revista Trágica

estudos de filosofia da imanência

Deleuze e Guattari: Arte e Política III

Vol. 18, nº1, 2025
Issn: 1982-5870

Publicação do Grupo de Pesquisa “Spinoza & Nietzsche: Estudos de Filosofia da Imanência” (SpiN), vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGF-UFRJ), do Grupo de Pesquisa “Deleuze: Filosofia Prática”, vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal Fluminense (PFI-UFF), e do Grupo de Pesquisa “Humanismo”, vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (PPGFIL-UFRRJ).

Universidade Federal do Rio de Janeiro

Reitor: Roberto Medronho

Instituto de Filosofia e Ciências Sociais
Diretor: Fernando Santoro

Programa de Pós-Graduação em Filosofia
Coordenadora: Carla Francalanci

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro

Reitor: Roberto de Souza Rodrigues

Instituto de Ciências Humanas e Sociais
Diretora: Flávia Braga Vieira

Programa de Pós-Graduação em Filosofia
Coordenador: Francisco José Dias de Moraes

Universidade Federal Fluminense

Reitor: Antonio Claudio Lucas da Nóbrega

Instituto de Ciências Humanas e Filosofia
Diretora: Flávia Mateus Rios

Programa de Pós-Graduação em Filosofia
Coordenadora: Mariana de Toledo Barbosa

Editores deste Dossiê Temático / Thematic Dossier Editors

Amanda Romão, UNIFESP
Bernardo Moreira, UERJ
Caio Hoffmann Cardoso Zanon, UFF
Mariana de Toledo Barbosa, UFF
Rodrigo Guéron, UERJ

Editores Responsáveis / Editors-in-Chief

André Martins, UFRJ
Danilo Bilate, UFRRJ
Mariana de Toledo Barbosa, UFF

Editores Associados / Associated Editors

Ádil Bulkool Bernstein, UFF
Caio Hoffmann Cardoso Zanon, UFF
Daniela Magioli Ferreira da Silva, UFF
Frederico P. Lemos, UFF
Letícia Conti Decarli, UFF
Ronaldo Pelli, UFRJ

Conselho Científico / Scientific Advisors

Antônio Edmilson Paschoal (UFPR), Bertrand Binoche (Université de Paris I – Panthéon- Sorbonne), Clademir Araldi (UFPEL), Ernani Chaves (UFPA), Fernando Dias Andrade (UNIFESP), Gilvan Fogel (UFRJ), Guillaume Sibertin-Blanc (Université de Paris 8 Vincennes-Saint-Denis), João Constâncio (Universidade Nova de Lisboa), José Nicolao Julião (UFRRJ), Maurício Rocha (PUC-RJ), Miguel Angel de Barrenechea (UNIRIO), Olímpio José Pimenta Neto (UFOP), Oswaldo Giacoia Jr (Unicamp), Rosa Maria Dias (UERJ), Sandro Kobol Fornazari (UNIFESP), Scarlett Marton (USP), Tereza Cristina B. Calomeni (UFF), Vania Dutra de Azeredo (UNIRIO)

Sumário

Artigos

Da dignidade da pessoa humana e das despersonalizações: a partir de Spinoza, Deleuze e Guattari 01
Luiz Manoel Lopes

A carne da linguagem e a palavra em desobra: o *désouvrement* da linguagem na literatura de Antonin Artaud 31
Michelle Martins de Almeida

Um não reconhecido precursor de Gilles Deleuze, Alfred Jarry 64
Márcio Marques de Carvalho

Homenagem a James Arêas

James Arêas: uma experiência filosófica 79
Veronica Damasceno

James Arêas: "um passo para a vida, um passo para o pensamento" 94
Guilherme Müller Junior

James Arêas: alegria e imanência 102
Rodrigo Carqueja de Menezes

Tradução

Notas sobre poder e sentido & Revoluções moleculares 110
Félix Guattari

DOI: https://doi.org/10.59488/tragica.v18i1.64493

Revista Trágica
Volume 18 - Número 01 ISSN 1982-5870

Da dignidade da pessoa humana e das despersonalizações: a partir de Spinoza, Deleuze e Guattari

On human dignity and depersonalizations: from Spinoza, Deleuze and Guattari

Luiz Manoel Lopes
Professor de filosofia da Universidade Federal do Cariri,
Juazeiro do Norte, CE, Brasil. Contato: manoel.lopes@ufca.edu.br

Resumo: O estudo traz as tensões em torno das questões que envolvem a preservação da pessoa humana e seu valor conforme as considerações de Kant e os posicionamentos de Deleuze-Guattari acerca das despersonalizações, principalmente quando tratamos dos processos de desbloqueio das singularidades em meio ao capitalismo e de suas redes esquizofrênicas.

Palavras-chaves: Deleuze, Guattari, Kant, despersonalização, capitalismo, esquizofrenia.

Abstract: The study raises tensions around issues involving the preservation of the human person and its value according to Kant's considerations and Deleuze-Guattari's positions on depersonalization, especially when we deal with the processes of unlocking singularities in the midst of capitalism and its schizophrenic networks.

Keywords: Deleuze, Guattari, Kant, depersonalization, capitalism, schizophrenia.

Introdução

As motivações destes estudos caminham em decorrência do que Gilles Deleuze (1925-1995) sublinha em relação à despersonalização. As nossas considerações possuem como alvos os tratamentos que dispensaremos em relação aos três tipos de despersonalizações. Portanto, em nossa pesquisa apresentaremos as nuanças em torno das más, das boas e das estranhas despersonalizações.

Os casos de despersonalizações são aqueles em que nas situações de convívios sociais nos deparamos com circunstâncias em que os indivíduos passam a entrar em processos de dissociações. Em nossas considerações, encontraremos remissões aos modos de convívios sociais em que as pessoas são distintas entre si por manterem a dignidade humana. No entanto, podemos atestar que atualmente existem casos em que as pessoas somente aparentam possuir dignidade.

Em nossos convívios diários, principalmente quando esses se dão na maioria das vezes não no presente do tempo, em que os indivíduos e pessoas podem se ver de frente umas para as outras, o que não quer dizer que seja uma vantagem, podemos encontrarmo-nos em situações de não conseguirmos distinguir quem realmente age como uma pessoa e quem simula. Os critérios seletivos que adotaremos nas remissões às três modalidades de despersonalizações serão encaminhadas pelo que Gilles Deleuze trabalha em relação a liberdade a partir da *Ética*, de Baruch Spinoza (1632-1677). As nossas distinções filosóficas, entre os modos de existência daqueles que se orientam a pensar e a agir a partir das leituras da *Ética* de Spinoza, e aqueles que dispendem recursos para que suas condutas sigam o que Kant afirmara em torno da *Metafisica do Costumes*, serão imprescindíveis para deslindarmos sobre um tipo de despersonalização que envolve o caso da dançarina Sharon Stern.[1]

Na maioria das vezes em meio às conversas e diálogos, podemos assegurar que as pessoas, que se encontram umas ao lado das outras ou até mesmo umas de frente para as outras, não possuem nada que indique que são pessoas que agem com dignidade ou que simulem. Como podemos selecionar os meios para adentrarmos em nossos propósitos de apresentarmos considerações em torno das três modalidades de despersonalizações?

As nossas questões trazem problemas que remetem às discussões sobre o tema da liberdade não somente em relação ao que Gilles Deleuze considera sobre o modo de Baruch Spinoza pensá-la. Em nossas afirmações aparecem aspectos em que procuramos descrever detalhes dos convívios sociais em meio as redes sociais digitais. As multiplicidades de conversas, que são veiculadas diariamente nas plataformas digitais, não nos fornecem absolutamente nenhuma garantia que confirme que as pessoas possuam uma identidade e que estão em pleno exercício de sua racionalidade. As questões que se apresentam caminham em direção ao domínio dos atos de gerar sentidos que diminuem a relevância dos afetos face ao predomínio da razão. As distinções entre *pathos* e *Logos* nos permitem fazer menções aos domínios em que as paixões ganham

[1] Ao tratarmos das tipologias de despersonalizações abordaremos as experimentações da dançarina Sharon Sterm com a dança Butoh e suas relações conflituosas com a prática da dissolução do ego.

estatuto de inferioridade face ao *Logos*. A partir desses domínios, encontraremos os casos das psicopatologias. As despersonalizações passam a ser associadas aos processos de dissociações em que os indivíduos vivem apartados e alienados dos convívios sociais.

As tensões que buscamos sublinhar, ao tratarmos dos convívios sociais no século XXI, principalmente quando vivemos em contato através da mídias digitais, remetem aos crescentes processos de despersonalizações, os quais nos levam a problematizar os costumes a partir das divergências entre a visão ética do mundo de Spinoza e aquela que remete para a visão moral kantiana.

Gilles Deleuze nos orienta quando destaca, nos seus escritos intitulados *Conversações*, uma correspondência com Michel Cressole, "Carta a um crítico severo", a relevância da despersonalização a partir da experimentação filosófica. Quais são os sentidos de despersonalizações que queremos abordar aqui neste artigo? As boas, as más e as estranhas despersonalizações.

Em nossa posição, consideramos que a época em que vivemos requer que admitamos que a tônica dada por Kant, em relação à dignidade da pessoa humana, já não tem o mesmo sentido que em sua época. As nossas relações de convívio dentro do sistema capitalista são inseparáveis dos processos que levam à esquizofrenia. O avanço das tecnologias digitais trouxe retrocessos inimagináveis, em termos de convívios sociais, pois as relações entre as novas modalidades de afetividades e subjetividades entram em fricção com os valores defendidos por conservadores em seus extremismos de direita.

Para compreendermos a época em que vivemos, somos levados às fricções em torno do que Kant denomina "dignidade da pessoa humana" e do que Deleuze e Guattari pensam sobre a despersonalização, a partir do livro escrito em conjunto pelos dois franceses cujo título é *Kafka: Por uma literatura menor*. De início, buscamos sublinhar que, para Spinoza, a conquista da liberdade ocorre a partir das variações entre paixões. Kant, por sua vez, afirma que a liberdade somente pode ser alcançada pela boa ação. Spinoza considera que jamais conseguimos agir sem antes sermos afetados. Ora, os afetos são incialmente divididos em paixões tristes e alegres. Spinoza continuamente afirma que não podemos exercer uma ação boa sem antes sermos afetados. Como podemos pensar a dignidade da pessoa humana e as despersonalizações sem levarmos em conta as discussões em torno de nossa época, em que algumas paixões são classificadas enquanto patologias? Como podemos pensar as relações entre Kant, Deleuze e Guattari sem nos conectarmos com Spinoza em torno dos afetos e com Nietzsche ao nos indagarmos: como fazer filosofia sem submissão à história da filosofia? Como podemos compreender os variados sentidos de despersonalizações? As referências em relação a Nietzsche remetem ao que Deleuze e Guattari afirmam em relação a experimentação filosófica. Vejamos uma citação de Deleuze e Guattari que nos possibilita compreendermos as distinções entre experimentações filosóficas e história da filosofia.

> A utopia não é um bom conceito porque, mesmo quando se opõe à História, refere-se a ela ainda e se inscreve nela, como um ideal ou como uma motivação. Mas o devir é o próprio conceito. Nasce na História, e nela recaí, mas não pertence a ela. Não tem em si mesmo nem início

> nem fim, mas somente um meio. Assim, é mais geográfico que histórico. Tais são as revoluções e as sociedades de amigos, sociedades de resistência, pois criar é resistir: puros devires, puros acontecimentos sobre um plano de imanência. O que a História capta do acontecimento é sua efetuação em estados de coisas ou no vivido, mas o acontecimento em seu devir, em sua consistência própria, em sua autoposição como conceito, escapa à História.[2]

As experimentações, tantos as filosóficas quanto as artísticas, são consideradas em nossas pesquisas como aquelas que não sinalizam que tudo desembocará bem e de modo perfeito. Há circunstâncias em que podem aparecer reveses e as experimentações se tornarem estranhas despersonalizações. Há casos cotidianos, em que vemos as más despersonalizações acontecerem por meio do que se chama produção de falsas identidades, onde as pessoas são utilizadas como meios para atingir fins que não passam de golpes e fraudes econômicas. As relações entre indivíduos e pessoas em seus convívios sociais são inteiramente problemáticas. A partir da citação de Deleuze e Guattari a seguir, podemos atestar como as experimentações de fazer filosofia na imanência consistem em tarefas que beiram às variações entre perspectivas que sinalizam para os aspectos otimistas, pessimistas e trágicos:

> Os tipos psicossociais são históricos, mas os personagens conceituais são acontecimentos. Ora envelhecemos segundo a História, e com ela, ora nos tornamos velhos num acontecimento muito discreto (talvez o mesmo acontecimento que permite colocar o problema "o que é a filosofia?"). E é a mesma coisa para os que morrem jovens, há muitas maneiras de morrer assim. Pensar é experimentar, mas a experimentação é sempre o que se está fazendo — o novo, o notável, o interessante, que substituem a aparência de verdade e que são mais exigentes que ela. O que se está fazendo não é o que acaba, mas menos ainda o que começa. A história não é experimentação, ela é somente o conjunto das condições quase negativas que tornam possível a experimentação de algo que escapa à história. Sem história, a experimentação permaneceria indeterminada, incondicionada, mas a experimentação não é histórica, ela é filosófica.[3]

As referências que fazemos em relação a Nietzsche podem ser atestadas quando da segunda dissertação de sua *Genealogia da Moral*.[4] Encontramos as suas afirmações em

---

[2] DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O que é filosofia?* Tradução: Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. São Paulo: Editora 34, 2010, p. 142.

[3] Idem, p. 125.

[4] NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. — São Paulo: Companhia das Letras, 2009. "2. Esta é a longa história da origem da responsabilidade. A tarefa de criar um animal capaz de fazer promessas, já percebemos, traz consigo, como condição e preparação, a tarefa mais imediata de tornar o homem até certo ponto necessário, uniforme, igual entre iguais, constante, e portanto confiável. O imenso trabalho daquilo que denominei 'moralidade do costume' (cf. Aurora, § 9, 14, 16)2 — o autêntico trabalho do homem em si próprio, durante o período mais longo da sua existência, todo esse trabalho pré-histórico encontra nisto seu sentido, sua justificação, não obstante o que nele também haja de tirania, dureza, estupidez e idiotismo: com ajuda da moralidade do costume e da camisa de força social, o homem foi realmente tornado confiável. Mas coloquemo-nos no fim do imenso processo, ali onde a árvore finalmente sazona seus frutos, onde a sociedade e sua moralidade do costume finalmente trazem à luz aquilo para o qual eram apenas o meio: encontramos então, como o fruto mais maduro da sua árvore, o indivíduo soberano, igual apenas a si mesmo, novamente liberado da moralidade

relação ao aspectos sazonais da arvores da cultura pelos quais aparecem os indivíduos soberanos. Os tema da moralidade dos costumes como precedendo à história universal nos faz entrar nas aproximações que Deleuze sublinhou: os pontos de vistas tanto de Spinoza quanto de Nietzsche em relação à potência dos afetos.

Dos afetos e afecções

O tratamento que dispensaremos aos afetos e afecções é um ponto de sustentação para o que problematizaremos em torno das modalidades de despersonalizações. Os nossos movimentos em relação aos temas que envolvem autonomia e liberdade serão apresentados mediante o que consideramos como uma noção comum entre Spinoza, Deleuze e Guattari: a noção de "afetos"; esse conceito é imprescindível para pensarmos uma filosofia da e na imanência.[5] A imanência aqui não é utilizada como aquilo que está localizado no sujeito face à transcendência dos objetos situados na exterioridade. A imanência aqui passa a ser pensada como Deleuze a situa em distinção às hierarquias promovidas por Descartes. O pensamento não teria a primazia de ser localizado no sujeito enquanto substância distinta daquela do mundo visto enquanto pura extensão, a ponto de poder ser ordenada e medida. A imanência em Spinoza se constitui como uma substância, enquanto realidade complexa, a qual se expressando por multiplicidades de atributos infinitos, sustenta as modulações, as mudanças, que ocorrem nas variações, por exemplo, dos atributos pensamento e extensão, nos quais aparecem, no caso, dos seres humanos, como multiplicidades de corpos e mentes.

Vejamos o que, de início, encontramos no *Tratado Político* de Spinoza:

> Os filósofos concebem os afetos com que nos debatemos como vícios em que os homens incorrem por culpa própria. Por esse motivo, costumam rir-se deles, chorá-los, censurá-los ou (os que querem parecer os mais santos) detestá-los. Creem, assim, fazer uma coisa divina e atingir o cume da sabedoria quando aprendem a louvar de

do costume, indivíduo autônomo supramoral (pois 'autônomo' e 'moral' se excluem), em suma, o homem da vontade própria, duradoura e independente, que pode fazer promessas — e nele encontramos, vibrante em cada músculo, uma orgulhosa consciência do que foi finalmente alcançado e está nele encarnado, uma verdadeira consciência de poder e liberdade, um sentimento de realização. Este liberto ao qual é permitido prometer, este senhor do livre-arbítrio, este soberano — como não saberia ele da superioridade que assim possui sobre todos os que não podem prometer e responder por si, quanta confiança, quanto temor, quanta reverência desperta — ele 'merece' as três coisas — e como, com esse domínio sobre si, lhe é dado também o domínio sobre as circunstâncias, sobre a natureza e todas as criaturas menos seguras e mais pobres de vontade?".

[5] DELEUZE, Gilles. *Espinosa e o problema da expressão*. 1a ed. São Paulo: Editora 34, 2017, p.113. A imanência implica, por conta própria, uma pura ontologia, uma teoria do Ser onde o Uno é apenas a propriedade da substância e daquilo que é. Mais do que isso, a imanência no estado puro exige o princípio de uma igualdade do ser ou a posição de um Ser-igual: não apenas o ser é igual em si, mas também aparece igualmente presente em todos os seres. E a Causa, está igualmente próxima, em toda a parte: não existe causa distante. Os seres não são definidos pelo seu lugar em uma hierarquia, não são nem mais nem menos distanciados do Uno, mas cada um deles depende diretamente de Deus, participando da igualdade do ser, recebendo imediatamente tudo aquilo que pode receber, de acordo com a aptidão da sua essência, independentemente de qualquer proximidade e de qualquer distanciamento.

> múltiplos modos uma natureza humana que não existe em parte alguma e a fustigar com sentenças aquela que realmente existe.[6]

As discussões em torno dos afetos, pelas vias assinaladas por Spinoza, nos levam em direção ao que Gilles Deleuze nos faz apreciar em relação aos processos de seleção que orientam os modos de existência éticos. Mediante tais aproximações podemos vislumbrar os modos de atuações dos que se pautam em fazer filosofia pela imanência e aqueles que defendem a transcendência. Deleuze em seu artigo "Platão, os gregos" assinala:

> Qualquer reação contra o platonismo é um reestabelecimento da imanência em sua extensão e em sua pureza, que proíbe o retorno de um transcendente. A questão é saber se tal reação abandona o projeto de seleção dos rivais, ou, ao contrário, como acreditavam Spinoza e Nietzsche estabelece métodos de seleção inteiramente diferentes: estes não incidem sobre as pretensões como atos de transcendência, mas sobre a maneira pela qual o existente se enche de imanência (o Eterno Retorno, como a capacidade de alguma coisa ou de alguém de retornar eternamente). A seleção não recai sobre a pretensão, mas sobre a potência. A potência é modesta, contrariamente à pretensão. Na. verdade, só escapam ao platonismo as filosofias da imanência pura: dos estoicos a Spinoza ou Nietzsche.[7] [8]

Em decorrência da citação acima, os propósitos do artigo vão de encontro aos modos de elaboração de filtros e crivos para que possamos selecionar os tipos despersonalizações. A visão ética do mundo implica em exercícios finos de seleções das potências. A partir da citação acima, faremos encaminhamentos em relação ao modo de Kant pensar a metafisica dos costumes, justamente para sublinharmos como o filósofo de Konnisberg não busca a necessidade do que acontece e sim do que poderia acontecer, no sentido de manter a afirmação da primazia da Lei Moral enquanto Vontade que somente deseja a si mesma. Nos serviremos da citação de um autor que se debruçou exaustivamente em torno do modo como Kant procurou fundamentar a sua moral:

> O "proton pseudós" [primeiro passo em falso de Kant] está no seu conceito da própria ética que encontramos exposto do modo mais claro (p. 62): "Numa filosofia prática não se trata de dar fundamentos daquilo que acontece, mas leis daquilo que deve acontecer, mesmo que nunca aconteça". Isto já é uma "*petitio principii*" [petição de princípio] decisiva. Quem nos diz que há leis às quais nossas ações devem submeter-se? Quem vos diz que deve acontecer o que nunca acontece? O que vos dá o direito de antecipá-lo e logo impor uma ética na forma legislativo-imperativa como a única para nós possível? Digo, contrapondo-me a Kant, que em geral tanto o ético quanto o filósofo têm de contentar-se com a explicação e com o esclarecimento do dado, portanto com o que é, com o que acontece realmente, para chegarem ao

[6] SPINOZA, Baruch, *Tratado Político*, tradução, introdução, notas Diogo Pires Aurélio, São Paulo, Editora WMF Martins Fontes, 2009, p. 4-5.
[7] DELEUZE, Gilles. Platão, os gregos in DELEUZE, G. Crítica e Clínica. Tradução de Peter Pal Pelbart. São Paulo: Ed. 34, 1997. p. 154
[8] Ibidem.

> seu entendimento, e que eles aí têm muito que fazer, muito mais do que foi feito desde há séculos até hoje.[9]

As distinções que procuramos fazer, entre a visão ética do mundo de Spinoza e a visão moral de Kant, solicita uma ligeira recapitulação do Prefácio da *Fundamentação da Metafisica dos Costumes*:

> A antiga filosofia grega repartia-se em três ciências: a Física, a Ética e a Lógica. Esta divisão está inteiramente de acordo com a natureza das coisas, nem temos que introduzir-lhe qualquer espécie de aperfeiçoamento, a não ser acrescentar o princípio em que ela se baseia, para que desse modo possamos, por um lado, possuir a certeza de ela ser completa e, por outro lado, determinar com exatidão as subdivisões necessárias. Todo conhecimento racional é ou material e refere-se a qualquer objeto, ou formal e ocupa-se exclusivamente com a forma do entendimento e da razão, um e outro em si mesmos considerados, e com as regras universais do pensamento em geral, sem distinção de objetos.[10]

A divisão tripartite de Kant, elaborada desde os antigos filósofos estoicos, – provavelmente a citação acima deriva da pena de Diógenes Laercio em seu livro *A Vida dos Filósofos Celebres* – traz indicações das depurações entre o material e o formal; o empírico e o transcendental.

> A filosofia formal denomina-se LÓGICA, mas a filosofia material, que trata de objetos determinados e das leis a que eles estão sujeitos, divide-se, por sua vez, em duas, visto estas leis serem ou leis da natureza ou leis da liberdade. A ciência das primeiras chama-se FÍSICA; a das segundas, ÉTICA. Aquela dá-se também o nome de Filosofia da natureza ou Filosofia natural; a esta, o de Filosofia dos costumes.[11]

Como o sujeito moral agiria no mundo, em seus convívios sociais, não direcionado pelos instintos, inclinações e tendências que implicam impulsos de ordens materiais e naturais? Como poderemos entender as preocupações de Kant em relação não ao que acontece, mas com o que deveria acontecer? Dito de outra maneira: como compreender a preeminência de fazer uma Filosofia prática que destitui a afirmação do que necessariamente é face à possibilidade do que deveria ser? O próprio Immanuel assinala:

> A Lógica não pode comportar parte empírica, ou seja, parte na qual as leis universais e necessárias do pensamento estribem em princípios tomados da experiência; de contrário, não seria lógica, isto é, cânone do entendimento e da razão, válido para todo pensamento e capaz de ser demonstrado. Ao invés, tanto a Filosofia natural como a Filosofia moral podem, cada uma, possuir uma parte empírica, pois devem aplicar suas leis, aquela à natureza como a objeto da experiência, e esta à vontade

[9] SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o Fundamento da Moral*. Tradução Maria Lucia Mello Oliveira Cacciola, São Paulo, Martins Fontes, 2001, p. 23.
[10] KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafisica dos Costumes*, tradução Paulo Quintela, Edições 70, Lisboa, 2007, p. 68.
[11] Ibidem.

> humana enquanto afetada pela natureza: leis, no primeiro, caso, em conformidade com as quais tudo acontece; leis, no segundo caso, de acordo com as quais tudo deve (388) acontecer, tomando, todavia, em consideração as condições, mercê das quais muitas vezes não acontece o que deveria acontecer.[12]

As maneiras como fazemos filosofia na imanência requerem cuidado ao tratarmos dos afetos. As discussões serão encaminhadas entre realidade e possibilidade. Vejamos o que Spinoza pensa acerca das relações dos filósofos com os afetos:

> Com efeito, concebem os homens não como são, mas como gostariam que eles fossem. De onde resulta que, as mais das vezes, tenham escrito sátira em vez de ética e que nunca tenham concebido política que possa ser posta em aplicação, mas sim política que é tida por quimera ou que só poderia instituir-se na utopia ou naquele século de ouro dos poetas, onde sem dúvida não seria minimamente necessária.[13]

As advertências de Spinoza são sinalizações de como a filosofia, ao ficar apartada dos afetos e dando somente primazia à Razão, é vista como impotente em relação à política. As distinções entre as atuações do político, do sofista e do filósofo são indagações que sempre aparecem, principalmente em tempos atuais. Spinoza, no entanto, busca fazer tais distinções a partir do que denomina uma geometria dos afetos. Vejamos mais uma de suas afirmações:

> Como, por conseguinte, se crê que em todas as ciências que têm aplicação, mormente a política, a teoria é discrepante da prática, considera-se que não há ninguém menos idôneo para governar uma república do que os teóricos ou filósofos.[14]

Em relação ao cuidado com os afetos, assinalamos o que pesquisador Diogo Pires Aurélio, tradutor do *Tratado Político* para a língua portuguesa, expõe:

> Conceito eminentemente espinosano, os afetos são a expressão do relacionamento de cada homem com os outros e com o meio. Não estamos, repare-se, perante uma repetição do tradicional combate da razão com as paixões que arrastariam o homem para o mal. Em Espinosa, afeto simplesmente é afecção e ideia de afecção, choque de dois corpos em movimento de que resulta sempre uma afetividade ou grau de intensidade, seja negativa – diminuem as "paixões tristes", como o ressentimento e a amargura, que a potência do indivíduo – seja positiva – as "paixões alegres", como a coragem e o amor, que representam um acréscimo de potência. E, I1I, def. 3, G 139li,.[15]

---

[12] Ibidem.
[13] SPINOZA, Baruch, *Tratado Político*, tradução, introdução notas Diogo Pires Aurélio, São Paulo, Editora WMF Martins Fontes, 2009, p. 4-5.
[14] Ibidem.
[15] AURÉLIO, Diogo Pires. In: Baruch Spinoza, *Tratado Político*, tradução, introdução e notas Diogo Pires Aurélio, São Paulo, Editora WMF Martins Fontes, 2009, p. 4-5.

A articulação entre Spinoza, Deleuze e Guattari, a partir da noção comum de afeto, ganha velocidade e potência quando assinalamos o que Guattari apresenta em *Cartografias Esquizoanalíticas* quando trata de Ritornelos e Territórios Existenciais:

> "Se tenho medo de ladrões em meus sonhos, os ladrões, com certeza, são imaginários, mas o medo deles é real", assinalava Freud em *A interpretação dos sonhos*. O conteúdo de uma mensagem onírica pode se transformar, maquiar, mutilar, mas não sua dimensão afetiva, seu componente tímico. O Afeto adere à subjetividade, de maneira "glischocárica", retomando a qualificação de Minkowski para descrever a epilepsia. Exceto que ele gruda tanto na subjetividade de seu enunciador quanto ao de seu destinatário e, ao fazê-lo, desqualifica a dicotomia enunciativa: locutor-auditor.[16]

A citação ressalta que o afeto possui a característica glishocarica[17] enquanto alguma coisa que não se apresenta de modo determinado variando entre situações. A relevância em tratar os afetos, como indispensáveis para nos aproximarmos das relações entre crítica e clínica, são sentidas nas leituras de Guattari em torno dessa noção comum.

> Spinoza havia detectado perfeitamente este caráter transitivista do afeto ("é impossível para nós imaginarmos alguém como nós sendo afetado sem sermos afetados com experimentar esse afeto"), do qual resultou o que ele chamou de "uma emulação do desejo" e o desdobramento de composições afetivas multipolares. Assim a tristeza que sentimos através do outro se torna comiseração, enquanto é "impossível representar o ódio contra nós por aqueles que são semelhantes a nós sem odiá-los em troca; e esse ódio não pode acontecer sem um desejo de destruição que se manifesta em raiva e crueldade". O afeto é assim, essencialmente, uma categoria pré-pessoal, estabelecendo-se "antes" da circunscrição de identidades, e que se

[16] GUATTARI, Félix. "Ritournelles et Affects existentiels". In *Cartographies schizoanalytiques*. Paris: Éditions Galilée, 1989, p. 251-267, tradução de Cristina Throstenbergh Ribas, TER traduções, São Paulo, v. 4, n.1, p. 383-397, Out. 2019.

[17] Guattari, na citação, faz referência a Eugene Minkowski e o afeto enquanto glischocarico, a título de explicitar o sentido para tal conceito faremos remissão ao artigo de Paulo de Mello et al. Posição gliscrocárica: conhecê-la pode expandir seus recursos médicos e psicanalíticos publicado in "Subjetividade e Processos Cognitivos", vol. 23, não. 2, págs. 24-37, 2019. Melanie Klein enunciou as posições Depressivo (1935) e Esquizoparanóico (1946). Esther Bick e Donald Meltzer desenvolveram, a partir dos estudos de Klein, o conceito de identificação adesiva. José Bleger, apresentou (*post mortem*), em 1977, utilizando esses conhecimentos e conjecturas sobre simbiose, a posição Ghlischro-cárica, hoje Viscocárica no Brasil, que magistralmente considerou ser uma posição anterior à posição Esquizoparanóide. A posição Ghlischro-cárica inclui um conglomerado egóico com o objeto indiferenciado que Bleger denominou de núcleo aglutinado. Constitui-se a ansiedade defusional que pode se manifestar como ansiedade do tipo pânico, somatizações e doenças psicossomáticas, como esclerose múltipla, artrite reumatoide, vitiligo, entre outras. É interessante dizer que 72% dos pacientes que buscam atendimento médico neuropsiquiátrico e psicológico utilizam a posição Ghlischro-cárica dentro de seu universo relacional, com suas idiossincrasias fenomenológicas que afetam suas vidas e o cenário terapêutico. Conhecer suas particularidades pode ampliar os recursos do profissional de saúde mental, a utilização de técnicas psicoterapêuticas e até mesmo a escolha dos psicofármacos mais adequados para clientes dessa condição, o que torna fundamental o desenvolvimento desse tema. Utilizamos um modelo de estudo clínico-qualitativo e transdisciplinar baseado em uma revisão conceitual do tema.

> manifesta por transferências não localizáveis do ponto de vista de sua origem e de seu destino.[18]

Em decorrência do que afirmamos no início deste trabalho, buscamos distinguir os modos de existência dos que pensam e agem com Spinoza daqueles que somente exercem as pretensões judicativas, principalmente quando se sustentam nos modos e ditames do cogito cartesiano e, também kantiano. Os aspectos dos julgamentos trazem as condições reais de experimentações dos modos pelos quais os julgadores exercem suas funções de impedimento no campo social mediante as tendências de produções de novas modalidades afetividades, subjetividades e sociabilidades. Os afetos são noções comuns entre Spinoza, Deleuze e Guattari os quais ressoam entre as vidas singulares e intensas que experimentando os exercícios de despersonalizações não deixam de dispender esforços para encontrarem os meios mais adequados de atualizações de virtualidades. O exemplo dos artistas que fixam os afetos nos suportes os fazendo durar são pensados por Deleuze e Guattari no livro *O que é a Filosofia?*. A ética aparece, nesses três pensadores, como traçados de filtros para que possamos elaborar novos modos de coexistências.

