações definem todos os "nossos ritmos, nossas reservas, nossos tempos de reações, os mil entrelaçamentos, os presentes e as fadigas que nos compõem" ²¹⁸. Ao longo desse plano heterogêneo, no qual tanto o coração, quanto os músculos e as células se definem como "almas contemplativas", formam-se os hábitos que nos constituem e, por eles, nosso "hábito de viver". Mas o que é exatamente uma contração? Ela se define como um dos elementos de dois tempos opostos, o momento ativo, sendo o outro a dilatação, como numa série do tipo tic-tac. Mas há uma outra definição de contração, justamente aquela que faz dela uma síntese do tempo. De acordo com essa outra acepção, a contração designa a fusão dos tic-tac sucessivos numa alma contemplativa. "Tal é a síntese passiva, que constitui nosso hábito de viver, ou seja, nossa espera de que 'isso' continue, que um dos dois elementos sobrevenha após o outro, assegurando a perpetuação de nosso caso" ²¹⁹.

Assim Deleuze mobiliza um estranho neoplatonismo para disseminar almas contemplativas e passivas por toda parte no universo material das imagens. Essas almas constituem pequenos narcisismos. Trata-se também de almas sensitivas na medida em que "a sensação é a vibração contraída" e "a alma conserva contraindo o que a matéria dissipa" ²²⁰. É dessa maneira que Deleuze retoma quase palavra por palavra a primeira síntese do tempo para caracterizar o plano de composição da arte em *Qu'est-ce que la philosophie?* e sua maneira de responder ao caos, quer dizer, através das sensações/contrações e suas variedades, sua "criação passiva", que são "todas as coisas", "não somente os homens e os animais, mas também as plantas, a terra e as rochas" ²²¹. As sensações são também pequenas ondas históricas que formam não um anti-narcisismo, mas um narcisismo aberrante. "Não nos contemplamos, mas só existimos contemplando, isto é, contraindo aquilo de que procedemos" ²²². O histórico é simultaneamente Acteon pelo que ele contempla e Narciso pelo prazer que tira disso. "É sempre outra coisa, é a água, Diana ou os bosques que é preciso primeiramente contemplar para se preencher de uma imagem de si mesmo" ²²³. Ao invés de um anti-narcisismo que ainda partilharia pressupostos principais, uma fascinação pela

²¹⁸ DELEUZE, 1968, p. 106.

²¹⁹ Ibidem, p. 101.

²²⁰ DELEUZE & GUATTARI, 1991, p. 199.

²²¹ Ibidem, p. 200.

²²² DELEUZE, op. cit., p. 101.

²²³ Ibidem, p. 102.

alteridade como fonte suprema de toda diferenciação no mundo²²⁴, um narcisismo anômalo que dissolve a própria "estrutura-outrem", libera o "transcendental" de toda forma de consciência constituinte e alcançar o campo das individuações impessoais, das multiplicidades pré-individuais (o "esplendor do *on*" ou da "quarta pessoa do singular"²²⁵), das máquinas de contração que são os eus narcísicos e contemplativos e que formam a duração de um presente vivo, sua continuidade. O narcisismo é granular posto que todo organismo é "feito de elementos e de casos de repetição, de água, de azoto, de carbono, de cloretos, de sulfatos contemplados e contraídos" e mesmo os "rochedos e os bosques, os animais e os homens, mesmo Acteon e o cervo, Narciso e a flor" são contemplações. Cogito para um eu dissolvido, dirá Deleuze, ou seja, para esse domínio de base das "máquinas de contrair". Longe de uma "hipótese bárbara ou mística", Deleuze reivindica mais uma vez o empirismo como único ponto de vista capaz de dar conta dos "mil hábitos componentes" que "formam em nós outros tantos eus supersticiosos e contemplativos"²²⁶.

A primeira síntese é originária, porém permanece "intratemporal". Ela constitui o tempo como presente, mas como presente que passa, formando assim o paradoxo de um presente que constitui o tempo, mas que está condenado a passar nesse tempo constituído. As durações, enquanto continuidade de um presente vivo, estão destinadas a se dissolver, as máquinas de contrair envolvem necessariamente a fadiga e, por toda parte, os elementos heterogêneos liberados pelas dissoluções formam o húmus para novas contrações vivas. É preciso, então, determinar "outro tempo em que se opera a primeira síntese do tempo"²²⁷. A primeira síntese é a "fundação do tempo" e mostra a finitude da contração, a fatal exaustão que envolve o hábito, pelo esforço mesmo em permanecer em seu ser. É necessária, portanto,

²²⁴Efetivamente, a ambigüidade do perspectivismo ameríndio em Viveiros de Castro, que convive com sua força inventiva, reside na questão da performance especulativa. De um lado, a restauração ontológica afirma seus direitos ao mudar de conteúdo, como o exprime com beleza a oposição entre a "murta" e o "mármore". "O que estou dizendo é que a filosofia tupinambá afirmava uma incompletude ontológica essencial (...). Tratava-se, em suma, de uma ordem onde o interior e a identidade estavam hierarquicamente subordinados à exterioridade e à diferença, onde o devir e a relação prevaleciam sobre o ser e a substância". Por outro lado, e por conseqüência, resulta uma absolutização da alteridade, "a abertura" ao fora como "modo de ser" e como expressão da "inconstância da alma selvagem" (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 206 e 220).

²²⁵Remetemos a *Logique du sens*, (DELEUZE, 1969, p. 178), a propósito do "on" (Blanchot) e da "quarta pessoa do singular" (Ferlinghetti) como características do acontecimento e da produção de sentido. Deleuze o opõe ao "on da banalidade cotidiana" numa referência a essa noção tal como ela aparece em Heidegger. Anteriormente, a referência ao campo transcendental impessoal, igualmente em *Logique du sens*, p. 124: "Este campo não pode ser determinado como o de uma consciência: apesar da tentativa de Sartre, não podemos conservar a consciência como meio ao mesmo tempo em que recusamos a forma da pessoa e o ponto de vista da individuação". Mais tarde, em *Quest-ce que la philosophie?* (DELEUZE & GUATTARI, 1991, p. 49), Deleuze precisa essa relação com Sartre ao fazer coincidir o campo transcendental impessoal com um "empirismo radical": sobre esse plano o sujeito não é senão um habitus, o hábito de dizer Eu, ou seja, uma contração. A contemplação permite falar em sínteses passivas que não remetem a qualquer consciência originária, nem egocentrada, nem antropocentrada.

²²⁶DELEUZE, 1968, p. 102-103.

²²⁷Ibidem, p. 108.

uma segunda síntese que possa constituir o fundamento do tempo, da passagem do presente e da fadiga da máquina de contrair.

O “fundamento do tempo” é a Memória, que não deve ser confundida com a memória enquanto síntese ativa derivada (que repousa sobre o hábito ou dele depende). “Habitudo e Mnemosina ou a aliança do céu e da terra. O Hábito é a síntese originária do tempo, que constitui a vida do presente que passa; a Memória é a síntese fundamental do tempo que constitui o ser do passado (o que faz passar o presente)”²²⁸. Para nós, nessas páginas de *Différence et répétition* residiria um aspecto do bergsonismo de Deleuze muito mais revelador do que a simples evidência segundo a qual a segunda síntese é encontrada na teoria da memória bergsoniana. Com efeito, não é banal formular o seguinte problema: qual é precisamente a relação entre a fadiga da máquina de contrair e a segunda síntese do tempo? Se levamos em conta que o ser do passado não pode insistir senão através de um esforço à maneira de uma impulsão, de que o elã vital será a imagem mediadora, formando uma nova continuidade, então reencontramos aquela “fadiga essencial” (conforme Riquier, acima) que nos constitui enquanto hábito e, fundando-a, o que parece constituir uma fadiga mais profunda. Porém, não devemos ir tão depressa.

Importa-nos considerar sobretudo um aspecto pontual e restrito acerca da relação entre as duas sínteses do tempo, mais precisamente, o fato de que a síntese passiva do hábito é propriamente “empírica”, enquanto a síntese passiva da memória é “transcendental”. Qual o sentido dessa distinção introduzida por Deleuze? Sua resposta pode nos ajudar a elucidar a questão formulada no parágrafo anterior ou, ao menos, indicar um caminho. É que a síntese ativa da memória funda-se na síntese passiva do hábito, o passado deriva do presente. Mas ela tem como condição a síntese passiva da memória em que o passado é pressuposto pela representação como um *a priori*. “Enquanto a síntese passiva do hábito constitui o presente vivo no tempo e faz do passado e do futuro os dois elementos assimétricos desse presente, a síntese passiva da memória constitui o passado puro no tempo e faz do antigo presente e do atual (logo, do presente, na reprodução, e do futuro, na reflexão) os dois elementos assimétricos desse passado como tal”. Deleuze afirma, pois, que a síntese ativa se funda sobre síntese passiva empírica do hábito, mas necessita ser fundada pela síntese passiva transcendental da memória, pois a primeira constitui o tempo como contração sob a condição do presente, enquanto a segunda torna possível a constituição do tempo, através da síntese ativa, enquanto “encaixe de presentes”, “proliferação infinita” e o “aumento constante

²²⁸ DELEUZE, 1968, p. 109.

das dimensões”. Ela forma uma "dimensão suplementar", o elemento puro ou *a priori*, pelo qual um antigo presente é reproduzido (memória, rememoração) e o atual presente se reflete (entendimento, reconhecimento). Se o fato dessa síntese ser denominada de transcendental nos interessa é porque Deleuze verá em Bergson, em *Matière et Mémoire*, em particular, aquele que penetrou “profundamente no domínio desta síntese transcendental de um passado puro”²²⁹, ao mesmo tempo em que vê essa penetração como um "salto na ontologia".

O caráter ontológico do passado pode ser melhor vislumbrado através de um dos “paradoxos constitutivos” apreendidos por Deleuze dessa síntese fundamental do tempo, em Bergson. Trata-se do paradoxo da coexistência do passado inteiro com o novo presente em relação ao qual ele é passado, decorrente ele mesmo do paradoxo da “contemporaneidade de cada passado com o presente que ele *foi*”. Trata-se da idéia bergsoniana de contração máxima do passado inteiro no presente atual. “O passado não faz passar um dos presentes sem fazer com que o outro advenha, mas ele nem passa nem advém. Eis porque, em vez de ser uma dimensão do tempo, o passado é a síntese do tempo inteiro, de que o presente e o futuro são apenas dimensões”. A síntese do hábito constituía originariamente o presente no tempo, mas o presente permanecia uma dimensão do tempo. Em revanche, a síntese da memória é o fundamento do tempo inteiro. Isso é suficiente para fazer com que o passado seja um verdadeiro princípio ontológico, O passado insiste, consiste, é, diz Deleuze. “Ele insiste com o antigo presente, ele consiste com o atual ou o novo. Ele é o em-si do tempo como fundamento último da passagem. É nesse sentido que ele forma um elemento puro, geral, *a priori*, de todo tempo”. A "preexistência" do passado em si em relação ao presente que passa forma assim o terceiro paradoxo do tempo. O passado em-si define o “elemento substancial do tempo”, ou seja, seu fundamento ontológico. Estamos aqui diante da duração entendida como diferença ontológica ou novo conteúdo do problema principal. Ela forma uma “dimensão suplementar”, na qual se dá a “*coexistência sempre crescente dos níveis do passado na síntese passiva*”²³⁰. O que é vivido como uma sucessão de presentes em termos meramente empíricos, ou seja, do ponto de vista da síntese ativa, deve ser entendido, do ponto de vista da performance especulativa, como atualização de níveis, todos coexistentes, do passado puro. O que está em jogo são dois tipos de repetição e de contração. Por um lado, há o domínio da síntese passiva do hábito em que o presente é a contração de instantes ou elementos sucessivos. Por outro lado, há o domínio da síntese passiva da memória em que o presente designa o grau mais contraído de um passado inteiro, o Todo e a coexistência de seus

²²⁹ DELEUZE, 1968, p. 110.

²³⁰ Ibidem, p. 111 et seq. Grifo nosso.

níveis. Duas repetições cuja relação com a própria diferença muda de um campo para outro. "A diferença é transvazada a uma, na medida em que os elementos ou instantes se contraem num presente vivo. Ela está incluída na outra, na medida em que o Todo compreende a diferença entre seus níveis" ²³¹.

Desse modo, para Deleuze, a diferença deve ser compreendida como estando entre duas repetições: repetição nua ou material, tal como ela define o em si da repetição na instantaneidade da matéria; e repetição vestida ou espiritual, tal como ela aparece na ordem de coexistência dos níveis da memória ontológica. Da mesma maneira, é preciso conceber a repetição como estando entre duas ordens de diferença: diferenças exteriores como elementos contraídos na síntese passiva do hábito; e diferenças internas como diferença de nível da memória. Assim, é preciso ser atento à passagem de uma ordem à outra, da repetição material e atual de instantes ou de elementos sucessivos à repetição espiritual e virtual do Todo com seus níveis coexistentes, de tal maneira que a primeira possa aparecer como envelope da segunda, como o mais descontraído dos níveis coexistentes. Como diz Deleuze, no que seria a "hipótese bergsoniana": "a matéria como sonho ou o passado mais descontraído do espírito" ²³². Na teoria do tempo deleuziana tudo nos fazer crer que as diferenças internas, ditas espirituais, conduzem-nos ao passado puro bergsoniano como último termo, capaz de sustentar a restauração da ontologia, a duração como princípio imanente no qual nós vivemos e nos movemos, que nos escapa habitualmente por conta da própria estrutura da inteligência e das exigências da vida prática, mas com o qual podemos coincidir mediante um vigoroso esforço de intuição. Essa coincidência significa a conquista de uma alteridade absoluta, de uma diferença interna mais diferente que as diferenças meramente exteriores, única capaz de fazer face ao ideal dogmático da representação. A performance especulativa abriria, assim, uma via redentora.

O interesse do trabalho de Viveiros de Castro em torno do perspectivismo ameríndio e das metafísicas canibais residiria justamente nesse ponto que é também aquele da mobilização, quer se queira ou não, do bergsonismo de Deleuze para suscitar certas questões e disputas teóricas contemporâneas, nesse caso específico, na antropologia, mas cujas reverberações, aliás reivindicadas, na filosofia não deixam de mobilizar nossa atenção. Com efeito, leiamos o que diz o autor na seguinte passagem que se inicia com uma importante citação de Deleuze e Guattari:

²³¹ DELEUZE, 1968, p. 114.

²³² Ibidem, loc. cit.

'Se é verdade que nós, homens modernos, nós temos o conceito, mas perdemos o plano de imanência...'. Tudo o que precede [capítulo sobre o perspectivismo ameríndio] não é senão o desenvolvimento, de certo modo dedutivo, efetuado pela prática teórica indígena, da intuição instauradora da mitologia do continente, a saber, aquela de um meio propriamente pré-histórico - o célebre passado absoluto, o passado que não foi jamais presente e que, então, não passou jamais, já que o presente não cessa de passar - definido pela interpenetrabilidade ontológica de todos os 'insistentes' que povoam e constituem o meio, os padrões e normas dos existentes atuais²³³.

Tentemos resumir, a fim de melhor apreender a questão que nos interessa, um dos aspectos do empreendimento conceitual castriano.

De um lado, Viveiros de Castro estabelece que o fundamento metafísico do colonialismo e o fundamento colonialista da metafísica coincidem numa única e mesma Grande Partilha. Esta é a base sobre a qual se ergue todo o mundo da representação através de dicotomias redutoras, versões de uma mesma questão cuja forma é a própria resposta: o que nos faz diferentes? Qual o liame que nos liga tanto mais fortemente quanto mais ele exclui os outros? Outras espécies e outros povos confundem-se todos, pela própria forma dessa questão, em uma "alteridade privativa comum"²³⁴: o Ocidental se opõe aos outros povos na mesma medida em que a própria humanidade, nele, opõe-se à animalidade (o especismo estando na base de todo racismo, como não cansa de lembrar Viveiros a propósito de um ensinamento de Lévi-Strauss). Outro componente dessa Grande Partilha, que seu colega B. Latour chamou de "Constituição Moderna", consiste na dominação da ontologia naturalista moderna que estabelece uma dicotomia entre uma exterioridade física comum (mononaturalismo) e uma pluralidade de interioridades psico-sociais (multiculturalismo). Disso decorre uma oposição entre um suporte biológico por toda parte semelhante (o corpo) e uma diferenciação espiritual crescente (a história, as línguas, tudo o que faz parte do dito mundo simbólico). Não por acaso, o continente americano, logo que foi descoberto, tornou-se aos olhos do colonizador uma terra virgem e deserta no sentido de que suas multiplicidades humanas e não-humanas foram violentamente reduzidas a uma matéria homogênea : matérias-prima para o comércio e a indústria nascente, massas humanas para a conversão espiritual e o trabalho escravo. Mais tarde, a antropologia, enquanto disciplina científica, levou adiante o ideal moderno até em sua prática epistemológica ao tomar o outro como objeto, não reconhecendo no ponto de vista indígena nenhuma característica de uma "verdadeira imaginação teórica"²³⁵.

²³³ VIVEIROS DE CASTRO, 2009, p. 31.

²³⁴ Ibidem, p. 8.

²³⁵ Ibidem, p. 43.

De outro lado, contrapõe-se à própria máquina dicotômica ocidental uma outra metafísica, caracterizada por Viveiros de Castro por um duplo componente: um perspectivismo trans-específico (noção ainda "semi-epistemológica" segundo o autor), e um multinaturalismo intensivo (noção verdadeiramente "ontológica")²³⁶. Esse movimento pretende realizar uma experiência sobre nosso próprio pensamento a partir de seu encontro com o pensamento indígena ou uma "colocação de nossa imaginação em variação"²³⁷. A ambição é audaciosa: promover um duplo exercício de "descolonização permanente do pensamento" e, ao mesmo tempo, propor um outro modo de criação de conceitos que não o modo filosófico, ou seja, fazer da antropologia uma disciplina autônoma do pensamento, ao lado da ciência, da filosofia e da arte, tal como as descrevem Deleuze e Guattari em *Qu'est-ce que la philosophie?* O que Viveiros propõe, dessa maneira, é um duplo percurso: "uma leitura cruzada entre a antropologia e a filosofia, informada pelo pensamento amazônico (...) e pelo estruturalismo 'dissidente' de Gilles Deleuze"²³⁸. Os antropólogos tanto quanto os filósofos podem se regozijar ou se inquietar com isso²³⁹: para os primeiros, trata-se de ver a filosofia voltar a ocupar "a cena principal", mas essa filosofia não seria outra senão aquela "porvir" que o "estruturalismo projeta"; para os segundos, trata-se de ver a filosofia perder sua autonomia enquanto disciplina criadora de conceitos, mas a antropologia não se torna o outro modo de criação de conceitos senão ao se tornar, ela própria, uma "metafísica da predação". É possível que, do lado oposto ao dos antropólogos que, por acaso, inquietam-se, haja ao menos um que teria podido regozijar: é Lévi-Strauss que, não a toa, aparece como "fundador do pós-estruturalismo" e promotor dessa "filosofia porvir". E é possível também que, do lado oposto ao dos filósofos que, por acaso, inquietam-se, haja ao menos um que pode regozijar: é o restaurador da ontologia. Nós não pretendemos estar nem entre os que se inquietam (os zelador da supremacia da filosofia ocidental ou exclusividade da filosofia enquanto disciplina criadora de conceito), nem entre os que certamente regozijam. Nós estamos entre os que pensam que a descolonização permanente do pensamento, pela filosofia ou pela antropologia, confunde-se com a ativação de uma performance anti-especulativa da máquina de pensar, ou

²³⁶ VIVEIROS DE CASTRO, 2009, p. 37.

²³⁷ Ibidem, p. 5.

²³⁸ Ibidem, p. 12.

²³⁹ Viveiros cita Lévi-Strauss: "É notável que a partir de uma análise crítica da noção de afinidade, concebida pelos índios sulamericanos como fazendo a junção entre opostos, humano e divino, amigo e inimigo, parente e estrangeiro, nossos colegas brasileiros chegaram a depreender o que se poderia chamar de uma metafísica da predação: (...) Dessa corrente de ideias, uma impressão de conjunto se depreende: que se alegrem ou que se inquietem com isso, a filosofia ocupa novamente o lugar principal na cena. Não mais a nossa filosofia, da qual minha geração havia solicitado aos povos exóticos para ajudá-la a se desfazer; mas, por um surpreendente retorno das coisas, a [filosofia] deles" (LEVI-STRAUSS, *apud* VIVEIROS DE CASTRO, 2009, p. 11).

seja, estamos entre os que encontram em Viveiros de Castro um gesto inovador, porém insuficiente. Tentemos sondar por qual razão.

No próprio encontro com o pensamento amazônico, a metafísica da predação parece plenamente instauradora. Mas não pode deixar de causar suspeição seu esforço para se elevar à dignidade ontológica. Ao novo ver, isso não configura um desvio ou um acidente, mas constitui o signo de um movimento mais amplo ao qual ela se coaduna. A coincidência do colonialismo e da metafísica dá-se em torno da questão do fundamento: pelas mãos da ontologia, a metafísica torna-se colonialista e o colonialismo torna-se metafísico. Não há Grande Partilha sem eleição de um princípio ou, melhor ainda, não há performance especulativa que, ao erigir um princípio, não estabeleça, num mesmo gesto, todo um sistema do julgamento, da inclusão-exclusiva, etc. Seríamos até tentados a dizer que a Grande Partilha possui aspectos daquilo que Bergson chamou de "fechamento". Porém, o esforço de pensamento de Viveiros de Castro não se restringe a uma crítica da Grande Partilha. Ele lhe opõe o "meio" instaurado pela "mitologia do continente", mas esse gesto instaurador é imediatamente subordinado a uma performance do pensamento que não hesitamos em qualificar como especulativa. Efetivamente, o meio instaurado, como vimos na citação acima, não é outro senão o passado absoluto bergsoniano que opera como princípio apto a dar um novo conteúdo à ontologia. O que isso implica e o que a teoria do tempo deleuziana tem a ver com a questão?

Desde nosso primeiro capítulo, sabemos que a restauração ontológica consiste em destronar o princípio imóvel, eterno e idêntico, mas salvando seu lugar ao fazer, de certa maneira, o absoluto descer na terra. Em seu *Le bergsonisme*, Deleuze utiliza a expressão "naturalismo ontológico" para se referir à coexistência virtual de todos os graus de contração da memória, os diversos cortes ou secções do famoso cône de *Matière et mémoire*. Não espanta, pois, a entusiasmada convergência entre as "metafísicas canibais" com o que se chama de "outra ontologia" como podemos ver em P. Montebello. Com efeito, a restauração ontológica implica uma superação da Grande Partilha e, portanto, do antropocentrismo, através de um princípio que reintegra o homem ao plano da natureza. A "relação", tornada princípio, permite tecer um antropomorfismo generalizado. Certamente, como diz o autor de *L'autre métaphysique*, não se trata mais de um "antropomorfismo empírico" que consistiria a projetar o humano sobre as coisas, mas um "antropomorfismo superior", segundo o qual se pode:

encontrar o homem em todas as coisas porque ele é de mesma natureza que todas as coisas, somente com graus de diferença (...). O que é no homem é,

então, em todas as coisas, não porque é no homem, mas porque ele é em todas as coisas. O antropomorfismo superior apreende o homem em sua raiz: e sua raiz é o cosmo ²⁴⁰.

A restauração ontológica não significa erigir de uma vez por todas um princípio fixo e idêntico, mas tecer continuamente um princípio relacional e movente. Não é por acaso que Viveiros de Castro remete ao passado puro bergsoniano e que afirmamos que sua abordagem participa plenamente da restauração ontológica. Somente uma ontologia dita da "relação", propriamente antropomórfica, não essencialista e não antropocêntrica, pode dar conta da condição virtual instável onde os aspectos humanos e não-humanos se encontram entrelaçados, como no tempo mítico ²⁴¹. Não é senão a partir dela que se pode pensar a especificação como diferenciação perspectivista, necessariamente envolvendo a reciprocidade ou trocas de pontos de vista de que as práticas xamânicas são um exemplo. De fato, o xamã pode viver essa condição original, passar de uma ordem da diferença à outra, deixar seu presente vivo que corresponde a um grau de tensão que é justamente o "nosso" (a saber, o ponto de vista a partir do qual nós nos vemos como humanos) para alcançar, por exemplo, o grau de tensão de uma onça, de tal maneira que ele possa se ver como humano segundo o ponto de vista da onça. Justamente por coincidir com essa condição virtual instável, a perspectiva humana não é exclusiva, pelo contrário, torna-se humano quem se instala na perspectiva. É sedutora essa dignidade ontológica que nos dá a possibilidade de uma viagem em intensidade (devir) na direção de graus inferiores e superiores ao nosso: a "ego-trip antropófaga", de que fala Paulo Leminsky, supõe essa pré-condição cosmológica virtual, essa diferença intensiva infinita que torna as dimensões corporais e espirituais indiscerníveis ou o lugar ilocalizável de passagens sutis e secretas. O que explica o largo interesse do platô "Devir-intenso, devir-animal, devir-imperceptível" dos *Mille Plateaux*, de Deleuze e Guattari, para essa abordagem antropológica e, inversamente, a rica exploração de temas da antropologia pelos autores das "lembranças" de um "bergsoniano", de um "naturalista" e de um "feiticeiro" ²⁴². Mas esse platô não é tornado possível somente pela ontologia cuidadosamente restaurada a partir de Bergson em *Différence et répétition*? Por exemplo, nas páginas que analisamos acima, na passagem do empírico ao ontológico, do presente vivo ao passado puro, há toda uma concepção da "metempsicose".

²⁴⁰ MONTEBELLO, 2003, p. 14.

²⁴¹ "Assim, se nossa antropologia popular vê a humanidade como erguida sobre alicerces animais, normalmente ocultos pela cultura - tendo outra sido 'completamente' animais, permanecemos, 'no fundo', animais -, o pensamento indígena conclui ao contrário que, tendo outrora sido humanos, os animais e outros seres do cosmo continuam a ser humanos, mesmo que de modo não evidente" (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 356).

²⁴² DELEUZE & GUATTARI, 1980, p. 284sq.

Cada presente contrai um nível do todo inteiro, mas esse nível já é de descontração ou de contração. Isto é: o signo do presente é uma passagem ao limite, uma contração máxima que vem sancionar como tal a escolha de um nível qualquer, ele próprio, em si, contraído ou descontraído, entre uma infinidade de outros níveis possíveis. E o que dizemos de uma vida, podemos dizer de várias. Sendo, cada uma, um presente que passa, uma vida pode retomar uma outra em outro nível: como se o filósofo e o porco, o criminoso e o santo vivessem o mesmo passado, em níveis diferentes de uma gigantesco cône. O que se chama metempsicose. Cada um escolhe sua altura ou seu tom, talvez suas palavras, mas o ar é bem o mesmo e há um mesmo blá-blá-blá sob todas as palavras, sobre todos os tons possíveis e em todas as alturas ²⁴³.

Se a condição virtual comum é o espírito enquanto multiplicidade, a diferenciação, ao contrário, é produzida pelo corpo que não é senão uma "roupa", segundo Viveiros de Castro. Assim, no belo artigo "A floresta de cristal", supõe-se um "plano de imanência xamânico" onde os índios, os mortos, os animais, todos os seres da floresta, não são senão diferentes modulações intensivas de uma mesma "humanidade molecular" ou "povo primordial" ²⁴⁴. Ou ainda, quando Viveiros descreve o ritual canibal tupi, a "vingança" constitui uma "função mnemônica", uma verdadeira "síntese transcendental do tempo" e, no diálogo que precede o sacrifício, há uma permutabilidade entre "questões" e "respostas", uma troca de perspectivas entre devorador e devorado capaz, certamente, de criar porvir, mas sempre num presente que repete um mesmo blá-blá-blá.

O que, portanto, é absolutamente necessário responder é "se podemos penetrar na síntese passiva da memória", ou seja, se podemos penetrar de fato e viver o em-si da memória ontológica. Trata-se da questão mais geral que a restauração ontológica pode se colocar a respeito da performance especulativa, mas que concerne igualmente à metafísica da predação que reivindica o "célebre passado absoluto" de tipo bergsoniano. "Todo o passado se conserva em si, mas como salvá-lo para nós, como penetrar nesse em-si" ²⁴⁵? Para Deleuze, é nesse ponto que Proust reveza com Bergson e, através da reminiscência, compreendida como uma "síntese passiva", ou seja, irredutível à síntese ativa da memória voluntária, ele oferece a possibilidade de se viver o em-si de Combray. A natureza torna-se a Virgem, mas em outro sentido que não aquele da ontologia (mono) naturalista moderna, que a reduz a uma matéria

²⁴³ DELEUZE, 1968, p. 113.

²⁴⁴ Esse artigo, que se volta ao pensamento Yanomami, interessa-se sobretudo pelo conceito de xapiripë que "menos ou antes que designando uma classe de seres distintos, fala assim de uma região ou momento de indiscernibilidade entre o humano e o não-humano" ou sua "síntese disjuntiva". Essa noção permite ainda, entre outras coisas, "imaginar" ("pois imaginar não é, justamente, classificar") um "modo humano" como "frequência fundamental" desse plano ou sua forma "aperceptiva" e toda entidade "situada em posição de sujeito" experimenta-se "*sub specie humanitatis*" (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 326 e 321).

²⁴⁵ DELEUZE, op. cit., pp. 114-15.

primeira. Agora é a Virgem tal como ela "nunca foi vivida, para além da amante e para além da mãe", mas coexistindo com uma e sendo contemporânea da outra. Penetrar a Virgem muda absolutamente de sentido, como atesta a preocupação de Deleuze pela possibilidade de se viver o ser em-si do passado, de Combray.

Contudo, um elemento vem justamente introduzir um desarranjo em toda essa bela construção da dignidade ontológica e em seus contornos tipicamente masculinos, tal como dá a entender a idéia de "penetração" e de "reminiscência" como "exploração erótica do passado puro", suscitada pelo "éco dos dois presentes [que] forma somente uma questão persistente, que se se desenvolve na representação como um campo de problema, com o imperativo rigoroso de procurar, de responder, de resolver". É sempre Éros que nos faz penetrar no passado puro ou na repetição virginal.

Ele é o companheiro, o noivo de Mnemósina. (...) Por que Éros detem ao mesmo tempo o segredo das questões e de suas respostas, e de uma insistência em toda nossa existência? A menos que não disponhamos ainda da última palavra, e que não haja um terceira síntese do tempo... ²⁴⁶.

Vemos que Deleuze dificilmente se interromperia na segunda síntese. Acreditamos que se ele não o faz é justamente em razão do fato de que o passado puro constitui um novo princípio capaz de promover a restauração da ontologia. Assim, Deleuze já advertia para o "equivoco da segunda síntese do tempo, toda ambigüidade de Mnemósina". O equivoco e a ambigüidade residem na performance especulativa que, através da noção de relação elevada à condição de princípio, nada faz senão desdobrar a transcendência ao infinito. Poder-se-ia com razão objetar que nessas páginas Deleuze dirige sua crítica a Hegel e Leibniz que promoveram o desdobramento da representação ao infinito (respectivamente, o infinitamente grande e o infinitamente pequeno), segundo uma velha ontologia fundada sobre o Mesmo e o Semelhante. Porém, a "outra ontologia" pode dispensar esse modelo representacional e operar através de um princípio imanente como aquele do tecimento relacional e sua performance especulativa. Em que sentido dizemos que se trata de especulação? O princípio movente permite pensar as situações as mais originais, as práticas as mais diversas como tantos presentes que desempenham, como afirma Deleuze, sempre a mesma história, o mesmo blá-blá-blá. A única liberdade consiste em escolher o nível, para a trip em intensidade, na gigantesca memória ontológica. Lapoujade voltou justamente sua atenção para essa crítica de Deleuze, a partir da segunda síntese do tempo, ao que poderia ser

²⁴⁶ DELEUZE, 1968, p. 115.

uma performance especulativa remetendo a um "Bergson melancólico"²⁴⁷. Do chamanismo, quase nada podemos dizer. Entretanto, uma filosofia porvir, sobretudo uma filosofia do porvir, que se alegrem ou que se inquietem com isso, ela não se faz com simples especulações. Assim, seria preciso ser atento ao que Oswald de Andrade afirma, no seu *Manifesto antropófago*, a propósito do "tédio especulativo" e dos "estados fastidiosos" no fundo de todo pensamento incapaz de uma performance instauradora do novo e incapaz de passar, por isso mesmo, à terceira síntese do tempo, aquela do futuro.

²⁴⁷ "Pode-se conceber um sentido do porvir irreduzível a todo passado? De onde ele retira sua imprevisível novidade suposta se ele provem do passado e se ele se explica por ele? Mais ainda, não é o passado que, em Bergson, oferece seu fundamento ao tempo inteiro se ele explica ao mesmo tempo o presente e o porvir? (...) Deleuze certamente não ignora a importância do porvir nem a produção de novidade em Bergson, mas ele os explica pela maneira como o passado - inteiramente presente em cada momento de nossa vida - apresenta a cada vez diferentes aspectos dele mesmo para esclarecer com um novo sentido uma situação ele mesma sempre original e nova. Com efeito, na medida em que é cada vez a totalidade do nosso passado que se repete, mas se deslocando, se condensando, se misturando incessantemente a si mesmo, compreende-se que ele se apresenta sempre de uma maneira diferente em cada ocasião" (LAPOUJADE, 2009, p. 16-17).

6 SLOGANS DA IMANÊNCIA

Imanência e transcendência não são noções que apresentam contornos precisos senão quando definidas em termos de um atletismo do pensamento. J.-M. Salanskis, num artigo de grande interesse para nós, intitulado "Deleuze, a transcendência e slogans", propõe pensar a natureza da relação entre o transcendente e imanente e constata que, ao invés de dois termos de um debate que atravessaria a história da filosofia, a própria relação é “sintomática de uma recaída consubstancial ao filosofar”²⁴⁸. Não é que a filosofia se deixe levar por essa discussão, mas é antes “o esforço de imanência que não pode deixar de tropeçar no seu sedimento ou exaustão interna, a transcendência”. Essa análise do ato de pensar, como esforço de imanência, evidencia-se em concordância com o pensamento do próprio Deleuze quando este tematiza o plano de imanência como um corte do caos, sendo o caos não uma “mistura ao acaso” ou uma “ausência de determinações”, mas antes uma “velocidade infinita”, puro movimento para além das coordenadas meramente espaço-temporais, pela qual uma determinação “não aparece sem que outra já tenha desaparecido e que uma não aparece como evanescente sem que a outra desapareça como esboço. O caos caotiza e desfaz no infinito toda consistência. O problema da filosofia é aquele de adquirir uma consistência sem perder o infinito”²⁴⁹. Em outras palavras, o importante, no caso da filosofia (pois arte e ciência também implicam outros modos de se relacionar com o caos, através do “afeto” e da “função”, do “plano de composição” e do “plano de referência”, respectivamente), não é tanto lançar-se no caos, mas dele retornar com um bloco consistente, ou seja, traçar o *plano de imanência*. Nisso consiste o *esforço* de imanência de que fala Salanskis, um esforço, seguindo o vocabulário deleuziano, propriamente *atletico*. O plano de imanência é sempre um ato de *instauração filosófica*. O que é instaurado por ele, digamos ainda mais uma vez, é uma Imagem do pensamento e uma matéria do Ser, ou seja, uma seleção de velocidades infinitas de tal maneira que as determinações esboçadas sobre sua superfície não se dissolvam e possam ganhar consistência entre elas, desenhando “tematizações infinitamente rápidas de variações inseparáveis”²⁵⁰, ou seja, os *conceitos*.

Além da caracterização do plano de imanência e dos conceitos por Salanskis, nós poderíamos dizer ainda que, não remetendo mais a uma interioridade subjetiva, nem a

²⁴⁸ SALANSKIS, 2008, p. 10.

²⁴⁹ DELEUZE & GUATTARI, 1991, p. 45.

²⁵⁰ SALANSKIS, op. cit., p. 9.

uma adequação objetiva, o conceito resulta de uma operação precisa, de um construtivismo que concebe o pensamento como força em relação em um meio de exterioridade ou uma multiplicidade: o caos como "meio de todos os meios" ²⁵¹. A imagem do pensamento não é mais uma representação determinada por um "imperativo moral", próprio ao modelo dogmático em filosofia, mas uma força material a seguir as conexões crescentes de um plano não-fragmentário, aberto em um meio de exterioridade. Corta-se o caos, ou seja, instala-se numa diferença de potencial, entre "duas ordens de grandeza" ou "duas escalas de realidade disparatadas" ²⁵² (*tensão*), instaura-se um plano (*intuição*) e povoa-se esse plano com conceitos (*intensidades*). Por isso, a filosofia é um atletismo do pensamento, uma geologia de planos instaurados e uma geografia de conceitos criados por cada filósofo, e não uma sucessão de sistemas compreendidos numa interioridade histórica e reflexiva. Os planos se recortam, as fronteiras se deslocam, se misturam ou se desfazem. Há comunicações transversais entre planos e eles são de tal maneira "folheados", se "superpondo" em cada filosofia particular, mesmo "furados", deixando subir um "nevoeiro" de uma folha a outra, que o caos ameaça retornar e dissolver a consistência do plano no qual o filósofo se instalou ²⁵³.

Isso dito, qual seria o lugar da transcendência segundo a reflexão de Salanskis, dado que ela foi afirmada insistentemente na história da filosofia, ou antes que ela tornou possível algo como uma história, ao invés de uma geografia, como se houvesse uma depuração contínua de uma transcendência jamais suficientemente pura? Os conceitos são dinamismos de consistência sobre um plano de imanência, porém como esses dinamismos se ramificam, seja por divergência, seja por convergência, os planos não permanecem jamais nos limites de um conceito de tal maneira que "os planos se pluralizam sobre o fundo de um plano absoluto, figura do fora correspondendo aos caos em sua captura filosófica" ²⁵⁴. De todo modo, o ato de filosofar não pode se dar senão na imanência como seu *elemento* ou *terra*,

²⁵¹ DELEUZE & GUATTARI, 1980, p. 385.

²⁵² Cf. DELEUZE, 2002, p. 121. O aporte fundamental de Simondon para o pensamento de Deleuze está menos em torno de uma suposta ontologia da diferença, do que em torno da concepção de "disparação". Colocar o princípio de individuação na própria operação de individuar consiste em fazer dele um princípio "realmente genético", a resolução de um problema (em termos de individuação física, biológica ou psico-social), mas precisamente através disso ele é abolido enquanto problema principal e, do pré-individual ao trans-individual, com o "metaestável" e a "disparação", é o problema prático da performance instauradora que está em jogo. A performance especulativa, remetendo esse princípio a um indivíduo que está se fazendo e não mais já feito (ontologia clássica), mantém os direitos do absoluto ao defini-lo de maneira imanente e temporal como o que se tece e se enriquece continuamente a cada nova relação (restauração ontológica). A performance instauradora, ao contrário, ao colocar o princípio na própria operação, implica o risco de toda experiência (pode-se falhar, não se terminar, etc.) e a condição precária do ser instaurado (que não contradiz, porém, seu esplendor de monumento).

²⁵³ "... o filósofo que o traçou [o plano] corre freqüentemente o risco de ser o primeiro a se perder" (DELEUZE & GUATTARI, 1991, p. 52).

²⁵⁴ SALANSKIS, 2008, p. 9.

“toda filosofia seria em si conquista de uma imanência”²⁵⁵, ou seja, conquista consistente de um bloco de forças. Entretanto, observa Salanskis, podemos constatar uma tendência quase “irrepreensível” de todo ato de pensar em compensar o esforço dessa conquista atlética por um dativo que faz a imanência imanente a alguma coisa: o *dativo* inevitável como esgotamento que se segue a um esforço propriamente atlético. Com efeito, o termo colocado após o dativo aparece sempre em posição de transcendência, a imanência sendo sempre imanente a alguma coisa (Consciência, Sujeito, Deus, Natureza, etc.).

Portanto, o problema não é aquele de uma alternativa entre imanência e transcendência, entre diferença e representação, que costuma embalar o gosto da *deleuzologia* pelas dicotomias demasiado simples, mas aquele do efeito de um esforço atlético sem o qual o pensamento não poderia jamais pensar. Assim, é o esforço em imanência, que não conquista seu plano sem criar ao mesmo tempo um “sedimento” como “esgotamento interno” que, através da performance especulativa, será projetado rumo ao alto. Parando a horizontalidade rizomática que faz alastrar o pensamento através de conexões de singularidades, de prolongamentos de vizinhanças, essa projeção especulativa e verticalizante erige a transcendência que, dessa maneira, faz sombra sobre a instauração do plano, como um guarda-sol, ou compreende a terra como um momento dessa elevação (unificação, totalização, universalização).

Mas são as conclusões que Salanskis disso tira que nos interessam mais e nos permitem acrescentar algumas considerações. Primeiramente, ainda que a inexorabilidade do dativo permita a reintrodução das formas de transcendência no imanentismo, o ato de pensar nada perdeu de sua natureza, quer dizer, de sua *necessidade* em ser conquista de uma imanência, ainda que seja para atribuí-la em seguida a uma transcendência. Assim, filósofos que parecem não se preocupar em nada com o imanentismo não chegaram a projetar seu princípio senão a partir de uma instauração efetiva. "Platão dizia que era preciso contemplar as Ideias, mas foi preciso antes que ele criasse o conceito de Ideia"²⁵⁶. A especulação platônica é tanto mais eficaz quanto mais efetiva é sua instauração. A dualidade entre performance especulativa e performance instauradora, entre problema prático e problema principial, não tem nada a ver com a oposição entre teoria e prática. De certo modo, toda performance de pensamento ou funcionamento da máquina de pensar é ao mesmo tempo teórica e prática. Porém, ela é instauradora quando faz obra, imprime um grau de existência ao ser instaurado, enfim, é uma experiência. Ao contrário, ela é especulativa quando essa

²⁵⁵ SALANSKIS, 2008, p. 10.

²⁵⁶ DELEUZE & GUATTARI, 1991, p. 11.

própria experiência é convertida em tela para a projeção seja de um princípio ou de clichês. “Devemos reconhecer que, na textura das filosofias efetivas, transcendência e imanência intervêm como momentos, mas nada perdemos daquilo que liga uma à boa incandescência do pensamento filosófico e a outra a seu sufocamento”²⁵⁷.

Em segundo lugar, não se trata de buscar justificações para “a estimação diferencial da imanência e da transcendência”, porque o ato de pensar já está inscrito em um movimento de conquista de uma imanência. Orientar-se no pensamento é precisamente aceder a esse “atletismo de imanência”. Fazer o movimento (“*bouge!*”) é suficiente para se compreender que é “aquele da imanência e, para se desviar da transcendência, não mais se preocupar com ela senão na medida em que se a reconhece como a forma típica do fracasso”. De onde Salanskis conclui: “Um elemento envolvido na concepção deleuziana é que construir um plano de imanência é preconizá-lo de maneira irresistível”. Assim, é forçoso pensar que o movimento de imanência é aquele que apaga a “distinção entre descrever e ser, de um lado, descrever e justificar, de outro, enfim, entre descrever e prescrever”. Seu objetivo é aquele de demonstrar que Deleuze nada faz senão prescrever a imanência à “sua maneira”. As prescrições de imanência deleuzianas seriam “slogans” que “recomendam o A” (a imanência) como o termo positivo de uma distinção “inventada por Deleuze contra o B” (transcendência). O problema de Salanskis é aqui menos o de abrir um fosso entre a imanência e a transcendência e desqualificar a primeira lá onde Deleuze a recomenda, que o de mostrar que não há distância entre a prescrição deleuziana e o “próprio jogo da transcendência”²⁵⁸. Não haveria pensamento senão prescritivo, portanto, moral, dogmático, recognitivo, não restando nada a fazer a não ser o estabelecimento de uma distinção entre duas maneiras de prescrever: seja através de slogans numa filosofia da imanência, seja através do jogo da transcendência. Nessa discussão, reconhece ele, cada lado tem seus próprios critérios. Assim, o que torna os slogans de imanência “melhores” seria, para Deleuze, a própria imanência. Com efeito, para ele:

O elemento paródico [nos slogans] basta para se entender que seus slogans não são senão estabilizações provisórias da experiência de um agir na busca da abertura, e não devem ser seguidos senão na medida em que e porquanto sua rigidificação não implica a recaída no fechamento²⁵⁹.

Dito de outra maneira, fazer rizoma, mas não ao ponto de fazer brotar raízes que possam nos fixar a um solo, fazer o plano de imanência, mas não pretender que ele seja o

²⁵⁷ SALANSKIS, 2008, p. 11.

²⁵⁸ Ibidem, p. 12.

²⁵⁹ Ibidem, p. 13.

único e se torne O plano. Esse O em maiúsculo atesta a queda no dativo e a incapacidade de manter o ato de pensar em seu atletismo ²⁶⁰. Com efeito, “você tem escolha entre a transcendência e o caos...” O objetivo maior de Salanskis consiste em mostrar que o próprio Deleuze não teve escolha e que seus slogans de imanência nada são senão sua maneira de “pretender” fazer de seu plano O único. O *Dehors* e o acontecimento, com sua intrusão no pensamento, seriam a nova maneira de fazer transcendência. No ato criador, não se mergulha no caos sem se deixar os estados de coisas ou as situações vividas para alcançar o puro acontecimento – inseparável, entretanto, desses estados e situações porque neles ele se atualiza. Assim, criar um conceito exige uma contra-efetuação: a intrusão força o pensamento a se lançar alhures. Dessa maneira, o *Dehors* é, para Salanskis, uma forma de transcendência por “descentramento” e não mais por “fuga vertical”. Essa seria a contribuição deleuziana: a única.

Contudo, Salanskis está convencido de que não há verdadeiramente uma contribuição mesmo nesse ponto, de tal modo que as afinidades com o que é criticado, a transcendência, superariam as possíveis inovações.

Se se ater a essa perspectiva [de uma oposição entre transcendência como descentramento horizontal e transcendência como fuga vertical], é preciso ainda assim conceder que o fora deleuziano, como a transcendência em seu conceito clássico, é princípio de descentramento em relação a tudo – a todo item de focalização concebível – princípio de descentramento absoluto como a transcendência é princípio de escapatória, ‘passagem para além’ absoluta: o que constitui uma afinidade não negligenciável.²⁶¹

Haveria, então, em Deleuze, uma única prescrição: *Bouge!* Ela é a mais justa e irreprochável injunção pois ela “não excederia o princípio de imanência, nem faria apelo a um suplemento impossível em relação a si, e se confundiria em cada caso com o gesto, a invenção, retornando do caos para destronar a opinião” ²⁶².

Finalmente, para o autor, um tal princípio trai a imanência ao exigir certos mundos possíveis ao invés de outros, “ele obriga então a se permanecer na suspensão geral do ser, de considerar sua variação seguindo uma dimensão inencontrável que é a dimensão de acolhimento dos mundos paralelos” ²⁶³. Ora, essa dimensão é, “por definição”, ortogonal a toda dimensão de mundo e para um pensamento da imanência que nos orienta a nos

²⁶⁰ "(...) é porque cada plano de imanência, parece, não pode pretender ser único, O plano, senão reconstituindo o caos que deveria conjurar" (DELEUZE & GUATTARI, 1991, p. 52).

²⁶¹ SALANSKIS, 2008, p. 14.

²⁶² Ibidem, p. 14.

²⁶³ Ibidem, loc. cit.

mantermos na superfície do plano para escapar à ortogonalidade transcendente, o fato de nos “recomendar” essa superfície e nela permanecer como condição para o ato de pensar implica necessariamente uma ortogonalidade na eleição dessa superfície ao invés de uma outra. Salanskis se antecipa a uma possível objeção que lança mão justamente do bergsonismo de Deleuze, aquela que diz que não se trata, nessa superfície, de uma dimensão possível em relação a outros mundos, mas do virtual como aquilo que coexiste em todas as dimensões do real. “Mas o virtual de tipo bergsoniano, como versão do possível, justifica a prescrição? Que sentido há em se impor o que já está lá? O de acrescentar à pressão do virtual uma declaração de seu ‘dever se efetivar’?”²⁶⁴.

O que obceca Salanskis é uma dicotomia radical: a relação entre “esse ‘sofrimento da transcendência’ que afeta o pensamento de Deleuze” e “sua maneira de ser soberano, de nos iluminar de alegria intelectual”. O autor encerra o artigo sem resolver a dicotomia, mas ao contrário, levando-a a seu limite, se indagando se não haveria, em Deleuze, um puro “amor do pensamento” e se a agonística esboçada no artigo não seria a “condição de ódio” desse amor, “ou então se os dois aspectos são estrangeiros um ao outro”²⁶⁵.

Somente após essa longa reconstituição de certos aspectos da crítica que Salanskis endereça a Deleuze, é que podemos, não resolver o problema dessa dicotomia radical, mas sugerir as condições que sua colocação pressupõe. Acreditamos que essas condições implicam o equívoco fatal no qual se enveredam tanto adeptos quanto críticos de Deleuze, tal como já sugerimos acima. Para Salanskis, o problema é de conceber como um pensamento da imanência e da alegria pode se evidenciar, ele também, prescritivo, normativo, sem que possamos distingui-lo profundamente da doença da transcendência que ele recusa radicalmente. A agonística no artigo de Salanskis é, sobretudo, sintoma da relação daqueles que, embrenhados no pensamento deleuziano, não podem seguir suas veredas ressequidas sem ter o sentimento de aceitar uma prescrição. Quantos deleuzianos não esbravejam “faça rizoma!”, “é preciso criar”, “resistir”, “devir-animal”, etc., sem saber efetuar os movimentos que esses conceitos implicam de outro modo que não seja aquele da prescrição, uma repetição sem diferença (mas isso é ainda um slogan...). O labirinto com curvas era dito aquele da dialética com as amarras do movimento do negativo. Não saímos de Hegel quando o criticamos, como lembra M. Hardt²⁶⁶. No entanto, o mais terrível dos labirintos é aquele no qual nos introduzimos ao ler Deleuze: o da linha reta. Não saímos jamais de Deleuze quando

²⁶⁴ SALANSKIS, 2008, p. 15.

²⁶⁵ Ibidem, p. 18.

²⁶⁶ HARDT, 1996.

o amamos, ao nos lançarmos com seu pensamento horizontalmente, fazendo alastrar o rizoma, seguindo um contágio que se faz mais em torno da fascinação pelos slogans da imanência do que por movimentos de pensamento efetivos.

Contudo, se os slogans da imanência encontram uma fonte na simples fascinação lexical e no proselitismo que dela decorre, eles remetem a um problema mais profundo que buscamos enfrentar com esta pesquisa. Certamente, a filosofia de Deleuze retoma em grande parte a sintomatologia nietzschiana que faz do filósofo um médico da civilização. Porém, Deleuze e Nietzsche estariam preocupados em tratar a civilização com um novo tipo de prescrições, ou seja, slogans que não mais mobilizam princípios imutáveis, mas fazem uso de palavras modestas, “profanas, por assim dizer”, como afirma Salanskis, como na série de slogans/imperativos que fecha o texto *Rizoma*: “seja a Pantera cor-de-rosa”, “Faça a linha, jamais o ponto!”, “Faça mapas, jamais fotos ou desenhos”, “Não seja uno nem múltiplo, seja multiplicidade!”, etc ²⁶⁷? O que haveria de comum nessas “recomendações” seria a afirmação a Vida como fonte sagrada, imanente e movente da experiência, como princípio virtual puro em relação ao qual a atualidade do vivido e do vivente seriam mistos impuros? A “pop’ filosofia” não pode ser, desde então, senão um pensamento do poder *soft*, do capitalismo contemporâneo, da sociedade de belas almas típica das democracias de mercado onde criadores e publicitários parecem se confundir com seus slogans de imanência?

Ao evidenciar a relação entretida entre prescrições, repressão e verticalidade no seio do problema principal da metafísica clássica cujo elemento é a transcendência, Salanskis habilmente associa slogans, abertura e horizontalidade em torno do problema principal tal como ele se manifesta nas novas ontologias.

Ainda que renegando todo uso filosófico da transcendência, Deleuze concebe a filosofia como retomada metafísica do ser, como alquimia metafísica de um devir. De modo que ele não pode deixar de convocar a uma 'conversão metafísica': como o apelo que ele lança não saberia se retirar atrás de uma transcendência que seu pensamento teria feito falar, ele repousa sobre a 'brutalidade ordinária' do slogan²⁶⁸.

Assim, em oposição ao "universal imóvel e fixo", aos "enrijecimentos" e "fechamento" própria à performance especulativa clássica, Salanskis detecta em Deleuze "estabilizações provisórias da experiência" e sua "busca pela abertura" próprias a uma performance especulativa renovada, ou seja, apta a restaurar a transcendência através do

²⁶⁷ DELEUZE & GUATTARI, 1980, p. 36.

²⁶⁸ SALANSKIS, 2008, p. 17.

descentramento e da horizontalidade rizomáticas de que o Fora, como dimensão ortogonal a toda dimensão de mundo, é o nome. Não à toa Salanskis, que lê o Fora do ponto de vista do Aberto, remete ao virtual bergsoniano para dar conta dessa transcendência que brota da própria imanência por descentramento absoluto. Não é difícil reconhecer aqui os caracteres do que designamos como restauração da ontologia ou do problema principal. Vimos que ela recebe diversos nomes quando associada ao pensamento de Deleuze: o cântico do Um-Virtual em Badiou, a Imanência como novo nome do Absoluto em Rancière, o Fora como transcendência horizontal em Salanskis. Tais críticos falam menos do pensamento de Deleuze do que de um certo deleuzismo, constituído em torno da vulgata publicitária em que consiste o verdadeiro slogan da imanência, a "outra ontologia" ou "Ontologia do Virtual", para a qual seu bergsonismo foi convocado a ser uma "*entrée en matière*"²⁶⁹.

No entanto, se retomamos a crítica de Salanskis é porque ela nos parece útil e perspicaz. De um lado, ela permite exhibir o mecanismo que move o proselitismo certamente presente na recepção de Deleuze (mas qual criador pode escapar a isso?). De outro, ela é exemplar a respeito de uma leitura que neutraliza o problema prático da filosofia deleuziano afim de retomar seus conceitos no interior do problema principal. Enfim, abole a performance instauradora e faz do pensamento deleuziano um exemplo de performance especulativa apta a renovar a ontologia e manter todos os seus direitos. Mas há ainda um último elemento na leitura de Salanskis que nos parece importante, pois ele torna possível os outros dois. É também o ponto que mais se aproxima do problema prático da instauração filosófica. Trata-se da idéia segundo a qual há em Deleuze "uma filosofia da filosofia". Para ela, o filosofar consiste em afrontar o caos e conquistar a imanência através de um plano. Mais ainda, filosofar consiste num singular atletismo que se traduz pelo esforço de imanência: o corte no caos. Porém, esse esforço produz uma exaustão interna que forma uma sedimentação, contra a qual o ato de filosofar não cessa de tropeçar. Com os slogans e a transcendência horizontal, Salanskis atribui a Deleuze aquilo que concerne ao proselitismo e à restauração ontológica: de uma parte, as opiniões como meio de se proteger do caos; de outra parte, o problema principal como efeito do esforço especulativo, como fadiga de um atletismo insuficiente. Certamente, como vimos ao longo das páginas precedentes, a restauração da ontologia implica um princípio imanente, movente, aberto: a transcendência não é mais resultado da projeção verticalizante de um elemento imóvel, mas da tecitura horizontalizante de relações sempre novas. De qualquer modo, incapaz de permanecer na

²⁶⁹ ALLIEZ, 2006.

estação atlética exigida pelo encontro do pensamento com o caos, a performance especulativa produz uma sedimentação. Em sua versão clássica, o mecanismo do dativo evitava novos esforços, através da projeção protetora de um princípio imóvel pela inteligência. Em sua versão renovada, o mecanismo relacional exige sempre um novo acréscimo de esforço pela intensificação da vontade. Se a opinião correspondia à transcendência verticalizante na metafísica clássica, evidentemente os slogans realizam com eficiência a transcendência horizontalizante na outra ontologia.

Portanto, o diagnóstico de Salanskis, considerado do ponto de vista da insuficiência da restauração ontológica, consiste numa potente crítica da performance especulativa. Mais, ele resvala a possibilidade de colocação da questão que mais interessa: se Deleuze foi capaz de criticar não somente o mecanismo da projeção (dativo), mas também o mecanismo relacional (acréscimo de esforço) como dois modos de funcionamento ou duas performances especulativas de uma única máquina principal, consistiria o seu pensamento num atletismo infatigável? Todo o problema reside, ao nosso ver, em conceber a experiência do pensamento como esforço e conquista de imanência, pois para Deleuze, com efeito, esse é o pressuposto do problema principal, em sua versão clássica ou renovada. A concepção de Fora que Salanskis oferece é sintomática da natureza política do problema principal. Elucidativo a esse respeito é o comentário do autor a propósito de Pierre Zaoui.

Pode-se ir mais longe e contestar que o sentido do fora como domínio ao qual se acede seguindo o vento da imensidão possa prescindir do tema do além, que o fora possa evitar uma sorte de convivência mais profunda com a transcendência. Em sua bela tese *Espace et expérience*, Pierre Zaoui retoma a idéia do fora para fazer dela o coração da verdadeira noção de espaço. Espaço no sentido puro e no sentido forte, para ele, significa o que não é somente revestimento espacial de um mundo, coordenada extensiva, mas o que é, antes, anúncio do fora em uma experiência, ou seja, a partir de um dentro: toda verdadeira experiência é experiência de um fora a partir da construção de um dentro, evasão e reversão a partir da própria prática que tece o dentro, como Pierre Zaoui o mostra com talento a propósito de diversos casos, que vão da dramaturgia pictural de Fra Angelico à cura analítica segundo Freud, passando pela fundação das abadias cisterciãs no coração das florestas ('no deserto')²⁷⁰.

Nota-se a profunda solidariedade entre o estabelecimento do dentro e o tecimento de relações como abertura ao fora. Que se trate de incorporá-lo, de a ele se identificar ou de reconhecer sua irredutível. Diferença, em nada muda o fato de que se está

²⁷⁰ SALANSKIS, 2008.

numa relação que permanece interior aos termos. Isso jamais deu algo melhor do que uma pobre fenomenologia ²⁷¹. O princípio metafísico do colonialismo coincide com o princípio colonialista da metafísica nessa relação do fora situado pelo ponto de vista do dentro (redução-dativo), mas também nessa relação do dentro arremessado na aventura do fora (abertura-relação). Matéria-prima, ou Diverso absoluto, está sempre na pura especulação. E, no fundo, não há ideal missionário que não mobilize tanto um quanto outro. Seria necessário atentar, como dizíamos logo acima, para o que diz Oswald de Andrade sobre o "tédio especulativo", os "estados fastidiosos", a "consciência enlatada", associados a toda empreitada principal e seu dentro (transcendência vertical), mas também para o que diz Melville sobre o "intrépido esforço de espírito para preservar a plena independência de seu oceano", associado agora a uma aventura principal lançada rumo ao fora (transcendência horizontal).