Dos problemas éticos e morais, as más e as boas despersonalizações

Os nossos aprendizados em torno de Spinoza, Deleuze e Guattari nos levaram em direção às confrontações com o que Kant considera como a liberdade. Os nossos questionamentos caminham em direção à afirmação de que não é impossível ter uma visão ética do mundo, como pensada por Spinoza: a liberdade, enquanto ausência de constrangimento, é um exercício de esforços para conquistá-la em meio aos acasos dos encontros. Não podemos deixar de atentar para Deleuze assinalando as condições reais para distinguirmos entre a visão ética do mundo e a visão moral cartesiana e consequentemente kantiana:

> Quando Spinoza diz: Nós nem sabemos o que um corpo pode fazer, esta fórmula é quase um grito de guerra. Ele acrescenta: Falamos sobre a consciência, o espírito, a alma, o poder da alma sobre o corpo. Nós conversamos assim, mas não sabemos nem mesmo o que um corpo pode fazer.[19]

Mas como ter uma vida ética em meio às despersonalizações que assistimos em nossos estudos filosóficos? As pontuações em relação aos corpos enquanto potência de afetar e ser afetado ganham sentido, principalmente quando as relações entre ética, imanência e afetos nos levam em direção aos processos de horizontalidades não-hierárquicas em que existem coexistências dos modos, os quais Spinoza os define

[18] GUATTARI, Félix. "Ritournelles et Affects existentiels". In *Cartographies schizoanalytiques*. Paris: Éditions Galilée, 1989, p. 251-267, tradução de Cristina Throstenbergh Ribas, TER traduções, São Paulo, v. 4, n.1, p. 383-397, Out. 2019.
[19] DELEUZE, G. Op. Cit.

enquanto afecções da substância. Na definição V do livro II da Ética, encontramos Spinoza afirmando:

> 5. A duração é a continuação indefinida do existir. Explicação. Digo indefinida porque a duração não pode ser, de maneira alguma, determinada pela própria natureza da coisa existente, nem tampouco pela causa eficiente, a qual, com efeito, necessariamente põe a existência da coisa, mas não a retira.[20]

As condições reais para nos tornarmos criadores em arte, filosofia e ciência exigem necessariamente exercícios despersonalizações. As indagações nos levam justamente a elaborar estudos sobre as modalidades de despersonalizações. Nesse sentido, procuraremos tratar das más, boas e estranhas despersonalizações. Os nossos posicionamentos em relação às distinções entre os modos de existências daqueles que pensam e agem com Spinoza, Deleuze e Guattari são os de afirmar a imanência dos afetos, as orientações através das horizontalidades: o que acontecer ao corpo tem suas reverberações no pensamento.

> Então, parte-se de uma coisa muito simples: a ideia é um modo de pensar definido por seu caráter representativo. O que já nos dá um primeiro ponto de partida para distinguir ideia e afeto (*affectus*), porque chama-se afeto a todo modo de pensamento que não representa nada. O que significa isto? Tomemos ao acaso, não importando que se chame afeto ou sentimento: uma esperança por exemplo, uma angústia, um amor, o que não é representativo. Nisto há bem uma ideia da coisa amada, há bem uma ideia de alguma coisa prometida, mas a esperança enquanto tal ou o amor enquanto tal não representam nada, estritamente nada.[21]

As contribuições de Deleuze para que possamos distinguir os modos de vida éticos daqueles ditos morais tornam-se preciosíssima. As suas preocupações em distinguir Ideia de afeto, assinalando que tudo aquilo que for passível de ser representando não é afeto, nos exorta em compreender a qualidade, o sentido e o valor do que queremos. A visão moral do mundo pressupõe a representação, a recognição e as possibilidades de juízos sobre vida. A citação a seguir distingue, por exemplo, o desejo de escrever, de atualizar um artigo sobre tipos de despersonalizações enquanto um desejo, um *conatus*, uma potência que não se confundem com representações e julgamentos. A moral julga enquanto a ética avalia pelas variações dos afetos:

> Todo modo de pensamento enquanto não representativo será denominado afeto. Uma volição, uma vontade, implica, a rigor, que eu quero alguma coisa; o que eu quero, é objeto da representação, o que eu quero está dado em uma ideia, mas o fato de eu querer não é uma

[20] SPINOZA, Baruch. Ética, II, Def., V, tradução de Tomaz Tadeu. - Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009. p. 27.

[21] DELEUZE, Gilles. Cursos sobre Spinoza (Vincennes, 1978-1981) /Gilles Deleuze; tradução para o português Emanuel Angelo da Rocha Fragoso, Francisca Evilene Barbosa de Castro, Hélio Rebello Cardoso Júnior e Jefferson Alves de Aquino. – 3. ed. – Fortaleza: EdUECE, 2019, p. 35.

> ideia, mas um afeto, porque é um modo de pensamento não representativo. Funciona, não é complicado.[22]

As preocupações de Spinoza, Deleuze e Guattari são endereçadas ao modo como a multidão[23] pode constituir agenciamentos que somente levem em conta a produção coletiva de liberdade.

Já a exposição acerca do que seria a dignidade da pessoa humana, feita por Kant, diz respeito à forma pura da Lei Moral. A regulação das tendências e inclinações é índice de que pessoas agem dentro do convívio social de modos dignos. As ações boas são aquelas em que nossas inclinações e tendências estarão sempre reguladas pelos procedimentos racionais. O que seriam, então, as despersonalizações mediante tais afirmações? Ora, elas dizem respeito a todos que não seguem tais procedimentos. E o que seriam as boas despersonalizações? Essa discussão remete às relações entre filosofia e arte, sobretudo quando nos orientamos através de Deleuze e Guattari.

Ao tratarmos de pessoa e da sua dignidade enquanto valor, estamos seguindo o que Immanuel Kant sublinha na Segunda Seção da *Fundamentação da Metafisica dos Costumes*. As maneiras de tratar as relações entre vontade e dever remetem justamente ao modo como agimos em relação aos outros sujeitos, às outras pessoas, como convivemos. A vontade boa é aquela movida não por interesse ou finalidade. Todavia, quando é que uma ação conforme ao Dever pode ser isenta de interesses e egoísmos? Quando é que o Eu não é o determinante da vontade? Quando é que a razão move a ação para o Dever? Quando a máxima da ação pode ser decidida como sendo passível de ser universalizada. No limite, quando a ação, ao ser deliberada, não impedir a liberdade de outra pessoa de, por exemplo, ir e vir. A ação que impede a liberdade do outro, nada mais faz do que coagi-lo; o que soa como uma solicitação para também ser coagida pela Forma Pura da Lei.

A vontade jamais possui um valor absoluto se não for orientada pela Razão enquanto princípio metafísico moral *a priori*. A Lei Moral, enquanto forma pura e vazia, traz o Bem não como o seu conteúdo transcendente. As nossas ações podem ser distinguidas entre aquelas que são motivadas por interesses ou por deveres. As boas ações ocorrem quando agimos em relação às outras pessoas não para fazer delas um

---

[22] Ibidem.

[23] CHAUI, Marilena. *Os conflitos no seio da multidão in Spinoza e as Américas: volume 2*/Baptiste Noel Auguste Grasset; Emanuel Angelo da Rocha Fragoso; Ericka Marie Itokazu; Francisco de Guimaraens; Mauricio Rocha (organizadores). Fortaleza: EdUECE, 2014. p. 85. A professora faz uma exposição magistral em relação às mudanças do conceito de multitudo em Baruch Spinoza: sabemos que há uma diferença no tratamento da multitudo no *Tratado teológico-político* (TTP) e no *Tratado político* (TP). De fato, no TTP, Espinosa não distingue entre a plebe, o vulgar e a multitudo, distinção que será feita no TP. No TTP, a multitudo vem antecedida de um adjetivo, *saeva* – feroz, furiosa –, é a turba, descrita como inconstante, variável, perpassada por afetos contrários, sempre conduzida "segundo sua própria índole" (*ex suo ingenio*) e para mantê-la nos limites necessários à estabilidade e conservação do poder soberano (*imperium*) é preciso homens prudentes e vigilantes, capazes de conformar as leis à índole da gente a ser governada (*ingenium gentis*) – exatamente como fez Moisés com os hebreus. Entretanto, no TP, apesar de sua índole variável e de suas paixões contrárias, a multitudo é concebida como sujeito político e seu direito ou potência natural se torna a própria definição do poder soberano (*imperium*). As diferenças entre os dois tratados decorrem dos novos elementos conceituais estabelecidos pela *Ética*, graças à física da coerência, comunicação e conveniência entre os corpos, à dedução do modo humano como união de corpo e mente, à definição da essência singular pelo conatus, à distinção entre afetos tristes e alegres e à teoria das noções comuns que permite, na Parte IV, demonstrar que o homem racional só é livre na cidade e não na solidão.

meio para atingirmos determinados fins. A categoria de pessoa deriva dessas relações sutis em que os deveres orientam de modo racional as ações das pessoas em sociedade. A boa ação é orientada por aspectos formais, os quais são estudados pela Filosofia Moral, pela Metafisica dos Costumes; as partes materiais e empíricas que constituem as tendências e inclinações fazem parte do que Kant considera como antropologia prática. O que vemos nessas afirmações morais kantianas? Os instintos, as tendências e inclinações são as forças que vêm da Natureza e que não são reguladas pelas leis da liberdade. A pessoa humana mantem sua dignidade quando age de acordo com as Leis Morais. A despersonalização torna-se o problema para a Metafisica dos Costumes.

A dignidade da pessoa humana remete para diferentes aspectos, principalmente para o que fora considerado como persona, desde a tragédia grega, que seria como uma máscara exterior; e para o que a doutrina moral cristã acentuou ao considerar a interioridade enquanto o que caracteriza e define a realidade de cada pessoa.

Os procedimentos que buscamos tratar neste estudo dizem respeito às fricções entre o modo de Kant tratar a dignidade da pessoa humana e o modo segundo o qual Gilles Deleuze situa o processo de despersonalização em sua experimentação filosófica. Ao pesquisarmos as distinções entre Kant e Deleuze e Guattari, traremos as diferenças entre os modos de existência que afirmam a visão ética do mundo e aqueles que remetem à visão moral.

O que se faz importante sublinhar é que, ao tratarmos de boas despersonalizações, não estamos dizendo que os aspectos ontológicos e transcendentais são jogados fora, muito pelo contrário. A realidade não é pensada somente enquanto atual; o transcendental não é somente estudado como condição de possibilidade para toda experiência possível; no caso da Metafisica dos costumes, ele remete ao próprio âmbito *a priori* em que a Razão coage a vontade a agir por dever e não por interesse ou finalidade. O transcendental, ao passar a ser pensado e sentido como o campo das condições reais de experimentação, ganha o sentido de imanência; mas não como imanente ao sujeito. No caso, a liberdade torna-se uma questão: como articular a despersonalização e a liberdade? Haveria outras maneiras de pensarmos a liberdade, não somente através de Kant? O propósito de nosso trabalho é justamente apresentar as maneiras como a liberdade e a imanência em Spinoza potencializam o trabalho conjunto de Deleuze e Guattari.

As nossas maneiras de tentar elucidar os problemas relativos às despersonalizações, a partir das redes esquizofrenizantes do capitalismo, possuem os desafios e ousadias de não apenas reproduzir e representar Spinoza, Deleuze e Guattari. A nossa questão é pensar como Spinoza ao nos dizer que a primeira ideia que possuímos é a ideia de nosso corpo e, consequentemente a constatação de que a mente é a ideia do corpo, nos potencializa para pensarmos a filosofia inseparável da crítica e clínica.

As nossas incursões em torno do problema das despersonalizações decorrem do que vivemos nestes últimos anos no país. Os fatos que presenciamos a partir de janeiro de 2022 remetem às apropriação dos corpos e das mentes. Quais são os sentidos dos valores que direcionaram tais movimentos de pessoas, a ponto de vermos orações para pneus, caronas em para-brisas de caminhão e telefones em cima da cabeça dos indivíduos para contato com os extraterrestres? Nada existe, nenhuma coisa, nenhum

corpo sem o conjunto de forças que os apropriam. As forças que atravessam o século XXI são aquelas que remetem ao sentido e ao valor dado pelo digital. O sistema capitalista tem o seu limite assegurado pela veiculação de publicidades que atuam nas forças moleculares e inconscientes das populações. Como sair do sistema capitalista cuidando dos desbloqueios das subjetividades e ao mesmo tempo dos afetos?

Em pleno século XXI, assistimos ao crescimento de movimentos fascistas e de extrema direita, assistimos aos enunciados que afirmam alternativas: civilização ou barbárie? Todavia, os povos ditos originários são colocados à margem a ponto de serem apagados ao longo do processo dito civilizatório. Os meios de comunicação e informação veiculam os massacres dos *povos Yanomamis* que vêm ocorrendo na região Amazônica. Os episódios de descaso com tais populações dizem somente respeito à extração das riquezas minerais localizadas em seu território. Em meio a essas posições e colocações, como tratar das despersonalizações?

Aos incautos que possam, porventura, questionar o sentido de despersonalização que estamos tentando apresentar, trataremos de expor que as boas despersonalizações são aquelas que remetem para os criadores de algo novo, como os filósofos, os artistas e os cientistas; ao dizemos das más despersonalizações, apenas sublinhamos o que Kant já dissera quando alguém faz com que uma pessoa não seja sentida como um fim em si mesma; mas, apenas como um meio a ser utilizado para fins espúrios.

As más despersonalizações, além de fazerem com que vidas sejam manipuladas com meios para atingir supostos fins, trazem a exploração dos maiores tipos de extrações de forças tanto dos corpos quanto das mentes, sem esquecermos da Natureza.

As sociedades da informação, através das mídias digitais e da utilização de máquinas inteligentes, extraem forças dos corpos e ideias da mente sem que ao menos tenhamos quaisquer percepções. A cibernética trouxe para a realidade do convívio social facilitações que, além de aproximar as pessoas, possibilitam avanços dos processos de más despersonalizações. As inúmeras modalidades de golpes, as quais variam desde os golpes em pessoas a fim de arrancar seus soldos até os golpes de Estado, são cada vez quase que naturalizadas. As más despersonalizações são assim denominadas por causarem maus encontros, por despotencializarem vidas. As maneiras de nos comunicarmos utilizando mídias digitais são processos irreversíveis, o que traz como consequência possibilidades de notícias falsas que impregnam as subjetividades a ponto de modificar posições políticas.

As polarizações entre esquerda e extrema direta vêm cada vez mais sendo acentuadas, principalmente quando constatamos que a proliferação dos fascismos está relacionada à utilização de mídias digitais que propagam os maiores absurdos.[24] Não

[24] BANDOSZ. Benjamin. "Potentialities of Post-Media: Networks of Resistance and Subjugation in Félix Guattari's A Love of UIQ". In: *Deleuze and Guattari Studies*, Volume 15 Issue 1, Page 117-139, ISSN 2398-9777. O autor traz considerações importantíssimas sobre os fatos ocorridos nas eleições do 2016 nos EUA. "Telas, tomadas, sincronização de dispositivos, atualizações, curtidas e jogabilidade hiperestimulam e reconfiguram o cérebro, desvinculando-o da consciência e conexão corporal. O corpo é apagado e relegado a uma interface digital; fluxos de sinais e informações religam e sobrecarregam as vias neurais, integrando molecular mente a mente e a subjetividade (Genosko 2012: 150; Altbäcker et al. 2016). O trabalhador cognitivo está, paradoxalmente, na posse dos meios de produção cognitiva, mas subsumido pela estimulação cognitiva e conexão efêmera através de máquinas, que são dirigidas pelos meios de comunicação de massa – o *prosumer* tanto consome quanto produz conteúdo digital. O conteúdo dos

basta apenas dizermos das utilizações desses meios digitais, não podemos esquecer que as vidas são utilizadas como meios para insuflar golpes, inclusive pedindo o retorno de ditaduras e consequentemente de torturas. As sutilezas das estratégias que geram as más despersonalizações variam desde a capturas de indivíduos isolados, retirando-os de sua autonomia e de liberdades de decisão, até às formações de grupos que defendem causas sem ao menos saberem o conteúdo delas.

As más despersonalizações podem ser atestadas quando um sujeito muda seu nome e diz-se pertencente a determinada instituição empresarial e, através dos meios digitais, procura aplicar golpes em terceiros. Nesse caso, há um movimento de despersonalização em que a identidade do sujeito é falsificada através das mudanças de seus dados legítimos. A vítima, por sua vez, também é levada a perder sua identidade por cair no golpe. A vítima deixa de ser uma pessoa passando a perder sua autonomia e liberdade de decisão. O que podemos buscar em Kant para tratarmos das distinções entre coisas e pessoas? Vejamos na seguinte citação:

> Os seres cuja existência depende, não em verdade da nossa vontade, mas da natureza, têm contudo, se são seres irracionais, apenas um valor relativo como meios e por isso se chamam coisas, ao passo que os seres racionais se chamam pessoas, porque a sua natureza os distingue já como fins em si mesmos, quer dizer como algo que não pode ser empregado como simples meio e que, por conseguinte, limita nessa medida todo o arbítrio (e é um objeto do respeito).[25]

Como podemos traçar crivos e filtros para selecionarmos as boas, as más e as estranhas despersonalizações?

Das despersonalizações em Deleuze e Guattari

Gilles Deleuze trata as despersonalizações através do amor e não pela história da filosofia. As experimentações filosóficas são atos de despersonalizações que permitem aos filósofos Deleuze e Guattari criarem personagens conceituais, após terem traçado filtros no caos, os quais não deixam de experimentar as vertigens da imanência. As despersonalizações são as experiências de devires em que zonas de vizinhanças emergem em meio às indeterminações entre os meios minerais, vegetais e animais. Os filósofos trazem povos, terra e territórios em suas criações conceituais. Os filósofos tornam-se multidões, multiplicidades. As despersonalizações em Deleuze e Guattari

usuários é coletado e processado para projetar uma subjetivação capitalista mais eficiente que visa usuários semelhantes, explorando assim o trabalho cognitivo livre enquanto intensifica a estimulação neural. As práticas pós-midiáticas são constantemente reterritorializadas pelos meios de comunicação de massa e a dessingularização é iminente – videogames e mídias sociais podem desempenhar tais funções ulteriores. Por exemplo, o teste de personalidade OCEAN da Cambridge Analytica no Facebook coletou 'mais de 5.000 pontos de dados sobre 230 milhões de adultos nos EUA, que foram usados para propaganda política direcionada durante as eleições de 2016 (Hanna e Isaak 2018: 4). Movimentos e práticas revolucionárias que são catalisadas por tecnologias de rede reaproveitadas e plataformas de mídia correm o risco de serem redirecionadas para os fluxos de lucro e poder do semiocapitalismo".

[25] KANT, Immanuel, *Fundamentação da Metafisica dos Costumes*, tradução Paulo Quintela, Edições 70, Lisboa, 2007, p. 68.

remetem às comunidades de singularidades antes mesmo dos indivíduos, espécies e gêneros. Um indivíduo, uma pessoa, somente aparentemente pode possuir tais predicados. Na verdade, são compostos de singularidades que os atravessam em devires.

> Sou de uma geração, uma das últimas gerações que foi mais ou menos assassinada com a história da filosofia. A história da filosofia exerce em filosofia uma função repressiva evidente, é o Édipo propriamente filosófico: "Afinal você não vai ousar falar em teu nome enquanto não tiver lido isto e aquilo, e aquilo sobre isto, e isto sobre aquilo". Na minha geração muitos não escaparam, outros sim, inventando seus próprios métodos e novas regras, um novo tom. Quanto a mim, por muito tempo "fiz" história da filosofia, li livros sobre tal ou tal autor. Mas me dava compensações de várias maneiras: primeiro amando autores que se opunham à tradição racionalista dessa história.[26]

Os aspectos que queremos sublinhar são aqueles que remetem ao que denominamos boas despersonalizações no sentido que caminham de encontros aos atos de criação. Todavia, essas modalidades de despersonalização não visam fazer que vidas singulares tornem-se meios para aquisições e alcances de fins. As despersonalizações denominadas boas tornam-se aquelas que compartilham afetos que tornam as vidas mais potentes e que resistem aos fascismos.

> Dizer algo em seu próprio nome é muito curioso; pois não é de modo algum quando nos tomamos por um ego, uma pessoa ou um sujeito, que falamos em nosso nome. Ao contrário, um indivíduo adquire um nome próprio verdadeiro ao fim do mais severo exercício de despersonalização, quando se abre as multiplicidades que o atravessam de cabo a rabo, as intensidades que o percorrem. O nome como apreensão instantânea de tal multiplicidade intensiva é o oposto da despersonalização operada pela história da filosofia, [é] uma despersonalização de amor e não de submissão.[27]

Em meios às despersonalizações, como aquelas advindas da arte, encontramos as criações que aparecem, por exemplo, no cinema em que personagens deambulam trazendo para os espectadores as desvinculações sensório-motoras. Nessas modalidades de despersonalizações, as visões são aglutinadas em meios vaporosos, nebulosos, em que o tempo não é considerado como medida do movimento. Os personagens sonambúlicos, além de deambularem, trazem torções às nossas percepções habituais de actantes. Os processos de vidências aparecem trazendo divergências e dissensos aos modos de operar que utilizam os vínculos entre percepção e ação. Os aspectos de subjetividades acorrentados aos interesses da extração de mais-valias de códigos e afetos das vidas singulares são transmutados em exortações às criações éticas, estéticas e políticas em que quaisquer modos de existências, que possam por venturas serem excluídos da visão moral do mundo, tenham pleno sentido e valor. A questão imprescindível à visão ética do mundo: todos os seres vivos estão horizontalmente na

[26] DELEUZE, Gilles, *Conversações*: 1972-1990. Tradução Peter Pal Pelbart, Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992, p. 14.
[27] Ibidem.

imanência, no plano da Natureza. As mais diferente maneiras de afetividade, subjetividades e sociabilidades estão na imanência desde um povo de artistas até aqueles que vivem nas cidades habitando locais ditos impossíveis e inóspitos. Quais são os exercícios indispensáveis às boas despersonalizações?

> O que quer dizer amar alguém? É sempre apreendê-lo numa massa, extraí-lo de um grupo, mesmo restrito, do qual ele participa, mesmo que por sua família ou por outra coisa; e depois buscar suas próprias matilhas, as multiplicidades que ele encerra e que são talvez de uma natureza completamente diversa. Ligá-las às minhas, fazê-las penetrar nas minhas e penetrar as suas. Núpcias celestes, multiplicidades de multiplicidades. Não existe amor que não seja um exercício de despersonalização sobre um corpo sem órgãos a ser formado; e é no ponto mais elevado desta despersonalização que alguém pode ser nomeado, recebe seu nome ou seu prenome, adquire a discernibilidade mais intensa na apreensão instantânea dos múltiplos que lhe pertencem e aos quais ele pertence.[28]

Das estranhas despersonalizações

As questões e problemas que decorrem dos acompanhamentos, em relação ao que os filósofos procuram se apoiar, levam-nos a indagar: como fazer filosofia sem nos sustentarmos no mundo, no eu e em Deus? Ora, o modo mais imediato é de fazermos filosofia de uma maneira a experimentar despersonalizações. Nesse aspecto, ao tratarmos de estranhas despersonalizações, apresentaremos aspectos que envolvem filosofia e arte. Sim, mas como distinguir as modalidades de despersonalizações mediante as relações entre filosofia e arte. Os aspectos da crítica e da clínica entram em jogo. As questões que se apresentam levam-nos em direção a seguinte indagação: o que nos resta após desconstruirmos o mundo, o eu e Deus? Ao tratarmos de despersonalizações não estamos falando de perdas de autonomia e liberdade. Como podemos evitar que nos processos de despersonalizações não caiamos nos domínios das entidades clínicas?

As denominações que viemos atribuindo aos processo de despersonalizações chegaram ao ponto de discorrermos sobre as distinções entre más, boas e estranhas despersonalizações. As despersonalizações que fazem um indivíduo, uma pessoa transformar-se em inseto não é boa e nem má, torna-se estranhíssima. Como se dá essa metamorfose? A identidade do Eu é, de certo modo, dissolvida na experimentação das multiplicidades: trata-se de experimentar multidões ao invés de somente um Eu. A determinação do Eu que assegura a identidade de acompanhar as representações do mundo empírico é dissolvida. O Eu em seu dever de acompanhar as temporalidades no mundo sensível empírico passa por desaparecer. A identidade ao desaparecer traz a diferença e a repetição.

[28] DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. (1997), *Mil Platôs*: capitalismo e esquizofrenia (Volume 2), tradução Ana Lucia Oliveira, Rio de Janeiro, Editora 34, p. 48.

Deleuze, no *Abecedário*, faz algumas alusões às relações entre filosofia e direito, o que nos possibilita ver que as mutações das subjetividades a partir dos âmbitos em que a Lei passa ser escrita é, também, aquela em que a escrita alfabética parece como novidade em distinção à silábica. Os aparecimentos dos livros, assim como da literatura e da lei escrita, trazem os elementos para aquilo que será designado como a substancialidade da pessoa humana: a dignidade enquanto fim em si mesmo e ao mesmo tempo trazendo a autonomia e liberdade. Quando tratarmos de despersonalizações não estamos nos remetendo ao desaparecimento da dignidade da pessoa humana, simplesmente estamos entrando nos domínios da imanência e da reposição das vidas singulares em seus devires. Como atingir a singularidade de uma vida? Como experimentar a singularidade de uma vida enquanto processo de repetição que jamais se confunde com a generalidade? A vida de um escritor ao metamorfosear-se nada mais é do que sair da ilusão de que os gêneros e a espécies são primeiros às singularidades de uma vida. As ilusões se desfazem quando os processos de individuações não ocorrem sem que as singularidades atravessem os gêneros e espécies em múltiplas direções e dimensões.

A Lei escrita possibilita que a identidade do Eu permaneça, assim como a Literatura permite os exercícios de estranhas despersonalizações. Deleuze e Guattari apontam em *Kafka: Por uma literatura menor* tais devires e processos de despersonalizações. Kafka funcionário da empresa de seguros tem suas atividades diurnas reguladas pela Lei Moral, principalmente para que a identidade do seu Eu transcendental consiga acompanhar as suas representações nas temporalidades do mundo empírico quando entra em processo de despersonalizações como na *Metamorforse* ao fazer devires-insetos. A literatura menor permite inventar inclusive palavras nunca dantes vistas. Deleuze e Guattari tratam as passagens da *Metamorfose*, quando Gregor Samsa torna-se inseto, como um devir-animal. Todavia, assinalam que há ainda passagens dos devires animais para as linhas de fugas:

> Mas, precisamente, nós passámos para um elemento muito diferente do devir-animal. É verdade que o devir-animal já explorava uma saída, mas era ainda incapaz de lá mergulhar. É verdade que já produzia uma desterritorialização absoluta; mas, por lentidão extrema e apenas num dos seus polos. Deixava-se apanhar, reterritorializar, retriangular. O devir-animal mantinha-se uma questão de família. Com a impulsão das séries ou dos segmentos, assistimos a uma coisa diferente, ainda muito mais estranha.[29]

Nesses aspectos estranhos, nessas passagens dos devires-animais às proliferações das séries, o que encontramos não são mais aquelas fases em que se passava da casa para escola, da escola para a universidade; trata-se de modalidades de desejos em meio aos investimentos de delírios que variam entre os regimes capitalistas, socialistas, burocráticos e fascistas. Quantas são estranhezas para encontrar novos meios em que o desejo produza algo fora de tais regimes?

[29] DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Kafka: por uma literatura menor*. Rio de Janeiro: Imago, 1977.

Das estranhas despersonalizações na dança

As mais diferentes maneiras de tratarmos das tensões entre a dignidade da pessoa humana e os variados processos de despersonalização levam-nos aos âmbitos das artes. Os propósitos que se apresentam ressoam como conflitos entre o que pode ser produzido em termos de linhas de fugas mediante os meios encontrados nas despersonalizações de Kafka em livro como a *Metamorfose* e o que culmina numa certa paixão de abolição como no caso da dançarina *Sharon Stern*.[30] A questão aparece e traz um problema: *o que nos resta quando desconstruímos o Eu, o mundo e Deus?* No caso, a dançarina ao entrar em contato com o Butoh[31] chegou ao ponto de ter, de certo modo, atingido o limite das relações entre mestre e discípulo. E a despersonalização como aparece? Em suas apresentações, notamos que seu corpo já não possui os mesmos hábitos daqueles que são aprisionados em movimentos bruscos e rotineiros. No Butoh, os movimentos se desterritorializam, mas o que a levou a sucumbir? Ao falarmos de arte perigosa das despersonalizações, estamos atentos a este caso. O Butoh, através de Min Tanaka, foi apresentado em La Borde incentivado por Josephine Guattari. No caso da experimentação de Sharon Stern, o que acontecera para que tirasse sua vida? As repostas seriam certamente os maus encontros. As afirmações sobre as despersonalizações enquanto retirada de quaisquer tipos de identidades, dependendo da leitura que for feita, pode soar como um sintoma de esquizofrenia; a entidade clínica pode ser atualizada ou mesmo levada à paixão de abolição. A arte de modo nenhum potencializa para as desagregações. O que aconteceu com Sharon Stern? A sua vida sempre fora de procurar por algo que a levasse a usufruir de novas maneiras de sentir, entretanto, a sua entrada na dança Butoh a fez experimentar aquilo que estremece a segurança de possuir um "eu". A sabedoria oriental advinda dos ensinamentos de seu mestre a levou a ter experiências que suscitaram ultrapassagens de limite. A arte enquanto um meio de vencer a morte não deixou de ser um desafio constante em sua existência.

A nossa preocupação é de acrescentar que a dança Butoh jamais poderia ser uma motivação para que a dançarina ceifasse sua vida. Os signos da arte tornam-se meios

[30] Em abril de 2012, uma dançarina chamada Sharon Stern cometeu suicídio. Stern estava profundamente comprometida com a forma de dança japonesa de influência budista Butoh, na qual o domínio envolve a entrega de partes do eu. Antes do suicídio, Stern apresentava instabilidade mental, incluindo sinais preocupantes de despersonalização, uma condição marcada por uma sensação de distanciamento do corpo e dos pensamentos. À medida que a devoção de Stern ao Butoh crescia, também crescia sua incapacidade de se identificar como um indivíduo com uma história, personalidade ou futuro. Ela começou a escrever e-mails na terceira pessoa e, como Rachel Aviv detalhou no The New Yorker, em um dos últimos e-mails de Stern para seu professor, ela perguntou: "Então surge a pergunta o que acontece APÓS a desconstrução de seu corpo / mente / ego?". TZELNI, Alex. "The Dangerous Art of Depersonalization". Disponível em: https://tricycle.org/trikedaily/depersonalization/ .

[31] PUZIOL, Sidnei. "Butoh e a poética da Natureza de Kazuo Ohno". "A dança butô, inicialmente chamada de Ankoku Butoh (dança das trevas), foi, desde o seu surgimento, no final da década de 50, uma dança mergulhada no movimento de contracultura japonesa que rejeitava o domínio ocidental sobre o país no período de pós-segunda guerra mundial. Tatsumi Hijikata, o criador deste movimento, buscou em sua dança uma fidelidade às suas raízes étnicas por meio de novas formas de articulação corporal. A rejeição das categorias de dança já existentes, a transgressão do corpo por um viés político, a conexão com sua ancestralidade, o subconsciente e a natureza eram temas presentes nessa jornada por uma arte tão profunda e enigmática" (FRALEIGH E NAKAMURA, 2006, p. 2). Disponível em: https://orion.nics.unicamp.br/index.php/simposiorfc/article/view/866/691 .

para vencer a morte, após a recuperação do tempo que se perdia. Não podemos esquecer que as relações que a envolvem são singularidades, as quais são exteriores aos termos envolvidos; no caso, os corpos envolvidos na dança. O que podemos dizer é que nenhum termo, nenhum corpo traz em si qual o tipo de relação que está implícito em relação ao outro termo, ao outro corpo; as relações são diferenças. Os corpos e mentes, quando se encontram, entram em processos de variações. Os encontros são experimentações de variações que se dão, através de continuações indefinidas durante e mediante as suas existências. Em nosso modo de compreender, as criadoras e criadores de arte fazem experimentações, as quais denominamos de as boas despersonalizações.

As nossas indagações começaram por ser feitas, a partir deste caso da dançarina, o qual nos levou a pensar nos pontos de inflexões: em que medida as nossas tendências para as criações mais potentes e estimuladoras de nossas maneiras de perceber as relações entre arte e vida, podem declinar? As estranhas despersonalizações acontecem em meio aos esforços em criarmos algo novo, porém tudo pode desmoronar. Quais afetos contribuíram para que as paixões tristes dominassem os aprendizados de Stern através dos movimentos dos corpos praticantes da dança Butoh?

As motivações de nossas pesquisas são endereçadas ao domínio do que Gilles Deleuze denomina das teses práticas de Spinoza, não deixando de assinalar o que Félix Guattari nos fala de Baruch Spinoza sobre a transitividade dos afetos. A questão da relevância dos afetos no filósofo holandês é demasiada intensa em nossas motivações. As posições políticas de Spinoza são assinaladas na epistola 50 ao seu amigo Jarig Jelles, nesta missiva deixa de modo nítido que a sua diferença para com a concepção política de Hobbes é a sua posição em manter o direito natural, o que nos faz sempre afirmar que Spinoza é um pensador da multidão. O sentido que retiramos dos aprendizados com Spinoza é atingir a composição a partir das composições dos múltiplos direitos naturais, os quais passam por cada vida singular, e podem culminar na construção de uma Civitas em que todos possam fazer parte da prática coletiva de produção da liberdade.

A liberdade não passa por uma instância que fundamenta de modo metafisico nossas ações. A posição de Spinoza é que nenhum contrato pode ser mais potente que os afetos. Nenhuma lei, contato ou máxima pode ser mais potente que os afetos. Um afeto somente pode ser refreado por outro afeto.

As despersonalizações em torno da arte levam-nos a fazer referência ao artigo de *Rachel Aviv*, cujo título é "Desvendamento de uma dançarina", em que passagens de fases ocorrem após à iniciação no Butoh:

> Sharon Stern chegou à Naropa University, a primeira universidade de inspiração budista nos Estados Unidos, com um portfólio de glamourosas fotos de cabeça. Ela tinha um rosto em forma de coração e um sorriso inocente. Ela tinha 28 anos e havia se casado recentemente com Todd Siegel, que todos os amigos descreviam como o marido perfeito.[32]

[32] AVIV, Rachel, "The Unravelling of a Dancer" By Rachel Aviv, New Yorker, March 30, 2020. Disponível em: https://www.newyorker.com/magazine/2020/04/06/the-unravelling-of-a-dancer.

As instituições de ensino existem, pelo menos em nossas leituras de Deleuze, como amplificadoras de nossas tendências parciais e não apenas para inibir e limitar egoísmo. A prática do Butoh, ao que nos parece, caminha em uníssono ao sentido de instituição como desprendimento do ego. Os desapegos aprendidos nas práticas da dança tencionou a vida da dançarina.

As estranhas despersonalizações são pensadas desde aquelas que caminham no sentido de que, através da metamorfose, o escritor produz linhas de fugas imperceptíveis, tais como Kafka; até as que procuramos colocar em relevo no choque de movimentos entre aos modos de vidas capitalistas, edipiano, norte-americano e os expressados pelas sabedorias orientais nas coreografias do Butoh. Não é descabido pensarmos como numa instituição de ensino que preza pelos exercícios de ultrapassar os individualismos e egoísmos próprios das sociedades capitalistas, se possibilitasse um processo de despersonalização tão estranho:

> A Naropa, que foi fundada em Boulder, Colorado, em 1974, por um ex-monge budista, possui três salas de meditação que os alunos visitam ao longo do dia. "Você é encorajado a deixar de lado os padrões habituais de pensamento, sentimento e ação e atualizar continuamente sua experiência, vendo a si mesmo e ao mundo de maneira nova", dizia a carta de boas-vindas do reitor dos alunos.[33]

O encontro entre Ocidente e Oriente é no mínimo estranho, principalmente por ser feito dentro de uma universidade norte-americana envolvida por um sistema que fomenta as ações do indivíduo as tratando como se fosse um plano de pura liberdade. A dança Butoh tratando do desprendimento do ego vai na contramão de tudo que a dançarina Sharon Stern aprendeu desde seus primeiros dias nos bancos escolares. As passagens e os convívios iniciais que ocorrem em trânsitos, os quais variam entre a casa e a escola, causam mudanças nas crianças; o que não deixa de ocorrerem, também com os jovens ao entrarem na universidade.

As questões relativas às estranhas despersonalizações ocorrem no sentido de entendermos esses processos de passagens, esses devires, essas mutações nas subjetividades e nos corpos daquelas vidas que faziam tais experimentações.

Os desafios filosóficos na contemporaneidade de fazer pesquisas em que as criações de conceitos ocorrem a partir do traçado de um plano de imanência requer que sejamos muitos cuidadosos. Os obstáculos surgem quando a repetição da pergunta filosófica não é mais ancorada naquela que se sustenta no Ser ou no sujeito. Os desafios de fazer filosofia no século XXI remetem à indagação: como pensar filosoficamente sem nos apoiarmos no mundo, Eu e Deus? Como fazer filosofia mantendo um percurso que leva à boa despersonalização no sentido de potencializar a vida do pensador e daquelas vidas que tornam-se próximas?

Os desafios na arte também não são diferentes desses processos desafiadores. Ao tratarmos do caso da dançarina Sharon Stern, estamos buscando entender como no plano da criação artística esses cuidados de passagens, de regimes de signos afetivos são impactantes, principalmente quando se trata de acompanhar os relatos da dançarina.

[33] Ibidem.

As relações de afetos são imprescindíveis de serem estudadas, sendo nesses aspectos que procuramos confrontar os pensamentos dos filósofos Spinoza e Kant acerca da liberdade em se tratando dos convívios sociais.

As experimentações filosóficas em torno das despersonalizações, segundo Deleuze, remetem ao amor e não à história da filosofia. Vejamos, então como as questões que envolvem as despersonalizações no âmbito das artes, no caso da dança Butoh, decorrem em confronto com a dignidade da pessoa humana, dado que a dissolução é um dos pontos relevantes nesse tipo de dança. As passagens que constatamos ao longo da vida de cada formação social implicam em várias fases, inicialmente aquelas que trazem os conflitos quando da mudança de convívios familiares para aqueles do âmbito escolar e consequentemente para os mais variados tipos de instituições. Os aspectos institucionais começam por apresentarem hábitos conflitantes, os quais alteram as relações entre corpo e mente.

As despersonalizações em torno da arte levam-nos a fazer referência novamente ao artigo de Rachel Aviv para pensar as experiências da dançarina entre bons e maus encontros:

> Sharon, que estava no programa de mestrado em performance contemporânea, passou vários anos atuando em teatro comunitário em Miami, mas não tinha certeza de onde o trabalho a estava levando. Em seu diário e anotações, ela avaliou suas falhas: ela era "excessivamente excitável"; seu trabalho pode ser "cafona"; ela "não era uma líder o suficiente"; seu senso de identidade era "definido por quem me quer".[34]

Os cuidados em não deixarmos de sublinhar que o processo de pensar filosoficamente os devires-outros não é somente uma questão teórica, trazem as preocupações de afirmar que as relações entre pensar e agir nos levam às pedagogias dos conceitos e dos afetos. Os pontos que não deixaremos de afirmar são aqueles que, imprescindíveis para as pedagogias da imanência, apresentam os afetos que variando entre paixões alegres e tristes, não deixam de acompanhar os conceitos. Nenhum afeto pode ocorrer sem encontros. As questões práticas de Spinoza, as quais são assinaladas por Deleuze, remetem ao liame entre pensar e agir, principalmente à potencialização de novos modos de fazer filosofia.

As relações entre crítica e clínica são imprescindíveis nos estudos em torno das modalidades de despersonalizações no século XXI. Deleuze assinala, que no caso do escritor, os processos clínicos ocorrem quando não é mais possível retirar algo da linguagem, quando já não é mais possível produzir sintaxes. O que podemos dizer que, no caso da dançarina, algumas relações começaram a impedir que não retirasse nada mais dos seus afetos através da dança. As variações dos afetos começaram a ocorrer das paixões alegres para as tristes.

A arte torna-se uma experimentação, através de desafios que podem ser estendidos aos processos vertiginosos de despersonalizações mediante os propósitos de desvios do caos, das opiniões e do senso comum. No entanto, nada nos assegura que tais

[34] Ibidem.

experimentações serão exitosas, as dificuldades em fazermos discussões entre crítica e clínica torna-se cada vez maiores, por não pensarmos as passagens entre os vários regimes afetivos que percorrêramos; principalmente quando tratamos da nossa formação em todos os níveis de ensino.

Sharon Stern experimentou várias fases em que sentiu no seu corpo e mente as mudanças bruscas, podemos dizer que o encontro entre a produção de sua subjetividade dentro do modo de vida norte-americano foi impactado pelos ensinamentos orientais do Butoh.

> Em Naropa, Sharon tornou-se autoconsciente sobre as maneiras pelas quais ela sempre usou seus pontos fortes – carisma, cordialidade, uma capacidade intuitiva de agradar – como muletas. Certa vez, ela sentiu que os ingredientes de uma vida satisfatória eram bastante simples. "Tudo o que eu queria era ser casada com Todd e ser mãe", disse ela. Mas esse caminho parecia cada vez mais obsoleto.[35]

Os signos que implicam em sentir algo nos solicitando a mudarmos de caminho, talvez não estejam tão longe de nossas experimentações quando nos deparamos com os textos de Spinoza, Deleuze e Guattari. Nesse ponto, começamos a sentir as relevâncias de participarmos de grupos de estudos e pesquisas.

A filosofia da imanência, que aparece no livro de Deleuze e Guattari – *O que é a filosofia?* –, torna-se um pensamento crítico e clínico. As pesquisas que estamos desenvolvendo em torno do caso da dançarina Sheron Stern não possuem outro sentido do que sublinhar o que Deleuze e Guattari apontam como a vertigem da imanência. Os guarda-chuvas para nos protegermos do caos às vezes são rasgados pelo próprio senso comum que carregamos. Nem por isso os filósofos, cientistas e artistas são isentos de não entrarem em processos conflituosos em que experimentam a impotência da criação. As instituições tornam-se relevantes nessas horas? Os grupos que perpassam as instituições, também não seriam nada nesses exercícios turbulentos? Ora, os afetos aparecem como tábuas de salvações? No entanto, os afetos podem ser paixões tristes. Como reverter os malogros a ponto de sucumbirmos em direção às estranhas despersonalizações?

> Ela estava trabalhando em "reintegrar, repadronizar, reestruturar", escreveu a um amigo do ensino médio. Em seu caderno escolar, ela se instruiu a "contemplar a incerteza" todas as manhãs. Ela se perguntou se deveria projetar uma presença mais silenciosa. "Talvez eu precise falar tanto em sala de aula e oferecer tanto da minha opinião porque na verdade não perco tempo para processar as coisas sozinha", escreveu ela. Nas margens de "*The Essential Chögyam Trungpa*".[36]

As articulações entre filosofia e arte nos levam a pontuar os meios de pensar as relações entre corpo e mente de modo que entre um e outro ocorram sempre dobras. No caso da mente enquanto ideia do corpo aparece um problema: como pensar e agir sem o Eu? As respostas caminham em direção às dobras que configuram um dentro numa relação de proximidade com o fora. Não se trata somente de uma interioridade subjetiva

[35] Ibidem.
[36] Ibidem.

e, também de um exterioridade em relação aos objetos. As questões remetem sempre às dobras que constituem um dentro que difere de uma interioridade e de um fora que não se confunde com a exterioridade.

As estranhas despersonalizações, experimentadas por Sharon Stern, trazem essas preocupações em acompanharmos as fases pelas quais passam as nossas vidas, principalmente em nossas relações como participante de grupos de estudos dentro de instituições de ensino.

> No primeiro semestre, em 2007, ela teve aulas com Katsura Kan, artista convidado do Naropa e um dos mais destacados coreógrafos e instrutores de Butoh, uma forma de dança japonesa pós-moderna. Um homem vigoroso e jovem de cinquenta e nove anos com a cabeça raspada, Kan era educado e um tanto distante. Ele estudou o zen-budismo por três décadas e deu instruções curtas e com forte sotaque que soavam como koans. "Buscar a porta para o neutro é abordar a transformação", disse ele aos alunos. Stuber, em seu caderno, escreveu: "Butoh começa com o abandono de si mesmo".[37]

As artes demandam muitos e variados exercícios, no entanto, nem sempre podemos dizer que tudo vai bem e em direção aos êxitos. As vidas dos artistas estão sempre em regiões limítrofes. No nosso modo de compreensão, ao falarmos de arte e de artistas estamos falando de povos e de territórios, no limite de multiplicidades e multidões que não se reduzem aos indivíduos e pessoas humanas. Os acontecimentos envolvendo as vidas singulares, e os seres existentes, fazem com que tenhamos sensações de que não existam hierarquias entre os modos no sentido que Spinoza os define enquanto afecções da substância.

> Kan mora no Japão, onde estudou com Tatsumi Hijikata, um dos dois coreógrafos creditados por estabelecer o Butoh como uma forma de arte distinta, na década de 1950. Foi originalmente chamado de ankoku butoh, a "dança das trevas". A coreografia de Hijikata era assimétrica, erótica e hesitante, exigindo intenso controle muscular, e muitas vezes tinha um tom de pavor. Em uma de suas apresentações mais famosas, "*Story of Smallpox*", Hijikata apareceu no palco curvado, parecendo fraco e doente. Ele fez movimentos quase imperceptíveis. O público ouviu o som do vento e o grasnar dos corvos.[38]

O encontro da estudante universitária que torna-se dançarina, através de um processo de desfazimentos do ego e de seus conteúdos é algo não tão simples. As passagens que podemos dizer que são bruscas, por trazerem o que Spinoza chama da emulação do desejo e, também o que Deleuze denomina de devir-outro, requerem muitas pesquisas.

As boas despersonalizações, como já indicara Deleuze ao se reportar à experimentação filosófica, trazem relações que remetem ao amor e não somente em mergulhos na história do tema estudado. Não foram as pesquisas da história da dança Butoh que a fizeram sucumbir. O filósofo Gilles Deleuze destaca, por exemplo, como

[37] Ibidem.
[38] Ibidem.

podemos pensar nossas relações afetivas em termo de amor e, também de paixões. No caso, o filosofo expõe que o amor torna-se uma relação por indivíduos, pessoas e sujeitos. As paixões ocorrem a partir de relações que se tornam singularidades entre aquelas que constituem e compõem as vidas. Os contrastes entre os modos de vidas éticos-afetivos e os modos de vida morais-sentimentais-racionais são inteiramente perceptíveis em virtude das relações que os distinguem. Não é fácil dizer apenas que é pela razão que uma pessoa torna-se digna, principalmente quando estabelece uma atividade racional que regula suas tendências, inclinações e paixões. Não concordamos que tais atividades podem ocorrer sem as convivências entre vidas enquanto singularidades, jamais se trata de uma questão individual e pessoal: as multiplicidades de variações dos afetos não podem passar despercebidas.

Hijikata, que foi influenciado pelo surrealismo francês, ensinou seus aprendizes a entender o Butoh como inseparável da vida cotidiana. De acordo com a estudiosa do Butoh, Caitlin Coker, ele e seus alunos comiam juntos – "Havia até Butoh em comer uma refeição", disse um dançarino – e ele os treinou para abandonar a ideia de expressão individual. Um ex-aprendiz, Waguri Yukio, disse que Hijikata recebeu telefonemas de pais dizendo: "Devolva minha filha". Mas Hijikata costumava dizer: "A pessoa que é sequestrada se tornará a mais habilidosa".

A vida de Sharon Stern passou por várias fases, entretanto, após manter contato com o Butoh, tudo realmente mudou em sua existência. Nos interessa as alternâncias das paixões e os pontos de inflexão para as ações. O ato de dançar implica desprendimentos para fazer as torções, contorções e os movimentos que desafiam as leis físicas. As discussões que dizem respeito ao problema entre corpo e mente entram nesses âmbitos de pesquisas e fases da vida da dançarina. As preocupações não são endereçadas somente aos estudos da vida desta dançarina, mas em tentar compreender como as pedagogias dos conceitos e afetos podem, de certo modo, contribuir para os cuidados com as potencializações das gerações futuras. As mutações psicofísicas precisam ser pesquisadas a partir dos aspectos intensivos dos afetos. Guattari já nos alertara dos efeitos glishocaricos[39] e também apontou para emulação do desejo pela via de Spinoza.

> Em abril de 2012, Sharon decidiu no último minuto voar sozinha para Fortaleza, Brasil, para um workshop de Butoh, embora Kan a tenha aconselhado a não ir sem um amigo. Uma vez lá, ela escreveu a Kan com uma pergunta: "Ontem surgiu a ideia de que Butoh é sobre desconstruir corpo/ego, etc." Ela acrescentou: "Então surge a pergunta: o que acontece depois da desconstrução de seu corpo/mente/ego?" Kan respondeu dizendo a ela que "Butoh não é simplesmente desconstruir corpo/ego, etc." Ele sugeriu que ela revisitasse os ensinamentos de Hijikata, o co-fundador do Butoh, que havia descrito o Butoh como "reabilitação humana", uma forma de se proteger e protestar contra a alienação da sociedade contemporânea.[40]

[39] As considerações de Guattari sobre a impossibilidade dos afetos serem quantificados trazem o que denomina de transitividade e, também, o aspecto glischocárico que tem o sentido de pouco diferenciado, e indeterminado. Ver nota 18.
[40] Ibidem.

Gilles Deleuze expõe de modo sutil o que decorre quando não fazemos um exercício de pensarmos e sentirmos os limites de nosso corpo e mente. Enquanto não conhecermos o que pode um corpo, não podemos somente confiar na mente como se ela sozinha pudesse conhecer tudo sem ao menos tomar decisões a partir dos afetos e das experimentações dos pontos de inflexão em que passamos para as ações.

> O que realmente quer Spinoza é definir a essência de cada um de uma maneira intensiva como uma quantidade intensiva. Enquanto vocês não conhecerem suas intensidades vocês se arriscam ao mau encontro e vocês terão que dizer: que é bom o excesso e a desmesura... Não a desmesura total, aí somente há fracasso, nada mais do que fracasso. Aviso para as superdoses. É precisamente o fenômeno do poder de ser afetado que é superado com uma destruição total.[41]

No caso, em que tratamos da vida singular da dançarina Sharon Stern, consideramos como estranhas despersonalizações essas regiões limítrofes entre êxtases e agonias. Os aprendizados com Spinoza aparecem, principalmente quando sublinha a emulação do desejo; não queremos tratar de histórias pessoais nem mesmo afirmar que a discípula teria uma disputa com seu mestre. Os nossos posicionamentos dizem respeito ao nosso tempo, onde os afetos passam a ser noções comuns entre Spinoza, Deleuze e Guattari.

Os nossos questionamentos e inquietações dizem respeito ao modos como as relações entre *pathos* e *Logos*, entre paixões e razão, tenderam às situações em que as consideram somente no âmbito das patologias. Não é nada fora de propósito afirmarmos que as tendências de aumentos das psicopatologias são cada vez mais acentuadas.

As estranhas despersonalizações que apontamos têm essa relação com a pergunta da dançarina ao seu mestre à espera do que pode ser a resposta em relação à fase seguinte, após à desconstrução de valores como ego, corpo e mente. O que vemos são os conteúdos da subjetividade da dançarina que, mediante à indagação, expressa impasses e bloqueios. Os propósitos das relações entre crítica e clínica são justamente estes em que somos solicitados a pensar sobre as nossas práticas de convívios com os pensamentos de Spinoza, Deleuze e Guattari.

Em que ponto a filosofia da imanência de Spinoza, Deleuze e Guattari poderiam ter dado outros rumos na vida de Sharon Stern? A pergunta nos leva para o domínio não de afirmar que o homem é um animal racional; queremos sempre afirmar que o homem é antes de tudo, perpassado por singularidades que o leva a tonar-se em algumas circunstância um animal que imagina, um animal imaginativo.

Não hesitamos em dizer que a dançarina teria bons encontros mesmo experimentando de início um primeiro gênero de conhecimento, o conhecimento por ouvir dizer, sem conhecer as causas que provocaram certos efeitos de encantamentos e posteriormente de decepções A questão é fazer torções da imaginação até a beatitude no sentido do que Spinoza sublinha em termos de passagens do primeiro gênero de conhecimento ao terceiro. Os percursos que se iniciam pelo primeiro gênero: o

[41]DELEUZE, Gilles, Op. cit., p. 55.

conhecimento por ouvir dizer, por ideias vagas, mutiladas e inadequadas passando pelas noções comuns até atingir o terceiro gênero. O segundo gênero de conhecimento para Spinoza requer a percepção mediante às afecções que determinados corpos nos causam, quais são as reverberações que sentimos a ponto de nos potencializarmos e tendermos para corpos nos afetam desta maneira para mais potência de pensar e agir. Spinoza possui o conceito de *plura simul*[42] que remete ao conhecimento da essência de nossos modos de existir, assim como dos modos que se compõem conosco; além de entramos na intuição enquanto conhecimento da essência da *Natura naturans*. As boas despersonalizações são exercícios para atingirmos o terceiro gênero de conhecimento: a ciência intuitiva.

> Seria um erro acreditar que basta tomar, enfim, a linha de fuga ou de ruptura. Antes de tudo, é preciso traçá-la, saber onde e como traçá-la. E depois ela própria tem seu perigo, que talvez seja o pior. Não apenas as linhas de fuga, de maior declive, correm o risco de serem barradas, segmentarizadas, [...] mas elas têm um risco particular a mais: virar linhas de abolição, de destruição, dos outros e de si mesma. Paixão de abolição.[43]

As experimentações filosóficas na imanência têm as preocupações de sempre vincular ética, estética, ontologia política e ecologia no sentido de cuidar dos aspectos que dizem respeito aos modos de habitar, ser, de pensar e agir coletivamente produzindo meios de fomentar a liberdade. A filosofia da imanência em que Spinoza, Deleuze e Guattari trazem e aparecem em nossas pesquisas como blocos de intensidades; aos modos de afetos, perceptos e conceitos; nos dois primeiros casos (afetos e perceptos) remetem às criações do pensamento enquanto arte, e no último (conceitos), enquanto filosofia propriamente dita. Vejamos o que Deleuze- Guattari acrescentam nesses pontos:

> Não existe enunciado individual, nunca há. Todo enunciado é o produto de um agenciamento maquínico, quer dizer, de agentes coletivos de enunciação (por "agentes coletivos" não se deve entender povos ou sociedades, mas multiplicidades). Ora, o nome próprio não designa um indivíduo: ao contrário, quando o indivíduo se abre às multiplicidades que o atravessam de lado a lado, ao fim do mais severo exercício de despersonalização, é que ele adquire seu verdadeiro nome próprio. O nome próprio é a apreensão instantânea de uma

[42] RAMACCIOTI, Barbara. "Chauí: *plura simul* na Ética de Espinosa". In: Cadernos Espinosanos n. 36 jan-jun 2017. A autora expos de maneira singular o conceito de *plura simul* enquanto pluralidade simultânea a partir dos aprendizados com a professora filósofa Marilena Chauí. Chauí destaca duas ideias importantes que surgem neste escólio (eii, p 13). Em primeiro lugar: o grau de realidade de uma ideia e de seu objeto é determinado pela pluralidade simultânea, ou seja, pela aptidão de um corpo para fazer (agir) ou sofrer (padecer) em simultâneo muitas coisas e de uma mente para perceber muitas coisas em simultâneo. Portanto, "*plura simul* é: "[...] a aptidão de um corpo e de sua mente para a pluralidade simultânea de afecções e ideias, e a aptidão maior ou menor para essa pluralidade é o critério para determinar o grau de realidade de um corpo e de sua mente" (Chauí, 2016, p. 157). Em segundo: a superioridade é determinada pelo "critério da autonomia" do corpo e da mente, ou seja, "pela aptidão de um corpo para agir dependendo apenas de si próprio" e "de uma mente para entender adequadamente por depender apenas de si própria como causa única e completa de suas ideias" (Chauí, 2016, p. 157).

[43] DELEUZE, Gilles e PARNET, Claire, (1998), Diálogos, São Paulo, editora Escuta, p. 162.

> multiplicidade. O nome próprio é o sujeito de um puro infinitivo compreendido como tal num campo de intensidade.[44]

A filosofia no século XXI traz as problematizações de como nos posicionaremos mediante os processos crescentes de estranhas despersonalizações.

Considerações finais

Os estudos aqui apresentados são incompletos, os seus pontos relevantes nos levam a continuarmos as pesquisas em torno das modalidades de despersonalizações. As nossas preocupações seguem as exortações de Gilles Deleuze em nos debruçarmos não apenas em torno das questões teóricas levantadas por Spinoza.

As tipologias de despersonalizações esboçadas, nestes estudos, possuem e trazem mais problemas que remetem às tensões entre os modos dos existências orientados pela moral kantiana, que considera a pessoa humana digna quando determina a sua vontade de modo racional. Nessa posição, a filosofia moral que fundamenta os costumes dispensa para as tendências e inclinações as determinações que não são regidas pelas leis da liberdade. Os aspectos dicotômicos e hierárquicos entre as leis da natureza e aquelas que são próprias das leis da liberdade deixam ressoar os discursos que colocam o corpo e a matéria em posições de inferioridade.

Ao apontarmos as experimentações da dançarina de Butoh, as denominando de estranhas despersonalizações, estamos aproximando o que Gilles Deleuze considera como relações imprescindíveis entre afecções e afetos e, também o que Félix Guattari sublinha enquanto os aspectos transitivistas do desejo. No caso da dançarina, ela possui, quando da indagação ao seu mestre, não um modo de comparação do espírito, através da utilização apenas de sua mente como se esta pudesse responder. A sua questão é que estava experimentando uma afecção que anunciava uma impotência de discernimento. A afecção que experimentava era de uma confusão real e a resposta era sempre de consulta ao mestre dos mestres.

Os aprendizados com Spinoza, Deleuze e Guattari trazem as instantaneidades das afecções e as durações dos afetos. Na pergunta da dançarina, sentimos que ela foi afetada a partir do instante que a pergunta foi expressa e das variações que levaram-na às paixões tristes. As afecções são instantâneas e os afetos duram e perduram – não podemos esquecer que as despotencializações duram –, principalmente quando caímos no hábito de pensar as subjetividades sem vínculos com os corpos e materialidades afetivas. A dançarina não estava comparando um estado de espírito em que poderia estar sem ego, corpo e mente; não se tratava da comparação entre estados, mas sim de variações entre afecções; por não se tratar de operações intelectuais e abstratas; a relevância da questão não remete às relações de presença e ausência de valores. As dores e angústias nas quais, em um estado, Sharon estaria na posse plena de valores e em outro

[44] DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. (1997), Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia (Volume 1), Rio de Janeiro, Editora 34, p. 48.

tudo desaparecia em termos morais: um em que possuía esses valores, outro em que não poderia mais tê-los.

A estranha despersonalização ocorreu justamente mediante a pergunta: o que vem após descontruir o ego, corpo e mente?

As questões remetem às pedagogias dos conceitos inseparáveis dos afetos. Não se trata de comparações do espírito, somente de variações dos afetos que se repetem. Não podemos esquecer jamais que as vidas das pessoas variam. As durações indefinidas das existências singulares ocorrem nos encontros entre vidas as quais encontram meios de fazer experimentações que podem levar às boas, às más; e, também, se não tivermos muito cuidados, às estranhas despersonalizações.

Em pleno século XXI nos indagamos como fazer filosofia sem eu, mundo e Deus? A pergunta vai de encontro àquela da dançarina: o que acontece depois da desconstrução de seu corpo/mente/ego? As respostas filosóficas neste século variam no sentido de não mais recolocar a questão incidindo sobre o Ser e o sujeito. As novas indagações trazem as perguntas: como a vida, enquanto potência de errância, resistirá ao poder que a coloca como objeto? Como a vida singular pode ser pesquisada filosoficamente antes das espécies e gêneros? As questões trazem os problemas reais que perpassam a imanência.

As mutações que assistimos no século XXI são inseparáveis dos processos de despersonalizações, principalmente no que envolve as relações entre ética e política, nos fazendo pensar nos modos em que a filosofia se situa perante desafios que envolvem as diferentes e várias maneiras de lidar com vidas singulares.

Referências bibliográficas

AVIV, Rachel. "The Unravelling of a By Rachel Aviv". In: New Yorker, March 30, 2020. https://www.newyorker.com/magazine/2020/04/06/the-unravelling-of-a-dancer.

DELEUZE, Gilles. *A filosofia crítica de Kant*. Trad. Germiniano Franco. Lisboa-. Portugal: Edições 70, 2009.

DELEUZE, Gilles. *Conversações*, 1972-1990 / Gilles Deleuze; tradução de Peter Pál Pelbart. - São Paulo: Ed. 34,. 1992.

DELEUZE, Gilles. Cursos sobre Spinoza (Vincennes, 1978-1981), tradução para o português Emanuel Angelo da Rocha Fragoso, Francisca Evilene Barbosa de Castro, Hélio Rebello Cardoso Júnior e Jefferson Alves de Aquino. – 3. ed. – Fortaleza: EdUECE, 2019, p. 55.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?* Tradução Bento Prado Junior e Alberto Alosno Muñoz, Rio de Janeiro, Editora 34, 1988.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. (1997), *Mil Platôs*: capitalismo e esquizofrenia (Volume 1), tradução Ana Lucia Oliveira, Rio de Janeiro, Editora 34.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Kafka: por uma literatura menor*. Rio de Janeiro: Imago, 1977.

DE MELLO. Paulo. "Posição gliscrocárica: conhecê-la pode expandir seus recursos médicos e psicanalíticos". In: *Subjetividade e Processos Cognitivos*, vol. 23, não. 2, págs. 24-37, 2019.

GUATTARI, Félix. 1989. "Ritournelles et Affects existentiels.In Cartographies schizoanalytiques". Paris: Éditions Galilée, p. 251-267, tradução de Cristina Throstenbergh Ribas, TER traduções, São Paulo, v. 4, n.1, p. 383-397, Out. 2019.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafisica dos Costumes*. Tradução Paulo Quintela, Edições 70, Lisboa, 2007.

PIRES AURELIO, Diogo. In: *Tratado Político*, tradução, introdução notas Diogo Pires Aurélio, São Paulo, Editora WMF Martins Fontes, 2009.

PUZIOL, Sidnei. "Butoh e a poética da Natureza de Kazuo Ohno". Disponível em: https://orion.nics.unicamp.br/index.php/simposiorfc/article/view/866/691 .

RAMACCIOTI, Barbara. "Chauí: *plura simul* na Ética de Espinosa". In: Cadernos Espinosanos n. 36 jan-jun 2017.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o Fundamento da Moral*. Tradução Maria Lucia Mello Oliveira Cacciola, São Paulo, Martins Fontes, 2001.

SPINOZA, Baruch. *Ética*. Tradução de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, Editora, 2009.

SPINOZA, Baruch. *Tratado Político*. Tradução, introdução notas Diogo Pires Aurélio, São Paulo, Editora WMF Martins Fontes, 2009.

TZELNI, Alex. "The Dangerous Art of Depersonalization". Disponível em: https://tricycle.org/trikedaily/depersonalization .

Recebido / Received: 21/06/2024
Aprovado / Approved: 06/05/2025

DOI: https://doi.org/10.59488/tragica.v18i1.64108

Revista Trágica
Volume 18 - Número 01 ISSN 1982-5870

A carne da linguagem e a palavra em desobra: O *désouvrement* da linguagem na literatura de Antonin Artaud*

The flesh of language and the word in unworking: The désoeuvrement *of language in Antonin Artaud's literature*

Michelle Martins de Almeida
Doutoranda em Filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, PR, Brasil. Contato: michelle.mmartinss@yahoo.com.br

Alex Fabiano Correia Jardim
Doutor em Filosofia pela UFSCar. Professor na Universidade Estadual de Montes Claros, Montes Claros, MG, Brasil. Contato: alex.jardim38@hotmail.com

Resumo: Pensar a palavra em Artaud é pensar uma morte simbólica do corpo que se liberta para a potência do infinito e da (im)possibilidade, abraçando o fora e lançando-se no precipício. Nesse contexto, segundo Blanchot, a escrita de Artaud se configura como fragmentária, marcada pelo *désoeuvrement* (desobramento da palavra). Este artigo investiga essa estrutura de escrita a partir do agenciamento Blanchot-Artaud, com foco no conceito de *désoeuvrement*. A metodologia empregada baseia-se na análise de revisão bibliográfica das obras de Artaud, especialmente seus poemas e cartas, em diálogo com Blanchot, e com suporte em Deleuze e Guattari para explorar as intersecções entre pensamento e corpo. Observa-se que a escrita fragmentária de Artaud desafia as convenções da linguagem e da representação, abrindo espaço para a expressão do inexprimível, do inconsciente e do incomunicável. Conclui-se que sua escrita constitui uma forma de resistência e subversão frente às limitações normativas da linguagem e da representação.
Palavras-chave: Blanchot; Artaud; Désoeuvrement; Experiência-limite; Experiência-do-Fora.