Contudo, em Deleuze, para além dos esforços e das fadigas que envolvem a filosofia no círculo fastidioso da especulação, está-se esgotado desde sempre, o esgotado pertence à imanência, às florestas, aos desertos, tanto quanto às cidades. A obra de Deleuze muda de tom quando é instalada na performance especulativa e quando os mal entendidos a carregam. Pode-se ler, por exemplo, o platô "Devir-intenso, devir-animal, devir-imperceptível" do ponto de vista da bem-aventurada restauração ontológica e encontrar nele uma espécie de fascinação do Fora, ao passo que Deleuze, a propósito da "fascinação do

²⁷¹ Assim, Ph. Jaworski, na Introdução às Oeuvres complètes de H. Melville, nota que a "questão da alteridade" obcecava este último tanto quanto V. Ségalen. A diferença que ele distingue entre um e outro poderia bem ser aquela que nós encontramos entre duas manifestações de uma experiência da relação ainda interior aos termos. O fato de que um desses termos, o fora, em lugar da superfície homogênea redutível a simples matérias-primas, passe a ser o "Diverso", que marca a constante abertura do dentro, ou o "Exótico" cuja distância é fonte de inesgotável degustação, isso não muda em quase nada a questão. Assim, Jaworski cita uma passagem fundamental de Ségalen: "O Exotismo (...) não é, então, a compreensão perfeita de um fora de si-mesmo que se abarcaria em si, mas a percepção aguda e imediata de uma incompreensibilidade eterna. (...) Não nos envaideçamos de assimilar os costumes, as raças, as nações, os outros; mas, ao contrário, regojigemo-nos de jamais podermos fazê-lo; reservando-nos assim a perdurabilidade do prazer de sentir o Diverso". Jaworski opõe em seguida a compreensão de Melville àquela de Ségalen que acabamos de citar. "Melville, se ele pode igualmente concluir que não se apreende jamais a verdade 'do que é Outro', não se interrompe na evidência 'imediata' e definitiva dessa impossibilidade, mas prossegue e desloca sua procura de conhecimento para o lado do observador (...), em outras palavras, da relação". Parece-nos que esse "Estrangeiro" que "aparece, advém, sobrevém", que é preciso "afrontar" para conhecer e cujo afrontamento reivindica um "lugar", América ou alhures, ele não chega a nos arrancar da experiência especulativa. Ao contrário, não temos palavras suficientemente duras para denunciar essa nova mistificação principal de uma experiência que consiste em se abrir para a abertura, ao sentido de um mundo que não tem significação a não ser porque eu estou lá. Sempre o Eu, o desembarque, certamente não mais para "a instalação, conquista, o sonho de possessão", mas para que "o outro nos dê uma imagem de nós-mesmos na qual nós não nos reconheçamos" (cf. Patrice Maniglier, retomado por Viveiros de Castro). O próprio Melville afirma: "Compreende, agora, Bulkington? Você o entrevê, não é mesmo, essa verdade mortal, intolerável: todo pensamento, no que ele tem de mais profundo e sincero, não é senão o intrépido esforço da alma para preservar a plena independência de seu oceano, ao passo que os ventos mais violentos soprando do céu e da terra conspiram para relançá-lo à costa traidora e servil?". Com efeito, as opiniões da terra e a transcendência vertical no céu tentam manter o pensamento na costa, mas isso não o impede de "lançar-se na direção de novas tempestades" da experiência especulativa relacional e horizontalizante. Cf. MELVILLE, 1997; SEGALLEN, 1995, p. 750-751; MANIGLIER, apud VIVEIROS DE CASTRO, 2009, p. 5.

homem dos lobos diante de vários lobos que o observam", questiona: "Fascínio do fora? Ou a multiplicidade que nos fascina já está em relação com uma multiplicidade que habita dentro de nós?"²⁷². É possível lançar-se para muito longe sem se perceber jamais essa multiplicidade que nos habita e que torna inútil toda situação de um dentro e um fora na experiência, pois ela se tornou estância, meio sem origem nem fim, sem litoral e sem desembarque, nem Velho nem Novo Mundo, mas um "devir todo mundo" como "fazer mundo", "fazer mundos" e "fazer de todo mundo um devir". Partir encontrar tribos inteiras, descrever minuciosamente seus mitos, tecer relações²⁷³, como Lévi-Strauss, isso nada garante, nenhum devir, ao passo que ser "desconhecido, mesmo para sua zeladora e seus vizinhos", isso pode ser um mundo em devir, a instauração de um mundo²⁷⁴.

²⁷² DELEUZE & GUATTARI, 1980, p. 293.

²⁷³ A. Cherniavski esboça uma crítica do "tecimento", pelo qual P. Montebello lê os paradoxos deleuzianos, que nos parece bastante justa e pertinente à luz da distinção entre performance especulativa e performance instauradora. Ainda que se esteja, em Deleuze, face a um método paradoxal, "ao olhar para isso com mais proximidade, mesmo alguns pares de noções que Montebello apresenta como objeto de tecimento parecem se afastar de uma oposição simples: o ser e o sentido ou o sujeito e a substância. É que, na verdade, o paradoxo não é senão um caso limite de um método que ultrapassa o tecimento de termos opostos e que, em todo seu alcance, opera ao invés disso como conexão de singularidades heterogêneas" (CHERNIAVSKI, 2012, p. 187).

²⁷⁴ Não poderemos nos estender sobre essas questões - no entanto decisivas - nos limites desta pesquisa. No entanto, gostaríamos de, ao menos, indicar como, em *Mille Plateaux*, são numerosos os exemplos de instauração de mundos, imediatamente sobre o plano de imanência, a partir de composições entre singularidades, vizinhas, hecceidades, velocidades e lentidões, bandos, moléculas. A noção de "composição" permite pensar finas construções que nada tem a ver com relações interiores aos termos, ou seja, ao "saco de pano" tecido entre o Eu e o Absoluto (cf. a noção de "plano de composição"). "Necessidade de escolher, de selecionar a boa molécula, a molécula de água, a molécula de hidrogênio ou de hélio. Não é uma questão de modelo, todos os modelos são molares: é preciso determinar as moléculas e as partículas em relação às quais as 'vizinhanças' (indiscernibilidade, devires) engendram-se e se definem". Ou ainda: "Não se trata de acreditar, tampouco, que as crianças que comem capim, ou terra, ou carne crua, encontrem aí apenas vitaminas ou elementos dos quais seu organismo estaria carente. Trata-se de fazer corpo com o animal, um corpo sem órgãos definido por zonas de intensidade ou de vizinhança" (DELEUZE & GUATTARI, 1980, p. 350 e p. 335).

7 O ANTI-BERGSONISMO DE ETIENNE SOURIAU

E. Souriau possuía uma estranha concepção segundo a qual a filosofia consistiria em uma instauração, assim como quando pensamos em um edifício, um reflorestamento, uma peça de teatro, um poema, um telescópio, etc²⁷⁵. São realidades tão importantes para os homens quanto o são outras realidades igualmente instauradas, entre as quais e com as quais a prática filosófica deve viver, tal como as montanhas, os rios, as florestas, as multiplicidades de seres vivos, etc. Certamente, a única referência de Deleuze, de que temos conhecimento, à noção de "instauração filosófica" e a Souriau remonta à sua obra tardia, *Qu'est-ce que la philosophie?* Contudo, pensamos que ela está presente na filosofia deleuziana em seu conjunto e caracteriza uma performance do pensamento, um modo de funcionamento da máquina de pensar. Entendemos que a própria compreensão da divergência problemática entre Deleuze e Bergson permaneceria, pelo menos em boa parte, confusa sem a referência à noção de instauração filosófica e, portanto, ao próprio pensamento de Souriau. Evidentemente, essa tarefa não poderia ser realizada senão através de uma pesquisa consagrada integralmente ao estudo desses dois autores, o que ultrapassa nossa ambição e nossas capacidades aqui. Mas cremos, ainda assim, poder efetuar uma reflexão a partir de certos aspectos que nos parecem importantes à luz dos objetivos fixados para nosso presente trabalho. Esses aspectos tocam, parece-nos, o problema da existência de uma performance da máquina de pensar que chamamos de instauradora.

Com efeito, e primeiramente, o deslocamento do conceito de ser é um desses aspectos. Assim, ele é arrancado da problemática ontológica para se tornar um problema de instauração prática: seres são feitos, construídos, instaurados, em graus de intensidade diversos. Os diversos modos de existência possuem graus de realidade distintos, de acordo

²⁷⁵ "Construtores de pontes ou de organizações sociais; fazedores de poemas, de tragédias ou de sinfonias, coisas que permanecem desde então como realidades tão importantes diante dos homens quanto os acidentes da terra onde eles devem viver (montanhas, rios ou florestas); viventes que obtiveram êxitos mais ou menos esplendorosos na arte de viver; todos efetuaram um pouco que seja este milagre de fazer o que de agora em diante existe de uma maneira plenária, numa espécie de eternidade de direito, senão de fato; e o que possui a potência de resplandecer plenamente pelo que ele é. Essa subsistência por si e esse brilho manifesto - essa *patuité*, para retomar esse termo - dos seres instaurados é, nela mesma, o testemunho e mesmo o critério desse êxito" (SOURIAU, 1939, pp. 8-9).

com o grau de intensidade da operação concreta pela qual eles são não somente instaurados, mas continuamente efetuados a fim de permanecer na existência ²⁷⁶.

Como todos os seres, a filosofia forma, com seu corpus de obras, um "cosmo", um "universo", ou melhor, um "pleroma". Esse mundo possui sua própria natureza e suas leis. É possível fazer uma fisiologia dos seres desse mundo, mas também compreendê-los em suas ressonâncias com outros mundos, com outros modos de existência.

Dar-se-ia, dizíamos, uma consistência precisa à idéia de filosofia considerando-a como um mundo cujos seres, tais como o Timeu, o Discurso do Método ou a Monadologia, formam o povoamento e a Erfüllung ²⁷⁷.

É preciso, pois, insistir sobre a idéia de modo de existência de uma obra filosófica cujo estatuto é, aliás, partilhado, de certa maneira, pela obra artística. "A obra mantém junto, através de uma certa lógica coesiva; não uma lógica do raciocínio, mas de estrutura, de dispositivos, de proporções, de arquitetônica espiritual"²⁷⁸. Assim, embora partilhando um mesmo modo de existência, a diferença entre a arte e a filosofia, pois existe uma diferença, consiste no fato de que uma "pensa com sons", por exemplo, no caso da música, enquanto a outra "pensa com ideias". Sabemos que Deleuze também considera a arte e a filosofia como modos de pensamento e cada uma pensa com seus próprios meios: conceitos para uma, sensações para a outra. Não se trata de estabelecer uma semelhança de Deleuze a Souriau, mas de constatar uma mesmo campo problemática partilhado: aquele da instauração de um cosmo povoado de seres singulares. Assim, das três imagens do filósofo oferecidas por Souriau, aquele que medita de maneira retirada, aquele que encontra os temas de seu pensamento no turbilhão de eventos no mundo e aquele que escreve e faz obra, este último é quem conseguiria, segundo ele, praticar efetivamente a filosofia enquanto atividade instauradora.

Assim, um filósofo não pode senão visar sua filosofia: Bergson visa o bergsonismo. "O filósofo, ao escrever, quis exteriorizar, como se diz, ou mais exatamente, colocar objetivamente entre os homens um meio de lhes fazer ver certas coisas de uma certa

²⁷⁶ "Você supõe, minha criança, que você existe; que o mundo existe, e você deduz seu conhecimento daquilo que é, como uma simples combinação, como uma simples adaptação mútua dessas duas coisas. Ora, eu não que digo de modo algum que você não existe, mas que você não existe senão imperfeitamente, de uma maneira confusa, a meio caminho entre a existência real e a ausência de existência. Pois até mesmo a existência necessita de realidade, para ser verdadeira existência, e existência de alguma coisa ou de alguém. Ou no mínimo, há muitos tipos de existência. Mas nossa existência real, concreta e individual é quase sempre proposta como algo a ser efetuado. Você efetuará sua existência se você puder ser, manifestamente e para você mesmo, em possessão satisfatória daquilo que lhe fará o mais intensamente possível você mesmo" (SOURIAU, 1939, p. 6).

²⁷⁷ Ibidem, p. 32.

²⁷⁸ Ibidem, p. 33.

maneira" ²⁷⁹. Esse ponto nos permite elaborar um comentário que poderá, nós o esperamos, esclarecer um pouco mais aquilo que Souriau entende por instauração e, por conseqüência, o que nós mesmos entendemos por performance instaurativa. O que o filósofo visa, ao visar sua filosofia, é outra coisa que não si mesmo. Um filósofo não chega a fazer ver certas coisas a não ser se colocando em uma perspectiva que não é a sua, mas não é igualmente aquela de outrem como um outro eu. Como vimos precedentemente, trata-se de se instalar num campo transcendental que não se confunde com um "fluxo do vivido imanente a um sujeito e que se individualiza no que pertence a um eu", como ocorre com a fenomenologia husserliano, segundo a crítica que Deleuze lhe endereça. Ao contrário, esse campo é pré-subjetivo e pré-objetivo, povoado de singularidades ou acontecimentos. "O acontecimento não remete o vivido a um sujeito transcendente = Eu, mas remete, ao contrário, ao sobrevôo imanente de um campo sem sujeito; Outrem não devolve a transcendência a um outro eu, mas traz todo outro eu à imanência do campo sobrevoado" ²⁸⁰. Não é senão através de um tal campo que algo da ordem do que Deleuze chama de "involução criadora" é possível, ou seja, não uma evolução por dependência e filiação, nem uma regressão, mas um devir. Não é somente uma questão de biologia ou então a biologia, em *Mille Plateaux*, mais especificamente ainda no platô "*Devenir-intense...*", não é uma questão de organismo ou de uma lógica que marcaria as passagens das moléculas aos micro-organismos, depois aos organismos cada vez mais organizados, ou então de uma evolução que seguiria tendências divergentes e que se faria por "saltos bruscos", conservando virtualmente algo do princípio, do elã comum ou da vida cujo "atributo principal" é "esta duração real, eficaz" ²⁸¹. Certamente, pode-se sempre dizer que se alcançou finalmente o "sentido bastante compreensivo" da palavra biologia, que ela iria assumir "talvez um dia" segundo Bergson, que está presente como sempre na obra de Deleuze, mas especialmente nesse platô: as "lembranças" que não são memória, que são na verdade "anti-memória", porque elas são "devires", "blocos de esquecimento" ²⁸², um devir-criança que não se confunde com a lembrança da infância, da criança que nós fomos (antigo presente), mas nem com a criança que jamais fomos (passado puro tal como ele jamais foi vivido) ²⁸³. Vê-se aí uma proximidade e uma distância máxima com Bergson, como esses

²⁷⁹ SOURIAU, 1939, p. 35.

²⁸⁰ DELEUZE & GUATTARI, 1991, p. 49.

²⁸¹ BERGSON, 1963, p. 1072.

²⁸² "Cada vez que empregamos a palavra 'lembrança' nas páginas precedentes foi, portanto, erroneamente, queríamos dizer 'devir', diríamos devir" (Idem, 1980, p. 361).

²⁸³ O esquema da memória reproduzido na nota 69 da página 362 de *Mille Plateaux* (DELEUZE & GUATTARI, 1980) remete a Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*. Mas ele pode ser lido igualmente, à luz do que Deleuze, sempre com Guattari, nessa obra, chama de "organização pontual" da "Memória", como uma retomada de sua leitura da segunda síntese do tempo. Com efeito, nessa organização

lutadores que se confundem sobre o chão, vistos pelos olhos do pensador fatigado de que amiúde fala Deleuze.

De todo modo, o filósofo visa sua filosofia como ele visa Outrem que não é um outro eu, mas o que traz todo outro eu ao campo transcendental. Não é senão dessa maneira que ele chega a efetuar a performance instauradora e a fazer ver algo: nós, os feiticeiros. Oswald de Andrade exprimia o cogito rachado ou a esquizofrenia de direito de que se trata nesse campo quando ele afirmava: só me interessa o que não é meu. Como já realçou o antropólogo Viveiros de Castro, não é que ele se interesse por fazer seu o que não o é, segundo um ato de consumo o mais banal. Contudo, uma leitura especulativa da antropofagia permanece ambígua e, apesar de suas defesas, não nos parece convincente que seu interesse recaia sobre outra coisa enquanto precisamente ela não é sua, sobre uma outra perspectiva que convidaria a nela se instalar, suscitando um devir-outro. Vimos acima os limites especulativos desse anti-narcisismo que agora devem se tornar ainda mais evidentes. É que um narcisismo aberrante, que parece ser o caso dessa concepção que liga Deleuze e Souriau, não se manifesta senão através do interesse que se tem por aquilo que, não se reduzindo nem a si mesmo, nem ao outro enquanto outro eu, tampouco consiste em um duvidoso devir-outro desse eu obcecado pela alteridade enquanto experiência meramente especulativa. Nós feiticeiros visamos fazer ver certas coisas. Outrem constitui propriamente uma multiplicidade que nos perpassa e nos habita. O filósofo ao visar sua filosofia, visa a uma multiplicidade que o habita e que se comunica imediatamente com as multiplicidades que habitam o fora, de tal modo que dentro e fora, eu e outro, não querem dizer nada, ou antes, são apenas hábitos contraídos sobre o plano de imanência ²⁸⁴.

"arborescente", "molar" ou "reterritorializante", há subordinação da "linha horizontal do *curso* do tempo" (aquela "que vai de um antigo presente ao atual"), da "linha vertical da *ordem* do tempo" (aquela "que vai do presente ao passado ou à representação do antigo presente") e da "linha diagonal" (aquela que é traçada como "ligação localizável") ao ponto, "porque servem de coordenadas a um ponto, ou de ligações localizáveis para um ponto e um outro, de um ponto a outro". Ao contrário, é preciso liberar as linhas para instaurar um "bloco de devir", para efetuar um "ato de criação" que "não tem mais ponto de origem, pois ele está sempre, e já, no meio da linha; que não tem mais coordenadas horizontais e verticais, poisele cria suas próprias coordenadas; que não forma mais ligações localizáveis de um ponto a outro, porque ele está num 'tempo não pulsado'". Ora, esse tempo não pulsado, o devir, não é senão aquilo que Deleuze chama de "terceira síntese do tempo", a abolição de Mnemósina: a instauração da obra, feita certamente de "saltos bruscos", como diria Bergson, mas sem remeter a um princípio memorial ou vital, apenas operações de "compatibilidades", de "consistências alógicas" e de agenciamentos de "novas realidades" que remetem a uma fina engenharia de que a "feitiçaria" do *Platô 10* poderia ser um exemplo. Essa é uma questão decisiva, à qual não podemos senão aludir, porque a síntese do futuro envolve a potência micro-política e "micro-histórica" (ver a frente nota 405), contra a Memória e a História própria à macro-política (DELEUZE & GUATTARI, 1980, p. 306 e 356 et seq.).

²⁸⁴ "Se imaginamos a posição de um Eu fascinado, é porque a multiplicidade em direção à qual ele se inclina, acaloradamente, é a continuação de uma outra multiplicidade que o trabalha e o distende a partir de dentro. Tanto que o eu é apenas um limiar, uma porta, um devir entre duas multiplicidades" (DELEUZE & GUATTARI, 1980, p. 305).

Explicuemo-nos melhor. Não se deve apressadamente, considerar que Souriau se refere, quando fala da exteriorização do modo de pensar de um filósofo através de sua obra, a um sujeito que daria a conhecer seus pensamentos através de sua filosofia, segundo um esquema comunicacional inteiramente compreendido na ordem representacional. Certamente, algumas passagens em Souriau poderiam reforçar essa confusão: "ele [o filósofo] exteriorizou uma parte de seus pensamentos", "ele fez dela uma coisa de todos e não algo somente seu", "ela [a obra] é, em certos aspectos, ele próprio - a expressão mais profunda de si mesmo e de sua maneira ativa de pensar" ²⁸⁵. É preciso ser atento às expressões "sua maneira de pensar", "seus pensamentos", pois a atividade instauradora visa a todas essas coisas como ao ser mesmo da obra. "Ele [o filósofo] não os viverá mais [seus pensamentos]; eles viverão em seu lugar entre os homens" ²⁸⁶. Esse ser se diz de uma multiplicidade real, estranha e familiar ao mesmo tempo, formando um cosmo novo. O narcisismo aberrante pelo qual o filósofo visa sua filosofia ao fazer obra não pode ser compreendido nem por um modelo representacional, nem por uma antropofagia especulativa, mas por uma concepção gestacional. A instauração deve ser definida dessa vez como a gestação da multiplicidade que nos habita e que num instante vem a ser um cosmo novo, desde que conduzamos a obra à "gestação completa" ²⁸⁷.

Nós podemos, assim, dar um novo sentido ao que Deleuze chama de "imaculada concepção", referindo-se às suas obras monográficas como a filhos monstruosos que ele havia feito pelas costas, em cada filósofo estudado. Aliás, seu livro sobre Bergson é para ele "exemplar neste gênero" ²⁸⁸. Devemos levar a sério essa idéia de uma gestação monstruosa. Aquele que a enuncia é o filósofo que concebe o engendramento do pensar no pensamento enquanto obra: a genitalidade do pensamento contra os modelos do inato e do adquirido. O nativo é engendrado. Não há pensar no pensamento que não seja genético-nativo. Aí reside a potência política da gestação monstruosa, pois não é por acaso que a filosofia, assunto de homens, dura, fatigante, penosa, faz do ato de filosofar uma especulação. Trata-se, com isso, de anular sua potência instauradora do pensamento. Diante do Estado e da Axiomática do Capital, a filosofia não pode exercer sua verdadeira potência genética sem, ao mesmo tempo, colocar em crise seus fundamentos patriarcais, ou seja, o problema principal e a performance especulativa. Não há ontologia que não esteja comprometida com a

²⁸⁵ SOURIAU, 1939, p. 35.

²⁸⁶ Ibidem, p. 35.

²⁸⁷ Ibidem, p. 35-36.

²⁸⁸ DELEUZE, 1990, p. 15.

propriedade, pois esta, e tudo o que ela implica, "a placenta jurídica" ²⁸⁹ que nos envolve, nasce da performance especulativa ²⁹⁰. Porém, a gestação monstruosa não é aquela de papamama-filho, mas aquela de "um berço de esperma" onde se faz nascer "o rei pederasta". a "anarquia coroada" ²⁹¹, o "Matriarcado bárbaro" ²⁹². Certamente, o anti-narcisismo e sua releitura da antropofagia oswaldiana contribui para a ruptura com esse modelo metafísico patriarcal. A concepção narcísica da incorporação da substância do outro para si refere-se mais à metafísica ocidental clássica do que ao pensamento canibal. Este se interessaria, segundo Viveiros, pela "posição" do outro, pela sua "condição de inimigo" (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 240), de tal modo que a troca de perspectivas (devorado/devorador) garanta a continuação da relação, a abertura ao fora e, assim, a criação de porvir. Contudo,

²⁸⁹ Alexandre Noradi elabora uma interessante leitura de Oswald de Andrade pela qual pode-se, entre outras coisas, acompanhar a gênese da propriedade, do direito e do patriarcado do ponto de vista de uma crítica antropófaga e, ao mesmo tempo, uma investigação em torno da "posse contra a propriedade" como "pedra de toque do Direito Antropofágico". Segundo o autor do Manifesto Antropofágico, "o que (...) estraga o Ocidente, é a placenta jurídica em que se envolve o homem desde o ato de amor que, aliás, nada tem que ver com a concepção". Além disso, Nodari serve-se com grande precisão de formulações e conceitos encontrados nos trabalhos de Viveiros de Castro que retoma, ele também, "em novos termos", teses de O. de Andrade. Dessa retomada inovadora resulta uma leitura da antropofagia que compreende não enquanto incorporação do outro em si, mas como relação ou devoração da perspectiva do outro, enfim, como um devir-outro (NODARI, 2011, p. 455-483).

²⁹⁰ Ver a esse respeito a crítica de Deleuze à idéia de "pertencimento" em Husserl para quem "meu corpo" não põe problema, "o estrangeiro não surge senão com o outro corpo através do qual eu viso um Alter-Ego que não me pertence" e o animal, quando a ele, não seria senão uma anomalia desse Outro. Em Leibniz, ao contrário, uma multiplicidade de animais habita o corpo que pertence a uma mônada e coloca, assim, o estrangeiro nos próprios pertencimentos desta última e "para as fazer bascular". "O que a minha esfera de pertencimento me revela são os pertencimentos revertidos, temporários ou provisórios" e se vê o fatigado sujeito husserliano esvaziar-se de seus pertencimentos, tal como Malone, em Beckett, "mônada quase nua" e que torna evidente "o injustificável primado do verbo ser", bem como suas aporias da atribuição, o reino do proprietário e da propriedade bem determinados. É preciso uma grande eficácia da performance especulativa para fazer funcionar essa ilusão na máquina de pensar a qual, ao contrário, imersa em seu problema prático, tal como um carrapato, deve se ocupar, segundo uma difícil casuística, dos "objetivos" ou das "variáveis" (mesmo uma infinidade de variáveis) que entram no seu plano, quer dizer, sob a sua dobra ou relação ("*vinculum*") de que a mônada é o termo constante (sujeito por "adesão" e não por "inerência" ou "inesão"). Assim, a relação é imediatamente multiplicidade, exterior aos termos. Narciso e anti-Narciso permanecem, nesse sentido, presos à performance especulativa e seus problemas óticos, ao passo que o narcisismo aberrante consiste numa performance instauradora que é, antes de mais nada, questão de acústica: o plano-*vinculum* deve criar um éco coletivo, ainda que seja para criar três afetos e fazer um mundo que pertence ao carrapato. De toda maneira, é o plano que "instaura o duplo pertencimento inverso" pelo qual ele liga "a uma alma que possui um corpo (...) almas que esse corpos possui", ou seja, um duplo movimento de instauração pelo qual o mundo se atualiza nas almas e se realiza nos corpos. "Uma filosofia transcendental leibniziana que se volta ao acontecimento ao invés do fenômeno, substitui o condicionamento kantiano por uma dupla operação de atualização e de realização transcendentais (animismo e materialismo)" (DELEUZE, 1988, pp. 146-163).

²⁹¹ Assim, em Artaud, a performance especulativa é ligada ao sol, primeira imagem do princípio elevado como proteção, para os fatigados, contra o Sopro do Caos: "Há muitos séculos que o templo de Elagabalus de Emesa era um centro de estudos espasmódicos a medir a gula de um deus. Esse Deus, Elagabalus, ou Píncaro da Montanha, Pico Radioso, vem de muito longe. Talvez, na velha cosmogonia fenícia, se chamasse Desejo – e esse desejo, como o próprio Elagabalus, não era simples, vinha da fusão multiplicada e lenta dos princípios que reverberavam no fundo do Sopro do Caos. De todos esses princípios, o Sol é apenas a imagem reduzida, imagem para devotos fatigados e decaídos" (ARTAUD, 1991, p.20).

²⁹² Sobre a subtração da "mulher" pela performance especulativa remetemos ao manuscrito inédito *Brésilien, Noir et Crasseux*, de Jean-Christophe Goddard, a quem agradecemos pela gentileza da leitura.

nós vimos que existem ambiguidades que ligam essa concepção à segunda síntese do tempo e que fazem com que o anti-narcisismo partilhe posições suspeitas com a performance especulativa: a relação como nova substância e a fascinação pelo Outro. "Essa capacidade de se ver como Outro – ponto de vista que é, talvez, o ângulo ideal de visão de si mesmo – parece-me a chave da antropofagia tupi-guarani". Enquanto submetida à mera especulação, a devoração não chega a se livrar do modelo que ela gostaria de criticar, ou melhor, ela critica a metafísica clássica, mas contribui para a restauração da ontologia. Mas dizer que o "Ser é devoração", com Oswald, jamais foi afirmar que a Relação é o absoluto, mesmo se curas de aldeia podem tirar alguma vantagem dessa nova ontologia. Assim, diz-se que a devoração apreenderia a perspectiva que constitui a multiplicidade qualitativa do outro e tornaria real a experiência de um devir. A gestação, por seu turno, implica instaurar seres que habitarão o mundo, formarão novos cosmos com os quais é preciso se haver. Com a devoração, apesar do outro e do devir, tudo se passa em mim mesmo, sendo necessário sempre recomeçar do zero a tentativa de uma alteração que não me arranca de mim. Com a gestação, apesar de mim mesmo, tudo desemboca numa multiplicidade de seres, de novos mundos, de novas cosmicidades. De um lado, a fascinação pelo Outro. De outra parte, a instauração de mundos. Cremos que a própria noção de "bárbaro-tecnizado", em Oswald de Andrade, assim como aquela de genético-nativo, conduz-nos mais na direção de uma concepção instaurativa que exige a passagem à terceira síntese do tempo. Dizer que o Ser é devoração não é outra coisa senão afirmar que ele se auto-abole enquanto problema principal e se torna o problema prático da instauração de novos seres. Jamais a oposição entre restauração e instauração pareceu-nos tão distinta. Recordar-se-á como Zourabichvili remetia à idéia de "univocidade do ser" em Deleuze como a própria maneira pela qual se dá a "auto-abolição", não rasurando a noção de onde ela tira seu nome, mas a apagando eficazmente. Em Deleuze, há a "extinção do nome do ser", portanto, do problema principal, primeiro ato da instauração de uma lógica do "E", ou seja, uma lógica das relações enquanto elas são exteriores aos seus termos. Rasurando a noção de ser fixo e preservando a performance especulativa, nada se fez senão substituir àquela primeira a noção de Relação, de Outro, de Acontecimento e, com isso, restaura-se o problema principal, numa maisã e lassa mistura de estilo ontológico e de estilo fenomenológico. Nada de mais estranho a Deleuze e, com mais fortes razões, a Oswald de Andrade que não reivindicava o prestígio do nome do ser e não tinha nenhuma ilusão em torno de avatares de um "Deus mal matado" ²⁹³.

²⁹³ ZOURABICHVILI, 2004, p. 7 et seq. Certamente, para aqueles que poderiam apressadamente regozijar-se em ver a presença da noção de "ontologia", em Viveiros, é preciso dizer que ele não é indiferente aos "perigos"

Nós dizíamos, a partir de Souriau, que a filosofia faz ver certas coisas através da obra e que esta implica mais um processo gestacional do que um modelo representacional. Nós sustentamos igualmente que o modelo canibal era limitado pela performance especulativa e pelo problema principial renovado. A gestação não é outra coisa a não ser a própria instauração filosófica, quer dizer, a obra enquanto um ser que habita o mundo, com uma cosmicidade singular. Com efeito, a obra pode agir como causa final no espírito do autor, mas ela age sobretudo como "causa formal para modelar e arquitetar segundo sua lei" as inumeráveis leituras que dela se faz. "Quando Sócrates encontra espiritualmente Anaxágora, ou Espinosa Descartes, nesses choques psicológicos de onde brotaram novas filosofias há atos da obra ou movimento global das ideias, e não do homem" ²⁹⁴. Certamente, não se trata de separar a obra de seu suporte material, porém a performance instauradora não concerne senão à máquina de pensar, ela própria agenciada com outras máquinas.

Objeto concreto, singular, eminentemente espiritual, ligado por um vínculo substancial à maquinaria material da linguagem e da letra escrita, mas planando bem acima, permanente através de suas teofanias diversas, não dando jamais de si senão aspectos parciais, porém voltando constantemente e especialmente na nossa direção esta face autêntica que é o texto, quando ele existe, é assim, ainda mais uma vez, que ela [a obra] define-se como um ser" ²⁹⁵.

É ela também que deve ser implicada pelos princípios da história da filosofia, servindo-lhe de "base de apoio". Mais ainda, não é senão essa noção de obra que pode diferenciar "da história a história da filosofia". O estatuto real da filosofia implica que, sob o nome de obra, hipostasia-se "arquiteturas de pensamento" (v. g. "platonismo", "idealismo", "realismo", "positivismo", "criticismo", etc.). Enfim, constata-se que a performance instauradora efetua um "movimento de pensamento que dirige-se rumo à solidez, a instância e a consistência espiritual de um todo noético" ²⁹⁶. Solidez, instância e consistência, isso define a obra e sua estação em seu duplo movimento, como veremos logo mais. Antes disso, Souriau

que ela envolve: "a imagem do Ser constitui um solo analógico perigoso para pensar as imaginações não-ocidentais", observa o antropólogo durante uma conferência na Universidade Federal de Minas Gerais. Contra eles, é preciso insistir que Viveiros de Castro não faz senão um uso "tático" da ontologia, cujo objetivo é de contestar a "constituição" kantiana ou "epistemológica" no campo disciplinar da antropologia. Segundo ele, melhor seria seguir o exemplo de Gabriel Tarde e abandonar o conceito "irremediavelmente solipsista" de "Ser" e recomençar a metafísica a partir do "Ter", pois este último implicaria toda uma "transitividade intrínseca" capaz de dar conta da realidade própria às metafísicas canibais. Nós não ignoramos tudo isso. Mas insistimos que Viveiros de Castro não critica a "monarquia ontológica absoluta" do ser fixo sem, ao mesmo tempo, substituir este último pela "relação" como princípio especulativo não menos absolutista, ou absolutório (MEILLASSOUX, 2006), se se quiser, comprometendo, assim, suas intuições e conceitos cuja originalidade e potência heurística são incontestáveis.

²⁹⁴ SOURIAU, 1939, p. 39.

²⁹⁵ Ibidem, p. 39.

²⁹⁶ Ibidem, p. 40.

questiona se poderíamos renunciar à própria idéia de obra instaurada sem negar a possibilidade mesmo de fazer obra filosófica enquanto gênero especial. Nesse caso, colocaríamos em seu lugar um puro filosofar enquanto filosofia "que pensaria sem se obrigar a objetivar *a-parte* seu próprio pensamento, e a fazer dele um ser distinto", "seria uma filosofia acomodando sem instaurar, dirigindo sem criar". Haveria, pois, duas concepções divergentes: de um lado, a dialética dos esforços parciais e provisórios que são as obras concretas; de outro lado, um "método último" e seu problema "terminal" que gostaria de dispensar as obras para não se preocupar senão do puro filosofar. Essa derradeira concepção parece substituir à idéia de obras parciais aquela de uma obra "última e total" ou um "filosofema definitivo, cósmico, universal", alforriado das contradições interiores, sem ter a necessidade de se chocar contra os pensamentos precedentes que fizeram obra, enfim, "um pensamento completamente unificado e possuindo sua dialética definitiva, de maneira que doravante filosofar ou pensar ou viver, em um mundo perfeitamente permeável ao método filosófico supremo, seja tudo um" ²⁹⁷.

No entanto, haveria uma terceira via possível, uma "fuga" ou "escapada para fora dessas posições metódicas": aquela das filosofias da ação. Souriau elenca nesse filão Blondel, Bergson, Lagneau, Alain ou Maritain. Segundo essa concepção, é preciso examinar os fenômenos da filosofia em "suas raízes profundas na vida", ou seja, a filosofia encontra-se sobretudo no ato vital que é seu elã e no esforço de vontade que a impulsiona. Souriau opõe-se evidentemente a essa tese de um "conhecimento pela ação", que desapareceria se considerássemos a parte, isolada do autor e dos "problemas que ele resolveu vitalmente". Ao contrário, "contra aqueles que opõem a toda filosofia separada de suas raízes e reduzida à obra os direitos intelectuais da ação e da vida", Souriau busca mostrar "que essa vida e essa ação residem da mesma maneira na obra, e a explicam da mesma maneira, que elas não residem no autor ou nos leitores que a adotam". Em outras palavras, é questão de deixar o dualismo extremamente restrito que opõe a obra separada e a ação viva, a fim de encontrar na instauração da obra uma ação e mesmo "uma das formas mais intensivas e mais típicas da ação" ²⁹⁸. O problema dos vitalistas é que eles se ocupam de uma "ação transitiva" que não conheceria jamais um termo na obra *já pronta*, enquanto Souriau pensa antes numa "ação instaurativa" que reside na própria obra e que, nesse sentido, jamais deixou o plano do *se fazendo*.

²⁹⁷ SOURIAU, 1939, p. 40-41.

²⁹⁸ Ibidem, p. 42 et seq.

O intento de Souriau é, assim, aquele de talhar um dualismo ainda mais profundo, ou antes, um antagonismo entre duas tendências que nos parecem caracterizar, ao menos de um certo modo, as duas formas que o problema principal pôde assumir ou as duas maneiras de exercer a performance especulativa. Segundo esses dois modos, busca-se "valorizar de preferência aquilo que permanece ou aquilo que muda" e "saborear mais de um lado ou do outro o odor do real". Assim, por exemplo, continua Souriau após a avaliação sinestésica, o "temporalismo nascido de Kant, alimentado por Hegel, e que em Bergson vai alcançar Heráclito" para afrontar toda idéia de forma, preferindo a transição. Ao contrário, "certo construtivismo mais século 20 reivindicará a idéia de forma, e preferirá os resultados, as discussões cujo termo encontra-se na plena afirmação de uma existência" ²⁹⁹. É claro que Souriau não pretende escolher entre um lado ou outro e nos parece que o anti-bergsonismo de Deleuze deve muito a essa neutralidade em relação à necessidade de fazer a escolha que não é senão a própria injunção da performance especulativa. Nesse sentido, sejamos atentos ao que diz Souriau.

Partamos para procurar, ascendendo tanto quanto nos será possível, a posição mais favorável ao mobilismo, a mais hostil ao construtivismo formal. Não temamos, pois, em efetuar o recuo de uma trintena de anos. É nessa altura que encontraremos o primado mais claro assinado ao mutável sobre o estável. Reportemo-nos ao momento filosófico que, em razão desse princípio, faz da forma um instantâneo tomado arbitrariamente sobre uma transição, e considera a transição como a realidade verdadeira. Mostremos que, mesmo nessa posição, a filosofia encontra-se do lado da forma ³⁰⁰.

Esse privilégio do movimento coincide evidentemente com o momento onde o bergsonismo ganha sua maior força. Ao final de contas, não é outro senão Bergson que, em *L'Evolution créatrice*, afirmava que "o que é real é a mudança contínua da forma: a forma não é senão uma fotografia tirada de uma transição" ³⁰¹. É o problema do "contínuo" que a performance especulativa obrigará a pensar como a única realidade absoluta. Pensar segundo o descontínuo seria "fracassar diante do dinamismo tanto quanto diante da vida e, de uma maneira geral, diante do devir". Entretanto, observa Souriau, "*quanta* e mutações vieram nos ensinar que essas perspectivas não eram suficientes. Ora, a noção de forma participa dessas flutuações porque ela é, sob um certo ponto de vista, princípio de discontinuidade: ela liga conjuntamente um todo e o separa do resto, seja no espaço, seja até mesmo no devir"³⁰².

²⁹⁹ SOURIAU, 1939, p. 48.

³⁰⁰ Ibidem, p. 48-49.

³⁰¹ BERGSON, 1963, p. 771.

³⁰² SOURIAU, op. ct., p. 49.

Não é por acaso se, mais tarde, retoma esse problema para pensar, notadamente em seus quatro "*comentário de Bergson*", o plano de imanência material como corte móvel da duração e, através disso, reler o primeiro capítulo de *Matière et mémoire*, bem como as teses importantes da *L'Évolution créatrice*, segundo o ponto de vista do problema prático da instauração das imagens cinematográficas pelo Cinema. Nós não poderíamos encontrar mais humor para lembrar àqueles que crêem, numa abordagem inteiramente especulativa, apreender a substância movente constitutiva do real através da espera pelo derretimento do açúcar num copo d'água, que "o movimento de uma colher pode precipitar essa dissolução"³⁰³.

Evidentemente, todo o problema que esse período do mobilismo, de que fala Souriau, releva é aquele da denúncia das "abstrações da estática", das quais somente "resultariam os conceitos de forma, de equilíbrio funcional, de ser estruturado". A concepção estática implicaria três abstrações fundamentais que a biologia iria evidenciar: "isolamento dos viventes no cosmo; abstração do tempo pela consideração do adulto; abstração da variação pela consideração da espécie"³⁰⁴. Ora, esses quadros teóricos seriam, desde então, aplicados às filosofias tomadas como seres vivos. "Se o estudo comparativo das filosofias faz abstração do tempo, restituir-se-á o ponto de vista cinético pelo estudo da variação em função do tempo", por exemplo, através dos diferentes períodos do estoicismo ou dos diversos períodos da filosofia de um mesmo autor. Mas, se conduzimos essa tendência até seu limite, alcançamos uma "dissolução dessas filosofias" pela sua cronologização. "A cada dia corresponde o pensamento desse dia"³⁰⁵. Mas também "acederemos ao ponto de vista dinâmico considerando as circunstâncias universais, e especialmente as circunstâncias não filosóficas, causas da variação". Assim, por exemplo, as causas que se pode encontrar entre os fatos políticos ou sociais ("revoluções da Itália do Sul, dispensando a escola pitagórica que se modifica reconstituindo-se na Grécia em torno de Filolau. Conquistas de Alexandre e combinação de elementos orientais e helênicos no neo-platonismo. Tomada de Constantinopla e renascimento dos estudos gregos no Ocidente. Condenação de Galileu e supressão por Descartes de seu *Monde*. Guerras napoleônicas agindo sobre o pensamento dos pós-kantianos e, particularmente, de Fichte, etc."). Se conduzimos ainda mais longe, procurando a maior heterogeneidade possível das causas e dos efeitos filosóficos, chegamos nos "acontecimentos inopinados, não mais políticos ou sociais, porém materiais e cósmicos (meteoros, catástrofes,

³⁰³ DELEUZE, 1983, p. 19 e 101.

³⁰⁴ SOURIAU, 1939, p. 49.

³⁰⁵ *Ibidem*, p. 50, nota 1.

etc.)" ³⁰⁶. Se pressupomos que um filosofema possui todos esses "complementos sintéticos", a maneira de um "conjunto cósmico" que estaria na origem e que se poderia reconstituir, então a questão é aquela de saber se "seguimos, no que se refere à orientação do ato filosófico, um movimento progressivo ou regressivo". Souriau dirá que estamos claramente diante de um movimento regressivo, mais ainda, penelopeano: "é desfazer o próprio ato filosófico"! A performance especulativa não tem outro expediente a não ser submeter a experiência do pensamento ao problema principal e, no caso do mobilismo bergsoniano, ela o fará por meio da noção de duração.

Souriau, de sua parte, apóia-se sobre o ato filosófico por excelência que é a instauração do filosofema, da obra, onde a vida e a ação permanecem em sua plenitude e ele nos oferece o que nos parece uma das melhores definições jamais dadas do problema prático tanto quanto da performance instauradora que a ele corresponde. Assim, situados no meio '... [d]este conjunto estranho e surpreendente/ *Dos fatos sociais, mortos e apodrecidos agora*', emocionado por essas guerras, esses distúrbios ou esses choques, penetrados por essas aspirações obscuras, fermentando com esse trabalho surdo do pensamento, instruído e tocado por esses conhecimentos novos, o filósofo peneira e purifica o caos". É a partir dessa seleção e purificação que o filósofo procurará uma "cosmicidade nova" a qual será voltada contra os "quadros antigos".

Esse mundo novo, ele extrai dele a alma e a essência, ele faz jorrar dele o fogo de pensamento essencial, desenhando uma arquitetura resplandecente. Essa centelha, ele a alojará e a engastará (freqüentemente a propósito de uma questão bastante particular, mas tópica e crucial) em um microcosmo cinzelado, limado, cuidadosamente ajustado na articulação dos fatos e das ideias (...). O microcosmo assim obtido é o que nós nomeamos de filosofema. Sua instauração, é o ato filosófico ³⁰⁷.

Do ponto de vista dessa análise precisa, uma surpreendente proximidade entre Deleuze e Souriau revela-se. Se podemos seguir esse movimento convergente, centrípeto, do caos ao filosofema, podemos partir novamente em movimento inverso, divergente e centrífugo. De fato, *a ação instauradora enquanto performance atlética supõe os dois movimentos ao mesmo tempo, ela é precisamente o movimento de dois movimentos, a ida-vinda incessante, a tensão que faz um movimento no outro*, como Deleuze saberá mostrá-lo através da figura baconiana: é nessa estação atlética na tensão que reside o corpo glorioso da filosofia, esse "fervente e obstinada vontade de instauração filosófica" de que fala Souriau.

³⁰⁶ SOURIAU, 1939, p. 52, nota 2. Assim, a relação entre o terremoto de Lisboa, em 1755, e o pensamento de Rousseau.

³⁰⁷ Ibidem, p. 52.

Assim, para resolver a não-oposição entre "o temporal da evolução filosófica" e o "instantâneo da obra", Souriau propõe a noção de instauração filosófica da obra que compreende o "momento espiritualmente preparado" e sua união ao ato de pensamento ou aquilo que ele chama de anáfora: "a elevação desse momento ao estilhaço e à mais alta dignidade de sua presença intelectual" ³⁰⁸. Disso resulta que o tempo filosófico, tal como aquele cartesiano, é "descontínuo", formado de instantes. "Mas essa descontinuidade não é aquela das fontes ou das bases, dos pontos de partida. Ela é aquela dos resultados, dos pontos de chegada". Tal é, para o autor, o caminho que vai "do Saber, pela meditação ativa e instauradora, à obra". Em Deleuze, se nós cremos reencontrar esse esquema, isso não parece ocorrer sem a re-introdução de uma necessária continuidade. O capítulo dedicado ao "plano de imanência" no *Qu'est-ce que la philosophie?* desenvolve todas as suas conseqüências (movimento infinito, multiplicidade ou unidade dos planos, plano folhado/esburacado, as ilusões que o envolvem, o "melhor" plano..., o dativo, etc.). Mas isso não seria verdadeiro senão em parte, posto que, ao deixar o mobilismo atrás de si, Souriau convida-nos a considerar uma perspectiva de análise que não opõe, de um lado, um "pretense ponto de vista estático, definido pelo estudo das obras e que nos distanciaria da própria filosofia" e, de outro lado, "um pretense ponto de vista dinâmico consagrado ao estudo das transições entre as obras e que seria o único a alcançar a filosofia" ³⁰⁹. Essa outra via valoriza mais o estudo das obras em função dos atos pelos quais eles são instaurados. "A seriação das obras, segundo essa perspectiva, aparecerá no seu contorno de conjunto como a curva que todos esses atos em sua sucessão desenham ponto por ponto". Através desse "plerôma das obras", com toda sua "riqueza e plenitude substancial", é possível de "se premunir contra o risco de empobrecer, para simplificá-lo, o pensamento humano em sua história, fazendo-o passar à força no filão de tal ou tal dialética linear aceita *a priori*" e cujo *exempli gratia*, dado por Souriau, é aquela hegeliana. O dinamismo é reencontrado tanto no estudo das obras particulares quanto naquele de sua seriação, de tal modo que um estudo não saberia se opor ao outro. Ao contrário, eles "fazem apelo um ao outro e se completam", pois cada um exhibe "um aspecto especial dos fatos". Há, num único movimento, duas finalidades bastante diferentes: de um lado, a "finalidade temporal do pensamento", aquele que concerne seu "resultado terminal hipotético"; de outro, a "finalidade" que opera "em cada um dos atos desse mesmo pensamento"³¹⁰. Como se cada ato de instauração não pudesse se separar de um devir do

³⁰⁸ SOURIAU, 1939, p. 59.

³⁰⁹ Ibidem, p. 52.

³¹⁰ Ibidem, p. 53.

próprio pensamento e formasse com ele um duplo movimento, uma "Natureza do mundo filosófico" ³¹¹ onde podemos contemplar o esforço não de apreender ou coincidir com uma "corrente fluida", pois isso não seria senão uma especulação, mas de fazer obra inserindo-se nessa corrente e retornando - esforço para instaurar um ser capaz de enriquecer o plerôma das obras. "O labor filosófico resulta na obra - e a obra, por um choque, em retorno, ilumina intelectualmente esse mundo do qual ele saiu. E aí, nessa dupla relação, reside algum mistério (por assim dizer) muito especial à própria natureza da filosofia" ³¹². Qual mistério? Reencontramos nesse ponto nosso próprio problema do duplo movimento.

É que, de um termo a outro, do caos ao filosofema, não há "relação do efeito à causa", e inversamente, do filosofema ao mundo que ele ilumina não há uma "simples tomada de consciência". A performance instauradora e seu problema prático residem precisamente nesse entre-dois movimentos: a estação atlética. "O sujeito filósofo não se contenta, situado na intersecção de algumas das múltiplas correntes onde ele se banha espiritualmente, de tomar contato íntimo e conhecimento interior daquelas que o atravessam". A performance especulativa interromper-se-ia nessa altura, nessa tentativa de apreensão da corrente fluida e talvez seja verdade que disso se poderia tirar algum prazer, como aquele das substâncias psicoativas e de suas micro-percepções imanentes, sua vitrificação das veias, seus "devires-animais", seus "devires-moleculares", sua fascinação por um Fora inapreensível. Porém, como diz Deleuze com Guattari, trata-se em tudo isso de limiares ainda relativos, que fracassam a cada vez e "incansavelmente" ³¹³ devem recomeçar do 0 uma nova tentativa, antes de cair no "caminho conformista de uma pequena morte e de um longo cansaço". De qualquer modo, isso basta para restaurar o problema principal e erigir uma nova ontologia. O problema prático da performance instauradora é outro, continua Souriau. "Ele as apreende [as múltiplas correntes] e as conduz para fora de si-mesmo para as concretar a parte num mundo fechado, num ser que basta mais ou menos a si-mesmo". Não há instauração filosófica sem esse duplo movimento, ou melhor, a obra sustenta nela os dois movimentos em uma estação atlética para aquele que conseguiu fazer um esforço que não seja uma especulação. Do ponto de vista desta última, o ser instaurado é uma "traição do imediato e do verdadeiro", um "esforço decepcionante". Mas quem nasce de esforços vãos, de uma fadiga irremediável, é a especulação. O "labor complexo e acabado", o "esforço" do pensamento instaurativo possui qualquer coisa de atlético, como dissemos, portanto, alguma coisa irreduzível ao círculo

³¹¹ SOURIAU, 1939, p. 61.

³¹² Ibidem, p. 62.

³¹³ Sobre o plano de imanência e a droga DELEUZE & GUATTARI, 1980, p. 348-351.

especulativo dos esforços e das fadigas, como o esgotado de Deleuze e seu "espinozismo obstinado". O especulador estava fatigado de alguma coisa, mas o instaurador está esgotado de nada e é porque ele faz obra, ele leva rumo "à efetuação e ao esplendor lúcido um cosmo mais vasto, mais rico, mais abundante de ser e de mundo" ³¹⁴. O narcisismo aberrante tem algo de pigmaleônico! Certamente, Souriau fala de um esforço "penoso", "duro", "paciente", "laborioso", mas nós não podemos nos enganar com as palavras. O que ele quer dizer é que a instauração é forçosamente atlética. "Nada de milagres da intuição" e nem de "misticismos impacientes". Fazer obra de pensamento, é onde Deleuze e Souriau cruzam-se de uma maneira bastante bela. "De modo geral, pode-se dizer que, para saber o que é um ser, é preciso instaurá-lo, construí-lo (...) felizes, nesse ponto, aqueles que *fazem coisas!*". Tal enunciado não pode deixar de ressoar com o imperativo de fogo ou de aventura que perpassa a obra de Deleuze de ponta a ponta (não um comando subjetivo ou um simples slogans de imanência): a imanência, o múltiplo, o novo, é preciso fazê-los³¹⁵.

Ora, tudo o que precede não nos instala no próprio elemento da terceira síntese do tempo tal como Deleuze a entende em *Différence et répétition*? Com a instauração filosófica especificamente e com a performance instauradora em geral, não é a "história do tempo" inteira que atinge seu "alvo final"? Abolir a primeira e a segunda síntese do tempo, aquela do presente (*habitus*), enquanto "agente", e aquela do passado (*Mnemósina*), enquanto "condição", em nome da terceira síntese, aquela do futuro (*Eterno retorno*), enquanto "obra".

³¹⁴ SOURIAU, 1939, p. 20.

³¹⁵ DELEUZE & GUATTARI, 1980, p. 13. Encontramos na teoria dos imperativos de aventura (complexo problema-questão) opostos aos imperativos apodícticos da imagem moral uma referência em nada anódina à ontologia. Com efeito, Deleuze afirma que os "imperativos são do ser", toda "questão é ontológica", mais ainda, "a ontologia é o jogar de dados" e "se os imperativos do Ser possuem uma relação com o Eu, é com esse Eu rachado, que eles deslocam e reconstituem a cada vez a rachadura seguindo a ordem do tempo". Poderíamos pensar que estamos justamente frente a uma concepção ontológica do Ser precedendo a irrupção do sujeito como sua própria abertura. No entanto, Deleuze acrescenta logo em seguida: "Mas quão decepcionante parece a resposta" a questão do ser, do ponto de vista desse "renascimento hoje da ontologia" pela qual se faz passar "os estereótipos de um novo senso comum" (nós o veremos na Terceira Parte a propósito dos diplomatas de Gaia). Pois ela é descrita precisamente como o encerramento do pensamento no círculo ontológico, tal como este último restaura o problema grego da origem, ou seja, através da invocação dos "lances de dados, dos imperativos e das questões do acaso em vez de um princípio apodíctico, um ponto aleatório onde tudo se *afunda* em vez de um fundamento sólido". "Em qual círculo giramos, de tal modo que não possamos falar de outra maneira da origem?". Mais radicalmente, no plano dos problemas Deleuze quer dizer na verdade o seguinte: em qual círculo giramos, de tal modo que não possamos falar de outra maneira que não seja sobre a origem? É isso que a seqüência do texto nos autoriza a vislumbrar: "Porém, desde a origem, o que são esses imperativos de fogo, essas questões que são começos de mundo? É que cada coisa começa numa questão, mas não se pode dizer que a própria questão comece". Isso porque a questão e os imperativos de fogo têm como "origem" precisamente a repetição cuja natureza consiste, de acordo com a terceira síntese do eterno retorno, na "dissolução de todas as identidades prévias" como condição para aceder ao plano das "singularidades pré-individuais". Assim, a repetição como origem consiste paradoxalmente em abolir o problema ontológico da origem ou do princípio ao contestar tanto o "original" quanto a "cópia". Somente no elemento de tal repetição, que é diferença, é possível instaurar um "campo problemático" ou uma filosofia da "multiplicidade" que denuncia tanto o Uno quanto o múltiplo, do "?-ser" que "denuncia tanto o ser quanto o não-ser", da "variedade" que "denuncia tanto a ordem quanto a desordem", em nome da obra por fazer, cf. DELEUZE, 1968, pp. 258-262.

Somente com ela, agente e condição são "expulsos" para dar lugar à "autonomia do produto" e "a independência da obra" ³¹⁶. A terceira síntese denuncia o em-si como correlato da representação e, por conseqüência, a insuficiência da síntese do passado puro e tudo o que ela implica: o problema principal, a performance especulativa. É a repetição que ganha um novo sentido, pois a potência repetitiva do Eterno retorno como lei do futuro é, para Deleuze, não um "conceito da reflexão" que faz com que haja uma "primeira vez" (o "repetido") e "as outras vezes" (a "repetição" propriamente dita, que permanece "exterior" ao "repetido"), mas uma "condição da ação": cada ação repete para "todas as vezes" ³¹⁷. Assim, não há fatos históricos empíricos que se correspondem no presente e no passado senão do ponto de vista da analogia reflexiva de um observador voluntarista ("Paulo" e "Lutéro", a "Revolução de 89" e a "República Romana", etc.). Do ponto de vista da série completa do tempo ou do tempo em sua "linha reta", pela qual se introduz o involuntarismo paradixal na teoria do tempo, desse ponto de vista passado e presente são determinados pelo Eterno retorno a ser duas repetições do futuro, de tal maneira que a própria repetição torne-se uma "categoria do porvir". Quer dizer, a repetição é a condição "sob a qual alguma coisa de novo é produzida", pois do ponto de vista do terceiro tempo, o "antes" e o "durante" são a "repetição do futuro". Enquanto o primeiro tempo e o segundo permanecem fechados no círculo voluntarista do problema principal, subordinando a repetição ao observador e seus esforços especulativos, o terceiro tempo estende sua linha reta, ele decentra e forma uma espiral que introduz o involuntário no pensamento, que racha o Eu e que dramatiza a "produção de alguma coisa de novo" ³¹⁸. O novo não é produzido pelo herói cômico que repete sob o modo mecânico, nú, estereotipado, nem pelo herói trágico que repete sob o modo metamorfoseante e que deve restituir "a profundidade de sua memória e de toda a memória do mundo" a qual ele pretende igualar - e Deleuze acrescenta: "com sua própria identidade"! - ao tempo inteiro na ação. Trata-se de repetições insuficientes e de e seus esforços voluntários realizam uma performance especulativa, como o mostra Zaratrusta doente ou convalescente, mas também o amor do místico em Bergson que ilustra a repetição insuficiente da segunda síntese, o novo ainda completamente relativo ao "eu", à "convocação para ser si-mesmo" ³¹⁹, a essa luta angustiante

³¹⁶ DELEUZE, 1968, p. 122.

³¹⁷ Ibidem, p. 377 et seq.

³¹⁸ Ibidem, p. 122 et seq.

³¹⁹ LAPOUJADE, 2010, p. 17. Lapoujade leva a sério essa "objeção" de Deleuze (parece-nos que ele é o único a fazê-lo) e nos apresenta uma "versão de Bergson" onde se pode encontrar a interessante noção de "memória do porvir", que se poderia aproximar de boa vontade de Clarice Lispector e sua idéia - mas que remete a uma história maior que a compreende - de saudade do "futuro" como sentido real de um afeto que somente a língua portuguesa parece determinar com a palavra "saudade". Poder-se-ia aproximar ainda essa noção de uma leitura da antropofagia, no modernismo brasileiro, como "diferença ontológica", tal como aquela feita por Alexandre

para não se partir: compreendemos melhor agora que seja "fatigante ser uma pessoa", mas é ao mesmo tempo cômico e trágico de responder a isso com um "aumento de esforço"³²⁰. A "beatitude involuntária" anuncia o terceiro tempo, o porvir como repetição seletiva do Eterno retorno, ou seja, aquela que dissolve a identidade, inclusive aquela do eu, não faz retornar senão a diferença e o excessivo, e instaura um plano povoado de "individualidades impessoais e de singularidades pré-individuais", um "Caosmos"³²¹. Deleuze convida a "lutar de uma mão contra o Habitus, de outra contra Mnemósina" e a recusar os ciclos demasiadamente simples (costumeiro) da primeira síntese e o ciclo que organiza o passado puro (memorial ou imemorial). A performance instauradora não pode se efetuar senão seguindo o programa de uma filosofia da repetição: "mudar o fundamento da memória em simples condição por deficiência, mas mudar também a fundação do hábito em falência do '*habitus*', em metamorfose do agente; expulsar o agente e a condição em nome da obra ou do produto"³²².

Enfim, a performance instauradora efetua o problema prático de todo pensamento confrontado à vida: fazer obra. Sem o terceiro tempo, nós não poderíamos compreender jamais a divergência entre Deleuze e Bergson no plano dos problemas, ainda

Nodari na esteira de Raúl Antelo. Segunda essa abordagem, a antropofagia realiza-se como um duplo movimento de "expulsão" e "apropriação", de "abertura ao futuro" e de "rememoração do passado", capaz de ultrapassar os dualismos dilacerantes entre a terra e o mar, a natureza e a técnica, o primitivo e o civilizado, o provincianismo e o cosmopolitismo, etc. Do ponto de vista dessa leitura, nós explicaríamos o que há ao mesmo tempo de trágico e de cômico na maneira pela qual Oswald de Andrade no seu Manifesto afirma "nós já tínhamos..." (o surrealismo, o comunismo, etc.), fazendo da antropofagia o "passado imemorial da humanidade" ou uma "trans-história", como o diz Benedito Nunes, capaz de quebrar o tempo linear do colonialismo, "deglutir os imperialismos". Entretanto, ela nos parece absolutamente insuficiente. Mais tarde, na Crise da Filosofia Messiânica, a antropofagia torna-se uma concepção metafísica do mundo, uma *weltanschauung*, que se opõe à concepção messiânica, formando com ela os ciclos periódicos do Matriarcado e do Patriarcado no interior de uma história do tempo. Ainda que Oswald de Andrade faça uso de conceitos dialéticos para explicar a sucessão de ciclos (Matriarcado = tese, Patriarcado = antítese) e reintroduza uma forma messiânica através da idéia de um novo Matriarcado como síntese que incorpora as conquistas da máquina para se substituir ao mundo patriarcal, acreditamos que seria útil ler sua tese com a teoria deleuziana do tempo. Não porque os conceitos dialéticos sejam insuficientes para dar conta da sua novidade (ele faz um uso humorístico deles), mas porque é possível ir mais longe do que se poderia se ficássemos apenas na segunda síntese do tempo com a concepção anti-narcísica. Curiosamente, é preciso o terceiro tempo e sua forma, por assim dizer (como Derrida), de "messianidade", instauradora do futuro (uma dramatização da técnica que conduz à idéia de "ócio"), para abolir a segunda síntese do tempo que está na origem das concepções especulativas ou das filosofias messiânicas (inclusive a restauração ontológica). De acordo com essa leitura, a antropofagia não é mais a gigantesca memória onde os dualismos seriam reabsorvidos, mas a operação seletiva do Eterno retorno: "Testamento porvir", de Joaquim de Flore que aparece em Deleuze, mas que é reivindicado igualmente pelo antropólogo Darcy Ribeiro quando ele trata da "invenção do povo brasileiro", não enquanto unidade homogênea já pronta (aquela de um Estado-nação, de uma cultura nacional, etc.), mas enquanto heterogênesse se fazendo (genético-nativo) e crença na "idade da alegria neste mundo" (trataremos disso mais longe). NODARI, 2009, pp. 115-118; ANTELO, 2001, p. 5; NUNES, 2010, p. 39 et seq.; ANDRADE, 2010, p. 138-205; RIBEIRO, 1995, p. 54-57.

³²⁰ RIQUIER, 2009, p. 476.

³²¹ "O eterno retorno existe somente para o terceiro tempo: o tempo do drama, após o cômico, após o trágico (o drama é definido quando o trágico se torna alegre e o cômico se torna cômico do super-homem)" (DELEUZE, 1968, p. 381).