Abstract: To think the word in Artaud is to consider a symbolic death of the body that frees itself to the power of the infinite and the (im)possible, embracing the outside (*le dehors*) and leaping into the abyss. In this context, according to Blanchot, Artaud's writing is configured as fragmentary, marked by *désoeuvrement* (the unworking or disintegration of the word). This article investigates this structure of writing through the Blanchot-Artaud connection, focusing on the concept of *désoeuvrement*. The methodology is based on a bibliographic review of Artaud's works, particularly his poems and letters, in dialogue with Blanchot, with support from Deleuze and Guattari to explore intersections between thought and body. It is observed that Artaud's fragmentary writing challenges the conventions of language and representation, creating a space for the expression of the inexpressible, the unconscious, and the uncommunicable. It is concluded that his writing constitutes a form of resistance and subversion against the normative limitations of language and representation.

Keywords: Blanchot; Artaud; Désoeuvrement; Limit-experience; Experience-of-the-Outside.

* Este artigo é um recorte da pesquisa de Dissertação de Mestrado em Estudos Literários, pelo PPGL/EL - Unimontes/ MG, desenvolvida pela autora Michelle Martins, sob orientação do Prof. Dr. Alex Fabiano C. Jardim, defendida em 02/2024.

Seja rochas, seja a frase
Que treme na boca de um homem
que tropeça em seu pensamento.
Artaud

Antonin Artaud nos apresenta uma escrita que desafia categorizações e rompe com as fronteiras do sentido convencional. Em sua obra, a linguagem é forjada no limite, em um processo que conjuga destruição e criação, um incessante fazer e desfazer que problematiza qualquer tentativa de sistematização ou encerramento. É nesse contexto que emerge a noção de *désoeuvrement*, termo que evoca tanto a dissolução da obra quanto a abertura para o indizível, para o que se situa fora da norma e do domínio do "mesmo". Este texto propõe uma travessia entre a obra de Artaud e os pensamentos de Maurice Blanchot, Gilles Deleuze e Félix Guattari, articulando conceitos como *désoeuvrement*, o neutro, o fora, a experiência-limite e a impossibilidade, para investigar como a escrita artaudiana opera em um movimento de desobramento. O que significa desobrar a linguagem? Como o conceito de "desobramento" pode ser aplicado à escrita de Antonin Artaud? Como podemos entender esse movimento dentro da sua poética? Essa investigação não busca apenas aplicar tais conceitos à obra de Artaud, mas interrogar sua consistência: seria o *désoeuvrement* uma chave legítima para compreender a poética de Artaud ou um construto conceitual que entra em tensão com a força disruptiva de sua linguagem? Será que a ideia de desobrar, que implica uma forma de libertação da linguagem, pode ser compatível com o próprio princípio de Artaud, que exige a intensidade e o caos da escrita? Existe uma tensão intrínseca entre a "desobragem" e o conceito de estrutura que Artaud também trabalha? A escrita artaudiana, marcada pela fragmentação e pela experiência-limite, pode ser pensada através de categorias conceituais ou sua força reside justamente na recusa de toda e qualquer captura? É a partir dessa questão que se inicia a nossa travessia, conduzida por uma linguagem que rasga, desdobra e desobriga a palavra, levando-a ao fora.

Em Artaud, a questão da palavra sempre ocupou um lugar e uma atenção de destaque, mesmo quando se observa a luta travada em relação à palavra que ele estabelece em *O Teatro e seu Duplo.* Na sua linguagem da escrita literária, as palavras são metamorfoseadas em acontecimentos que se revelam enquanto signos de presença. Esses acontecimentos são estabelecidos pelo encontro com uma literatura traçada no

limite da crise: *escrita no/do desastre*[1], e forjam *agenciamentos*[2] que operam por rajadas: são potências conceituais que criam cada platô (zonas de intensidade)[3], que transpõem conceitos para a realidade vivenciada e forjam a reflexão e a crítica, criam agenciamentos em que seja possível a invenção de novos modos de vida, novos olhares. Conforme afirma o próprio Artaud: "o mais importante nos acontecimentos atuais, não são os acontecimentos em si mesmos, mas o estado de ebulição moral no qual eles mergulham o espírito dos homens".[4]

Quando Blanchot coloca o *desastre* em jogo nesse plano de composição literária[5], nós o temos como pensamento dissimulado (*arrière-pensée*), aquele que doa distância, uma vez que o pensamento do desastre (o desastre) opera pela lógica da dissimulação, do afastamento, do distanciamento ou da retração do ser e do não ser. Daí, temos o que Blanchot nos diz: "as palavras param (*les mots s'arrêtent*), dizendo demais, não dizendo o suficiente".[6] E é nesse momento de corte e devido a isso que algo permanece no silêncio, esse algo é o *désoeuvrement*. Esse sopro, murmúrio inaudito de cada palavra do

[1] Conceito criado por Maurice Blanchot para designar aqueles escritos que são feitos a partir da chamada experiência-limite, no campo das impossibilidades e no seio da crise. A *escrita do desastre* é um conceito para se referir a uma forma de escrita que se configura enquanto expressão da experiência que ele chama de "desastre", sendo entendida como todo aquele acontecimento que desafia a compreensão e a expressão convencional. Em 1980, Blanchot publicou uma obra chamada *A escrita do desastre*, onde ele discute a relação entre a escrita e o desastre, e como esta pode se dar enquanto uma forma de lidar com o desastre. Segundo Blanchot, a *escrita do desastre* está do lado do que Roland Barthes denomina de "escritura", isto é, aqueles textos que colocam em crise a relação do sujeito com a linguagem, rompendo com uma forma estrutural daquilo já enraizado na cultura, textos que não se acomodam na massa apaziguadora da cultura; Barthes expande o significado da escritura para além do ato de produzir textos. Para Barthes, a "escritura" desempenha um papel tão crucial em sua teoria literária quanto para Blanchot. Porém a *escrita do desastre* vai além da noção de *escritura*, pois é uma escrita que (s)urge do *desastre*: da turbulência, da angústia, do caos, são narrativas-abismo. Talvez esteja mais próxima do que Barthes chamou de "texto ardente".

[2] Em Deleuze e Guattari, o conceito de agenciamento refere-se a uma rede dinâmica de conexões entre elementos heterogêneos, envolvendo fluxos, intensidades e produção de subjetividade. Esse conceito destaca-se por sua natureza anti-hierárquica e não-totalitária, sendo uma expressão de criação contínua e um ato criativo que gera novas possibilidades. O agenciamento é uma ecologia de saberes, conectando conhecimentos e práticas diversas, e está associado à micropolítica, enfatizando dinâmicas locais e sutis em contraste com abordagens globais. Em resumo, agenciamento é um termo chave que encapsula a complexidade, multiplicidade e vitalidade nas interações e configurações da vida, cultura e sociedade.

[3] "Gregory Bateson serve-se da palavra 'platô' para designar [...] uma região contínua de intensidades, vibrando sobre ela mesma, e que se desenvolve evitando toda orientação sobre um ponto culminante ou em direção a uma finalidade exterior. [...] Chamamos 'platô' toda multiplicidade conectável com outras hastes subterrâneas superficiais de maneira a formar e estender um rizoma" (Deleuze, Gilles; Guattari, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2, vol. 1*, p. 44).

[4] ARTAUD, Antonin *apud* COÊLHO, Wilson. *Antonin Artaud: A linguagem na desintegração da palavra*, p. 15.

[5] Em Deleuze e Guattari, um plano de composição literária pode ser entendido como uma espécie de plano de imanência específico à criação literária, um campo no qual forças heterogêneas se articulam para dar forma à escrita. Diferentemente de um simples "plano de organização", que estruturaria o conteúdo de maneira hierárquica, o plano de composição é um espaço rizomático onde se conectam intensidades, fluxos e singularidades. Blanchot, ao colocar o desastre em jogo nesse plano, mobiliza não apenas os temas ou significados de sua escrita, mas a própria materialidade e o ritmo do texto, explorando suas potências disruptivas. Nesse sentido, o desastre não é apenas um objeto literário, mas uma força que atravessa e reconfigura o plano, desfazendo as articulações convencionais do sentido e criando um campo de indeterminação que expande os limites da linguagem e da experiência. É, portanto, uma experimentação que remete ao movimento das linhas de fuga, um deslocamento contínuo que desorganiza a máquina literária para liberar novas possibilidades de expressão.

[6] BLANCHOT, Maurice. *Lettres à Vadim Kozovoï: 1976-1988, suivi de la parole ascendante*, p. 36.

discurso que foi interrompida é o que Blanchot chama de desobramento[7] (*désoeuvrement*) do neutro, aquilo que está entre ser e não ser.

Enquanto literaturecimento[8], essa manifestação do espírito ocorre na forma da linguagem, entendida não como mero instrumento de comunicação, mas como um processo criativo que atravessa e ultrapassa os limites entre os gêneros — conto, romance, poesia, cartas. Artaud enfatiza a *poiesis*, a criação como a verdadeira pulsão do espírito. Não se trata apenas da palavra enquanto signo, mas da evocação de uma metafísica da carne que se faz verbo, um verbo em movimento: palavra-ação, palavra-sopro, palavra-carne que se transforma em linguagem viva. Essa dinâmica é visível em praticamente todos os seus escritos, desde a ficção até a teoria, passando pelas correspondências e textos avulsos. Dessa forma, o espaço de discussão da linguagem em Artaud não se restringe ao âmbito teatral, pois tudo em sua obra, e nele, é vivido com intensidade e violência nervosamente visceral no corpo físico, no tempo e no espaço. Diz Uno:

> Assistimos a um desequilíbrio entre a abundância do discurso sobre Artaud e a ausência de ressonância exata do grito singular emitido por suas obras. Os mitos [de "poeta maldito"] conjuram ilegibilidade, mas aquilo que não é ilegível não toca Artaud. Legendas arriscam estrangular o pensamento irradiado por seu clamor.[9]

Kafka[10] certa vez dissera sobre a tentativa constante de comunicar algo incomunicável, explicar algo inexplicável, falar de algo que sinto apenas em meus ossos e que só pode ser experimentado nestes ossos... Essa fala brutal e violenta de Kafka atinge como um soco no estômago e nocauteia, fala exatamente aquilo que é expressão da escrita artaudiana: um falar que range, uma escrita que vai até os ossos. Nesta pesquisa, Artaud ocupa o espaço de pensador-experimentador da força, uma vez que "a literatura e a filosofia se dosobram e se desterritorializam ao mesmo tempo e sobre seus

---

[7] A tradução da palavra francesa *désoeuvrement* como "desobramento" busca enfatizar o movimento de desarticulação que a noção carrega, particularmente no contexto da obra de Blanchot, onde a ideia transcende sentidos usuais como "ociosidade", "inoperância" ou "desocupação". Ao optar por "desobramento", procura-se destacar a dinâmica ativa e paradoxal do neutro, que se situa entre ser e não-ser, evocando uma espécie de desdobramento que simultaneamente se desfaz, rompendo estruturas e suspendendo significados. Embora "desobramento" corra o risco de ser interpretado como um galicismo mistificador, sua escolha é justificada pela necessidade de preservar a força conceitual e estética da expressão, que seria atenuada em traduções mais comuns.

[8] O termo "literaturecimento" é um neologismo inspirado no conceito de *acontecimento* desenvolvido por Deleuze e Guattari, criado para captar uma dimensão específica da relação entre linguagem, criação e espírito no pensamento de Blanchot e Artaud. Ao unir "literatura" ao sufixo "-cimento", o termo aponta para a literatura como um processo vivo, intensivo e dinâmico, mais próximo de uma experimentação contínua do que de uma obra fixada ou concluída. Diferentemente do conceito tradicional de literatura, que pode estar associado à obra concluída ou ao texto como produto, o "literaturecimento" designa um fazer literário em constante devir, um fluxo criativo que atravessa fronteiras de gênero e forma, afirmando-se como expressão da pulsão do espírito. Assim como o acontecimento em Deleuze e Guattari não se reduz a fatos delimitados, mas se manifesta como uma potência que atravessa corpos, tempos e espaços, o "literaturecimento" designa a dimensão processual e pulsante da criação literária. É, portanto, uma tentativa de dar conta desse movimento vivo, que não se fixa na palavra. É a literatura enquanto devir, uma criação que não se encerra na palavra, mas a ultrapassa, abrindo caminhos para a *poiesis* como verbo em ato, configurando uma linguagem que é ao mesmo tempo carne, sopro e ação, tal como se percebe na obra de Artaud.

[9] UNO, Kuniichi. *Artaud – Pensamento e Corpo*, p. 20-21.

[10] KAFKA, Franz. *A metamorfose*, 1915.

limites".[11] É o que Deleuze chama de "corte do caos" feito pelo *plano de imanência* e que funciona como um crivo. É o que faz traçar um plano para a criação de conceitos. Para Deleuze e Guattari,

> O que caracteriza o caos, com efeito, é menos a ausência de determinações que a velocidade infinita com a qual elas se esboçam e se apagam: [...] a impossibilidade de uma relação entre duas determinações, já que uma não aparece sem que a outra tenha já desaparecido, e que uma aparece como evanescente quando a outra desaparece como esboço. [...] O plano de imanência é ao mesmo tempo o que deve ser pensado e o que não pode ser pensado. Ele seria o não pensado no pensamento. É à base de todos os planos, imanente a cada plano pensável que não chega a pensá-lo. É o mais íntimo no pensamento e, todavia, o fora absoluto.[12]

Se, para Deleuze[13], os conceitos são acontecimentos e o plano é o horizonte onde esses acontecimentos se articulam, em Artaud, a palavra torna-se um acontecimento por excelência, no qual o plano se materializa no próprio corpo. Esse corpo, como superfície intensiva, corta e rasga as estruturas e firmamentos, instaurando um devir que desafia a estabilidade do sentido. Nesse campo do não pensado no pensamento, emerge uma problemática central que Deleuze explora em *Lógica do Sentido*: a relação entre sentido e não-sentido. A lógica do sentido deleuziana opera como uma reversão da ontologia clássica, desmantelando os fundamentos estáveis do ser para afirmar uma multiplicidade de acontecimentos que escapam à representação e às categorias tradicionais de compreensão. Nesse campo, a escrita de Artaud se revela como signos de *desobra*[14], como "máquinas de produzir sentido" que não buscam afirmar uma verdade universal ou uma autoridade transcendental, mas desestabilizam essas noções. Ela dissolve as ideias de uma universalidade divina, dos *Juízos de Deus* e da personalidade humana, em favor de uma experiência que escapa à lógica tradicional da subjetividade, sem recorrer a fundações fixas ou significados pré-estabelecidos. Em vez de construir um sentido estável, a escrita de Artaud abre espaço para o surgimento de singularidades que são profundamente particulares e fluídas, sem estarem presas a uma interpretação ou categoria fixas, operando assim fora da lógica da representação tradicional e por isso a-subjetivas, a-fundamentadas, a-significantes. É o espaço do não-sentido, ou seja, um território onde a lógica tradicional da significação e da representação

[11] UNO, Kuniichi. *Artaud – Pensamento e Corpo*, p. 14.
[12] DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?,* p. 59, 78.
[13] DELEUZE, Gilles. *Imanência: uma vida...*; p. 52.
[14] A expressão *signos de desobra* refere-se a uma concepção de signos que não estão submetidos à lógica tradicional da representação ou à fixação de significados universais e predeterminados. Em vez de servir para confirmar ou estabilizar a realidade e o sentido, esses signos operam como dispositivos que desorganizam, desestruturam e abalam as formas consolidadas de entendimento. O termo "desobra" remete diretamente ao conceito de *désoeuvrement* (desobramento), associado à obra de Blanchot, que denota o movimento contínuo de desocupação e descontinuidade, rompendo com a ideia de um sentido estável ou ontológico. Dentro do contexto de Artaud, os *signos de desobra* são mais que meros signos linguísticos ou comunicacionais: eles são máquinas de produção de sentido que não estabilizam a realidade, mas antes dissipam as narrativas universais, desconstroem a noção de autoridade e humanizam as formas de subjetividade. Assim, eles apontam para um movimento constante de desmantelamento da representação, favorecendo a emergência de singularidades a-subjetivas e a-significantes, que escapam à totalização do sentido.

é desafiada e dissolvida. Nesse espaço, as fronteiras entre sentido e não-sentido se tornam imprecisas e fluídas, como um campo aberto onde o entendimento convencional é subvertido. O próprio *corte no caos*[15]: momento em que a ordem e a estrutura são interrompidas, criando uma ruptura nas formas estabelecidas de compreensão. Esse corte não é uma simples divisão, mas uma descontinuidade radical que fragmenta a totalidade do sentido, permitindo que o caos se manifeste como uma multiplicidade de fluxos de significação, sem que qualquer um deles domine ou estabilize a realidade. Nesse processo, limites que antes pareciam fixos, como os entre sujeito e objeto, narração e discurso, pensamento e linguagem, se tornam "embaçados e flutuantes [...] erodindo as palavras e as formas ao comprometer sujeito, narração, pensamento, escritura, voz, língua, imagem, representação".[16] A escrita de Artaud, nesse sentido, "erode" as palavras e as formas, desestabilizando a relação entre sujeito e objeto, entre narrador e narrativa, entre pensamento e expressão, comprometendo os elementos tradicionais da linguagem e da representação, e, por isso, criando uma experiência de desordem criativa, que abre novas possibilidades de sentido.

> Toda verdadeira linguagem
> é incompreensível
> como a bofetada
> do claque-dente;
> ou o claque (bordel)
> do fêmur dentado (em sangue).[17]

O que está em xeque para Artaud é realizar uma ressignificação da vida, através da linguagem. Uma linguagem que escapa aos moldes comuns, convencionais, que para ele era incapaz de expressar plenamente a experiência humana, especialmente as emoções e os estados de transe que ele procurava provocar em seus trabalhos teatrais. Para ele, a escrita representava uma mediação que afastava o espectador da experiência direta e imediata, limitada e insuficiente em sua capacidade de evocar as emoções e

[15] É a noção de "corte" no caos como uma operação que captura uma fatia de um campo ilimitado, mantendo, entretanto, o restante do caos livre em todas as direções. No contexto de Deleuze e Artaud, o "corte" é uma operação que não apenas delimita ou seleciona, mas também configura um plano de imanência – entendido como crivo e contenção provisória de fluxos intensivos. Aplicado à linguagem em Artaud, essa ideia reforça o caráter acontecimental da palavra, que atua como força criativa capaz de rasgar as estruturas do sentido e abrir novas dimensões de expressão. Essa perspectiva contribui para a ontologia do caos sugerida no texto, alinhando-se ao movimento incessante e disruptivo que caracteriza tanto o pensamento quanto a linguagem em Artaud. Segundo Prado Jr. (2000, p. 314-315): "'Cortar' só pode significar captar (definir) uma 'fatia', por assim dizer, de um caos que permanece livre (e infinitamente livre) em todas as outras direções ou dimensões. Mas, além de 'corte' no caos, o plano é também um 'crivo' – cortar é selecionar e fixar –, numa palavra, determinar, conter o rio de Heráclito ou o oceanomundo". Estamos pensando numa espécie de "ontologia do caos", remetendo à tentativa de pensar o caos como uma condição ontológica, em que o ser se apresenta como indeterminação e infinito potencial. Em Deleuze, o caos não é desordem absoluta, mas um campo de intensidades que só se torna pensável ao ser cortado, crivado ou fixado em um plano de imanência. Esse plano não organiza o caos de forma definitiva, mas realiza um movimento de seleção e contenção momentânea — uma determinação provisória que jamais esgota o caos, que permanece como horizonte de liberdade absoluta. No caso de Artaud, a palavra como acontecimento realiza uma operação similar, em que o corpo, ao rasgar e cortar, faz emergir fragmentos do caos como expressão criativa e vital. Assim, o conceito de "ontologia do caos" poderia ser desenvolvido como uma relação entre o indizível e o esforço de capturá-lo, seja no pensamento filosófico ou na criação artística.

[16] UNO, Kuniichi. *Artaud – Pensamento e Corpo,* p. 14.

[17] ARTAUD, Antonin. *Ci-Gît précédé de la culture indienne*, In. : *Oeuvres Complètes*, vol. XII, p. 95.

sensações profundas que poderiam ser experimentadas através da presença física no teatro. Logo, ele propõe-se a "fazer a metafísica da linguagem articulada, [isso] é fazer com que a linguagem sirva pra expressar aquilo que habitualmente ela não expressa: é usá-la de um modo novo, excepcional e incomum, é devolver-lhes suas possibilidades de comoção física".[18] Por isso ele escreve a partir de uma voracidade própria do corpo e pelo revés da estrutura sintática comum da língua; é uma escrita corporal que transmite a intensidade do corpo, a voz e a expressão não verbal que ele considerava essenciais para uma verdadeira experiência da vida tida como uma obra de arte. É o teatro da crueldade agora transmutado em uma crueldade da escrita e com ela, da linguagem. É a partir dessa renovação da "linguagem por meio do corpo e abrindo-a ao devir que se diminui a dicotomia, ou que se criam novos modos de tentar diminui-la".[19]

Nesse sentido, temos em Blanchot um problema que permeia sua pesquisa e que de algum modo se liga àquela problemática levantada por Artaud: o espaço da escrita. Ambos se encontram no interstício da reflexão sobre o vazio e o silêncio que há entre o pensamento e a sua representação por meio da palavra escrita. Blanchot propõe uma recusa ao conceito como uma forma de abordar a escrita e a filosofia. Ele nos fala sobre um outro campo da linguagem, a linguagem literária, aquela que seria capaz de compor outros universos de possibilidades e onde as palavras não são subordinadas às estruturas de significantes. Ele afirma que a linguagem e a escrita possuem uma dimensão que vai além da compreensão conceitual e da lógica convencional. Ele questiona a tendência de simplificar a experiência à compreensão conceitual, destacando a importância de preservar a abertura, a ambiguidade e a indeterminação. É falar sob a ótica do interdito, do silêncio que comporta o vazio das palavras, preencher esse oco a partir do que é próprio da multiplicidade e da diferença. Para Blanchot, a linguagem não é somente um instrumento de expressar ideias claras e conceitos definidos, mas é também um espaço onde a ambiguidade e a multiplicidade de sentidos podem emergir. É a porta de abertura para o *fora*: o fora da linguagem, o fora da palavra. É o deslocamento do discurso onde esse discurso cessa com a ausência da obra, a obra que só se faz obra a partir da desobra, é o movimento de escrever atraído pelo exterior, em uma espécie de metafísica da loucura. Ele busca investigar as bordas da linguagem, onde as palavras falham em abarcar completamente a experiência.

Em *L'Espace Littéraire*, onde Blanchot discute acerca da interrupção e do *désoeuvrement*, ele chamara de desobra, de desobramento, esse processo em que a palavra surge do silêncio momentâneo à fala continuada, do solfejo encerrado na própria palavra para poder fazer a obra, desde logo destinada à sua dissipação/ diluição, a obra surgindo da desobra, a presença da ausência, a vida da morte, essa ambivalência é necessária à obra, uma vez que são os modos pelos quais ela se liberta da sua própria lei. Ora, se é impossível escapar à presença, o desastre, em sua impossibilidade, é a dissimulação, a ironia, a indiscrição, o pensamento dissimulado, que se quer sempre e sempre mais dissimulação. A obra está nessa zona de tensão, nesse vazio inabitado entre os dois pontos, no meio, no *intermezzo*. É o próprio interdito, por isso Blanchot nos apontará para a escrita fragmentária, palco onde o *désoeuvrement* constitui a quebra com

[18] ARTAUD, Antonin. *O teatro e seu duplo*, p. 46.
[19] DIONIZIO, Mayara. *Antonin Artaud: O instante intermitente*, p. 103.

a lei da obra, e seu estilhaçamento é condição de criação, só pode dar-se dissipando-se: "entre ser e não ser alguma coisa que não se cumpre, chega, entretanto, como tendo desde sempre já sobrevindo – o desobramento (*désoeuvrement)* do neutro, a ruptura silenciosa do fragmentário".[20]

A partir da filosofia nietzschiana, que recusa o conhecimento nos moldes racionais, tanto dogmáticos quanto críticos, surge a questão do "outro modo de pensar" que não é simplesmente conhecer, no sentido tradicional. Esse modo de pensar não busca captar a realidade de forma objetiva ou sistemática, mas sim se entregar à experiência imediata, sem aprisioná-la nas categorias fixas da razão. Nesse sentido, a recusa ao conceito não implica apenas em rejeitar uma visão formal e estruturada da realidade, mas em resistir à tentação de reduzir a experiência a categorias estanques e limitantes. É uma resistência ao impulso de transformar o dinâmico e o vivo em algo que se pode definir e controlar, optando por um pensamento que, ao contrário do conceito, não busca encapsular a realidade, mas deixa-a fluir livre, múltipla e não confinada a um significado definitivo. Outrossim, Blanchot reconhece nas obras de Artaud um traço singular que ressoa com suas próprias reflexões sobre a escrita, caracterizada por um acesso único, atravessada por um processo esquizofrênico, fluido, sempre em devir. Essa escrita não se limita a uma representação estável, mas se dá no movimento do (des)caminho, na impossibilidade de apreensão plena, como se a palavra em Artaud estivesse constantemente em fuga, evitando a captura e a fixação. Em *A Conversa Infinita*, Blanchot afirma que a tarefa de Artaud seria "responder a esta palavra que ultrapassa [seu] entendimento, responder sem tê-la realmente ouvido e responder repetindo-a, fazendo-a falar [...] Nomear o possível, responder ao impossível".[21] Esse gesto de resposta sem plena compreensão reflete a constante tensão entre o possível e o impossível na obra de Artaud, a qual, como Blanchot indica, não se resolve em uma conclusão definitiva, mas persiste em seu fluxo, sua incapacidade de ser totalmente contida ou entendida. Artaud, portanto, se inscreve na tradição de uma escrita que, ao mesmo tempo que provoca e desafia, recusa a construção de um sentido estável e fixo, operando no interstício da incompletude.

Será que o desobramento é realmente uma ruptura ou uma transição que cria uma nova estrutura? Como ele se articula com o caos, mas também com a exigência de alguma forma de expressão? Blanchot elabora o conceito de *désoeuvrement* para se referir a inoperatividade do texto literário, ou seja, refere-se aquele texto que configura uma *escrita fragmentária*, um texto inacabado, marcado sempre pela ausência e pelo vazio, como constatamos nos versos de Artaud, sempre afirmando incessantemente a cisão entre homem e linguagem e o vazio da escrita, características que colocam em questão sua realização enquanto obra. Como aquilo que quando sobrevém não vem, vindo como sua instância, sua iminência. Para Blanchot, o *désoeuvrement* refere-se a um estado de inatividade criativa ou um tipo de "ócio produtivo". É um estado em que a mente e a imaginação estão livres para vagar no campo do impoder, sem um propósito definido, sem códigos representacionais, sem organismo, sem obedecer a uma lógica do

[20] BLANCHOT, Maurice *apud* CASAL, Amanda Mendes; FILHO, Eclair Antônio Almeida. *Desobramento do Neutro e (O Fora Desejável): A Escritura (Fragmentária) do Desastre, de Maurice Blanchot,* p. 89.
[21] BLANCHOT, Maurice. *A conversa infinita 1: A Palavra Plural*, p. 9.

significante, permitindo assim o surgimento de novas formas de pensamento, criação, de linguagem e de vida. É a evocação da potência presente no vazio, numa ausência que se quer e se faz presença ao ocupar os espaços caótico da subjetividade e transmutar para o corpo. O *désoeuvrement* é um espaço de potencialidade e abertura para a experiência e a reflexão singulares que abre espaço para a "*différance*"[22], esse movimento de disseminação da diferença na linguagem que murmura entre as linhas e fragmentos, é aquilo que permeia e está em jogo na escritura[23] (fragmentária) do desastre. É o movimento de desdobramento, descontinuidade, ruptura e diferença que percorre a linguagem poética e que chega a seu limite pela experiência do fora. É força disruptiva, de ruptura de sua "linguagem descontinua", fissura onde se aproximam e se apagam os limites entre pensamento e ficção, tornando-os embaçados e flutuantes. Há uma espécie de flutuação e deslocamento da palavra.

Por isso, e mais, podemos pensar essa relação entre Blanchot e Artaud no que se refere a esse espaço da desobra, do *désoeuvrement,* uma vez que a desobra é o que coloca o texto em constante vir-a-ser, um eterno devir que o mantém sempre à deriva, em processo de se fazer e de se desfazer. A obra nunca se consuma, está sempre por vir, em sua pulsão incessante. A palavra busca a nervura de seu ser no não-ser, na não-palavra, na zona do desvio, do erro e da estranheza, características tão próprias da loucura. Nesse sentido, trata-se de uma escrita que Blanchot chamou de escrita neutra, a qual cria um espaço de indeterminação, onde o autor se dissolve e a linguagem adquire uma autonomia própria. A recusa ao conceito, nesse contexto, é uma recusa em limitar a riqueza e a complexidade das experiências através de estruturas conceituais fixas e rígidas, as quais ofuscam o exterior da linguagem e reprimem o caráter múltiplo e diverso da escrita.

Quando falamos de desobrar, estamos lidando com uma linguagem desestruturada, mas o que seria uma linguagem desestruturada dentro de uma obra como a de Artaud, que já desafia qualquer lógica convencional de construção? O desobramento aparece em Artaud como uma força capaz de esvaziar e fragmentar a matéria para, posteriormente, reconstruí-la e inseri-la nesse fluxo contínuo de movimento e de vibrações permanentes que dão à literatura a abertura de caminhos que seguem "a via inversa, e só se instala descobrindo sob as aparentes pessoas a potência de um impessoal, que de modo algum é uma generalidade, mas uma singularidade no

[22] Conceito introduzido por Jacques Derrida, mas que ecoa nas reflexões blanchotianas, especialmente em relação à escritura. Refere-se a um movimento perpétuo de adiamento e disseminação da diferença, em que o significado nunca é fixado, mas sempre deslocado. Em Blanchot, a *différance* conecta-se à experiência literária como um processo fragmentário, onde o sentido surge e desaparece entre as linhas, os intervalos e os silêncios do texto. É uma dinâmica que recusa a presença plena, enfatizando a ausência e a alteridade na constituição da linguagem e do pensamento.

[23] Escritura (*écriture*) refere-se a um conceito ampliado e descentrado de escrita, que ultrapassa a mera transcrição de palavras ou a materialidade do texto. É a inscrição de traços em um campo simbólico, onde as marcas carregam significados abertos, instáveis e em constante deslocamento. Diferente de escrita, que pode denotar o ato concreto e técnico de redigir ou registrar ideias, escritura enfatiza a dimensão estrutural, processual e diferencial da linguagem, situando-se no plano da significação, onde a presença plena do autor, do sentido ou da origem é desconstruída. Escritura, portanto, implica uma abertura ao jogo da diferença, da iterabilidade e da ausência, sendo uma operação que desafia a fixidez de qualquer conceito ou sentido estável. Em alguns momentos do texto opta-se pelo uso da palavra "escritura" ao invés de "escrita" para dar ênfase ao que o conceito propõe.

mais alto grau".[24] Nas palavras de Artaud: "Sinto todas as pedras do mundo e o fósforo da vastidão, que minha passagem acarreta, abrindo caminho através de mim. Eles formam as palavras de uma sílaba negra nos pastos de meu cérebro".[25] Trata-se da escrita enquanto força caosmótica, caosmose esquizo: um encontro entre o caos e a criação, onde o pensamento se faz em múltiplas intensidades. Essa força se manifesta como uma imanência viva, visceral, que não é um conceito abstrato, mas a própria potência da escrita artaudiana em sua insurgência contra as formas fixas. Uma simbiose imanente e de imanências, ou seja, uma interação contínua e interdependente que ocorre no plano da experiência direta, sem recorrer a um princípio transcendente, é à fusão entre elementos distintos, como corpo e linguagem, que se transformam mutuamente no processo criativo.