³²² DELEUZE, *Ibidem*, p. 126.

que o primeiro mobilize conceitos e movimentos conceituais inteiros desse último e tanto mais quanto seus problemas se separam. Resta-nos mostrar que essa separação é, mais profundamente, política, se compreendemos esta última – como queremos sugeri-lo – o conjunto de polêmicas, de acontecimentos e de operações da própria máquina de pensar, constituindo verdadeiras performances e, através disso, agenciando-se com outras práticas (disciplinares ou não) ³²³.

³²³ Em Deleuze, sem a teoria do tempo e notoriamente sem a terceira síntese, dificilmente poderíamos compreender as noções de "povo porvir", "devir-revolucionário" (que não se confunde com o porvir das revoluções), máquina abstrata, entre outros, como veremos no prosseguimento desta pesquisa e em sua conclusão.

NOTA ACERCA DA LEITURA DE SOURIAU POR B. LATOUR E I. STENGERS

A problemática complexa que está em jogo aqui, para ser melhor apreendida, necessita que nos voltemos para as considerações que Bruno Latour faz a propósito de Souriau, incorporando alguns conceitos desse pensador em sua própria "investigação" acerca dos "diferentes modos de existência". No artigo *Sur un livre d'Etienne Souriau*³²⁴, Latour faz uma referência ao seu próprio trabalho *Nous n'avons jamais été modernes*³²⁵, lembrando-se que a modernidade se constitui "em algum lugar entre Galileu e Locke" e se caracteriza por três traços principais: 1) a partilha entre qualidades primeiras e qualidades segundas, ou seja, a ontologia naturalista que pressupõe uma só natureza partilhada por diferentes culturas; enfim, uma bifurcação que pressupõe a realidade objetiva e a ciência, de um lado, as representações do mundo, a subjetividade e a política, de outro; 2) a modernidade se lança num processo empedernido de produção de híbridos confundindo essas duas qualidades em conjuntos de dimensões cada vez mais amplos; 3) a separação incisiva entre, de um lado, a afirmação sempre reiterada de que é preciso manter a partilha entre as duas qualidades, à maneira de um ideal de purificação crescente, e, de outro, a realidade prática que faz exatamente o inverso do que reza a teoria (Latour chama a isso de "o obscurantismo das Luzes"). O sintoma que torna claros esses três traços é o fato de hoje discurtirmos sobre a "política do aquecimento global" ou a "ética das células tronco"³²⁶. A modernidade filosófica europeia consiste num grande esforço para legitimar a bifurcação da natureza. Latour coloca, então, o seguinte problema: existe uma alternativa filosófica para pensar ciência e razão para além dessa bifurcação? O próprio modo como ele coloca a questão interessa-nos, pois parece retomar na antropologia um aspecto importante da própria empreitada filosófica deleuziana, a saber, a busca de um pensamento da diferença, capaz de romper com a imagem dogmática do pensamento que está na origem dessa bifurcação. Mas também nos interessa o modo como Latour responde e de um duplo ponto de vista. *Primeiro, por procurar no empirismo essa alternativa filosófica e, segundo, por encontrar Souriau nessa procura.*

No que respeita a tentativa de buscar no empirismo uma tradição filosófica alternativa, Latour afirma adotar a via sugerida por Whitehead, que se voltava ao empirismo

³²⁴ LATOUR, 2009.

³²⁵ Idem, 1991.

³²⁶ LATOUR, op. cit., p. 2.

radical de W. James, uma vez que, segundo ele, o primeiro empirismo permaneceria encerrado no problema da bifurcação da natureza ao separar a experiência dos dados sensoriais, de um lado, e a síntese do espírito humano capaz de criar as relações a partir daquela primeira experiência, de outro. A “originalidade” de James, segundo Whitehead, seria a de se “insurgir” contra essa situação, em nome da própria experiência. “É indigno, afirma James, de se pretender empirista e privar a experiência daquilo que a experiência oferece mais diretamente para apreender: as relações. Para ele, é escandalosamente inexato limitar os dados da experiência aos *sensory data* e esperar da parte de um hipotético espírito que ele produza, através de uma misteriosa façanha, as relações de que o próprio mundo seria inteiramente privado”³²⁷. Assim, o empirismo radical quer recolocar a experiência no centro da filosofia para tornar legítima a questão: se as relações nos são dadas na experiência, aonde elas podem nos conduzir? Trata-se de renovar o problema do conhecimento e de ultrapassar a bifurcação da natureza através da própria reorientação do pensamento. Ou mais simplesmente: “pode-se fazer com que a filosofia se ponha a contar para além de um, de dois – sujeito e objeto – ou mesmo de três – sujeito, objeto, ultrapassamento do sujeito e do objeto?”³²⁸. Essa questão é o plano no qual Latour coloca as obras de dois pensadores esquecidos, que fizeram dos “modos de existência” a questão central de suas filosofias: Gilbert Simondon e Etienne Souriau. Trata-se de autores que, definitivamente, segundo Latour, sabem “contar para além de três”.

Ora, o problema do empirismo não é, de modo algum, a quantidade de maneiras de se apreender o mundo: uma, duas, ou mais. Se assim fosse, permaneceríamos presos a um problema principial que, ainda que multiplique os modos de apreensão do mundo tido como uno ou que faça das próprias aparições múltiplas o sentido de ser do que aparece, não chega a sair do círculo correlacional, ao passo que o empirismo não se afirma senão enquanto abolição da ontologia. Que haja uma multiplicidade de modos de existência implica que os mundos se multipliquem com eles. Porém, Latour não permanece numa posição ambígua com a ontologia ao se referir à substituição simondiana do problema da substância por aquele dos vetores? Com efeito, ele afirma que

Simondon compreendeu que a questão ontológica podia abandonar a busca de uma substância, a fascinação pelo conhecimento somente, a obsessão pela bifurcação, e se colocar mais em termos de *vetores*. Para ele, sujeito e objeto, longe de serem o começo da reflexão, a maneira de dois ganchos indispensáveis aos quais convém prender a rede onde o

³²⁷ LATOUR, 2009, p. 3.

³²⁸ Ibidem, p. 4.

filósofo poderá cochilar, não são senão efeitos tardios de uma verdadeira história dos modos de existência³²⁹.

Entretanto, Latour pensa, ao contrário, que o próprio Simondon permanece ainda, em certo sentido, “clássico”, pois, ao contar os múltiplos modos de existência, ele procura a cada vez conduzi-los a uma unidade, ainda que ela seja aquela do vivente num meio³³⁰. “O multirealismo não seria, no fundo, senão um longo desvio para retornar à filosofia do ser”³³¹. Ainda que o argumento de Latour coloque problemas e que seja possível defender Simondon lembrando que a ontogênese significaria justamente a reversão da ontologia através da afirmação de uma *unidade de composição*, tal como aquela do próprio plano de imanência deleuziano, que nada deve ao ser, o que nos interessa é a estrutura da crítica, pois ela poderia ser aplicada ao problema principal bergsoniano. Por instante e dentro dos limites estreitos dessa pesquisa, basta indicar que também o bergsonismo faz apelo à multiplicidade da experiência (os diversos graus de tensão), mas para rebatê-la num princípio que restaura a unidade ontológica através da substancialidade imanente, movente, temporal da *duração*.

É na direção de Souriau, portanto, que Latour se volta para buscar a alternativa filosófica à bifurcação da natureza. Ele enuncia aquilo que lhe parece o problema central do livro *Les différents modes d'existence* de 1943. Nesse trabalho, Souriau aborda uma “invenção metafísica” que acabava de surgir, o “multirealismo”, e que Latour comenta da seguinte maneira:

De quantas maneiras diferentes se pode dizer que o ser existe? Se pudéssemos fazer ressoar novamente esta expressão tão banal, poder-se-ia sugerir que Souriau se interessa pelas ‘maneiras de ser’, levando muito a sério, certamente, a palavra ‘ser’, porém também conservando a ideia de maneira, de etiqueta, de protocolo, como se o filósofo quisesse inventar, enfim, após muitos séculos de bifurcação, uma polidez respeitosa das *boas maneiras* de se comportar com os seres³³².

³²⁹ LATOUR, 2009, p. 5.

³³⁰ Costuma-se lançar mão de Simondon para se argumentar a favor de uma “ontologia” em Deleuze. Afinal, este não teria afirmado ele próprio a elaboração de “uma ontologia” em Simondon, “segundo a qual o Ser não é jamais Uno: pré-individual, ele não é mais que um meta-estável, sobreposto, simultâneo a si mesmo; individuado, ele é ainda múltiplo, em razão de ser ‘polyphasé’, ‘fase do devir que conduzira a novas operações” (DELEUZE, 2002, p. 124). Contudo, ainda que faça um uso absolutamente importante e mesmo inovador de Simondon, Deleuze não deixa de fazer uma crítica em torno de uma *restauração*, em muitos sentidos, próxima àquela relativa à contenda com o bergsonismo: “O leitor se indaga, entretanto, se Simondon, em sua ética, não restaura a forma de um Eu que ele havia, contudo, conjurado em sua teoria da disparidade, ou do indivíduo concebido como ser déphasé e polyphasé” (DELEUZE, 2002, p. 124).

³³¹ LATOUR, op. cit., p. 6.

³³² Ibidem.

Souriau teria aberto a via de uma “ontologia das preposições” que em nada se aproxima das “filosofias do ser”, diz Latour. Com efeito, as preposições (“e”, “ou”, “então”, etc.) não indicam uma “região do ser”, uma “substância”. Mas como a própria palavra indica, a preposição prepara a posição de algo que se seguirá, de tal maneira que o sentido ganha um vetor, uma direção. Latour chama o modo de existência preposicional de regime de enunciação, pois esta última nada faz senão preparar o que segue, sem invadir o que é enunciado. “Não se trata, pois, de procurar o que subsiste *sob* os enunciados, suas condições de possibilidade, ou seu fundamento, porém, coisa ao mesmo tempo decisiva e leve, seu modo de existência”³³³. Ou seja, não se trata de adentrar nem a via do transcendental (condições de possibilidade), nem a via do ser (a substância como suporte ou fundamento). As condições para a quebra do círculo correlacional parecem estar dadas. A única *vecção* (“vection”) que interessa, nesse caso, é aquela das relações por elas mesmas, sem que sejam conduzidas ao sujeito ou ao objeto. Considerando como equivocada a simples imagem de Souriau como de um “*esthéticien*”, Latour o vê como um metafísico que tem como “campo” privilegiado “o acolhimento da obra pelo artista, a fim de analisar da melhor maneira possível a noção chave de instauração”, pois, com efeito, a “obra por fazer” é apreendida, em sua instauração, como aquilo que não se deixa reduzir seja ao artista, seja ao objeto terminado. O que importa na instauração é o *fazer* como “surpresa”, “descoberta”, “novidade”³³⁴.

Não é difícil reconhecer Deleuze em toda essa paisagem, mas também o bergsonismo. Tanto que, se precavendo contra a confusão de se ver na instauração a mera passagem do ideal de uma forma à realidade material da obra, Latour lança uma nota em que lembra a diferença estabelecida por Deleuze entre o processo de realização que vai do possível ao real e o processo de atualização que vai do virtual ao atual. Como é sabido, Deleuze lança mão de Bergson a cada vez que se trata de distinguir esses dois processos (mais profundamente, é o próprio método enquanto arte da distinção que lhe importa) e a própria ideia de “novidade” em Souriau remete-nos diretamente à filosofia bergsoniana. Dessa maneira, aprofundando a compreensão das noções e as problemáticas às quais elas remetem, caminhamos sempre ao longo dessa linha litorânea em que as ilhas desertas deleuzianas são incessantemente molhadas pelas vagas oceânicas do bergsonismo. Brisas quentes vindas do mar terminam por embaraçar a visão daquele que caminha em areia firme ao mesmo tempo em que se deixa molhar os pés. Assim, para Latour, a radicalidade do pensamento de Souriau

³³³ LATOUR, 2009, p. 7.

³³⁴ *Ibidem*, p. 8.

acerca dos modos de existência consiste em abolir *o* ser na medida em que *seres* são instaurados incessantemente: um poema, um rio, uma alma, um deus, um objeto técnico, etc. “Nenhum ser tem substância; se eles subsistem, é porque eles são instaurados”³³⁵. Além de ver a instauração meramente como um processo de atualização, essa noção de subsistência parece conduzir Latour a uma compreensão pela qual saímos de uma ontologia que concebia o ser em termos de substância, para entrarmos numa ontologia que entende o ser como o que subsiste. Ora, como vimos, Bergson é um *restaurador* justamente por realizar essa passagem, ao passo que Deleuze se engaja numa outra via, que seria, de fato, aquela da *instauração*.

No entanto, apesar dessas ambigüidades, tentemos avançar na interessantíssima leitura latouriana. Somente a instauração, segundo ele, permite « poder diferenciar os próprios modos de ser e não somente as diversas maneiras de dizer alguma coisa de um mesmo ser »³³⁶. De que maneira Latour enxerga o modelo antigo, aquele da ontologia da substância? Segundo esse modelo, o *modus* consistia numa modificação do *dictum* “o qual possuía justamente o privilégio de permanecer semelhante a ele mesmo”. Assim, nos exemplos que ele oferece, a saber, “ele dança”, “ele quer dançar”, “ele gostaria de poder dançar”, “ele gostaria tanto de saber dançar”, o “dançar” não muda. “Por mais numerosos e passeadores que eles fossem, os predicados voltavam sempre a se alojar como pombas no mesmo pombal da substância...”. Trata-se evidentemente do modelo ontológico grego que afirma um ser fixo, idêntico, eterno, tão criticado por Bergson. Seja qual for o modo de “dizer alguma coisa *de* alguma coisa”, lembra Latour, no final das contas, “trata-se sempre de dizer”. “Ora, o multirealismo gostaria de explorar muitos outros modos de existência que não fossem somente a ação de dizer diversas coisas de um mesmo ser. Ele gostaria que existisse justamente diversas maneiras de ser”³³⁷. Ainda que tenha se interrogado acerca da pluralidade dos modos de ser, a filosofia jamais contou, de fato, além de um só modo. E isso se deve à identidade a si da substância que obceca a tradição, desde Parmênides, lembra Latour. Entretanto, ainda nesse momento decisivo, parece que a metafísica grega é abandonada em nome de uma restauração ontológica.

Com efeito, para Latour, “a pesquisa não mais recai sobre as diferentes maneiras de dizer um só e mesmo ser, mas sobre as diferentes maneiras que o ser pode ter de *se alterar*”³³⁸. Ora, somente uma substância que é pura movência, de tipo bergsoniano, pode dar conta de um tal regime de alteração não somente contínua, mas continuada do ser.

³³⁵ LATOUR, 2009, p. 10.

³³⁶ Ibidem, p. 10.

³³⁷ Ibidem, p. 11.

³³⁸ Ibidem, p. 11.

Seguindo essa via, está claro que, por mais que ele se altere, não há alternativa ao ser. O ser não se altera ao ponto de se auto-abolir enquanto ser. O fundo bergsoniano da leitura de Latour fica cada vez mais evidente quando ele comenta uma passagem de Souriau, na qual é apontada a raridade dos esforços na filosofia em pensar a pluralidade dos modos de existência. A passagem é a seguinte: “Absoluta ou relativa, essa pobreza [da filosofia], em todo caso, é razão suficiente da necessidade de conceber **e de tentar o Outro** como modo de existência”. Ao que Latour acrescenta : “Tudo está definido nesse ponto: pode-se *tentar a alteração* como modo de *subsistência* em lugar de ir procurar sempre a *substância* jazendo sob as alterações”³³⁹ Latour não deixa de fazer referência à Tarde, outro autor esquecido pela tradição, que afirmava que “existir é diferir” e que “a diferença é o lado substancial das coisas”, porém Tarde não teria colocado a questão: "há quantas maneiras diferentes de existir?", "há quantas maneiras distintas para o ser de se alterar?"³⁴⁰. Desse ponto de vista, é incompreensível que Latour afirme, em seguida, que não conhece outra tentativa antes e depois de Souriau no sentido de responder a essa questão, salvo Deleuze e Guattari, que a teriam colocado em “*Qu’est-ce que la philosophie?*”. Com efeito, o número de maneiras distintas do ser se alterar nada seria sem a posição de uma tese ontológica que faz do ser o próprio movimento de alteração. E isso, quem o faz, de acordo com a hipótese que temos defendido nesta pesquisa, é Bergson.

Ora, seria instrutivo voltarmos para a passagem a que se refere Latour, em Deleuze e Guattari. Os autores falam de uma “etologia dos modos de existência”³⁴¹, cuja invenção atribuem a Espinosa e a Nietzsche. Os modos de existência não podem ser inventados senão sobre um plano de imanência, o qual deve ser, precisamente, instaurado. O único meio de avaliação de um modo de existência é o imanente, o "teor de existência", a "intensificação da vida", em função dos movimentos que esse modo traça e das intensidades que ele cria sobre um plano de imanência singular: assim, os exemplos de Pascal e Kierkegaard. O cavaleiro da fé, aquele que salta, e o apostador, aquele que lança dados, preocupam-se menos com a existência transcendente de Deus do que com as “possibilidades imanentes infinitas que traz a existência daquele que crê que Deus existe”³⁴². Em seguida, acrescentam: “o problema mudaria se fosse um outro plano de imanência”. Ou seja, outros modos de existência, com outros movimentos e outras intensidades, das quais seria necessário fazer o mapa etológico. É em relação ao problema dos modos de existência e sua relação com

³³⁹ LATOUR, 2009, p. 12.

³⁴⁰ Ibidem, p. 12.

³⁴¹ DELEUZE & GUATTARI, 1991, p.72.

³⁴² Ibidem, p. 72.

as práticas instauradoras sobre um plano de imanência singular que Deleuze e Guattari acreditam colocar o problema de nosso tempo: não aquele da “existência do mundo”, mas aquele da existência de quem “acredita no mundo”. “Talvez acreditar neste mundo, nesta vida, tenha se tornado a nossa mais árdua tarefa, ou a tarefa de um modo de existência a descobrir sobre o plano de imanência hoje”³⁴³. Esse modo de existência, Deleuze e Guattari aproximam-no “dos animais e dos rochedos”. Curiosamente, não há uma só menção ao que quer que seja em relação a um problema principal em torno do ser. Obviamente que não há menção ao problema de um ser fixo, idêntico, eterno, próprio à metafísica grega. Porém, também não há uma só referência ao problema principal de um princípio movente, temporal, mutável, próprio a uma ontologia moderna ou a uma outra metafísica. Essas páginas e o livro como um todo não colocam nenhum problema propriamente principal. Não há restauração possível, apenas o problema prático da instauração do plano de imanência e da criação de modos de existência imanentes sobre ele, que conduzirá, entre outras coisas – como teremos ocasião de ver no último capítulo – à questão da geofilosofia: aquela da instauração do pensamento a partir de sua relação com a Terra. “Que espécie de estrangeiro há no filósofo, com seu ar de retornar do país dos mortos?”³⁴⁴. Ainda mais curiosamente, como se não bastasse a ausência de referência à ontologia (pois, velha ou nova, ela seria mais uma entre as “ilusões de transcendência”), Deleuze e Guattari chamam a essa mudança de problema de “conversão empirista”: “Sim, o problema mudou”³⁴⁵. E Souriau sabe indicar com simplicidade a que ponto o novo problema concerne àquele da filosofia enquanto prática instauradora a ser pensado em ressonância com outras práticas igualmente instauradoras de mundos:

Questão chave, dizíamos há pouco; ponto crucial onde convergem os maiores problemas. Quais seres nós consideramos através do espírito? O conhecimento deveria sacrificar à Verdade populações inteiras de seres, amputados de toda positividade existencial; ou ele deveria, para os admitir, duplicar, triplicar o mundo?³⁴⁶

Ou então, ao invés dessa amputação, os seres deveriam ter como única positividade o fato de servirem à passagem de um elã vital em sua evolução criadora ou deveriam ter uma plena positividade enquanto são instaurados sem cessar, multiplicando os mundos? Esse é o problema empirista por excelência colocado por Hume, segundo Deleuze, aquele do hábito ou da instauração de uma alma contemplativa. Há tantos mundos quanto

³⁴³ DELEUZE & GUATTARI, 1991, p. 72.

³⁴⁴ Ibidem, p. 67.

³⁴⁵ Ibidem, p. 73.

³⁴⁶ SOURIAU *apud* LATOUR, 2009, p. 12.

existem hábitos, almas contemplativas, compondo relações transversais de toda sorte, toda uma comunicação imediata entre diferentes pontos de um mesmo plano de imanência, mas entre diferentes planos. "É preciso atribuir uma alma ao coração, aos músculos, aos nervos, às células, mas uma alma contemplativa cujo papel é somente o de contrair o hábito. Não há nisso nenhuma hipótese bárbara ou mística"³⁴⁷. E somente o empirista pode dizer, como Deleuze, que "tudo é contemplação, mesmo os rochedos e as madeiras, os animais e os homens, mesmo Acteon e o cerdo, Narcíseo e a flor"³⁴⁸. Tantas populações quanto existem modos de existência distintos, de que é preciso traçar o mapa etológico e pensar nas possibilidades de comunicações transversais entre os seres³⁴⁹. É à vastidão de um mundo assim multiplicado, assim tornado multiversal ou multinatural que Souriau parece se referir na seguinte citação:

É que o mundo inteiro se torna mais vasto, se há mais de um gênero de existência; se é verdade que não o esgotamos quando percorremos tudo o que existe segundo um de seus modos, aquele, por exemplo, da existência física, ou aquele da existência psíquica; se é verdade que seja preciso ainda, para compreendê-lo, englobá-lo em tudo o que lhe é atribuído, suas significações e seus valores; se é verdade que em cada um de seus pontos, intersecção de uma rede determinada de relações constituintes (por exemplo, espacio-temporais), **seja preciso reunir**, como uma janela de porão abrindo para um outro mundo, todo um **novo conjunto de determinações do ser**, intemporais, não espaciais, subjetivas talvez, ou qualitativas, ou virtuais, ou transcendentais; daquelas, quem sabe, onde a existência não se apreende senão através de experiências fugazes, quase indizíveis, ou que exigem da inteligência um esforço terrível para captar aquilo para o que ela não foi feita, e que somente um pensamento mais expandido poderia abarcar; se é, de fato, verdade que seja preciso, para apreender o universo na sua complexidade, não somente tornar o pensamento capaz de todos os raios multicoloridos da existência, mas mesmo de uma nova luz, de uma luz branca reunindo-os na claridade de uma sobreexistência que ultrapassa todos esses modos sem deles subverter a realidade³⁵⁰.

A leitura de Latour na medida em que avança revela ainda outras ambigüidades. Destaquemos mais uma. Ele insiste que Souriau evita qualquer abordagem de

³⁴⁷ DELEUZE, 1968, p.101.

³⁴⁸ Ibidem, p. 102. "Há uma contração da terra e da humidade que se chama fromento, e essa contração é uma contemplação, e a autosatisfação dessa contemplação. O lírio dos campos, unicamente pela sua existência, canta a glória dos céus, das deusas e dos deuses, ou seja, dos elementos que ele contempla contraindo".

³⁴⁹ Isso coloca a questão do comum de uma maneira bastante inusitada, que poderia ser aproximada daquilo que a diplomacia xamânica, entre os ameríndios, parece ser uma versão, desenvolvida e sofisticada. O universo, a que faz referência Souriau acima, poderia ser avizinado ao máximo daquele apreendido pelo xamanismo, tal como ele é caracterizado por E. Viveiros de Castro. No entanto, essa aproximação é comprometida pelo problema principal ao qual este último permanece enredado. Retomaremos a questão da diplomacia e alguns aspectos de seu desdobramento contemporâneo na derradeira parte desta pesquisa.

³⁵⁰ Cf. SOURIAU, 2009, p. 82-83.

tipo dialético, pela qual os modos de existência seriam deduzidos. Ao contrário, é na medida mesmo em que é “altamente especulativa” que sua abordagem é plenamente “empirista”. “Não se trata de procurar o ôntico para além de suas aderências ao fenômeno e à experiência, até no vazio” – equívoco que Souriau atribui tanto aos “metafísicos” quanto à “fenomenologia”. “Trata-se de inventar (como se ‘inventa’ uma relíquia), de descobrir modos positivos de existência, quem vêm ao nosso encontro com suas mãos estendidas, para acolher nossas esperanças, nossas intenções ou nossas especulações problemáticas, para recolhê-las e as reconfortar”. E Souriau acrescenta o que deveria ser sintomático a propósito das abordagens principais que ele recusa: “Toda outra abordagem é fome metafísica”³⁵¹. Os modos de existência são, pois, sempre contingentes. Disso, Latour conclui que Souriau inventa uma “ontologia histórica”, capaz de situar aquilo que ele próprio, em sua abordagem antropológica, determinou como uma “ontologia européia”, uma em meio de outras, tão legítimas quanto ela. Latour nada faz aqui senão desdobrar, tal como o faz numa outra via Eduardo Viveiros Castro, o prodigioso encontro da geofilosofia deleuziana com a antropologia. No entanto, tanto Latour quanto Viveiros de Castro o fazem a partir de um pressuposto ontológico e principal; para além das diversas “ontologias”, uma metafísica implícita que ela tenta aproximar do empirismo (o segundo, de James, Whitehead, etc.), porém que não chega a ser *suficientemente empirista justamente por conta do pressuposto especulativo*. O que ela pressupõe é justamente a restauração ontológica³⁵².

Curiosamente, na apresentação à reedição do livro *Les différents modes d'existence*³⁵³, co-escrito com Isabelle Stengers, intitulada *Le sphinx de l'œuvre*, de 2009 également, Latour retoma alguns pontos do artigo que exploramos acima em alguns de seus aspectos. De maneira franca, o autor afirma que, naquele primeiro artigo, o interesse era menos introduzir o pensamento de Souriau que de refletir como este último poderia ajudá-lo em seu próprio projeto, ao passo que a apresentação buscava oferecer uma “verdadeira introdução”. Ora, se no primeiro artigo o nome de Bergson não aparece senão uma única vez

³⁵¹ SOURIAU, 2009, p. 142-143.

³⁵² A ambigüidade permanece ao longo do texto, nessa passagem, por exemplo, tendendo mais para uma problemática deleuziana, tal como a entendemos nesta pesquisa: “A filosofia jamais compreendeu as diferenças senão a partir do ser enquanto ser; deve ser possível adotar uma outra posição 'tentando o Outro'; essa pesquisa sobre as diferentes maneiras de se alterar possui certamente alguma coisa de empírico, em todo caso ela deve aderir o mais próximo possível ao que é dado na experiência (no sentido pleno do segundo empirismo e não da versão censurada do primeiro); os modos são em número superior a dois, nós vamos, portanto ignorar o dualismo sujeito/objeto e colocar fim à bifurcação da natureza não de modo a superá-la (não se faria senão contar até três nesse caso), mas de maneira a riscá-la de mil maneiras; os modos são iguais em dignidade; eles são o resultado de uma história – eu acrescentaria, de uma antropologia histórica – particular que não visam a definir uma ontologia geral”, LATOUR, 2009, p. 16.

³⁵³ LATOUR & STENGERS, 2009.

ao lado do de Deleuze, formando de um ao outro o que Latour chama de “tradição francesa” que “ignora soberbamente a dialética” (e nela incluindo Souriau), na presente "Introdução", Bergson surge de uma maneira completamente diversa. Se no primeiro, observa-se uma concepção principal a filtrar por assim dizer o aspecto prático do pensamento de Souriau, neste último o anti-bergsonismo de Souriau é destacado.

Com efeito, rompendo radicalmente com o círculo correlacional, em Souriau, as formas não pertencem nem ao sujeito nem ao objeto. O trajeto do conhecimento não vai do sujeito cognoscente ao objeto conhecido, nem as formas pertencem à percepção ou ao pensamento, à maneira de condições de possibilidade, ou às coisas ou objetos, onde permaneceriam à espera de serem descobertas. “Elas pertencem ao problema da realização concebida como uma conquista. Elas se manifestam na própria operação graças à qual tanto o pensamento quanto o que é pensado ganham juntos sua solidez”³⁵⁴. Na instauração, a realização não supõe a “submissão a condições gerais”. “Ela requer escolha, renúncias, decisões. Ela é o que faz o agente instaurador se aventurar e trabalhar”³⁵⁵. Assim, o cientista e o artista que não projetam nem descobrem, mas instauram, através da colocação de questões, de experimentações, etc. E é já nesse ponto que se revela o “anti-bergsonismo de Souriau”, que Latour e Stengers colocam em evidência, indicando a retomada, por ele, do tema da “antitipia (*antitypie*)”, “tradicionalmente associado à impenetrabilidade dos seres extensivos, ocupando um lugar sob um modo que exclui todos os outros, ele [Souriau] afirma a incompatibilidade das formas umas com as outras. Uma realização implica sacrifícios e renúncias”³⁵⁶.

Ora, Bergson é o filósofo da compenetração generalizada, fundada pela duração. Dirigindo-se a ele, Souriau escreve, em seu trabalho *L'Abstraction sentimentale*. “É preciso ser um filósofo, um cerebralizado, um investigador de belas construções abstratas, para chegar a conceber o tempo como um enriquecimento que, conservando integralmente o passado, completa-o incessantemente por integração de um presente completamente novo”³⁵⁷.

³⁵⁴ LATOUR & STENGERS, 2009, p. 14-15.

³⁵⁵ Ibidem, p. 15.

³⁵⁶ Ibidem, p. 19.

³⁵⁷ Cf. SOURIAU *apud* LATOUR & STENGERS, 2009, p. 20. Esse trabalho resulta, segundo Latour e Stengers, das cadernetas redigidas por Souriau quando de sua prisão durante a Primeira Guerra Mundial, na qual Bergson pôde se engajar na condição de Filósofo-Diplomata (cf. nossa Terceira Parte). "E o que os largos fragmentos extraídos desses cadernos contam é de fato eminentemente mais legível do que as teses às quais eles servem de suporte: trata-se de uma luta cotidiana para aceitar uma vida interrompida, na plena dureza dessa interrupção, ou seja, sem ceder às quimeras e melancolias que povoam de sonho a vida do prisioneiro, ou seja, do 'ocioso'. Não é impossível que o filósofo que fez, contra Bergson, a escolha da dureza e da fé jurada, tenha nascido nas fortalezas de Ingolstadt", cf. LATOUR & STENGERS, 2009, p. 21, n.3. Isso deveria ser uma lição para os melancólicos *chântres* do fim do mundo, pois o mundo ainda está por fazer.

Não há dúvidas de que essa crítica é dirigida ao autor de *L'Evolution créatrice* e sua concepção de um tempo que progride e se enriquece na medida mesmo em que evolui. Ela lembra, nesse sentido, a crítica, ainda que em outro contexto e com fins completamente diversos, de L. Lavelle dirigida a Bergson, reconstituída com precisão por Jean-Christophe Goddard ³⁵⁸ e que consistia basicamente em censurar a filosofia do Simples, da “marcha crescente” do elã vital, garantida por um “Deus” concebido como “continuidade de jorro” ³⁵⁹, presente no *L'Evolution créatrice*. Essa concepção desembocaria na teoria da “excepcionalidade mística” de *Les deux sources de la morale et de la religion*, que partilha a humanidade em, de um lado, “uma multiplicidade de indivíduos condenados à espécie” e, de outro, “uma pluralidade de indivíduos nos quais, o ato criador permanecendo indiviso, o Uno não se pluraliza realmente” ³⁶⁰. Ou seja, o que Lavelle critica em Bergson é essa partilha entre, de um lado, os “vivos” (“*vivants*”), “milhares e milhares dentre eles” ³⁶¹, funcionando como “intermediário” para o progresso do elã, “repetindo-se uns aos outros no espaço e no tempo” ³⁶², e, de outro lado, a “vida”, como unidade, em seu progresso imanente e crescente, carregando a “novidade” que se elabora através deles. É uma tal ontologia imanente, restauradora do problema principal, que Souriau recusa e lhe opõe uma concepção completamente diversa: “Para aqueles que vivem, para aqueles que se chocam com os ângulos da vida, que se ferem com seus golpes inclementes, o tempo é feito de aniquilamento” ³⁶³. É a ideia de uma evolução criadora, de um progresso e enriquecimento contínuo da realidade, que é negada por Souriau. “Para ele, trata-se de conquistar, não de coincidir” ³⁶⁴. A instauração demanda um *esforço* completamente diverso daquele da simpatia bergsoniana. Não se trata de coincidir com o absoluto a partir de um esforço de vontade, mas de instaurar uma existência singular, que corre sempre o risco de se dissolver, até de desaparecer completamente. O mundo é uma obra por fazer, não uma evolução, ainda que criadora. E como dizem Latour e Stengers, o mundo pode dar errado ³⁶⁵. “A estátua não se fará sozinha; a humanidade futura também não. A alma de uma sociedade nova não se faz sozinha, é preciso que se trabalhe para

³⁵⁸ GODDARD, 2002.

³⁵⁹ BERGSON apud GODDARD, 2002, p. 148.

³⁶⁰ GODDARD, op. cit., p. 151.

³⁶¹ BERGSON apud GODDARD, 2002, p. 151.

³⁶² BERGSON apud GODDARD, 2002, p. 149.

³⁶³ SOURIAU apud LATOUR & STENGERS, 2009, p. 20.

³⁶⁴ LATOUR & STENGERS, 2009, p. 20.

³⁶⁵ Souriau possui um belo conceito para designar esse desafio constante, a “errabilidade”. “Sim, com Souriau, o mundo pode dar errado... Sem atividade, sem inquietude, sem erro, nada de obra, nada de ser. A obra não é um plano, um ideal, um projeto: é um monstro que coloca o agente em questão”, cf. LATOUR & STENGERS, 2009, p. 12.

isso, e aqueles que nela trabalham operam a sua gênese"³⁶⁶. Em outras palavras, do ser não se pode dizer que ele existe ou não. O ser é obra a fazer (*œuvre à faire*). O inacabamento existencial toca cada ser. "Nada nos é dado, nem mesmo nós, de outro modo a não ser a maneira de um demi-jour, de uma penumbra na qual se esboça o inacabado, onde nada possui nem plenitude de presença, nem evidente patuité, nem total efetuação, nem existência plenária"³⁶⁷. Cada ser exige um fazer, uma "ação instauradora", mas que nada deve ao esforço de vontade do criador que operaria a passagem de uma forma a uma matéria³⁶⁸. Ao contrário, o agente é de certo modo apagado no próprio movimento de instauração da obra. E se a humanidade futura é também, como tudo, obra por fazer, se o homem é obra por fazer, o que é designado pela performance instauradora é a tarefa utópica do porvir, a síntese do futuro, a invenção de um povo e de uma terra que sejam genético-nativos. Inútil de contar com o planejador, o criador, o realizador, e mesmo o artista. Nos comandos, não há autor. Não há piloto ao longo desse trajeto. Não contem com um humano que avançaria sobre os caminhos da liberdade. Em pleno existencialismo, Souriau inverte as proposições de Sartre: um mundo de contingências no qual apenas brilharia a liberdade do homem que teria a pesada tarefa de se fazer a si mesmo.

³⁶⁶ SOURIAU, 2009, p. 203-204.

³⁶⁷ Ibidem, p. 195-196.

³⁶⁸ LATOUR & STENGERS, 2009, p. 11.

TERCEIRA PARTE
DIPLOMACIA E GEOFILOSOFIA

A leitura que temos promovida acerca de certos aspectos da relação entretida pelas filosofias de Deleuze e de Bergson consiste num experimento de pensamento. Se considerarmos que a noção de problema constitui um modo de funcionamento da máquina de pensar, então cada filosofia apareceria como uma espécie de maquinaria com um modo de funcionamento singular e o filósofo como um engenheiro. Assim como se fala em engenharia genética ou engenharia de palavras (João Cabral de Melo Neto e a "máquina de comover" de Le Corbusier), a filosofia também constitui uma engenharia e seu esforço consiste em fazer conceitos mobilizando o conjunto da máquina de pensar em função de problemas bastante precisos. Cremos ter esboçado dois problemas a partir de Deleuze e de Bergson (não que não hajam outros, muito pelo contrário!): o principal em Bergson e o prático em Deleuze, de que resultam respectivamente a performance especulativa e a performance instauradora da máquina de pensar.

Contudo, é preciso observar rapidamente que, de um ponto de vista deleuziano, a máquina de pensar deve ser compreendida exatamente para além de toda partilha entre natureza e cultura, natural e artificial, ou seja, essa máquina se deixa compreender como parte de uma natureza infinitamente maquínica ³⁶⁹. O filósofo-engenheiro não é senão um construtor/manipulador da máquina de pensar e esta deve ser definida doravante como sintetizador, do mesmo modo que a "máquina de sons" de Varèse: o eterno retorno de Nietzsche como máquina-cósmica é, para Deleuze, um exemplo ³⁷⁰. As máquinas não tem outra função a não ser a de capturar as forças do Cosmo afim de lhes dar uma certa consistência, sonora, conceitual, visual, material, etc.: tornar pensáveis, visíveis, audíveis as

³⁶⁹ Nós extraímos essa concepção diretamente das primeiras páginas de *O Anti-Édipo* e ela se acorda perfeitamente ao problema da instauração filosófica. O pensamento, assim como os organismos vivos, a terra, as constelações, não cessa de se instaurar. A máquina de pensar faz plenamente parte do "real" enquanto "unidade do produzir e do produto". (...) desaparece também a distinção homem/natureza: a essência humana da natureza e a essência natural do homem identificam-se na natureza como produção ou indústria, isto é, afinal, na vida genérica do homem. A indústria deixa assim de ser entendida numa relação extrínseca de utilidade para o ser na sua identidade fundamental com a natureza como produção do homem e pelo homem Não o homem como rei da criação, mas aquele que é tocado pela vida profunda de todas as formas e gêneros, o encarregado das estrelas e até dos animais" (DELEUZE & GUATTARI, 1972, p. 10).

³⁷⁰ Mas nós pensamos também na máquina de imagem de Werner Herzog, notoriamente a seu "Grizzly Man" (2005) e ao seu "A grotta dos sonhos perdidos" (2010), pois efetivamente a câmera-olho diante do olho do urso e diante das pinturas do paleolítico, para além de todo questionamento narcísico ou anti-narcísico, para além a angustiante ou alegre aventura de se ver a si mesmo do ponto de vista do outro, instala-nos num ponto de vista cósmico pelo qual nós contemplamos a massacrante indiferença da natureza e nós mesmos nela inseridos, de tal maneira que nos é necessário apreender as forças do Cosmo. Assim, as imagens finais dos crocodilos albinos, no estranho e tão belo adendo de "A grotta", mutantes nascidos na biosfera tropical criada pela água quente excedente utilizada para resfriar os reatores nucleares de uma Usina distante 32km da Grotta de Chauvet, esses crocodilos não nos oferecem uma imagem de nós mesmos onde nós não nos reconhecemos, mas ao contrário a imagem de um cosmo onde nós estamos de alguma maneira instaurando alguma coisa, ainda que sejam pinturas sobre uma parede ou imagens com uma câmera cuja comunicação permanece bastante incerta, um "reflexo imaginário": "provavelmente", diz Herzog. É também o imperativo de fogo que nos coage a criar.

forças que não o são. Não é outro o problema da instauração, conforme a terceira síntese do tempo, como o mostra Deleuze, com Guattari ³⁷¹.

O problema não é mais o de um começo, tampouco o de uma fundação-fundamento. Ele se tornou um problema de consistência ou de consolidação: como consolidar um material, torná-lo consistente, para que ele possa captar essas forças não sonoras, não visíveis, não pensáveis? (...) Saímos, portanto, dos agenciamentos para entrar na idade da Máquina, imensa mecosfera, plano de cosmicização das forças a serem captadas". E, em seguida: "O sintetizador, com sua operação de consistência, tomou o lugar do fundamento no julgamento sintético a priori: a síntese aqui é do molecular e do cósmico, do material e da força, não mais da forma e da matéria, do *Grund* e do território. A filosofia, não mais como juízo sintético, mas como sintetizador de pensamentos ³⁷².

Ao sintetizar, por assim dizer, uma natureza filosófica, ao instaurar um plano, a máquina de pensar envolve um conjunto de determinações em função do problema que ela mobiliza. Elas podem ser geográficas, biológicas, sociológicas, técnicas, cósmicas, etc.. Como não podemos nos dar a tarefa de restituir tais determinações ou elementos disparatados tais como eles são consolidados nas obras de Deleuze e de Bergson, propomos nesta última parte aprofundar nosso experimento e suas linhas de diferenciação a partir de certos aspectos de sua determinação política. Isso nos conduzirá ao problema da diplomacia bergsoniana e da geofilosofia política deleuziana. Ao mesmo tempo, se se trata aqui de uma experimentação, escusado é dizer que ela se situa diante de questões ditas contemporâneas, em relação às quais teremos a ocasião de nos manifestar, sem nos aprofundarmos mais do que se poderia no que é apenas o pequeno esboço de uma crítica ao nosso tempo de restaurações, de exaustões e de fadigas, mas também de re-instaurações.

³⁷¹ Nós não poderemos, nos limites desta pesquisa, elaborar um comentário em torno do conceito de "ritornelo", em Guattari, que é fundamental para a compreensão dessa noção de sintetizador e contribui para estender a noção de terceiro tempo.

³⁷² DELEUZE & GUATTARI, 1980, p. 423-424. Os autores lembram a ambigüidade que envolve toda operação de consolidação de materiais disparates: pode-se acabar no "vago", no "confuso", no "ruído". A "sobriedade" deve caracterizar o ato instaurador, o "ato de consistência, de captura ou de extração que trabalhará sobre um material não sumário, mas prodigiosamente simplificado, criativamente limitado, selecionado" (Ibidem, p. 426). Contudo, pensamos que, diante dos desafios contemporâneos, o gesto de sobriedade, necessário, não pode limitar uma necessária complexificação dos materiais. Por isso a passagem da figura do "artesão" àquela do engenheiro, como propomos aqui. Deleuze e Guattari sabem disso perfeitamente e não fizeram outra coisa com os Mil Platôs, verdadeira livro de engenharia instauradora e filosófica, que atravessa os estratos da mecosfera e sintetiza uma "geologia da moral", exibindo a própria produção do processo de pensar em sua relação com elementos e instaurações que o ultrapassam.

8 BERGSON E O DUPLO

A obra de Bergson desde seu princípio suscitou vivos debates e as tomadas de posições as mais opostas, do ponto de vista teórico, mas também político, religioso, etc. É o que nos dá a ver de uma maneira particularmente interessante o livro “La gloire de Bergson”, de F. Azouvi. Ele nos mostra, por exemplo, um certo Tancrède de Visan que, num artigo de 1910, lembrava que “se pode ser simultaneamente bergsoniano, monárquico, católico, admirador do pragmatismo, porém adversário do modernismo e um pouco anti-semita”³⁷³. E esse não é senão um exemplo. Outros são possíveis: o silêncio, “a pior das críticas”, dos biólogos quando da publicação de *L'évolution créatrice*; os discípulos e suas diferentes imagens de Bergson, tal como a que encontramos em Le Roy ou em Péguy; o interesse profundo por parte dos católicos que faziam com que as salas onde seus cursos eram ministrados ficassem pequenas para a multidão de auditores; os livros elencados no Index pelo Vaticano, etc. Como não ser sensível ao “transe intelectual” da juventude católica proporcionado pela leitura de *L'Evolution créatrice*, como o sublinha Etienne Gilson que, em 1907, tinha 23 anos completos? Azouvi lembra ainda a “*enquête sur Les jeunes gens d'aujourd'hui*”, conduzida por jovens católicos três anos após a publicação do terceiro grande trabalho de Bergson e cujo resultado surpreendente foi: a “ressurreição da metafísica” e a abertura do “caminho da fé” por ela tornada possível. G. Tarde via em Bergson a emergência da “nova metafísica” (evidentemente, num sentido diverso daquele a ela dado pelos jovens católicos), enquanto Sorel encontrava no bergsonismo a vitória do Deus de Pascal, aquele de Abraão, Isaac e Jacob, que fala ao coração, contra o Deus geômetra de Descartes, que se dirigia à inteligência. Sorel chega mesmo a afirmar que o sucesso de Bergson se devia à existência de “orientações *pascalinas* na elite da sociedade contemporânea”³⁷⁴. Outro choque da obra bergsoniana se manifesta na associação que se fez entre ela e o pragmatismo, a “endosse intercontinental” que atestaria a origem “claramente transatlântica” do bergsonismo, devido a sua maneira pouco francesa de incorporar trabalhos sobre patologia e fisiologia, por exemplo, na pesquisa metafísica, conforme defendia Rageot³⁷⁵. A convergência entre essas duas correntes de pensamento será a tal ponto polêmica que os representantes tomistas da Igreja católica não tardam em condenar o que entendem como uma

³⁷³ AZOUVI, 2007, p. 175.

³⁷⁴ Ibidem, p. 146.

³⁷⁵ Ibidem, p. 148.

concepção pragmática da verdade, ou seja, vêem nela uma questão de ação e não de especulação, conforme, por exemplo, J. de Tonquédec. Como lembra Azouvi, a *L'Évolution créatrice* leva a Igreja a afirmar que a onda móvel do tempo advém da imóvel eternidade e que ela representa o Princípio no qual é dada, de uma só vez, a totalidade do ser, pois, ao contrário dos *Données immédiates* que atacava o determinismo, ao contrário de *Matière et mémoire* que se contentava de repensar as leis da percepção e da lembrança, essa obra questiona diretamente o "princípio das coisas"³⁷⁶.

Mas de que estamos falando? Apenas de coisas há muito conhecidas dos especialistas. Entretanto, se voltamos a esses temas ainda, não é senão para lembrar que o bergsonismo de que tratamos em nossa investigação, a propósito da restauração ontológica, não é aquele cuja imagem entre os cristãos tomistas ferrenhos chegou até o Vaticano. Não é o Bergson cuja filosofia é demolida por conta de sua "judaicidade", como o fez não somente Pierre Lasserre, mas tantos outros, ao ponto de se ver a "barbárie bergsoniana" (Mgr Delmont) na moda "tanto quanto o tango", essa dança de "vaqueiros argentinos", ou seja, uma "doutrina tão voluptuosa quanto essa dança vinda da América latina, esporte preferido de 'snobinettes' assíduas no Collège de France"³⁷⁷. O Bergson ao qual nos voltamos, nesse terceiro capítulo, está mais próximo deste cuja imagem nos é dada por Péguy, ou seja, um bergsonismo que não significa anti-intelectualismo, mas que ataca um certo tipo de intelectualismo, aquele da metafísica que se ateve ao *tout fait*. Já não era resultado de uma fadiga congênita do pensamento esse intelectualismo que faz com que haja tantos homens que "sintam através de sentimentos *tout faits*", que "pensem através de ideias *toutes faites*" ? Não está correto Péguy em opor à razão "rígida", uma razão "flexível", que não é menos coercitiva do que uma lógica "rígida", mas o é, ao contrário, ainda mais, posto que ela é mais apta a "esposar o real" ao longo de suas nuances e em sua própria movência?³⁷⁸ A razão flexível

³⁷⁶ AZOUVI, 2007, p. 157.

³⁷⁷ Ibidem, p. 164 e 168.

³⁷⁸ Passa-se facilmente dessa oposição aquela, em Deleuze e Guattari, do molar e do molecular que se faz acompanhar de outros "dualismos necessários". Mas, nós podemos, ainda assim, lembrar como por toda parte, em *Mille Plateaux*, os autores invocam a prudência. Por exemplo, no Platô "Três novelas ou o que aconteceu?" mostra-nos "a ambigüidade da linha molecular" ou da "segmentaridade flexível", própria aos vigilantes de "visão ampla" com sua "luneta refinada e complexa", oposta à molaridade do vigilante de "curta visão", com sua luneta capaz de distinguir "grandes divisões binárias", "segmentos duros". Nós encontramos uma reflexão esclarecedora a esse respeito em Roger Lambert da Silva que propõe a noção de micro-história para, a partir da distinção das três linhas em Deleuze e Guattari, criticar uma leitura dualista na disciplina da história que opõe a macro-análise e a micro-análise como uma diferença meramente de escala. "A proposta dos filósofos não é a de que se considerem as relações entre os indivíduos em pequena escala em detrimento das relações entre classes sociais ou entre o Estado e a sociedade em grande escala. O que está em jogo não são as escalas, pois o 'micro' e o 'macro' são concebidos como dimensões distintas, mas coexistentes, e ambos se referem tanto ao nível individual quanto ao social. Assim, a teoria das multiplicidades permite superar a dicotomia do Uno e do Múltiplo, ou seja, a idéia de uma fragmentação de uma totalidade perdida, e entender o 'micro' como a dimensão molecular, dos

possui seus próprios esforços e também suas fadigas. As palavras do diretor da *Revue du clergé français*, em 15 de agosto de 1914, logo após a "decisão romana" pela proscrição dos livros de Bergson, convidam-nos a uma reflexão:

Condenando os escritos do filósofo francês, a Igreja não fez [...] senão defender a si mesma e defender seus filhos contra o erro. Nós temos mais o que fazer, em verdade, do que nos perdermos no 'oceano movente' do bergsonismo: não edificamos senão sobre a rocha inquebrantável da Igreja e de sua filosofia tradicional³⁷⁹.

O bergsonismo sempre foi um campo de batalha, uma polêmica. E se à edificação da filosofia sobre uma rocha inquebrantável se opusesse não exatamente uma simples concepção panteísta, mas a restauração da ontologia, quer dizer, uma concepção flexível, sustentável e imanentista do princípio? E se essa filosofia implicasse uma política ou uma concepção do político muito precisa, cada vez mais evocável no mundo contemporâneo, não enquanto uma ideologia – houve diversos "bergsonismos ideológicos", porém enquanto elemento nos qual nós vivemos e nos movemos?

Assim, a própria ideia de um "Bergson político" permite-nos colocar um problema capaz de completar aquela outra em torno de um Bergson restaurador da ontologia. Vamos estabelecer nossa análise a partir sobretudo dos questionamentos incontornáveis que Phillipe Soulez pôde desenvolver a propósito do tema da política no pensamento bergsoniano. O mundo em que nós vivemos e nos movemos, em sua crise de grande amplitude, encontra nas duas Guerras mundiais não uma origem, mas problemas que nós não cessamos de desenvolver, de impelir para adiante.

Uma das decisões primordiais que concorreram para a instauração desse mundo foi o engajamento americano na Primeira Guerra Mundial, de modo a não permitir "a interrupção do comércio transatlântico". O temor pela sua interrupção apenas superficialmente poderia se referir à crise econômica que, a curto termo, ela geraria. A filosofia nada teria para questionar se fosse esse o caso. Se pensamos que a filosofia seja concernida é porque, como diz Soulez, a interrupção do comércio transatlântico colocaria imediatamente uma questão de "direito"³⁸⁰. Com efeito, "o novo direito de comércio internacional que a Alemanha procuraria impor caso ela saísse vitoriosa" da batalha já era anunciado pelas derrogações excepcionais à "liberdade dos mares" e ao livre comércio entre

fluxos, e o 'macro' como a dimensão molar, dos segmentos bem determinados. Em suma, o problema se coloca de outro modo para o historiador, pois a macro-história e a micro-história assumem outro sentido, que não aquele presente no debate historiográfico" (LAMBERT DA SILVA, 2010). Ver acima nota 304.

³⁷⁹ AZOUVI, 2007, p. 172.

³⁸⁰ SOULEZ, 1989, p. 48.

as nações. Os Estados Unidos engajam-se, pois, numa luta para defender "um princípio necessário para o funcionamento do capitalismo americano *como sistema*". E, acrescenta Soulez: "neste sistema o idealismo dos direitos humanos, a democracia e a liberdade econômica em todas as suas formas de modo algum devem ser separados"³⁸¹. Isto é, o problema não era a simples relação de forças entre países, mas a *ordem mundial* que emergiria após a guerra e a subsequente tentativa de unificação da humanidade a que ela daria lugar, na era planetária que se anunciava. Garantir um meio de imanência mundial, através da liberdade dos mares e do livre comércio, não somente para o desenvolvimento do capitalismo, mas também capaz de assegurar os princípios democráticos, nisso consistiu a intervenção precisa dos Estados-Unidos. A reflexão de Deleuze, com Guattari, em *Qu'est-ce que la philosophie?*, sobre a geofilosofia e a reterritorialização da filosofia nos Estados democráticos ocidentais e nos direitos humanos supõem essa *ordem mundial* como um fato estabelecido, assim como a idéia de "invenção de um povo que falta" supõe sua supressão.

A questão que se coloca, então, através do estudo de Soulez é a seguinte: é possível encontrar elementos da filosofia bergsoniana na participação de natureza política que Bergson pôde exercer durante a Primeira Guerra?³⁸² Dissemos acima que a filosofia é concernida pelo problema do direito. É preciso acrescentar que o direito não se torna uma questão para a filosofia sem que esta se torne imediatamente política. Um bergsonismo político, já não era esse o problema de Politzer? Sim e à condição de se ultrapassar, como mostra Soulez, um mal entendido que afasta sumariamente seu famoso panfleto, "*Bergson, la fin d'une parade philosophique*", sob o seguinte argumento: ele não teria valor filosófico, posto que o pensamento de Bergson não desempenharia nenhum papel sobre o campo político e social. "A questão não é aqui de modo algum que 'não tomar uma posição política é uma outra forma de fazer política'. Nós não praticamos de maneira nenhuma esta hermenêutica da suspeita. Na realidade, poucos filósofos estiveram tão presentes na política de seu tempo quanto Bergson. Sem dúvida, Bergson jamais exerceu uma atividade partidária. São as *instituições* que interessam a ele, mais do que o *campo* do debate político circunscrito por

³⁸¹ SOULEZ, 1989, p. 48.

³⁸² Mais especificamente, esse exercício se deu através da intervenção persuasiva de Bergson junto ao Presidente Wilson, cuja subjetividade, por sua vez, "dentro do sistema americano e em uma determinada conjuntura", desempenhou um papel decisivo. "Nós certamente não pretendemos demonstrar a seguir que a intervenção de Bergson foi a 'causa' da decisão tomada por Wilson. A posição do problema estaria incorreta. Uma decisão não tem 'causa', caso contrário, ela nada mais seria do que um 'efeito'; ela tem 'razões'. É no plano da apresentação dessas 'razões' que Bergson foi capaz de agir" (Ibidem, loc. cit.).

elas" ³⁸³. Não por acaso, constata-se que Bergson intervém justamente quando as "instituições foram ameaçadas". Como sublinha Soulez, fazer a escolha por um conjunto de instituições é fazer uma escolha política, mas também, e em primeiro lugar, é fazer uma *escolha filosófica*. Com base nos conceitos de "eu superficial" do *Essai*, de "senso de realidade" *Matière et mémoire* e de "esquema de vida social" das *Deux sources*, Soulez pode identificar uma "concepção precisa" do que as instituições significam para Bergson: "enquanto 'representações', elas são uma traição do esforço criador, enquanto 'esquema', elas são um ponto de apoio indispensável" ³⁸⁴. Politzer pretende denunciar Bergson justamente pela sua participação na Guerra de 1914. Soulez, por seu lado, insiste no fato de que Bergson não ignora o debate reforma-revolução, evolução-revolução, mas o filósofo "confina-o no campo estritamente social e político" ³⁸⁵. Já seu "crítico severo" conduz sua análise precisamente desse campo, mas para, através dele, julgar tanto o filósofo quanto sua filosofia. Sua participação na propaganda de guerra é evidente. "Mas o fato dessa participação e, subsequente, da qualidade discutível dos argumentos apresentados apresenta alguma relação evidente com a filosofia do filósofo ou deve-se concluir disso que essa filosofia é

³⁸³ Devemos, portanto, estar atento às circunstâncias - "muitas vezes determinada pelas instituições" - e aos eventos que permeiam a filosofia de Bergson. "O problema das relações entre a filosofia e a política e, conseqüentemente, entre o filósofo e o político, remete em parte àquele da relação entre a filosofia e a sua representação e entre o filósofo e a sua própria 'imagem'" (SOULEZ, 1989, p. 14). Bergson encontrava-se no início de uma era, onde a filosofia seria dominada pela comunicação (já os slogans?). Por isso, lembra Soulez, a preocupação de Bergson com sua imagem no sentido "midiático" do termo. De fato, na carta a J. Chevalier, de 8 de abril de 1920, "trata-se de questionar o direito de figuras públicas divulgarem fotografias de si mesmos, mas de uma época anterior a sua idade real" (Ibidem, p. 14, nota 22). É frente a esta problemática em torno da comunicação e da filosofia que Soulez propõe questionar o "estatuto da novidade em filosofia". "A disseminação da filosofia, especialmente se ela é 'nova', faz do nome de um filósofo uma questão social e política de primeira importância. Difusão, politização, denúncia, renovação, esse parece ser o ciclo de bens culturais no sentido contemporâneo do termo 'cultural', quase idêntica ao de 'midiático'" (Ibidem, p. 15). Assim, o estudo dos "fenômenos de moda", bem como aquele da "infra-estrutura editorial, acadêmica e, por fim, política que os torna possíveis", auxiliam o esclarecimento da história das filosofias, como sugere o programa sistemático de substituição de Bergson por Husserl, que pressupunha a crítica daquele primeiro do ponto de vista deste último, porém jamais foi realizada. Ela foi apenas esboçada no panfleto de Politzer e "uma geração inteira fará como se essa crítica tivesse ocorrido. Em 1945, 'todo mundo' se tomará por 'fenomenólogo', como 'todo mundo' havia se tomado por bergsoniano" (Ibidem, p. 27). Isso dito, quando Merleau-Ponty afirma que a fenomenologia "se confunde com o esforço do pensamento moderno" (Cf. MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da Percepção**. Tradução de C. A. R de Moura. São Paulo : Martins Fontes, 1994) não se trata de um sintoma de que a dimensão comunicacional engloba a atividade filosófica em si? É o que Soulez parece indicar: "como se uma filosofia não pudesse afirmar seu direito de existir sem a pretensão de ocupar todo o campo". Remetemos às nossas conclusões a propósito do slogan e da opinião em sua relação com o esforço de pensar e a fadiga. De maneira mais ampla, poder-se-ia recolocar a questão do "departamento francês de ultramar" do ponto de vista dos efeitos colonialistas da emergência da era, por assim dizer, midiática, da filosofia sobre os países "periféricos", afinal, ela antecede precisamente a "missão francesa" que funda o departamento de filosofia da USP. E ainda hoje, a questão da "infra-estrutura" se coloca: editorial (as traduções, por exemplo) e acadêmica (o sentido – ida ou vinda – dos intercâmbios durante a formação, a figura do "especialista" estrangeiro nas universidades brasileiras, etc.).

³⁸⁴ SOULEZ, 1989, p. 14.

³⁸⁵ Ibidem, p. 29, nota 77.

necessariamente um fracasso?"³⁸⁶. Questão maior da pesquisa de Soulez, ela não se pauta por interrogar de maneira enviesada essa relação a partir do campo político estritamente, como o faz Politzer ao fundir o homem e a obra. Ao contrário, ela estabelece uma distinção entre o conjunto da obra e os documentos de arquivos de Estado enquanto eles são, ambos, ligados ao mesmo "nome próprio" do filósofo, "quer o queiramos ou não". Não é senão do ponto de vista dessa distinção, enquanto ela remete ao mesmo nome próprio, que se pode procurar relações entre a obra e a atividade política.

O que explicaria, porém, e já como primeira dificuldade, o grande esforço de Bergson em separar tanto quanto possível o homem e a obra, inclusive por meio de testamento? Separação que significa partilhar o que remete a "Bergson autor", de um lado, ou seja, sua "obra", e o que remete a sua atividade diplomática durante a Guerra de 14, de outro, ou seja, suas "missões". "Não haveria senão uma relação de homonímia entre o filósofo e sua representação, entre Bergson e 'Bergson'"³⁸⁷? Soulez não coloca essa questão sem acrescentar uma observação que nos parece decisiva, qual seja, na tentativa peremptória de apagar qualquer tipo de relação significativamente filosófica entre Bergson e "Bergson", entre o filósofo e sua representação, emerge imediatamente o problema do "homem duplex" que, nesse pensador, não é anódino, haja vista a presença da "duplicação", do "duplo", por toda a obra: "tudo é duplo no bergsonismo", diz Soulez. É já o caso dos dois tipos de textos, um "menor", no qual se insere o artigo "*Mes missions*", publicado por vontade do próprio Bergson, e um "maior", constituído pelos trabalhos que formam o volume *Oeuvres*.

A única relação entre os dois viria, em suma, da utilização filosoficamente abusiva, mas patrioticamente aceitável de um efeito de notoriedade. Entretanto, quem define essa partilha? Bergson enquanto autor? Certamente não. É Bergson enquanto testador? Nova duplicação³⁸⁸.