O espaço da escrita é um conceito que aproxima Blanchot e Artaud, pois ambos se encontram no interstício da reflexão sobre o vazio e o silêncio que há entre o pensamento e a sua representação por meio da palavra escrita. Para Blanchot, a escrita não é simplesmente um meio de transmitir o pensamento, mas um espaço de indeterminação, onde o próprio ato de escrever se torna um processo de despossessão e de deslocamento do sujeito. Esse conceito se adequa à obra de Artaud, pois a escrita dele também se desvia da tentativa de cristalizar o pensamento em uma forma rígida e definitiva. Em Artaud, a palavra não apenas busca representar, mas continuamente escapar de uma representação estática, indo em direção ao que Blanchot chamaria de "escrita neutra"[26], um espaço onde o autor se dissolve e a linguagem adquire uma autonomia que desafia qualquer tentativa de aprisioná-la em conceitos fixos.

O *neutro*[27], de acordo com Blanchot, é apenas neutro, não é objetivo ou subjetivo, não se distribui em nenhuma categoria de gênero, como se dá sobre a figura do desconhecido, não é nem objeto e nem sujeito: "o neutro é aquilo que não se distribui em nenhum gênero: o geral, o não genérico, assim como o não particular".[28] É uma espécie de força que atravessa a literatura como *experiência do fora.* O *neutro* não se reduz a uma simples abstração, mas representa um movimento nas profundezas da existência, onde

[24] DELEUZE, Gilles. *Crítica e clínica*, p. 12.
[25] ARTAUD, Antonin *apud* UNO, Kuniichi. *Artaud – Pensamento e Corpo*, p. 46.
[26] A relação neutra diz de um discurso sem *eu*, do desaparecimento da primeira pessoa. "[…] O neutro é o que permite pensar o anônimo do ser num sentido impessoal, que precede e sucede todo ser; um rumor anônimo anterior e posterior a toda verdade e sentido" (CARVALHO *apud* DIONIZIO, 2020, p. 110). É um evento impessoal que se metamorfoseia em um discurso de todos e de ninguém ao mesmo tempo, não se reconhece mais o sujeito enunciador, o sujeito não mais se encontra. É no "movimento de sairmos de nós mesmos que alcançamos a experiência do que é inteiramente fora de nós e alteridade absoluta: o próprio fora. A subjetividade do escritor passa, então para fora de si, tornando-se estrangeira a si mesma. É como se a questão que leva o escritor a escrever o interpelasse sem lhe pedir respeito. O escritor carrega a questão e, no entanto, ela age como se não fosse sua, como se, 'vindo apenas de nós, ela nos expusesse a algo totalmente diferente de nós'" (LEVY, Tatiana Salem. *A experiência do fora: Blanchot, Foucault e Deleuze*, p. 40).
[27] O conceito de "Neutro" em Blanchot não deve ser entendido como mera indiferença ou ausência de posição, mas como uma força desestabilizadora que transcende as oposições binárias e as categorias estruturais que organizam o pensamento e a linguagem. Ele representa um estado de suspensão em que a presença e a ausência, o ser e o não-ser, o mesmo e o outro coexistem sem se fundir ou se resolver. O Neutro é o espaço onde a linguagem deixa de ser instrumento de representação ou comunicação para se tornar experiência, uma zona de indeterminação em que a própria lógica da significação é colocada em questão. É, como Blanchot descreve, a interrupção do discurso, um deslocamento que inaugura o *fora*, desafiando as categorias consolidadas e instaurando um espaço de radical abertura e alteridade.
[28] BLANCHOT, Maurice. *A conversa infinita 3: A Ausência de livro*, p. 30.

a presença e a ausência se entrelaçam em uma oscilação contínua. Um espaço em que as palavras se lançam para além de sua função representacional: cortam através do tecido da linguagem uma dimensão inacessível que desafia as convenções lógicas. Nesse sentido, o *neutro* de Blanchot não nega, ele desloca e reconfigura.

Blanchot vê em Artaud a existência de um indivíduo que é expressão poética, no sentido de construção da obra sem construí-la. É da essência da poesia ser busca e busca de si própria.[29] A preocupação de Artaud é em conseguir concretizar em palavras o seu pensamento, é a atividade da entrega plena à experiência que a poesia lhe causa, o que o leva a um estado de lucidez e problematização da vida que o faz ressignificar toda a cultura. Segundo Blanchot, "ele [Artaud] foi dotado e atormentado de uma lucidez extrema; que esteve constantemente preocupado com a poesia e o pensamento, e não, à maneira romântica[30], com sua pessoa".[31] Para Blanchot, a poesia nasce da espontaneidade, é "pura consciência no instante".[32] E é isso que Blanchot vê em Artaud. Não se trata de uma busca por uma consciência ou teorização da poesia, o que o está em jogo é a realização da própria poesia, movido unicamente pela "força da razão poética".[33]

Segundo Dionizio, essa força da razão poética nos diz de um espírito da poesia, esse seria como o espírito que se submete às exigências da poesia, ou seja, uma submissão de quem escreve à experiência de impossibilidade da escrita, na esperança de captar a presença fugaz do pensamento poético/literário para transpô-lo na escrita.[34] Para Blanchot, há certos aspectos da existência que são impossíveis de serem plenamente vivenciados ou compreendidos, como a morte, o outro ou o transcendente. Essas experiências se situam além do alcance do pensamento e da linguagem, permanecendo sempre no exterior. Esse exterior é o *fora.* Ou seja, os enunciados, discursos e narrativas próprios da linguagem literária não surgem a partir de uma interioridade subjetiva, mas pelo seu avesso, seu revés, eles vêm de uma exterioridade radical[35] que vem do *fora.*[36] "Se uma frase existe realmente no texto literário é porque não pertence apenas ao escritor, mas também a outros homens capazes de tê-la. O leitor, quando procura um

[29] Ibidem.
[30] Para Blanchot, os românticos fazem uma poesia preocupada no sentido da poesia e da arte, baseada na reflexão, tratando-a como princípio, e ao fazer isso não se cria poesia, mas sim uma teoria poética, pois se preocupam com o aprofundamento teórico da poesia ao invés de pensar em sua autonomia.
[31] BLANCHOT, Maurice. *A conversa infinita 3: A Ausência de livro*, p. 21.
[32] Ibidem, p. 103.
[33] Ibidem, p. 21.
[34] DIONIZIO, Mayara. *Antonin Artaud: O instante intermitente*, p. 36.
[35] Exterioridade radical é a ideia de que a origem da criação – seja ela literária ou filosófica – não reside na interioridade do sujeito, mas em algo que o transcende completamente. Em Blanchot, essa exterioridade se manifesta como o *fora*, uma dimensão que não pertence nem ao sujeito nem ao objeto, mas que os desestabiliza e permite a emergência de algo novo. Ela é radical porque rompe com as estruturas familiares do pensamento, da linguagem e da experiência, expondo o sujeito a uma alteridade absoluta.
[36] O conceito de *fora* em Blanchot designa uma exterioridade radical que se encontra além do sujeito e de sua interioridade; um espaço de indeterminação e deslocamento, onde as categorias de presença e ausência, eu e outro, interioridade e exterioridade são desfeitas. É o lugar onde a literatura se realiza, uma vez que não está presa a um eu autoral, mas se constitui em um campo de forças impessoais e transindividuais onde os enunciados deixam de pertencer a um autor para se tornarem eventos que ecoam no espaço impessoal da criação, rompendo com a linearidade da experiência comum e abrindo-se ao imprevisível e ao desconhecido. O *fora* não é um lugar físico, mas um lugar simbólico de despersonalização e alteridade, onde a linguagem se dá como um acontecimento desvinculado de qualquer origem ou intenção; uma experiência de descentramento e abertura ao impossível, ao não representável, onde a linguagem encontra sua capacidade de criar novos sentidos e realidades.

texto, […] procura uma realidade diferente, a descoberta de algo inesperado, de uma palavra estrangeira".[37] Os escritores são exilados: alheios a tudo e todos.

Experiência-Limite, Impossibilidade, o Desaparecimento e o Neutro

A *experiência-limite*[38] é um conceito elaborado por Maurice Blanchot, que se refere à experiência que se retira para além dos limites, onde o limite é o impossível. Em outras palavras, a *experiência-limite* é aquela que desafia e ultrapassa os limites do que é considerado possível ou aceitável. Fala-se de uma forma de escrita que busca o contato com o impossível, o inexprimível, o desastre. Isso confronta com o impossível, o inexprimível, o irrepresentável. É uma experiência que desafia a pensar o que está fora dos limites da razão, da linguagem, da identidade.

Para Blanchot, em sua busca pela apreensão da experiência, vê através da escrita uma forma de experimentar o limite, aquilo que escapa ao impossível, de se aproximar do silêncio que não cessa de falar. A escrita seria uma espécie de gesto que se anula ao se realizar, que se desfaz ao se fazer. O escritor é aquele que se expõe ao nada, ao vazio, ao abismo da obra. A experiência-limite é uma experiência de morte, de silêncio, de ausência, de repetição, de fragmentação e de aniquilação do autor e da obra. É também uma experiência de liberdade, de ruptura, de transgressão, de criação e de comunicação com o outro, marcando uma experiência paradoxal, que desafia a razão, a linguagem e a representação. É o mergulho no fora absoluto, no caos. É a *experiência-limite* como a *experiência do fora* e o caos como infinito no qual o pensamento mergulha.[39] A *experiência-limite* é a própria experiência, em que o pensamento tenta compreender o incompreensível. O pensamento ultrapassa seus próprios limites, afirmando mais do que é capaz de afirmar. Esse excesso é a experiência, que afirma apenas pelo excesso de

[37] LEVY, Tatiana Salem. *A experiência do fora: Blanchot, Foucault e Deleuze*, p. 41.

[38] "A *experiência-limite* é a experiência daquilo que existe fora de tudo, quando o tudo exclui todo o exterior, daquilo que falta conhecer, quando tudo é conhecido: o próprio inacessível, o próprio desconhecido. Mas vejamos por que podemos emprestar ao homem aquilo que chamaremos ainda (erroneamente) essa 'possibilidade'. Não se trata de extorquir uma última recusa a partir do descontentamento vago que nos acompanha até o fim; não se trata tampouco desse poder de dizer não, pelo qual tudo se faz no mundo, cada valor, cada autoridade sendo derrubada por outra, cada vez mais extensa. O que está implícito em nossa proposição é absolutamente outra coisa, exatamente isto: que ao homem, tal como é, tal como será, pertence uma falta essencial de onde lhe vem esse direito de se colocar a si próprio sempre em questão. E reencontrarmos nossa observação precedente: o homem é esse ser que não esgota sua negatividade na ação, de modo que, quando tudo está acabado, quando o 'fazer' (por meio do qual o homem também se faz) se consuma, quando portanto o homem nada mais tem a fazer, é necessário que exista – como o exprime Georges Bataille com a mais simples profundidade – em estado de 'negatividade sem emprego', e a experiência interior é a maneira pela qual se *afirma* essa negação radical que não tem mais nada a negar" (BLANCHOT, Maurice. *A conversa infinita 2: A experiência limite,* p. 187-188).

[39] Em uma conversa com Bataille, relatada em *L'Expérience intérieur,* Blanchot afirma que a experiência é autoridade. Ademais, em *L'Écriture du désastre, e*le acrescenta que a experiência-limite é destituída da experiência e descartada a autoridade que poderia lhe ser atribuída. Tanto a experiência interior quanto a *experiência-limite* estão relacionadas com a escrita: escrever até o extremo do possível (Bataille); *A escritura do desastre* (Blanchot). Assim, a discussão sobre a experiência interior em Bataille como "viagem ao extremo do possível" resultará metamorfoseada na experiência-limite em Blanchot, que passa a ser a própria experiência (não experienciada, fora do fenômeno) do desastre.

afirmação, sem ter nada para afirmar e, finalmente, não afirmando nada. É uma afirmação em que tudo escapa e que escapa à unidade.

Ao passo que Artaud tenta expressar, através de palavras, o seu pensamento, o seu grito mudo que está explodindo dentro de si, ele cria um outro universo em que se distancia de si, buscando um "outro" que escapa à representação clássica.[40] É nesse momento fugaz que para Blanchot, a linguagem ganha uma roupagem de linguagem cotidiana, voltada a utilidade, que a linguagem literária tem passagem para o *fora*. "No meio desta miséria sem nome, há lugar para um orgulho, que tem também uma face de consciência. É se assim o quisermos, *o conhecimento pelo vazio,* uma espécie de grito abafado e que, ao invés de subir, desce".[41] Vê-se mais uma vez, nesse trecho do Artaud, a potência do vazio que lhe é angustiante, tal como a sensação de morte, e essa necessidade de tentar expressar seu pensamento diante da impossibilidade de pensar e a dor em pensar a própria dor. "A questão é saber se é melhor escrever isso mesmo ou não escrever mais nada".[42] O próprio ato de escrever em que Artaud insiste em descrever ou transcrever o estado da dor, gera um estado novo, desconhecido, na medida em que produz um outro tipo de pensamento, sem imagens, ou formas, criados a partir da impossibilidade de pensar, essa impossibilidade que causa dor, é sentida na carne e observada até o seu limite. O *neutro*, nesse sentido, é o sofrimento de não poder comunicar-se de forma linear, mas de ser lançado em um abismo de expressões fragmentadas, que emergem do mais profundo do ser, onde a própria existência se torna irreconhecível e indizível.

No cosmos de Artaud, o *neutro* não é uma passividade ou uma ausência estática, mas uma força ativa e disruptiva. Ele representa o movimento primordial que antecede as organizações simbólicas e conceituais da linguagem. Essa vibração caótica desestabiliza o sujeito, deslocando-o do conforto de uma interioridade organizada e lançando-o em um estado de abertura radical ao fora. É a própria condição de possibilidade de um pensamento nômade e experimental, que recusa as formas fixas e as identidades rígidas. Falamos de um estrangeirismo[43] onde não é apenas um

---

[40] "Por fragmentário Blanchot compreende, então, mais do que a simples adopção formal do fragmento, a relação (rítmica, constelar) entre vários, múltiplos, fragmentos. A possibilidade de se constituírem relações entre diferentes singularidades – sem com isso anular essas mesmas singularidades – supõe um movimento da diferença no mesmo resultando, desta dinâmica entre a continuidade/descontinuidade, organização/desorganização na obra, a criação de novas possibilidades de sentido, bem como, a evocação do excesso, o resto, no domínio da linguagem – a que poderíamos ainda chamar o 'impensado' ou o 'fora'. A fragmentariedade resultaria pois da falha e do excesso (a força, a desmesura) da linguagem e da obra, irredutíveis que são à ordem do discurso e aos cânones" (MARQUES, Elisabete. *Maurice Blanchot e a exigência fragmentária*, p. 92).

[41] ARTAUD, Antonin *apud* UNO, Kuniichi. *Artaud – Pensamento e Corpo*, p. 28.

[42] ANTONIN, Antonin. *A perda de si: cartas de Antonin Artaud*, p. 28.

[43] Estrangeirismo, no contexto da filosofia e da literatura, refere-se a uma condição de deslocamento e estranhamento radical. É o estado de estar fora de si e do mundo familiar, não apenas como uma exclusão geográfica, mas como uma ruptura ontológica. Para Blanchot e Artaud, o estrangeirismo representa a experiência de ser atravessado por forças que escapam à subjetividade, à identidade e à linguagem ordenada, remetendo a uma abertura ao outro, ao inominável, ao incompreensível, a uma condição de descentramento absoluto, onde o sujeito é deslocado para fora de si mesmo e de sua ancoragem no mundo. Essa condição não é apenas um exílio físico, mas uma alienação essencial que redefine a relação entre o eu e o mundo. Para Blanchot, isso se dá no âmbito da literatura, quando o escritor ou o leitor se encontram em um espaço de alteridade radical, um lugar que não pertence a ninguém e onde o eu se dissolve em prol do encontro com o neutro. Já em Artaud, o estrangeirismo assume a forma de um tumulto caótico, um devir

afastamento do mundo habitual, mas uma ruptura mais profunda: o sujeito está fora de si mesmo. Esse "fora de si" indica uma desconexão ontológica, em que o eu deixa de ser o centro de referência para a experiência. Em vez disso, emerge como algo disperso, fragmentado, atravessado por forças que vêm de fora, do outro, do desconhecido.

Essa condição estrangeira não é apenas alienação, mas uma abertura que dissolve os limites entre interior e exterior, permitindo a criação de novas formas de ser. Insere o ser como pertencente a um não-lugar, a um deserto, ou seja, à perda de coordenadas estáveis e referenciais familiares. Não há um lar, uma origem a que se possa retornar. Esse espaço desértico é ao mesmo tempo vazio e pleno, pois contém o potencial para uma reinvenção radical. Ele não é um espaço físico, mas uma metáfora para o estado existencial do exílio, onde o sujeito não encontra mais um "dentro" ou "fora", mas apenas o fluxo contínuo do neutro.

Segundo Uno, "A intensidade do vazio destrói o pensamento, mas este mesmo vazio engendra, através de uma escrita poética, algo novo e que se consolida, pouco a pouco, como um novo tipo de pensamento".[44] Em seus poemas, Artaud não tenta criar uma valorização da sua experiência interior, ou extirpar essa dor, mas busca um pensamento mesmo afirmando "eu não consigo pensar". Ele sempre retoma a força para pensar sua dor, intensifica e elabora essas experiências agonizantes para fazer surgir uma outra força a partir do desequilíbrio crítico e a paralisia insuportável do pensamento. Como no poema acima, em que tenta falar, descrever, transcrever sobre o grito e como é sentido. É a partir dessa oscilação repetitiva do pensamento entre essa paralisia insuportável e a reflexão realizada no extremo da dificuldade que o pensamento se transforma e faz surgir uma espécie de máquina pensante em sua pureza, em que o pensamento sustentado sobre o pensável e todas as operações racionais da máquina pensante são fissuradas, rejeitadas, refeitas. Todas essas experiências inevitáveis do pensamento e do corpo conduzem Artaud a uma ressignificação da linguagem, remetem-no ao problema do signo e da linguagem. Ele tem uma obsessão em seus textos poéticos por essa linguagem paralisada, congelada, podre: "Sob os seios da terra horrenda/deus-a-cadela se retira, /seios da terra e água congeladas /que apodrecem sua língua oca".[45]

Como o próprio Artaud diz: "As palavras apodrecem ao chamado inconsciente do cérebro, todas as palavras de qualquer operação mental e, principalmente, aquelas que afetam as fontes mais habituais, mais ativas da mente".[46] O que corrobora a reflexão que Blanchot traz em certa passagem do seu texto *Linguagem da ficção*: "admitimos que as palavras de um poema não desempenham o mesmo papel e não mantêm as mesmas relações que as da linguagem comum"[47], ou seja, é possível inferir que há um diferencial entre a linguagem poética/literária e a linguagem comum. "Na linguagem usual as palavras são tidas como meio, são instrumentalizadas frente às necessidades de

vibrátil e instável, que rompe com as amarras da linguagem estruturada e se projeta em um não-lugar, onde o corpo e o pensamento se reconstroem continuamente no limiar da criação.

[44] UNO, Kuniichi. *Artaud – Pensamento e Corpo*, p. 29.

[45] ARTAUD, Antonin *apud* UNO, Kuniichi. *Artaud – Pensamento e Corpo*, p. 41.

[46] Ibidem.

[47] BLANCHOT, Maurice. *A parte do fogo*, p. 82.

comunicação".[48] Segundo Uno[49], a transformação da máquina pensante começa quando ela experimenta o vazio ou o nada em seu pensamento. As palavras são, então, fragmentadas, esvaziadas e petrificadas. Qualquer transformação começa pelo esvaziamento e despedaçamento do objeto, levando-o de volta às forças das quais foi extraído e colocando-o em movimento novamente. Assim, o pensamento, o corpo e as palavras estão envolvidos no mesmo processo de mudança, processo de um difícil devir. As cartas de Artaud, datadas da mesma época que os poemas citados acima, implicam junto a sua escrita poética todos os estados agonizantes e paralisantes vindos da impossibilidade de pensar.[50] Para Blanchot,

> a possibilidade não é a única dimensão de nossa existência e que talvez seja-nos dado "viver" cada acontecimento de nós mesmos numa dupla relação: uma vez como aquilo que compreendemos, agarramos, suportamos e dominamos (mesmo que com dificuldade e dolorosamente) relacionando-o a um bem qualquer, um valor qualquer, isto é, em última instância, à Unidade; outra vez como aquilo que se subtrai a todo emprego e a todo fim, mais ainda, como aquilo que escapa a nosso próprio poder, nos aguardasse atrás de tudo que vivemos, pensamos e dizemos, por menos que tenhamos estado alguma vez no fim dessa espera, sem nunca faltar àquilo que exigiu esse excedente, esse acréscimo, excedente de vazio, acréscimo de "negatividade", que é em nós o coração infinito da paixão do pensamento.[51]

A (im)possibilidade da literatura está justamente em fazer da presença uma ausência: tornar presente aquilo que não poderia estar presente. É o caráter paradoxal e ambíguo da linguagem literária, pois é diante do desaparecimento que as coisas se revelam enquanto presença, ou seja, a obra só se torna obra quando se desobra. Para se realizar, é necessário provocar a sua própria ruína. É a *impossibilidade* que constitui o elemento que permite à literatura escapar das relações de poder, conectando-se diretamente ao conceito de desobra (*désoeuvrement*) e aos fenômenos que o circundam.

Em *A conversa infinita*, Blanchot afirma: "a impossibilidade é a relação com o Exterior e, visto que esta relação sem relação é a paixão que não se deixa dominar, transformando-se em paciência, a impossibilidade é a própria paixão do Exterior".[52] Assim, temos que o *fora* é o próprio espaço da literatura, um espaço sem lugar, ao mesmo passo que ela o constrói, ela é o próprio *fora,* a literatura é esse espaço do não-lugar, sem um interior oculto, "onde o artista é aquele que perdeu o mundo e que também se perdeu, uma vez que não pode mais dizer Eu".[53] Logo, a literatura não se fixa a um espaço, exterior ou interior, ela está no vão, no vazio, no silêncio, sem tempo ou sujeito. Nesse ínterim, a *impossibilidade* em Blanchot não é somente uma restrição epistemológica, uma barreira cognitiva, mas uma dimensão ontológica, é um abismo metafísico, um

[48] DIONIZIO, Mayara. *Antonin Artaud: O instante intermitente*, p. 123.
[49] UNO, Kuniichi. *Artaud – Pensamento e Corpo*.
[50] Ibidem.
[51] BLANCHOT, Maurice. *A conversa infinita 2: A experiência limite,* p. 190.
[52] BLANCHOT, Maurice. *A conversa infinita 1:* A Palavra Plural, p. 92.
[53] LEVY, Tatiana Salem. *A experiência do fora: Blanchot, Foucault e Deleuze*, p. 29-30.

hiato ontológico, uma ruptura metafísica, que desafia nossa própria essência. Ou seja, uma desestabilização profunda no núcleo do pensamento e da existência, uma ruptura, uma falta fundamental que permeia o ser, desafiando qualquer tentativa de totalização ou compreensão absoluta. O ser e a existência estão sempre atravessados por uma alteridade radical, algo que escapa à apreensão e que coloca o sujeito em constante relação com o *fora* — o outro que não pode ser assimilado. Blanchot, contesta a ideia de totalidade e completude, defendendo que o *fora* e o *outro* desestabilizam nossa capacidade de compreensão total e atravessam o próprio núcleo da existência, nos lançando em um turbilhão de palavras que se debatem e contorcem, como se a linguagem, em sua insuficiência, estivesse à beira do colapso. O *fora* insondável, o *outro* indomável escapam das garras da razão, dançando no limiar da compreensão.

A (im)possibilidade da literatura está justamente em fazer da presença uma ausência: tornar presente aquilo que não poderia estar presente. Caráter paradoxal e ambíguo da linguagem literária, pois é diante do desaparecimento que as coisas se revelam enquanto presença, ou seja, a obra só se torna obra quando se desobra. "Quando eu falo, reconheço que só existe palavra porque o que 'é' desapareceu no que o nomeia, fulminando para se tornar a realidade do nome: a vida desta morte, eis o que é admiravelmente a palavra […]".[54]

A escrita em Blanchot, desdobrada à sombra do impossível, revela-se como uma tentativa desesperada de agarrar-se ao inatingível. Não é um limite, mas uma celebração do caos inerente à nossa busca pelo indescritível. As palavras, em sua rebeldia, resistem à domesticação, rebelando-se contra as estruturas previsíveis e a linguagem, desafiada e transformada, torna-se um meio de capturar a essência selvagem e indomada da existência. O texto se torna um ritual de invocação, um grito primal que ressoa nos desfiladeiros da existência. Para Blanchot, é próprio do fazer literário indicar esse esforço para o irrealizável. Logo, a existência de uma linguagem, de um sentido, não representados totalmente no ato da escrita, indica, tanto em Blanchot quanto em Artaud, sempre um paradoxo: ausência e presença, a negação e a realização. São dois movimentos essenciais da palavra literária. "A ausência primeira sobre a qual nascem todos os nossos gestos, todos os nossos atos e a própria impossibilidade de nossas palavras, ausência em que a poesia desapareceria ela própria justamente porque ela a realizaria".[55] A palavra no espaço literário tem "uma força de aniquilamento e uma presença indestrutível, sua própria negação e uma realidade de pedra".[56] *Grosso modo,* "o que nos leva a transgredir é justamente a impossibilidade de transgressão que a realidade nos oferece, uma crueldade que há no nosso limite e que nos coloca como cobradores de nós mesmos".[57] É esse problema que faz com que Artaud busque formas de expressão na arte, das mais diversas, e chega sempre à mesma conclusão de que qualquer que seja a linguagem que utilize, ela será insuficiente, pois ambas se estruturam sob a mesma falha.

[54] BLANCHOT, Maurice. *A conversa infinita 3: A ausência de livro*, p. 77.
[55] BLANCHOT, Maurice. *A parte do fogo,* p. 76.
[56] Ibidem, p. 70.
[57] DIONIZIO, Mayara. *Antonin Artaud: O instante intermitente*, p. 37.

Para Blanchot, é "a paixão do pensamento negativo[58] [que] promete ao homem o acabamento de si próprio".[59] Ou seja, a ação que leva ao futuro é, na verdade, apenas a "negatividade" pela qual, ao negar sua natureza e negar-se como ser natural, o homem se torna livre e se produz ao produzir o mundo, isto é, cria a si mesmo ao criar o mundo.[60] Isso significa que a linguagem tem o poder de negar a realidade ao mesmo tempo em que cria uma realidade através do discurso. Pode-se afirmar, então, que para Blanchot, a negação é uma condição da literatura, uma vez que é necessário negar o real para a construção de uma (ir)realidade fictícia. É na sua irrealização que se realiza: para se realizar é necessário provocar a sua própria ruína.

> Se podemos falar que a linguagem literária aparece em face ao desaparecimento do sujeito – que ocorre no momento da passagem do "eu" ao "ele" e, portanto, contrária ao cogito que se afirma em si – é porque essa relação não faz um caminho de interioridade, como o cartesiano, mas sim de exterioridade.[61]

A criação desse outro mundo possível, que está ao avesso, uma outra realidade, é sempre em relação ao real, irreal. Nasce da negação de todas as realidades particulares. O homem não esgota sua negatividade na ação, nem transforma todo o seu nada em poder. Ele pode alcançar o absoluto ao se igualar ao todo e se tornar consciente dele, mas mais extremo do que esse absoluto é a paixão do pensamento negativo. Essa paixão é capaz de introduzir a questão que suspende a resposta, mesmo diante da realização do todo, e manter a outra exigência que, sob a forma de contestação, dá um novo impulso ao infinito.[62] Eis o que Blanchot chama de desejo.[63]

Para Blanchot, a arte e a poesia não são produtos acabados, mas processos contínuos, movimentos de desdobramento, que ele chamou de *désoeuvrement.* Em *L´Espace littéraire*, ele descreveu a arte e a escrita como experiências de *desobramento,* nas quais nos confrontamos com uma força centrífuga ou um abismo que impede de ver a obra como um todo. Ele enfatizou o aspecto fragmentário dessa perspectiva, que ele chamou mais tarde em *A Conversa Infinita* de *A ausência da obra ou do livro.*[64] Ao mesmo tempo, a palavra poética e a escrita revelam esse "desdobramento sem fim"[65], que está

---

[58] A singularidade da ideia de negatividade em Blanchot tem sua origem no pensamento hegeliano, na dialética do senhor-escravo, e se desdobra em diálogo com vários outros pensadores, como Nietzsche, Heidegger, seus antecessores, e Georges Bataille e Emanuel Lévinas, seus contemporâneos.
[59] BLANCHOT, Maurice. *A conversa infinita 2: A experiência limite,* p. 186.
[60] Ibidem.
[61] DIONIZIO, Mayara. *Antonin Artaud: O instante intermitente*, p. 122.
[62] BLANCHOT, Maurice. *A conversa infinita 2: A experiência limite.*
[63] Convém abrirmos um parêntese para essa passagem de Blanchot acerca do desejo, "[…] um desejo sem esperança e sem conhecimento que faz dele um homem sem horizonte, desejo daquilo que não se pode alcançar e desejo que recusa tudo aquilo que o preencheria, desejo portanto dessa falta infinita que é o desejo, dessa indiferença que é o desejo, desejo da impossibilidade do desejo, levando o impossível, escondendo-o, revelando-o, desejo que nisso é o acesso ao inacessível, a surpresa desse ponto a que só se tem acesso fora de acesso, ali onde a proximidade do distante só se dá no distanciamento, como, de um tal acesso, o pensamento – supondo-se que ele seja aí afirmado por um instante – poderia jamais regressar e daí tornar a trazer, senão um novo saber, ao menos, à distância de uma lembrança" (BLANCHOT, Maurice. *A conversa infinita 2: A experiência limite*, p. 194).
[64] BLANCHOT, Maurice. *A conversa infinita 3: A Ausência de livro,* p. 13, 39.
[65] BLANCHOT, Maurice. *O espaço literário*, p. 29.

ligado à afirmação do anonimato da linguagem literária e, portanto, à impossibilidade ou incapacidade do sujeito – seja o escritor ou o leitor – de dominar ou restringir os sentidos da palavra poética ou de deter o movimento de dispersão e fragmentação da escrita. Blanchot explica esses pontos em *A Escrita do Desastre*.[66] Artaud possui esse caráter desobrador (*désoeuvrer)* da linguagem poética, com uma experiência de verdadeiro fascínio pelo desvio entre as palavras, as imagens e suas variações entre as línguas. E nesse fascínio também consiste a sua tarefa ética de manter a palavra respondendo ao impossível, ao que excede, sempre ao dispor da ressignificação e ressingularização subjetiva. Um processo de desterritorialização contínuo, a palavra enquanto nômade de si. Reiteração dessa experiência desobradora que se passa entre escritor, leitor.

> o vazio em que vai se apagar; e na direção desse vazio ela deve ir, aceitando se desencadear no rumor, na imediata negação daquilo que ela diz, em um silencio que não é a intimidade de um segredo, mas o puro exterior onde as palavras se desenrolam infinitamente.[67]

A linguagem, ao desdobrar-se na obra, não espelha a interioridade, mas nos transporta para o espaço-tempo do impossível, o lugar onde o que é possível só pode sê-lo através do impossível. Isso diz daquilo que Deleuze e Guattari conceituaram como *literalidade*[68]*:* a experimentação da obra. Tal experimentação está diretamente ligada ao fato dela nos submergir e (trans)portar para o espaço-tempo da *impossibilidade,* é o possível que somente pode sê-lo através do impossível. É ser estrangeiro de si. Nômade. Sendo, para Blanchot, o Estrangeiro[69] aquele que vem de outro lugar e não aparece em nenhum horizonte representável, o invisível seria o seu "lugar", é o que se desvia de todo visível e de todo invisível.[70] Ou seja, sua presença se dá no invisível. A obra, ao despersonalizar-se, torna-se esse estrangeiro, sendo um lugar de encontro com aquilo que não pode ser visto ou apreendido, mas apenas experimentado. É essa característica que a literatura verdadeira possui: ser viva, pulsante, desafiando toda tentativa de fixação.

---

[66] CASTRO, Carolina Villada. *Blanchot: Translating Worklessness (Désoeuvrement).*
[67] FOUCAULT, Michel. *O pensamento do exterior,* p. 224.
[68] Literalidade, para Deleuze e Guattari, refere-se à experimentação radical que dissolve as representações e significados previamente estabelecidos, situando a obra em um plano de criação contínua. Não se trata de buscar interpretações ou metáforas, mas de experimentar a materialidade da linguagem em sua capacidade de produzir novos sentidos. A literalidade é o campo onde a palavra adquire corpo, tornando-se ato e ação, um processo em constante devir que reflete o caráter nômade e experimental da escrita.
[69] Para Blanchot, o estrangeiro é aquele que vem de outro lugar, que não se inscreve em nenhum horizonte visível ou compreensível. Ele não é simplesmente um forasteiro ou alguém deslocado, mas uma figura que encarna o fora, o invisível, aquilo que escapa às categorias e representações habituais. O estrangeiro é, assim, uma metáfora para a própria literatura, que, ao afastar-se do eu e do mundo familiar, se torna um espaço de estranhamento radical e abertura infinita.
[70] BLANCHOT, Maurice. *A conversa infinita 3: A Ausência de livro*, p. 99.

Escrita-Fragmentária

A escrita artaudiana é expressão e derramamento transbordante do vazio, do inexprimível da linguagem, da impossibilidade, da morte anterior à morte. Corrobora o que Blanchot nos diz, que quando um homem fala, ele se apoia a uma tumba vazia, e "o vazio da tumba é o que faz a verdade da linguagem, mas, ao mesmo tempo, o vazio é realidade e a morte se faz ser".[71] Vemos em Artaud uma espécie de gagueira – fusão do som articulado, ruído e respiração – poética como método de questionamento da linguagem, que transforma e despedaça as palavras e capta a força do impensável, parindo uma escritura puramente fonética na sua rejeição aos sons idealizados e que corresponde à abertura de força brutas, as imagens acústicas que apreendemos, em uma onda intensa determinada que cria palavras sem órgãos.

> Os signos tropeçam neles mesmos ou na substância que é o som, nos contornos do que é o conceito. […] Artaud ataca incansavelmente a linguagem articulada. Abandonar a linguagem como sistema articulado e como língua institucionalizada, gaguejar sem parar, engolir linhas traçadas, congeladas na fala, isso conduz Artaud a comer a linguagem, refazer as palavras na profundeza do corpo, cria as palavras sem órgãos.[72]

Conforme Deleuze nos diz em determinada passagem de *Lógica do Sentido*: "é o corpo trazido a superfície que conta".[73] É a linguagem se realizando no interdito entre a boca que fala e a boca que come. E é dessa liberação que ela pode agora reintroduzir voz, gaguejar e comer palavras. "A boca desterritorializada encontra outras ligações com outros órgãos, o que pode compor um outro corpo entre os órgãos, fora de suas relações determinadas".[74] O inexprimível é como uma espécie de escuta diacrônica e silenciosa do vazio que circula entre as palavras, pois o "vazio da tumba" é algo que "me" antecede, é o pensamento do *fora* e a própria escritura/exigência (fragmentária) do *desastre*.

Nesse sentido, toma-se a literatura de Antonin Artaud, uma *escrita fragmentária*, que surge do despedaçamento e processo de desintegração[75] da palavra e fissura da

[71] BLANCHOT, Maurice. *A conversa infinita 3: A Ausência de livro*, p. 483.
[72] UNO, Kuniichi. *Artaud – Pensamento e Corpo*, p. 53.
[73] DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*, p. 25-30.
[74] UNO, Kuniichi. *Artaud – Pensamento e Corpo*, p. 53.
[75] Nesse fluxo artaudiano de desintegração da palavra que se quer enquanto fissura numa linguagem determinista a fim de estabelecer um novo tipo de linguagem, observamos, segundo Coêlho, três níveis de desintegração da palavra: "Primeiramente, essa desintegração se dá no plano da escrita mesmo, a partir da ideia da possibilidade de se escrever como se fala ou escrever simples e sem alegorias, ou seja, escrever como se tem vontade de falar. Nesse sentido, faz-se necessário compreender, em Artaud, a relação entre a escrita e a fala. […] Daí, a escrita não se resume a um mero exercício de vontade de falar e, tampouco, esta se dá como a 'fala' da vontade, mas a vontade e a fala-escrita-fala são o mesmo, ou seja, a verdadeira manifestação do espírito, isenta da necessidade dos artifícios e maneirismos comuns à chamada literatura e à arte do 'bem dizer'. O segundo momento da desintegração, considerado como consequência necessária e evidente, se dá na sintaxe, ou seja, na forma gramatical como as palavras são usadas dentro das frases, bem como, as relações das frases entre si. […] Significa afirmar que na escrita, para Artaud, há que se estabelecer uma espécie de suspensão, próxima à da fenomenologia, no que diz respeito à formação da consciência. Mas trata-se de suspender a forma gramatical [conforme explicitamos acima] […] Há uma recusa em se sujeitar o pensamento à sintaxe, considerando a escrita como o sopro do espírito. No terceiro plano, existe a

linguagem, em que as forças que compõem a vida são transmutadas em escrita e estilhaçam através da experimentação: um conjunto de experimentações concernentes a forças diferentes que falam através dele e se inflamam nele exprimindo-se sem parar, "corroendo os contornos que definem o pensamento, a forma, a linguagem".[76] É uma espécie de expressão literária que, assim como Kafka, interessa a Deleuze pelas possibilidades de constantes comunicações transversais. Configura uma literatura menor. Entende-se uma literatura que implica a produção de sentido rizomático; expansão de elementos heterogêneos criados sob a tutela da heterogênese do pensamento.[77] Artaud "é atravessado por um fluxo de vida invencível, que lhe vem principalmente de suas cartas, de suas novelas, de seus romances e de seu inacabamento mútuo por razões diferentes, e comunicantes, permutáveis".[78] Os componentes da expressão em Artaud – cartas, pinturas, teatro – rompem-se e ramificam-se em um processo interminável. São fluxos de escrita interrompidos, mas todos comunicantes. A escrita está do lado do inacabamento. É um caso e devir. É despedaçamento de formas e reconstrução de conteúdo; movimento pelo meio. Conforme diz Kafka, "a palavra, eu não a vejo, e a invento". Artaud manifesta em sua obra esse sentido rizomático, o qual instaura como lógica: a conjunção "e" enquanto anula fim e começo, "um rizoma não começa nem conclui, ele se encontra sempre no meio, entre as coisas, inter-ser, *intermezzo*".[79] Essas são condições de uma literatura menor. Aquela em que a enunciação é sempre histórica, política, social e produtora de novos enunciados:

> [...] uma literatura menor ou revolucionária começa por enunciar e só vê e só concebe depois [...]. A expressão deve despedaçar as formas, marcar as rupturas e as ramificações novas. Estando despedaçada uma forma, reconstruir o conteúdo que estará necessariamente em ruptura com a ordem das coisas.[80]

Ora, se a escrita desobrada de Artaud se dá como uma força capaz de esvaziar e fragmentar a matéria para posteriormente reconstruí-la e inseri-la nesse fluxo contínuo de movimento e vibrações permanentes que insere a literatura na abertura de caminhos que provocam deslocamentos, ela se configura como afirmação da fissura nas margens da produção de sentido. As forças que constituem e animam a vida são transmutadas em sua literatura. O pensamento surge no momento em que a palavra se manifesta, dissolvendo a ideia de que forma e conteúdo são entidades separadas. Como o próprio Artaud diz em *O Pesa-nervos*, "esses estados que nunca são nomeados, essas situações iminentes da alma, ah, esses intervalos do espírito".[81] Isso também não significa que a

---

necessidade de desintegração do estilo ou a suposta arte de bem dizer. É dizer que quando algo tem que ser dito, para Artaud, fica quase impossível enquadrá-lo num conceito pré-determinado. A exemplo disso, sua obra é diversificada e na maioria dos casos é quase impossível distinguir as fronteiras entre um gênero literário e outro (poesia, romance, crônica, peça de teatro, ensaio, 'carta' etc.), ou seja, aquilo que Artaud persegue, em sua essência, está presente em todas as formas com que ele se manifesta" (COÊLHO, Wilson. *Antonin Artaud: a linguagem na desintegração da palavra*, p. 14-15).

[76] UNO, Kuniichi. *Artaud – Pensamento e Corpo*, p. 16.

[77] DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?*, p. 255.

[78] DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Kafka: por uma literatura menor*, p. 62.

[79] DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2, vol. 1,* p. 48.

[80] DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. Félix. *Kafka: por uma literatura menor*, p. 43-44.

[81] ARTAUD, Antonin. *O Pesa-Nervos*, p. 60.

palavra seja apenas um meio para transportar uma ideia. Ela não diz respeito apenas ao ente, mas ao ser, que se expressa por meio do e com o corpo. É um grito primordial ecoando nas entranhas da escrita, uma dança frenética de sons e significados que se desintegram e se reconstroem, desafiando qualquer lógica coerente.

> O reche modo
> to edire
> di za
> tan dari
> do padera coco[82]

Conforme afirma Quilici:

> O grito não é necessariamente a emissão de um som inarticulado e estridente. A palavra pode ser "palavra-grito", se é resposta primeira a esse impacto originário, a essa apreensão da vida como "crueldade". [...] Não apenas a dor física e psíquica, possivelmente associada aos diversos problemas de saúde de Artaud, mas também a dor ontológica, de sentir o pensamento e a própria existência se desgarrando continuamente. A "palavra-grito" emerge desse impacto e ao mesmo tempo o acolhe, garantindo a conexão entre a expressão e a "vida".[83]

A palavra não se reduz a um simples elemento em um processo de construção do pensamento, onde uma palavra se empilha sobre a outra. Ela se transforma e se rompe com os significados, desafiando os limites do autor e da linguagem. E a sonoridade e o silêncio ocupam o vazio dos corpos que vão sendo invadidos por forças que o ferem de forma intensa, direta e contínua. É ocupar o instante inabitado – dessa palavra que rasga a carne e deixa a ferida exposta – com uma escrita-presença que quer romper com uma episteme[84] já dada, verticalizada. Se há, mesmo que minimamente, a falta se posicionando e demarcando um espaço, é porque ela é signo de presença, de criação. Então, um dos objetivos que norteiam esta pesquisa é o de que se pretende não mais do que dimensionar a enorme ausência que compõe a escrita, tratar da incógnita da transgressão que a escrita insiste em ser e em preencher.[85]

Artaud se rebela contra a consciência predeterminada e as polícias do pensamento, afirmando sua existência como um ato de revolta. Fala-se de uma busca do Artaud por uma ontologia para sondar a experiência originária sufocada pela cultura do ocidente. Busca "princípios" de uma escrita crítico-criativa que carrega em si um pensamento poético-político a partir de corpos-que-criam: "Eu sou o homem árvore, E eu não tenho mais raízes, mas eu ainda tenho folhas, E elas ainda estão verdes, E eu ainda estou vivo".[86] Quando a racionalidade não consegue se expressar, é que o poético fala e o corpo sente. "Para existir basta abandonar-se ao ser, mas para viver é preciso ser alguém, e

[82] ARTAUD, Antonin. *Escritos de Antonin Artaud*, p. 84.
[83] QUILICI, Cassiano Sydow. *Antonin Artaud – teatro e ritual,* p. 90.
[84] Para Foucault, regimes de enunciados de uma época.
[85] DIONIZIO, Mayara. *Antonin Artaud: O instante intermitente.*
[86] ARTAUD, Antonin. *O homem árvore*. s.*d*. Vale ressaltar que todos os trechos de poemas de Artaud citados neste texto tiveram tradução própria e foram retirados da fonte: YAVENDRAS.COM. *10 Poemas de Antonin Artaud*. Disponível em: https://poemas.yavendras.com/antonin-artaud/ Acesso em: 10/05/2023.

para ser alguém é preciso ter um OSSO, é preciso não ter medo de mostrar o osso e arriscar-se a perder a carne".[87]

Pensar a palavra em Artaud é pensar essa morte de um corpo que se liberta à potência do infinito e da (im)possibilidade, que abraça o *fora* e, ao invés de fugir do precipício, se atira nele. O pensamento que se retira para o *fora* coloca o *eu* enquanto um paradoxo: o *eu* enunciador dessa linguagem literária não é um *eu* idêntico a si, uma vez que não é um *eu* que representa um sujeito, não se refere a si mesmo; afinal, "escrever nada tem a ver com significar, mas com agrimensar, cartografar, mesmo que sejam regiões ainda por vir".[88] É o acontecimento da *experiência-limite*, como quisera Blanchot. Artaud escreve a partir de um fora de si, no amplo campo da suspensão, da flutuação, em que toda a potência do vazio é explorada ao máximo. "Eu sou, parece, um escritor. Mas o que escrevo? Eu faço frases. Sem sujeito, verbo, atributo ou complemento. Eu aprendi palavras, elas me ensinaram coisas. A minha vez de ensiná-las uma maneira de novo comportamento".[89] As palavras de Artaud

> são plenas de signos manifestando imagens corroídas, representações abortadas, pensamentos desorganizados e formas desordenadas passando por uma crise existencial frequentemente inexprimível. As obras de Artaud rendem, elas mesmas e de uma só vez, a descrição de um processo singular de pensamentos impossíveis e a prática desses pensamentos que lançam sem cessar a lucidez e a solidez de uma opacidade flutuante.[90]

A escrita de Artaud é fragmentária e a expressão de um devir incomunicável, por meio dela. É a expressão do *desobramento* da palavra; uma escrita do caos. É aquilo que não pode ser dito de outro modo que não seja em desalinho. A sua escrita caracteriza o que Blanchot conceitua como *escrita fragmentária,* uma maneira de explorar a relação entre experiência e escrita. Blanchot escreveu sobre a escrita fragmentária em diversas obras, conforme se vê em *L'Espace Littéraire*, na qual ele meditou diversas vezes acerca da interrupção e do *désoeuvrement.* Em sua obra, ele discute a relação entre experiência e escrita e como a escrita fragmentária pode ser uma maneira de explorar essa relação.

Blanchot chama de "exigência fragmentária" as relações que imprimem ritmo e que geram novas possibilidades de sentido entre elementos singulares, o que faz com que o "todo" seja extravasado. Considera que, de mesmo modo, a leitura é gesto de reescrita que, mantendo o texto incólume, transforma-o sempre noutro. Configura-se, enquanto tal, uma *dobra.* O campo de criação originado da escrita fragmentária é o do diverso, do múltiplo. Imprime uma desestruturação da forma em termos temporais, institui em seu lugar um tempo-espaço marcado pela ruptura, pela fissura da linguagem, pelo desvio, pelo salto, pela diferença. Blanchot[91] afirma que a descontinuidade, marca dessa escrita, não se restringe ao fragmento e nem dele depende. Há, então, um

[87] ARTAUD, Antonin. *Escritos de Antonin Artaud,* p. 185.
[88] DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2, vol. 1*, p. 19.
[89] ARTAUD, Antonin *apud* COÊLHO, Wilson. *A palavra em Artaud ou a carne que se faz verbo,* p. 40. Poema escrito em 1947 e publicado pela Gallimard, no Luna-Park, nº 5, outubro de 1979.
[90] UNO, Kuniichi. *Artaud – Pensamento e Corpo*, p. 14.
[91] BLANCHOT, Maurice. *Memorandum sur le cours des choses.*

descentramento da ideia, do pensamento, do sentido, é o que faz deslocar para o campo do *fora* da escrita, o *fora* da linguagem.

Assim, e porque o jogo dessa escrita/leitura fragmentária subentende uma comunidade de leitores por vir e em aberto (inconfessável/interdita), indicia também uma possível relação com o fora, na medida em que o texto se faz e se desfaz. Isso torna a fragmentariedade a condição da sobrevida dos textos. Não se dá, então, como característica formal de textos, na forma de pequenos blocos fechados de sentido, o que faz com que a exigência fragmentária se distinga do "fragmento" romântico, ainda sob a dependência da noção de "unidade", conforme a definição de Schlegel.[92] A escrita fragmentária prova a teoria de que nenhum texto pode ser considerado uma unidade fechada, pois faz parte da sua composição o dentro e o fora, de modo que a exterioridade também comporta o seu sentido.

A escrita fragmentada instaura uma dança de elementos textuais, entrelaçando uma teia de conexões múltiplas. Essa abordagem elimina a necessidade de subjugar a obra a uma unidade ou identidade preponderante. O entendimento desse processo revela uma desestruturação temporal, marcada pelo salto, pela ruptura, pelo retorno, uma temporalidade (espacial) impregnada de diferença. A descontinuidade, como Blanchot sugere, transcende a problemática da modernidade, impondo-se como uma exigência intrínseca aos textos. Nesse contexto, é crucial explorar como a interrupção não é apenas uma possibilidade, mas uma necessidade essencial para a expressão textual.

A ideia de fragmentação implica uma abertura, um descentramento, uma "*diferança*"[93], uma não-presença a si, o impensado e o exterior, demandando uma ruptura necessária da escrita em relação aos contextos e pretextos aparentes. Assim, a mobilidade textual está intrinsecamente ligada a uma espécie de desamparo, como se os textos fossem cartas duplamente perdidas, uma fragilidade que, paradoxalmente, constitui sua força, uma potência do vazio. A citação, como uma forma única de "iterabilidade", evidencia essa mobilidade da linguagem.

> O fragmento, enquanto fragmentos, tende a dissolver a totalidade que ele supõe e carrega em direção à dissolução de onde ele não se forma (propriamente falando), à qual ele se expõe para, desaparecendo, e, consigo, toda identidade, se manter como energia de desaparecer, energia repetitiva, limite do infinito mortal – ou obra da ausência de obra (para redizê-lo e calá-lo ao redizê-lo). Daí que a impostura do Sistema – o Sistema elevado pela ironia a um absoluto de absoluto – é maneira para o sistema de se impor ainda pelo descrédito do qual o credita a exigência fragmentária.[94]

[92] Ibidem, p. 88.
[93] Diferença (ou *différance*): em uma leitura blanchotiana, o termo "diferança", ecoando Derrida, pode ser compreendido como o movimento incessante e diferido da significação, que nunca se fixa em uma presença plena. No pensamento de Blanchot, a diferença é inseparável da ideia de fragmentação e mobilidade, remetendo à experiência literária como abertura para o exterior, onde o sentido está sempre em deslocamento e nunca plenamente realizado. Trata-se de uma ausência que pulsa no coração da linguagem, revelando sua dimensão de errância e alteridade.
[94] BLANCHOT, Maurice. *L´Écriture du désastre*, p. 99-100.

Em Artaud vemos a escrita fragmentária como um ritual caótico de palavras, uma explosão de expressão desenfreada que transcende as fronteiras convencionais. Cada fragmento é um estilhaço de significado despojado de significantes, uma tentativa de capturar a essência inapreensível da experiência e o inexprimível do pensamento. Sua escrita não se submete a uma estrutura linear ou sequencial, mas mergulha em uma temporalidade tumultuada, marcada por rupturas, saltos e retornos, manifestando uma diferença visceral. Vejamos no seu poema a seguir:

Onde cheira a merda
 cheira a ser.
homem podia muito bem não cagar,
 não abrir a bolsa anal
 mas preferiu cagar
 assim como preferiu viver
 em vez de aceitar viver morto.

Pois para não fazer cocô
 teria que consentir em
 não ser,
 mas ele não foi capaz de se decidir a perder o ser,
 ou seja, a morrer vivo.

Existe no ser
 algo particularmente tentador para o homem
 algo que vem a ser justamente

COCÔ (AQUI RUGIDO)

Para existir basta abandonar-se ao ser
 mas para viver
 é preciso ser alguém
 e para ser alguém
 é preciso ter um OSSO,
 é preciso não ter medo de mostrar o osso
 e arriscar-se a perder a carne.

O homem sempre preferiu a carne
à terra dos ossos.
Como só havia terra e madeira de ossos
 ele viu-se obrigado a ganhar sua carne,
 só havia ferro e fogo
 e nenhuma merda
e o homem teve medo de perder a merda
 ou antes **desejou** a merda
 e para ela sacrificou o sangue.

Para ter a merda,
 ou seja, carne
 onde só havia sangue
 e um terreno baldio de ossos
 onde não havia mais nada para ganhar
 mas apenas algo para perder, a vida.

reche modo
to edire
de za
tau dari
do padera coco

Então o homem recuou e fugiu.

E então os animais o devoraram.

Não foi uma violação,
ele prestou-se ao obsceno repasto.

Ele gostou disso
e também aprendeu
a agir como animal
e a comer seu rato
delicadamente.

E de onde vem essa sórdida abjeção?

Do fato de o mundo ainda não estar formado
ou de o homem ter apenas uma vaga ideia do que seja o mundo
querendo conservá-la eternamente?

Deve-se ao fato de o homem
ter um belo dia
detido

a ideia do mundo.

Dois caminhos estavam diante dele:
o do infinito de fora
o do ínfimo de dentro.

E ele escolheu o ínfimo de dentro
onde basta espremer
o pâncreas,
a língua,
o ânus,
ou a glande.

E deus, o próprio deus espremeu o movimento.

É deus um ser?
Se o for, é merda.
Se não o for,
não é.
Ora, ele não existe
a não ser como vazio que avança com todas as suas formas
cuja mais perfeita imagem
é o avanço de um incalculável número de piolhos.

"O Sr. Está louco, Sr. Artaud? E então a missa?"

Eu renego o batismo e a missa.
Não existe ato humano
no plano erótico interno
que seja mais pernicioso que a descida
do pretenso Jesus-cristo
nos altares.[95]

Essa descontinuidade, longe de ser confinada ao fragmento, é uma demanda intrínseca na escrita de Artaud. A escrita fragmentária não se encaixa estritamente na moldura da modernidade, mas (s)urge como uma necessidade vital de fissura, de cisão, interrupção, desafiando as convenções estabelecidas. Artaud propõe uma abertura radical, um descentramento que revela o impensado, a não-presença a si e a constante presença do exterior. Uma torção nas linhas de segmentaridade. A escrita fragmentária diz sempre de um acontecimento particular na escrita e na leitura, supondo sempre de modo incondicional a interrupção da continuidade indiferenciada, uma ruptura (mínima) na fala ininterrupta. Toda essa mobilidade textual em Artaud, esse jogo de palavras, especialmente nas glossolalias, não é apenas uma questão formal, mas sim uma expressão da angústia, do esgotamento e do desamparo, como se os fragmentos fossem cartas perdidas em um universo caótico. Essa fragilidade, paradoxalmente, é a força propulsora, potência intensiva do esgotamento, uma potência do vazio que redefine a natureza da linguagem. As citações, como gestos de "iterabilidade" peculiar, destacam essa fluidez intrínseca da linguagem e nos convida a um ato de imersão no caos, um jogo entre tempos quebrados, que abrem o campo de criação de aberturas, inclusive temporal, forja novos espaços-tempos que cocriam universos outros de referência e, portanto, uma experiência profundamente fragmentária.

A escrita artaudiana enquanto intempestiva e atemporal, ecoa através das eras, desafiando as estruturas convencionais da linguagem e da expressão. Afirmar o desejo sem desejo, dizer tudo sem nada dizer, assim também continuam a ressoar fragmentos. Temos na escrita de Artaud a exigência dialética (não como um método sistemático de argumentação lógica, mas mais uma questão de conflito e contraste, tensão, oposição e confronto), e a exigência não exigente do neutro: "a exigência não exigente, desastrosa, do neutro, a efração do infinitamente passivo onde se encontram, se disjuntando, o desejo indesejável, a pulsão do morrer imortal".[96] Na escrita de Artaud, percebe-se uma contiguidade que opera de maneira escalonada, refletindo a multiplicidade que a constitui. Essa multiplicidade manifesta-se em diferentes graus de intensidade, como forças que vibram em níveis variados. A palavra, ao mesmo tempo que envolve e expressa o pensamento, não é uma entidade fixa, mas algo que se revela por meio dessas intensidades. O ser da palavra, portanto, é apreendido como um campo de forças em constante variação, onde cada vibração carrega uma qualidade distinta e única. É exatamente por isso que o pensamento de Artaud é marcado por aquilo que chamamos pensamento sem imagem, isto é, sem conceitos ou formas, onde uma operação formal

[95] ARTAUD, Antonin. *Escritos de Antonin Artaud*, p. 184-188.
[96] BLANCHOT, Maurice *apud* CASAL, Amanda Mendes; FILHO, Eclair Antônio Almeida. *Desobramento do Neutro e (O Fora Desejável): A Escritura (Fragmentária) do Desastre, de Maurice Blanchot*, p. 86-87.

não é possível. Para Artaud, pensar é pesar com os nervos, é esse conduzir o pensamento a partir dos diferentes graus de intensidades de forças que o atinge, que atinge diretamente o corpo, que faz vibrar os nervos. "O pensamento é arremessado no informal caótico ou na 'matriz borbulhante' das forças".[97] É o pensamento aberto ao indefinido e ilimitado que abre espaço sem fronteiras, que se revela através da sua própria escrita. Uma *escrita (fragmentária) do desastre*, do impossível, do nomadismo e das intensidades.[98]

Para Artaud, "despedaçar a linguagem para tocar a vida"[99] é a palavra que se revela e se nega como "obra". Trata-se de uma palavra que não se deixa capturar, carregada de tensão, um grito que emerge da própria essência do ser. O *neutro*, nesse contexto, não é uma serenidade, mas uma agitação incessante, uma dor viva e profunda, uma luta constante contra os limites da linguagem, uma tentativa de tocar a essência do ser que se nega à comunicação ordenada. Artaud encara o *neutro* como um território selvagem, um domínio onde a racionalidade é devorada pelo caos expressivo, por um sofrimento radical. Em uma relação tanto de celebração quanto de uma dor, o neutro, para Artaud, é um espaço limítrofe, onde a linguagem, em sua brutalidade, rompe com a ordem e a racionalidade estabelecidas. Trata-se de uma experiência de intensa agitação, uma força caótica que subverte as convenções e devora a lógica da comunicação. É uma dor visceral, uma luta contra os limites da linguagem, que tenta capturar o que escapa do entendimento humano.

Podemos observar que o processo de composição da poética artaudiana com sua série de transformações catastróficas através da crise do pensamento e dos nervos, passa por um processo que marca o movimento de *désoeuvrement*. Primeiramente, há a *desobra*, um momento inicial em que, com palavras fragmentadas e despedaçadas, Artaud destrói o estado de rigidez, de vazio. A *desobra* é o movimento de desconstituição da obra como entidade fechada e completa. É um processo de suspensão ou anulação do fazer produtivo que tradicionalmente caracteriza a obra, abrindo espaço para uma criação que não se conclui ou se fixa em um objeto finalizado. No caso da poética artaudiana, *desobra* denota a destruição inicial das formas convencionais, o despedaçamento da linguagem e do sentido como etapa necessária para uma nova configuração artística ou existencial, mais fluida e fragmentária. Esse estado inicial dá lugar a uma reconstrução, onde o vazio e a petrificação se transmutam em uma forma plástica, móvel e oscilante. Assim, figuras

[97] UNO, Kuniichi. *Artaud – Pensamento e Corpo*, p. 63.

[98] "A escritura fragmentária como o necessário impossível, sim, assim o fragmentário se apresenta em *A Escritura do Desastre*, o que, de algum modo, nos faz descrer da composição de uma obra sobre o fragmento em fragmentos – o que aproximadamente sugere Nancy em *Noli me frangere* (um título que põe em relação o não querer e o escrever) – nos faz refletir sobre a justaposição de desobramento do neutro e ruptura silenciosa do fragmentário no 'fragmento' (coloquemos entre aspas) de que se extraiu a suposição comum, entre escritura e passividade, de apagamento e extenuação do sujeito. O fragmentário ainda aparece segundo a apreensão particular de *desastre, fora, retorno, neutro*, que são ditos da seguinte maneira por Blanchot: 'esses nomes, lugares da deslocação, os quatro ventos da ausência de espírito soprando de nenhuma parte: o pensamento, quando este se deixa, pela escritura, desligar até o fragmentário.' (BLANCHOT, 1980, p. 95)" (CASAL, Amanda Mendes; FILHO, Eclair Antônio Almeida. *Desobramento do Neutro e (O Fora Desejável): A Escritura (Fragmentária) do Desastre, de Maurice Blanchot,* p. 93).

[99] ARTAUD, Antonin. *Oeuvres Complètes*, vol. IV, p. 18.

mais flexíveis e sutis emergem, moldando-se em ritmos e filamentos, em contínua transformação, ecoando como *ritornelos*[100] no pensamento:

> schramm tau cromant
> schraum tau cramant
> schramm tau schraumant
> schraum tau schramment
> schramm tau schramment
> schraum tau schraumment
> schraum tau schramment
> schraum tau schraumment[101]

Em Blanchot,

> o fragmento é o estilhaço de uma obra sob a atração do desobramento desde que a ruína da obra, sob a escrita do desastre, deixe ainda a obra no estado, mas de modo que a ironia, a dissimulação a subtraiam de sua unidade. Temos no fragmento anterior novamente o "redizê-lo e calá-lo redizendo-o", […] o desastre é dito por "a grande dissimulação: quando tudo é/está dito, é/está redito e calado" (BLANCHOT, 1980, p. 77). O silêncio do cético não poderia ser a ingenuidade de um recusar as palavras, mas a repetição que deseja esvaziá-las do sentido. Que o vazio seja sentido do sentido, o sussurro que a escuta não poderia ignorar, mas também não poderia saber, o desejo indesejável da vertente neutra do ir-e-vir (*ressassement)* do sentido.[102]

Ao se fazer obra, a escrita artaudiana cria novas dobras, em que as cordas produzidas vão criando uma *cadeia rizomática de agenciamentos*[103] ainda mais sensíveis, parindo sempre novos movimentos, oscilando de modo cada vez mais dinâmico, para que seja riscada um *cartografia escrita*[104] que capte as intensidades que Artaud nomeia de

[100] O conceito de *ritornelo* provém originalmente da música, especialmente no trabalho de Gilles Deleuze e Félix Guattari em *Mil Platôs*. Ele designa um refrão ou repetição rítmica que organiza e estabiliza o caos, servindo como ponto de referência em meio à desordem. Em Artaud, os *ritornelos* são expressões poéticas ou linguísticas que oscilam entre ordem e caos, fragmentos rítmicos que moldam o pensamento e a linguagem de maneira plástica e oscilante, remetendo a movimentos repetitivos que constroem sentido a partir do dinamismo das forças em tensão.

[101] ARTAUD, Antonin. *Oeuvres Complètes*, p. 226. Artaud escreve esses versos a partir do sobrenome da sua ex-noiva belga, Cécile Schramme. De acordo com Cristiano Florentino, com o qual concordamos, esse poema glossolálico "[...] cria o efeito de um mantra, essa sílaba, palavra ou verso que se repete indefinidamente, gerando um canto, um rito sonoro que alcança uma música mágica e encantatória que está fora da impostura do signo. Mais uma vez, o poeta enlaça, num único evento, voz e escrita, corpo e letra" (FLORENTINO, Cristiano. *A língua de fogo de Antonin Artaud*, s/p).

[102] CASAL, Amanda Mendes; FILHO, Eclair Antônio Almeida. *Desobramento do Neutro e (O Fora Desejável): A Escritura (Fragmentária) do Desastre, de Maurice Blanchot*, p. 96.

[103] Uma cadeia rizomática de agenciamentos, em termos deleuzo-guattarianos, refere-se a um sistema aberto, dinâmico e não hierárquico de conexões múltiplas, em que elementos se inter-relacionam sem um centro fixo ou uma ordem linear. No contexto artaudiano, essa cadeia é formada por fluxos de forças sensíveis e intensidades criativas que se conectam de maneira imprevisível, expandindo a expressão da escrita para além de um sujeito ou estrutura singular, revelando a multiplicidade em movimento contínuo.

[104] Refere-se a criação de um mapeamento simbólico e sensorial que busca registrar não apenas significados, mas também intensidades, afetos e forças que atravessam a linguagem. No caso de Artaud, trata-se de uma escrita que desenha trajetórias de pensamento e experiência, captando as vibrações que emergem de um corpo em crise e as transformações que ele sofre, dando forma ao indizível por meio de palavras.