De todo modo, a duplicação parece constituir um dos princípios da filosofia bergsoniana, como não cessaram de apontar os comentadores: dois aspectos do "*moi*", dois tipos de memória, dois movimentos de sentido inverso, duas fontes da moral e da religião, duplo frenesi. Deleuze, como é há muito sabido, privilegia esse aspecto do bergsonismo para pensar a questão da diferenciação em sua própria filosofia. A operação de duplicação está na base de uma máxima importante em Bergson. De acordo com ela, Bergson afirma que "é preciso agir em homem de pensamento e pensar em homem de ação"³⁸⁹. A gênese desse

³⁸⁶ SOULEZ, 1989, p. 30.

³⁸⁷ Ibidem, p. 31.

³⁸⁸ Ibidem, loc. cit.

³⁸⁹ BERGSON, 1935, p. 1537 e BERGSON, 1963, p. 1579.

imperativo resulta do retrato cruzado de Cousin, que pensava enquanto homem de ação, e de Ravaisson, que agia enquanto homem de pensamento³⁹⁰. Aplicando-se a Bergson sua própria máxima, tratar-se-á de questionar se ele agiu, efetivamente, enquanto homem de pensamento e pensou enquanto homem de ação. Antes de mais nada, a propósito dessa máxima, Soulez observa que o tiro de Bergson, ao mirar esse quiasma, "falha duas vezes". "Não só nem Ravaisson nem Cousin não chegam, simultaneamente, a agir em homem de pensamento e a pensar em homem de ação, mas a carreira deles terá lugar principalmente onde eles não deveriam estar: Ravaisson na administração, Cousin na universidade"³⁹¹. Porém, o "é preciso" não significa "nós podemos": "Bergson não é kantiano. Este é um ideal que tenta aproximar o que, na prática, é separado. O quiasma tenta superar, pelo menos retoricamente, aquilo que é duplicado"³⁹². Se é pela prática que a duplicação é feita, a reunião dos dois elementos não poderá ser senão ideal ou, pelo menos, deverá coincidir com o lado da dicotomia que conserva de modo mais autêntico a totalidade virtual primitiva que se dividiu e que, portanto, seria capaz, em tese, de relançar o elã. Isso permite ver a concepção bergsoniana da prática de um ponto de vista crítico e problematizante. Soulez sugere uma maneira de entender essa concepção que tem efeitos sobre o que compreendemos por filosofia como uma atividade ou prática instauradora e, portanto, imediatamente política. Com efeito, quando Bergson se volta para o retrato de Ravaisson "visto nele mesmo e não mais em comparação com aquele de Cousin", ele o vê como duplo. A passagem de que fala Soulez é a seguinte:

Toda a filosofia de Ravaisson deriva da idéia de que a arte é uma metafísica figurada e de que a metafísica é uma reflexão sobre a arte, e é a mesma intuição, diversamente empregada, que faz o profundo filósofo e o grande artista. Ravaisson tomou posse de si mesmo, ele se tornou mestre de seus pensamentos e de sua pena no dia em que essa identidade apareceu claramente em sua mente. E a identificação se fez no momento em que se juntarem nele as duas correntes distintas que conduziam rumo à filosofia e rumo à arte³⁹³.

O que é notável é o fato de que, "sendo duplo, Ravaisson é mais profundamente uno e mais interior a ele mesmo do que Cousin", em outras palavras, "ele está, portanto, situado no lado bom da dicotomia"³⁹⁴. É preciso tirar disso uma lição para a reflexão sobre Bergson "político": "é mais fácil ser filósofo enquanto artista e artista enquanto

³⁹⁰ BERGSON, 1963, pp. 1463-1464.

³⁹¹ SOULEZ, 1989, p. 32, n. 87.

³⁹² Ibidem, p. 32.

³⁹³ BERGSON, op. cit., p. 1461.

³⁹⁴ SOULEZ, op. cit, p. 33.

filósofo, do que ser político enquanto filósofo e filósofo enquanto político" ³⁹⁵. Talvez resida aí uma boa razão para explicar o esforço de Bergson para separar a obra e o homem, porque a primeira se encontraria no lado bom da dicotomia, aquele que conserva o elã e pode relançá-lo para mais longe, através de um "esforço superior". Já o segundo permaneceria do lado das exigências práticas, das representações necessárias para a manutenção da vida, ainda que elas se encontrem imobilizadas, sustentando quase mecanicamente instituições úteis. No caso de Bergson, aquelas que se encontravam ameaçadas durante a Guerra.

Ora, a tentativa de Bergson em separar o homem e a obra constitui, nela mesma, um sintoma de sua própria duplicação. Afinal, lembra Soulez, o que é senão um sintoma, ou seja, "o esforço pelo qual o sujeito procura expressar um saber sobre si mesmo que ele desconhece", o fato de que Bergson lance mão, para ilustrar sua concepção de multiplicidade virtual, nos *Données immédiates*, de seus próprios sonhos, "na verdade, do mesmo e único sonho, um sonho de duplo precisamente" ³⁹⁶? A "demência que é própria ao sonho", segundo Bergson, em *Le rire*, não pode ser expressa a não ser por aquele que dela fez a "experiência" através da "fusão" entre duas pessoas que se tornam uma só sem deixar de permanecer distintas. "Habitualmente, um dos personagens é o próprio adormecido. Ele sente que não deixou de ser quem ele é; mas ao mesmo tempo, ele se tornou um outro. É ele e não é ele" ³⁹⁷. Finalmente, se o sintoma é metáfora do sujeito, a obra é sua expressão máxima, de modo que Soulez pode encontrar no "duplo" uma "estrutura comum à obra e ao homem", irreduzível a uma simples bibliografia. "Se Bergson, enquanto filósofo, critica a representação, sua filosofia não deixa de sublinhar a necessidade de instituições, portanto, da representação". É bem Bergson, o intelectual orgânico da Terceira República, que duplica sua "obra" através de "escritos" relativos à sua atividade política, os quais, como insiste Soulez, "não podemos nem integrar completamente no corpus filosófico, já que eles não tem a mesma visada pragmática que os 'livros', nem excluir completamente, já que é precisamente enquanto filósofo que Bergson foi intelectual orgânico" ³⁹⁸. A "obsessão" expressa nos sonhos relatados se traduz justamente nisso: "é ele (Bergson) e não é ele (Bergson)". De todo modo, o duplo revela um Bergson obcecado, acima de tudo, pela própria imagem. Uma entrevista com o senador Beveridge ("Carta de 4 de março de 1915") é reveladora do "estado de espírito" do filósofo durante a Primeira Guerra. Nela, um Bergson, entusiasmado pela América, afirma que esta lhe estende um "espelho mágico" e lhe retorna uma imagem na qual ele aparece

³⁹⁵ SOULEZ, 1989, p. 33.

³⁹⁶ Ibidem, p. 32.

³⁹⁷ BERGSON, 1963, p. 478.

³⁹⁸ SOULEZ, op. cit., p. 35.

simultaneamente "idêntico e transfigurado" ³⁹⁹. Em suma, ainda segundo suas próprias palavras, Bergson está "encantado" (*Lettre 4 mars 1915*). Segundo Soulez, a entrada de Bergson na política "é sintoma de sua teoria", não no sentido psicopatológico, mas naquele de um enraizamento psicológico "na relação que ele entretém com sua própria imagem", a qual "se conjuga teoricamente com aquilo que ele pensa sobre ela". "O problema ultrapassa, além disso, o caso de Bergson: o problema é bem aquele das relações do filósofo e do homem político, posto que a notoriedade, isto é, a imagem que o público se faz do filósofo, faz com que este, queira ou não, entre no campo político" ⁴⁰⁰.

A possibilidade de entrada de Bergson na cena política durante a Primeira Guerra foi articulada por um antigo aluno seu, Louis Aubert, que publicará um artigo mais tarde, em 1928, quando da atribuição do prêmio Nobel ao filósofo, retomando esse assunto ⁴⁰¹. Soulez faz uma observação que nos parece muito pertinente e segundo a qual o ensino da filosofia não encerra somente questões filosóficas, mas envolve a política, não no sentido da presença ou ausência de influência das "convicções" do mestre sobre aquelas do discípulo. Bem diferente disso, trata-se de ser atento à "escuta totalmente política" que um estudante pode fazer do curso de "um grande mestre" ⁴⁰². Não se trata do "conteúdo" do ensino, mas da "transformação da relação mestre-aluno, por iniciativa do aluno, em relação política". No caso, o estudante percebeu "a 'força' especulativa do mestre como uma habilidade política e, mais precisamente, 'diplomática'". Assim, somos colocados diante de um bergsonismo político bastante singular, já que "o jogo com e entre as ideias seria um exercício de relação diplomática".

Assim, Aubert prepara o *locus* no qual a imagem dupla de Bergson coincidirá com aquela do mito do filósofo-rei. Com efeito, longe da objeção dirigida à intuição bergsoniana que fazia dela um refúgio distante da vida concreta, o antigo aluno a compreende como uma ação engajada no mundo ou aproximada daquilo que Bergson designava como "bom senso". Certamente, Aubert platoniza o bergsonismo e espera, com isso, lembra Soulez, testar politicamente a filosofia bergsoniana. Esse "teste *de validade*" tem um fundamento preciso aos olhos de Aubert, qual seja, a questão da filosofia como prática intelectual e arte da linguagem. Ela implica que a filosofia bergsoniana seja capaz de produzir um '*habitus*', no sentido de '*modus operandi*', "susceptível de ser transposto da metafísica para a política e, mais especificamente, para a diplomacia" e, desse ponto de vista, longe de ser "vã", ela teria sabido

³⁹⁹ SOULEZ, 1989, p. 59.

⁴⁰⁰ Ibidem, loc. cit.

⁴⁰¹ Cf. AUBERT, L. **Henri Bergson (Prix Nobel)**, Bulletin de la Société Autour du Monde, 1928.

⁴⁰² SOULEZ, op. cit., p. 63.

"associar a retórica como arte da persuasão ao método como processo de resolução dos problemas" ⁴⁰³. Sobressai disso a *imagem do filósofo*, num tempo de "tumulto dos povos" e de desenvolvimento de forças que alçavam "técnicos ao pináculo", tornado embaixador, para conduzir uma missão junto ao Presidente Wilson, outro acadêmico "investido, (...) através do voto, dos maiores poderes temporais do mundo" ⁴⁰⁴. Bergson, o mestre-filósofo, encontrou Wilson, o mestre-político. "O esplendor de cada uma dessas autoridades reflete sobre a outra. A 'autoridade' do filósofo pode se cruzar com o 'pensamento' do eminente intelectual que o presidente Wilson é" ⁴⁰⁵.

Não oferecemos aqui senão perspectivas bastante gerais de uma análise sofisticada que conjuga a problematização filosófica e a investigação apoiada em documento a fim de apreender as relações entre a atividade política e a obra vinculadas ao nome próprio "Bergson". Em que essas preciosas considerações de Soulez nos são úteis no contexto de nossa própria pesquisa? Se a tentativa de Bergson em separar a obra e o homem fundamenta-se em sua própria concepção da divisão do princípio vital como esforço criador que poderia ser relançado justamente pela primeira enquanto o segundo nada faria senão sustentar as instituições úteis à manutenção da vida, não é correto ver uma perfeita coerência teórica nesse arranjo, signo de uma vitalidade especulativa que o situa no lado bom da dicotomia? Não é ainda a restauração ontológica que dá sinal de sua eficácia teórica, justamente ao relegar a prática, por assim dizer, para o mau lado da dicotomia, desprovido de qualquer força criadora? É preciso hesitar. Vimos no primeiro capítulo que a performance especulativa não consistia nessa partilha demasiado simples, mas sim na submissão da experiência do pensamento a um problema principal. Sua operação é transcendental, tem um valor noológico e não ideológico, como observa Deleuze, com Guattari, em *Mille Plateaux*. "A noologia, que não se confunde com a ideologia, é precisamente o estudo das imagens do pensamento e de sua historicidade. De certa maneira, poderia dizer-se que isto não tem muita importância, e que a gravidade do pensamento sempre foi risível. Porém, ela só pede isso: que não seja levada a sério, visto que, dessa maneira, seu atrelamento pode tanto melhor pensar por nós, e continuar engendrando novos funcionários; e quanto menos as pessoas levarem a sério o pensamento, tanto mais pensarão conforme o que quer um Estado". E o mito do rei-filósofo

⁴⁰³ SOULEZ, 1989, p. 65-66.

⁴⁰⁴ AUBERT *apud* SOULEZ, 1989, p. 66.

⁴⁰⁵ Após o retorno à França, a notoriedade de Bergson é ainda mais expressiva, e de intelectual ela passa a ser também institucional. De imediato, ele realiza uma exposição sobre sua viagem para a "Academia das Ciências Morais e Políticas", em Paris. A esse propósito o diplomata Gabriel Hanotaux afirmará: "é como se a embaixada intelectual continuasse". Soulez observa que durante anos, até sua morte, Bergson continuou sendo um "mensageiro transatlântico" (SOULEZ, 1989, p. 116-117).

aparece, nessas páginas esplêndidas, no seio do funcionamento especulativo e principal da máquina de pensar. "Com efeito, qual homem de Estado não sonhou com essa tão pequena coisa impossível, ser um pensador?". Inversamente qual professor público não sonhou ser um homem de Estado? Evidentemente, isso tudo concerne ao modelo da reconhecimento, à imagem clássica do pensamento.

Assim, Aubert equivoca-se em sua leitura platonizante ao estabelecer uma divisão simples entre teórico e prático. Mais segundo um outro ponto de vista seu diagnóstico é correto, ou seja, no plano do próprio funcionamento da máquina de pensar, no jogo com e entre as ideias, ele percebeu a força especulativa como uma habilidade política, como uma capacidade diplomática. Assim, a performance especulativa estende uma política que lhe é, por assim dizer, interna e que, no bergsonismo, constitui uma fina diplomacia. Se a eficácia prática do modelo especulativo da reconhecimento dependia de seu decalque sobre o empírico, a eficácia prática da restauração ontológica depende do desdobramento do princípio, da divisão da totalidade virtual ou de interpenetração e na mediação diplomática visando sua restauração através de um quiasma ou reunião ideal. É preciso agir em homem de pensamento e pensar em homem de ação, essa é a política que a performance especulativa estende, ou seja, a diplomacia: por isso, a obsessão bergsoniana pelo duplo, como se uma onda histerizante carregasse a filosofia da duração para longe do porto, na direção de novas terras, de uma *terra incognita*, num movimento tanto mais eficaz quanto mais ele é especulativo. Contudo, se ele permanece especulativo, e portanto insuficiente, é em razão do problema principal que implica um lado bom da dicotomia onde se situaria o duplo como quiasma ideal a ser alcançado. O que explica também, e ao mesmo tempo, o esforço de Bergson em tentar separar o homem e a obra, como se o pensador não suportasse sua própria estação histórica. O homem duplex, nesse contexto, se tem algum sentido, é o de exprimir a própria estação histórica bergsoniana.

Ora, se há um bergsonismo de Deleuze ele em nada se assemelha à imagem que nos é dada, ele não pode consistir senão em uma potencialização da onda histerizada e histerizante, de modo a efetuar a abolição do problema principal e a liberação do duplo através da performance instauradora. Veremos que isso implica uma outra política que não a diplomacia bergsoniana. Já no primeiro capítulo abordarmos a importância para Deleuze da instauração de uma unidade entre o pensamento e a vida, entre o filósofo e a filosofia, entre o homem e a obra. De um lado, vidas demasiadamente corretas para um pensador, de outro lado, pensamentos demasiadamente loucos para um vivo: Kant e Hölderlin. A um e outro faltou a performance pela qual se dá o engendramento do pensar no pensamento como

unidade da vida e do pensamento, única a poder realizar eficazmente o duplo movimento da exigência bergsoniana, porém não mais submetido ao problema principal: agir enquanto homem de pensamento, pensar enquanto homem de ação. Não surpreende, pois, que Deleuze praticasse um constante interesse pela vida dos pensadores aos quais ele se voltava. Não tem nada a ver com curiosidades biográficas. De François Châtelet ele pôde dizer algo de muito significativo: "é um homem: a obra e a vida se acompanham constantemente" ⁴⁰⁶. Da mesma maneira, a questão da relação entre a doença e a obra de Nietzsche na qual Deleuze encontra com muita justiça a teoria do perspectivismo e das forças (o "quem"), de que decorrem os duplos Wagner-Teseu, Cosima-Ariane, Nietzsche-Dionísio ⁴⁰⁷. É pela "filosofia", como "unidade complexa", que a "vida" e a "obra" se comunicam: "a vida *ativa* o pensamento, o pensamento *afirma* a vida"⁴⁰⁸. Ou então, Espinosa, cuja *Ética* é definida como "um livro simultâneo escrito duas vezes". De um lado, a "*afirmação* especulativa" através do "fluxo contínuo das definições, proposições, demonstrações e corolários que desenvolvem os grandes temas especulativos". De outro lado, a "*alegria ética*" através da "cadeia rompida dos escólios, linha vulcânica descontínua, segunda versão sob a primeira, que exprime todas as cóleras do coração e colocam as teses práticas de denúncia e de liberação"⁴⁰⁹. Nesse duplo movimento Deleuze enxerga o "mistério da vida de um filósofo". Não é senão através dessa estação no movimento de dois movimentos que a *Ética* realiza a imanência e a filosofia é dita prática: "a beatitude da ação". "Todo o caminho da *Ética* se faz na imanência; mas a imanência é o próprio inconsciente, e a conquista do inconsciente" ⁴¹⁰.

Todavia, no que se refere a Bergson, nada? Por que nenhum interesse de Deleuze pelo diplomata cuja imagem dada por Aubert é recuperada por Soulez? Por que Deleuze não insistiu nessa formidável concepção do jogo com e entre ideias como exercício sofisticado de diplomacia? Perspicácia de Soulez, ao utilizar a expressão deleuziana "anedota de pensamento" para se referir ao espanto de Philippe Berthelot, diretor político do *Quai de Orsay*, diante da proposta de L. Aubert, num diálogo resgatado por Rose-Marie Mossé-Bastide:

Enviar quem, questiona este (Philippe Berthelot)?

- Bergson, lança Louis Aubert.

- Bergson? Mas é um filósofo!

⁴⁰⁶ DELEUZE, 2003, p. 148.

⁴⁰⁷ Idem, 1965, p. 14-15.

⁴⁰⁸ Ibidem, p. 18.

⁴⁰⁹ Idem, 1981b, p. 42-43.

⁴¹⁰ Ibidem, p. 43.

- Justamente, é um filósofo que é diplomata, ele fez diplomacia em metafísica ⁴¹¹.

A razão filosófica da missão bergsoniana é precisamente aquela que entende a filosofia como "discussão entre amigos". Nenhuma surpresa, portanto, que Aubert fale de um "singular espetáculo" para se referir ao fato de que uma "democracia", a França, envia a uma outra, os EUA, "um filósofo como embaixador". Parece-nos que a aparente ausência de um interesse de Deleuze pela "vida" política de Bergson é reveladora não de um simples alheamento ou negligência, mas de uma posição filosófica que faz sobressair a diferença entre os dois pensadores como sendo precisamente política.

Assim, é notável que na apresentação à tradução do "*Vocabulaire Deleuze*", de F. Zourabichvili, Bento Prado Jr. exhibe a questão política emergindo da própria diferença entre Deleuze e Bergson no que se refere ao modo como, num e noutro, dá-se a comunicação do pensamento com a vida. Com efeito, inicialmente, Bento Prado faz uma observação que, num relance, confunde-se com uma fórmula conforme ao bergsonismo de Deleuze: "a tarefa da prosa filosófica não é aquela de encontrar a solução para um problema já pronto, mas de formular uma questão que não deixa intacta a geografia da filosofia, que a redesenha em toda sua extensão". Isso permite a Bento Prado realçar a importância da noção de "devir" na filosofia deleuziana e a maneira como, "passando da história da filosofia à filosofia", esta última "acentua a dimensão do futuro como sendo crucial no pensamento". Não é senão através desse vetor do devir que é tornada possível a "osmose" entre o "pensamento e a vida". Para o pensador brasileiro, atesta-se uma vez mais a presença de Bergson na obra deleuziana. Mas, o que importa é levar em conta, em Deleuze, "a bifurcação da idéia de duração nas dimensões diferentes, porém solidárias, do pensamento e da vida". É através dela que o pensamento deleuziano poderia ter ido mais longe do que Bergson não teria podido. Bento Prado estende, portanto, a própria via aberta por Zourabichvili, em seu livro, a qual, como vimos anteriormente, questionava precisamente "como articular, para além de Bergson, as duas dinâmicas inversas e, entretanto, complementares, da existência" ⁴¹², quais sejam, a atualização e a contra-efetuação. Para além de Bergson deve ser entendido no sentido como para além da restauração ontológica. Como vimos, para essa última, o desdobramento do *elá* em duas tendências significava, ao mesmo tempo, a determinação de um lado bom, aquele pelo qual o esforço criador pode ser relançado. Não por acaso, Badiou acusará Deleuze de não fazer da política uma disciplina do pensamento, tão criadora quanto o é a arte, a ciência e a

⁴¹¹ MOSSÉ-BASTIDE *apud* SOULEZ, p. 73.

⁴¹² ZOURABICHVILI, 2003, p. 16.

filosofia. Fazendo de Bergson o mestre de Deleuze, o autor de *L'Être et l'événement*, faz como se este último não tivesse afrontado o problema político ou o tivesse, como Bergson, supostamente relegado ao plano da prática, das representações úteis à vida. Ora, a força de Deleuze está em, para além do Bergson restaurador da ontologia, diagnosticar o vetor histericizante que atravessa todo o bergsonismo. É a essa questão que Bento Prado está atento, ao insistir que "não é somente a vida que é criadora; o pensamento também, quando ele se torna pensamento em duração, participa do engendramento do objeto, operando a superação da condição humana". Certamente, Bento Prado faz referência nessa altura ao 4º cap. da *L'Évolution créatrice*, de que tratávamos acima, ao esforço superior de intuição pelo qual a consciência chega a adotar o próprio movimento da vida, ou seja, a duração real.

Mas isso não é tudo, pois o autor de *Presença e campo transcendental* lembra que "a familiaridade filosófica entre Deleuze e Bergson parece se apagar, deixando transparecer uma radical divergência, desde que se passa da relação pensamento/vida à relação pensamento/vida política". Isto é, há um sutil deslocamento que sugere a necessidade de levar em conta o problema da vitalidade não mais no plano especulativo da restauração ontológica, mas no plano político da instauração prática.

Essa oposição parece, contudo, um tanto quanto apressada pois se poderia objetar que nós nos esquecemos da evolução do próprio pensamento bergsoniano. Hyppolite tinha razão de lembrar que a "filosofia de Bergson é uma filosofia da vida, antes de ser uma filosofia da história humana" ⁴¹³. Isso não significa que Bergson não tenha se preocupado com a vida política, mas que ele a compreende em sua relação com "a vida universal sobre o nosso planeta". Em suma, Bergson não faz uma "história da humanidade", mas ao contrário, ao ligar a vida política ao conjunto do desenvolvimento da vida na terra, ele faz uma "história natural", nas palavras de Hyppolite. Ela é esboçada em *L'Évolution créatrice* e estendida com as *Deux sources*. Porém, o problema que deve nos ocupar por instante é menos aquele de uma passagem da relação pensamento/vida àquela entre pensamento/vida política do que aquele que confronta o bergsonismo político por assim dizer de Bergson e um bergsonismo político de Deleuze, em outras palavras a restauração ontológica e a instauração prática enquanto uma e outra implicam duas vias políticas distintas para pensar essa "história natural" de que fala Hyppolite ou a natureza como produção, segundo o *L'Anti-Oedipe*. Desse modo, não há alheamento ao "Bergson político" ou diplomata, como se supunha acima, mas um combate ao Bergson que faz diplomacia em metafísica. Afinal, é Deleuze quem dizia: "não há metafísica,

⁴¹³ HYPOLITE, 1949, p. 915.

mas política do ser" ⁴¹⁴. Salvo que essa política pode ser uma diplomacia ou uma máquina de guerra, uma discussão entre amigos ou a invenção de um povo.

Ora, para podermos avançar, será necessário esclarecer um pouco mais a concepção segundo a qual Bergson faz política em metafísica. O problema da unificação da humanidade, tal como ela foi abordado pelo pensador, é significativo a propósito disso. Soulez nos auxilia ainda uma vez nessa compreensão. Com efeito, ele indica com muita precisão como, aos olhos de Bergson, a guerra aparece, ao mesmo tempo, como "espetáculo inquietante e tranquilizador", pois ela provou a "superioridade dos regimes democráticos" enquanto "via" moralmente superior para a "unificação da humanidade". "A significação da guerra prolonga aquela do elã vital. A *L'Evolution créatrice* desdobra-se em filosofia da história"⁴¹⁵. Essa abordagem ganha em evidência quando se compara um curso de Bergson dado no *Collège de France* durante o ano escolar de 1910-1911 com uma passagem acrescentada à conferência feita na Universidade de Birmingham e que encontramos na coletânea *L'énergie intellectuelle*, em 1919. Como observa Soulez, essa última, que remonta ao pós-guerra, contradiz "palavra por palavra" o curso que antecedeu em alguns anos o início da guerra. Citemos um e outro.

Primeiramente, o curso de 1910-1911:

A sociedade humana, união de todos os indivíduos que povoam a terra, é um ideal realizável? Há, no fundo das coisas, um elemento irreduzível à fusão de todos os humanos numa associação grande como o universo? O conferencista hesita em responder: ele se contenta, de acordo com sua maneira, de conduzir seu auditório rumo ao que poderia ser a solução do problema.

"No momento em que, pela criação da pessoa, a impulsão se dissociou em diversos 'eu', entre esses eu separados surgiram antagonismos; a separação engendrou oposições, contradições que o progresso evolutivo deve abolir, realizando uma união que lembraria a unidade primitiva.

"Essa união, se ela puder se fazer, não será obtida pelo desgaste dos elementos ou pela fricção que apaga as diferenças, mas, ao contrário, pelo crescimento desses mesmos elementos dando a cada um deles força o bastante para obter o respeito dos outros, a todos nobreza o suficiente, generosidade o suficiente para amar a multiplicidade na unidade"⁴¹⁶.

Em seguida, o texto de 1919:

Em luta com elas próprias e em guerra umas com as outras, elas [as sociedades humanas] procuram visivelmente, pela fricção e pelo choque, a

⁴¹⁴ DELEUZE, 1988b, p. 10.

⁴¹⁵ SOULEZ, 1989, p. 207.

⁴¹⁶ BERGSON, *apud* SOULEZ, 1989, p. 206-207.

aparar os ângulos, a desgastar os antagonismos, a eliminar as contradições, a fazer com que as vontades individuais insiram-se sem se deformar na vontade social e que as diversas sociedades entrem por seu turno, sem perder sua originalidade nem sua independência, numa sociedade mais vasta: espetáculo inquietante e tranquilizador que não podemos contemplar sem dizer que, ainda aqui, através dos inúmeros obstáculos, a vida trabalha para individuar e integrar para obter a maior quantidade, a mais rica variedade, as mais eminentes qualidades de invenção e de esforço⁴¹⁷.

O que surpreende Soulez e não nos deixa indiferentes nessa derradeira análise bergsoniana a propósito da unificação da humanidade é o fato dela relevar diretamente de suas considerações de Bergson acerca da própria unificação da Alemanha, em seus "Discursos de guerra". Com efeito, sem se perguntar se a Alemanha teria outra escolha que não a má escolha, Bergson caracteriza, de um lado, um "sistema de unificação rígido e já dado, que viria de fora se sobrepor mecanicamente a ela" e, de outro lado, a "unidade que se faria por dentro, através de um esforço natural da vida"⁴¹⁸. No fundo, o que ele opõe é a administração mecânica e artificial da Prússia que se impõe à dinâmica vital e orgânica da Alemanha. Contra a própria lógica bergsoniana, de *L'Évolution créatrice*, por exemplo, onde a tendência do grupo acentua sua divergência e ao mesmo tempo conserva a lembrança da origem comum, tornando possível a emergência da virtualidade adormecida, ao contrário disso, a escolha para a Alemanha é colocada entre termos já pré-estabelecidos, entre o "vício" e a "virtude", ignorando qualquer virtualidade. Não se falará mais em "regressão ao estado selvagem", a qual implica a possibilidade de uma retomada do progresso, nem mesmo de "retorno ofensivo da barbárie", mas de uma "nova barbárie"⁴¹⁹. Bergson via na via tomada pela Alemanha a "possibilidade de uma evolução perversa da humanidade"⁴²⁰. Trata-se de uma "variante catastrófica" acrescentada a uma filosofia da história que é, ao mesmo tempo, uma "teleologia prospectiva". De todo modo, para a Alemanha não haveria imprevisibilidade, apenas precipitação na catástrofe. "Não há oscilação, nem caminho que se descobre enquanto se inventa", como seria de se esperar do autor de *L'Évolution créatrice* que, ao contrário, utiliza conceitos dessa obra, como "evolução", "regressão", "progressão", em seus discursos, no "nível do senso comum evolucionista da época"⁴²¹.

⁴¹⁷ BERGSON, *apud* SOULEZ, 1989, p. 206

⁴¹⁸ BERGSON, *apud* SOULEZ, 1989, p. 137

⁴¹⁹ É o que nota Soulez de um discurso de guerra a outro, aquele do dia 8 de agosto de 1914, onde se trata de um "retorno" e aquele de dezembro do mesmo ano onde se trata de uma "regressão", BERGSON, *apud* SOULEZ, 1989, p. 140.

⁴²⁰ BERGSON, *op. cit.*, p. 1115.

⁴²¹ SOULEZ, 1989, p. 141 et seq.

A questão da possibilidade de uma evolução perversa da humanidade não aparecem por acaso. Certamente, Bergson busca, diante do "impensável" da guerra, dar uma significação a ela, conforme ao título de um de seus *Discursos*. É ainda uma maneira de salvar a idéia de progresso. Porém, diante desse quadro em que a guerra aparece como "resgate do sentido", *Deux sources* representa uma mudança significativa. Uma evolução perversa da humanidade é afirmada, não mais na forma de um "retorno", mas de uma possibilidade real, já que aquilo a que se faria o retorno, como indica Soulez, jamais desapareceu. Essa possibilidade concerne, nessa obra, o próprio modo de vida triunfante na Primeira Guerra que conduzirá à "sociedade afrodisíaca" ⁴²². Essa possibilidade configura uma ruptura em relação ao Bergson diplomata? O que significa, de fato, fazer diplomacia na metafísica?

A diplomacia em metafísica, para Bergson, implica uma reflexão sobre o problema da força e do direito. Com relação à primeira, Soulez nota que o autor do *Discurso "La force qui s'use et celle qui ne s'use pas"*, de 4 de novembro de 1914 ⁴²³ permanece no interior de uma "problemática liberal *durante* a guerra". O fato dele sublinhar a palavra "durante" não é anódina, pois as *Deux sources* representarão "*questionamentos radicais*"

⁴²² Curiosamente, mais tarde, em *Deux sources*, a variante catastrófica é considerada a partir da análise do maquinismo e de sua organização da produção e do consumo com vistas apenas ao luxo e ao conforto. Essa análise é tanto mais importante quanto hoje vivemos uma atualização do discurso em torno da "nova barbárie" ou da "variante catastrófica" com o chamado "aquecimento global", com a dita "mudança climática". De certa maneira, é legítimo dizer que a situação atual é um desdobramento do "caráter geral" do mundo estabelecido definitivamente durante a Guerra de 14, conforme apontava Patocka, em seus *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, citado por Soulez. Se a Primeira Guerra "demonstrou que a transformação do mundo num laboratório atualizando reservas de energia acumuladas durante bilhões de anos deveria forçosamente se fazer através de guerra", ou seja, "eliminação de todas as 'convenções' que faziam obstáculo à liberação da força" (J. PATOCKA apud SOULEZ, 1989, p. 132), nas *Deux sources*, essa liberação é tida como estabelecida e supõe, na nova ordem mundial, seu crescimento contínuo. Ora, Bergson vê nisso um "erro de orientação" que desemboca num dilema de ordem moral. Mas hoje, esse crescimento parece se chocar com a questão da finitude dos recursos do planeta, com a redução da biodiversidade e com a entrada numa nova era geológica, o antropoceno, em que as transformações impostas pelo homem ao conjunto da natureza gera, cada vez mais, uma resposta que, caso ultrapasse um certo limite, constituiria uma variável fora de toda previsibilidade e, por conseqüência, de qualquer controle pelo homem. Fazendo do antropoceno uma espécie de desdobramento do antropocentrismo e do "desenvolvimentismo extensivo" ou "crescentista" a efetuação das estruturas colonialistas da metafísica, recusando essa concepção econômica que não é uma "necessidade antropológica", mas uma "antropologia da necessidade" (uma "gênese da economia" enquanto "economia do Gênesis", aquela que coloca a "insuficiência" e a "falta" no desejo), Viveiros de Castro (2011) propõe a noção de "reenvolvimentismo intensivo" e "ecológico". Assim, ele atualiza em novos termos a questão colocada por Bergson para a humanidade: se ela quer viver apenas ou viver bem. Mas, há uma diferença. O "viver somente", dentro da lógica do desenvolvimentismo extensivo, implica no horizonte a variante catastrófica da mudança climática de modo que a escolha seria entre viver de maneira terminal - e nesse ponto ele alcança, por outros caminhos, algumas conclusões de P. Sloterdijk acerca da hiperpolítica - ou viver bem - que, para Viveiros, significa renunciar ao maquinismo. A simplicidade mística atualizada pelo devir-índio. Certamente, as semelhanças apressadas não devem nos enganar a propósito das diferenças mais profundas e se houvesse um bergsonismo de Viveiros de Castro, ele seria como aquele de Lévi-Strauss, apontado por F. Keck (2011), um "bergsonismo desesperado". No nosso entender, o ponto de convergência é a performance especulativa, de maneira que a "cosmopolítica do ambientalismo" ou "cosmopraxis polívoca, múltipla e simétrica", proposta por Viveiros de Castro, estende a "diplomacia metafísica" bergsoniana. Com efeito, os limites do reenvolvimentismo intensivo coincidem com os da segunda síntese do tempo.

⁴²³ BERGSON apud SOULEZ, 1989, p. 1106.

dessa concepção que remonta ao séc. XVIII, a Adam Smith, entre outros, atravessa o séc. XIX até a guerra de 14, associando "progresso material, progresso moral e progresso da liberdade"⁴²⁴. Dessa maneira, a guerra para Bergson não é "a guerra da Força contra o Direito, mas a guerra entre *dois tipos de força*". A tese alemã, para Bergson, consiste em não distinguir entre força e direito.

A tese da Alemanha seria, então, aquela da força enquanto direito. Ao contrário, a tese dos países da Entente seria aquela do Direito enquanto força, mais exatamente enquanto *suplemento* de força. (...) A força da tese do direito da Força está na força da... força. Mas essa tese guarda uma fraqueza. Quem viria em socorro da Força se ela enfraquece, já que essa força quer ser 'tudo' e visa a dominação do mundo? Não ocorre o mesmo com a força que reconhece o direito. Reconhecer o Direito *é reconhecer a legitimidade de outras forças*. Por conseqüência, a uma força que reconhece o direito podem se juntar outras forças que reconhecem o mesmo direito⁴²⁵.

No contexto da guerra, o esforço de Bergson consistirá em articular, a partir dessa concepção da força, a idéia de "liga" e em tentar convencer os americanos que essa noção, entre os franceses, coincide com aquela da Sociedade das Nações, desejada pelos Estados-Unidos. De qualquer modo, no que concerne ao problema da força, Bergson se move em "*seu campo filosófico*", sublinha Soulez, afinal o que seria o pensamento acerca do *elã vital* como *vis a tergo*? Contudo, inversamente, nenhuma reflexão importante sobre o Direito aparece em suas obras, o que contribuiu, observa ainda o comentador, para alimentar a idéia de que Bergson não seria um pensador do político. "De fato, em grande parte a tradição da filosofia política faz essencialmente desta uma filosofia do direito"⁴²⁶. Mas lá onde se diagnostica uma negligência no pensamento bergsoniano, "teria sido melhor se perguntar por qual razão *filosófica* o Direito é minimizado a esse ponto por Bergson". Ver-se-ia, talvez, que isso se deve ao fato de que, em Bergson, "o Direito é pensado sob o signo da força"⁴²⁷. O discurso de guerra sobre a força evidencia essa situação, mas por ser tomado como simples texto de propaganda, ele foi deixado de lado pelo campo acadêmico. Toda a força do trabalho de Soulez é retomar tais textos e restituí-los na continuidade do pensamento bergsoniano, abrindo novas vias de compreensão. É o caso, por exemplo, de um curso de "Moral" dado por Bergson em 1893, no Liceu Henri-IV:

O direito foi definido por Leibniz como um poder moral. A idéia do direito é, portanto, correlativa da idéia de dever, a qual foi definida por Leibniz

⁴²⁴ SOULEZ, 1989, p. 130.

⁴²⁵ *Ibidem*, p. 131.

⁴²⁶ *Ibidem*, loc. cit.

⁴²⁷ *Ibidem*, p. 132.

como a idéia de uma necessidade moral. Um poder moral assemelha-se a uma potência física no sentido de que ele é capaz de determinar ou de impedir uma ação. Mas sua força não possui nada de material; ela não exerce uma coerção física. Ela reside inteiramente numa representação intelectual"⁴²⁸.

A parte o apontamento de que entre todos os filósofos reconhecidos pela história da filosofia, Bergson é um dos "mais próximos de Leibniz", tanto mais quanto a atividade diplomática do primeiro se aproxima daquela do agente do Eleitor de Hanôver, Soulez insiste numa questão que nos é certamente cara, no contexto de nossa tese. Com efeito, o trecho citado do curso mostra que o direito é um "poder", ou seja, uma "força". Mas a "Força do direito" não é uma "Força física", produzindo os mesmos efeitos que esta através de meios não materiais. Dessa maneira, 20 anos depois, no discurso de guerra analisado acima (de 4 de novembro de 1914), "Bergson não mudou de opinião". Porém, ele introduz uma nuance decisiva. Em *L'Évolution créatrice*, o filósofo determinava o "caráter limitado da força". A divinização do elã vital não era possível devido à sua finitude. Contudo, a esta "opõe-se agora a capacidade de renovação da 'energia espiritual' " ⁴²⁹. Antes da guerra, em *La conscience et la vie*, de 1911, o espírito já era definido como "força capaz de tirar dela própria mais do que ela dispõe", buscando "perpetuamente (...) transcender-se" ⁴³⁰. Após o fim da guerra, notoriamente em *Énergie spirituelle*, em 1919, Bergson formula definitivamente o que poderíamos chamar de um princípio que orienta seu pensamento daí em diante, qual seja, aquele que conclui pela superioridade do ponto de vista do "moralista" sobre o ponto de vista do "artista". "Os grandes homens de bem, e mais particularmente aqueles cujo heroísmo inventivo e simples abriu novas vias para a virtude, são reveladores de verdade metafísica" ⁴³¹. Ora, nota Soulez, é conforme a essa concepção da moral que Bergson determinará seu pensamento do político mais tarde, nas *Deux sources*, "mais do que ele teria feito se ele tivesse permanecido no ponto de vista do artista e tivesse escrito uma obra de estética"⁴³². Enfim, a própria idéia de diplomacia em metafísica repousa sobre a concepção do Direito enquanto força e esta se revela de maneira privilegiada aos olhos do moralista: com efeito, o suplemento de força, representado pelo Direito, não pode encontrar sua fonte senão no esforço de renovação espiritual efetuado pelo moralista. O metafísico se faz moralista ao mesmo tempo em que se torna diplomata.

⁴²⁸ BERGSON apud SOULEZ, 1989, p. 132.

⁴²⁹ SOULEZ, 1989, p. 133.

⁴³⁰ BERGSON apud SOULEZ, 1989, p. 133

⁴³¹ BERGSON, 1963, p. 834.

⁴³² SOULEZ, op. cit., p. 133.

Mas, é possível aprofundar ainda mais a relação entre a atividade política de Bergson e o conteúdo de sua própria filosofia. Um caminho seria explorar o sentido da crítica bergsoniana, em *La pensée et le mouvant*, à inteligência e seus esquemas fixos, e ao mesmo tempo à ordem social rígida que lhe corresponderia como "filosofia da cidade". A sociedade, tal como a filosofia, pretende "saber tudo" ⁴³³. Com efeito, "o objeto essencial da sociedade é inserir uma certa fixidez na mobilidade universal. Tantas sociedades, tantas ilhotas consolidadas, aqui e ali, no oceano do devir. A crítica dessa consolidação resulta naturalmente da crítica da inteligência e da linguagem.

Esta consolidação é tanto mais perfeita quanto a atividade social é mais inteligente. A inteligência geral, faculdade de arranjar 'razoavelmente' os conceitos e de manipular convenientemente as palavras, deve então auxiliar a vida social, como a inteligência, no sentido estreito, função matemática do espírito, preside o conhecimento da matéria. É à primeira sobretudo que se pensa quando se diz de um homem que ele é inteligente ⁴³⁴.

O homem inteligente está apto a se ocupar das coisas da vida corrente, mas não deveria se comprometer com questões da ciência em suas múltiplas especialidades, menos ainda, com filosofia, campo no qual as "questões colocadas não relevam mais somente da inteligência" e se dá a "constituição de novas significações" ⁴³⁵. Contudo, o "homem inteligente" aparece como um "duplo" do filósofo e "vem sem cessar ocupar na ordem do discurso o lugar que o filósofo reserva a si mesmo" ⁴³⁶. Trata-se do *homo loquax* que, assim como o sofista, crê saber tudo em razão da relação que ele entretém com a linguagem: "todo seu pensamento é reflexão sobre sua fala", diz Bergson. O homem-inteligente visa a ação eficaz e, desse modo, mais amplamente a conservação da ordem social. Assim, Bergson condena o fato de se chamar de "razão" a essa "lógica conservadora" que orienta o "pensamento comum": " 'conservação' assemelha-se bastante a conversação" ⁴³⁷. Seu saber total tem como esteio a "síntese", tal como Bergson a define, no Cap. IV de *L'Évolution créatrice*, como operação da linguagem na origem da "filosofia das Ideias", cujos santos padroeiros são Platão e Aristóteles. A compreensão totalizante dos sistemas filosóficos tem sua origem, assim, no esquema prático que está na base da linguagem. Curiosamente, Soulez chama a atenção para a crítica, que acompanha aquela da síntese, dirigida à noção de "participação" em Platão. Pensamento e linguagem não operam senão por meio de elementos

⁴³³ SOULEZ, 1989, p. 230.

⁴³⁴ BERGSON, 1963, p. 1323.

⁴³⁵ SOULEZ, op. cit., p. 232.

⁴³⁶ Ibidem, p. 230.

⁴³⁷ BERGSON, 1969, p. 1322.

estáveis ou formas imutáveis, pelos quais o real é recomposto sobre o fundo do puro devir indeterminável. A filosofia clássica não vai senão objetivar esse esquema próprio à linguagem e que serve para a ação eficaz no mundo, mas não para a especulação.

Mais ela dirigirá sua atenção sobre essas formas que o pensamento delimita e que a linguagem exprime, mais ela os verá se elevar acima do sensível e se utilizar em puros conceitos, capazes de entrar uns nos outros e mesmo se reunir, enfim, em um conceito único, síntese de toda realidade" ⁴³⁸.

Nesse mundo das Ideias o pensador se instala, promovendo "conciliações" e "concessões" entre os "puros conceitos", dedicando-se "nesse meio distinto a uma hábil diplomacia" ⁴³⁹. O *homo loquax* ou homem-inteligente remete-nos ao homem fatigado, cujo pensamento se assenta sobre uma imagem dogmática, formada por slogans e opiniões. É também um diplomata em metafísica já que o mundo do reconhecimento dentro do qual se move não é outro senão o mundo das Ideias.

Contudo, sabemos que a crítica bergsoniana recai sobre as ambições metafísicas da inteligência, em pretender extrapolar o universo da ação para o qual ela foi talhada. Soulez tem razão, pois, em lembrar que Bergson recupera pragmaticamente o que ele criticou teoricamente. Natural ao espírito humano, a "socialização da verdade", praticada pelo *homo loquax* enquanto filosofia da cidade, deve ser conservada no domínio prático. É por meio dessa recuperação que o filósofo, numa passagem notável de *La pensée et le mouvant*, justificará a "estabilidade das instituições" e a recusa "de qualquer interpretação revolucionária de seu pensamento" ⁴⁴⁰. O filósofo, "como todo mundo", não se encontra em posição de recomendar a "estabilidade" ou a "mudança" às sociedades humanas. "Uma coisa é um princípio de explicação, outra coisa uma máxima de conduta". Como homem de bom senso, o filósofo deverá admitir, como todo mundo, a necessidade das instituições enquanto quadro de estabilização relativamente invariável oposto à "diversidade" e à "mobilidade dos intentos individuais". A única diferença do filósofo, em relação a todo mundo, é que ele compreende melhor o papel das instituições, que funcionam como "imperativos" no "domínio da ação" contribuindo com o "trabalho de estabilização que os sentidos e o entendimento efetuam no domínio do conhecimento quando condensam em percepção as oscilações da matéria e em conceitos o fluxo das coisas" ⁴⁴¹. Assim, a evolução das sociedades é sustentada pelo quadro rígido das instituições. Análise curiosa, quando se pensa na filosofia bergsoniana

⁴³⁸ BERGSON, 1969, p. 771.

⁴³⁹ Ibidem, p. 843.

⁴⁴⁰ SOULEZ, 1989, p. 233.

⁴⁴¹ BERGSON *apud* SOULEZ, 1989, p. 233.

como aquela que denuncia a insuficiência de um suporte fixo para pensar o movimento. De toda maneira, é nesse quadro que surpreendemos o homem de Estado com o dever de "seguir" as "variações" da sociedade e de "modificar a instituição enquanto ainda é tempo: de cada dez erros políticos, há nove que consistem em simplesmente tomar por verdadeiro aquilo que cessou de sê-lo. Mas o décimo, que pode ser a mais grave, será o de não mais tomar por verdadeiro aquilo que, entretanto, ainda o é" ⁴⁴². Soulez observa que se a sociedade tem dificuldade em distinguir o "homem inteligente" do verdadeiro "pesquisador", o filósofo não distingue, por seu turno, em todos os casos, o "homem de bom senso" do "*homo loquax*" e, com isso, Bergson acentua a "permanência enquanto condição da evolução". Para os nove casos de erros políticos, o homem de bom senso não deve se contentar em ter razão, "mas deve incessantemente recomeçar a ter razão" ⁴⁴³. Ao contrário, no décimo caso, ele deve afirmar que a "conservação prima". A coincidência entre o homem de bom senso e o *homo loquax* se dá no fechamento necessário à ação, o que significa que "a atualidade na vida de um povo não dura mais do que o tempo necessário às exigências da ação" ⁴⁴⁴.

É por ter se dedicado à metafísica enquanto ciência experimental que trabalha sobre problemas precisos que o filósofo Bergson não pode sair de sua competência para julgar sobre problemas que concernem à atualidade política e social. O duplo se revela aqui pela dificuldade de ser contemporâneo, devido à diferença de ritmo entre a duração na qual uma obra se elabora e aquela da atualidade das sociedades. Soulez vê aqui um reflexo da atividade política de Bergson sobre seu pensamento. Verdadeiro "pesquisador", deixou sua "competência" e se comportou, assim, como um "homem inteligente"? O pensador, se ele quer tratar de questões políticas ou se envolver diretamente numa luta política, não tem opção a não ser deixar sua competência e se tornar *homo loquax*? É esse o significado da "ilusão comum" à qual o pensador deve se adaptar no momento em que ele "não é mais filósofo nem cientista, mas simplesmente inteligente" ⁴⁴⁵? Ora, Soulez enfatiza que a imprensa constituiria, para Bergson, a instituição cuja especialidade consiste em "dar às pessoas 'competentes' a ilusão de serem 'inteligentes' e, através disso, a possibilidade de atingirem enfim, graças à notoriedade, seu nível de incompetência" ⁴⁴⁶. O autor parece sugerir um esboço de crítica bergsoniana da comunicação. Se a competência filosófica consiste na atividade de posição de verdadeiros problemas, a atividade comunicacional, por seu turno, é o campo de ressonância

⁴⁴² BERGSON apud SOULEZ, 1989, p. 234.

⁴⁴³ SOULEZ, 1989, p. 234.

⁴⁴⁴ Ibidem, p. 235.

⁴⁴⁵ BERGSON, 1989, p. 1324.

⁴⁴⁶ SOULEZ, op. cit., p. 236.

de falsos problemas. É Bergson, ele próprio, quem descreve o que seria essa faculdade comunicacional, a ilusão comum não sendo senão uma ilusão *do* comum.

Com frequência, vai-se consultar, acerca de um ponto difícil, homens incompetentes, pelo fato de que eles alcançaram a notoriedade pela sua competência em questões completamente diversas. Lisonjeia-se, assim, neles, e sobretudo, alimenta-se no espírito do público, a idéia segundo a qual existe uma faculdade geral de conhecer as coisas sem tê-las estudados, uma 'inteligência' que não é nem simplesmente o hábito de manipular, na conversação, conceitos úteis à vida social, nem a função matemática do espírito, mas uma certa potência em obter o conhecimento do real a partir de conceitos sociais, combinando-os habilmente" ⁴⁴⁷.

A conversação, a diplomacia dos puros conceitos, enfim, o pensamento em comum, além do que não haveria nada a procurar, caracterizam, pois, a política e mais amplamente as instituições responsáveis pela conservação da ordem social e o filósofo, cuja atividade é necessariamente solitária, aí não pode penetrar sem deixar sua competência e, por consequência, sem se tornar *homo loquax*. Isso dito, Bergson não teria, ele próprio, tornado-se *homo loquax*, ao fazer uso público de seu pensamento durante a primeira guerra? A descrição acima não sugere outra coisa, afinal "jamais se descreve tão bem uma tentação senão quando se cedeu a ela..." ⁴⁴⁸. Ao mesmo tempo, é uma "questão pragmática" que decide da "articulação entre o volume *Oeuvres* e o volume *Mélanges*", ou seja, do duplo que corre o risco de se confundir aqui com o comum, o médio, o mediado. Bergson não deixa, a esse respeito, nenhuma dúvida ao confessar no início de "*Mes missions*". "Eu vou falar da atividade que pude exercer pessoalmente no exterior, independentemente de meus livros. Meus cursos e conferências valeram-me certamente uma real popularidade, apesar de tê-los sempre mantido no nível o mais elevado. Dessa popularidade - não mais do que aquela que me valeram meus cursos do Collège de France - jamais me senti envaidecido (ao contrário, ela acabou se tornando odiosa). Ao menos, ela permitiu que eu me tornasse útil à França durante a guerra. Eu faço alusão às três missões que eu realizei no exterior" ⁴⁴⁹. Diante do mundo do comum, o que resta ao filósofo senão estabelecer uma estratégia de filósofo e *homo loquax*? Para Soulez, Bergson não somente o fez como elaborou a teoria de "sua própria estratégia"! Nós nos limitaremos a resumir alguns aspectos desse argumento.

Com efeito, a obra, materializada no livro, é o único meio que o filósofo tem de se endereçar a seu público, ou seja, aos leitores de seus livros. Mas como tal, esse público é

⁴⁴⁷ BERGSON, 1963, p. 1324.

⁴⁴⁸ SOULEZ, 1989, p. 236.

⁴⁴⁹ BERGSON, 1972, p. 1554-1555.

um não-público, já que se trata de visar o *homo sapiens* a despeito do contexto histórico e político. Devido ao ensino e à pressão da opinião, o filósofo se dirige a diversos públicos, não sendo o mesmo que se exprime através do livro, abandonando, por assim dizer, sua competência. Ao se dirigir à opinião pública, o filósofo se torna *homo loquax*. Há, sobretudo, um "efeito paradoxal" de um sobre o outro, pelo qual Bergson pôde receber a incumbência de exercer uma atividade política. "Dito de outra maneira, o publicitário transforma o filósofo em um autêntico homem político, ou seja, em um homem que joga deliberadamente sobre o intervalo entre o público e o privado através de conferências e 'conversações' políticas" ⁴⁵⁰. Mas enquanto autor, o filósofo também se serve de um suporte para comunicar e, de toda maneira, admita ou não, constrói uma estratégia em relação a seu público, até mesmo quando introduz a figura transcendente do Outro como destinatário, para além da universalidade dos homens. Não é um fato, como afirma o agudo leitor de Bergson, que "em cada época os filósofos necessitaram se haver com as 'mídias' de seu tempo" ⁴⁵¹? Já era assim para Platão diante da introdução de um novo suporte e o problema da paternidade do texto escrito surgido com a sua circulação, ao passo que o diálogo filosófico se dava apenas entre amigos à distância do público. Passando à filosofia moderna, mais especificamente a Kant, o espaço público em seu tempo apresenta certas analogias com o diálogo platônico. É que, de certa maneira, um livro deve responder a outro livro, uma publicação a outra publicação. Toda a questão do duplo, quando se passa a Bergson, tem forte relação com a transformação pela qual o espaço público atravessava, em seu tempo, já que a impressão em grande escala resultará numa partição entre publicação legítima, ou seja, livros, e publicação não-legítima, como exposições orais, entrevistas, enfim, transcrições daquilo que deveria permanecer oral. Não à toa, *homo loquax* significa "homem tagarela": *flatus vocis*. Vimos acima que Bergson vincula a popularidade aos cursos dados no *Collège de France* e às conferências realizadas nos Estados Unidos. Essa análise se mostra coerente com o princípio bergsoniano de que a intuição ou emoção que não chegam a se comunicar por escrito não são senão fantasia. A demarcação livro/não-livro passa, pois, para publicação legítima/publicação não-legítima, até se tornar enfim escrito/oral. Porém, essa demarcação estrita deve ser nuançada, ao menos se levamos a sério a apreciação positiva de Bergson em relação às transcrições de cursos, por exemplo, no caso de Lachelier ⁴⁵². Assim, há casos em que o oral (certos cursos) merecem ser

⁴⁵⁰ SOULEZ, 1989, p. 241-242.

⁴⁵¹ Ibidem, p. 243.

⁴⁵² "... Lachelier não se sentia obrigado a escrever, como se todos pudessem e devessem chegar, concentrando suficientemente sua atenção, às conclusões que ele próprio havia alcançado. (...) Felizmente, suas funções na

escritos. Igualmente, é possível encontrar casos em que Bergson ele mesmo não respeita a demarcação e faz com que o oral preceda ao escrito. Por exemplo, na "Introdução" a *La Pensée et le mouvant*, onde é feita alusão a uma lição dada no *Collège de France* e a uma conferência dada nos Estados Unidos, de modo que se trata de resumir o que foi, segundo o autor, largamente desenvolvido oralmente. Mas também o esboço de história dos sistemas elaborado no Cap. IV de *L'Évolution créatrice* "não é senão o resumo bastante sucinto" do que foi desenvolvido "longamente", em cursos no *Collège de France*, entre 1900 e 1904⁴⁵³. É possível, assim, constatar um duplo movimento de ida e vinda entre os cursos, conferência, entrevistas de um lado, e a obra, de outro, de modo que "todo seu pensamento não está nos seus livros"⁴⁵⁴. Aos olhos de Soulez essas idas e voltas evidenciam que o pensamento bergsoniano desenvolve-se em dois registros simultaneamente: livro e curso. "Bergson soube ser contemporâneo de seu tempo, conforme a definição da contemporaneidade dada por ele próprio. Não se pode mais, portanto, localizar a demarcação entre livro e o resto. Diante da eternidade, Bergson se define como autor/professor no Collège de France"⁴⁵⁵. Mesmo enquanto autor, Bergson é, pois, duplo. É que livros e cursos são destinados a provocar o esforço para aceder à intuição. Fazer obra para Bergson significa efetuar esse esforço de que os livros e os cursos são o suporte. "É a música que é a obra, não a partição, *sobretudo de um ponto de vista bergsoniano*". Porém, o efeito de popularidade arrasta o filósofo para "mais longe do que ele teria desejado, na direção da política". Diante desse "desdobramento" do duplo em *homo loquax*, Bergson pretende reagir privilegiando o "livro". "Nós reencontramos a mesma estrutura de uma subjetividade duplicada da qual uma parte pretende estabelecer uma demarcação entre ela e o outro, mas sem cessar de fazer alusão ao que ela rejeita. A popularidade fez Bergson desviar-se de seu objetivo pragmático e o testamento fixou em sua duplicação"⁴⁵⁶. Ora, para Soulez, o problema do "duplo" é ligado à questão do "espelho": o outro enquanto destinatário é em "posição de espelho" e, enquanto tal, "parcialmente objeto de identificação". "É normal, nesse sentido, ser o duplo e ver repercutir seu duplo na fala do outro. A duplicação enquanto sintoma se produz quando o sujeito emite ou deseja emitir mensagens incompatíveis quanto ao seu destinatário e, conseqüentemente, quanto ao seu conteúdo"⁴⁵⁷. Em outras palavras, o sintoma se manifesta quando o filósofo, que concebe a

Universidade o obrigaram a falar, suas lições foram recolhidas, muitas gerações de mestres puderam beber, assim, de seu pensamento" (BERGSON, 1972, p. 503).

⁴⁵³ BERGSON, 1963, p. 725.

⁴⁵⁴ SOULEZ, 1989, p. 250.

⁴⁵⁵ Ibidem, p. 250.

⁴⁵⁶ Ibidem, p. 253.

⁴⁵⁷ Ibidem, p. 254.

comunhão como entusiasmo produzido pelo esforço para retornar à intuição da duração, ou seja, que não concebe a obra senão como tal esforço especulativo e que, no limite, poderia dispensar todo suporte, o filósofo vê-se confrontado com mídias que arrastam, por assim dizer, seu pensamento para além do círculo dos "amigos" que fazia a eficácia da estratégia platônica de uma "comunicação puramente privada que se endereçava a todos porque se endereçaria a cada um" ⁴⁵⁸.

Chegamos, assim, no ponto mais sensível da questão da socialização das verdades reconhecidas, ou seja, do problema da "filosofia da cidade". A consolidação de uma ilha no oceano do devir se mostrou inseparável da atividade da inteligência que opõe ao filósofo o seu duplo, o *homo loquax*. Entre os antigos, a tentativa de se contrapor ao duplo, quer dizer, aos sofistas, dava-se por meio do regime de pertencimento através da amizade e seu ideal de comunicação universalmente privada. Acreditava-se evitar, assim, o destinatário intruso. Não à toa, Bergson chama a atenção para o fato de que Sócrates dispensava a mediação da escrita e, com isso, alimentava o paradoxo de uma comunicação privada. Com efeito, por um lado, Sócrates mistura-se com todos, "é preciso que ele se misture com o povo, que ele se faça povo, que sua linguagem se junte o modo de falar popular, ele não escreverá para que seu pensamento se comunique vivo a espíritos que o carregarão vivo a outros espíritos", mas, por outro lado, "se fechando em sua sabedoria, [ele] se separa do comum dos homens" ⁴⁵⁹. Por excluir o "leitor intruso" que viria de fora do círculo de amigos, essa operação não reproduz o próprio fechamento da sociedade que exclui o estrangeiro, o bárbaro, o inimigo? Não é por ser a metafísica grega uma extrapolação da "inteligência geral", responsável pela consolidação das ilhotas no oceano do devir, que ela não poderá sair desse paradoxo de uma comunicação universalmente privada, entre amigos? Tudo se passa como se o fechamento constituísse uma fonte do comum, ou seja, um tipo de liame enquanto operação transcendental de inclusão exclusiva e que forma as sociedades naturais descritas por Bergson nas *Deux sources*.

Bergson, por seu turno, efetua uma outra "pragmática" em vista do desdobramento dos destinatários. Com efeito, o jovem aluno da ENS deve comentar frase seguinte: "É preciso considerar, ao escrever, que os estudiosos estão presentes, mas não é a eles que nós nos endereçamos". Bergson defende que o esforço do pensador para dar uma forma à idéia concebida faz com que ele, ao mesmo tempo, pense para o público e escreva para os estudiosos. "Mais ele [o autor] abstrai, mais ele se doa, e trabalhando para si mesmo,

⁴⁵⁸ SOULEZ, 1989, p. 292.