"forças brutas da natureza".[105] Uma *cartografia rizomática*[106], ela espraia as forças pelo amplo espaço da criação, "como raízes na terra."[107] Palavra-fratura, esvaziada, fragmentada, fragmentária, despedaçada, deslocada, desobrada, obrada, dobrada, soprada, redobrada, proliferada. Espraiada e enraizada no ser da terra, da gente que também é terra: palavra que povoa, palavra-povoada. Nesse movimento, ela não se fixa, mas traça um rigor cósmico: uma geometria sem espaço, uma linha de fuga que rompe e atravessa os pontos fixos e limiares, limitantes. As rachaduras que abre permitem que a luz penetre como nos telhados ao amanhecer, revelando uma cartografia feita de poeira dançante, em contínua transformação, em uma linha que sonde o espaço ao desnaturalizá-lo. Assim, a palavra torna-se uma linha flutuante que atravessa membranas e forja um espaço sem geografia ou uma outra geometria intensiva, sem ocupação espacial, onde predomina uma "distribuição nômade"[108], segundo Deleuze e Guattari. Ou seja, não produzir territórios no espaço: a organização das intensidades não segue uma lógica centralizadora, mas se dá em fluxos contínuos de conexão e desconexão. Assim, a palavra se torna veículo de transformação, capaz de reconfigurar tanto o espaço quanto as subjetividades que o habitam. Nas palavras de Artaud:

> Veremos fumegar as articulações das pedras, e arborescentes buquês de olhos mentais se cristalizarão em glossários, então, veremos meteoros de pedra caírem, veremos cordas, compreenderemos a geometria sem espaço, e aprenderemos o que é configuração da mente, e compreenderemos como eu perdi a cabeça.[109]

Esse cenário aponta para uma concepção da palavra enquanto potência criativa e subversiva. Ao abandonar fixações geográficas ou estruturais, ela se configura como um campo intensivo que resiste à normatividade. A linguagem de Artaud deve ser entendida como algo que recusa qualquer tentativa de interpretação linear ou estática. O que implica o desobramento quando ele é aplicado aqui, é mais do que um simples gesto de fragmentação. Ele propõe uma relação com a linguagem onde o sentido está sempre em processo de vir a ser, sem uma resolução definitiva.

---

[105] ARTAUD, Antonin *apud* UNO, Kuniichi. *Artaud – Pensamento e Corpo*, p. 59.
[106] Uma cartografia rizomática é um mapa vivo e não linear, que captura e organiza os fluxos de criação e intensidades de forma expansiva, múltipla e descentralizada. Inspirada no conceito de rizoma de Deleuze e Guattari, ela privilegia conexões imprevistas e trajetórias abertas, espraiando-se pelo espaço como raízes que se expandem de maneira imprevisível. No caso de Artaud, tal cartografia traduz-se numa escrita que não se fixa em um ponto de chegada ou em uma unidade, mas que se dissemina como uma teia de forças e movimentos criativos.
[107] ARTAUD, Antonin *apud* UNO, Kuniichi. *Artaud – Pensamento e Corpo*, p. 59.
[108] Deleuze e Guattari nos dizem em *Diferença e Repetição* (2006, p. 67): "Aí já não há partilha de um distribuído, mas sobretudo repartição daqueles que se distribuem num espaço aberto ilimitado ou, pelo menos, sem limites precisos". Isso consiste em distribuir sem contar ao invés de ocupar contando. (UNO, Kuniichi. *Artaud – Pensamento e Corpo*, p. 60).
[109] ARTAUD, Antonin *apud* UNO, Kuniichi. *Artaud – Pensamento e Corpo*, p. 60.

Conclusão

O conceito de desobramento, ao ser aplicado à escrita de Artaud, revela uma complexa rede de tensões e paradoxos. Ele não é apenas uma ferramenta para a fragmentação da linguagem, mas um movimento dinâmico e pulsante que resiste a qualquer tentativa de totalização ou coesão. Podemos concluir que o desobramento é, na verdade, uma chave que permite entender a própria experiência da escrita artaudiana, que é ao mesmo tempo fragmentária e intensa, desconstruindo para se refazer infinitamente. Está-se no rastro de um procedimento autoenunciativo, produtor de novas sínteses. Remonta às significações territorializantes do magma que escorre das entranhas da máquina capitalista civilizada. Palavra nômade que se quer desterritorialização, reterritorialização. Dobra, desdobra, redobra e volta a dobrar-se. A relação de desobra que faz a obra se arruinar e se constituir, sempre num

> movimento que de algum modo a anula sempre, levando-a de volta à ausência de obra, mas nunca definitivamente. Oscilação inconclusa, eis a obra da modernidade: desobramento. O desobramento é o que, como o neutro, anula o tempo, dissolve a história, desbarata a dialética e a verdade, abole o sujeito e faz soçobrar uma ordem.[110]

A ausência da obra e desobramento são termos que designam a relação da linguagem literária com o que Blanchot chama de fora. Nesse sentido, a faculdade do entendimento não é suficiente para que consigamos compreender o pensamento de Artaud, uma vez que ele se constitui nos moldes das incertezas e contradições. Desse modo, não apenas a sua obra exige questionar o conceito mesmo de obra, como sua correspondência obriga a questionar o lugar normalmente dado às cartas enquanto acontecimento "marginal" à obra (acontecimento central). "Repito: margem e centro são desconstruídos pelo autor, desde a materialidade da página até o seu substrato material/ conceitual mais agudo: o homem branco e ocidental".[111] Artaud repensa as noções de sujeito e história, de verdade, de origem. Esse movimento é o de desobra, que exige o abandono das certezas que constituem as estruturas fundantes da nossa cultura e seus alicerces. "Escrever, nesse sentido, supõe uma mudança radical de época, a própria morte, a interrupção […] escrever, desse ponto de vista, é a maior violência, pois transgride a Lei, toda lei e sua própria lei".[112]

Artaud nos remete a uma fascinação pela força de desobra da linguagem tanto quanto pela estranheza de sua fala. "[…] A contradição é também sua essência, do mesmo modo que ele combate todo dogmatismo [...] reenviando a um '*dogmatismo*' tão

[110] PELBART, Peter Pál. *Da Clausura do Fora ao Fora da Clausura – Loucura e Desrazão*, p. 177.
[111] KIFFER, Ana. In. *A perda de si: cartas de Antonin Artaud,* p. 12.
[112] BLANCHOT, Maurice *apud* LEVY, Tatiana Salem. *A experiência do fora: Blanchot, Foucault e Deleuze*, p. 25.

absoluto[113] que toda afirmação está ameaçada".[114] Sua escrita é uma dança manifesta que manifesta a possibilidade e a impossibilidade de dançar, na medida em que as linhas formuladas por seu pensamento-escrita condicionam apenas a contiguidade de seu deslocamento. Assim, já não é mais necessário um palco ou uma música para que pudesse dançar, não necessita mais de homogeneidade, de algo que distribua o território em espaços, sua melodia é tocada pelos eventos aleatórios da impossibilidade que pesa a nervura de seu ser-pensamento e sopra ventos que o fazem flutuar e deslizar em movimento contínuo pelos mais diversos platôs: materiais ou imateriais.

É pela força da *desobra* que o escrever se torna uma experiência de devir poético ou experiência-limite do desastre. É um modo de agenciamento entre vida e escrita, o desastre entre o morrente e o vivente ou a escrita entre a vida e a morte. Pois nesse processo reside o desejo, o (fora desejável) ou o desejo indesejável, potências de uma escrita intensiva em que no lugar de uma lei do acaso, o desconcerto/desvario/descaminho/disrupção do desastre, libera tanto da necessidade quanto da contingência no ser e se faz criação da ordem do impossível necessário ou do impossível real. Após a experiência de uma longa crise no pensamento, Artaud leva a linguagem e o corpo até seu limite orgânico:

> [...] deixe sua língua, minha língua, minha língua, merda, quem está falando, onde está você? Excesso, excesso, mente, mente, línguas de fogo, fogo, fogo, coma sua língua, coma, coma etc. Eu arranco minha linguagem. [...]
> A mente mumificada se desacorrenta. A vida enfaixada levanta a cabeça. Será finalmente o grande degelo? O pássaro vai estourar a embocadura das línguas, os seios vão se ramificar e a pequena boca retomar seu lugar? A árvore de sementes irá perfurar o granito ossificado da mão? Sim, na minha mão há uma rosa, veja que minha língua gira sem nada. Oh, oh, oh, quão leve é meu pensamento. […].[115]

Referências bibliográficas

ARTAUD, Antonin. *Escritos de Antonin Artaud*. Organização, Tradução e Notas de Claudio Willer. 2ªed. Porto Alegre: L&PM, 2019.

ARTAUD, Antonin. *A perda de si:* cartas de Antonin Artaud. Tradução de Ana Kiffer e Mariana Patrício Fernandes. Rio de Janeiro: Rocco, 2017.

ARTAUD, Antonin. *O teatro e seu duplo.* Tradução de Teixeira Coelho. 3.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

[113] No pensamento de Blanchot, a expressão remete a um paradoxo essencial. Trata-se de uma espécie de "dogmatismo" que não se fixa em um sistema ou conjunto fechado de crenças, mas que leva toda afirmação ao extremo, até o ponto em que ela mesma se dissolve ou se contradiz. Esse "dogmatismo absoluto" não é uma rigidez do pensamento, mas uma abertura radical que expõe a fragilidade e o limite de qualquer certeza. Assim, toda afirmação está "ameaçada" porque carrega consigo a possibilidade de ser desfeita, revelando o dinamismo e a indeterminação inerentes à linguagem e à experiência literária.

[114] BLANCHOT, Maurice *apud* CASAL, Amanda Mendes; FILHO, Eclair Antônio Almeida. *Desobramento do Neutro e (O Fora Desejável): A Escritura (Fragmentária) do Desastre, de Maurice Blanchot,* p. 95.

[115] ARTAUD, Antonin *apud* UNO, Kuniichi. *Artaud – Pensamento e Corpo*, p. 53.

ARTAUD, Antonin. *O Pesa-Nervos*. Tradução de Joaquim Afonso. Lisboa: Relógio d'Água, 1991.

ARTAUD, Antonin. *Oeuvres Complètes*. Paris: Gallimard, 1974.

BLANCHOT, Maurice. *A literatura e o direito à morte.* In: *A parte do fogo.* Tradução: Ana Maria Scherer. Rio de Janeiro: Rocco, 2011.

BLANCHOT, Maurice. *A parte do fogo.* Tradução de Ana Maria Scherer. Rio de Janeiro: Rocco, 2011.

BLANCHOT, Maurice. *A conversa infinita 3:* A Ausência de livro. Tradução de João Moura Junior. São Paulo: Escuta, 2010.

BLANCHOT, Maurice. *Lettres à Vadim Kozovoï:* 1976-1988, suivi de la parole ascendante. Paris: Manucius, Le marteau sans maître, 2009.

BLANCHOT, Maurice. *A conversa infinita 2: A* experiência limite. Tradução de João Moura Junior. São Paulo: Escuta, 2007.

BLANCHOT, Maurice. *O Livro Por Vir.* Tradução de Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

BLANCHOT, Maurice. *L'Espace Littéraire.* Paris: Gallimard, 2005.

BLANCHOT, Maurice. *A conversa infinita 1:* A Palavra Plural. Tradução de Aurelio Guerra Neto. São Paulo: Escuta, 2001.

BLANCHOT, Maurice. *Memorandum sur le cours des choses*. Lignes, n. 11, p. 187-188, 1990.

BLANCHOT, Maurice. *O espaço literário.* Rio de Janeiro: Rocco, 1987.

BLANCHOT, Maurice. *L´Écriture du désastre.* Paris: Gallimard, 1980.

CASAL, Amanda Mendes; FILHO, Eclair Antônio Almeida. "Desobramento do Neutro e (O Fora Desejável): A Escritura (Fragmentária) do Desastre, de Maurice Blanchot". *Revista Letras,* [S.l.], v. 85, dez. 2012. Disponível em: https://revistas.ufpr.br/letras/article/view/24682/19485 Acesso: 20/10/23.

CASTRO, Carolina Villada. "Blanchot: Translating Worklessness (Désoeuvrement)". *Olho d'água,* v. 9, n. 2, p. 11—24, 2017.

COÊLHO, Wilson. "A palavra em Artaud ou a carne que se faz verbo". *Ephemera Journal.* v. 3, n. 4, Jan./Abr. 2020. p. 27-47. Disponível em: https://pt.scribd.com/document/630849631/4174-Texto-do-artigo-9033-2-10-20200501-pdf Acesso em: 10 /02/2023.

COÊLHO, Wilson. *Antonin Artaud:* a linguagem na desintegração da palavra. Dissertação (Mestrado) - Estudos Literários, Programa de Pós-graduação em Letras, UFES, Vitória, 2005. Disponível em: https://dokumen.tips/documents/antonin-artaud-a-linguagem-na-desintegracao-da-ao-companheiros-do-grupo-tarahumaras.html?page=1 Acesso em: 10/02/2023.

DELEUZE, Gilles. "Imanência: uma vida..." In: VASCONCELLOS, J. e FRAGO-SO, E. (orgs.). *Gilles Deleuze: imagens de um filósofo da imanência.* Londrina: EdUEL, 1997.

DELEUZE, Gilles. *Crítica e clínica.* Tradução de Peter Pál Pelbart. Rio de Janeiro: Editora 34, 1997.

DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*. São Paulo: Perspectiva, 1988.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Diferença e repetição.* Tradução de Luiz Orlandi e Roberto Machado. São Paulo: Paz & Terra, 2018.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs:* capitalismo e esquizofrenia 2, *vol. 1.* Tradução de Ana Lúcia de Oliveira, Aurélio Guerra Neto e Celia Pinto Costa. 2ªed. São Paulo: Editora 34, 2011.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?* Rio de Janeiro: Editora 34, 2000.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Kafka:* por uma literatura menor. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1977.

DIONIZIO, Mayara. *Antonin Artaud:* O instante intermitente. Londrina: Editora Madrepérola, 2020.

ESPINOSA, Baruch. *Ética.* São Paulo: Editora Abril S.A. Cultural e Industrial, 1973.

FLORENTINO, Cristiano. *A língua de fogo de Antonin Artaud*. Extraído da tese de doutoramento "As erupções da voz: a voz da escritura de Antonin Artaud". Belo Horizonte: Suplemento da Imprensa Oficial, 2005.

FOUCAULT, M. O pensamento do exterior. In: FOUCAULT, M. *Ditos e escritos III. Estética: literatura e pintura, música e cinema.* Org. e Sel. de textos Manoel Barros da Motta. Trad. Inês Autran Dourado Barbosa. 2 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009. p. 219–242.

KAFKA, Franz. *A Metamorfose.* Tradução de Modesto Carone. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

KIFFER, Ana. In. *A perda de si:* cartas de Antonin Artaud. Tradução de Ana Kiffer e Mariana Patrício Fernandes. Rio de Janeiro: Rocco, 2017.

LEVY, Tatiana Salem. *A experiência do fora:* Blanchot, Foucault e Deleuze. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

MARQUES, Elisabete. "Maurice Blanchot e a exigência fragmentária". *Outra travessia – Revista de Literatura do Programa de Pós-Graduação em Literatura da UFSC, O fora em Blanchot*, n° 18, p. 87-106, junho, 2014.

PELBART, Peter Pál. *Da Clausura do Fora ao Fora da Clausura – Loucura e Desrazão*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1989.

PRADO JR., Bento. "A idéia de "plano de imanência"". In: ALLIEZ, E. (Org.). *Gilles Deleuze: uma vida filosófica.* São Paulo: Editora 34, 2000. p. 307-322.

QUILICI, Cassiano Sydow. *Antonin Artaud – teatro e ritual*. São Paulo: Annablume, 2004.

UNO, Kuniichi. *Artaud – Pensamento e Corpo*. Tradução de Christine Greiner e Ernesto Filho, Colaboração de Ana Godoy. São Paulo: n-1 edições, 2022.

YAVENDRAS.COM. *10 Poemas de Antonin Artaud.* Disponível em: https://poemas.yavendras.com/antonin-artaud/ Acesso em: 10/05/2023.

Recebido / Received: 24/05/2024
Aprovado / Approved: 22/04/2025

DOI: https://doi.org/10.59488/tragica.v18i1.63864

Revista Trágica
Volume 18 - Número 01 ISSN 1982-5870

Um não reconhecido precursor de Gilles Deleuze, Alfred Jarry

An unrecognized precursor of Gilles Deleuze, Alfred Jarry

Márcio Marques de Carvalho
Mestre pelo PPGF da UNIFESP. Guarulhos, SP, Brasil.
Contato: mmcarvalho@unifesp.br

Resumo: Este artigo apresenta ressonâncias e dissonâncias entre a filosofia de Deleuze, inclusive em sua parceria com Guattari, e a 'Patafísica de Alfred Jarry, uma ciência paródica dedicada ao estudo das leis que regem as exceções. O contexto que os une é a relativização da hegemonia da razão em favor da proeminência da criatividade. Os principais aspectos que os põem em convergência são a atenção à diferença, a crítica à recognição, a dinâmica rizomática do pensamento, o uso de torções da língua, a ênfase no devir, a diferenciação e o virtual. Há ainda aproximações metodológicas, como as apropriações construtivas e a composição transdisciplinar. Os pontos de divergência estão no uso da intuição e na ênfase jarriana do acidental.

Palavras-chave: Gilles Deleuze; Alfred Jarry; 'Patafísica

Abstract: This article presents resonances and dissonances between Deleuze's philosophy, including his partnership with Guattari, and Alfred Jarry's 'Pataphysics, a parodic science dedicated to the study of the laws that govern exceptions. The context that unites them is the relativization of the hegemony of reason in favor of the prominence of creativity. The main aspects that bring them into convergence are the attention to difference, the critique of recognition, the rhizomatic dynamics of thought, the use of language twists, the emphasis on becoming, differentiation and the virtual. There are also methodological approaches, such as constructive appropriations and transdisciplinary composition. The points of divergence lie in the use of intuition and the Jarryan emphasis on the accidental.

Keywords: Gilles Deleuze; Alfred Jarry; 'Pataphysics

Introdução

Este artigo[1] apresentará possíveis aproximações entre a filosofia de Gilles Deleuze, inclusive em sua parceria com Félix Guattari, e a 'Patafísica, uma ciência de soluções imaginárias dedicada ao estudo das leis que regem as exceções, elaborada pelo dramaturgo francês Alfred Jarry em 1897. Partindo sobretudo de *Artimanhas e opiniões do Dr. Faustroll, Patafísico*, de Jarry e *O que é a filosofia?*, de Deleuze e Guattari (mas também de *Crítica e Clínica*, *Bergsonismo* e alguns temas presentes em *A ilha deserta*, *Mil Platôs* e *Diferença e Repetição*), serão averiguadas correspondências e dissonâncias em relação a importantes pontos da filosofia deleuziana já indicados, ainda que sob outros termos e desde o campo da arte, por Jarry no final do século XIX.

Pretende-se demonstrar uma possível apropriação construtiva por parte de Deleuze, indicando a ressonância de Jarry em seu projeto filosófico. O objetivo aqui não é o aprofundamento em algum tópico temático especificamente, que teria sido objeto de apropriação por parte de Deleuze, que o teria rearticulado ou redirecionado a seus objetivos próprios de modo a favorecer seu maquinário teórico como um novo elemento de seu arsenal conceitual. O objetivo deste artigo é propriamente analisar as ressonâncias e dissonâncias entre os pensamentos de Jarry e Deleuze para indicar como as intuições filosóficas de Jarry, que foi, em verdade, um artista e não um filósofo, foram marcantes para Deleuze, a ponto de se desdobrarem em seu pensamento como uma influência difusa mas prolongada, e portanto, relevante. Dado que tais ressonâncias se apresentam por indícios diversos e esparsos, compondo ainda assim uma tonalidade abrangente, este artigo não logrará mais que esboçar um panorama introdutório da questão.

A 'Patafísica chamou a atenção de Deleuze desde sua época de estudante. Ouvindo de seu professor Jean Beaufret que seria preciso falar e pensar em alemão para realmente entender Heidegger, respondeu-lhe que Jarry, sem falar alemão, não apenas o entendeu como o precedeu.[2] Posteriormente, Deleuze escreveu dois artigos desenvolvendo esse argumento, o primeiro intitulado Como a "'Patafísica de Alfred Jarry abriu caminho para a fenomenologia", publicado em *A ilha deserta*, e o segundo intitulado "Um não reconhecido precursor de Heidegger, Alfred Jarry", publicado em *Crítica e Clínica*. O fato de Deleuze enunciar explicitamente ressonâncias entre Jarry e Heidegger mas não reconhecer outras que seriam relativas ao seu próprio pensamento, infelizmente não poderá ser devidamente elaborado no escopo do presente artigo. De toda forma, é pertinente considerar a importância do fato de que Jarry permaneceu na atenção de Deleuze da juventude até um de seus últimos livros.

Os aspectos gerais que elucidam a pertinência da relação entre a 'Patafísica e a filosofia deleuziana são: a ênfase na criatividade, a integração da razão a outros modos de pensamento e a atenção à diferença. A busca pela lógica dos movimentos aberrantes[3]

---

[1] Este se artigo se constitui por certos aspectos da dissertação de mestrado "Deleuze, Jarry e a 'Patafísica", orientada pelo Prof. Dr. Sandro Kobol Fornazari, na Unifesp em 2023, realizada com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES).

[2] HIGGS, Christopher. *Gilles Deleuze, 'Pataphysician of the Posthuman.* 5th International Deleuze Studies Conference. New Orleans, 2012. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=XVOR8AJc6No Acesso: 7 jun. 2020

[3] LAPOUJADE, David. *Deleuze, os movimentos aberrantes*. São Paulo: n-1 edições, 2017.

e pelas leis que regem as exceções[4] evidenciam a convergência dos projetos de Jarry e Deleuze.

Entre as similaridades mais pontuais entre os autores, estão as apropriações construtivas, a composição intertextual com muitos intercessores, as torções da língua, o desvio da recognição, as dinâmicas múltiplas e não lineares, e a ênfase no devir. É possível também estabelecer paralelismos entre o universo suplementar e o virtual, os epifenômenos e os devires, a diferenciação e a lei que rege as exceções.

A apresentação de tais pontos será organizada a partir do processo histórico que os aproxima, passando então às questões formais relativas à metodologia e ao estilo de escrita, e então para questões conceituais.

O paradigma estético como contexto

O que reúne Jarry e Deleuze, primeiramente, é terem ambos participado ativamente, como pontos de inflexão, de um mesmo processo em que a hegemonia do paradigma racionalista começou a ser relativizada pelo reconhecimento do Paradigma Estético, nomeado por Guattari em *Caosmose*. "É uma tensão para apreender a potencialidade criativa na raiz da finitude sensível, 'antes' que ela se aplique às obras, aos conceitos filosóficos, às funções científicas, aos objetos mentais e sociais, que funda o novo paradigma estético".[5] Este se caracteriza pela proeminência atribuída à criatividade, reconhecível desde o nível material, propagando-se pelo mental e pelo social; atesta a eficiência de uma lógica estética, não necessariamente coerente nem racional, mas prioritariamente experimental, em que afetos se efetivam sem se explicar. Não se trata obviamente da supressão do racionalismo ou mesmo de seu enfraquecimento, mas da constatação de que outro modo de operação também se efetiva no funcionamento social, uma vez que influi diretamente no pensamento, dado que determina a percepção do real.

Em *Método da dramatização*, Deleuze descreve um modo de operação que se estabelece pela correlação entre o material e o mental, se engendrando a partir do sensível, acarretando por relações diferenciais a partição e a qualificação das ideias, e consequentemente a divisão e a especificação dos conceitos, conforme dinamismos espaço-temporais antes sub-representativos. A função da criatividade nesse processo é apenas insinuada, como influência de um precursor sombrio, um fator de diferenciação ainda ininteligível e insensível. Tal questão pode ser mais bem compreendida a partir de *Bergsonismo*, em que Deleuze descreve como o virtual se atualiza por linhas divergentes pelo efeito da criatividade inerente do impulso vital.

Jarry se destaca dentre os muitos interlocutores de Deleuze provenientes do campo da arte, por enfatizar a inerência da criatividade ao funcionamento do pensamento, antevendo um aspecto crucial da filosofia deleuze-guattariana; e por ilustrá-la em suas três linhas de atualização, como arte, ciência e filosofia. Ademais Jarry

[4] JARRY, Alfred. *Artimanhas e opiniões do Dr. Faustroll, Patafísico*. p. 28.
[5] GUATTARI, F. *Caosmose: um novo paradigma estético*, p. 142.

apresenta a sinergia entre os aspectos sensível, funcional e conceitual do pensamento, ao criar com a 'Patafísica uma proposição estética de cunho cientificista que sugere uma nova maneira de operar conceitualmente, muito próxima aliás da dinâmica rizomática.

As apropriações construtivas

As apropriações construtivas são um traço metodológico comum à Deleuze e Jarry. Deleuze se apropriou de conceitos de outros pensadores, sob vieses específicos, para construir seu pensamento. Abordou a história da filosofia como um arsenal de estratégias que estruturam perspectivas pelas quais se pode reconfigurar a realidade. Assim, não traçou dela uma leitura neutra, mas a rearticulou formulando novas conjecturas. Fez uma leitura engajada e criativa, tomando como herança os conceitos que lhe interessavam para forja-los a novos objetivos. Seus estudos monográficos o instrumentalizaram para a abordagem de problemas que seriam desenvolvidos em suas obras posteriores. Assim, Deleuze compôs seu próprio maquinário teórico num processo de agregação construtiva.[6]

Em uma escala menor, e com menos responsabilidade, Jarry adotou um procedimento metodológico análogo, redirecionando a outros fins certos aspectos do pensamento de Nietzsche, Bergson e Fechner.

Ao contrário do que Deleuze acreditava na época de estudante, Jarry falava alemão. Entre 1888 e 1890, através do Prof. Bourdon,[7] Jarry entrou em contato com textos de Nietzsche antes mesmo de serem traduzidos para o francês. Depois de adulto, Jarry inclusive se tornou amigo de Henri Albert, primeiro tradutor das obras completas de Nietzsche para o Francês.[8] Esse dado é especialmente pertinente ao presente artigo na medida em que Nietzsche, enquanto interlocutor em comum, pode ter favorecido as ressonâncias entre Deleuze e Jarry. Thomas Scheerer (1987) [9] constata em alguns textos de Jarry alusões à Nietzsche não enunciadas e não necessariamente fidedignas, sobretudo a *Para além do bem e do mal* e *O anticristo* em *César Anticristo*, que Jarry escreveu em 1894; e que importantes aspectos de vários de seus textos parecem ter sido diretamente influenciados por "Sobre os preconceitos dos filósofos".

Outro importante interlocutor em comum foi Bergson, professor de Jarry entre 1891 e 1892 no Liceu Henri IV.[10] Alastair Brotchie,[11] analisa como Jarry se apropriou de modo livre e descompromissado de suas ideias para delinear a sua 'Patafísica; o que

---

[6] FORNAZARI, Sandro Kobol. *O esplendor do ser: a composição da filosofia da diferença de Gilles Deleuze (1952-68).* 2005, 194 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005, pp. 11-28.

[7] SHATTUCK, Roger. *The Banquet years: the origins of the avant-garde in France. 1885 to world war 1*. New York: Vintage Books, 1968, p. 193. Ver também BÖK, Christian. *Pataphysics: The poetics of an imaginary Science.* 1997. 242 f. Tese (Doutorado em filosofia) York University, North York, Ontario, Canadá. p. 57.

[8] BROTCHIE, Alastair. *Alfred Jarry. A pathatysical life.* London: The MIT Press. 2015. p. 101. Ver também

[9] SCHEERER, Thomas M. "Introducción a la Patafísica. Lucus a non lucendo (Quintilia)". *Revista Chilena de literatura*, Santiago, n.29, 1987 p.81-96. Disponível em: https://www.jstor.org/stable/40356474 Acesso em 29 jul. 2021, p. 91.

[10] Ibidem, p. 29.

[11] BROTCHIE, A. *Alfred Jarry. A pathatysical life.* Passim.

Deleuze[12] também reconhece. Jarry parece ao mesmo tempo ter admirado e se contraposto a Bergson. Apropriava-se dos aspectos e elementos da filosofia bergsoniana que lhe interessavam, transformando-os; e ignorava tanto o método de Bergson quanto suas conclusões. Por exemplo, Bergson era muito crítico do epifenomenalismo, teoria que propunha que a consciência era um efeito colateral e acidental do estado cerebral. Jarry, ao contrário, tão instigado por essa ideia, a estendeu também para a matéria, relacionando-a ao clinamen.[13] Brotchie[14] e Scheerer[15] mencionam também inúmeras passagens de Jarry que se referem às concepções de tempo e de percepção de Bergson.

Brotchie[16] reconhece ainda uma outra apropriação construtiva no conceito patafísico da "identidade dos opostos", que Jarry teria derivado de *Anatomia comparada dos anjos* de Dr. Misses, pseudônimo de Gustav Theodor Fechner, um filósofo e cientista alemão apresentado por Bergson em suas aulas.

Esse modo descompromissado de articular ideias é que confere à 'Patafísica uma de suas principais características: seu aspecto incoerente e fugidio, que resulta instigante embora desarmônico, capaz de excitar a intuição e desviar o pensamento da análise racional para a exploração criativa.

Os intercessores e a intertextualidade

A composição intertextual com muitos intercessores é também uma prática comum a Jarry e Deleuze, evidente desde a estrutura tanto em *Faustroll* como em *Mil Platôs*, conforme será elucidado em breve. Joos Hann[17] analisa como Jarry, através da intertextualidade, adiantou vários aspectos que na teoria literária caracterizam o pós-modernismo. Como por exemplo a ressignificação no pastiche e na paródia, e a metaficção historiográfica que articula teoria, história e ficção. Em *Faustroll*[18] Jarry articula referências não só a filósofos, mas também a artistas e cientistas.

É curioso notar certa semelhança formal entre *Mil Platôs* e *Artimanhas e Opiniões de Dr. Faustroll, Patafísico*, tanto na transdisciplinaridade quanto na estrutura fragmentada. No romance de Jarry cada capítulo corresponde a uma ilha. Segundo Fell,[19] o livro "pode ser visto como uma coleção desconectada de capítulos, reunidos apenas pela navegação de Faustroll. Cada capítulo pode ser lido como uma entidade individual, e requer o conhecimento detalhado do trabalho à quem é dedicado". As descrições das ilhas são a tradução intersemiótica de obras de outros autores (musicais, pictóricas ou literárias), num jogo de referências que conecta as ideias apresentadas a uma rede intertextual extrínseca ao romance. Ao prestar homenagem a artistas evocando suas criações em vez

[12] DELEUZE, G. *Crítica e clínica*, p. 123.
[13] BROTCHIE, A. *Alfred Jarry. A pathatysical life,* p. 31.
[14] Ibidem, Passim.
[15] SCHEERER, T. M. *Introducción a la Patafísica. Lucus a non lucendo (Quintilia),* p. 93.
[16] BROTCHIE, A. *Alfred Jarry. A pathatysical life*. p. 30.
[17] HAAN, Joos. *Post modern fiction, author and biography: the avant-garde case of Alfred Jarry.* 2014. Leiden University, Leiden. Netherlands. 48 p. Disponível em: https://hdl.handle.net/1887/28542 Acesso em 10 jun. 2020.
[18] JARRY, A. *Artimanhas e opiniões do Dr. Faustroll, Patafísico.*
[19] FELL, Jill. *Alfred Jarry***.** Londres: Reaktion Books, 2010, p. 130.

de aspectos biográficos, Jarry figura domínios estéticos que constituem territórios existenciais isentos da distinção entre objetividade e subjetividade.[20] Outra curiosa semelhança formal é a abertura de cada capítulo com uma citação e uma imagem, o que era uma prática corriqueira na juventude de Jarry, resultado do incentivo de seu avô que viu nesse hábito um modo de estimular a pesquisa e garantir a erudição de seu neto.

As torções da língua

Outro ponto de aproximação é o uso estratégico de torções da língua, enunciadas por Deleuze em *Crítica e Clínica*. Funcionam como uma minoração da língua maior que a leva a delirar e a gaguejar, até ganhar uma intensidade capaz de lhe alterar as dinâmicas internas em favor de um fluxo mais direto com o mundo.