⁴⁵⁹ BERGSON, 1963, p. 1027.

ele trabalha para todo mundo (...) Como autor, ele leva em conta os estudiosos; como homem, ele relewa antes de tudo da própria humanidade", diz Bergson ⁴⁶⁰. Essa concepção, que direciona "desde a origem", segundo Soulez, o pensamento bergsoniano rumo a uma "filosofia popular", envolve a questão da "articulação da verdade e de sua eficácia" ⁴⁶¹. Por um lado, é possível postular sua separação. Dela resultará seja uma "verdade impotente", tanto mais repetida quanto ela não serve para nada, seja uma "estratégia abundante que, de complicação em complicação, passa ao largo de seu objeto ou até mesmo acaba por tomar a si mesma por objeto", como é o caso da empreitada crítica, enfatiza Soulez na esteira de Bergson, que substitui à resposta aos grandes problemas uma reflexão sobre o instrumento para se responder a eles ⁴⁶². Temos aqui uma nítida situação típica da política e, mais especificamente, da diplomacia. "A desconfiança generalizada é sua sorte e aí ninguém chega a acreditar na verdade, pior, ela é dita para não sê-lo. Quantas vezes não se viu a extravagância da confissão dissimular as conseqüências que seria preciso tirar dela?" ⁴⁶³ questiona Soulez. De outra parte, a filosofia supõe a convicção inversa: o postulado da unidade da verdade e de sua eficácia. É por sua própria virtude que a verdade é compreendida e, no caso de Bergson, ela se mede pelo esforço realizado e sua potência de "conversão", de produção de um efeito que tende a "tornar-se universal" ⁴⁶⁴. Desse ponto de vista, tanto o político quanto o filósofo visam a produção de um efeito sobre o público. "Saber esperar o efeito: tal é a opção do filósofo. Produzir um efeito imediato: aquela do *homo loquax*". Assim, acrescenta Soulez, o filósofo não pode deixar de entrar em contato com o político se ele deseja que a filosofia produza um efeito, "ainda que seja a longo termo". "Pode parecer desejável, tanto para um quanto para o outro, que aos olhos do público suas posições se tornem intercambiáveis" ⁴⁶⁵. A recuperação do mito do filósofo-rei justifica-se, pois, não somente politicamente, mas também filosoficamente. Por isso, a diplomacia da participação platônica, recusada na teoria, mostra-se bastante útil na prática, "quando se trata de 'sujar as mãos'... mas, nesse caso, na política", como transparece, respectivamente, nas duas passagens destacadas por Soulez e que transcrevemos em seguida:

Primeiramente, em *Énergie spirituelle*:

Porém, o metafísico não desce facilmente das alturas onde lhe agrada permanecer. Platão o convidava a se voltar em direção ao mundo das Ideias.

⁴⁶⁰ Cf. GUITON *apud* SOULEZ, 1989, p. 258.

⁴⁶¹ SOULEZ, 1989, p. 258.

⁴⁶² BERGSON *apud* SOULEZ, op. cit., p. 260

⁴⁶³ SOULEZ, op. cit., p. 260.

⁴⁶⁴ BERGSON *apud* SOULEZ, op. cit., p. 260

⁴⁶⁵ SOULEZ, op.cit., p. 261.

É aí que ele se instala de bom grado, movendo-se entre puros conceitos, conduzindo-os a concessões recíprocas, conciliando de alguma maneira uns com os outros, praticando nesse meio distinto uma habilidosa diplomacia. Ele hesita em entrar em contato com fatos, quaisquer que sejam, com mais forte razão com fatos tais como as doenças mentais: ele temeria sujar suas mãos ⁴⁶⁶.

Em seguida, em *Mélanges*:

Em revanche, de encontros realizados aqui, resultou para mim a verificação deste ponto: que é, com efeito, entre intelectuais que um acordo se estabelece mais facilmente. E sobre esse ponto unicamente eu me permitiria discordar da opinião de M. Pe Murray, o que atesta que estamos aqui precisamente entre filósofos. Agora há pouco, ele nos dizia que, no domínio intelectual, nós nos agarramos a nossas opiniões, nós nos entusiasmos a tal ponto por elas que nós caminhamos uns contra os outros. Eu penso que isso é verdade em certa medida e que, como dizia Platão, as ideias são claramente distintas umas das outras. Porém, ele acrescentava que há participação entre as ideias e, assim, o desacordo entre intelectuais deve acabar em um acordo fundamental. Ora, desde as primeiras reuniões, nós pudemos nos convencer que entre os membros desta Comissão circulava um espírito de cordialidade e de simpatia e, ao cabo de cinco dias somente passados juntos, parece-me que estamos aqui entre amigos. Isso não seria possível a não ser entre intelectuais. Desse modo, a demonstração de princípio pareceu realizada ⁴⁶⁷.

Ora, a diplomacia platônica, "prestigiosa loquaxia", recuperada por Bergson, não remete a uma fonte do comum caracterizada pelo fechamento e pela inclusão-exclusiva, na base das sociedades naturais? Não se trata de uma diplomacia eficaz para uma política "entre amigos"? Efetivamente, essa recuperação permite que Bergson reempregue o mito do filósofo-rei "em benefício dos regimes constitucionais-pluralistas", ou seja, das "democracias", onde a conversação tem um lugar importante na tomada de decisões e resoluções de conflitos. Bergson intervém nesse plano enquanto filósofo-diplomata a fim de produzir um efeito. "O pensamento político de Bergson é, por fim, completamente consoante com o que sua filosofia tem de mais especulativo" ⁴⁶⁸. Bergson mostra que a metafísica platônica, ao extrapolar no plano especulativo, os esquemas da inteligência, aptos a responder às exigências práticas da vida, constitui uma diplomacia, da qual ele próprio se servirá, no plano prático, em certa medida, para intervir politicamente no seu tempo, ou seja, enquanto

⁴⁶⁶ BERGSON *apud* SOULEZ, 1989, p. 228.

⁴⁶⁷ BERGSON *apud* SOULEZ, op. cit., p. 262.

⁴⁶⁸ SOULEZ, 1989, p. 263.

homo loquax, a fim de proteger as instituições ameaçadas e, assim, de contribuir para a consolidação das ilhas democráticas contemporâneas na nova ordem mundial.

Contudo, realizando a crítica das ambições teóricas de uma inteligência talhada para o domínio da matéria, mostrando a insuficiência de sua performance especulativa, Bergson opõe à metafísica clássica uma outra metafísica e sua performance especulativa intuitiva. A restauração ontológica implica, por seu turno, uma diplomacia e uma *loquaxia* de novo tipo ou algo completamente diferente? No final do primeiro capítulo das *Deux sources*, Bergson mostra a insuficiência de considerar a vida social como um simples fato e sugere que seria desejável ir além das sociedades humanas e da própria espécie. Em outras palavras, é preciso adotar a direção da vida em seu movimento para frente, de que as sociedades não são senão as ilhas localmente solidificadas ou "estacionamentos coletivos". Propondo a superação das condições fechadas que encerram a humanidade, a restauração ontológica é portadora de uma nova esperança democrática? O sentido "bastante compreensivo" que o filósofo procura dar à "palavra biologia" não é, pois, eminentemente político, implicando uma outra fonte do comum? É possível que ele se esteja se tornando hoje, cada vez mais, o que confirma o prognóstico bergsoniano, afinal de conta, o filósofo considera o sentido bastante compreensivo que a palavra "deveria ter, que ela ganhará talvez um dia" ⁴⁶⁹.

⁴⁶⁹ BERGSON, 1963, p. 1061.

9 MORAL E ARTE: AS DUAS FONTES DA POLÍTICA

Em 1932, às vésperas da Segunda Guerra Mundial, Bergson publica o que será seu último grande trabalho, as *Deux sources de la morale et de la religion*, confrontando o problema maior que a humanidade poderia se colocar, a saber, se ela queria continuar a viver. O filósofo francês, que buscou oferecer uma concepção filosófica à altura da ciência do seu tempo, pressentia a chegada da bomba atômica. “No ritmo em que vai a ciência, virá o dia em que um dos adversários, possuidor de um segredo que era mantido em reserva, disporá do meio de suprimir o outro. Talvez sequer reste traço do vencido sobre a terra”⁴⁷⁰. Ele entrevê, assim, a capacidade de que disporá a ciência para “liberar a força que representa, condensada, a menor parcela de matéria ponderável”⁴⁷¹.

Mais de 80 anos depois, a ciência dispõe de uma capacidade muito maior, tendo alcançado os códigos constitutivos da vida, dispondo da informação genética de seres singular num banco de genes, fazendo da própria vida um problema de quantidade de informação manipulável. Mas como ensinou Bergson, o crescimento (*agrandissement*) não é abertura (*ouverture*). Nesse sentido, apesar da multiplicação dos meios e da capacidade de liberação das forças da matéria e da vida, permanecemos enredados na questão colocada para a humanidade. O que se chama de "crise ecológica" não é um problema novo, mas deve ser compreendido como desdobramento do movimento de liberação da força. Como pode dizer Goddard, "a humanidade, embora a cada dia mais alertada sobre a iminência da catástrofe, hesita sempre, parece, a realmente decidir se ela quer continuar a viver"⁴⁷². Seria preciso, então, debruçarmo-nos sobre a questão das duas fontes para problematizar o sentido de uma política bergsoniana no que ela remete precisamente à restauração ontológica. Como bem apontou Ph. Soulez, à possível objeção de que "difícilmente se poderia compreender como um livro consagrado 'à moral e à religião' poderia constituir um tratado sobre o político", é preciso responder lembrando que as *Deux sources* "não é uma obra sobre a moral e a religião, mas uma obra sobre as fontes, na medida em que existem precisamente duas, da moral e da religião". E ele completa: “é da análise das fontes que nasce a reflexão sobre o político”⁴⁷³.

⁴⁷⁰ BERGSON, 1963, p. 1219.

⁴⁷¹ *Ibidem*, p. 241.

⁴⁷² GODDARD, 2002, p. 9.

⁴⁷³ SOULEZ, 1969, p. 267.

Desse modo, antes de mais nada, em que consistem exatamente as fontes? Novamente, propomos nos apoiar, além do texto de Bergson ele mesmo, sobre a análise de Soulez, retomando alguns argumentos a partir da trama de nossas próprias linhas. Para tal, não adentraremos pela questão em torno do estatuto da análise bergsoniana, se ela é da ordem "descritivo-fenomenológica" ou "genealógica", pois, de toda maneira, para Soulez, ela é de ordem "hermenêutica" ⁴⁷⁴ posto que Bergson, nas *Deux sources*, "interpreta" uma "intenção da natureza" ⁴⁷⁵. Importa, assim, relevar o caráter biologizante dessa análise, ou seja, o quanto ela deve a outra grande obra de Bergson, *L'Évolution créatrice*. É na cauda longa dessa análise, ou seja, no sentido "bastante compreensivo da palavra biologia", que se dá a determinação de uma *natureza humana*.

Com efeito, "o homem é uma espécie, ou mais exatamente, não é senão uma espécie" ⁴⁷⁶. Sabemos que Bergson considera duas "linhas divergentes de evolução" e as duas "sociedades" correspondentes em sua "extremidade". De um lado, aquela que desdobrou o instinto resultando num tipo de liame como o observado nas colméias de abelha e que se assemelham ao modo pelo qual as células do organismo são coordenadas e subordinadas umas às outras num todo. De outro lado, aquela que tem na inteligência uma certa margem deixada à escolha, uma certa indeterminação, sendo que o caráter necessário do "hábito de contrair hábitos" fará com que a "obrigação" tenha uma força equivalente àquela do instinto, Bergson vê no "todo da obrigação moral" o mecanismo simples que se encontra na base das "sociedades originalmente constituídas" ⁴⁷⁷ pela natureza. Certamente, as sociedades se desenvolveram e se complexificaram. No entanto, as "tendências de certa maneira orgânicas à vida social permaneceram o que elas eram na origem". Para Bergson, que propõe uma filosofia que seja uma metafísica experimental, é possível reencontrar essas tendências e observá-las. "O resultado dessa observação é claro: é para as sociedades simples e fechadas que a estrutura moral, original e fundamental do homem, é feita" ⁴⁷⁸. É o que Bergson chama de "primeira metade da moral", aquela cuja fonte é por assim dizer contida na intenção da natureza. Por ela, a natureza previu uma extensão limitada da vida social pela inteligência, suficientemente circunscrita para não ir além do limiar que colocaria em risco a estrutura original.

⁴⁷⁴ SOULEZ, 1969, p. 271.

⁴⁷⁵ BERGSON, 1963, p. 996-997.

⁴⁷⁶ SOULEZ, op. cit., p. 275.

⁴⁷⁷ BERGSON, op. cit., p. 1022.

⁴⁷⁸ Ibidem, loc. cit.

Se era para sociedades fechadas que o plano da natureza preparou a espécie, é verdade também que ocorre ao homem enganar a natureza. É o que se evidencia já quando a inteligência encontra um meio de separar o ato sexual de suas conseqüências, tornando possível o prazer sem que isso resulte necessariamente em procriação, como a havia previsto a natureza no que se refere à conservação da espécie pela multiplicação dos indivíduos. Mas é o que ocorre igualmente quando passamos da “solidariedade social” à “fraternidade humana”, pois segundo o plano das “tendências inatas e fundamentais”, o grupo, quando isoladamente considerado, deveria estar estreitamente unido e, ao mesmo tempo, atualizar uma espécie de “hostilidade virtual”⁴⁷⁹, quando compreendido em relação a outro grupo. O plano na natureza é resultante do encontro do elã vital com os obstáculos, da força que empurra a frente com as forças antagonistas da matéria que fazem com que se gire sem sair do lugar, como nesses redemoinhos de vento nas estradas em que a poeira e as folhas secas deixam de ser carregadas sempre adiante para se colocar a rodar, dançando num mesmo lugar. As espécies são, pois, como os diabos de Guimarães Rosa⁴⁸⁰, essas figuras formadas no meio do redemoinho – elas são formas relativamente imobilizadas do elã vital. Segundo esse plano, o homem é um “ser inteligente e sociável, sua sociabilidade sendo calculada para alcançar pequenas sociedades, sua inteligência estando destinada a favorecer a vida individual e a vida do grupo”. O que não estava previsto no plano, entretanto, é que “a inteligência, dilatando-se através de seu esforço próprio, tomou um desenvolvimento inesperado”, quer dizer, ela liberou os homens de certas “servidões às quais eles estavam condenados pelas limitações de sua natureza”⁴⁸¹. Conseqüentemente, “nessas condições, não foi impossível, a alguns dentre eles, particularmente dotados”, e mediante a retomada do esforço criador ou a efetuação de uma performance especulativa atlética, “reabrir o que foi fechado e fazer, ao menos para eles próprios, o que teria sido impossível para a natureza fazer para a humanidade”⁴⁸². O que esta dilatação da inteligência, mediante um esforço surpreendente, efetua é a passagem de uma moral fechada a uma moral aberta, mas sobretudo é a passagem uma fonte a outra e, portanto, de uma natureza a outra. Indo da solidariedade social à fraternidade humana, como diz Bergson, “nós rompemos, então, com uma natureza, mas não com toda a natureza.

⁴⁷⁹BERGSON, 1963, p. 1023.

⁴⁸⁰João Guimarães Rosa, Grande Sertão: Veredas. E, conforme *L'Evolution créatrice*: "Como turbilhões de poeira pelo vento que passa, os seres vivos giram sobre eles mesmos, suspensos pelo grande sopro da vida", (BERGSON, op. cit., p. 603).

⁴⁸¹Ibidem, loc. cit.

Poderíamos dizer, desviando de seu sentido as expressões espinosistas, que é para retornar à *Natura naturante* que nós nos descolamos da *Natura naturada*”⁴⁸³.

Ora, para Bergson, o místico é o ser que livraria o homem da necessidade de ser uma espécie. O “grande místico” retoma esse elã e, através de uma “coincidência parcial” com seu “esforço criador”, ele continua e prolonga sua “ação”⁴⁸⁴. Ele seria único a poder, assim, re-lançar a vida, nesse rincão do universo que é nosso “planeta refratário”, para além do círculo no qual ela roda, imobilizada na humanidade, na extremidade da linha evolutiva resultada de seu encontro com a matéria, da sua subsequente divisão em uma pluralidade de “seres distintos”⁴⁸⁵. De todo modo, a passagem de uma fonte para a outra, da *Natura naturada*, que define o fechamento das sociedades saídas “das mãos da natureza”, à *Natura naturante*, apreendida pela abertura que a experiência mística efetua, significa, pois, uma transmutação que é ruptura com uma natureza, aquela de forma “imobilizada”, do domínio da atenção à vida, resultado de uma fadiga⁴⁸⁶, por assim dizer, e retorno a uma outra natureza, aquela ativa (“*agissante*”), cujo esforço é capaz de transmitir algo de si àqueles que poderão, com “o mesmo dispêndio de força”, realizar uma “nova tentativa”, perfazendo um “intervalo” que configurará um “progresso” obtido, uma “elasticidade”⁴⁸⁷ adquirida. Segundo Soulez, no que nos parece uma hipótese decisiva, essa passagem de uma natureza a outra é aquela da política ao misticismo. “*As Duas fontes da Moral e da Religião* são, então, uma obra completamente original na história da filosofia: de política no que concerne à *natura naturata*, de mística no que concerne à *natura naturans*”⁴⁸⁸. Em outras palavras, ao invés de considerar como política *somente* a questão das “conseqüências práticas” do “fechamento biológico da humanidade”⁴⁸⁹ colocada no que parece constituir um suplemento no final do livro, ela concerne ao conjunto da obra enquanto ela é sobre as fontes, mais exatamente, sobre o fechado e o aberto como duas fontes do comum: de uma parte, o “fechado”, o “plano da

⁴⁸² BERGSON, 1963, p. 1023.

⁴⁸³ Ibidem, p. 1024.

⁴⁸⁴ Ibidem, p. 1162.

⁴⁸⁵ Ibidem, p. 1193.

⁴⁸⁶ Cf. a hipótese bergsoniana de um elã infatigável que seria pura interpenetração, mas que “não foi possível sobre o nosso planeta; tudo leva a crer que a matéria que aqui se fez complementar à vida não estava apta para favorecer o elã. A impulsão original resultou, então, em progressos evolutivos divergentes, ao invés de se manter indivisível até o limite. Até mesmo sobre a linha onde o essencial dessa impulsão passou, ela acabou por esgotar seu efeito, ou mais exatamente o movimento se converteu, de retilíneo, em movimento circular. A humanidade que está na extremidade dessa linha gira nesse círculo” (BERGSON, op. cit., p. 1193).

⁴⁸⁷ Ibidem, p. 1162.

⁴⁸⁸ SOULEZ, 1989, p. 275-276.

⁴⁸⁹ WORMS, 2004, p. 292-293.

natureza" e o "esquema simples" de sociedade que dele decorre ⁴⁹⁰, fundado sobre uma operação de inclusão-exclusiva⁴⁹¹; de outra parte, o "aberto", a própria operação pela qual o "ato místico" reabre o que havia sido fechado, elimina os "obstáculos materiais" e "os muros da cidade", instala-se na direção do eã de vida, carrega, pelo "exemplo", os outros, "ao menos em imaginação" ⁴⁹², liberando uma potência imediata comum ⁴⁹³.

Ora, as conseqüências práticas são, entretanto, urgentes, e cada vez mais em nossos dias, como o indica com muita pertinência F. Worms. Todavia, pensamos que a evidência das conseqüências práticas devem tanto mais nos forçar a pensar a política imediatamente no plano da experiência do pensamento e da performance da máquina de pensar, tal como desenvolvido precedentemente. Com efeito, o que significaria para Bergson essa ruptura com a *natura naturada* para retornar à *natura naturante* senão a instalação imediata nesse plano? A ruptura com as opiniões e os clichês em Deleuze, com as fórmulas já prontas ou mecânicas em Bergson, enfim, com a *natura naturada* consiste em uma ato político de salto imediato no plano da *natura naturante*. Entendemos também que se trata de uma ruptura com a antiga metafísica e com o problema de um princípio estático, imutável, eterno. Porém, a diferença entre a performance instauradora e a performance especulativa manifesta-se precisamente na significação desse salto num caso e no outro.

Quem realiza esse salto, em Bergson, é o místico, fixando, através disso, o nível moral e o grau de abertura de uma sociedade. Assim, parece evidente que ele "exerce

⁴⁹⁰As sociedades fechadas "tem como essência compreender a cada momento um certo número de indivíduos e de excluir os outros" (BERGSON, 1963, p. 1000).

⁴⁹¹ Cf. O liame ao qual já fizemos uma referência acima. Ele parece produzir um "comum" que está na base de uma operação de mediação segundo a qual o que une alguns deve ao mesmo tempo excluir outros. O elemento mediador, por assim dizer, é arbitrário, um hábito, mas ele remete ao hábito de contrair hábitos que funda o todo da obrigação. "...As sociedades cujo desenho estava pré-formado na estrutura original da alma humana (...) exigiam que o grupo fosse estreitamente unido, mas que de grupo a grupo houvesse hostilidade virtual" (BERGSON, op. cit., p. 1023). Poder-se-ia aproximar essa operação de mediação e de fechamento daquilo que Sloterdijk (1999, p. 14-20) compreende por "paleopolítica", na base da antropogênese. Com efeito, ele a caracteriza essencialmente como a consolidação de "ilhas sociais" a partir de um distanciamento em relação à "Velha Natureza", supondo um esforço para evitar "conflitos externos" e para viver com "exuberância interna". Porém, isso significaria também, do ponto de vista de uma crítica "anti-narcísica", projetar a "Grande-Partilha" no que se chama de pré-história para fazer começar nela uma "história natural da não-naturalidade" cujos prolongamentos modernos aparecem como "crises ecológicas e sociais de 'alienação'", ao passo que, para Viveiros de Castro (2009, p. 9) essa história começaria com a "Constituição Moderna" e a metafísica que a tornou possível, quer dizer, a "metafísica ocidental" que, como já sabemos, "é a *fons e origo* de todos os colonialismos". Elas nos parecem ser duas concepções inversas de uma mesma posição extrema que não chega a apreender o fechamento como uma fonte do comum, quer dizer, como uma operação transcendental de constituição de um modo de estar-junto, sempre em funcionamento ma experiência que é, no entanto, mista, como evidencia a diferença bergsoniana entre "crescimento" e "abertura".

⁴⁹²No que tange a esse outro modo de estar junto e que constitui uma verdadeira operação transcendental BERGSON, op. cit., p. 1022-1024.

⁴⁹³ Ibidem, p. 1023-1024.

uma influência política inegável" ⁴⁹⁴. Quem é, pois, o místico? Não é certamente o Governante ou o Chefe. A referência aos "sábios da Grécia" ⁴⁹⁵ poderia aproximá-lo da figura do Legislador. O mito do filósofo-rei, decisivo durante os *Discursos de guerra*, no entanto, parece não mais se aplicar a essa figura, tanto mais que a referência a Marco-Aurélio é bastante limitada, justamente pelo fato de que a religião do Homem, dinâmica, não é a religião do cidadão, estática, lembra Soulez na esteira do comentário de H. Gouhier⁴⁹⁶. Marco-Aurélio, Imperador e filósofo, não acedeu à dimensão mística, ou seja, não se elevou ao plano propriamente sobre-humano, não tendo conseguido imprimir uma transformação qualitativa ao Império romano. Nos *Discursos de guerra* o mito do filósofo-rei serve à diplomacia a partir da recuperação da teoria da participação platônica, como vimos acima. Seu engajamento mostrou que ele serviu a uma "comunidade preexistente e demasiadamente operante que não espera dele senão a justificação das obras mais ou menos elevadas que ela está realizando, ainda que sejam de morte". Por isso talvez, Soulez afirme que, com a noção de *homo loquax*, Bergson não faz, na verdade, a "teoria de sua estratégia", mas "a teoria do fracasso filosófico dessa estratégia e dos efeitos políticos desse fracasso" ⁴⁹⁷. Em *Deux sources* o mito se desloca na direção do profetismo e, desse novo ponto de vista, a diplomacia praticada "entre amigos" remete à fonte fechada do comum. Ela é, pois, insuficiente para alcançar toda a humanidade, para carregar consigo o "comum dos mortais" que "não possui à sua disposição a força dos místicos". Como diz Worms ⁴⁹⁸, a abertura religiosa e mística será, de agora em diante, a "força secreta" da democracia. Com efeito, afirma Bergson, "a democracia é de essência evangélica e seu motor é o amor", ela realiza um "grande esforço no sentido inverso ao da natureza" ⁴⁹⁹.

Esse deslocamento não parece ser anódino do ponto de vista da leitura que é a nossa, ou seja, aquela interessada pela relação entre Deleuze e Bergson. Em sua leitura de Nietzsche, este último reserva um lugar privilegiado à figura do Legislador para caracterizar o filósofo. É notável o interesse de Deleuze por uma passagem da *Genealogia da moral* na qual Nietzsche constata a exploração da natureza e do homem pela ciência, mas critica sua submissão a um ideal e a uma ordem estabelecida que se trataria precisamente de abandonar, tendo em vista a liberação tanto da natureza quanto do homem. Diz Nietzsche: "Percebam, na evolução de um povo, as épocas em que o sábio passa para o primeiro plano. Frequentemente,

⁴⁹⁴ SOULEZ, 1989, p. 277.

⁴⁹⁵ BERGSON, 1963, p. 1040.

⁴⁹⁶ GOUHIER *apud* SOULEZ, p. 277.

⁴⁹⁷ SOULEZ, *op. cit.*, p. 256.

⁴⁹⁸ WORMS, 2004, p. 320.

⁴⁹⁹ BERGSON, *op.cit.*, p. 1215-1216.

são épocas de fadiga, de crepúsculo, de declínio" ⁵⁰⁰. A degenerescência da cultura, da formação da cultura submetida aos fins da Igreja e do Estado, a que Deleuze, na trilha de Nietzsche, aplica uma primeira avaliação geofilosófica, atribuindo-lhe às "zonas temperadas", não poderia ser grosseiramente associada ao "fechado" em Bergson. Não haveria senão uma sobreposição artificial entre as dualidades afirmação/negação e fechado/aberto, o que se evidenciaria rapidamente falso. Outra coisa é integrar a "abertura", que caracterizaria a experiência mística, em um problema mais geral, aquele da performance da máquina de pensar, assim como Bergson o faz ele mesmo com a moral fechada. "De um lado, o fechado, de outro, o aberto. A moral corrente não é abolida, ela se apresenta como um momento ao longo de um progresso. Não renunciamos ao antigo método; mas o integramos num método mais geral; como ocorre quando o dinâmico reabsorve nele o estático, que passa a ser um caso particular" ⁵⁰¹. Assim, podemos aproximar da experiência de abertura a atividade do filósofo cuja figura Deleuze pinta a partir de Nietzsche: o filósofo-sintomatologista (ou seja, o médico da civilização, que interpreta seus sintomas, sobretudo aqueles que envolvem seus esforços e fadigas), o filósofo-artista (quer dizer, aquele que modela os tipos de forças, atentando à sua qualidade ativa ou reativa), filósofo-legislador (finalmente, aquele que avalia a origem das forças do ponto de vista de sua nobreza ou vileza, mas também inventa novas tábuas de valores). Médico-Artista-Legislator, o filósofo é definido como inventor de novas possibilidades de vida ⁵⁰². Ele designa a capacidade de transmutar as nuances demasiado humanas daquilo que se encontra fatigado e de suscitar as forças desconhecidas da vontade de potência na direção do sobre-humano. Nós sabemos que a vontade de potência também é definida como "vontade da terra" e o filósofo artista-legislador remete às zonas "tropicais", "obcecadas pelo homem tropical" ⁵⁰³. Os místicos, em Bergson, como seres excepcionais, propriamente sobre-humanos, formando uma espécie representada por um único indivíduo ⁵⁰⁴. O sobre-humano, em Nietzsche, que é produzido "no homem", mas "não pelo homem", e de que Zaratustra é o "profeta e o anunciador" enquanto "último homem" ⁵⁰⁵. O esquema que esboçamos para dar conta da relação entre Deleuze e Bergson, do ponto de vista das

⁵⁰⁰ NIETZSCHE *apud* DELEUZE, 1962, p. 83.

⁵⁰¹ BERGSON, 1963, p. 1025.

⁵⁰² DELEUZE, *op.cit.*, p. 86.

⁵⁰³ *Ibidem*, respectivamente p. 90 e p. 126.

⁵⁰⁴ Assim, o tema do sobre-humano em Trotignon como passagem da *natura naturata* à *natura naturans* pela torção da vontade e pela conversão da inteligência em intuição: "Disto se segue que o é superado não é a inteligência, mas o homem em quem essa inteligência tornou-se consciência de si. Com o homem que reflete e em quem a vontade se torce sobre ela mesma, o devir da vida como natureza se diferencia e se inflete em devir da vida como espírito. A inteligência, advinda da natureza, reencontra a franja de instinto que a envolve, torna-se intuição e coloca, assim, a possibilidade de uma nova relação com a natureza" (TROTIGNON, 1968, p. 250).

⁵⁰⁵ DELEUZE, 1965, p. 40.

performances da máquina de pensar e dos problemas que a mobilizam, é prolongado por esse novo momento. Com efeito, o mito do filósofo-rei deixa o plano da retórica e da diplomacia para alcançar aquele do misticismo, mas esse deslocamento não configura uma verdadeira ruptura: não se sai do ponto de vista do moralista! O problema principal é mantido intacto, de tal modo que seu novo conteúdo, o elã vital, implica uma performance especulativa renovada. O místico não substitui o diplomata, mas estende sua potência através da abertura que se evidencia como verdadeiro conteúdo da restauração ontológica: ele se dirige a todo mundo, quer dizer, à comunidade inteira dos mortais, "mais alt[a] que uma sociedade animal onde a obrigação não seria senão a força do instinto, porém menos alt[a] que uma assembléia de deuses, onde tudo seria elã criador" ⁵⁰⁶. Mas é justamente a uma "humanidade divina" que visa o místico, pois se seu esforço é verdadeiramente em sentido inverso da natureza, ou seja, da matéria que subdividiu o elã original, então ele visa a se instalar no impulso original em seu movimento de "interpenetração" absoluta. O místico abre "uma via" ⁵⁰⁷ para a unificação divina da humanidade, através do amor de Deus de que o "estado de alma democrático" ⁵⁰⁸ é uma manifestação: não por acaso, a propósito dos "benfeitores da humanidade", Bergson diz que "eles fundaram a Sociedade das Nações" ⁵⁰⁹!

Tudo se passa diferentemente em Deleuze cujo gesto filosófico consiste, primeiramente, na abolição do problema principal através da performance instauradora da máquina de pensar. Ele se voltará sobretudo para a potência prática de instauração de obras: as funções científicas, os conceitos filosóficos, os afetos artísticos, as imagens-tempo cinematográficas, etc. Se houvesse um mito do filósofo-rei para Deleuze, ele seria Heliogábalo: estamos no ponto de vista do artista e da anarquia coroada. O filósofo-artista-legislador não se dirige a uma comunidade humana pré-existente, pois o povo falta e ele faz apelo a um povo porvir. Do ponto de vista do moralista àquele do artista, é a própria política que muda de significação. Entende-se melhor agora porque Bento Prado Jr faz a "radical divergência" entre Deleuze e Bergson passar pela relação pensamento/vida política. É que a vida política será pensada do ponto de vista do moralista por esse "intelectual orgânico da

⁵⁰⁶ BERGSON, 1963, p. 1047.

⁵⁰⁷ No final do terceiro capítulo de *L'Evolution créatrice*, a humanidade aparece como a razão de ser de todas as outras espécies. Nas *Deux sources*, a via aberta pelo místico retoma o movimento lá onde Bergson o havia deixado suspenso entre "uma humanidade completa" e a "nossa" (Ibidem, p. 721). Com efeito, para prolongar a humanidade "de outra maneira que não através de suposições arbitrárias, nós não precisaríamos senão seguir a indicação do místico. (...) Eles [os místicos] abriram uma via por onde outros homens poderão andar" (Ibidem, p. 1193-1194).

⁵⁰⁸ Ibidem, p. 1216.

⁵⁰⁹ Ibidem, p. 1219.

Terceira República" ao passo que Deleuze a faz passar pelo ponto de vista do artista, de onde se pode explicar a "dimensão obviamente 'anarcônica'" ⁵¹⁰ de seus principais conceitos.

Tudo se passa como se Deleuze retomasse a experiência mística do ponto de vista de sua potência prática instauradora, irredutível ao problema principal da restauração ontológica efetuada por Bergson. É já assim em *Le bergsonisme* onde a idéia de "emoção criadora" é privilegiada quando se trata de pensar a "abertura" e místico, dito completo em razão de sua intervenção prática no mundo, aparece ao lado do artista. Nesse mesmo trabalho, numa nota significativa sobre a leitura das *Deux sources* de um ponto de vista que seria aquele do artista, Deleuze chega a afirmar que "a arte, segundo Bergson, possui também duas fontes"⁵¹¹. De um lado, uma "arte fabuladora", de outro, uma "arte criadora", cuja exposição se daria respectivamente nas páginas 1141 e 1190. Curiosamente, mais tarde, Deleuze parece abandonar essas duas fontes da arte em proveito daquilo que ele chama de "faculdade fabuladora" ou "ato de fabulação". Ela não apresenta nenhum traço daquilo que Bergson entende por fabulação, ou seja, essa "faculdade especial de alucinação voluntária" ⁵¹², misteriosa faculdade que desempenha, na extremidade de uma das linhas da evolução biológica representada pelas sociedades humanas, o mesmo papel que o "instinto" ⁵¹³ na extremidade da outra grande linha de evolução, representada pelas mais avançadas sociedades animais. É pelo fato da fabulação remeter à fonte fechada da arte que Bergson a faz remontar dos heróis dos romances literários até à mitologia, para explicar seu exercício e sua relação com a "religião estática" ou "natural". Em Deleuze, ao contrário, a "faculdade fabuladora" parece reunir toda a potência da emoção criadora enquanto "método de composição" de tipo "supra-intelectual" ⁵¹⁴.

Tomemos como exemplo *Cinema 2*, onde os meios técnicos, operações e procedimentos em jogo em cada diretor estão subordinados a uma "vontade de arte original" ⁵¹⁵. A própria passagem da imagem-movimento à imagem-tempo, enquanto mutação da "matéria inteligível do cinema", depende de uma profunda transformação dessa vontade de arte enquanto faculdade fabuladora. No regime das imagens-tempo, essa faculdade é também compreendida como potência do falso, num movimento conceitual que conjuga a vontade de potência nietzscheana e o elã vital bergsoniano, tal como o evidencia o cinema de Orson Welles. Com efeito, à "narração verídica" que se "encadeia" com as "descrições reais",

⁵¹⁰ PRADO JR, 2005.

⁵¹¹ DELEUZE, 1966, p. 117, nota I.

⁵¹² BERGSON, 1963, p. 1141.

⁵¹³ Ibidem, p. 1151.

⁵¹⁴ Ibidem, pp. 1190-1191.

⁵¹⁵ DELEUZE, 1984, p. 347.

assentadas sobre os esquemas sensório-motores e constitutivas da "imagem-movimento" no cinema clássico, opõe-se a "narração falsificadora" que se "re-encadeia" com "descrições cristalinas", produzidas pela indiscernibilidade entre real e imaginário, atual e virtual, como nos dá a ver a "imagem-tempo" no cinema moderno. "A formação do cristal, a força do tempo e a potência do falso são estritamente complementares e não cessam de se implicar enquanto novas coordenadas da imagem". Nesse mundo nietzschiano tanto quanto welllesiano, das potências do falso, no qual foi abolido o "sistema do julgamento" e o modelo verídico, ou seja, o problema principial e a performance especulativa, não há senão forças e relações de força. O tempo não constitui um novo princípio, pois o regime de imagens-tempo, como aponta Deleuze, depende da faculdade fabuladora enquanto "potência artista, criadora" ⁵¹⁶ e as "imagens-eletrônicas" (então nascentes e hoje em pleno desenvolvimento) deveriam criar uma "nova vontade de arte" ⁵¹⁷. Sua leitura de Nietzsche ⁵¹⁸ é mobilizada e, de acordo com ela, as forças não são somente quantitativas, mas implicam certas qualidades. É dita uma força "esgotada" aquela que não sabe responder a uma outra a não ser de uma maneira uniforme, que não sabe mais se transformar, se metamorfosear. Não mais "homens-verídicos" que pretendem julgar a vida através de valores transcendentais, mas "homens-superiores", "impotentes todo-poderosos" que pretendem julgar a vida através deles próprios, de sua própria "doença", de sua própria "degenerescência", de seu próprio "esgotamento" ⁵¹⁹. Figuras diferentes para efetuar os sucessivos estágios do niilismo, em Nietzsche, elas não implicam a restauração do sistema transcendente do julgamento, mas remetem a uma avaliação imanente da capacidade instaurativa de uma força, ou seja, sua potência de afetar e de ser afetada, numa escala que vai da impotência à potência máxima, da "vida esgotada, degenerescente" à "vida jorrante, ascendente", a qual se torna mais potente a partir dos encontros que ela sabe organizar, "abrindo sempre novas possibilidades". "Certamente, não há mais verdade em uma do que na outra; só há devir, e o devir e a potência do falso da vida, a vontade de potência" ⁵²⁰. Num pólo a vontade de potência é "querer-dominar" no devir-esgotado da vida, no outro é "querer-artista" no devir-jorrante da vida. Esses dois pólos envolvem também duas performances da máquina de pensar e duas nuances de modo de vida. Para Deleuze, o bom, o generoso, o nobre, em oposição ao mau, ao vingador, ao vil, é aquele que "eleva o falso à enésima potência" do devir-artista. "Ele faz do devir um Ser, quão proteiforme, ao invés de

⁵¹⁶ DELEUZE, 1984, p. 172.

⁵¹⁷ Ibidem, pp. 347-348.

⁵¹⁸ Como em outros trabalhos, Deleuze faz um uso bastante livre de suas leituras monográficas.

⁵¹⁹ DELEUZE, op. cit., p. 183-184.

⁵²⁰ Ibidem, p. 185.

precipitá-lo no não-ser, do alto de um ser uniforme e fixo. São dois estados da vida que se opõem no seio do devir imanente, e não uma instância que se pretendesse superior ao devir, seja para julgar a vida, seja para apropriar-se dela e esgotá-la de toda maneira" ⁵²¹. A vontade de potência possui, assim, dois graus extremos que Deleuze define como dois "estados polares da vida": de um lado, o querer-dominar, de outro, o querer idêntico à metamorfose. Se a dicotomia fechado/aberto coincide aqui com a do esgotado/jorrante, nem por isso se pode apressadamente postular uma identidade entre os pontos de vista deleuziano e bergsoniano. Ai! e quantos foram os que já disseram acerca dos dois tomos de Cinema: é o trabalho mais bergsoniano de Deleuze. Mas ele seria também nietzschiano ou espinosista, ou ainda welllesiano... No plano dos problemas, essas dicotomias remetem a cosmos absolutamente diversos, pois se as *Deux sources* são, de fato, um livro sobre política, como afirma Soulez, seu ponto de vista é o do moralista, enquanto todo o esforço de Deleuze é o de atualizar a própria dicotomia estruturante dessa obra não somente do ponto de vista do artista – o que significaria apenas um prolongamento, ainda que inovador, do pensamento de Bergson – mas sobretudo opondo um ponto de vista ao outro.

Se Deleuze mobiliza tanto Nietzsche é porque este soube exhibir a "origem moral da noção de verdade", enquanto a restauração ontológica considera a ação moral, ainda que inventiva e criadora, até mesmo heróica, como reveladora "de verdade metafísica"⁵²². Certamente, a verdade metafísica revelada não é aquela em torno de um princípio fixo, uniforme, eterno, mas movente, vital, temporal. Nem por isso, ela perde seu valor *princípial*, ou seja, sua condição de absoluto, que permite a Bergson ver nos gestos do "homem de bem", na extremidade de uma das linhas evolutivas, a "impulsão que vem do fundo", que pode "simpaticamente", mediante um "um ato de intuição", ser experimentada como "o próprio princípio da vida" ⁵²³. Mas curiosamente, a "generosidade" de que fala Bergson, nessas belas linhas de *L'énergie spirituelle*, do moralista não é a mesma que Deleuze atribui ao artista, criador de verdade? Não parece, pois a ação generosa capaz de "intensificar também a ação de outros homens" remete ao homem excepcional por onde o "movimento vital" passa sem obstáculo; pois ele se apóia "sobre a totalidade do passado para pesar tanto mais força sobre o porvir" ⁵²⁴. Reconhecemos aquilo que chamamos de performance especulativa, pois a ação generosa do moralista faz com que porvir e sua própria novidade sejam aclarados por um

⁵²¹ DELEUZE, 1984, p. 185.

⁵²² BERGSON, 1963, p. 834.

⁵²³ "Para penetrar no mistério das profundezas, é preciso às vezes visar os cimos. O fogo que está no centro da terra não aparece senão no cume dos vulcões" (BERGSON, op. cit., p. 834).

⁵²⁴ BERGSON, op. cit., p. 833-834.

aspecto novo do próprio. O ponto de vista do moralista envolve a síntese do passado puro ou Mnemósina⁵²⁵: ele vê em cada ser ou forma o princípio enquanto movimento da vida, como evidencia o amor maternal, aos olhos de Bergson ⁵²⁶. A generosidade do artista reside, em Deleuze, ao contrário, no próprio ato de instaurar o novo e nada revela a não ser a obra. Ela abole o agente, conforme a terceira síntese do tempo, em proveito da obra e do pensamento futuro⁵²⁷. Dessa maneira, entre os dois estados polares da vida, é longa a corrente de falsários que vai do homem verídico ou de bem ao artista, passando por todos os graus da potência do falso. O artista é criador de verdade, na medida em que a verdade não deve ser encontrada, reproduzida ou mesmo revelada, mas criada numa obra. Deleuze desloca, portanto, a análise de Bergson e chega a uma conclusão que está nos antípodas do que este último pensa sobre "o ponto de vista do artista" que "é importante, mas não definitivo", já que nele o elã de vida estagnaria precisamente na forma. "A riqueza e a originalidade das formas marcam bem um desabrochamento da vida; mas nesse desabrochamento, cuja beleza significa potência, a vida manifesta também uma parada de seu elã e uma impotência momentânea a avançar mais longe" ⁵²⁸.

A diferença entre os pontos de vista do moralista e do artista é significativa a propósito da distância entre Bergson e Deleuze eles mesmos. Ela é também a diferença entre os dois pólos da vida imanente. Desse modo, a moral e arte constituem duas fontes da própria experiência. Ora, essa diferença é eminentemente política. Mais do que isso, a diferença entre a moral e a arte é aquela entre as duas fontes da política ou do comum. Nela também se realiza a estação histórica do bergsonismo de Deleuze. Do ponto de vista do moralista, a abertura integra o fechado e se manifesta primordialmente através da experiência moral: o elã

⁵²⁵ Nós estudamos acima alguns aspectos da segunda síntese do tempo.

⁵²⁶ "Esse amor, onde alguns viram o grande mistério da vida, nos revelaria o segredo. Ele nos mostra cada geração apoiada sobre aquela que virá. Ele nos deixa entrever que o ser vivo é sobretudo um lugar de passagem e que o essencial da vida encontra-se no movimento que a transmite" (BERGSON, 1963, p. 664). Conforme à restauração ontológica bergsoniana e seu novo problema principal, Lapoujade vê nesse ponto um "narcisismo vital", que se tornará mais claros nas próximas páginas: "Não se trata mais de um narcisismo mórbido, de uma inteligência amorosa pelos círculos no interior dos quais ela gira, mas, ao contrário, de um narcisismo vital" (LAPOUJADE, 2009, p. 90).

⁵²⁷ " Quanto ao terceiro tempo, que descobre o futuro - ele significa que o acontecimento e a ação têm uma coerência secreta que exclui a do eu, voltando-se contra o eu que se lhe tornou igual, projetando-o em mil pedaços, como se o gerador do novo mundo fosse arrebatado e dissipado pelo fragmento daquilo que ele faz nascer no múltiplo" (DELEUZE, 1968). Conforme a Souriau e ao problema prático da performance instauradora, a abolição do eu não é apreensão especulativa de um princípio, ainda que seja o movimento, mas dissolução no novo ser, na plenitude de sua forma, na sua consistência monumental, ainda que friável. Dissolução não significa que o gerador desapareça em si, mas enquanto gerador desta obra, o que explica o espanto de uma mãe ou de um artista diante do novo ser absolutamente estranho ou a perplexidade diante de ruínas e de sinais de galáxias longínquas que nos chegam, tantas evidências não da parada do elã como fonte suprema de diferenciação, mas da estância dos seres no seio do duplo movimento de atualização das formas e de sua redistribuição incessante. Isso implica uma outra concepção do comum. Voltaremos a esse ponto.

⁵²⁸ BERGSON, 1963, p. 833.

vital assume um valor absoluto e constitui um processo de totalização. Deleuze não se cansa de lembrar de que em Bergson o todo não é precisamente dado, mas aberto. A restauração ontológica faz uma só e mesma coisa com a "'renovação moral' da humanidade" ⁵²⁹ através de sua unificação pela própria abertura. A revelação da verdade implica ruptura com a *natura naturada*, retorno ao princípio mesmo da vida ou *natura naturante*, contato "durável" com o absoluto que age através do homem numa ação simples que é "superabundância de vida", "exaltação calma" ⁵³⁰. Mas ela significa também reconhecimento do "espetáculo inquietante e tranqüilizador" ⁵³¹ ao mesmo tempo em que consiste a marcha triunfal do elã vital, em seu esforço de integração e de individuação, em vista de promover a unificação, ainda que de uma humanidade divina. Do ponto de vista do artista, "frágil é a potência do falso", mas é também a única possibilidade para que a "faculdade fabuladora" ou faculdade visionária sofra a intrusão violenta do fora (do impensável, do invisível, da potente vida não-orgânica, etc.): a rachadura ou fissura do eu em Deleuze, ou "esquizofrenia de direito" do pensamento em sua performance instauradora. Ela não significa abertura enquanto coincidência ou contato com o Aberto, tampouco ela é aquilo que abre o Aberto. Ela é comunicação aberrante. "O que faz a unidade de uma obra? O que nos faz 'comunicar' com uma obra? (...) Nós renunciamos a procurar uma unidade que unificaria as partes, um todo que totalizaria os fragmentos. Pois é próprio da natureza das partes ou dos fragmentos de excluir o Logos tanto como unidade lógica quanto como totalidade orgânica. Mas há, deve haver uma unidade que é unidade *deste* múltiplo, *desta* multiplicidade, como um todo *destes* ⁵³² fragmentos: um Uno e um Todo que não seriam princípio, mas que seriam ao contrário 'o efeito' do múltiplo e de suas partes rasgadas. Uno e Todo que funcionariam como efeito, efeito de máquina, ao invés de agir como princípios" ⁵³³. Tudo se passa como se o par fechado/aberto, em Bergson, formasse uma única fonte, aquela propriamente moral e principial (unidade/totalidade lógica ou vital), enquanto o par fissura/fora, em Deleuze constituísse a outra fonte, aquela propriamente artista e prática (unidade/totalidade maquínica ou instauradora) ⁵³⁴. Se a fonte moral implica ainda a

⁵²⁹ WORMS, 2004, p. 313.

⁵³⁰ BERGSON, 1963, p. 1172.

⁵³¹ Ibidem, p. 835.

⁵³² Deleuze o sublinha certamente para marcar a singularidade (heccidade) paradoxal desse comum.

⁵³³ Comparar a esse título as considerações de Bergson a propósito do amor místico que age e é agido, atestando o elemento principial no qual ele se banha.

⁵³⁴ Certamente, os temas do "Aberto" e do "Fora" envolvem ambigüidades no *plano dos movimentos conceituais*. Em *Cinéma 1*, Deleuze (1983, p. 20, nota 14) lembra que a "única semelhança, mas considerável", entre Bergson e Heidegger gira em torno de uma "concepção do aberto" que fundaria, em ambos, "a especificidade do tempo". Porém, em *Cinéma 2*, Deleuze (1985, p. 233-235) busca dar mais precisão ao que configuraria a passagem do aberto ao fora, pois ela equivale, *no plano dos problemas*, à demarcação da performance instauradora em relação à performance especulativa, em Bergson e em Heidegger. "Entretanto, parece que não há grande diferença entre

unificação da humanidade (o misticismo integra a diplomacia ao invés de aboli-la), a fonte artística coloca o problema da invenção de um povo. É preciso, pois, escavar o problema do comum para retornarmos em seguida à questão das duas fontes da política.

Figuras entre as maiores da filosofia, no século 20, viraram as costas para a comunicação enquanto problema. O filosófico, enquanto ele se refere à criação, ao impensável que não pode ser comunicado, mas que deve ser pensado, enquanto "diferença interna do pensamento"⁵³⁵, deveria ser, doravante, claramente separado do comunicacional, relegado ao domínio da opinião: o "homo loquax" bergsoniano, a crítica da "inautenticidade" e a miséria do "on" em Heidegger, enfim, de Wittgenstein a Deleuze, o mesmo veredicto: pensar, é criar, não é comunicar.

Reconheceríamos facilmente no domínio do *nomos* a noção de comum: a norma, a lei, a medida, o idêntico. Assim, Husserl e Habermas, alvos filosóficos das críticas de Deleuze à comunicação, introduziram os elementos da velha concepção comunicacional, inseparável da Imagem recongnitiva do pensamento, em suas respectivas filosofias, cada um a sua maneira, através da intersubjetividade, da Urdoxa, da ética comunicacional. Mas, ao mesmo tempo, o pensamento deleuziano não cessa de depreender uma problemática comunicacional própria. Ela não se deixa reduzir nem à velha concepção de comunicação nem ao seu desdobramento em certos percursos filosóficos do século XX. Ao contrário, ela parece colocar um plano onde a dupla crítica dessas últimas é tornada possível. Pois, se a noção de comum é, de um lado, criticada e relegada ao domínio *donomos*, do normativo, dos Universais, dos clichês e das opiniões, outro lado, há uma espécie de comunicação heterogenética, intensiva, transversal, em Deleuze, só ou com Guattari, que deve ser problematizada segundo as coordenadas de um outro domínio, aquele do *an-omalos*, da anomalia. Uma outra imagem da comunicação pode ser depreendida.

Com efeito, em *Différence et répétition* duas performances do pensamento estão ligadas a dois modos de distribuição e de hierarquia que formam por eles mesmos dois

o que dizemos agora [a propósito do cinema moderno], *o todo é o fora*, e o que dizíamos do cinema clássico, *o todo era o aberto*. Mas o aberto se confundia com a representação indireta do tempo: por toda parte onde havia movimento, havia, aberto em algum lugar, no tempo, um todo que mudava. (...) Era o processo de uma totalização sempre aberta que definia a montagem ou a potência do pensamento. *Quando se diz 'o todo é o fora' tudo se passa de outra maneira* [nós sublinhamos]. (...) É o método do ENTRE, 'entre duas imagens', que conjura todo cinema do Uno. É o método do E, 'isto e depois aquilo' que conjura todo cinema do Ser = é. (...) O todo sofre uma mutação, porque ele cessou de ser o Uno=Ser, para se tornar o 'e' constitutivos das coisas, o entre-dois constitutivo das imagens". Deleuze pensa sobretudo na "diferenciação", em matemática, e na "disparação", em física (a importância de Simondon): "um potencial estando dado, é preciso escolher um outro, não qualquer um, mas de tal maneira que uma diferença de potencial se estabeleça entre os dois, que seja produtora de um terceiro ou de alguma coisa nova" (DELEUZE, 1985, p. 234).

⁵³⁵ ZOURABICHVILI, 2006, p. 95.

domínios do comum pour assim dizer incomunicáveis. "Nós devemos primeiramente distinguir uma distribuição que implica uma partilha do distribuído: trata-se de repartir o distribuído enquanto tal" ⁵³⁶. O modelo do julgamento, as regras da analogia, de passagem do particular ao geral, da diferença ao idêntico através da semelhança, são os elementos de um modo específico de funcionamento da máquina e da experiência que lhe corresponde: a "reconhecimento". Para ela, nós vivemos no elemento da representação. O bom senso e o senso comum, enquanto qualidades do julgamento, são eles mesmos "princípios de repartição" e declarados como sendo "o melhor partilhados". "Este tipo de distribuição procede por determinações fixas e proporcionais. assimiláveis a 'propriedades' ou territórios limitados na representação"⁵³⁷. Deleuze invoca uma "questão agrária" como estando na base dessa "organização do julgamento como faculdade de distinguir partes". Tudo se passa como se a metafísica do ser fixo, estático, bem partilhado, não fosse senão uma extrapolação dessa organização *agrária da experiência*, tal como Bergson faz a idéia platônica derivar do caráter utilitário do modelo de fabricação do artesão.

De outro lado, é preciso distinguir uma distribuição completamente diferente, e "que é preciso chamar de nomádica, um *nomos* nômade, sem propriedade, sem cerca nem medida" ⁵³⁸. O que se distribui não é, nesse caso, partilhado. Trata-se de uma verdadeira "repartição daqueles que se distribuem num espaço aberto ilimitado, ao menos sem limites precisos". A partícula "se" que acompanha o verbo "distribuir" tem um sentido preciso e designa as relações imediatas entre as singularidades livres que povoam e se repartem em turbilhão sobre o campo transcendental impessoal, instaurando-o incessantemente. Trata-se de um domínio que possui a "diferença de potencial" ou a "intensidade" como "unidade de medida", a "diferença de diferença como elemento imediato" ⁵³⁹. A seu respeito, Deleuze falará ainda uma vez desta "esquizofrenia de direito" (...) desprezando todas as mediações"⁵⁴⁰. Na verdade, estamos diante de dois regimes de comunicação diversos cujas operações na máquina de pensar nós exploramos na Primeira Parte desta pesquisa. De uma parte, o comum é o que resulta de um processo de mediação cujas operações na máquina de pensar são descritas, em *Différence et répétition*, como o que constitui o mundo da representação, com suas relações convergentes e concordantes entre as faculdades (imaginação, sensibilidade, razão, etc.). De outra parte, o comum nos é apresentado, nesse mesmo trabalho, como o que

⁵³⁶ DELEUZE, 1968, p. 55.

⁵³⁷ Ibidem, loc. cit.

⁵³⁸ Ibidem, p. 54.

⁵³⁹ Ibidem, p. 95.

⁵⁴⁰ Ibidem, p. 82.

consiste numa relação interna da diferença consigo, implicando outras operações na máquina de pensar, toda uma relação divergente e uma comunicação aberrante entre as faculdades, "o mundo cintilante das metamorfoses, das intensidades comunicantes". Enfim, de um lado o comum como liâme que se faz através da operação de inclusão-exclusiva ou mediação, repousando sobre o princípio de analogia, sobre a atribuição do ser a existentes particulares, a indivíduos constituídos que não podem dar conta daquilo que constitui sua individualidade sem se compreender imediatamente numa distribuição sedentária. Essa comunicação implica, além disso, uma hierarquia que "mede os seres segundo seus limites, e segundo seu grau de proximidade ou de distanciamento em relação a um princípio" ⁵⁴¹. De outro lado, é preciso nomear *comunicação imediata ou transversal* a esse modo de liâme no qual cada singularidade se confunde com o movimento que a carrega com outras singularidades de maneira a traçar espaços sempre novos e prolongáveis. Distribuição demoníaca e não divina, diz Deleuze, pois os deuses possuem cada um seu domínio, sua categoria, distribuindo para os mortais os limites em conformidade com o destino, mas a particularidade dos demônios consiste nisto: saltar as barreiras e muros, "misturando as propriedades" durante sua passagem e "operando nos intervalos entre os campos de ação dos deuses" ⁵⁴². O salto imediato remete-nos a uma hierarquia completamente diversa que considera as coisas e os seres segundo sua potência: "não se trata de graus de potência absolutamente considerados, mas somente de saber se um ser 'salta' eventualmente, isto é, ultrapassa seus limites, indo até o extremo daquilo que pode, seja qual for o grau". Em resumo, a mediação designa o limite, no sentido de marco extensivo, que mantém uma coisa sob o regime do comum onde o que interessa é a fixação das normas segundo as quais inclui-se excluindo, interioriza-se segundo a proximidade em relação ao princípio, excluindo tudo o que, a força de se distanciar, não poderá senão transgredir a medida ⁵⁴³. Mas a imediação ⁵⁴⁴ se diz desse limite, no sentido de limiar intensivo, a partir do qual cada coisa se estende desdobrando "toda sua potência", ela "é mais próxima da desmedida do que da primeira medida", "mais próximo da hybris e da anarquia dos seres do que da primeira hierarquia" ⁵⁴⁵. Enfim "o ser igual está imediatamente presente em todas as coisas, sem intermediário nem mediação, se bem que as coisas se

⁵⁴¹ DELEUZE, 1968, p. 55.

⁵⁴² Ibidem, p. 54.

⁵⁴³ Razão pela qual Deleuze despreza a noção de transgressão como bem reparou A. Sauvagnargues (2005, pp. 50-51). Ela implica a transcendência da norma e da lei.

⁵⁴⁴ Para uma leitura do problema do "comum" em M. Blanchot, como "relação de proximidade sem mediação" e "experiência-limite", ver o belo artigo de ANTONIOLI, Manola. **Ecos de lo común**. Revista Instantes y azares - Escrituras Nietzscheanas. nº11, año XII, 2012, pp. 201-217. Disponível em <<http://www.instantesyazares.com.ar/#!>>. Acesso em fev./ 2014.

⁵⁴⁵ DELEUZE, op. cit., p. 55.

mantenham desigualmente neste ser igual". É assim que Deleuze pode afirmar que a univocidade do ser significa ao mesmo tempo distribuição nômade e anarquia coroada, derribamento e não transgressão, "o monstro de todos os demônios" ⁵⁴⁶.

Do mesmo modo, em *Proust et les signes*, após estabelecer a necessidade de pensar uma unidade maquínica, irreduzível à ao logos e ao orgânico, Deleuze questiona: "qual é então esse modo muito especial de unidade irreduzível a toda 'unificação'?". Ao que ele responde: "em um mundo reduzido a uma multiplicidade de caos, somente a estrutura formal da obra de arte, enquanto ela não remete a outra coisa, pode servir de unidade". Ora, essa estrutura é a "transversalidade" ⁵⁴⁷. Habitualmente, a imagem da política em Deleuze insiste em seu espinosismo para se chegar diretamente a Toni Negri ⁵⁴⁸. E, contudo, hesitamos diante da noção de "multidão", de modo que uma outra imagem deve ser possível, partindo-se dessa espécie de bergsonismo anômalo de Deleuze para se chegar a uma noção de comum cujos ecos contemporâneos estariam, talvez, muito mais próximos de um Jacques Rancière.

⁵⁴⁶ No *Le vocabulaire de Deleuze*, entrada « Univocité », Zourabichvili apreende e explora esses dois modos de fazer liame ou comum. "O corolário desta síntese imediata do múltiplo é a disposição de todas as coisas sobre um mesmo plano comum de iguladade: 'comum' não tem mais aqui o sentido de uma identidade genérica, mas de uma comunicação transversal e sem hierarquia entre os seres que somente diferem. A medida (ou hierarquia) muda também de sentido: ela não é mais a medida externa dos seres em relação a um padrão, mas a medida interior de cada um em sua relação com seus próprios limites". Zourabichvili vê aí a gênese da problemática política em torno das minorias, exploradas mais tarde por Deleuze ("o menor torna-se igual ao maior desde que ele não seja separado daquilo que ele pode" (DELEUZE, 1968, p. 55). Um outro aspecto importante notado por Zourabichvili consiste no sentido da conservação da "unidade" em Deleuze. "É que um pluralismo que não fosse ao mesmo tempo um monismo conduziria à dispersão dos termos esparsos, indiferentes e transcendentem uns aos outros: a diferença, o novo, a ruptura relevariam de um surgimento bruto e miraculoso (criação ex-nihilo - mas de onde viria a potência desse nihil? e qual seria essa 'vinda'?). A esse respeito, o uno da univocidade condiciona a afirmação do múltiplo em sua irreduzibilidade (cf. *QPh*, p. 185). Que tudo provenha do mundo, mesmo o novo, sem que este seja de maneira alguma buscado no passado, tal é a lição da imanência" (DELEUZE, 2003, p. 82-83). Não é, além disso, anódino o fato de que Zourabichvili sublinhe a irreduzibilidade do novo à memória. Enfim, a passagem de *Qu'est-ce que la philosophie ?* à qual ele deve se referir é seguramente aquela em torno da unidade do plano: "É sobre suas linhas de fuga que os universos se encadeiam ou se separam, de modo que o plano pode ser único, ao mesmo tempo que os universos são múltiplos irreduzíveis".

⁵⁴⁷ DELEUZE, 1964, p. 201.

⁵⁴⁸ A propósito das divergências entre Negri e Deleuze, sobretudo em torno da noção de instituição, cf. F. Zourabichvili, "Les deux pensées de Deleuze et Negri", in *Multitude 9, Majeure: Philosophie politique des multitudes*, mai-juin 2002. O modelo subersivo negriano, opondo a virtude do poder constituinte à sua desnaturação pela instituição, faria do virtual uma reserva inesgotável e sempre capaz de se subtrair à captura capitalística ("o caráter presumidamente permanente da inovação, do acontecimento, da criação", diz Zourabichvili). Dessa maneira, ele dependeria de uma operação semelhante ao que chamamos de performance especulativa e cuja insuficiência Zourabichvili descreve com precisão: "Em Negri, a instituição não desempenha nenhum papel, ela se encontra em completa exterioridade em relação ao 'poder constituinte' (...). Este último não é concernido pela instituição, que sobrevém de fora para o integrar e o desnaturar. Por conseqüência, 'constituinte' coloca problema: tudo o que esse poder informe, 'ominiversátil' constitui, ele deve negá-lo imediatamente para permanecer ele mesmo; mas com isso, parece-me que ele não pode deixar, apesar de tudo, de se negar em parte a si mesmo". A essa operação, Zourabichvili opõe o modelo perversivo de Deleuze, que se interessa, na relação do virtual com o atual, do desejo com a instituição, pelo duplo movimento que torna possível, em cada caso, numa luta ou numa crise, a instauração de novos "agenciamentos econômicos, sociais ou políticos", agenciamentos "jurídicos antes impensáveis", "novos direitos", etc. Parece-nos que esse modelo perversivo é mais conveniente a uma idéia de comum como mediação e à uma imagem da política que lhe corresponde.

Por toda obra de Deleuze, as duas fontes do comum se opõem e remetem aos dois modos de funcionamento da máquina de pensar: à performance especulativa e à performance instauradora. Em *Logique du sens*, as duas operações da máquina de pensar são esmiuçadas a partir de seu próprio exercício na filosofia. Leibniz é apresentado como aquele que, na via de uma filosofia do acontecimento, explora o universo das incompatibilidades alógicas, quer dizer, conceitos que não se reduziram ao idêntico e ao contraditório, sobre os quais se assenta o mundo da representação, aquele das simples possibilidades e impossibilidades. Esses conceitos leibnizianos, como se sabe, são a compossibilidade e a impossibilidade. O acontecimento é marcado por uma anterioridade em relação ao predicado, de tal modo que a compossibilidade é que determinará a inerência de um predicado a um sujeito. O que equivale a dizer que a compossibilidade não é definida com exatidão senão no plano pré-individual, através da "convergência das séries que as singularidades de acontecimentos formam ao se estender sobre linhas de ordinários", ao passo que a impossibilidade se define pela "divergência de tais séries". "Dois acontecimentos são compossíveis quando as séries que se organizam em torno de suas singularidades prolongam-se umas às outras em todas as direções, impossíveis quando as séries divergem na vizinhança das singularidades componentes" ⁵⁴⁹.

Contudo, o ponto a partir do qual Deleuze não pode seguir Leibniz é aquele concernindo o uso que este último faz da regra de impossibilidade, tornada propriamente princípio de exclusão e de negação a reger a divergência e a disjunção no campo transcendental. "Ora, isso não se justifica senão na medida em que os acontecimentos são apreendidos sob a hipótese de um Deus que calcula e que escolhe, do ponto de vista de sua efetuação nos mundos ou indivíduos distintos. Não é modo algum a mesma coisa se nós consideramos os acontecimentos puros e o jogo ideal cujo princípio Leibniz não pode apreender, impedido que ele se encontrava pelas exigências da teologia" ⁵⁵⁰. Do ponto de vista do jogo ideal – quer dizer, de um campo transcendental verdadeiramente impessoal e pré-individual, sem projeções principais, de ordem subjetiva ou objetiva, a divergência e a disjunção são afirmadas enquanto tais. Mas o que significa dizer que elas tornam-se objeto de afirmação? É um problema essencialmente comunicacional – não é um acaso ou uma expressão charmosa o título da Série: "Da comunicação dos acontecimentos" – que se refere a outra instância que não aquela das comunicações estabelecidas no plano da causalidade física, da lógica conceitual, do meramente possível, de um mundo de coisas, de sujeitos e de funções

⁵⁴⁹ DELEUZE, 1969, p. 201.

⁵⁵⁰ Ibidem, loc. cit.

já constituídos e partilhados num espaço previamente delimitado, enfim, de uma "partilha do sensível" efetuada segundo uma operação de mediação regrado os limites da experiência possível do comum segundo a exclusão e a negação da divergência. "Em regra geral, duas coisas não são simultaneamente afirmadas senão na medida em que sua diferença é negada, suprimida de dentro, mesmo se o nível dessa supressão é considerado regradar tanto a produção dessa diferença quanto seu esvanecimento" ⁵⁵¹. Essa outra instância concerne à comunicação imediata ou transversal como operação de síntese disjuntiva que determina a experiência real do comum a partir de limiares intensivos, proliferações divergentes, involuções criadoras (devires, linhas de fuga).

Falamos, ao contrário, de uma operação segundo a qual duas coisas ou duas determinações são afirmadas *pela* sua diferença, ou seja, não são objetos de afirmação simultânea senão porquanto sua diferença é ela própria afirmada, ela mesma afirmativa. Não se trata de modo algum de uma identidade dos contrários, como tal inseparável ainda de um movimento do negativo e da exclusão. Trata-se de uma distância positiva dos diferentes: não mais identificar dois contrários ao mesmo, mas afirmar sua distância como aquilo que os relaciona um ao outro enquanto diferentes ⁵⁵².

Trata-se de operações ou procedimento concretos da máquina de pensar cuja manipulação, reversão ou mesmo sabotagem exigem uma engenharia de novo tipo, única capaz de instaurar uma verdadeira "disparação pré-revolucionária" ⁵⁵³. Assim, por exemplo, é possível considerar o "ponto de vista" segundo as duas operações da máquina de pensar. Em Leibniz, sabemos que não há pontos de vista sobre as coisas, mas que os próprios seres são

⁵⁵¹ DELEUZE, 1969, p. 201.

⁵⁵² *Ibidem*, p. 202.

⁵⁵³ As pesquisas sobre o cérebro, a biotecnologia e a farmacologia constituem um campo de batalha no qual a filosofia deve intervir. Nesse sentido, um dos desdobramentos mais interessantes da problemática comunicacional em Deleuze gira em torno dos trabalhos de Bernard Stiegler. Certamente, ele encontra no pensamento simondoniano uma fonte para boa parte de seus conceitos e questões prolongando-o de maneira problematizante e inovadora, mas ele não o faz sem ao mesmo tempo retomar, que ele o admita ou não, um problema do comum partilhado tanto por Deleuze quanto por Simondon. Alberto Toscano explorou esse problema no artigo, que nos parece decisivo, inclusive para um bergsonismo político de Deleuze irreduzível às mediações multitudinárias de Negri às quais ele pode ser conduzido apressadamente. O autor determina assim a interessante concepção de um "comum-sem-comunicação", ou seja, sem mediação, que implica, por sua vez, a invenção de uma outra "comunicação", propriamente imediata, entre "séries impossíveis", "invenção de um comum que não é dado de antemão e que surge a partir da desigualdade". Esse comum permite compreender a noção de meta-estabilidade, em Simondon, como algo diferente de um "potencial" no sentido de "pré-individual-homem". Pois, o que Toscano chama de "disparação pré-revolucionária" não é "possuído em comum" à maneira de uma "partilha originária", nem a mudança social não se encontra fixada num "ntagonismo pré-figurado" e suas "individações massivas" (luta de classes, por ex.), mas passa por uma "desindividuação", por uma "contra-efetuação da meta-estabilidade no interior do grupo", pelo desigual, abrindo novos potenciais. Dessa maneira, a invenção de uma nova configuração social passa por zonas de anomalias que conectam a experiência com um pré-individual que não se reduz nem a um potencial ou reserva, a uma "natureza humana" ou "trabalho vivo", "fonte de novos enunciados" capaz de resistir ao capitalismo contemporâneo, cf. TOSCANO, 2004.

pontos de vista que envolvem um mundo. "Porém, ele [Leibniz] submetia os pontos de vista à regras exclusivas tais que cada um não se abria para os outros senão enquanto eles convergiam: os pontos de vista sobre a mesma cidade". Tudo se passa diferentemente em Nietzsche, para quem o ponto de vista estaria ele mesmo aberto sobre uma divergência. Assim, "é uma outra cidade que corresponde a cada ponto de vista, cada ponto de vista é uma outra cidade, as cidades não estando unidas senão pela sua distância e não ressoando senão pela divergência de suas séries, de suas casas e de suas ruas" ⁵⁵⁴. Dessa maneira, em Nietzsche, ao contrário de Leibniz, "a divergência cessa de ser um princípio de exclusão, a disjunção cessa de ser um meio de separação, o impossível é agora um meio de comunicação" ⁵⁵⁵. Passa-se de uma fonte do comum a outra e, segundo essa operação de comunicação impossível, não há mais exclusão dos predicados de uma coisa "em virtude da identidade de seu conceito", mas há distância que relaciona as forças imediatas, as singularidades que povoam o plano transcendental, pela qual "cada 'coisa' se abre ao infinito dos predicados pelos quais ela passa, ao mesmo tempo que ela perde seu centro, quer dizer, sua identidade como conceito ou como eu [*moi*]" ⁵⁵⁶. Enfim, "à exclusão dos predicados se substitui a comunicação dos acontecimentos". A disjunção tornada síntese afirmativa sabota a performance especulativa da máquina de pensar e se ela definisse ainda um princípio, ele seria o "princípio diabólico" de um "caosmos" e de seus "acontecimentos puros" oposto ao "princípio teológico" que estende a "ordem coerente" do "mundo", de "Deus" e do "eu" ⁵⁵⁷. Em suma, quando Deleuze questiona sob quais "condições" a disjunção é uma "verdadeira síntese" e não somente um "procedimento de análise" que se contentaria em excluir predicados de uma coisa em virtude da identidade de seu conceito, na verdade ele coloca um problema em torno da natureza do comum, ou antes, das duas fontes do comum.

Se retornamos ao problema das duas fontes da política, compreendemos o quão decisivas podem ser essas considerações a respeito da comunicação em Deleuze. Certamente, a mediação define tanto a tela dos clichês e o espaço das opiniões quanto o modelo da representação tal como criticado por Bergson e por Deleuze. Romper com a *Natura naturata* é, de certa maneira, abandonar essa fonte do comum: a filosofia da cidade e a *loquaxia*, em Bergson, a forma-Estado do pensamento e a opinião, em Deleuze. O retorno à *Natura naturante* significa aceder à fonte imediata do comum. Mas ao invés de uma operação de síntese disjuntiva da própria máquina de pensar, estabelecendo uma performance instauradora

⁵⁵⁴ DELEUZE, 1969, p. 203.

⁵⁵⁵ Ibidem, loc. cit.

⁵⁵⁶ Ibidem, p. 204.

⁵⁵⁷ Ibidem, p. 205-206.

que faça obra e que produza um todo, ou seja, um plano, como efeito maquínico da obra (um *plano*), Bergson restaura o problema principal no próprio nível do imediato. Evidentemente, Bergson critica, em *La pensée et le mouvant*, a noção de "Todo" como princípio de "compreensão" que caracteriza os "sistemas" filosóficos e suas operações de "síntese" propriamente "vazia de matéria e puramente verbal": Substância em Espinosa, Eu absoluto em Fichte, Idéia em Hegel, Vontade em Schopenhauer, tantas extrapolações especulativas da maneira humana de pensar, ou seja, aquela que através da linguagem promove uma "subdivisão" e uma "repartição do real" ⁵⁵⁸ em função de necessidades práticas. Em *L'Evolution créatrice*, a "faculdade de compreender" aparece como um "anexo" da "faculdade de agir", seguindo a linha de um "progresso ininterrupto" que vai, "ao longo de uma linha que ascende", dos vertebrados até o homem. Assim, por se compreender no interior da evolução da vida, é que a inteligência fracassa na empreitada de compreender "a verdadeira natureza da vida" ⁵⁵⁹. Pode-se dizer, então, como o faz Soulez, que Bergson critica a performance especulativa enquanto ela designa essa operação de compreensão efetuada pela inteligência. "Ora, a universo não é um espetáculo. Como poderíamos o compreender se nós somos 'compreendidos' nele?" ⁵⁶⁰. Deleuze mobilizará particularmente esse aspecto para criticar a fenomenologia, em *Cinéma 2*, ao lembrar que para Bergson a consciência é alguma coisa e não consciência de alguma coisa. O cérebro é uma imagem compreendida ela mesma no universo material de imagens-movimento. Não há dúvidas de que ambos rompem com a unidade/totalidade lógica ⁵⁶¹. No entanto, ao criticar a noção de Todo como "síntese de toda realidade", Bergson apresenta a duração como princípio movente. É sobre sua mobilidade que a própria linguagem opera, destacando formas estáveis. Assim, através dessa reviravolta, recupera-se no plano prático uma operação que se corrompe ao se dar uma ambição especulativa. Ora, com isso Bergson não critica a performance especulativa, mas o que seria uma pretensão infundada por parte da inteligência. Mais ainda, vinculando a performance especulativa à vida da consciência, Bergson mostra que o problema não é o Todo, mas a insuficiência de uma totalização operada por uma faculdade cuja pretensão ultrapassa os limites que lhe são fixados. Restaurando o problema principal através da duração, o filósofo desloca a performance especulativa e o movimento de totalização, ao invés de simplesmente

⁵⁵⁸ BERGSON, 1963, p. 1290 et seq.

⁵⁵⁹ Ibidem, p. 489.

⁵⁶⁰ SOULEZ, 1989, p. 227.

⁵⁶¹ "Nós veremos (...) que nossos conceitos foram formados à imagem dos sólidos, que nossa lógica é sobretudo uma lógica dos sólidos, que, através disso mesmo, nossa inteligência triunfa na geometria, onde se revela o parentesco do pensamento lógico com a matéria inerte, e onde a inteligência não precisa senão seguir seu movimento natural, após o mais leve contato possível com a experiência, para continuar a cada descoberta com a certeza de que a experiência caminha atrás dela e lhe dará razão invariavelmente" (BERGSON, 1963, p. 489).

abolir a questão do todo e da especulação. O todo se diz doravante da própria duração e, enquanto tal, ele é não é dado, mas aberto e o esforço da performance especulativa consiste em pensar em duração, para se tornar assim coexistensiva ao absoluto que dura, ao todo que evolui e cresce. Se Bergson critica a teoria da participação platônica, ou seja, aquela assentada sobre conceitos puros que são "capazes de entrar uns nos outros" e de "se reunir em um conceito único, síntese de toda realidade", é porque tais conceitos resultam apenas da pretensão infundada da inteligência. A "diplomacia" platônica revela sua insuficiência, já que opera a partir de elementos estáticos, mas ela é recuperada pela própria performance especulativa através da interpenetração própria à duração. A noção de *homo loquax* aparece após a guerra, de modo que a crítica a ele endereça-se ao mesmo tempo a uma política e a uma diplomacia que derivam da pretensão infundada da inteligência, expressa pelo mito do filósofo-rei: a mediação como fonte do comum seria incapaz de promover a unificação da humanidade. O misticismo aparece, então, com as *Deux sources*, como o imperativo moral de uma política propriamente vital apta a operar no próprio plano da *Natura naturante*, a promover um processo de totalização aberta, uma diplomacia dinâmica.

Certamente, o alcance dessa concepção não poderia se apresentar imediatamente. Contudo, hoje, essa política parece se impor cada vez mais, efetuando o "sentido bastante compreensivo" da palavra biologia⁵⁶². Com efeito, o horizonte do vital não colocaria a exigência de uma nova diplomacia? A injunção bergsoniana em torno da necessidade da humanidade escolher se quer continuar a viver não revela todo seu sentido com a dimensão catastrófica alcançada pela crise da sociedade afrodisíaca que ameaça não mais a vida humana somente nas condições em que ela se desenvolveu até hoje, mas o conjunto das condições que tornam possíveis todas as formas de vida neste planeta refratário? A oposição entre o vital e o letal não parece se evidenciar a tal ponto drástica que uma nova tentativa diplomática se mostra incontornável?

É assim que Bruno Latour lançou-se, há alguns anos, na realização de uma investigação sobre os "modos de existência" que constituiria uma espécie de ficção diplomática para re-descrever os valores dos Modernos no contexto de emergência de "Gaia, o deus do antropoceno, que é a expressão da situação curiosa na qual nós nos encontramos de ter de re-começar, de re-compreender o que quer dizer estar sobre a Terra, a Terra no sentido

⁵⁶² "Tudo se passa como se esse grande livro [as *Deux sources*], o último, de fato (e somente de fato, evidentemente, de modo algum de direito), de sua obra, não revelasse somente sua unidade inteira, mas também a atualidade profunda, ao mesmo tempo metafísica e moral ou mesmo política. Tudo se passa como se o último problema do bergsonismo fosse também o primeiro dos nossos problemas hoje" (WORMS, 2004, p. 341).

próprio" ⁵⁶³. Essa investigação produziu um livro, *Enquête sur les modes d'existence. Une anthropologie des Modernes*, de 2012, e uma plataforma digital foi construída para que leitores e leitoras possam aportar suas contribuições. Nesse trabalho colaborativo, que conta, além da equipe propriamente dita, com "mediadores", ou seja, cada pessoa que interesse em desenvolver um tema, Latour retoma suas pesquisas etnográficas em torno do "direito", da "economia", dos "modernos", da "religião". Trata-se de investigar 15 "valores" ou "modos de verificação", por exemplo, o "jurídico", o "técnico", o "artístico", o "científico", o "político", etc., a fim de estabelecer uma negociação diplomática pela qual os Modernos cheguem a se situar face à "irrupção das questões ecológicas" e à "preparação para viver sobre a Terra" ⁵⁶⁴ com outros coletivos. A investigação deve ser encerrada em agosto de 2014, data que o próprio autor lembra não ser de modo algum "sem importância". Nós não podemos não pensar nos *Discursos de guerra* bergsonianos e, sobretudo, nos desdobramentos da filosofia do autor das *Deux sources* no pós-guerra. Com efeito, é num artigo, que bem poderia ser chamado de *Discurso de paz*, preparado para um volume especial da Unesco, intitulado "*Guerre des mondes - offres de paix*" ⁵⁶⁵, Latour lança as linhas gerais desse projeto diplomático que parte, antes de mais nada, da necessidade de se reconhecer a superação da modernização. Esta pressupunha, de um lado, um "mundo em comum" enquanto "natureza" ontologicamente unificada, e de outro lado, um relativismo cultural que reduzia, para melhor integrá-los ao Ocidente moderno, os "outros" a múltiplas representações simbólicas desprovidas de qualquer "pretensão ontológica". Enfim um mononaturalismo ontológico e um multiculturalismo, a unificação das "diferentes culturas (indiferentes)" fazendo-se sobre o fundo de uma natureza previamente unificada, o que equivalia a destituí-las de suas próprias ontologias e fazer da modernização o único "patrimônio comum da humanidade". Uma estranha ausência de guerra onde o outro era esvaziado do próprio conteúdo pelo qual ele poderia ser reconhecido enquanto inimigo, pois uma guerra prévia era conduzida no plano das "qualidades primeiras" ou dos fundamentos ontológicos do mundo, de modo a promover sua unificação e reduzir os "outros" a "qualidades segundas", muitas vezes equivocadas do ponto de vista da universalidade, mas que poderiam sobreviver a título de "culturas" ⁵⁶⁶. É com essa dupla

⁵⁶³ Cf. Le diplomate de la Terre. Entretien avec Bruno Latour. Par A. Esquerre & J. Lazarus, le 18 sept. 2012, Disponível no site: <www.laviedesidees.fr>.

⁵⁶⁴ LATOUR, 2012.

⁵⁶⁵ LATOUR, 2002.

⁵⁶⁶ "Não nos damos conta a que ponto era cômoda essa solução ao problema da composição de um mundo comum - nome que nós podemos dar à política. Pois, enfim, o trabalho estava feito, a unidade já constituída, exército em guarda, o mundo já estava unificado, não faltava senão convencer os mais recalcitrantes - e se fracassássemos, bom, poderíamos sempre ajeitar o resíduo entre os valores a respeitar, a diversidade cultural, a tradição, etc., em resumo, reagrupá-los num museu ou numa reserva. (...) Nessa época não muito distante, não

unificação que Gaia e o antropoceno vêm romper, colocando a necessidade de "ecologizar", ao invés de modernizar. Por ecologizar não se deve entender uma referência àquela natureza previamente unificada, mas a "obrigação", diante da "incertitude sobre a natureza do mundo comum", de "compô-lo pouco a pouco", a maneira de um processo de totalização aberta que formaria o horizonte dessa "diplomacia porvir". Não reconhecendo a hipócrita tolerância multiculturalista ("ninguém mais quer ser simplesmente tolerado"), essa diplomacia implica a multiplicidade de mundos e de naturezas: um "multinaturalismo", conforme o conceito cunhado por Viveiros de Castro e seu correlato "perspectivista". Trata-se de uma verdadeira passagem da fonte fechada à fonte aberta da política e de uma mutação da própria noção de comum. "Passamos em alguns anos de uma situação de *guerra total* conduzida por *pacifistas absolutos* a uma situação de *guerra aberta* que oferece *perspectivas de paz verdadeira*"⁵⁶⁷. E, em seguida, Latour acrescenta: "o mundo comum deve se compor progressivamente, ele não está já constituído. Ele não se encontra atrás de nós e já feito como a natureza, mas diante de nós, como uma imensa tarefa que vai ser necessário efetuar pouco a pouco"⁵⁶⁸. Trata-se, sobretudo, para os Modernos de se questionar sobre o que eles podem se tornar com os "antigos outros" coletivos - que cessaram de ser "outros", no sentido dos "antigos modernos", quer dizer, agora eles possuem mundos, eles detêm suas próprias ontologias - humanos e não humanos, a partir de uma "negociação" diplomática tendo Gaia como horizonte e, portanto, de uma nova chance para que esses novos Modernos se "apresentem bem". Uma nova ocasião para que os Modernos, com sua nova ou outra ontologia, desta vez aberta e diplomática, apresentem-se convenientemente, nervosamente simpáticos, o "Cristo-Conquistador Português" no meio da passagem do bando carnavalesco em êxtase anarcônico, em *A idade da Terra*, de Glauber Rocha. De fato, esse novo Moderno que é Latour, bem como sua vontade missionária, portadora do novo imperativo de renovação moral, segundo o qual "é preciso negociar a composição do mundo comum", deixa para trás a fonte fechada da política e a fonte mediadora do comum. Porém o Todo é restaurado enquanto fonte aberta de uma política definida como negociação diplomática com vista a promover uma "universalização

poderia existir guerra dos mundos. Havia, é claro, guerras, inumeráveis, mas não havia aí senão um mundo que autorizava a falar, sem hesitação, de um planeta, de uma humanidade, dos direitos do homem, do humano enquanto tal". E, um pouco mais longe: "Eis, em alguns rabiscos demasiado rápidos, o mundo agora inexistente que o acordo do mononaturalismo com o multiculturalismo propunha. 'A nós o mundo, a vocês os mundos, e se vocês reclamarem muito, que o mundo venha pacificar suas disputas'. Curiosa oferta de paz, que jamais reconheceu a guerra". LATOUR, 2002, p. 63 e p. 66.

⁵⁶⁷ Ibidem, p. 68.

⁵⁶⁸ Ibidem, p. 69.

progressiva" ⁵⁶⁹. Um especulador polído jamais se tornará *um* povo com a passagem do bando carnavalesco.

Viveiros de Castro relança igualmente a tentativa de uma diplomacia para se contrapor à tanatopolítica capitalística e o crescentismo ilimitado que, para sustentar a sociedade afrodisíaca e sua busca de luxo e de prazer, lançaram o conjunto da vida sobre terra na era letal do antropoceno. Diante desse cenário catastrófico, Viveiros não partilhava do otimismo diplomático de Latour, como o admite numa entrevista de 2008, deixando transparecer uma crítica. "'Creio' (a palavra é uma brincadeira com ele) que Latour tem uma profunda fé no Ocidente. Ele é um diplomata incansável. Acredita que é preciso negociar em qualquer circunstância. Isso é admirável; mas o problema é que nem todo mundo quer negociar. Nem todo mundo está interessado no mundo comum que Latour propõe"⁵⁷⁰. Lembrando que para muitos povos os brancos "não tem jeito", eles estão "apodrecidos", tudo que se espera deles é que possam "deixar os índios em paz" ⁵⁷¹. Ocorre que a máquina mortífera ocidental não os deixa em paz, de modo que o "pessimismo de Clastres", para quem a sociedade com Estado representou um "acidente terrível e irreparável, parece imperar. Entre otimismo de um e pessimismo de outro, Viveiros de Castro hesita: "eu não sei o que devo sentir". Mas acredita, no fundo, que para superar o pessimismo clastriano seria preciso "deixar os índios em paz", o que inclui os otimistas...

Contudo, o antropólogo desenvolve por sua própria conta uma via para a restauração da ontologia. Ela implica igualmente um modo de superação da fonte fechada da política através de uma performance especulativa que estende, com o anti-narcisismo, de maneira inovadora a política vital bergsoniana. Como vimos, o anti-narcisismo recusa a Grande Partilha e suas dicotomias, propondo reconstituir a disciplina antropológica não a partir de "facilidades reducionistas" ou de "monismos, portáteis", nem de "fantasiasfusionistas", mas de um esforço em "irreduzir" e "indefinir" os termos estabelecidos por elas, de modo que toda linha de partilha, "nós" e "eles", "mundo" e "signo", "pessoas" e "coisas", "humanos" e "não-humanos", seja inflectida. "Posto que o problema muda, a maneira de responder a ele muda também: contra os grandes divisores, uma antropologia menor faria proliferar as pequenas multiplicidades – não o narcisismo das pequenas diferenças, mas bem o anti-narcisismo das variações contínuas"⁵⁷². Os grandes divisores remetiam ao problema principal clássico, mas o perspectivismo e o multinaturalismo, como

⁵⁶⁹ LATOUR, 2002, p. 12.

⁵⁷⁰ VIVEIROS DE CASTRO, 2008, p. 242.

⁵⁷¹ Ibidem, p. 244.

⁵⁷² Idem, 2009, p. 9.

"objetos" do pensamento indígena "re-sintetizados pelo discurso antropológico"⁵⁷³ operam a partir de multiplicidades. Certamente, não há restauração do antigo princípio Uno, Eterno, Imutável. A crítica deleuziana à oposição entre o Uno e o múltiplo bem como o conceito de multiplicidade estão disponíveis para que se desfaça qualquer mal-entendido ou julgamentos apressados. Além disso, o próprio Viveiros de Castro não afirma que "vencer (não se trata de ultrapassar) o dualismo não consiste em restaurar uma unidade perdida, mas em instaurar uma certa multiplicidade"⁵⁷⁴? É preciso o máximo de cautela, pois as palavras se prestam a confusão. Permanecemos o mais próximo possível dos problemas. A grandeza de Bergson consiste em efetuar um esforço imenso não para resgatar a velha unidade, mas para restaurar o problema principal, ou seja, para lhe dar um novo conteúdo, ao qual corresponderão novas distribuições conceituais. Em revanche, a força de Deleuze reside na maneira como ele faz o problema prático da filosofia coincidir com a própria instauração do pensar no pensamento, quer dizer, não se trata de eleger um novo conceito para ocupar a posição de princípio (esta era a operação dos slogans de imanência), mas de aboli-lo enquanto problema. Ora, o anti-narcisismo castriano, assim como a diplomacia latouriana, constitui uma criação exuberante. Porém, nem por isso ele deixa de implicar um problema principal. Muito pelo contrário. Não se trata evidentemente de uma genérica restauração da unidade, de velhos grandes divisores, etc. Insistamos. Apenas equivocadamente a escolha seria somente entre restauração da unidade e instauração da multiplicidade, pois não se determinou a quais problemas essas noções remetem: o conceito de Idéia precisou ser fabricado por Platão para servir ao problema principal da contemplação das Ideias imutáveis, ao passo que a noção de duração em Bergson igualmente necessitou ser criada a fim de tornar possível a restauração do problema principal, ou seja, a renovação de seu conteúdo. Como se dá, pois, a restauração ontológica em Viveiros de Castro?

Vimos acima que o anti-narcisismo concebe o passado absoluto como uma pré-condição cosmológica virtual ou caosmos no qual as diferenças entre humanos e não-humanos não estão ainda atualizadas. Na verdade, a "humanidade" confunde-se "condição comum" a partir da qual se faz a diferenciação das espécies, de maneira que os animais conservam esse estado originário na forma de uma virtualidade. "A humanidade permanece imanente, reabsorvendo a maior parte dos focos de transcendência que ascendem sem cessar na vasta floresta densa, diversa e abundante que é o socius amazônico"⁵⁷⁵. O que garante a

⁵⁷³ VIVEIROS DE CASTRO, 2008, p. 61.

⁵⁷⁴ Ibidem, p. 212.

⁵⁷⁵ Idem, 2009, p. 127.

ausência de todo Grande Divisor é a idéia de uma totalidade virtual, aberta e interpenetrante, como a imensa memória ontológica bergsoniana. Não é, seguramente, o caso de dizer que os índios são bergsonianos ou deleuzianos. Viveiros de Castro é o primeiro a advertir que eles não pretendem ter essa honra... No entanto, se o multinaturalismo e o perspectivismo são efetivamente "objetos re-sintetizados pelo discurso antropológico", é evidente que o bergsonismo de Deleuze aparece como importante composto no encadeamento das reações que levam ao produto final. "Ponto de fuga universal do perspectivismo, o mito fala de um estado do ser onde os corpos e os nomes, as almas e as ações, o eu e o outro interpenetram-se, mergulhado num mesmo meio pré-subjetivo ou pré-objectivo" ⁵⁷⁶. A atualização desse plano define a passagem não da natureza para a cultura, como na metafísica ocidental, mas o distanciamento da natureza em relação à cultura ou à humanidade como condição comum. É de uma grande beleza a concepção segundo a qual os não-humanos são antigos humanos e não os humanos antigos não-humanos ⁵⁷⁷. Não que se retorne a um antropocentrismo narcísico, como vimos, mas se abre a via de um "antropomorfismo superior" ⁵⁷⁸, ou seja, um anti-narcisismo que concebe a "natureza humana" não como uma "substância" ou totalidade fechada e exclusiva, mas como "verdadeira função" ⁵⁷⁹ ou totalidade relacional e aberta. Não partilhando da ontologia mononaturalista, a idéia de "corpo" também muda de maneira que o multinaturalismo, ao colocar o ponto de vista no corpo e não no espírito, como a metafísica ocidental, dá um sentido bastante compreensivo para a palavra biologia. Assim, não sendo uma substância objetiva e universal em oposição à multiplicidade de culturas, o corpo torna-se ponto de vista e assume a forma do particular, ao passo que a cultura e o espírito consistem na forma universal ⁵⁸⁰. Da condição virtual comum até aos seres diferenciados atuais há verdadeiras "variações de relações" entre perspectivas reversíveis e não "relações que

⁵⁷⁶ VIVEIROS DE CASTRO, 2009, p. 34.

⁵⁷⁷ "Assim, se nossa antropologia popular vê a humanidade como sendo erigida sobre bases animais, normalmente ocultadas pela cultura - tendo sido outrora 'completamente' animais, nos permaneceríamos, 'no fundo', animais - o pensamento indígena, por sua vez, conclui, ao contrário, que tendo sido outrora humanos, os animais e outros existentes cósmicos continuam a sê-lo, mesmo se eles o são de uma maneira menos evidente para nós" (VIVEIROS DE CASTRO, 2009, p. 35).

⁵⁷⁸ MONTEBELLO, 2003, p. 14.

⁵⁷⁹ "A natureza deixaria de ser uma espécie de máximo *denominador* comum das culturas (máximo que é um mínimo, uma *humanitas minima*), uma sorte de fundo de semelhança obtido por cancelamento das diferenças a fim de constituir um sujeito constante (...). Ela passaria a ser algo como um mínimo *múltiplo* comum das diferenças - maior que as culturas, não menor que elas -, ou algo como a integral parcial das diferentes configurações relacionais que chamamos 'culturas'. O 'mínimo' é, nesse caso, a multiplicidade comum ao humano - *humanitas multiplex*" (VIVEIROS DE CASTRO, 2002)

⁵⁸⁰ "Ao passo que essas últimas [as cosmologias multiculturalistas modernas] se apóiam sobre a implicação mútua entre a unicidade da natureza e a multiplicidade de culturas - a primeira estando garantida pela universalidade objetiva dos corpos e da substância, a segunda sendo engendrada pela particularidade subjetiva dos espíritos e dos significados -, a concepção ameríndia suporia ao contrário a unidade do espírito e uma diversidade dos corpos" (VIVEIROS DE CASTRO, 2009, p. 20).

variam"⁵⁸¹ entre espécies constituídas de uma vez por todas do ponto de vista da biologia demasiadamente restrita com metafísica ocidental. "Uma perspectiva não é uma representação, pois as representações são propriedades do espírito, ao passo que *o ponto de vista está no corpo*. Ser capaz de ocupar um ponto de vista é sem dúvida uma potência da alma, e os não-humanos são sujeitos na medida em que eles tem (ou eles são) espírito; mas a diferença entre os pontos de vista - e um ponto de vista não é outra coisa senão uma diferença - não está na alma. Esta, formalmente idêntica em todas as espécies, não percebe senão a mesma coisa sempre; a diferença deve então ser dada pela especificidade dos corpos"⁵⁸². Esse relacionalismo ontológico faz do perspectivismo um verdadeiro multinaturalismo, já que ele explica a passagem do caosmos do tempo mítico ao mundo atual como um processo de diferenciação corporal e intensiva que conserva a humanidade na forma de uma "auto-diferença" ou virtualidade. Esta última implica a reversibilidade na forma de devires ou trocas de perspectivas, pois o humano define ao mesmo tempo uma posição derivada da relação intensiva entre predador e preza. A identidade ou a semelhança surge, como prega o mais clássico dos preceitos estruturalistas, de uma "estabilização intensiva da predação", de uma diferença que "tende a zero"⁵⁸³. Não à toa o antropólogo lembra que "tudo está, evidentemente, no verbo tender", pois sua concepção pressupõe a memória ontológica e a comunicação entre seus diversos níveis de contração e de distensão, de modo que a diferença intensiva se estabiliza no presente vivo da predação onde as posições são determinadas. Por trás de cada roupa animal, a mesma humanidade virtual e seu blá-blá-blá⁵⁸⁴. "Se a lua, as serpentes e as onças vêem os humanos como antas ou pecaris, é porque, como nós, eles comem antas e pecaris, alimentos humanos por excelência. Não poderia ser diferente, pois, sendo humanos em seu departamento, os não-humanos vêem coisas como os humanos as vêem - quer dizer, como nós, humanos, vemo-nas, em *nosso* departamento"⁵⁸⁵.

É nesse contexto que o xamanismo aparece como diplomacia cosmológica, pois o xamã é aquele que vive como vivia o povo primordial, possuindo a capacidade de deixar o grau de tensão que é o "nosso" e de se deslocar rumo a outros graus de tensão,

⁵⁸¹ VIVEIROS DE CASTRO, 2002.

⁵⁸² Idem, 2009, p. 39.

⁵⁸³ LEVI-STRAUSS *apud* VIVEIROS DE CASTRO, 2009, p. 24

⁵⁸⁴ O corpo, na medida em que veste, pode ser aproximado do modo como Bergson oferece, com a espacialização, uma solução ao problema da passagem do virtual ao atual, da memória à matéria. "Com efeito, o corpo, definido pela ação, muda repentinamente a estrutura da lembrança: de uma multiplicidade indistinta e temporal, ele faz uma percepção distinta e espacial. (...) A memória assegura a continuidade, até o presente do corpo; mas o corpo assegura a ruptura, pela forma da ação, portanto, do espaço, que ele impõe ao passado" (WORMS, 1997, p.113-114).

⁵⁸⁵ VIVEIROS DE CASTRO, 2009, p. 38.

inferiores ou superiores ao “nosso”. Ao invés do ideal epistemológico ocidental que busca reduzir a intencionalidade ao grau zero, fazendo da "coisa" a forma do Outro, quer dizer, para se ter o conhecimento verdadeiro, o perspectivismo ameríndio revela o máximo de intencionalidade por toda parte no mundo, fazendo da "pessoa" a forma do Outro, como ideal de conhecimento. A metafísica ocidental objetiva. A metafísica da predação personifica. Ou, para falar como Guimarães Rosa, sempre evocado por Viveiros de Castro, o xamã se interessa ao "*quem* das coisas". Desse modo, o xamanismo implica, como vimos rapidamente no capítulo V, pensar que a interferência sincrônica entre humanos e animais possui uma “dimensão diacrônica fundamental”⁵⁸⁶. Essa dimensão, remetendo ao passado absoluto do tempo mítico, é percorrida por uma “diferença infinita” virtual, “interna a cada agente”, distinta das diferenças externas e finitas ou "roupas" que constituem as espécies e as qualidades do mundo atual. "O xamanismo ameríndio pode ser definido como a habilidade manifestada por certos indivíduos para atravessar as barreiras corporais entre as espécies e a adotar a perspectiva de subjetividades alo-específicas, de maneira a administrar as relações entre estas e os humanos"⁵⁸⁷. É a “auto-diferença” que define a “perspectiva” e sobre ela se assenta não uma diversidade de humanos, mas a humanidade como multiplicidade. Nenhuma unidade é resgatada, mas o problema principal é restaurado através dessa totalidade aberta e mutável à qual corresponderá a cosmopraxis xamânica compreendida como diálogo trans-específico. "O encontro ou troca de perspectivas é um processo perigoso e uma arte política - uma diplomacia. Se o relativismo ocidental possui o multiculturalismo como política pública, o perspectivismo xamânico ameríndio tem o multinaturalismo como política cósmica"⁵⁸⁸. Curiosamente, em *Deux sources* Bergson entrevia na ciência psíquica a possibilidade de acesso a uma *terra incognita*, de uma "visão do além", de uma "experiência científica ampliada" sobre a qual a "vida simples", a "alegria" e a "intuição mística difusa" pudessem brotar. Do ponto de vista da restauração ontológica, essa *terra incognita* desdobrar-se-ia plenamente no socius amazônico e na diplomacia xamânica. Mas, o esquema ruptura/abertura, que definia a fonte imediata do comum, não se dá entre a cidade e a humanidade, mas entre uma humanidade fechada, aquela que se fundava na ontológico mononaturalista e no multiculturalismo antropológico ocidentais, de um lado, e uma humanidade aberta, aquela que implica um multinaturalismo ontológico e um perspectivismo antropológico ameríndios. O místico, nesse sentido, ainda não era suficientemente xamã, nem a diplomacia bergsoniana

⁵⁸⁶ VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 323.

⁵⁸⁷ Idem, 2009, p. 25.

⁵⁸⁸ Ibidem, loc. cit.

ainda suficientemente especulativa. Porém, se nos encontramos num mundo onde a biologia alcançou um sentido "bastante compreensivo", é não somente legítimo, mas necessário que uma nova tentativa de renovação moral seja empreendida. A unificação intensiva da multiplicidade humana, disseminada na rede viva da Terra ou de Gaia – novo nome do Todo aberto – constitui o horizonte da crise pela qual atravessamos e também a resposta a ela na forma de uma performance especulativa do pensamento.

Ora, já não era esse o sentido daquilo que Deleuze e Guattari, em *O que é a filosofia?*, diziam acerca de um pensamento que se sente mais próximo de um animal que agoniza do que de um homem vivo, ainda que democrata? Vivemos um momento onde os animais, as demais formas de vida e mesmo algo como uma vida inorgânica dos elementos sentiriam cada vez mais próxima deles uma sensibilidade emergente, nos dois sentidos da palavra. E, no entanto, como não ver aqui, ainda uma última vez, uma contenda entre Deleuze e Bergson e a necessidade de um passo a mais, para frente ou para o lado? Como não intensificar, ao mesmo tempo, o bergsonismo histórico de Deleuze através do problema da geofilosofia colocado diante de duas vias, de um lado, a restauração ontológica moral e sua diplomacia multiversalizante, de outro, a instauração prática e sua atividade que poderíamos designar como con-fabulatória ?

10 INVOLUÇÕES INSTAURADORAS: "A MASSACRANTE INDIFERENÇA DA NATUREZA"

O filme "Homem urso", de W. Herzog, constitui um momento excepcional na exploração da relação entre a *Natura naturata* e a *Natura naturans*. Com efeito, nesse trabalho Herzog fala de uma "massacrante indiferença da natureza". A expressão pode conduzir a posicionamentos equivocados, quando o filme constitui, na verdade, um grande esforço para evitar qualquer equívoco e a tornar precisa, no seu próprio conteúdo político, aquele que remete a uma geologia da moral.

Se o Ocidente soube fazer algo com a ideia de Natureza foi esvaziá-la de toda potência própria, de toda capacidade singular, para não ver nela senão a absoluta indiferença, o que autorizou, evidentemente, sua conversão em matéria-prima para servir à atividade humana, única possuidora de positividade. Contra o narcisismo da humanidade ocidental, nós vimos se elevar posicionamentos teóricos diversos. Outras metafísicas se apresentam e uma nova rodada diplomática seria lançada, em Cérisy ou na Amazônia. A especulação torna-se intensiva, imanente e aberta. Diante disso, a massacrante indiferença da natureza, em Herzog, não saberia constituir um ponto de vista narcísico, mas não poderia igualmente servir à empreitada anti-narcísica e aí reside sua estranheza absoluta. É preciso ver na expressão do diretor a potência absoluta da *Natura naturans*, uma força a tal ponto multinaturalizante que ela não pode ser senão o caos, não "uma mistura ao acaso", mas aquilo que "desfaz ao infinito toda consistência"⁵⁸⁹, a "forma vazia do tempo" e sua "linha reta"⁵⁹⁰. Herzog introduz uma operação de pensamento fascinante na medida em que ela se serve do trabalho de Timothy para fazer de seu olhar sobre a natureza uma pesquisa em torno da própria natureza humana. Daí é possível lançar um plano sobre o caos e acompanhar a gênese da natureza humana no seio do caos, a construção de um mundo humano em pleno caos.

Dessa perspectiva, a natureza é indiferente justamente pelo fato de ser pura potência, o anti-narcisismo aparecendo como um último e fracassado esforço narcísico em tornar a potência multinatural compreensível, até certo ponto harmoniosa, mesmo compreendendo a diferença em seu seio. O anti-narcisismo aparece como um grande esforço para federalizar as potências multinaturais, uma tentativa de regulação das trocas de pontos de

⁵⁸⁹ DELEUZE & GUATTARI, 1991, p. 45.

⁵⁹⁰ "Para além dos ciclos, a linha reta da forma vazia do tempo; para além da memória, o instinto de morte; para além da ressonância, o movimento forçado" (DELEUZE, 1968, p. 374).

vista segundo regras diplomáticas, ao passo que os devires e passagens secretas testemunham uma potência "anti-Natura" (no sentido de *naturata*), ou seja, um narcisismo aberrante que faz do humano o excessivo de uma "Natureza desconhecida" (no sentido de *naturans*).

Romper com a Natura *naturata* e fazer retorno à Natura *naturans* não consiste em regrassar a uma memória ou caosmos, mas primeiramente instalar-se num plano que corta o caos e afronta a massacrante indiferença da natureza. Nós reencontramos aqui um aspecto importante na leitura que Deleuze faz de Bergson a propósito do campo de imagens, ou seja, "não compreendemos nada se nós não nos damos primeiramente o campo das imagens". Trata-se bem desse "plano luminoso de imanência, plano de matéria e seu marulho cósmico" ao qual o *Film* de Beckett conduz-nos, mas é também o plano neutro de uma "vida primária divina" em Clarice Lispector⁵⁹¹. Nós sabemos como Deleuze descreve, em *Cinéma I*, a partir de Bergson, a emergência do cérebro como "intervalo" ou "desvio" entre uma ação e uma reação, uma imagem entre outras, mas que forma um "centro de indeterminação" num "universo acentrado de imagens". Trata-se de uma imagem-viva como tela escura ou obstáculo que reflete uma imagem-luz que se difundia e se propagava em todos os sentidos, em todas as direções, segundo um regime de variação universal. Essa análise que concebe a consciência como tela escura e as coisas como luminosas oporá Bergson a toda uma tradição filosófica, inclusive à fenomenologia. Porém, o que é bastante curioso e atesta uma vez mais o ponto os dois filósofos, Bergson e Deleuze, divergem é o que diz este último a propósito desse campo de imagens. Com efeito, "com a imagem-cérebro Bergson dá-se quase imediatamente, em *Matière et mémoire*, um estado bastante complexo e organizado do ser vivo. É que ele não se colocou o problema da vida (e em *L'Evolution créatrice* ele tratará precisamente da vida, mas de um outro ponto de vista)". Ora, nós já sabemos que esse outro ponto de vista não é outro senão aquele da restauração ontológica e se Deleuze propõe, como ele diz, de "preencher os vazios que Bergson deixou", em *Matière et mémoire*, não é a partir desse ponto de vista que ele o fará, mas adotando aquele da instauração do plano de imanência⁵⁹². Segundo essa perspectiva, o pensamento instala-se imediatamente no plano biface, cuja matéria-Ser, ou seja, o universal material acentrado, mais particularmente a Terra,

⁵⁹¹ LISPECTOR, 2009.

⁵⁹² Não podemos deixar de pensar no artigo "*Soustraction e contraction: à propos d'une remarque de Deleuze sur Matière et mémoire*", de Q. Meillassoux (2007), interessante em muitos sentidos. Dir-se-ia que nós seguimos aqui precisamente esta via que Meillassoux recusou precisamente em adotar, ou seja, aquela "exegética", preferindo-lhe a "construtiva". Através desta última, o autor propõe erigir um "sistema fictício" que deve ser também um "modelo reduzido", operando por "simili-conceitos", mas capaz ainda assim de esclarecer alguns aspectos da obra de Deleuze através de um fragmento seu. E, entretanto, nós reivindicamos igualmente uma via construtiva para nossa análise: uma verdadeira contenda filosófica.

passa por um "resfriamento", forma uma "sopa pré-biótica" correlativa do surgimento das primeiras "opacidades" ou "telas formando obstáculo à difusão da luz". "Seria preciso conceber micro-intervalos mesmo na sopa pré-biótica". Essa sopa torna possível alguma coisa como imagens-vivas e Deleuze reconstituirá os três aspectos materiais da subjetividade: a imagem-percepção, a imagem-ação, a imagem-afecção. Em seguida, Deleuze propõe de seguir, através de Beckett, o caminho inverso dessa gênese: apagando os três aspectos da subjetividade, a ação e a percepção primeiramente, em seguida a afecção, nós nos desfazemos de nós mesmos para retornar ao plano luminoso da matéria. Tal como a "experiência mística de despersonalização absoluta", a "loucura promissora" de Clarice Lispector, nós alcançamos o "regime da universal variação". Ora, de acordo com a seqüência beckettiana, no *Film*, o momento em que O (o personagem) revela-se o duplo de OE (a câmera) é aquele da "percepção de afecção a mais terrifiante". Seguimos o caminho de uma deformação progressiva até alcançar esta "estação incompreensível e reta no meio de tudo no espírito", na qual Deleuze encontra a idéia de uma estação histórica e a qual Goddard retomará. Toda a questão é: ela se apagará? "É o que sugere o fim, morte, imobilidade, escuro". Contudo, continua Deleuze, para Beckett, o fim, a morte e a imobilidade "não são senão uma finalidade subjetiva", aquilo de que se está fatigado. O "objetivo profundo" é aquele de "encontrar o mundo de antes do homem, antes de nossa própria aurora", enfim, o plano luminoso de imanência. Todo um cinema experimental esforçar-se-á para "recriar, para nele se instalar, esse plano acentrado das imagens-movimento puro", através de complexos dispositivos técnicos. Da mesma maneira a filosofia, que não procura outra coisa a não ser isso quando ela se torna prática: instaurar o plano para nele o pensamento se instalar. É Herzog que conduz a câmera-olho para muito além de onde a havia levado Vertov: uma estação no plano material da natureza e sua massacrante indiferença. Não é senão a partir desse plano, inseridos no marulho cósmico, que uma geologia da moral pode ter um sentido, porque nele se alcança uma "Matéria não formada", uma "Vida anorgânica" e "Devires não humanos", ou seja, escapa-se aos movimentos de "estratificação", aos estratos "físico-químico", "orgânico" e "antropomórfico". Pode-se seguir e descrever, através dela, os movimentos de constituição dos estratos, singulares em cada um deles. Esse plano deve se manter entre o caos e os estratos, de tal maneira que a performance instauradora não se dissolva no primeiro, nem se feche nos últimos: no primeiro caso, estar-se-ia diante de uma tentativa "suicidária", no segundo caso, "cancerosa" ⁵⁹³. Ao contrário, permanecendo em sua estação atlética, a performance

⁵⁹³ DELEUZE & GUATTARI, 1980, p. 628.

instauradora pode manipular as linhas componentes de cada estrato a fim de arranjá-las de outra maneira, de colocá-las em movimento para produzir outros efeitos, de dissolver os espessamentos para liberar os fatores individuantes, para prolongar as singularidades livres em novas vizinhanças, para desencadear devires inusitados: uma verdadeira engenharia filosófica; e não há outra "filosofia prática" ⁵⁹⁴.

Para isso, é preciso abandonar as concepções que não chegam a se livrar da forma humana dada, a partir da qual, de toda maneira, persevera-se no seu próprio ponto de vista (*Natura naturata*). Entretanto, esse esforço em perseverar é ele próprio um dever que exprime a vida em seu esforço, dito de outra maneira, em seu processo de devoração que é, igualmente, formação contínua de novas formas: os esforços e fadigas do presente vivo, apreendidos do ponto de vista das sínteses ativas (a falta) e das sínteses passivas (a saciedade). Em si mesma, a vida não consiste somente numa multiplicidade de formas heterogêneas, mas numa heterogênese de formas que são elas próprias multiplicidades. Uma perspectiva radicalmente anarcísica, se ela é possível, deve compreender o humano a partir de uma potente vida anorgânica. Ora, somente o ponto de vista de um narcisismo aberrante ou de um *anarcisismo*, que é imanentista no sentido do empirismo transcendental deleuziano, pode introduzir uma nuance no problema enunciado acima. O que se entende, com efeito, por anarcisismo? Trata-se de assumir o ponto de vista do eu (*moi*) enquanto perspectiva profundamente solipsista, aquela das máquinas de contração que formam o presente vivo. O humano não saberia ser reduzido nem ao eu, nem se opor a ele. O anti-narcisismo, nesse sentido, supõe um mal-entendido em torno da própria concepção de narcisismo. Contrariamente às duas vias opostas, aquela do antropocentrismo ocidental e aquela do antropomorfismo superior, o ponto de vista não se torna humano a partir de uma forma ou de

⁵⁹⁴ É o que notou notavelmente Guillaume Sibertin-Blanc em seu estudo sobre Deleuze. Ele situa a instauração dessa concepção "radicalmente" prática da filosofia na leitura que Deleuze faz, ao mesmo tempo, de Bergson e de Simondon, conduzindo "o investimento prático" ou o que nós chamamos aqui de performance instauradora até as regiões do meta-estável. "O cruzamento do campo transcendental e do campo pré-individual de individuação pode surpreender. O primeiro visa a uma determinação das condições sub-representativas ou pré-reflexivas da experiência; o segundo, a uma determinação dos processos de ontogênese. Na verdade, quando Deleuze os superpõe, ele transforma o sentido de um e do outro para os fazer passar à noção prática do plano de imanência como plano de composição ou de experimentação das noções comuns. Reinterpretando o campo transcendental sartriano à luz do conceito simondoniano de campo pré-individual, numa primeira abordagem parece que Deleuze naturaliza o transcendental, o que pode suscitar a suspeita acerca da pertinência desse gesto do ponto de vista da filosofia prática. Na verdade, é uma radicalização das exigências dessa última, que leva o problema de um investimento prático até o ponto onde a rede de determinações que fazem a consistência atual daquilo que somos - não somente daquilo que nós nos representamos - , daquilo que, individualmente e coletivamente, nós pensamos, fazemos, percebemos, perdemos sua estabilidade, prostam-se e deixam agir as forças indeterminadas (o que não quer dizer, como veremos, indiferenciadas). Mas, por isso mesmo, em retorno, a teoria simondoniana do pré-individual é subtraída do questionamento sobre a ontogênese, formação e desenvolvimento do ser individuado, deixa o terreno da filosofia da natureza, e é remetida ao problema prático das condições da experimentação imanente" (SIBERTIN-BLANC, 2006, p. 204 et seq.).

um centro determinados, resultados de uma estabilização, mas o humano se torna (*devenir*) sujeito acedendo ao ponto de vista, quer dizer, ao eu (*moi*) enquanto máquina de contrair, instalando-se no próprio processo de devoração e de formação contínua de formas que constitui o presente vivo. Torna-se sujeito larvar aquele que acede ao ponto de vista da devoração, ou seja, aquele que segue o movimento multivetorial da involução instauradora em que consiste o engendramento incessante de formas, a ininterrupta gestação de novidade. Assim, o anarcisismo consiste numa ontogênese, mais ainda, em máquinas ontogênicas extremamente refinadas que são todos esses eu (*moi*), essas contrações, essas contemplações. A natureza apropriada pelo humano ou o humano integrado na natureza são as duas faces de um só falso problema que supõe uma mesma e pobre imagem da natureza, a única que pode corresponder ao humano enquanto forma dada e lhe lisonjear. Nesse ponto reside o equívoco do multinaturalismo de Viveiros de Castro: ele não é suficientemente narcísico. Confundindo narcisismo com antropocentrismo, ele se contenta em lhe opor um anti-narcisismo canibal, antropomórfico. Confundindo o narcisismo com a própria forma do antropos, seu perspectivismo não acede ao ponto de vista do "eu" (*moi*), ou seja, às máquinas de contrair que são as sínteses passivas, os sujeitos larvares que nos constituem. Desse ponto de vista, que não é aquele de um cogito canibal, mas bem aquele de um cogito larvar, dissolvido, esquizo, não se chega a um anti-narcisismo, mas a um narcisismo aberrante que nós nomeamos agora de anarcisismo: a anarquia coroada desse domínio de base constituído pelas multiplicidades de sujeitos contraentes, pelas individuações pré-individuais, pelas miríades dos "eu" (*moi*) narcísicos e contemplativos. Toda uma outra imagem do xamanismo resulta disso, mas também da técnica! Ao humano não é dado senão esperar, *ao menos é o que se pode conceber segundo sua forma-antropos ou sua centralidade-antropos*, a devoração pela vida, seja acelerando o caminho que conduziria à ela, seja de maneira retardada, originando as economias da falta e da suficiência. Ao contrário, é preciso que o esforço humano exerça-se a maneira de uma "participação contra-natureza" para que ele possa, desse modo, engendrar "o incrível sentimento de uma Natureza desconhecida", tornar-se propriamente inumano ou sobre-humano. A vida enquanto devoração não mais seria um incontornável destino do humano *enquanto forma dada*, mas seria afirmada e efetuada no próprio esforço de perseverar no eu como formação contínua de formas, como devir, como ontogênese, portanto, como deformação da forma humana. Não é senão na forma do devir que o humano pode atualizar a essência da vida enquanto devoração, enquanto duplo processo, tão mal ou insuficientemente compreendido em Deleuze, de diferença/ciação, dessa estação histórica na tensão entre as duas dinâmicas da existência.

Mais tarde, no *Qu'est-ce que la philosophie?*, Deleuze e Guattari convidam-nos a distinguir entre a "desterritorialização relativa" e a "desterritorialização absoluta". A primeira concerne à "relação histórica" que a terra entretém com os territórios que nela se desenham e nela se apagam, à "relação geológica com as eras e as catástrofes", à "relação astronômica com o cosmo e o sistema estelar de que ela faz parte", enquanto a segunda concerne à passagem da terra pelo puro plano de imanência de um "pensamento-Ser", de um "pensamento-Natureza". No entanto, a desterritorialização absoluta "não pode ser pensada senão de acordo com certas relações, a determinar, com as desterritorializações relativas, não somente cósmicas, mas geográficas, históricas e psico-sociais" ⁵⁹⁵. Sem o estabelecimento das relações, ela não se tornaria impensável, mas certamente especulativa. É o que parece ocorrer com o anti-narcisismo, em Viveiros de Castro, quando ele supõe a concepção de Oswald de Andrade, "esse grande entre os grandes da filosofia brasileira", segundo a qual "a vida é devoração", como princípio capaz de determinar o "mundo" ou o "multiverso ameríndio" como "metafisicamente antropófago" ⁵⁹⁶, oposto desde então ao mundo ocidental como aquele de um uni-verso, da identidade, do mesmo, etc. Se nós acreditamos encontrar aí uma performance especulativa é porque essa dualidade permanece demasiado simples. Ao contrário, nós pensamos que é preciso ser atento, no que respeita à concepção antropófaga de Oswald de Andrade, ao modo como a devoração ata relações precisas com os movimentos relativos, com um meio bem determinado. Assim, quando perguntam-lhe se a sucessão dos ciclos da humanidade parecia destinar tudo a uma pura devoração desprovida de sentido, o autor do Manifesto responde:

Se eu fosse um antropófago transcendental, eu diria que não [que essa sucessão não tem sentido a não ser a devoração pura e simples]. A vida na terra produzida pela desagregação do sistema solar, só teria um sentido - a devoração. Mas se bem que eu dê à antropofagia os foros de uma autêntica Weltanschauung, creio que só um espírito reacionário e obtuso poderia tirar partido disso para justificar a devoração pela devoração. (...) Não. É preciso parar nas análises históricas de cada ciclo ⁵⁹⁷.

E enfim, acrescenta que as guerras e as catástrofes, tudo isso apenas "significa a morte de um ciclo", "jamais da humanidade". Assim como a geologia da moral em Deleuze e Guattari, que permite pensar a desterritorialização a partir de suas relações com meios precisos, em Oswald de Andrade a imagem antropófaga do pensamento é verdadeiramente

⁵⁹⁵ DELEUZE & GUATTARI, 1991, p. 82.

⁵⁹⁶ VIVEIROS DE CASTRO, 2011.

⁵⁹⁷ ANDRADE, 2011, p. 58.

instauradora e não simplesmente especulativa ou "transcendental", remetendo a um "habitat", com uma "fauna", uma "clima", uma "demografia" e uma "técnica" ⁵⁹⁸. Não há lugar para uma simples fascinação pela devoração em si.

Mas, se há especulação é porque ela deve ser produzida ela mesma. É que, no que se refere à conexão da desterritorialização absoluta com o estrato antropomórfico, Deleuze e Guattari fazem referência a uma espécie de "ilusão" intrínseca ao homem, "constitutiva do homem" ⁵⁹⁹, consistindo a "abarcando todos os estratos em suas pinças" ⁶⁰⁰. Essa ilusão está na base de toda performance especulativa, mas ela não possui sempre a mesma forma. Certamente, dir-se-ia que é o caso da metafísica antiga, ao menos aquela criticada por Bergson. Seria também o caso do correlacionismo, tal como ele é criticado por Meillassoux. Toda a questão é então: até que ponto a "outra metafísica", de que fala Montebello, e as "metafísicas dos outros", de que fala Viveiros de Castro, conseguiram verdadeiramente quebrar essa ilusão? Evidentemente, nós não podemos responder a isso dentro dos limites desta tese que afirma, entretanto, que a restauração ontológica consiste em salvar essa ilusão ou em apresentá-la de uma nova maneira, enquanto a instauração prática implica fundamentalmente a sua abolição. Nesse sentido, nós não fizemos outra coisa a não ser distinguir certos elementos capazes de indicar uma via possível para pensar essa problemática. Em consonância com esses elementos, fundamentalmente o problema principal e a performance especulativa, a outra metafísica e as metafísicas dos outros apresentam ambigüidades, malgrado toda sua riqueza e interesse. Nós devemos tentar mostrar que essa ambigüidades remetem, na verdade, a um problema político, pois a ilusão principal e sua performance especulativa sempre contribuíram com uma empresa de dominação determinada no momento em que "desterritorialização absoluta sobre o plano de imanência toma o lugar de uma desterritorialização relativa num campo dado" ⁶⁰¹. Nós não ignoramos que Deleuze, com Guattari, estabeleceu uma diferença entre "desterritorialização relativa de imanência" e aquela de "transcendência" ⁶⁰². No primeiro caso, há "conexão" da desterritorialização relativa de imanência com a desterritorialização absoluta de modo que a imanência é dobrada sobre o plano e se pensa por conceito: é precisamente o que define a filosofia. A Grécia constituiu um meio relativo de imanência, o qual se caracteriza pela "pura sociabilidade" da Cidade, pela

⁵⁹⁸ Cf. o exercício geofilosófico de Oswald de Andrade no texto "Meu testamento" (2000, p. 75-84). Esse texto deve certamente influenciar Viveiros de Castro, mas sua apropriação especulativa limita seu alcance que ele poderia ter se nós levássemos ainda mais longe a idéia de uma mística da técnica que ele coloca. Nós procuramos fazê-lo nas páginas finais, ainda que de maneira por hora limitada.

⁵⁹⁹ DELEUZE & GUATTARI, 1980, p. 82.

⁶⁰⁰ Ibidem, p. 82 e p. 86.

⁶⁰¹ DELEUZE & GUATTARI, 1991, p. 85.

⁶⁰² Ibidem, p. 87.

"troca de opinião", pela "conversa", em oposição à "soberania imperial"⁶⁰³. No segundo caso, há projeção do transcendente sobre o plano de imanência e se pensa por figuras: é o que define a religião e que caracteriza os Estados imperiais. Assim, nós devemos nos corrigir e afirmar agora que as duas performances, a instauradora e a especulativa, remetem a um meio relativo, mas estes não são de mesma natureza. Porém, não é essa diferença que pode esclarecer completamente a questão política de que falamos⁶⁰⁴.

Com efeito, se a desterritorialização relativa de imanência distancia a figura e a transcendência, como se explicaria a performance especulativa? Nós vimos que o dativo resulta de uma fadiga do pensamento confrontado ao caos. Assim, é preciso ler essas páginas do capítulo sobre a "Geofilosofia" cruzando-as com aquelas do capítulo sobre o "Plano de imanência" que explicam a transcendência a partir de uma performance do pensamento em seu confronto com o fora. A performance especulativa, o dativo e o problema principal são inseparáveis dos poderes porque eles fornecem as mistificações necessárias à sua perpetuação ou mesmo à sua implantação. Não é preciso ter tido missões secretas como Bergson para se tornar um pensador de Estado nem estar do lado do Estado mais forte numa guerra em desequilíbrio de forças. Basta se tomar por um diplomata da Terra e se fazer passar um povo e seu pensamento, às vezes sem que este o saiba, por uma tal purificação disciplinar para que ele seja, desde então, apresentado como o pequeno Estado contra o grande Estado. Se, nessa luta, não se ganha ou se os acontecimentos desmentem a "teleologia prospectiva", a "variante catastrófica"⁶⁰⁵ está aí para desempenhar seu papel. De todo modo, é através de

⁶⁰³ DELEUZE & GUATTARI, 1991, p. 84. Os dois filósofos, para caracterizar a Grécia como meio relativo de imanência, remetem à idéia de uma "sociabilidade pura". Cf SIMMEL, G. **Sociologie et épistémologie**. Paris: PUF, 1981, chap. III. Ver a noção de "conversa" em Bergson, acima, capítulos VIII e IX.

⁶⁰⁴ Deleuze chega mesmo a se surpreender diante de "inquietantes afinidades" que aparecem "sobre um plano de imanência que parece comum". Ele remete em nota aos trabalhos de Lévinas sobre uma "filosofia judaica", de Corbin, sobre uma "filosofia islâmica", de Masson-Oursel, sobre uma "filosofia hindu", de François Cheng e de François Julien, sobre uma "filosofia chinesa", de René de Ceccaty e Nakamura, sobre uma "filosofia japonesa". Os autores de *Capitalisme et schizophrénie*, leitores atentos de grandes nomes da antropologia, não fizeram referência a uma "filosofia dos índios". É que, ao contrário dos autores citados, os antropólogos não colocaram uma "questão propriamente filosófica"? Viveiros de Castro afirma, a esse propósito, que essa distinção não o deixa "inteiramente satisfeito", pois a noção de figura parece-lhe demasiado indeterminada, ao passo que aquela de conceito é plenamente determinada. "O livro produz o conceito de conceito. (...) mas o conceito de figura, ao contrário, aparece somente como conceito do não-conceito". Segundo ele, cabe ao antropólogo de "melhor determinar o conceito de figura tal como ele aparece em *Qu'est-ce que la philosophie?*, ou seja, como uma espécie de outro do conceito" e, assim, não mostrar que os índios possuem conceitos ("isso seria patético...", acrescenta), mas chegar a produzir conceitos a partir do pensamento dos índios, pensando seu pensamento. Parece-nos demasiado respeitosa essa resposta em relação a Deleuze. Porém, quando Viveiros de Castro afirma que ele se esforça para criar um "conceito antropológico de conceito", ele não está quebrando uma concepção geofilosófica, apesar de tudo, greco-centrada? Cf. VIVEIROS DE CASTRO, 2012, p. 251-267.

⁶⁰⁵ SOULEZ, 1989, p. 141. As palavras de Soulez a propósito das previsões, da parte de Bergson, de ascensão de uma "nova barbárie" e da possibilidade de uma "evolução perversa da humanidade" em seus *Discours de guerre* parecem-nos poder ser aplicadas à situação vivida hoje com a crise climática e o discurso catastrófico. Não se trata de "negacionismo", mas de crítica a um pensamento que gira em torno de uma alternativa destinal. "O

uma performance especulativa que a desterritorialização absoluta entra em conjunção com um meio relativo e as desterritorializações relativas, contribuindo, com isso, para o estabelecimento de uma forma de poder, para a sua perpetuação ou a sua implantação. Tentemos cartografar, a partir de *Qu'est-ce que la philosophie?*, ainda que de maneira bastante esquemática e preenchendo algumas lacunas aparentemente deixadas por Deleuze e Guattari, duas espécies de conjunções, a fim de indicar em seguida aquela que parece ser a nossa, hoje.

Primeiramente, o caso da metafísica antiga. "Em vez de um plano de imanência constituir o Uno-Todo, a imanência está 'no' Uno, de tal modo que um outro Uno, desta vez transcendente, se superpõe àquele no qual a imanência se estende ou ao qual ela se atribui: sempre um Uno para além do Uno"⁶⁰⁶. O Uno implica a projeção de uma transcendência "vertical" e "celeste" sobre o plano de imanência no momento em que a desterritorialização absoluta esposa o meio democrático da Cidade grega. Certamente, objetar-se-á que Deleuze e Guattari fazem referência aqui à desterritorialização relativa de transcendência, propriamente imperial e que forçamos sua confusão com a desterritorialização relativa de imanência própria ao meio grego. No entanto, levando em conta que a "diferença" entre "conceitos" e "figuras" é de "natureza", mas que há entre um termo e outro "todas as diferenças de grau possíveis", nossa leitura da metafísica antiga em seu encontro com o meio grego considera justamente que ela se trai, aproximando-se das figuras e constituindo a Imagem dogmática do pensamento ou a filosofia da representação (em *Différence et répétition*, Deleuze falava precisamente de uma traição, pela representação, do verdadeiro movimento do pensamento). Cada vez que há "confusão do plano e do conceito", o conceito torna-se um "universal transcendente" e o plano um "atributo no conceito", ou seja, o conceito se confunde ele mesmo com a figura. "Assim mal entendido, o plano de imanência relança o transcendente"⁶⁰⁷.

Em seguida, o caso da metafísica moderna, o plano de imanência torna-se campo de consciência e se é, no mundo, reduzido ao tamanho de Koenigsberg ou a um cômodo com lareira no Poitou-Charente: "a imanência é suposta ser imanente a uma consciência pura, a um sujeito pensante"⁶⁰⁸. O transcendental substitui o transcendente, pois

porvir não é por destino nem 'pior', nem 'melhor'. Ele é, antes, a resultante imprevisível de todas as antecipações que são projetadas sobre ele. Essa resultante pode bem ser uma catástrofe, mas raramente por razões e pelas modalidades que haviam sido previstas". Eis uma maneira de sair do falso debate entre catastrofismo e negacionismo, mas também uma maneira de denunciar o quanto "a lógica da premonição é, na verdade, uma lógica de efetuação de um desejo" como no conto, lembrado por Soulez, do menino que, a força de chamar o lobo, fê-lo vir.

⁶⁰⁶ DELEUZE & GUATTARI, 1991, p. 47.

⁶⁰⁷ Ibidem, p. 47.

⁶⁰⁸ Ibidem, p. 48.

se, de um lado, este é recusado no uso da síntese, de outro, aquele primeiro remete a imanência ao sujeito dessa síntese como nova unidade. Ao universal de Contemplação ("transcendência de um Algo"), sucede-se o universal de Reflexão ("o plano de imanência não se atribui" a um Sujeito "sem pertencer a um eu que se representa necessariamente um tal sujeito"), como duas formas do problema principal, envolvendo dois modos de performance especulativa. Mas quando se passa ao universal de Comunicação, com a fenomenologia de Husserl e de "muitos de seus sucessores", permanece-se no interior do correlacionismo, com a diferença de que agora "quando a imanência se torna imanente 'a' uma subjetividade transcendental, é no seio de seu próprio campo que deve aparecer a marca ou a cifra de uma transcendência, como ato que remete agora a um outro eu, a uma outra consciência" ⁶⁰⁹. No Outro ou na Carne descobre-se "o trabalho de toupeira do transcendente na própria imanência". Em Husserl, Deleuze descreve os três momentos que correspondem às três maneiras de efetuar o problema principal e de subjugar a imanência concebida como um fluxo do vivido, "puro e mesmo selvagem", que não pertence inteiramente ao eu que se a representa a si mesmo. As três formas de subjugação devem procurar o transcendente nas regiões de não-pertencimento:

Uma vez sob a forma de uma 'transcendência imanente ou primordial' de um mundo povoado de objetos intencionais, uma outra vez como transcendência privilegiada de um mundo intersubjetivo povoado de outros eus, uma terceira vez como transcendência objetiva de um mundo ideal povoado de formações culturais e pela comunidade dos homens ⁶¹⁰.

Nós nos encontramos assim no direito de pensar que, apesar das diferenças de nuance, não se sai de um momento moderno correlacionista. De acordo com ele, a performance especulativa implica uma transcendência horizontal e conectiva que é a cada vez relançada pelo esforço de multiplicação dos focos de imanência no momento em que ela esposa o meio do Mercado Mundial capitalista, sua necessidade de expansão e de conquista de terras (convertidas, desde então, em mercadorias, assim como o dinheiro e o trabalho). A conjunção da desterritorialização absoluta com o meio relativo europeu colonizador se fará nas condições do Estado de direitos e do espírito do povo a cada vez, oferecendo um traço nacional à filosofia e à sua forma de colonialidade do pensamento, cada um contribuindo a sua maneira com os fundamentos metafísicos do colonialismo. Assim, por exemplo, o caráter francês ou epistemológico exprime-se por uma espécie de "o recenseamento das terras habitáveis, civilizáveis, co-nhecíveis ou conhecidas, que se medem por uma 'tomada' de

⁶⁰⁹ DELEUZE & GUATTARI, 1991, p. 48.

⁶¹⁰ Ibidem, loc. cit.

consciência ou cogito, mesmo se o cogito deve tornar-se pré-reflexivo, e esta consciência, não-tética, para cultivar as terras mais ingratas". O caráter alemão, por seu lado, consiste num esforço de fundar, de tornar a imanência imanente "ao seu próprio Ato de filosofar". "Ela quer reconquistar o plano de imanência grego, a terra desconhecida que ela sente agora como sua própria barbárie, sua própria anarquia deixada aos *nômades* depois da desapareição dos Gregos" ⁶¹¹.

No que concerne ao caráter inglês, nós não nos satisfazemos em nada de os ver como nômades. Se eles trataram o plano de imanência como um solo movente onde eles se contentavam em plantar suas barracas, "de ilha em ilha" de "um mundo em arquipélago", "velha terra grega fraturada, fractalizada, estendida a todo o universo", é porque um furor em invadir e em colonizar inspira-os. A geocentralidade da filosofia, Deleuze parece salvá-la através dessa "grecidade muito especial da filosofia inglesa, seu neo-platonismo empírico" ⁶¹². Faltou a essa análise de Deleuze compreender a "trindade Fundar-Construir-Habitar" como os três componentes metafísicos do colonialismo moderno e como as três maneiras pelas quais a performance especulativa constitui os fundamentos propriamente colonialistas da metafísica. É que tanto as metafísicas antigas quanto as modernas envolvem a mesma estrutura colonialista do pensamento. Nesse sentido exatamente é que Viveiros de Castro refere-se a metafísica como "a *fons* e *origo* de todos os colonialismos" ⁶¹³. Nós permanecemos tanto mais surpreendidos quanto Deleuze e Guattari eles próprios insistiram no fato de que a conexão da desterritorialização absoluta com o meio relativo ocidental

não é uma continuação da tentativa grega, mas uma retomada, numa escala anteriormente desconhecida, sob uma outra forma e com outros meios, que relança todavia a combinação da qual os gregos tiveram a iniciativa, o imperialismo democrático, a democracia colonizadora ⁶¹⁴.

De toda maneira, a performance especulativa contribui com a empresa de dominação no momento em que a desterritorialização absoluta conecta-se com um meio relativo de imanência. As duas conexões da filosofia com um meio relativo, o antigo e o moderno, sob o signo da amizade como condição do pensamento, realizam de duas maneiras distintas uma única estrutura metafísica colonialista que funciona, sob as condições diversas de cada meio, seja pela projeção da transcendência sobre o plano de imanência – primeira imagem do filósofo ou imagem "arborescente" da filosofia no meio grego – seja pela

⁶¹¹ DELEUZE & GUATTARI, 1991, p. 100.

⁶¹² Ibidem, p. 101.

⁶¹³ VIVEIROS DE CASTRO, 2009, p. 9.

⁶¹⁴ DELEUZE & GUATTARI, op. cit, p. 93.

produção da transcendência no próprio plano - segunda imagem do filósofo ou imagem "fasciculada" da filosofia no meio ocidental ⁶¹⁵.

Contudo, a mesma ambiguidade de Deleuze que apontamos em relação ao caráter inglês na filosofia subsiste de certa maneira no fato de que sua análise interrompe-se no momento correlacionista propriamente fenomenológico. Heidegger é evidentemente criticado e aparece até mesmo como símbolo, junto com Kant, do caráter alemão. Mas nenhuma palavra a propósito da restauração ontológica? E, apesar disso, o que ele diz a propósito do "estilo fenomenológico" poderia caracterizar igualmente o "estilo ontológico" até mesmo para além de Heidegger.

Efetivamente, no caso da metafísica contemporânea, ela não chega a constituir uma terceira imagem do filósofo, mas somente um pastiche da primeira e da segunda imagens: sua restauração precisamente. Assim, o relacionismo ontológico serve-se simultaneamente de uma e de outra para empreender sua busca do Absoluto através da relação como nova substância. A relação não é mais tomada como co-relação que relaciona a imanência a uma consciência, mas se deixa compreender como parte de um mundo que se faz por "tecedura", não uma substância em si nem uma doação para nós, mas uma subsistência tissular. Não é mais um antropomorfismo empírico que, por um jogo de projeção, não veria as coisas senão pela forma humana, pela subjetividade do conhecimento, mas um "antropomorfismo superior" que, como vimos, "apreende o homem em sua raiz: e sua raiz é o cosmos" ⁶¹⁶. Curiosamente, a arborescência transcendente não faz senão uma única e mesma coisa com o correlacionismo fasciculado - os seres e suas diferenças de graus formam o cosmos. Pela via contemporânea da performance especulativa, a transcendência renasce através das imagens totalizantes tais como aquela de Gaia. A experiência de pensar deve, desde então, compreender-se como alguma coisa que está literalmente plantada sobre a Terra, num ponto que não é senão a ponta, segundo seu grau, do gigantesco cône de uma memória ontológica. A partir desse ponto, pode-se apreender os outros graus de tensão, tantos seres constituindo o todo multiversal de um cosmos vivo. A imanência torna-se aqui uma interioridade diferencial e uterina – à maneira de Robinson de Tournier em sua regressão à Terra-Mãe – ao mesmo tempo pontual e relacional: a transcendência se dirá, então, de uma ilimitada rede e será afirmada no momento em que a desterritorialização absoluta esposa o

⁶¹⁵ DELEUZE, 1969, p. 152 e DELEUZE & GUATTARI, 1980, p. 12. Jérémy Barotin (2009) considera a imagem fasciculada como uma crítica à "nossa situação moderna", que seria bem aquela de uma restauração principal, tanto no estilo ontológico quanto no estilo transcendental, para falar como Zourabichvili. A essa situação, ele opõe uma concepção humorada, quer dizer, política do pensamento de Deleuze.

⁶¹⁶ MONTEBELLO, 2003, p. 14.

meio relativo informacional-energético do capitalismo reformatado: a economia-verde e o desenvolvimentismo durável, de um lado, as comunas agro-ecológicas e o reenvolvimentismo especulativo-intensivo, de outro, como versões contemporâneas da reterritorialização do plano de imanência.

Do ponto de vista da performance instaurativa, a geofilosofia deve ser levada mais longe. É preciso efetuar uma espécie de geo-decentramento da filosofia, o que Deleuze, com Guattari, não faz senão parcialmente, ao nosso ver, com a idéia de "povo porvir" e "*terra incognita*". Mas, para fazê-lo, é preciso ao mesmo tempo eliminar as ambigüidades que envolvem as metafísicas canibais e as fazem partilhar o ponto de vista de uma restauração ontológica. Uma e outra operação exigem a abolição da ilusão constitutiva do homem. A questão deve ser novamente colocada: "quem o homem pensa que é?". Certamente, o anti-narcisismo desejaria colocar termo à exceção humana, à pretensão de uma espécie que se imagina soberana, mas ele não faz senão contribuir mais profundamente com essa ilusão narcísica constitutiva do homem, quando ele promove a hipótese da catástrofe ecológica. Partindo de uma hipótese absolutamente crítica à exceção humana – a crença de que o homem se distingue das outras formas de vida e, ao mesmo tempo, exerce poder sobre ela – o anti-narcisismo castriano não faz senão confirmar duplamente essa exceção, escavando o dilema ao invés de resolvê-lo: de um lado, afirmando, através do antropoceno, que o homem detém uma potência transformadora e destrutora, e também que os animais, se eles não são pobres em mundo como o supunha a metafísica da Grande Partilha, eles são ainda assim um pouco fracos para proteger a sua riqueza da força devastadora do acumulador/consumidor de mundos; de outro lado, opondo a essa exceção, erigida sobre o plano antropocêntrico, propriamente extensivo (aquele da fonte fechada da política sobre a qual foi levantada a humanidade específica que Viveiros de Castro faz coincidir com o Ocidente), aquela concebida a partir de um plano antropomórfico, propriamente intensivo (aquele da fonte aberta da política que afirma uma totalidade virtual cuja interpenetração, no sentido o mais bergsoniano do tempo, in(ex)plica a humanidade trans-específica que encontramos nas metafísicas canibais). Por conseqüência, o anti-narcisismo, bem como a diplomacia latouriana, não pode ser separado da restauração do problema principal, pelo contrário, dela necessita. Não se sai de uma concepção que pensa a vida em termos de uma "evolução cósmica" ou "espiritual", enfim, "criadora" que, como aquela bergsoniana, situa o ser humano a galope sobre todas as outras espécies, a franja por onde o elã vital conseguiu passar com

sucesso⁶¹⁷ - a inteligência e o poder técnico, o domínio da matéria que dela decorre, atestam-no facilmente. Mas ela teria atingido precisamente um limite insustentável. Bergson chama de "sociedade afrodisíaca" a esse ciclo histórico do luxo e do consumo sem limites que nos levam a ter que escolher se queremos continuar a viver, fazendo retorno a uma vida simples, ou se queremos morrer⁶¹⁸. Essa vida simples, até seríamos instigados a dizer "sustentável", não pode ser atingida senão por uma nova impulsão, capaz de fazer passar a energia criadora vital. O anti-narcisismo encontra-se assim diante de um dilema difícil de eliminar quando ele condena, com justiça, de uma parte, a concepção heideggeriana da exceção humana, mas ele não o faz sem se coadunar a uma metafísica da natureza que estende a restauração ontológica através da edificação de um novo absoluto: a Vida. A excepcionalidade em Bergson não consiste em subtrair o homem da natureza, mas em apresentá-lo como o "fim" de toda a evolução. Bergson facultava uma imagem da natureza na qual "o conjunto do mundo organizado aparece como o humus sobre o qual deveria crescer ou o próprio homem ou um ser que moralmente se lhe assemelhasse". Os animais, segundo essa imagem, não são senão "úteis companheiros de estrada" sobre os quais a consciência depositou tudo o que pesava muito, permitindo-lhe, assim, "elevar-se com o homem a alturas de onde ela vê um horizonte ilimitado"⁶¹⁹. Essa excepcionalidade de essência moral torna-se ainda mais evidente com o lugar privilegiado do místico cuja individualidade prolonga o elã criador e faz dele unicamente uma espécie. E essa excepcionalidade do homem o remete diretamente a Deus tal como o místico o entende e explica somente pela sua existência, ou seja, a esse princípio que é "Criação" ou "tentativa de Deus para criar criadores".

Nessas condições, nada impede o filósofo de levar até o limite a idéia, que o misticismo lhe sugere, de um universo que não seria senão o aspecto visível e tangível do amor e da necessidade de amar, com todas as conseqüências que implica essa emoção criadora, quero dizer, com a aparição de seres vivos onde essa emoção encontra seu complemento, e de uma infinidade de

⁶¹⁷ "De nosso ponto de vista, a vida aparece globalmente como uma onda imensa que se propaga a partir de um centro e que, sobre a quase totalidade de sua circunferência, se interrompe e se converte em oscilação sem sair do lugar: em um único ponto o obstáculo foi forçado e a impulsão passou livremente. É essa liberdade que atesta a força humana. (...) Tudo se passa como se um ser indeciso e impreciso, que poderemos chamar como quiser, homem ou sobre-homem, tivesse procurado se realizar e não tivesse conseguido fazê-lo senão abandonando uma parte de si mesmo. Esses rejeitos são representados pelo resto da animalidade, e mesmo pelo mundo vegetal" (BERGSON, 1963, pp. 720-721).

⁶¹⁸ "Ganhando um alcance moral e religioso, tomando consciência dela mesma na história da humanidade, tudo se passa como se a oposição entre os dois sentidos da vida (sem mudar em sua estrutura profunda) se tornasse mais grave do que nunca! No extremo limite, o homem poderia efetuar o sentido do universo e da criação ou ir até à destruição não somente de sua espécie, mas do planeta" (WORMS, 2006, p. 272).

⁶¹⁹ BERGSON, op. cit., p. 721.

outros seres vivos sem os quais estes não teriam podido surgir, e enfim de uma imensidão de materialidade sem a qual a vida não teria sido possível ⁶²⁰.

Em resumo, a excepcionalidade do homem remete diretamente à energia criadora e, assim, à idéia de "pequenez do homem", Bergson opõe "nosso imenso corpo inorgânico", coextensivo a nossa consciência e que se confunde com o ato "indivisível" da Criação, cuja complexidade aparente do universo não senão seu avesso. Reencontramos, dessa maneira, o homem em sua raiz, o cosmo, ele próprio criado pela impulsão original. A restauração ontológica explica o antropomorfismo superior e a nova forma de excepcionalidade moral do homem.

Entretanto, de uma outra maneira, nós podemos ler Bergson insistindo sobre a afirmação não da exceção humana, mas do excessivo no humano e de sua potência instauradora. Certamente, pode-se sempre elaborar uma leitura douda, mostrar a grandeza de Bergson em um certo momento filosófico, sucedido por um outro momento no qual uma nova geração de filósofos "desviam-se com desprezo das ambições dos antigos" ⁶²¹, até que a leitura de Deleuze venha contribuir para impedir a "chama" do bergsonismo de "apagar-se", retirando-o "do antigo e vago espiritualismo ao qual o haviam abandonado" ⁶²². Mas essas não são senão maneiras doudas de compreender, ou melhor essas não são senão *maneiras de compreender*. É que nós podemos encontrar Bergson nos Estados-Unidos não exatamente em missão diplomática, mas de uma maneira mais vagabunda em *Fillmore Place*, entre a *Grand Street* e a *North Second Street*, a rua "mais encantadora que eu jamais vi em toda minha vida", diz esse leitor de *L'Evolution créatrice* que é Henry Miller. Uma "rua ideal – para um menino, um amante, um maníaco, um bêbado, um escroque, um libertino, um bandido, um astrônomo, um músico, um poeta, um alfaiate, um sapateiro, um político" e por que não o seria para um filósofo? O bergsonismo de Miller, do qual ele trata diretamente em seu *Trópico de Capricórnio* ⁶²³, é propriamente histórico. Descobrimo *L'Evolution créatrice*, Miller acede a essa estação onde ele está "absolutamente sozinho", onde ele se torna "novamente um estrangeiro", onde ele é "novamente um homem de idade indeterminada em pé sobre a ponte de ferro observando uma metamorfose peculiar fora e dentro". "A desorientação e a reorientação que acompanham a iniciação em qualquer mistério constituem a experiência mais maravilhosa que se pode realizar". É assim que Miller faz referência a sua própria iniciação a esse livro que possui a particularidade de "exprimir" tanto mais quanto ele

⁶²⁰ BERGSON, 1963, pp. 1192-1193.

⁶²¹ LATOUR & STENGERS, 2009, p. 24.

⁶²² RIQUIER, 2008, p. 357.

⁶²³ MILLER, 1939.

permanece "oscuro". Nessa experiência propriamente estacionária, que será aquela da forma vazia do tempo em Deleuze, da síntese do futuro, "no meio mais central de tudo caminha esse jovem", Gottlieb Leberecht Müller, "eu mesmo", escreve ainda Henry Miller duplicado. "Não tinha passado e provavelmente não teria futuro; estava enterrado vivo em um vazio que era a ferida que me haviam feito. *Eu era a própria ferida*". Estação para a qual o verbo mais adequado não é o "ser" (d'"*essere*", de "essência"), mas o "*ester*" que designa um estado intensivo. Nessa estação ereta, a mesma de Artaud e de Bacon, segundo Goddard, Miller vê "o cérebro dentro do cérebro, a máquina infinita girando infinitamente (...) virando incessantemente na cavidade do terceiro olho", estação cósmica onde "girávamos em torno de nossos próprios egos, como satélites fantasmas". Enfim, uma estação que se confunde com a palavra "criadora", um "talismã". É que Miller não compreende a *L'Evolution créatrice*, tal como nós também não compreendemos Bergson e Deleuze desde o início dessa pesquisa. Nenhuma douta compreensão. De um filósofo ao outro, há já duas maneiras de não compreender e imaginemos que não somente nós não compreendemos o pensamento de Viveiros de Castro, mas ele também nada compreendeu de Bergson e de Deleuze. Nesse ponto reside o mais essencial de uma experiência estacionária, ou seja, tal como Miller diante da *L'Evolution créatrice*, chegar a apreender "que há maneiras de não compreender e que a diferença entre a não compreensão de um indivíduo e a não compreensão de um outro cria um mundo de terra firme ainda mais sólido que as diferenças de compreensão". Esse entre-dois das não-compreensões é mais belo e pleno de encontros do que o entre-dois das compreensões. Única garantia imanente de não refazer nenhuma transcendência, nenhum dativo, nenhum clichê. Para além de esforço e de fadiga, o único imperativo de aventura capaz de fazer mundos.

De acordo com nossa não-compreensão de Bergson, que se opõe à restauração ontológica, que se opõe tanto ao antropocentrismo quanto ao antropomorfismo, é preciso responder à questão "quem o homem pensa que é?" não com as formas inversas, mas solidárias, da exceção humana, mas através do excessivo e aberrante. O corpo recusa-se a conceber o corpo sem o espírito: antro-po-decentrismo ou antro-po-deformismo. Com efeito, sobre esse plano, que é aquele de um bergsonismo histórico, a exposição do "sistema dos estratos" físico-químico, orgânico e antropomórfico não constitui uma evolução, "cósmica ou mesmo espiritual", não obedece a nenhuma ordem que envolveria "estágios" ou "a passagem por graus de perfeição". Não é um "plano de organização" a impedir a proliferação das multiplicidades. Ao contrário, ignorando "toda diferença entre o artificial e a natural", a geologia da moral traça o "plano de consistência" a partir do qual pode-se compreender os

"fenômenos tecnológicos ou culturais" como "um bom humus, uma boa sopa para o desenvolvimento dos insetos, das bactérias, dos micróbios ou das partículas": "a era industrial como era dos insetos..."⁶²⁴. Talvez, apesar das aparências, haja muito narcisismo na recusa em ver nosso tempo não como a chegada da hecatombe, mas como a era dos insetos: Kafka o teria compreendido. O que a geologia da moral nos permite hoje é, de um lado, exibir e denunciar a instituição de um novo Tribunal da Natureza, com seus censores tão ávidos de poder quanto aqueles contra quem eles se voltam, a instalação de novas tábuas de valores, com distribuições e limites que implicam toda uma "partilha do sensível" cujos pressupostos ainda necessitam ser problematizados, enfim, um novo regime de poder que vomita, por sua prece à imanência como novo nome do Absoluto, essa terra reterritorializada num novo universal, Gaia, a Terra tornada pesada, e não mais "a leve", com sua sua silhueta a atingir o "misterioso relógio" de Lovecraft, seu "relógio a partigos com seu tic-tac intensivo" ou sua "desterritorialização absoluta" através do qual a "terra foge e faz fugir", esquivando-se das "estratificações"⁶²⁵. De outro lado, essa geofilosofia implica um antrope-deformismo que realiza plenamente o sentido daquilo que chamamos aqui de performance instauradora, pois esta não significa a abolição da especulação, mas somente do problema principal, ou seja, daquilo que submete o funcionamento da máquina de pensar a um princípio seja qual for ele. Ao contrário, é a instauração que faz que as operações da máquina de pensar, mesmo em suas dimensões especulativas e pneumatológicas, tornem-se potências práticas. É quando a filosofia torna-se igualmente uma espécie de engenharia completamente especial, ao mesmo tempo em que a Terra inteira torna-se um meio relativo de imanência tocada pela técnica. Como o notam Deleuze e Guattari, a propósito da arte, "não há imaginação a não ser na

⁶²⁴ DELEUZE & GUATTARI, 1980, p. 89.

⁶²⁵ "A questão do fim do mundo, da catástrofe, passa por esse ponto: ela já chegou? Ou se trata de um falso problema que esconde justamente o problema que é o nosso hoje? "Com efeito, se o acontecimento, sendo da ordem de uma mutação das condições da experiência, de uma transformação da maneira de pensar, não pode ser senão o objeto de crença, então nós nos encontramos diante de um problema inédito: crer no que aconteceu, se isso aconteceu; crer que alguma coisa aconteceu, e isto. Sustentar a crença pelo conceito não tem nada a ver com a submissão a uma ordem da fé exterior ao pensamento conceitual. Pois se trata de atestar um corte no pensamento, o que somente o pensamento pode fazer: ligando os novos eventos que o solicitam, descobrindo, através de uma invenção semiótica, a nova coerência em ruptura com aquela que prevalecia" (ZOURABICHVILI, 2006, p.95). Dito de outra maneira, assim como a contradição em Deleuze é a sombra de uma "questão que permanece aberta", ou seja, que implica novas instaurações, a catástrofe é a "ilusão projetada" pela mutação das condições da experiência – isso que Deleuze, na esteira de Bergson, chama de "problema". Samuel Beckett e René Thom, entre outros, mostraram suficientemente o que pode haver de inventivo nas catástrofes, fazendo entender que sua redução ao "fim do mundo" é um assunto que sempre excitou a presunção humana, e isso desde o Apocalipse, ou alimentou os interesses daqueles que querem impor um novo regime de poder, de tal maneira que o tema do fim do mundo aparece como uma palavra de ordem que remete alhures, lá onde as questões importantes são: como o fim do mundo sera feito, por quem e para quem, quando?"

técnica" e o "artista" torna-se o "artesão" e não mais "criativo", "fundador" ⁶²⁶. O filósofo torna-se, segundo esse mesmo movimento, engenheiro e não mais ontólogo, ele deve operar a partir dos materiais do cosmo a serem consolidados e de suas forças a serem apreendidas: "a única maneira de devir cósmico, de sair dos meios, da terra". O pensador "torna-se índio, não pára de se tornar" para que

o Índio, que é índio, se torne ele mesmo outra coisa e possa escapar a sua agonia. Pensamos e escrevemos para os animais. Tornamo-nos animal, para que o animal também se torne outra coisa. (...) O devir é sempre duplo, e é este duplo devir que constitui o povo por vir e a nova terra ⁶²⁷.

Aqui, ainda uma vez, o que constitui a filosofia, enquanto instauração prática, não é a determinação de um novo princípio, mesmo se ele é imanente, mas sua capacidade de ressoar com outras práticas, igualmente instauradoras, e sua influência sobre as singularidades que povoam o mundo como tantos materiais. Dessa maneira, ela contribui para a invenção de novos modos de existência que podem ser vis, abjetos, vulgares ou potentes, nobres e interessantes: estes abrem novas possibilidades imanentes capazes de intensificar a vida. Deleuze chama de "conversão empirista" a esse movimento de pensamento que não faz nenhuma referência a uma outra ou nova ontologia, que não tem nada de restaurador e pelo qual o problema não é aquele da transcendência (metafísica antiga) nem aquele da imanência que vomita ou tece a transcendência (metafísica moderna e contemporânea). Ao contrário, seu problema recai sobre a existência imanente daquele que, não tendo mais que crer na existência transcendente ou não de Deus (Pascal e Kierkegaard), ou mesmo na "existência do mundo" – "o problema mudou" – deve acreditar na própria vida, nas novas possibilidades de vida, neste mundo tal como ele é. "Pode ocorrer que acreditar neste mundo, nesta vida, se tenha tornado nossa tarefa mais difícil, ou a tarefa de um modo de existência por descobrir, hoje, sobre nosso plano de imanência" ⁶²⁸.

As lutas liberadoras e insurrecionais das minorias, aquela dos indígenas, dos *anonymous*, dos pobres, dos indignados, dos negros, das mulheres, dos LGBTs, dos imigrantes, dos precários, dos removidos, dos habitantes das favelas, dos pensadores que vivem cada vez mais em meio a proliferação imunda dos modos de existência vulgares promovidos pela comunicação, das espécies vivas, plantas, mesmo aquela dos elementos, ou

⁶²⁶ DELEUZE, 1980, p. 426. De onde o interesse pela obra de Simondon, sua atualidade e mesmo urgência. É no sentido de uma tal engenharia que esse autor fala de uma "tomada de consciência da realidade técnica" e sua "introdução na cultura", que só podem ser realizadas por um "engenheiro de organização, que seria como o sociólogo e o psicólogo das máquinas", ou "mecnólogo" (SIMONDON, 1958, p. 13).

⁶²⁷ DELEUZE & GUATTARI, 1991, p. 105.

⁶²⁸ *Ibidem*, p. 71-72.

seja, dessas “populações molecularizadas”, “bombardeadas pelos poderes estabelecidos” (computadores, mass-mídia, indústrias, armas supra-terrestres, nano-controles, toda sorte de bombardeamentos de slogans), essas lutas concretas passam por esse problema que é o nosso “hoje”. Problema geofilosófico e político na medida em que não encontramos entre essas populações moleculares um povo constituído ao qual se endereçar, uma raça pura – como poderia querer nos fazer crer certa antropologia em relação aos grupos autóctones. Nós encontramos, ao contrário, nessa situação os próprios sintomas que permitem dizer que o povo falta, os mesmos sintomas que solicitam o pensamento e o forçam a pensar e, assim, a fazer apelo a um novo povo e a uma nova terra. Talvez não seja mais suficiente lançar o apelo somente, é preciso contribuir concretamente para a *instauração* dos povos e da terra. Os poderes estabelecidos, no contexto da Axiomática do Capital e dos Estados-nação como modelo de realização, deram um passo a mais na direção da via já distingüida por Deleuze e Guattari: eles estabelecem um controle que vai do molecular ao cósmico, encerrando as os materiais e as forças terrestres, as forças vitais e aquelas imateriais em barragens, programas e redes (bancos de dados), após já terem colocado aquelas moleculares numa bomba. “Fazer da despopulação um povo cósmico, e da desterritorialização uma terra cósmica, este é o voto do artista-artesão”, e por que não dizê-lo, do filósofo-engenheiro? “Se nossos governantes têm de se haver com o molecular e o cósmico, nossas artes também encontram aí seu interesse, com o mesmo desafio, o povo e a terra, com meios incomparáveis, e, no entanto, competitivos”⁶²⁹.

Diante dessas considerações, é insuficiente opor o meio ocidental tecnizado, desenvolvido, desencantado ao deserto, à floresta ou à terra inteira como ilha para além do Ocidente, reserva virtual de sentido, de mundos possíveis. É preciso que, mediante um "duplo frenesi", a floresta se torne um meio tecnizado e as megalópoles se tornem imensas sapucaias para que seus coletivos se tornem outra coisa ou singularidades livres. Esse duplo movimento somente é capaz de efetuar uma "transversalidade desestraficante", ou seja, uma oscilação sem parada entre o fechamento reterritorializante dos estratos e a abertura desterritorializante do plano de consistência⁶³⁰. Não é senão enquanto hipertecnizada que a Terra pode constituir um meio ou uma desterritorialização relativa de imanência para a desterritorialização absoluta do pensamento, que ela pode passar por um "puro plano de imanência" e o perspectivismo, conjugando ao mesmo tempo o animismo e a técnica, formar uma "terceira margem" para a filosofia. O bárbaro-tecnizado, de Oswald de Andrade, simultaneamente como personagem

⁶²⁹ DELEUZE & GUATTARI, 1980, p. 427.

⁶³⁰ "E não se deve esquecer que é no plano de consistência que os estratos endurecem e se organizam, e que é nos estratos que o plano de consistência trabalha e se constrói, ambos peça por peça, passo a passo, de operação em operação" (Ibidem, p. 416).

conceitual e modo de vida heterogenético, habitaria esse plano de imanência perspectivista, multinatural e tecnizado. Ele poderia oferecer a terceira imagem do filósofo. Como dizia Bergson, a ruptura com a natureza não significa romper com toda natureza, ao menos não com a *Natura naturans*, natureza indiferente, imensa máquina de fazer deuses, filosofemas, moléculas, telescópios, cristais de espaço-tempo.

Quando se afirmou, há cem anos, que bastava de explicar o mundo, pois o necessário era transformá-lo, é porque o hálito das massas industrializadas falava. Elas achavam enfim a sua própria mitologia. Uma mitologia brotada das forças do mundo explorado e conhecido. Note que as massas sempre tenderam ao mitológico no seu desenvolvimento espiritual. Talvez hoje seja uma porta mística a que se escancara para elas, na História, mas na direção inflexível das realizações terrenas. Desta terra, nesta terra, para esta terra⁶³¹.

E, também, saindo da Terra, quer dizer, não a abandonando ou se reterritorializando sobre ela, mas fugindo e a fazendo fugir. O geo-decentrismo filosófico é um decolamentismo ou escapismo como aquele de P. Klee. "Exercemos um esforço por impulsos para decolar da terra, mas no patamar seguinte nos elevamos realmente acima dela (...) sob o império de forças centrífugas que triunfam sobre a gravidade"⁶³². Movimento de dois movimentos, sair da terra nesta terra. E, a propósito dessa passagem de Klee, sobre o artista-artesão, e diríamos, também sobre o filósofo-engenheiro, Deleuze sublinha:

(...) O artista começa por olhar em torno de si, em todos os meios, mas para captar o rastro da criação no criado, da natureza naturante na natureza naturada; e, depois, instalando-se 'nos limites da terra', ele se interessa pelo microscópio, pelos cristais, pelas moléculas, pelos átomos e partículas, não pela conformidade científica, mas pelo movimento, só pelo movimento imanente; o artista diz que este mundo teve diferentes aspectos, que ainda terá outros, e que já tem outros em outros planetas; enfim, ele se abre ao Cosmo para captar suas forças numa 'obra' (sem o que a abertura para o Cosmo não seria mais do que um devaneio incapaz de ampliar os limites da terra)⁶³³.

Essa última observação, quase escondida entre um parenteses, revela no entanto, ainda uma vez, a presença de Souriau no pensamento deleuziano, não a título de influência, mas de uma presença eficaz da performance instauradora. Os devaneios, por mais

⁶³¹ ANDRADE, 2011, p. 84.

⁶³² KLEE apud DELEUZE & GUATTARI, 1980, p. 383 e p. 416. Ainda a propósito dessa passagem de Klee, os autores remetem ao comentário de MALDINEY, H. **Regard, Parole, Espace**. Lausanne: L'Age d'Homme, 1973. p. 149-151, cujo pensamento, nós o sabemos desde *Violence et subjectivité*, de Goddard, influencia consideravelmente a idéia de "estação atlética" em Deleuze. Efetivamente, é sempre por um duplo movimento, um duplo frenesi que se chega a fugir fazendo fugir.

⁶³³ DELEUZE & GUATTARI, 1980, p. 152.

perspectivísticos que eles sejam, não são senão devaneios e névoas se nós não fazemos obra. Um devir não é um devaneio, mas uma concreção real, uma involução instauradora, do mesmo modo que o misticismo não é nada, ou ao menos, ele não pode se propagar, sem "uma ferramenta potente". Se "o místico chama a mecânica", se "as origens dessa mecânica são talvez mais místicas do que se poderia acreditar", não é porque ela remeteria a uma performance especulativa, a um "suplemento de alma", do ponto de vista do Moralista, mas porque o místico efetua-se através da performance instauradora, segundo o ponto de vista do Artista-artesão e do Filósofo-engenheiro. Assim, quando Deleuze diz que "não há imaginação a não ser na técnica", é exatamente no sentido dessa imaginação instauradora e confabuladora irreduzível às variações imaginárias, mas também às simples colocações em variação da imaginação que o anti-narcisismo procura na experiência fascinante do outro. Souriau a nomeia de Sobre-imaginação.

A Imaginação é a grande realizadora. Não é somente a potência que faz com que o pensamento, abandonando as abstrações, possa duelar por sua força representativa com o sabor do real. É também a potência de informação direta, plasmadora do real para o forçar a adquirir os mesmos encantos do sonho. Mas é também, na medida em que ela joga, a mestra do Jogo das Formas, as quais são as chaves da existência. Todo mundo convém que a imaginação joga um grande papel na arte. E se nós vimos com justiça, a filosofia deve muito à arte. Ela é uma grande arte, e é a Arte Pura, a qual ela defere, que lhe serve de sabedoria e de guia no que ele tem de instaurador ⁶³⁴.

A engenharia filosófica, ou o que dá na mesma, a filosofia instauradora, essa Arte Pura, deve contribuir para a efetuação, "até em nosso planeta refratário [da] função essencial do universo" que é uma máquina sobreimaginativa de fazer mundos. Mas um último e um dos mais difíceis obstáculos deve ser superado. É preciso que o filósofo-engenheiro contribua para sabotar o Aparelho de Captura e a Axiomática Capitalista que submetem a Sobre-imaginação instauradora à "ignomínia das possibilidades de vida" ofertadas pelo mercado mundial, a "esses modos de existência e de pensamento-para-o-mercado" propagados pelo regime comunicacional de controle. As novas formas de "servidão maquínica", a "Nova Express" de que falava W. Burroughs ou a "Companhia Telegráfica Cosmodemoníaca" de que falava H. Miller, constitui a cloaca ontológica produzida pela performance especulativa do pensamento e que faz de cada vida os "feeds-back" ou as "recorrências" ⁶³⁵, uma foto já tirada, um clichê nesta bolha informacional, hiperconectada,

⁶³⁴ SOURIAU, 1939, p. 409.

⁶³⁵ Cf. DELEUZE & GUATTARI, 1980, p. 573, e a análise precisa e detalhada de G. Sibertin-Blanc a propósito da forma mista de dominação contemporânea, feita de servidão (conforme às "exigências de funcionamento do

superprotegida contra o Sopro do Caos e a instauração filosófica-anarcônica do "espelho do futuro". Esse espelho do narcisismo aberrante remete-nos a imagem de Heliogabalo, o Andrógeno manipulador de silício, de componentes genéticos e de sintetizadores filosóficos, responsável pelos animais, rochas e pelas forças do cosmo, capaz de resistir e de sabotar a cada vez o que não é Deus, nem Homem, mas Máquina.

CONCLUSÃO

DELEUZE E BERGSON, PREGUIÇOSOS NA ILHA-BRASIL

Ao longo desta pesquisa, nós buscamos simplesmente mostrar, através de uma contenda entre Deleuze e Bergson, dois modos de funcionamento da máquina de pensar que prolongariam de alguma forma a singularidade filosófica de cada um dos dois pensadores, ou seja, o problema que os anima: o prático e o principal. Esses dois problemas mobilizam a máquina inteira do pensamento e suscitam duas performances completamente divergentes: a performance instauradora e a performance especulativa. À restauração ontológica, promovida pela filosofia principal de Bergson, nós opomos uma filosofia prática, tanto mais política quanto ela deve se conectar com outras práticas, com outras máquinas, a fim de contribuir para a invenção de um povo. Nós vimos que esse direito, a filosofia não o conquista senão efetuando uma experiência de tipo estacionária, propriamente histórica, mantendo-se a igual distância tanto dos clichês quanto dos princípios primeiros (transcendentes ou imanentes, verticais ou horizontais).

Se nós não nos alinhamos ao esforço anti-narcísico é porque ele não nos parece chegar a historicizar suficientemente, ele reintroduz um dativo erigindo a "relação" como problema principal, conformando-se à restauração ontológica, a uma experiência especulativa da diferença, da alteração. Segundo essa ontologia, não é necessário passar por uma análise de cada situação material e de cada caso concreto com suas forças em jogo. Como se a simples especulação em torno de uma pretensa fonte inesgotável de possível bastasse para resistir à Axiomática do Capital. Assim, é inevitável que as ambigüidades emirjam rapidamente, pois na verdade a performance especulativa, enquanto ela é alimentada por um problema principal – que não é outra coisa senão a forma-Estado do pensamento, serve aos poderes estabelecidos. Ela contribui para a realização da Axiomática e já é possível ver o capital fazer de Gaia e do Antropoceno a forma de um plano de organização a partir do qual ele poderá efetuar novas conjugações ou teciduras dos fluxos com vistas à construção de um Parque Humano Verde. A outra ontologia contribui, portanto, plenamente com a nova tentativa de unificação da humanidade, não deixando senão a catástrofe como alternativa. A máquina de guerra capitalista jamais deu senão a escolha: seja a "guerra de extermínio", seja a "paz do terror generalizado" ⁶³⁶. A paz verde, a esperança sustentável e suas promessas diplomáticas não modificam esse quadro.

Em *Mille Plateaux*, nós vemos que o que caracteriza o "inumerável" constitutivo de uma "minoría" é a potência instauradora afirmada numa luta concreta, numa situação material. É na luta de uma minoría indígena na floresta ou na cidade que a

⁶³⁶ DELEUZE & GUATTARI, 1980, p. 590.

performance instaura um duplo movimento pelo qual a floresta torna-se hipertecnizada e a metrópole torna-se uma imensa sapucaia. A performance especulativa tenta, ao contrário, fazer com que uma minoria torne-se uma maioria projetando sobre ela a forma de um "estatuto adquirido" ⁶³⁷, de um pequeno-Estado. A ontologia prepara o plano onde o capital acrecentará novos axiomas em sua tentativa de conjugar os fluxos descodificados: o que a converte numa verdadeira diplomacia. A performance instauradora, por seu turno, ao abolir o problema principal, confunde-se com o processo revolucionário que não somente sai do plano do capital, mas não cessa de sair dele, ou seja, que não é exclusivamente uma linha de fuga em relação à Axiomática, mas que faz fugir. A dominação se faz através da performance especulativa quando esta conjuga a desterritorialização absoluta com um meio relativo de maneira a projetar sobre ele um modelo (conjunto numerável, maioria, comum produzido pela operação de inclusão-exclusiva). O devir-revolucionário se faz através da performance instauradora quando esta conecta a desterritorialização absoluta com a "forças sufocadas" de um meio relativo de maneira a fazê-las se compôr com outras forças (conjuntos vagos não numeráveis, minorias, comum produzido pelas operações de transversalidade). Mas, esse devir não pode ser efetuado senão através de uma experiência estacionária entre o capitalismo e a esquizofrenia, entre as "proposições de axiomas" e as "proposições de fluxos", entre uma "concepção dos problemas que concernem aos conjuntos não numeráveis" e uma "axiomática dos conjuntos numeráveis". De onde a noção de "proposições indecidíveis" enquanto devires produzidos nas lutas concretas que envolvem uma performance instauradora. Não há luta que não se faça através de todas essas proposições indecidíveis, e que não construa *conexões revolucionárias* contra as *conjugações da axiomática*" ⁶³⁸.

Desse modo, não há nenhuma reserva de sentido, nenhuma virtualidade, nenhuma "intimidade do comum" como "pré-individual não-resolvido". Como mostrou admiravelmente Toscano⁶³⁹ a propósito da leitura deleuziana de Simondon, uma verdadeira "política da diferença" não reduz a "energia potencial" ao virtual como concepção ainda "antropomórfica do potencial", ou seja, a experiência estacionária e instauradora não consiste na passagem do virtual ao atual, ela não é um processo de diferenciação (*différenciation*), mas deve realizarnos dois movimentos de contra-efetuação e de atualização num só movimento, como vimos a partir da figura baconiana em Deleuze e a leitura que dela faz Goddard. O "campo transcendental meta-estável" não pode jamais ser reduzido a um reservatório de

⁶³⁷ DELEUZE & GUATTARI, 1980, p. 589.

⁶³⁸ Ibidem, p. 591.

⁶³⁹ TOSCANO, 2005.

criatividade, a um elã ou a um princípio qualquer, salvo se estamos diante de uma performance especulativa. Esse campo deve ser incessantemente instaurado através do duplo frenesi da experiência histórica. Não há outra disparação pré-revolucionária, nem outra filosofia prática senão nesse mundo do *on* e suas singularidades vagas ⁶⁴⁰. A noção de disparação permite também compreender o "naturalismo paradoxal" de Deleuze como retorno à *Natura naturans* através da máquina.

É que, como vimos, a massacrante indiferença da natureza não pode ser vencida a não ser por um pensamento que chega a se instalar nela através de um plano. Nós não reivindicamos uma natureza que nos ofereça uma imagem onde nós não vejamos senão nós mesmos (narcisismo antropocêntrico) nem uma imagem de nós mesmos onde nós não nos reconheçamos e que, por isso mesmo, fascina-nos tanto mais (antropomorfismo superior). Nesse último caso, reivindica-se, como Viveiros de Castro o faz, a estrutura Outrem como fonte inesgotável de virtualidade. O que o passado puro do tempo mítico, o perspectivismo e o multinaturalismo ensinam-nos é que a excepcionalidade humana confunde-se com a "estrutura Outrem" tal qual Deleuze a compreende, ou seja, não como esse outro que se torna objeto quando eu sou sujeito e que não se torna sujeito sem que eu me torne objeto, como em Sartre, mas como o que "exprime um mundo possível" e que é, ao mesmo tempo, "ninguém". Outrem seria, nos sistemas psíquicos, uma virtualidade implicada, irreduzível ao Eu (Je ou Moi), mas este explica e desenvolve. Retomando essa concepção para aplicá-la ao problema da relação entre o antropólogo e o pensamento indígena, na derradeira parte das *Métaphysiques cannibales*, nós podemos ler a seguinte citação de *Différence et répétition* por Viveiros de Castro:

⁶⁴⁰ Bem antes de Deleuze, Charles Sanders Peirce, leitor de Duns Scot, pensou nesses modos de individuação seguindo singularidades livres ou *haecceitas* enquanto elas designam concretos puros, indiferentes tanto ao Universal quanto ao Particular, essências vagas que não saberiam de maneira alguma confundir-se com quidités de uma substância (mesmo aquela que dura e cresce à maneira de uma consciência). Adenil Alfeu Domingos lembra que a semiótica peirceana não saberia ser separada de uma filosofia prática radical para a qual o vago é a forma de determinabilidade do *ens reale*, constituindo uma crítica de toda forma "antropogenética de pensar". Para Peirce, essa última forma de pensamento, tal como ele a via em Ockham, consiste em um "preconceito de sectarismo político" do qual nós deveríamos nos desembaraçar a fim de pensar de outra maneira. Assim, seu pragmatismo - terme pelo qual Peirce quer distinguir tardiamente seu pensamento do pragmatismo - exige que nós nos instalemos num mundo de singularidades onde o virtual possui uma realidade plena, aquela de uma realidade selvagem e vaga. É dessa maneira que, segundo Domingos, pode-se conceber um mundo instauracional da semiose no qual o homem se decentra e se aproxima da natureza e dos outros seres através das técnicas, das máquinas, dos ciborgues. Do mesmo modo, Hélio Rebello Cardoso Jr. desenvolve a potência política dessa concepção do vago através da idéia de uma teoria das multiplicidades em Peirce. O "silêncio" forma uma "multiplicidade contínua" que passa pelo interior das "multiplicidades discretas" ou "numeráveis", consideradas enquanto fluxos de amizade e de opinião formados pela Axiomática do Capital, em resumo, maiorias. Essas multiplicidades contínuas, segundo Cardoso Jr. constituem coleções "abnumeráveis" ou "pós-numeráveis" ou ainda "transformacionais" que não concernem senão as "identidades individuais vagos", ou seja, singularidades livres e não axiomatizáveis. Cf. PEIRCE, 1931-58, v.6, p. 348; DOMINGOS, 2011; CARDOSO JR, 2009.

[E]ssas relações de desenvolvimento, que formam tanto nossas comunidades com outrem quanto nossas contestações a ele, dissolvem sua estrutura e, num caso, o reduzem ao estado de objeto e, no outro, o levam ao estado de sujeito. Eis por que, para apreender outrem como tal, temos o direito de exigir condições de experiência especiais, por mais artificiais que elas sejam: o momento em que o expresso ainda não tem (para nós) existência fora daquilo que o exprime - Outrem como expressão de um mundo possível" ⁶⁴¹.

O antropólogo não deve procurar contextualizar, racionalizar, interpretar o pensamento indígena, mas "deixar implícitos os valores de outrem", "recusar de atualizar os possíveis expressos pelo pensamento indígena", "deixá-los indefinidamente possíveis" ⁶⁴². Viveiros de Castro cita ainda, para sustentar essa idéia, uma "máxima" da reflexão deleuziana a propósito da estrutura Outrem:

A regra que invocávamos anteriormente, isto é, não se explicar demais, significava antes de tudo não se explicar demais com outrem, não explicar outrem demais, manter seus valores implícitos, multiplicar nosso mundo, povoando-o com todos esses expressos que não existem fora de suas expressões ⁶⁴³.

Assim, o anti-narcisismo não nega a exceção humana senão restaurando-a através de Outrem, considerado como essa reserva virtual de "possíveis", capaz de "multiplicar nosso mundo" segundo uma performance completamente especulativa do pensamento. O perspectivismo ameríndio e o multinaturalismo decorrem dessa concepção de Outrem como ponto de vista e relação ⁶⁴⁴: não a relatividade do verdadeiro, mas a verdade da relação. Não é uma regressão ("imitar o Índio" ⁶⁴⁵), evidentemente, mas uma fascinação ("deixar implícitos os valores de outrem").

Nós reivindicamos, ao contrário, um narcisismo aberrante e excessivo. A questão é eminentemente política. O que nós contemplamos é nós-mesmos, mas é preciso aprofundar e reencontrar a forma vazia do tempo, a massacrante indiferença da Natura naturans, capaz de nos arrancar de nosso "lugar" no contexto tecno-comunicacional cosmodemoníaco, o que a fascinação jamais poderia fazer, bem pelo contrário! Efetivamente,

⁶⁴¹ DELEUZE, 1968, p. 335.

⁶⁴² VIVEIROS DE CASTRO, 2009, p. 168-169.

⁶⁴³ DELEUZE, op. cit., p. 355.

⁶⁴⁴ VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 129.

⁶⁴⁵ No platô "Ano Zero - rostidade", Deleuze e Guattari multiplicam "as prudências práticas" a fim de não confundir a "política" que deve desfazer o rosto nem com uma "regressão", nem com uma "fascinação". "(...) e não é uma viagem aos mares do sul, por mais duras que sejam as condições, que nos fará transpor o muro, sair do buraco ou perder o rosto. Jamais poderemos refazer em nós uma cabeça e um corpo primitivos, uma cabeça humana, espiritual e sem rosto" (DELEUZE & GUATTARI, 1980, p. 230-231).

a terceira síntese do tempo exige o ultrapassamento da estrutura-Outrem a qual nada faz a não ser integrar "os fatores individuantes e as singularidades pré-individuais nos limites de objetos e de sujeitos" e, portanto, de uma certa partilha do sensível. Dessa estrutura, Deleuze diz ainda que é ela que "assegura o funcionamento desse mundo em seu conjunto". Todo o interesse de Deleuze pela robinsonada de Tournier é a perda da estrutura Outrem, sua dissolução tal como ela é vivida na neurose e na psicose, a "aventura da profundidade", a "agitação", o "retorno agressivo do sem-fundo". Porém, trata-se precisamente de dar um outro sentido à perda de outrem. Com efeito, ela significa a "reestruturação do mundo", "a grande Saúde", "instaurar o mundo sem outrem" ⁶⁴⁶. O que isso quer dizer ao certo? Quando a estrutura Outrem falta, não é o sem-fundo que sobe, mas uma outra estrutura que é instaurada. Em *Logique du sens*, Deleuze fala de uma "estrutura perversa", mas nós reconhecemos nela facilmente o campo transcendental meta-estável, o plano de imanência onde se pode reencontrar os fatores de individuação cuja manipulação torna possível a engenharia filosófica". Deste modo, para redescobrir os fatores individuantes, tais como eles são nas séries intensivas, e as singularidades pré-individuais, tais como elas são na Idéia, é preciso seguir ao inverso este caminho e, partindo dos sujeitos que efetuam a estrutura-outrem, remontar até esta estrutura em si mesma; portanto, apreender Outrem como sendo Ninguém. O anti-narcisismo chega até esse ponto, mas pára nele para fazer de Outrem uma fonte inesgotável de sentido, o que a Axiomática do Capital ela também faz. Entretanto, o narcisismo aberrante deve "ir ainda mais longe, seguindo a dobra da razão suficiente, atingir as regiões em que a estrutura-outrem já não funciona, longe dos objetos e dos sujeitos que ela condiciona, para deixar que as singularidades se desdobrem, se distribuam na Idéia pura e que os fatores individuantes se repartam na pura intensidade". E cabe a Deleuze ainda acrescentar: "É bem verdade, neste sentido, que o pensador é necessariamente solitário e solipsista"⁶⁴⁷.

O narcisismo ocidental e o anti-narcisismo canibal são ainda o efeito de uma *operação antropogenética*, ou seja, de uma produção do homem pelo homem em seu conceito inclusivo – a Grande Partilha não sendo outra coisa senão uma constituição antropotécnica, uma "ficção operacional" na origem de "todos os fantasmas de pertencimento" ⁶⁴⁸, enfim, a fonte mediata do comum que a Axiomática do Capital não faz senão passar pelas "máquinas de terceira espécie"⁶⁴⁹, mas não sem ser questionada pelas novas vias abertas pelo próprio maquinismo precisamente. Venturosamente, a antropogênese não é senão um modo de

⁶⁴⁶ DELEUZE, 1968, p. 366-372.

⁶⁴⁷ Ibidem, p. 360-361.

⁶⁴⁸ SLOTERDIJK, 1999, Primeira Parte.

⁶⁴⁹ DELEUZE, op. cit., p. 140; DELEUZE & GUATTARI, 1980, p. 572.

atualização ou um efeito superficial cujas condições concretas podem ser reencontradas e, eventualmente, sabotadas e revertidas no campo transcendental. Pensar a antropogênese, segundo a linhagem heideggeriana, como realização de um possível é o efeito extrêmo da ilusão antropocêntrica: aquela que, passando pela diferença humano/animal, faz com o primeiro resulta de um processo de hominização pelo qual ele abandona a condição natural de animal para alcançar a forma humana diversificada (o multiculturalismo encontra aí seu fundamento metafísico, a ontologia mononaturalista). Porém, a antropogênese não é senão um caso de solução, como diria Deleuze, de uma Idéia-virtual, o que nos impede, apesar de todo seu interesse e riqueza conceitual, de seguir sem reserva a inversão do esquema precedente que Viveiros de Castro promove, ou seja, colocando o humano a frente, como condição virtual a partir da qual se dá a diferenciação dos animais, espíritos, etc., como se eles vestissem roupas que não fazem senão ocultar uma multiplicidade humana virtual (o perspectivismo implica um verdadeiro multinaturalismo ⁶⁵⁰). Nós pensamos que não é preciso, sem deixar de nos servir das principais intuições da abordagem castriana, interromper-se nem numa margem nem na outra, crendo que o rio possui ainda uma "terceira". Assim, tudo o que fizemos ao longo dessa pesquisa foi esboçar a posição do

⁶⁵⁰ Ver a esse respeito a interessante leitura de Marco Antonio Valentim (2013), no artigo "O Ente enquanto Outrem. Nota sobre a possibilidade de uma ontologia não-antropogenética", do qual resumimos a seguir alguns aspectos que nos parecem mais importantes para nossa pesquisa. Toda relação de ser - entre o humano e o humano, entre o humano e o não-humano e mesmo entre o não-humano e o não-humano - depende de alguma maneira da centralidade ontológica da essência humana estabelecida por Heidegger através do *Dasein*, cruzando as "filosofias antropogenéticas" de Aristóteles e de Kant. Essa concepção exclui as "potências a-históricas e contra-existenciais" (natureza, animalidade, divindade, etc.) reservando-lhes o "exílio ontológico" fora do ser (Valentim remete aqui a Agamben, autor bastante apreciado, aliás, pelos leitores de Viveiros de Castro). A centralidade antropogenética da ontologia fundamental supõe uma "*intuitus originarius*" ou o "isolamento metafísico do homem" (Cf. HEIDEGGER, M., Gesamtausgabe, II. Abteilung: Vorlesungen, Band 61: **Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles**. Einführung in die phänomenologische Forschung, Frühe Freiburger Vorlesung Wintersemester 1921/22). Valentim encontra então em Viveiros de Castro a tentativa notável de depensar a sociabilidade constitutiva entre o humano e o não-humano a partir de uma ontologia não-antropogenética, abrindo uma via não somente para a descrição das condições da auto-determinação ontológica dos coletivos humanos, mas para uma sensibilidade à reflexividade inerente à vida de todo coletivo, humano e não-humano. Recusando a centralidade do pensamento ocidental como único doador de sentido, o perspectivismo cosmológico reconhece "a possibilidade de um 'outro sentido'" e promove um "decentramento radical da humanidade" que se torna o nome da forma geral tomada pelo sujeito, dito de outra maneira, uma "posição puramente relacional" ou uma perspectiva em "disputa" e não uma "propriedade essencial". Contra Aristóteles, a relação não designa um modo de ser, mas "o ser se torna relação" enquanto ele se diz da própria diferença e da comunicação pela diferença entre as perspectivas equívocas na "disputa cosmológica" em torno da posição do humano. "Se, contra Aristóteles, se pode dizer equivocadamente que "caminhar é um modo controlado de cair" (Viveiros de Castro, 2009, p. 54), talvez aquele precipício receado ao raiar da aurora, a caminho de Megara, fosse, em vez de um poço sem saída, uma fuga da 'Terra ocidental que os gregos teriam nomeado Ser' (Deleuze & Guattari, 1997, p. 124) para a Terra sem Mal, 'onde nada do que existe pode ser dito Um' (Clastres, 2012, p. 188)". Mas, nós vimos que essa fuga não pode ser efetuada senão através da abolição de todo problema principal. Não é suficiente substituir ao ser fixo um absoluto instável, preservando a performance especulativa. Nesse sentido, o antropomorfismo castriano é ainda um caso de antropogênese e mantém as ambigüidades da ilusão constitutiva ou da exceção humana. A Terra sem Mal não pode ser senão instaurada como obra por fazer, como um antro-po-decentrismo e um deformismo excessivo.

problema da instauração de outras *operações ontogenéticas*. Segundo essa perspectiva, o homem fascinado por Outrem é ainda um acumulador de mundos, ele não escapa da Axiomática do Capital, ao contrário, ele contribui para sua efetuação a mais contemporânea, não mais aquela num plano simplesmente extensivo, mas num plano intensivo das formas de vida. O relacionismo ontológico e sua diplomacia servem plenamente aos novos poderes que começam a se estabelecer na era do Antropoceno, de Gaia e do Parque Verde.

E, contudo, Deleuze não cessava de colocar a necessidade de acreditar no mundo. Mas em qual mundo se os dois messianismos modernos, o americano e o soviético, o socialismo e o pragmatismo fracassaram? Se o "Grande Cosmopolita", a exemplo do "Espírito paternal" enquanto "crápula metafísico" ocidental, revela-se o "escroque americano", restaurador dos "pais monstruosos" e das "potências diabólicas"⁶⁵¹? Malgrado isso, Deleuze mantém a "esperança" da "revolução americana que continua a relançar seus fragmentos, sempre fazendo fugir algo na linha do horizonte" e a tecer o "patchwork de todas as pequenas nações", "o novo Cristo ou o irmão de todos nós". O messianismo de imanência ainda é afirmado através da "fraternidade". Em Viveiros de Castro, é certo, o ponto de vista do Inimigo opõe-se à Amizade. Mas ele não promove ao mesmo tempo a restauração da ontologia que faz da Terra-Mãe uma nova figura da Totalidade e, enquanto tal, uma máscara para a mutação da Axiomática do Capital em sua era "sustentável"? É tanto mais surpreendente, nesse sentido, reivindicar a antropofagia, mas não o faça sem submeter a devoração à performance especulativa, limitando, senão neutralizando, com isso, a potência instauradora que ela possui em Oswald de Andrade. Por isso, na era das maiores fadigas, é preciso se voltar uma vez mais na direção do ator de "A crise das filosofias messiânicas".

Apesar das leituras apressadas, que fazem da devoração um novo princípio ontológico, Oswald de Andrade crítica a forma messiânica da filosofia na medida em que ela não é outra coisa senão o desdobramento de uma performance especulativa. "Nós não tivemos

⁶⁵¹ "[C]ompreende-se a novidade do pensamento americana quando se considera o pragmatismo como uma das tentativas para transformar o mundo e para pensar um mundo novo, um homem novo enquanto se forjam. A filosofia ocidental era o crânio, ou o Espírito paterno que se realizava no mundo como totalidade, e num sujeito cognoscente como proprietário. E ao filósofo ocidental que se dirige a injúria de Melville, 'crápula metafísico'?" E, em seguida, Deleuze desenha os traços do pragmatismo, onde nós não vemos senão aqueles pelos quais ele caracteriza o próprio plano de imanência: "Em primeiro lugar, trata-se da afirmação de um mundo em processo, em arquipélago. Nem sequer um quebra-cabeça cujas peças ao se adaptarem reconstituíram um todo, mas antes como um muro de pedras livres, não cimentadas, onde cada elemento vale por si mesmo e no entanto tem relação com os demais: isolados e relações flutuantes, ilhas e entre-ilhas, pontos móveis e linhas sinuosas, pois a Verdade tem sempre as 'bordas retalhadas'. Não um crânio, mas um cordão de vértebras, uma medula espinhal; não uma vestimenta uniforme, mas uma capa de Arlequim, mesmo branco sobre branco, uma colcha de retalhos de continuação infinita, de juntura múltipla (...). Mas para isso é preciso também que o sujeito conhecedor, o único proprietário, ceda o lugar a uma comunidade de exploradores, precisamente os irmãos do arquipélago, que substituem o conhecimento pela crença, ou antes, pela 'confiança': não crença num outro mundo, mas confiança neste mundo aqui" (DELEUZE, 1993, pp. 110-11).

especulação". A concepção antropófaga do mundo parece-lhe, ao contrário, realizar uma performance instauradora, uma gestação do futuro, uma "Errática" dos signos do Matriarcado maquínico porvir. A era do Ócio contra aquela do Negócio, do *nec-otium*. "Tínhamos a Política que é a ciência da distribuição. E um sistema social planetário" ⁶⁵². Entretanto, na era da servidão maquínica e paternalista pela Axiomática do Capital, quão ingênuo poderia parecer a idéia do "bárbaro-tecnizado" ou do antropófago que "habitará a cidade de Marx" ⁶⁵³ informado pelo cinema americano? Quão limitada a "Revolução Caraíba"? Quão decepcionante a "humanidade tropical" de que falava Darcy Ribeiro, esse outro herdeiro da filosofia antropófaga? Enfim, a antropofagia parece fracassar antecipadamente se nos questionamos em que medida ela poderia constituir a terceira margem da filosofia e o bárbaro-tecnizado a terceira imagem do filósofo. E, no entanto, sua força reside nesse próprio fracasso, pois não é um fracasso senão do ponto de vista da performance especulativa.

Efetivamente, as duas outras margens da filosofia, o Fragmento e a Totalidade, resultam ainda do esforço de especulação e de suas fadigas. Razão pela qual dissemos que a geofilosofia deleuziana permanecia centralizada, dos Gregos aos Europeus, dos Europeus aos (Anglo-)Americanos. Ainda em uma passagem de *Critique et clinique*, dessa vez sobre Whitman, Deleuze retoma um tema hölderliniano, aliás recorrente em seu pensamento.

Mas talvez seja preciso lembrar a diferença que Hölderlin descobria entre os gregos e os europeus: o que é natal ou inato nos primeiros deve ser adquirido ou conquistado pelos segundos, e inversamente. De uma outra maneira, ocorre o mesmo com europeus e americanos: os europeus tem um senso inato da totalidade orgânica, ou da composição, mas devem adquirir o senso do fragmento e só podem fazê-lo por meio de uma reflexão trágica ou de uma experiência do desastre. Os americanos, ao contrário, tem um senso natural do fragmento, e o que devem conquistar é o sentimento da totalidade, da bela composição. O fragmento está dado, de uma maneira irrefletida que precede o esforço ⁶⁵⁴.

Se tudo o que nós tentamos pensar nessa pesquisa tem um pouco que seja de sentido, é que nós não quisemos especular, mas instaurar. "Homens vieram", dizia Cendrars, fascinado pela Ilha-Brasil e, entretanto, ela não estava deserta, mas povoada de gentes, de toda sorte de gentes singulares. Especulamos ainda fazendo vir Deleuze e Bergson? Ou tentamos contribuir para a instauração dessa Ilha-Pindorama à qual nós os fazemos vir, como Leminski já havia feito vir Descartes e como, antes dele, Oswald de Andrade fez vir uma

⁶⁵² ANDRADE, 2011, p. 72.

⁶⁵³ Idem, 1946, p. 64.

⁶⁵⁴ DELEUZE, 1993, p. 75.

porção de gentes ⁶⁵⁵? O duplo esforço de todos esses pensadores da terceira margem não consistiu sempre em fazer vir gentes – quando gentes já havia, como na multinatureza em Viveiros de Castro – e ao mesmo tempo se deslocar rumo a outras terras – sujeito colonial em seu périplo rumo à metrópole, "simétrico inverso" da viagem de captura de matérias-primas? São numerosas e fatigantes as narrativas de formação do Brasil que implicam esse sujeito "desterrado em sua própria terra", condenado a um exílio perpétuo e a miracular a possibilidade de finalmente alcançar o mesmo barco majoritário daqueles que designam a direção do futuro, o "cosmopolitismo de rico", branco e masculino, "apesar de dependente, universal", como diz Silviano Santiago, materializando a situação colonial ⁶⁵⁶ “...E gentes já existiam, nós tínhamos um sistema planetário”, diz Oswald de Andrade. Objetar-se-á que ele também partiu, que ele "descobre" precisamente o Brasil a partir de Clichy, como Viveiros de Castro teria feito "seus" índios do Pará estudar em Paris. E já os índios de Montaigne, em Lévi-Strauss, Foucault e o "Departamento Francês de Ultramar" ⁶⁵⁷... Mas essas visadas não são mais do que especulações que não compreenderam a efetiva operação do canibalismo, sua potência genético-nativa ou instauradora. Não se leu suficientemente Benedito Nunes e não se chega a permanecer sobre o "dorso do jaguar" ⁶⁵⁸ que mantém ao mesmo tempo os dois

⁶⁵⁵ Cf. LEMINSKI, 1975. E, conforme Oswald de Andrade (1946, p. 64): "O homem nu compreenderá. De volta das viagens ao país do Absoluto, ao país do Tabu. Platão, Aristóteles, Tomás de Aquino, Kant, Hegel. Quando sobre a vitória da técnica e da socialização, ele plantar a bandeira angustiada de Agostinho, de Pascal, de Nietzsche e de Chestov. A bandeira ilógica".

⁶⁵⁶ No artigo "Formações do sujeito colonial", João Camillo Penna, além da referência a Viveiros de Castro e à "cena" de "Pará-Paris", à qual nos referimos em nossa Introdução, retoma temas caros ao pensamento de Silviano Santiago. Assim, se a "diferença" constituía, segundo Santiago, o "antídoto" dos modelos universalistas do "cosmopolitismo de rico", sua "universalidade diferencial", a qual bebia em certa tradição de pensamento francês, essa diferença se materializa, na situação presente, em "sínteses empíricas", tal como o "ameríndio transnacional". O sujeito colonial que sintetiza em si o particular e o universal é substituído pelos "sujeitos que se conectam diretamente ao mundo", sujeito-*wired*, sem passar pela mediação nacional, um "cosmopolitismo de pobre", dessa vez, a respeito do qual Santiago permanece, sempre segundo Penna, reticente, pois ele vê nisso uma nova cena de dependência ligada às organizações internacionais, enfim, à Axiomática do Capital e às sociedades de controle.

⁶⁵⁷ Referência ao espanto de M. Foucault quando de sua visita à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências da Universidade de São Paulo, fundada nos anos 30 a partir das conhecidas missões universitárias francesas, integradas por Claude Lévi-Strauss, Fernand Braudel, Roger Bastide, entre outros. Em seu livro "Departamento francês de ultramar" sobre a formação da "cultura filosófica uspiana", Paulo Arantes fala de um "complexo colonial" cujas raízes remontariam a esse momento de formação da *disciplina filosófica brasileira* (no sentido nacionalitário) e no qual permaneceriam enredados nossas "vocações especulativas" e seus esforços para "aclimatar" na periferia as doutrinas engendradas alhures. Mas com isso Arantes deixa escapar toda uma experiência "indisciplinada", de que fala Viveiros de Castro, e instaurativa do pensamento que se faz no Brasil, mas que foge do Brasil e o faz fugir seguindo a linha sobreimaginada de Pindorama, cf. ARANTES, 1994; para uma crítica da abordagem de Arantes, cf. COCCO, 2009.

⁶⁵⁸ Cf. NUNES, 2009. Benedito acrescenta uma nota a essa edição de seu livro de 1969 na qual afirma que ele poderia ter nomeado o livro "Sobre o dorso do jaguar", o que seria mais compreensível da parte desse filósofo paraense. Entretanto, tendo encontrado seu título original, "No dorso do tigre", em Michel Foucault, mais especificamente em *Les mots et les choses* ("Nous sommes attachés sur le dos d'un tigre"), Benedito descobre mais tarde que o próprio tigre de Foucault descende da "floresta noturna do jovem Nietzsche, se não quisermos recuar ao místico selvagem William Blake: 'Tyger, Tyger, burning bright/ In the forests of night'".

movimentos, quer dizer, nem cosmopolitismo de rico, nem cosmopolitismo *wired*, ainda especulações das duas margens, mas a cosmicidade de uma obra por fazer, única capaz de nos instalar num singular ponto de vista de Sirius, decentrado, fabulador – terceira margem histórica ⁶⁵⁹.

Efetivamente, a Ilha-Brasil sempre existiu, ou antes, subsistiu, insistiu. Ela tem a idade da Terra, como na fabulação instauradora de Glauber Rocha. Ela jamais foi uma "variação imaginária", nem uma "colocação em variação" da imaginação ocidental, não uma Atlântida, que era correlativa a "nós", a nossa civilização, nem Spéranza como fonte inesgotável de possíveis, mas uma Ilha sobreimaginada. *Pindorama. Sertão. Floresta. Cidade*. Nada de especulação. De acordo com Platão, Atlântida não era uma ficção, mas uma história verdadeira. A Ilha-Brasil, por seu turno, é veraz precisamente por ser obra de imaginação. Certamente, o empreendimento colonial a carrega, fixa-a de uma certa maneira na relação ao "nós" do colonizador. "Fundar-Construir-Habitar". Entretanto, isso não é completamente verdadeiro ou, antes, nem tudo se encontra nessa história colonial: a Ilha guarda toda sua força de exterioridade. O colonizador jamais conseguiu fixar essa potência sobre-imaginativa em que pensar e ser são uma só coisa, "duplo frenesi": quando o pensamento se faz sobre-imaginação é a Ilha-Pindorama que retorna sobre ele. *A sutilidade dos corpos gloriosos, seus combates entre a vida e a morte* (Olivier Messaien). De onde seus "apareceres", sem que haja alguma coisa que apareça, atestados pelas narrativas, mapas-mundi, cartas marítimas, portunolos, tanto na costa da Irlanda como na costa Africana. A interioridade histórica não chega a localizar esse vetor multidirecional. Não somente inassinalável, mas também difícil de ser designada: Brasile, Bracie, Bresily, Bersil, Brazilæ, Bresilji, Braxilis, Branzilæ, O'Brasil, O'Brassil, etc. Em Atlântida, poder-se-ia encontrar outros homens, outras espécies. Mas não se encontra nada capaz de refletir uma imagem de nós mesmos na Ilha-Brasil, de

⁶⁵⁹ É nesse sentido e não daquele do cosmopolitismo de rico que Bento Prado Jr. referia-se à "reflexão interminável" que liga a filosofia e a poesia em Rubens Rodrigues Torres Filho e que não alcança jamais sua "*Befriedigung*". Certamente, diz Bento, poderíamos atribuí-la à influência que esse especialista em Fichte, assim que seu tradutor, recebeu do idealismo e do romantismo alemão. Entretanto, a obra poética de Torres Filho não atinge a metafísica somente através da "ironia romântica que, na Alemanha, acabou pela pacificação do misticismo e do catolicismo nas mãos de Deus", mas também através do "modernismo brasileiro", que atinge a metafísica "de maneira mais terrestre". E a Bento de acrescentar: "O bom canibalismo!". Numa nota curiosa adicionada à tese de Torres Filho sobre Fichte - na qual lê-se que "a conotação astronômica [do deslocamento dos pontos de vista na Doutrina da Ciência]" permitiria "compreender a singular soberania pela qual Machado de Assis pode se deslocar de uma provincial Rio de Janeiro ao 'ponto de vista de Sirius'" em sua obra literária - Bento vê em ação uma "tensão interna" ("entre o Brasil e a Alemanha", "o Eu e o mundo", "a ironia e o humor", "o nacionalismo e o cosmopolitismo"). Ora, se tudo o que vimos a propósito da estação histórica possui algum sentido (sobretudo se pensamos ao Fichte aborígine de Goddard), então nós compreendemos o que Bento quer dizer com essa "errância universal" do pensamento, ao mesmo tempo desenraizante e terrestre, entre a literatura e a filosofia, "inquietante e contínuo movimento de balança", que ele designa como a "terceira margem do rio", retomando Guimarães Rosa, cf. TORRES FILHO, 1975, p. 64; PRADO JR, 1998, p. 3.

modo que ela poderia designar o limiar ou abismo colossal marinho onde tudo se perde, pois é preciso não mais "saber o caminho", não mais compreender para fazer o encontro. Outros humanos, outras espécies, evidentemente, mas não outros relativos a mim, nem Outrem, mas povos de singularidades. "Descobrimo" o Brasil, fixando-o, sedentarizando-o, assujeitando os povos autóctones, apropriando-se das matérias-primas, chocando seus ovos principiais, é inevitável que a empresa colonial encontre-se com e seja desfeita continuamente por um movimento de outra natureza. A forma perpétua de assujeitamento do "mármore", próprio à monarquia absolutista dos princípios, vê-se diante de uma matéria a tal ponto movente, a tal ponto "inconstante", a tal ponto sutil, que seus esquemas já prontos caem por terra, estupefata pelo que ela vê ⁶⁶⁰. A Ilha-Brasil, superfície ilimitada, uma ilha não deserta, onde se poderia instalar nossos seres bem fixos ou fazer habitar. Vieram os homens, mas gentes aí já existiam: uma inconstância que não pode oferecer nenhuma base para qualquer estrutura estável, ainda que seja uma tenda nômade. Desse modo, ela continua seu deslocamento de antes e de após a "descoberta", pois de toda maneira, "já tínhamos o comunismo", "já tínhamos a língua surrealista", "a idade de ouro" e "sem nós a Europa não teria nem mesmo sua pobre declaração dos direitos dos homens" ⁶⁶¹.

O que foi preciso de eras geológicas, de misturas de civilizações, de encrespamento de povos, de deslocamentos forçados para que se pudesse chegar a esse decalque da terra que se conhece hoje e sobre o qual se fez o Mercado Mundial após a Primeira Guerra. Sobre esse mundo das forças liberadas vem se enxertar, mais tarde, a rede comunicacional e virtual, a bolha especulativa que, malgrado o que se crê freqüentemente, supõe esse decalque, ou seja, não pode nutrir suas trocas na velocidade do pensamento (como dizia Bill Gates) senão sobre o fundo da partilha completamente material, bem fixa e estável da terra e dos seres. A Ilha-Pindorama, em revanche, possui seu próprio mapa-mundi. Oswald dizia: "nunca tivemos gramáticas, nem coleções de velhos vegetais" e "nunca soubemos o que era urbano, suburbano, fronteiro e continental", "preguiçosos no mapa-mundi do Brasil".

Nem Fragmento, nem Totalidade, nem histórico nem geográfico, nem inato nem adquirido, nem nacional nem cosmopolita, a Ilha-Brasil deve, entretanto, ser instaurada enquanto tal, ou seja, enquanto obra de sobre-imaginação: ela tem uma cosmicidade filosófica plenária. Pois, de toda maneira, ela não pode existir senão sobre esse modo do duplo frenesi e de uma experiência estacionária: do fragmento à totalidade e inversamente, da História à Pré-

⁶⁶⁰ Cf. VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 181 et seq.

⁶⁶¹ Cf. ANDRADE, 2011, p. 72.

história (passado) e da História à Trans-história (futuro)⁶⁶², do mar ao continente⁶⁶³, o geodescentramento do "estrangeiro [que] se torna autóctone no outro que não o é" e, inversamente, do "autóctone [que] se torna estrangeiro a si mesmo"⁶⁶⁴. Somente o bárbaro-tecnizado é genético-nativo e efetua, sob o signo da utopia, a terceira síntese do tempo, abolindo a condição e o agente na obra por fazer, na instauração filosófica da Ilha-Brasil⁶⁶⁵. Nem reterritorialização da filosofia no passado sobre os Gregos, nem no presente sobre o Estado democrático, mas no futuro sobre um novo povo e uma nova terra. "Os Gregos e os democratas se deformam singularmente neste espelho do porvir"⁶⁶⁶.

⁶⁶² "Espontaneísta, ocorrendo pelas próprias condições da imaginação liberada e da concentração industrial, a 'revolução caraíba', que nos conduzirá do histórico ao transhistórico, da cronologia da civilização ao tempo da vida primeva por ela restabelecida, consumaria, antes de chegar a esse estágio, sob a forma de uma vingança tribal imaginária, que ritualizou a violência romântica da rebelião individual, uma reação anticolonialista, deglutidora dos imperialismos" e, assim, reintegrar "a vida primitiva na civilização" e instaurar a "sociedade matriarcal da era da máquina", cf. NUNES, 2011, p. 39 e 42.

⁶⁶³ O duplo frenesi do devir-mar do Sertão e do devir-Sertão do mar.

⁶⁶⁴ DELEUZE & GUATTARI, 1991, p. 105.

⁶⁶⁵ É notável que Darcy Ribeiro considere a "Ilha-Brasil", segundo o ponto de vista de uma síntese do futuro, como a "Terra sem mal", a "Morada de deus". Com efeito, assim como em Deleuze, toda a concepção do porvir de Ribeiro remete a Joaquim de Flore. Essa concepção atravessa a Idade Média para ser retomada pelo "Sebastianismo" em Portugal. Esse movimento milenarista - que crê no retorno do Rei Sebastião 1º, desaparecido na batalha de Alcacer-Quibir, em 4 de agosto de 1578, e cujo corpo jamais foi reencontrado - segundo o filósofo português Agostinho da Silva, concebe o retorno do Rei e a instauração da Idade do Espírito Santo. Agostinho da Silva - que, na esteira de Bandarra, L. de Camões, A. Vieira e F. Pessoa, entre outros, reatualiza o sebastianismo e toda uma filosofia da "saúde do futuro", numa concepção da "atlanticidade" que destina Portugal ao "Quinto Império", à Idade da Criança - instala-se no Brasil, em 1947, e participa da fundação da Universidade de Brasília, com Darcy Ribeiro, um de seus idealizadores (tornando-se seu primeiro Reitor). Ora, não se rende justiça ao pensamento de Ribeiro se se concebe a ideia de "povo brasileiro" e suas "matrizes" segundo uma leitura simplesmente "histórica", num plano recognitivo, ainda que seja para a fixar e fazer dele o correlato da Ilha-Brasil, reduzida doravante grosseiramente ao Estado-nação brasileiro. Não. Povo brasileiro - Ilha Pindorama devem ser compreendidos segundo uma performance instauradora e a partir de um plano transcendental que Ribeiro chama curiosamente de "plano antropológico do fazimento" entendido como "processo geral de gestação dos povos". Sobre ele, cada "matriz" (Afro, Tupi, Lusitana) não é senão uma série disparatada que entra em ressonância com outras, desencadeando processos de individuação que produzem efeitos que não são rebatidos sobre identidades (Caipira, Crioulo, Sertanejo, Caboclo, etc.) sem que estas sejam carregadas e prolongadas por outras séries singulares, constituindo novas matrizes. Ou seja, em lugar do povo brasileiro enquanto pseudo noção homogênea (a mestiçagem como cinza homogenética dissolvendo todas as cores), estamos diante de um ovo intensivo ou um processo de heterogênese (diferenciações ou "transfigurações étnicas" como devir e invenção). É nesse sentido que Ribeiro concebe o Brasil como uma "invenção que está se fazendo", num sentido completamente diferente do patchwork que Deleuze atribui aos processos estado-unidense. Ora, o vetor do futuro, propriamente instaurador, é introduzido pela matriz Lusitana através do sebastianismo e a rença no terceiro Tempo, aquele que Ribeiro associa à Utopia (na esteira de Oswald de Andrade que, no seu "A marcha das Utopias", refere-se à "coloração comunista" do Evangelho Eterno de Joaquim de Flore). "Foi, sem dúvida, essa Utopia panteísta lançada pelo abade da Calábria e trazendo em si um fermento de revolução social que tentou todos os cérebros inquietos e revoltados no final da Idade Média". Essa concepção da utopia ou essa dimensão de futuro vai se exprimir nas mais importantes manifestações do pensamento brasileiro do séc. 20, não somente em Ribeiro, mas no cinema de Rocha que faz o rei Sebastião renascer como príncipe revolucionário do Sertão e do Cangaço. Hoje é preciso seguir com grande interesse a leitura que o antropólogo Renato Sztutman faz, mobilizando P. e H. Clastres, do profetismo Tupi como dimensão de futuro e sua relação com a ação política, a instauração de uma máquina de guerra, a recusa de toda espécie de unificação ontológica e a busca imanente da Terra sem mal. Cf. RIBEIRO, 1995, p. 26 et seq; DA SILVA, 1999; ANDRADE, 2011, p. 290; SZTUTMAN, 2012.

⁶⁶⁶ DELEUZE & GUATTARI, 1991, p. 106.

Enfim, é preciso acrescentar que a Ilha-Brasil, tal como Spéranza, pela sua própria natureza histórica, sua experiência estacionária, abole a estrutura-Outrem como expressão de mundos possíveis e o nati-narcisismo que a acompanha: "eu não desejo no outrem senão os mundos possíveis que ele exprime" ⁶⁶⁷. Certamente, Viveiros de Castro interessa-se pela lei do antropófago, segundo a qual só me interessa o que não é meu, não para fazer meu os mundos possíveis do outro. Ele não é um acumulador de mundos no sentido extensivo. Mas a ego-trip antropófaga ou o simples devir-outro permanecem uma performance especulativa bastante útil na era do controle e da "fadiga de ser si mesmo" ⁶⁶⁸ que este produz através da possibilização absoluta. A única instauração é aquela que neutraliza a estrutura-Outrem e se instala na superfície povoada de singularidades. "Não é o mundo que é perturbado pela ausência de outrem, ao contrário, é o duplo glorioso do mundo que se acha escondido por sua presença. Eis a descoberta de Robinson: descoberta da superfície, do além elementar, do Outro que não Outrem". Outrem é aquilo que possibilita, o que torna possível os termos reais, os outrens atuais, eu para você, você para mim e a tecidura das relações. Mas, o narcisismo aberrante, é quando outrem não possibilita mais e o completamente outro que não outrem é liberado, o Duplo como "revelador dos elementos puros" ⁶⁶⁹. Os esforços e as fadigas concernem o mundo organizado por Outrem e sua Axiomática possibilitante. Não há outra filosofia prática senão aquela da perversão e de uma engenharia que chegam a sabotar a maquinaria do possível. "Outrem-cídio", "assasínio dos possíveis", "esgotar o possível". "O mundo perverso é um mundo em que a categoria do necessáriosubstitui completamente aquela do possível: estranho espinosismo em que falta o oxigênio, em proveito de uma energia mais elementar e de um ar rarefeito" ⁶⁷⁰. Um espinosismo obstinado, tal como aquele do indivíduo que não é mais preocupado pelos esforços e pelas fadigas, ou seja, que está esgotado desde sempre. A fadiga esgota a realização do possível, mas não a possibilização. Sempre novas possibilidades. O esgotado esgota todo o possível, ela não pode mais possibilitar. Outrem-cídio. A terceira margem não é um possível, mas seu esgotamento. O esgotado torna-se tanto mais larvar, genetal e instaura o completamente outro que não outrem, real sobreimaginado, obra de sonho insone: a Ilha-Brasil e a vida de puro ócio ⁶⁷¹ da Idade do Futuro. Se Bergson termina as *Deux sources* com

⁶⁶⁷ DELEUZE, 1969, p. 370.

⁶⁶⁸ EHRENBURG, 1998.

⁶⁶⁹ DELEUZE, op.cit., p. 368.

⁶⁷⁰ Ibidem, p. 372.

⁶⁷¹ O ócio remete à incorreção do pensamento em sua relação com as zonas tropicais ou equatoriais, húmidas e quentes. É o que sugere Araripe Jr, em seu "Estilo tropical: a fórmula do naturalismo brasileiro", com as ideias de "obnubilação" e de "surmenage". Nós poderíamos dizer "Araripe ou a fórmula", como "Bartleby ou a

um capítulo sobre a mecânica e o misticismo, afirmando que o místico sozinho não pode tudo fazer, é porque a técnica parece-lhe necessária para o ultrapassamento da *Natura naturata*. "O grande obstáculo que eles [os místicos] encontraram é aquele que impediu a criação de uma humanidade divina. O homem deve ganhar seu pão com o suor de sua fronte" ⁶⁷². Mas o bárbaro-tecnizado não pode instaurar essa humanidade larvar e genital a não ser que ele chegue a esgotar o possível e a se instalar na *Natura naturans* através das máquinas e as liberando da possibilização. A ruptura com a *Natura naturata* e a instalação na *Natura*

fórmula", pois se trata tanto em um quanto no outro da mesma fórmula do esgotamento, com uma diferença: em Araripe essa fórmula é a do estilo tropical. Com efeito. Araripe Jr. elabora um exercício geofilosófico quando ele convida a ligar "a incorreção do estilo brasileiro" à "contextura do espírito da terra". A "incorreção" aparece, assim, como uma "eminente qualidade". Para demonstrar em que exatamente a incorreção constitui uma qualidade, Araripe faz uso de um conceito que dá conta de uma experiência absolutamente singular e que está na raiz das "particularidades que distinguem a vida brasileira de qualquer outra", no momento do estabelecimento dos colonos que desembarcavam no país: a "obnubilação". Através desse verdadeiro conceito, ele entende "a reação do meio físico, a influência catalítica da terra, as depressões e as modificações do clima tropical, a solidariedade imposta pelas condições da vida crioula com a flora, a fauna, com a meteorologia da nova região". Tudo isso constitui "influências" a "invadir sorrateiramente estrangeiros e brasileiros, sem que estes disso se apercebam, certos, como estão, do triunfo das suas qualidades étnicas e da propulsão civilizadora de origem". Certamente, Araripe Jr. sabe muito bem que não existem mais viajantes perdidos, não há mais Villegaignons, Orellanas, Anhangüeras alucinados, "o homem diluído pela longitude da pátria, a retrair-se aos tipos inferiores de sua raça em um naufrágio psíquico dissolvente e horroroso". Ele até chega a indicar um fato que poderia atestar esse movimento geral de dissolução e de instauração. Araripe Jr cita Ruz de Lavison, num de seus estudos históricos sobre a Martinica: "o primeiro efeito do clima das Antilhas sobre o recém-chegado é uma espécie de excitação geral, que produz um sentimento de força e de atividade extraordinário; todas as distâncias parecem-lhe pequenas, não há fadiga que não seja afrontada afoitamente; os do país, contudo, riem-se à socapa de tanta efervescência, certos, como estão, da sua duração efêmera; com efeito, passados dias, esse ardor se tem extingüido, o corpo torna-se pesado, as funções enlanguescem; a cabeça cai e os exercícios intelectuais fazem-se difíceis. Dir-se-ia que, à medida que o sol se ergue sobre o horizonte, também se levanta um vapor e uma embriaguez pesada, que perturba o pensamento; surge a necessidade do repouso, vem o horror ao movimento; o estrangeiro deixa de sorrir e, como o nacional, não tem atividade senão por sobressaltos, agitado, acompanhada de transpiração, de uma sede inextingüível". Ora, para Araripe Jr, Antilhas ou Rio de Janeiro, é a mesma coisa. Não são somente os "aspectos feéricos da natureza tropical" que inebriam o estrangeiro. São também os "vapores d'água" que formam um corpo nessas regiões. "Envenenado pelo ambiente", a imaginação de seus habitantes "delira numa deliciosa insensatez equatorial". Nesse "constante surménage", "os corpos atrelados a uma imaginação superexcitada", nessas condições, "há estilo que resista, há correção que se mantenha?". "O tropical não pode ser correto. A correção é fruto da paciência e dos países frios". Tudo se passa de outra maneira nos países quentes onde "a atenção é interminante (...); onde os frutos amadurecem em horas, onde a mulher rebenta em prantos histéricos aos 10 anos, aonde a vegetação cresce e salta à vista", enfim, "aonde a vida é orgia de viço, aonde tudo é extremoso, e extremados os fenômenos" e "aonde o homem sensualiza-se até com o contato do ar e o genesismo terrestre assume proporções enormes". A obnubilação brasílica não tem nada a ver com uma reterritorialização do pensamento na forma presente de um Estado-nação brasileiro. Alexandre Nodari nota com justiça esse ponto, em sua leitura de Araripe Jr. como precursor da antropofagia, lembrando que não há nenhum determinismo na relação entre o meio e o homem e a obnubilação passa ao mesmo tempo pelo esquecimento e pela "invenção de si", como o mostra a idéia de "jagunço civilizado" que toma "posse da eletricidade" (já o bárbaro-tecnizado em Oswald de Andrade ou Macunaíma em Mário de Andrade). Contudo, Nodari liga esse movimento de invenção à relação com Outrem, "somente no Outro a felicidade é possível". Nós já criticamos suficientemente a performance especulativa para retornar a esse ponto. A fórmula-Araripe descreve de maneira precisa a experiência estacionária e seu duplo frenesi como instauração de seres ("anular-se" e "se transformar em material humano para a confecção do novo homem", de modo que o "índio" não é uma identidade, mas a "operação" genético-nativa ou diferenciante "pela qual surgiu, surge e surgirá o brasileiro"). Do mesmo modo, o surménage constitui uma potência crítica avant la lettre das especulações possibilizantes, do turismo intensivo-canibal e suas fadigas inúteis, cf. ARARIPE JR, 1978, p. 124 et seq.; NODARI, 2010.

⁶⁷² BERGSON, 1963, p. 1175.

naturans constituem uma única operação maquínica que substitui à performance especulativa a performance instauradora ⁶⁷³.

Razão pela qual vemos o grande mal entendido e as angustias em torno da noção de esgotamento em nosso tempo, a qual se confunde com os esforços e as fadigas, bem como com um pessimismo generalizado que vai até às variantes catastróficas. Desse modo, nós não podemos ser indiferentes ao fato de que a língua portuguesa possui a mesma raiz para o verbo "esgotar" e para os substantivos "esgotamento" e "esgoto", enquanto em francês esse último não encontra na forma verbal "égoutter" (escoar) o mesmo sentido de "épuisement" (esgotamento), mesmo se ele a implica e se aí chegamos facilmente. O "épuisé" (esgotado) em francês não é o "égoutté", mas somente o "fatigué" (fatigado, cansado), ao passo que em português o esgotado ("égoutté") é também aquele que está "cansado até a última gota". É precisamente porque tudo remete a "gota" ("goutte") ou esta pequena porção líquida e esférica que faz com que "esgotar" refira-se tanto à canalização de uma fonte de água quanto à evacuação de dejetos. Esgoto ("égout") é tanto o canal quanto a cloaca. No que se concerne ao primeiro sentido, nós temos a imagem da potência humana em sua plenitude, a utilização através do maquinismo das "energias potenciais acumuladas durante milhões de anos" ⁶⁷⁴, o que nos coage a pensar na relação do esforço atlético de instauração com esse "esgotamento" ("égouttement") das fontes: um exercício etimológico que nos conduziria até às relações entre "poço" ("puits", do antigo francês *puiz* e do latim *puteus, fodere*) e "fonte" (do latim *fons*, mas também *surgo*, do qual advém o "source" em francês). O segundo sentido, por seu turno, faz aparecer uma fronteira cuidadosamente escondida pelo humano em seu esforço em se separar do animal, ao final de contas o rato não é o habitante dos esgotos ("égouts")? O esgotado ("épuisé") não é aquele que não canaliza nada mais, não acumula nenhuma propriedade e que se aproxima perigosamente da condição animal, como esses personagens, em *work in regress*, de Beckett, habitando seus buracos? Benedito Nunes lembra, pensando na relação

⁶⁷³ Parece-nos que a performance instauradora aproxima-se ao máximo daquilo que Kostas Axelos chama de "o questionamento" em sua própria relação não com "o pensamento", mas com o "pensar" ou "o jogo da natureza naturante" que ele liga precisamente ao derribamento do problema principal ("a luz de um absoluto [...] significa a parada do questionamento") e à técnica ("a técnica dá a pensar"). "A metafísica está no seu limite. O que não impede que 'novas' metafísicas menores ou tendências metafísicas não explicitadas continuarão a tentar abrir. Muito provavelmente, 'se' [on] continuará a pensar que a metafísica faz parte da physis do homem. O que se chama de homem pode, entretanto, mudar também a sua 'natureza' - com a técnica. A biotecnologia está ao ponto de providenciar isso". Liberada do problema principal, a técnica se torna questionamento, obra de sobre-imaginação e de "errância planetária", bem diferente da futurologia dos chântres ou "profetas fanfarrões" do fim do mundo, obcecados por um pensamento técnico completamente especulativo que quer dominar o possível, ao invés de esgotá-lo, na era da "mundialização" que "precisa de mundo", da "crise permanente" e "sustentavelmente gerida", dos pensamentos que, "de maneira voluntarista", declaram-se "outro, novo, diferente", enfim, na era do antropoceno como "administração da finitude", cf. AXELOS, 2001, p. 28-35.

⁶⁷⁴ BERGSON, 1963, p. 1234.

humano/animal, que os prisioneiros de guerra não são mortos, mas esgotados ("*épuisés*"), como os rebanhos de animais, no sentido de que sua energia é canalizada pelo vencedor. A esperança do acumulador de mundos de não mais viver fatigado e que não se deixa abater diante da agonia de um animal, mas que entra em pânico diante de uma multiplicidade de ratos. Os animais não são nem mesmo dignos de nosso ódio, ao passo que o habitante de nossos esgotos é a lembrança insistente de nosso próprio esgotamento. Diante desse quadro, no entanto, o anti-narcisismo não é senão o sucedâneo mais cínico dessa esperança, odiosa culpabilidade que lisonjeia aquele que protesta com fúria pedindo um pouco de possível para não sufocar: Timothy Treadwell diante de sua câmera, "*I love you*", com um entusiasmo já algo desesperado, fatigado de ser si mesmo e de conduzir a possibilização da Axiomática até esses ursos e pequenos animais do Alasca tornados seus "amigos". O narcisismo aberrante da experiência estacionária coloca-nos em face da natureza indiferente, única chance para que um "pessimismo alegre", pelo qual nós temos *de fato* relação com o animal, force-nos a fazer obra, nós bárbaros-tecnizados na Ilha-Brasil, mais próximos desses crocodilos albinos da grotta de Chauvet ou, como apontam Nunes e Goddard, de Clarice Lispector esgotada diante do "olhar não-humano" de um verme de esgoto em todo seu esplendor neutro ⁶⁷⁵. Instalados nesse plano do marulho cósmico, nós poderíamos talvez brincar, instaurar novamente e viver o que poderia ser uma Idade da Criança.

⁶⁷⁵ Em um de seus ensaios sobre Lispector, Benedito Nunes evidencia o personagem Martin e sua fuga seguindo a dupla linha da transgressão (aquela romântica) e da renúncia (aquela mística). Essa dupla linha tem como origem uma ação demasiado grande para Martin. Dilacerado pelo drama de errar fora da linguagem comum e não podendo senão retornar a essa própria linguagem, segundo uma "peregrinação em círculo", como nos lembra nossa condição nas sociedades de controle, ele acaba por romper esse círculo através de seu decentramento, à força de "simulação", "ocultação", "hesitações", "interrogações". Ele se torna um "narrador dubitativo e perplexo", os dois ao mesmo tempo, em sua estação histórica. "Oh, Deus, Deus: ele estava esgotado. Ele não queria nenhuma apoteose". Citando essa passagem de Clarice, Benedito Nunes mostra-se atento ao esgotamento de Martin com o qual se confundirá rapidamente o "sujeito-narrador". Essa zona de indiscernibilidade, que torna possível o esgotamento, é atingida, contudo, em todo seu esplendor neutro, com a "A paixão segundo G. H.", através da "barata hesitante" que começa a mergir, cujo cadáver provoca náuseas na personagem ao mesmo tempo em que ela será comida por este último num "ato de comunhão sacrílega". Esse ato desencadeia a "metamorfose" do personagem, a "desposseção de sua alma", uma "experiência mística" de despersonalização absoluta. "Loucura promissora", é como Clarice nomeia essa estação histórica no meio da "vida primária divina", do "inferno de vida crua". "Eu chegara ao nada e o nada era vivo e húmido", diz ela. Goddard, leitor de Clarice, fala de uma "matéria viva", do "choque da vida que fere, onde pululam mil vidas", da "espessura submergente do real". Enfim, cogito para um eu esgotado e dissolvido tornado barata ou verme de esgoto contemplando-os ("o Eu que sofre a experiência tenta contá-la", estando ao mesmo tempo "dividido no outro, anônimo, impessoal e neutro como o deserto", "o diferente e o estranho, onde se aliena e se encontra, paradoxalmente uma intimidade exteriorizada", acrescenta Nunes). Cf. NUNES, 2004, p. 292-301; cf. Jean-Christophe Goddard, *Brésilien, Noir et Crasseux* (manuscrito inédito).

REFERÊNCIAS

ESCRITOS DE GILLES DELEUZE

DELEUZE, G. **Empirisme et subjectivité. Essai sur la nature humaine selon Hume.** Paris : P.U.F., 1953, 5e éd. 1993.

_____. **Nietzsche et la philosophie.** Paris : P.U.F., 1962, 9e éd. 1994.

_____. **La philosophie critique de Kant. Doctrine des facultés.** Paris : P.U.F., 1963, 8e éd. 1994.

_____. **Proust et les signes.** Paris : P.U.F., 1970, 2e éd. « Quadrige » 1998.

_____. **Nietzsche.** Paris : P.U.F., 1965, 5e éd. 1977.

_____. **Le Bergsonisme.** Paris : P.U.F., 1966, 5e éd. 1994.

_____. **Présentation de Sacher-Masoch. Le Froid et le Cruel.** Paris : Minuit, 1967.

_____. **Différence et répétition.** Paris : P.U.F., 1968, 9e éd. 1997.

_____. **Spinoza et le problème de l'expression.** Paris : Minuit, 1968.

_____. **Logique du sens.** Paris : Minuit, 1969.

_____. **Spinoza. Morceaux choisis.** Paris : P.U.F., 1970. rééd. augm.

_____. **Spinoza. Philosophie pratique.** Paris : P.U.F., 1981.

_____. ; GUATTARI, F. **L'anti-OEdipe. Capitalisme et schizophrénie.** Paris: Minuit, 1972/1973.

_____. ; GUATTARI, F. **Kafka. Pour une littérature mineure.** Paris: Minuit, 1975.

_____. ; PARNET, C. **Dialogues.** Paris : Flammarion, 1977; rééd. augm. 1996.

_____. ; GUATTARI, F. **Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie.** Paris : Minuit, 1980.

_____. **Spinoza, philosophie pratique.** Paris : P.U.F., 1981.

_____. **Francis Bacon. Logique de la sensation.** Paris : Ed. de la différence, 1981, rééd. Paris, Seuil, 2002.

_____. **Cinéma 1. L'image mouvement.** Paris : Minuit, 1983.

_____. **Cinéma 2. L'image temps.** Paris : Minuit, 1985.

- _____. **Foucault.** Paris : Minuit, 1986.
- _____. **Le Pli. Leibniz et le baroque.** Paris : Minuit, 1988.
- _____. **Périclès et Verdi.** Paris : Minuit 1988.
- _____. **Pourparlers (1972-1990).** Paris: Minuit, 1990.
- _____. ; GUATTARI, F. **Qu'est-ce que la philosophie ?.** Paris : Minuit, 1991.
- _____. **Critique et clinique.** Paris : Minuit, 1993.
- _____. **L'île déserte et aux autres textes. Textes et entretiens 1953-1974.** Paris : Minuit, 2002.
- _____. **Deux régimes deux fous. Textes et entretiens 1975-1995.** Paris : Minuit, 2003.

ESCRITOS DE HENRI BERGSON

BERGSON, H. **Essai sur les donnes immédiates de la conscience**. Paris : PUF, 2007. Ed. Critique « Le choc Bergson », sous la direction de Frédéric Worms.

_____. **Matière et mémoire**. Paris : PUF 1968.

_____. **L'Evolution créatrice**. Paris : PUF, 2007. Ed. Critique « Le choc Bergson », sous la direction de Frédéric Worms.

_____. **Deux sources de la morale et de la religion**. Paris : PUF 2003.

_____. **Oeuvres. Edition du Centenaire**. Paris : PUF, 1963.

_____. **Mélanges**. Paris : PUF, 1972.

OUTRAS REFERÊNCIAS

ALLIEZ, E. **De l'impossibilité de la phénoménologie, sur la philosophie française contemporaine.** Paris : Vrin, 1995.

_____. "Sur la philosophie de Deleuze, une entrée en matière". In : DELEUZE, G. **Immanence et vie.** Paris : PUF, 2006.

ALQUIE, F. **Le désir d'éternité.** Paris: Quadrige PUF, 1943.

ANDRADE, O. **A utopia antropofagica.** Obras completas. São Paulo: Globo, 2011.

_____. Mensagem ao antropófago desconhecido (Da França Antártica). In: **Revista Acadêmica**, nº67, Rio de Janeiro, Nov. 1946.

ANTELO, R. Políticas canibais. In: **Transgressão e Modernidade.** Ponta Grossa: Ed. Da UPEG, 2001.

ARANTES, P. **Um Departamento Francês de Ultramar : estudos sobre a formação da cultura filosófica uspiana.** Rio de Janeiro: Paz e terra, 1994.

ARARIPE JR, T. A. Estilo tropical : a formula do naturalismo brasileiro. In: **Araripe Junior : Teoria, crítica e história literária.** Seleção e apresentação de Alfredo Bosi. Rio de Janeiro : LCT ; São Paulo : EDUSP, 1978.

ARTAUD, A. **Héliogabale ou l'Anarchiste Couronné.** Gallimard,1979.

AUBERT, L. Henri Bergson (Prix Nobel). **Bulletin de la Société Autour du Monde**, 1928.

AXELOS, K. **Ce questionnement.** Paris : Minuit, 2001.

AZOUVI, François. **La gloire de Bergson. Essai sur le magistère philosophique.** Paris : Gallimard, 2007.

BADIOU, A. **Deleuze, la clameur de l'Être.** Paris : Hachette, 1997.vie P.U.F., 1998.

BARBARAS, R. Y-a-il une réduction phénoménologique dans Matière et Mémoire?. In : **Annales bergsoniennes II – Bergson, Deleuze, la phénoménologie.** PUF, Paris, 2004.

BAROTIN, J. **Ecriture et politique dans la pensée de Gilles Deleuze**, Mémoire de Philosophie soutenu à l'Université de Bordeaux 3.

BATAILLE, G. **L'expérience intérieure.** Paris : Gallimard, 1954.

BEAULIEU, A. (coord.) **Gilles Deleuze, héritage philosophique.** Paris : PUF, 2005.

CARDOSO JR, H. R. **Três problemas contemporâneos na relação entre filosofia e história: memória; amizade; dizer a verdade.** Ouro Preto-MG: UFOP, 2009. Disponível em <www.ichs.ufop.br/memorial/trab2/heliorebelo.pdf>. Acesso em: fev. de 2014.

_____. Deleuze, empirismo e pragmatismo. Linhas de força do encontro com a teoria peirceana dos signos. **Síntese Revista de Filosofia**, v. 33, nº 106, p. 199-211, 2006.

CHÂTELET, F. **Les années de démolition.** Paris : Editions Hallier, 1975.

CHERNIAVSKY, A. **Concept et méthode. La conception de la philosophie de Gilles Deleuze.** Paris: Publications de la Sorbonne, 2012.

COCCO, G. **MundoBraz: o devir-mundo do Brasil e o devir-Brasil do mundo.** São Paulo: Editora Record, 2009.

CRAIA, E. C. P. **A problemática ontológica em Gilles Deleuze.** Cascavel: Edunioeste, 2002.

_____. O que é o real? Deleuze, Badiou e uma disputa urgente. In: **Ethica**. Rio de Janeiro, v. 15, nº2, 2008, p. 93-118.

DA SILVA, A. **Textos e ensaios filosóficos, II.** Lisboa: Âncora Editora, 1999.

DOMINGOS, A. A. **Entre os signos diádico da lingüística e o triádico da semiótica.** Disponível em: <www4.faac.unesp.br/publicacoes/anais-comunicacao/textos/45.pdf>. Acesso em fev. De 2014.

_____. A evolução natural do pensamento e a comunicação por afetabilidade em Peirce. In : **Semeiosis. Semiótica e transdisciplinaridade em revista**, 2011.

EHRENBER, A. **La fatigue d'être soi, dépression et société.** Paris : Odile Jacob, 1998.

FANON, F. **Oeuvres, La Découverte**, 2011.

GELAS, B.; MICOLET, H. (dir.) **Deleuze et les écrivains.** Ed. Cécile Defaut, Nantes, 2007.

GODDARD, J-C. **Mysticisme et folie. Essai sur la simplicité.** Paris : Desclée de Brouwer, 2002.

_____. **Violence et subjectivité. Derrida, Deleuze, Maldiney.** Paris : Vrin, 2008.

_____. Fichte ou la révolution aborigène permanente. **Europhilosophie**, 2011. Disponível em : <www.europhilosophie.fr>. Acesso em fev. 2014.

GOUHIER, H. **Les méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau.** Paris : Vrin, 1969.

HARDT, M. **Gilles Deleuze: um aprendizado em filosofia.** São Paulo, Ed. 34, 1996. Sueli Cavendish (Trad.).

JANKELEVITCH, V. **Henri Bergson**. Paris: PUF, 1959.

JARDIM, A. F. C. **Como sair da ilha da minha consciência: Gilles Deleuze e uma crítica à subjetividade transcendental em Edmund Husserl**. Tese de Doutorado. PPG-FIL, UFSCar, 2007.

KANT, E. **Crítica da razão pura**. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 4. ed., 1997. Tradução de M. P. dos Santos e A. F. Morujão.

KECK, F. Bergson dans la société du risque. In : **Lire Bergson**. Sous la direction de F. Worms et C. Riquier. Paris : PUF, 2011.

KOBOL, S. **O esplendor do ser: a composição da filosofia da diferença em Gilles Deleuze (1952-68)**. Tese de Doutorado: PPG-FIL/FFLCH, Universidade de São Paulo, USP, 2005.

HYPPOLITE, J. **Figures de la pensée philosophique**. Paris : PUF, v.1.

LAMBERT DA SILVA, C. D. La forêt de cristal de Millevaches. Ecosophie et cosmopolitiques amérindiennes. In : **Chimères Revue de Schizoanalyses. Ecosophie**, N°76, Editions érès, 2012.

LAMBERT DA SILVA, R. A. Micro-história e micro-política. In: **Caderno de resumo & Anais do 4º Seminário Nacional de História da Historiografia: tempo presente & usos do passado**. Ouro Preto : UFOP, 2010.

LAPOUJADE, D. **Puissances du temps. Versions de Bergson**. Paris : Minuit, 2010.

LATOUR, B. **Nous n'avons jamais été modernes**. Paris : Editions La Découverte, 1991.

_____. **Sur un livre d'Etienne Souriau : Les différents modes d'existence**. Disponível em : < <http://www.bruno-latour.fr/articles/article/98-SOURIAU.pdf>>. Acesso em fev. de 2014.

_____. Guerre des mondes – offre de paix . **Ethnopsy-les mondes contemporains de la guérison**. 4 avril 2002, 61-80.

_____. **Enquête sur les différents modes d'existence. Une anthropologie des Modernes**. Paris : Ed. La découverte, 2012.

LE GARREC, M. **Apprendre à philosopher avec Deleuze**. Paris : Ellipses, 2010.

MACHADO, R. **Deleuze, a arte e a filosofia**. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

MAGGIORI, R. Un «tombeau» empathique du penseur de la déterritorialisation, bâti, avec de prestigieux contributeurs, par des amis de son terroir limousin. **Libération Livres**, 04 de maio de 2000. Disponível em : <http://www.liberation.fr/livres/2000/05/04/deleuze-millevaches_324783>. Acesso em fev. 2014.

MARQUES, S. T. **Ser, tempo e liberdade: as dimensões da ação livre na filosofia de Henry Bergson** São Paulo, Associação Editorial Humanitas, Fapesp, 2006.

MARTIN, J-C. **Variations - La Philosophie de Gilles Deleuze**. Payot & Rivages, 1993.

MEILLASSOUX, Q. **Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence**. Paris : Editions du Seuil, 2006.

_____. Soustraction et contraction : à propos d'une remarque de Deleuze sur Matière et mémoire. In : **Philosophie** n° 96, 2007/4, pp. 63-93.

MELVILLE, H. **Oeuvres Complètes de H. Melville**. Paris : Gallimard, 1997.

MERLEAU-PONTY, M. **Le visible et l'invisible**. Paris : Ed. Gallimard, 1964.

MONTEBELLO, P. **L'autre métaphysique**. Paris : Desclée de Brouwer, 2003.

_____. **Deleuze, philosophie et cinéma**. Paris : Vrin, 2008.

_____. **Deleuze. La passion de la pensée**. Paris: Vrin, 2008.

NODARI, Alexandre. "A única lei do mundo". In: CASTRO ROCHA, J. C; RUFFINELLI, J. **Antropofagia hoje? Oswald de Andrade em cena**. São Paulo: É Realizações, 2011. p.455-483

RUFFINELLI, J. **Antropofagia hoje? Oswald de Andrade em Cena**. São Paulo : E Realizações, 2011.

_____. **Modernismo obnubilado, Araripe Jr. precursor da Antropofagia**. Disponível em : <www.culturaebarbarie.org/NodariPUC.pdf>. Acesso em fev. de 2014.

_____. O perjúrio (Sobre a universalidade da antropofagia). **Confluenze, Bologna**, v. 1, n° 1, 2009, pp. 114-135.

NUNES, B. **O dorso do tigre**. São Paulo, Ed. 34, 2009.

_____. A antropofagia ao alcance de todos. In **Oswald de Andrade, A utopia antropofágica**. São Paulo, Globo, 2011.

_____. A narração desarvorada. In : **Cadernos de Literatura Brasileira**, n. 17/18. São Paulo : Instituto Moreira Salles, dez., 2004.

ORLANDI, L. B. L. . Linhas de ação da diferença. In: Ana Lucia de Oliveira. (Org.). **uma vida filosófica**. São Paulo: Editora 34, 2000.

_____. **A experiência de pensar. Bergsonismo**. São Paulo: Ed. 34, 1999.

PATTON, P. **Deleuze and the Political**. Routledge, 2000.

PEIRCE, C. S. **Collected Papers**. Ed. By: C. Hartshorne & P. Weiss, (V. 1-6) ; A. Burks (v. 7-8). Cambridge, MA : Harvard University Press, 1931-58. 8v.

PELBART, P. **O Tempo Não-Reconciliado**. São Paulo: Perspectiva, Fapesp, 1998.

PENNA, J. C. Formações do sujeito colonial. **ALEA: Estudos Neolatinos**. Rio de Janeiro, Vol. 14/2, p. 295-306, jul-dez 2012.

PRADO JR, B. **Presença e campo transcendental, consciência e negatividade na filosofia de Bergson**. São Paulo : Edusp, 1988.

_____. A poesia de Rubens R. Torres. Entre o humor e a ironia. **Folha de S. Paulo**, Caderno Especial, Edição Nacional Jan 10, 1998.

_____. Plano de imanência e vida. In. **Erro, ilusão e loucura. Ensaio**. São Paulo: Ed. 34, 2004.

_____. “O pensamento futuro em gestação”. In: **Folha de S. Paulo**, 06 de fevereiro de 2005.

RANCIERE, J. Existe-il une esthétique deleuzienne ? In : **Gilles Deleuze : une vie philosophique**, sob a direção de Eric Alliez, 1998.

RIBEIRO, D. **O povo brasileiro. A formação e o sentido do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

RIQUIER, C. Bergson (d’)après Deleuze. In : **Critique, Bergson en bataille**. Paris : Editions de Minuit, 2008.

_____. Voir et cependant ne pas croire. In : **Trans-paraître**, N°1, L’intuition, decembre 2007.

_____. **Archéologie de Bergson: Temps et métaphysique**. Paris : PUF, 2009.

SALANSKIS, J-M. Deleuze, la transcendance et slogan. In : **Rue Descartes 59**, Paris, PUF, 2008.

SAUVAGNARGUES, A. **Deleuze et l’art**. Paris : PUF, 2005.

_____. **Deleuze. L’empirisme transcendantal**. Paris : PUF, 2009

SILBERTIN-BLANC, G. **Politique et clinique. Recherche sur la philosophie pratique de Gilles Deleuze**. Thèse de Doctorat. Lille: Université Charles de Gaulle Lille 3, 2006.

SILVA, F. L. **Intuição e discurso filosófico**. São Paulo: Ed. Loyola, 1994.

SIMONDON, G. **L’Individu et sa Genèse Physico-Biologique**. Paris : PUF, 1964.

SOURIAU, E. **L’instauration philosophique**. Paris : Alcan, 1939.

_____. **Les différents modes d'existence.** Paris : PUF, 2009.

SUTTER, L. **Deleuze. La pratique du droit.** Paris : Editions Michalon, 2009.

SZTUTMAN, R. **O profeta e o principal. A ação política ameríndia e seus personagens.** São Paulo: EDUSP, 2012.

TORRES FILHO, R. R.. **O espírito e a letra: a crítica da imaginação pura em Fichte.** São Paulo : Atica, 1975.

TOSCANO, A. Disparation. Politique et sujet chez Simondon. In : **Majeure : Politiques de l'individuation. Penser avec Simondon,** Multitudes 18, automne 2004

TOURNIER, M. **Vendredi ou les limbes du Pacifique. Vendredi ou un autre jour.** Paris : Gallimard, 1972.

TROTIGNON, P. **L'idée de vie chez Bergson et la critique de la métaphysique.** Paris: PUF, 1968.

VALENTIM, M. A. O Ente enquanto Outrem. Nota sobre a possibilidade de uma ontologia não-antropogenética. In: **Sopro 85,** Mars/2013.

VILLANI, A. **La guêpe et l'orchidée. Essai sur Gilles Deleuze.** Belin, 1999.

VIVEIROS DE CASTRO, E. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia.** São Paulo : Cosacnaify. 2002.

_____. **Métaphysiques cannibales.** Paris : PUF, 2009.

WORMS, F. **Bergson ou les deux sens de la vie.** Paris : PUF, coll. Quadrige, 2004.

_____. **La philosophie en France au XXème siècle. Moments.** Paris : Gallimard, 2009.

ZOURABICHVILI, F. **Deleuze. Une philosophie de l'événement.** Paris : Ed. PUF, 1994.

_____. **Le vocabulaire de Deleuze.** Ed. Ellipses, 2003.