Como exemplo sucinto desses experimentalismos de estilo, pode-se tomar a palavra *Pologne* usada por Jarry para nomear o local em que se passa o drama de seu maior sucesso teatral *Ubu Rei*, de 1896. Trata-se de uma invenção etimológica, que combinaria *pou*, um vago advérbio interrogativo de lugar em grego, com *loin*, *longe* em francês. Assim Polônia remeteria a uma só vez a um longínquo lugar hipotético quanto a um país real, muitas vezes invadido e reconfigurado.[21]

Deleuze comenta tais experimentações etimológicas de Jarry, que faz intervir no francês o latim, o grego, o bretão e o francês antigo, para fazer surgir um francês do futuro. "Não se trata de etimologia propriamente dita, mas de operar aglutinações na outra-língua a fim de obter surgimentos em a-língua".[22] Um procedimento poético que descarta de antemão qualquer pretensão à exatidão científica da etimologia para expressar devires, afectos de línguas mortas e estrangeiras que desdobram o mundo em paisagens renovadas, operando por saltos, preenchendo suas distâncias com visões imensas.[23]

Jarry alcança esse mesmo efeito, de abrir perspectivas renovadas por meio de valores variáveis, também por outros procedimentos. Como no caso do uso ainda mais polissêmico da expressão "Ha Ha", o único vocabulário do personagem Bosse-de-Nage de *Artimanhas e opiniões de Dr. Faustroll, patafísico*, e que mereceu a elaboração de um capítulo à parte: "A respeito dos significados outros e evidentes das palavras 'HA HÁ'".[24] A expressão assume sentidos distintos que se fazem compreensíveis a partir da conjuntura da narrativa. Seu significado circunstancial é indicado nos verbos, adjetivos e considerações com que o narrador a contextualiza. Embora essa expressão lacônica não permita enunciar pensamentos complexos, proporciona questionamentos bastante profícuos que levam a uma crítica de toda a linguagem. A expressão permite à Bosse-de-Nage conceber a identidade e a dualidade, mas não mais que isso; lhe mantém ininteligível a indeterminação que desencadearia o progresso. Jarry denuncia assim o

[20] MILLER, Paul D. "Afterword". In: BEVAN, Sheelagh. et al**.** *Alfred Jarry: The carnival of being.* New York: The Morgan Library & Museum, 2020, pp.155-157, p. 155.
[21] FELL, J. *Alfred Jarry***,** p. 22.
[22] DELEUZE, G. *Crítica e clínica*, p. 126-127.
[23] Ibidem, p. 128.
[24] JARRY, A. *Artimanhas e opiniões do Dr. Faustroll, Patafísico.* p. 84-86.

condicionamento da percepção operado pela linguagem. Enquanto uma pronúncia veloz da expressão promove uma abordagem sintética que torna perceptível a unidade imediata entre tempo e espaço, uma pronúncia estendida, ralentada ou repetida, promove uma abordagem analítica. A velocidade da pronúncia altera portanto a cosmopercepção, sua elaboração intelectual e suas possibilidades de representação.

Jarry visa com suas torções da língua interpretações múltiplas, jogando intencionalmente entre diferentes graus de mal-entendido.[25] Por experimentalismos que rearticulam a linguagem, torna sensível caminhos inéditos que descondicionam o pensamento, lançando-o às suas linhas de fuga. O leitor experiencia uma dinâmica rizomática que desvia da recognição, promovendo conexões antes imprevistas. É pela superfície do pensamento, por seu enunciamento verbal, que Jarry mobiliza seu fundo.

A critica à recognição

Deleuze A crítica à recognição, em Jarry diretamente relacionada à atenção dedicada às exceções e exemplificada pelas torções da língua, é elaborada por Deleuze em *Diferença e Repetição*.[26] Deleuze questiona a crença de que o pensamento tenda naturalmente ao verdadeiro, e que o conhecimento seja portanto uma questão de reconhecimento, efeito de um raciocínio operado conforme conceitos previamente estabelecidos, circunscrevendo-se portanto antes à memória que ao real.[27] Quando o pensamento não é restringido pela recognição que lhe impõe parâmetros pressupostos, é nutrido pela atenção que se revitaliza em contato com o desconhecido. Todas as faculdades são levadas a confrontar suas fronteiras quando o indiscernível se faz sensível, buscando abarcar o que a razão ainda não conhece; assim o pensamento extrapola seus hábitos e alcança mais longe.[28]

Deleuze e Guattari afirmam que "se o pensamento procura, é menos à maneira de um homem que disporia de um método, que à maneira de um cão que pula desordenadamente".[29] Esse comentário parece descrever também as dinâmicas da 'Patafísica, uma outra ordem de pensamento, mais afeita à velocidade absoluta e irredutível que aquela que se regra pela linguagem e se desenvolve por categorias do entendimento.

[25] HAAN, J. *Post modern fiction, author and biography: the avant-garde case of Alfred Jarry.* p. 31.
[26] Especificamente nas páginas 179-228.
[27] ZOURABICHVILI, François. *Deleuze: uma filosofia do acontecimento.* São Paulo: Editora 34. 2020, pp. 39-47.
[28] SMITH, Daniel W. "Deleuze's Theory of sensation: overcoming the kantian duality". In Paul Patton (ed.), *Deleuze: A Critical Reader*. New York: Blackwell, 1996, pp. 29-56 Disponível em: https://philpapers.org/rec/SMIDTO-9 Acesso em 01 ago. 2022.
[29] DELEUZE, G; GUATTARI, F. *O que é a filosofia?*, p. 68.

A dinâmica rizomática do pensamento

Ao dedicar atenção às exceções, a 'Patafísica se contrapõe de partida à recognição. Jarry lia Charcot, Azam e Jane, os mesmos autores que influenciaram a Freud;[30] e estava convencido do poder associativo da mente inconsciente para criar conexões inesperadas entre palavras, imagens e memórias, construindo combinações extraordinárias.[31]

Dessa constatação ele desdobrou um dos principais conceitos da 'Patafísica,[32] nomeado Sygyzy a partir da astronomia, em que designa o alinhamento retilíneo de três ou mais corpos celestes. Indicava para Jarry que uma configuração efêmera pode emergir subitamente entre elementos aparentemente aleatórios, como quando na poesia uma conjunção supostamente incoerente faz emergir um significado insuspeito.

Por esse processo a linguagem pode promover à consciência lampejos de coesão inéditos, advindos da relação entre heterogêneos, uma operação básica do pensamento. Essas formações inesperadas de significado são capazes de gerar efeitos intensos, como a descoberta de uma nova hipótese ou o tremor de um corpo numa gargalhada sob efeito do cômico, por exemplo.[33]

Além das palavras e frases, também a própria sequência dos capítulos em Jarry promove encadeamentos heteróclitos que desviam da recognição instaurando uma errância rizomática. A leitura de *Artimanhas e Opiniões de Dr. Faustroll, Patafísico*, por exemplo, se dá por uma sequência que reúne mandados judiciais, inventários, descrições surreais, um tratado imaginário, demonstrações matemáticas, um diálogo em grego, cartas telepáticas, inúmeras referências, citações e dedicatórias. Intercalam-se estilos de linguagens, que contrapostos revelam as especificidades de campos de conhecimento enquanto territórios existenciais. A maneira como suas elucubrações emulam as mais variadas expressões do pensamento (matemática, geometria, filosofia, poesia, música, pintura etc.), erige um elogio à diversidade de linguagens e atesta a maleabilidade diversificante ao pensamento.

Através de experimentalismos que subvertem os condicionamentos da linguagem a 'Patafísica explicita como a manipulação estética é capaz de alterar as dinâmicas internas do pensamento. Para além da temática ou da poética, é na própria operatividade do pensamento que a Jarry interessa intervir. O fenômeno que apresenta é a articulação da linguagem e o epifenômeno que evidencia é a flexibilidade do pensamento. A 'Patafísica ressalta o aspecto sensível do fluxo de pensamento ao submetê-lo a dinâmicas inusuais, impondo-lhe uma articulação revigorante. Essa dinâmica rizomática é o que os leitores experienciam como um bloco de sensações.

Essa dinâmica de entendimento por fluxo, através de ressonâncias mais do que por argumentação racional é também vivenciada por muitos dos leitores iniciantes de *Mil Platôs*, em que Deleuze e Guattari buscam revitalizar os modos de pensamento, desviando da recognição e instaurando uma compreensão não linear, mas rizomática. Os conceitos ressoam entre si, ultrapassando a linearidade e a lógica da linguagem

[30] BROTCHIE, A. *Alfred Jarry. A pathatysical life,* p. 238.
[31] FELL, J. *Alfred Jarry*, p. 138.
[32] JARRY, A. *Artimanhas e opiniões do Dr. Faustroll, Patafísico,* p. 108.
[33] BOK, C. *Pataphysics: The poetics of an imaginary Science,* p. 80.

discursiva.[34] Demonstram assim como o pensamento não opera apenas por dedução, mas também por composição criativa.

Jarry, Deleuze e Guattari parecem buscar induzir o pensamento à experimentação. Desestruturam o discurso para articular os conceitos por ressonâncias e incitar modos de compreensão mais integrados a perceptos e afectos, e portanto mais próximos da margem entre o pensamento e o que lhe escapa. Buscando tornar sensível o plano de consistência que o discurso não consegue organizar, a experimentação de estilo nesses autores descarta a demonstração e a discursividade linear, usando entinemas para apresentar o indiscernível através de seus afectos.

Essa busca por apreender o que extrapola o plano de organização, será abordada a seguir, tendo em consideração que, conforme mencionado anteriormente, os dinamismos mentais são correlacionados aos materiais,[35] e que a dinâmica rizomática é apresentada por Deleuze e Guattari não apenas em relação ao fluxo do pensamento, mas à própria dinâmica da realidade em que operam também devires, evoluções aparalelas, linhas de fuga e atualização por diferenciação.[36]

O virtual e o universo suplementar

O uso deleuziano da noção bergsoniana de virtual pode ser relacionado ao que Jarry nomeia universo suplementar. Ambas as noções escapam à percepção humana, se referindo ao que excede o plano de organização.

Jarry nomeia Universo Suplementar o real que ultrapassa o ilusório da percepção e do pensamento. Não se trata de um outro mundo além deste, mas do mesmo, livre de suposições restritivas. Em seu artigo "O que é a escuridão", Jarry[37] faz considerações sobre as então recentes descobertas do raio-x, da luz ultravioleta e da luz infravermelha. Ponderando que os sentidos humanos são incapazes de apreender integralmente todos os fenômenos, deduz a existência de dimensões reais e imperceptíveis, que comporiam um universo suplementar em que o ser humano vive imerso sem perceber. Trata-se, portanto, de um universo simultâneo e copresente – o mesmo – apenas reintegrado a tudo o que a cognição humana não consegue apreender. Trata-se do real em toda sua multiplicidade, trespassando a realidade da representação, do qual a cognição humana formula para si não mais do que uma faceta parcial.

Deleuze[38] descreve o virtual como um modo não atual de ser; em que coexistem ainda não diferenciados todos os graus e todos os níveis de distensão e contração entre duração e matéria. Trata-se, portanto, de uma totalidade que só existe virtualmente; e a partir da qual todas as variações da realidade se distinguem atualizando-se por diferenciação.

[34] DELEUZE, G; GUATTARI, F. *O que é a filosofia?*, pp. 45, 62.
[35] DELEUZE, G. *A ilha deserta*: *e outros textos*, pp. 129 - 154.
[36] DELEUZE, G; GUATTARI, F. *Mil Platôs Vol.1*; *Mil Platôs Vol.4*.
[37] Apud FELL, J. *Alfred Jarry*, p. 135.
[38] DELEUZE, *Bergsonismo*, pp. 80-81, 84, 112.

Tal totalidade indivisa, no entanto, permanece ainda virtualmente copresente às linhas divergentes atuais. O virtual pertence então a uma temporalidade múltipla, não-cronológica e também presente.[39] Não se trata, portanto, de uma esfera primordial ou transcendente, mas propriamente da insistência imanente do que não é dado.

Assim, o virtual não se opõe ao real, mas apenas ao atual. Já é real, portanto, não precisa realizar-se mas apenas atualizar-se; e o faz necessariamente diferenciando-se de si, à medida em que ao se tornar atual distingue-se do virtual.

A diferenciação, a regra que rege as exceções e o impulso vital

A diferenciação é um outro ponto importante de ressonância entre o pensamento deleuziano e a 'Patafísica. Deleuze[40] descreve a diferenciação como o modo original e irredutível através do qual uma virtualidade se atualiza, a distinção de graus específicos que encarnam pontos notáveis, criando linhas divergentes que diferem da totalidade virtualmente coexistente.

Esse princípio diferenciador, uma força criadora intrínseca ao real, é identificado por Bergson como o impulso vital, a causa da atualização da multiplicidade virtual em linhas de diferenciação.[41] Essa criatividade imanente é que faz com que a evolução não vá de um termo atual a um outro termo atual em uma série unilinear homogênea, mas do virtual a termos heterogêneos.[42]

Esse modo de atualização do virtual por diferenciação, que não segue predeterminações mas procede por divergência criativa, de modo rizomático, se aproxima da exceção enquanto princípio dinâmico conforme proposto pela 'Patafísica, e parece legitimar a proeminência atribuída por Jarry à "virtude de originalidade".[43]

Esse princípio criativo que opera transformações inexoráveis se constata na história do desenvolvimento biológico, assim como na história do próprio planeta. A exceção se estabelece então como um princípio dinâmico, uma regra. O universo suplementar de Jarry seria então o universo compreendido desde a perspectiva de que a exceção é uma regra mais geral do que as corriqueiras "leis do universo tradicional".[44] Daí sua necessidade de criar a 'Patafísica, enquanto ciência dedicada ao estudo das leis que regem as exceções.[45]

Deleuze[46] se aproxima dessa generalização quando em *Bergsonismo* descreve como a diversidade, tanto dos entes quanto de seus meios, é gerada por essa forca criativa própria ao impulso vital que os perpassa a todos; o que o leva a afirmar: "O ser é alteração, a alteração é substância".[47] De modo que a diferenciação não se restringe à atualização do virtual, circunscrevendo-se em um momento específico, mas se propaga

[39] ZOURABICHVILI, *O vocabulário de Deleuze*, pp. 118-119.
[40] DELEUZE, *Bergsonismo*, pp. 87-112.
[41] Ibidem, p. 99.
[42] Ibidem, pp. 86-87.
[43] JARRY, A. *Artimanhas e opiniões do Dr. Faustroll, Patafísico,* p. 28.
[44] Ibidem.
[45] Ibidem.
[46] DELEUZE, G. *Bergsonismo*.
[47] Ibidem, p. 108.

atravessando também o já atualizado, numa temporalidade múltipla, operando devires que desterritorializam as identidades.

O caos, o devir e os epifenômenos

O devir é outro ponto de aproximação dos autores. Em detrimento de unidades indenitárias, a dinâmica rizomática evidencia na realidade fluxos de interação, blocos de existência,[48] mostra que "as coisas são interações, e os corpos, comunicações".[49] Um devir se forma entre dois termos heterogêneos que se desterritorializam mutuamente, em uma relação recíproca e assimétrica. Para além das entidades, o que há são heterogêneses formadas enquanto nexos de interação, epifenômenos e não essências.

Ao enfatizar o epifenômeno como um dos principais conceitos da 'Patafísica, e ao descrever os objetos e suas propriedades por virtualidades, Jarry[50] insinua uma incerteza em relação às entidades, negando-lhes qualquer essencialidade.

A visão patafísica do universo, regida pela criatividade, operada por exceções e descritas por virtualidades se mostra coerente com tal aspecto da visão deleuze-guattariana: "O que é real é o próprio devir, o bloco de devir, e não os termos supostamente fixos pelos quais passaria aquele que devém".[51] Os termos são apenas identidades delineadas sob influência dos hábitos da recognição. A consistência do real são os próprios devires; coexistência molecular para aquém da forma, aquém do plano de organização.[52]

O universo suplementar de Jarry compreende também o atual, e nesse aspecto assemelha-se ao que Deleuze e Guattari nomeiam plano de consistência: a intersecção de todas as dimensões em que coexistem as multiplicidades e ocorrem os devires; uma zona objetiva de indeterminação, sem imagem, sem significação e sem subjetividade, em que tudo devém imperceptível.[53]

Como a multiplicidade do real extrapola os parâmetros da compreensão humana da relação espaço temporal, pode ser identificada como caótica. Na descrição deleuze-guattariana do caos,[54] nota-se mais uma vez um aspecto ativo, que impõe transformações incessantes. O fluxo de mudança é considerado uma base contra a qual as determinações insurgem como configurações efêmeras, e à qual retornam dissolvendo-se. Se a variação é constante, as determinações não passam de correlações temporárias de exceções, que é exatamente como Jarry descreve as "leis do universo tradicional".[55] A instabilidade das relações entre determinações aproxima o caos deleuze-guattariano da visão patafísica de

[48] DELEUZE, G; GUATTARI, F. *Mil Platôs Vol.4*, pp. 33, 94, 184.
[49] DELEUZE, G; GUATTARI, F. *O que é a filosofia?*, p. 146.
[50] JARRY. *Artimanhas e opiniões do Dr. Faustroll, Patafísico.* p. 28.
[51] DELEUZE, G; GUATTARI, F. *Mil Platôs Vol.4*, p. 19.
[52] ZOURABICHVILI, François. *O vocabulário de Deleuze.* Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2009. p. 48.
[53] DELEUZE; GUATTARI F. *Mil Platôs Vol.4,* pp. 37, 68; *Mil Platôs Vol.1*, pp. 17, 34.
[54] Ibidem. pp. 139-140.
[55] JARRY, A. *Artimanhas e opiniões do Dr. Faustroll, Patafísico,* p. 28.

um universo que não contém nada além de exceções, definido por Faustroll como "Diverso"[56], "exceção de si mesmo".[57]

Dissonâncias: a ênfase no acidental e o uso da intuição

Aqui se apresenta uma primeira dissonância importante entre os autores. Esta ênfase patafísica no acidental é o ponto de divergência mais explícito entre Jarry e Deleuze. Segundo Deleuze,[58] se as determinações fossem exclusivamente acidentais permaneceriam alheias umas às outras, independentes, e não poderiam se coordenar formando um conjunto vivível. Não haveria nenhuma sucessão, nem repetição, nem mesmo variação, apenas criação total, pura e incessante, o que dissolveria as formas de vida no hiperdinamismo do caos. Deleuze reconhece propensões circunstanciais que corroboram para o desenvolvimento das linhas de atualização. Cada linha de vida relaciona-se com determinado tipo de matéria, em função da qual o vivente fabrica seu corpo, de modo circunstancial, mas não exclusivamente acidental.[59]

Um outro aspecto em que os autores se distanciam é no uso da intuição, que Deleuze[60] reconhece desde Bergson como um método para a precisão, e que Jarry usa de modo descompromissado para dinamizar a imaginação.

Segundo Bergson,[61] quando a operação intelectual é incapaz de articular conceitualmente questões que lhe resultam inapreensíveis, a inteligência é impelida a desdobrar-se no suprapensamento, como intuição. Para Bergson,[62] a intuição indica um conhecimento direto e evidente que, no entanto, se mantém irredutível à elaboração racional e ao exame analítico por ser incoerente com os hábitos representacionais. A legitimidade de uma intuição se impõe por sua pertinência, por apresentar certo aspecto do real que a consciência e□ capaz de assegurar ainda que a inteligência intelectual não seja capaz de elaborar argumentativamente.

Para a 'Patafísica, que pretende ultrapassar a metafísica,[63] a intuição se revela um método promissor uma vez que ultrapassa restrições intelectuais, ainda que ela não opere a partir de um conhecimento evidente e direto mas propriamente de especulações que tendem mais à função fabuladora que à filosofia. A função fabuladora[64] leva a inteligência a regredir ao infrapensamento, a emular o aspecto representacional dos processos intelectuais para justificar elaborações incoerentes, explicações alucinatórias e imagens fantasmáticas. Tal processo se efetua por necessidades que a inteligência não é capaz de atender, favorecendo o equilíbrio psíquico e a preservação da espécie através

[56] Ibidem, p. 85.
[57] Ibidem, p. 108.
[58] DELEUZE, G. *Bergsonismo*, p. 86.
[59] Ibidem, p. 90.
[60] Ibidem, pp. 9 -29.
[61] BERGSON, Henri. *O pensamento e o movente*: *ensaios e conferências.* São Paulo: Martins Fontes. 2006. pp. 123-14.
[62] Ibidem, p. 187.
[63] JARRY, A. *Artimanhas e opiniões do Dr. Faustroll, Patafísico,* p. 28.
[64] BERGSON, Henri. *As duas fontes da moral e da religião*. Lisboa: Almedina, 2005.

da força simbólica.[65] A 'Patafísica instrumentaliza a função fabuladora para acessar pela imaginação o virtual do pensamento que é apartado pelas restrições da linguagem racional. Entretanto, a 'Patafísica não busca apenas dissimular juízos insensatos, mas sim enaltecer a criatividade como base do pensamento tanto em proposições razoáveis quanto irrazoáveis. Opera desde o campo virtual entre a intuição e a função fabuladora, experimentando novas dinâmicas entre o suprapensamento e o infrapensamento. Daí sua potência apesar de sua incoerência.

De modo que as intuições filosóficas que estabelecem os traços diagramáticos da 'Patafísica encontram na arte um campo bastante propício. Se formulam através da potência estética, segundo uma lógica não racional, pelo que derivam na imaginação, e não por argumentos analíticos que se expliquem racionalmente. Embora insuficientemente compreensível e literalmente incoerente, a 'Patafísica se legitima por seu efeito vitalizante, inspirador. Não busca explicar, mas excitar a intuição.

Nesse aspecto Jarry e Deleuze se distanciam de modo explícito apesar de todas as ressonâncias entre seus projetos. Um opera propriamente como artista e o outro como filósofo, ainda que entre esses dois campos e esses dois autores muitos devires se efetuem.

Conclusão

De modo a traçar um panorama geral e introdutório da ressonância das intuições filosóficas de Alfred Jarry no pensamento deleuziano/deleuze-guattariano, foram apontados brevemente neste artigo alguns pontos de convergência.

Foram assinaladas como aproximações metodológicas as apropriações construtivas e a composição intertextual com muitos intercessores. Como semelhanças formais foram mencionadas a dinâmica rizomática na escrita, que visa desviar da recognição para lançar o pensamento a um fluxo experimental, não circunscrito à argumentação racional restringida pelos hábitos representacionais da linguagem; e também o uso de torções da língua para induzir modos de compreensão mais integrados a perceptos e afectos.

Foi considerado como em um âmbito geral ambos os autores questionaram a hegemonia da razão, integrando-a a outras formas de pensamento também legítimas; e ressaltaram a proeminência da criatividade tanto na dinâmica do pensamento quanto na da própria realidade, considerando assim uma correlação entre o mental e o material.

Foram abordadas também ressonâncias conceituais mais pontuais. O universo suplementar de Jarry, caracterizado como o real em sua multiplicidade que transpassa a realidade da representação, foi analisado em seus pontos de aproximação em relação ao virtual e ao plano de consistência, no aspecto em que excedem o plano de organização, mas influem ainda assim sobre o atual como a imanência do que não é dado. A concepção patafísica do universo, o Diverso, como um campo de transformação inexorável regido pela criatividade e operado por exceções, foi relacionado ao caos. Os

[65] LAPOUJADE, David. Apego à Vida In: *Potências do tempo*. São Paulo: N-1. 2012. p. 73-93.

epifenômenos foram relacionados aos devires, modos de existência por heterogênese, nexos de interação em que as identidades se desterritorializam.

A atenção dedicada à exceção e à diferença, que implica diretamente uma crítica à recognição, estabelece o campo de convergência entre seus projetos. O aspecto criativo do impulso vital, enquanto princípio diferenciador, elucida o objeto de estudo central da 'Patafísica: a regra que rege as exceções, constituindo o ponto de ressonância mais potente entre Deleuze e Jarry.

Foram também brevemente indicadas dissonâncias entre Deleuze e Jarry. A primeira sendo justamente a predominância irrestrita atribuída por Jarry às exceções, a ponto de caracterizá-la como uma regra mais geral que todas as outras que compõem as determinações circunstanciais que possibilitam as linhas de atualização que se configuram como possibilidades existenciais para a vida; o que na compreensão deleuze-guattariana dissolveria tudo no hiperdinamismo inexorável do caos.

Outro ponto de divergência consiste no uso desregrado que Jarry faz da intuição. Na tentativa de acessar o virtual do pensamento para alcançar seu princípio criativo, Jarry extrapola qualquer de seus parâmetros, tornando-o suscetível às influências da função fabuladora. Dado que opera no campo da arte, e não pretende mais do que excitar a intuição para inspirar o pensamento a ultrapassar os círculos fechados da representação, não encontra nisso consequências problemáticas, diferentemente de Deleuze.

Ainda assim, os pontos de convergência aqui mencionados revelam a pertinência da ressonância das intuições filosóficas de Jarry no pensamento de Deleuze, sobretudo em aspectos centrais como a atenção à diferença, a predominância da criatividade, e a constatação da indeterminação e da multiplicidade do real.

Referências bibliográficas

BERGSON, Henri. *O pensamento e o movente*: *ensaios e conferências.* São Paulo: Martins Fontes. 2006.

BERGSON, Henri. *As duas fontes da moral e da religião.* Tradução Miguel Serras Pereira. Lisboa: Almedina, 2005.

BÖK, Christian. *Pataphysics: The poetics of an imaginary Science.* 1997. 242 f. Tese (Doutorado em filosofia) York University, North York, Ontario, Canadá.

BROTCHIE, Alastair. *Alfred Jarry. A pathatysical life.* London: The MIT Press. 2015.

DELEUZE, Gilles. *A ilha deserta*: *e outros textos.* São Paulo: Iluminuras, 2006.

DELEUZE, Gilles. *Bergsonismo.* São Paulo: Ed 34, 2012.

DELEUZE, Gilles. *Crítica e clínica*. São Paulo: Ed. 34, 2011.

DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição.* Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2021.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil Platôs Vol.4.* São Paulo: Editora 34, 2012.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil Platôs Vol.1.* São Paulo: Editora 34, 1995.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *O que é a filosofia?* Rio de Janeiro: Ed. 34, 2010.

FELL, Jill. *Alfred Jarry***.** Londres: Reaktion Books, 2010.

FORNAZARI, Sandro Kobol. *O esplendor do ser: a composição da filosofia da diferença de Gilles Deleuze (1952-68).* 2005, 194 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade

de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

GUATTARI, Felix. *Caosmose: um novo paradigma estético*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.

HAAN, Joos. *Post modern fiction, author and biography: the avant-garde case of Alfred Jarry*. 2014. 48 f. Dissertação (Bacharelado em Literatura) Leiden University, Leiden. Netherlands. Disponível em: https://openaccess.leidenuniv.nl/bitstream/handle/1887/28542/Alfred%20Jarry%20and%20postmodernism.pdf?sequence=1 . Acesso em 10 jun. 2020.

HIGGS, Christopher. *Gilles Deleuze, 'Pataphysician of the Posthuman*. 5th International Deleuze Studies Conference. New Orleans, 2012. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=XVOR8AJc6No . Acesso: 7 jun. 2020.

JARRY, Alfred. *Artimanhas e opiniões do Dr. Faustroll, Patafi□sico*. São Paulo: PerSe, 2015.

JARRY, Alfred. *Ubu Rei: ou os poloneses*. São Paulo: Ubu editora. 2021.

LAPOUJADE, David. "Apego à Vida". In: *Potências do tempo*. São Paulo: N-1. 2012. pp. 73-93.

LAPOUJADE, David. *Deleuze, os movimentos aberrantes*. Tradução de Laymert Garcia dos Santos. São Paulo: n-1 edições, 2017.

MILLER, Paul D. "Afterword". In: BEVAN, Sheelagh. et al**.** *Alfred Jarry: The carnival of being*. New York: The Morgan Library & Museum, 2020, pp. 155-157.

SCHEERER, Thomas M. "Introducción a la Patafísica. Lucus a non lucendo (Quintilia)". *Revista Chilena de literatura*, Santiago, n.29, 1987 p. 81-96. Disponível em: https://www.jstor.org/stable/40356474 . Acesso em 29 jul. 2021.

SHATTUCK, Roger. *The Banquet years: the origins of the avant-garde in France. 1885 to world war 1*. New York: Vintage Books, 1968.

SMITH, Daniel W. "Deleuze's Theory of sensation: overcoming the kantian duality". In Paul Patton (ed.), *Deleuze: A Critical Reader*. New York: Blackwell, 1996, pp. 29-56. Disponível em: https://philpapers.org/rec/SMIDTO-9 . Acesso em 01 ago. 2022.

ZOURABICHVILI, François. *Deleuze: uma filosofia do acontecimento*. São Paulo: Editora 34. 2020.

ZOURABICHVILI, François. *O vocabulário de Deleuze*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2009.

Recebido / Received: 05/05/2024
Aprovado / Approved: 06/01/2025

DOI: https://doi.org/10.59488/tragica.v18i1.64890

Revista Trágica
Volume 18 - Número 01 ISSN 1982-5870

James Arêas: uma experiência filosófica*

James Arêas: a philosophical experience

Veronica Damasceno
Professora Associada da Escola de Belas Artes da UFRJ
Rio de Janeiro, RJ, Brasil. Contato: vmdamasceno@eba.ufrj.br

Resumo: Este trabalho visa apresentar uma parte da história acerca da constituição dos estudos de Deleuze na Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), no final dos anos 1990 e início do séc. XXI. Pretendemos, além de apresentar essa parte da história, prestar uma homenagem póstuma a James Arêas, um dos professores fundamentais para que esse campo de pesquisa se constituísse, tal como conhecemos hoje, nessa Universidade. Trata-se de apresentar como foi nossa luta para estudar Deleuze na UERJ, bem como os desdobramentos que esse acontecimento suscitou, e ainda de relatar como essa experiência estético-política influenciou nossas pesquisas e acabou por se constituir num verdadeiro ato político de resistência; digno do pensamento de Deleuze.

Palavras-chave: Memória; Tempo; Professor; Afecto; Filosofia

Abstract: This paper aims to present part of the history of the constitution of Deleuze studies at the State University of Rio de Janeiro (UERJ) in the late 1990s and early 21st century. As well as presenting this part of the story, we want to pay a posthumous tribute to James Arêas, one of the key professors who helped to establish this field of research as we know it today at the university. It is a question of presenting our struggle to study Deleuze at UERJ, as well as the developments that this event rose to, and of reporting how this aesthetic-political experience influenced our research and ended up constituting a true political act of resistance; worthy of Deleuze's thought.

Keywords: Memory; Time; Teacher; Affect; Philosophy

* Este artigo é uma publicação, com algumas modificações, do trabalho apresentado no IX Encontro do GT Deleuze e Guattari (ANPOF), realizado na Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), na *Mesa em homenagem ao Professor James Arêas*. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=stil1-0xOto&t=426s Acesso em outubro de 2024.

Este trabalho pretende prestar uma homenagem póstuma a James Arêas (1955-2022), o qual foi Professor do Departamento de Filosofia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) (1995-2022) e um dos primeiros estudiosos de Deleuze no Rio de Janeiro e no Brasil.[1] Trata-se, pois, de um trabalho que pretende, na medida do possível, traçar sua trajetória de vida e de experiência filosófica. Para tanto, optamos por um estilo que se aproxima, até certo ponto, de uma espécie de autoetnografia. Isso quer dizer que não se trata aqui de propor um texto acadêmico, no sentido estrito, até porque se pretendemos abordar memórias e, sobretudo, relatar uma experiência ocorrida num determinado momento histórico é incompossível fazer desse trabalho um texto estritamente acadêmico. Desse modo, esse trabalho se aproxima, portanto, muito mais de um relato histórico com nuances poético-filosóficas, na medida do possível, do que de um texto estritamente acadêmico.

É importante ressaltar ainda que, nós que estudamos Deleuze, aprendemos com ele o sentido da criação nas artes, nas ciências e na filosofia. Todavia, compreendemos que a criação conceitual não é algo simples de se fazer, mas algo que requer muito trabalho e muita paciência. Mas, o estilo em filosofia talvez seja o começo para se tentar criar um pouco e, sobretudo, para não recairmos nas repetições correntes da História da Filosofia.

Contudo, como se trata de experiências e vivências filosóficas é também inevitável que conceitos e problemas filosóficos atravessem nosso texto. Mas não do mesmo modo como eles apareceriam num texto estritamente acadêmico, pois não se trata aqui de um texto que visa somente apresentar tais conceitos e problemas, mas sim de um pouco mais do que isso. Nesse sentido, os conceitos e problemas que se entrelaçarão, no meio do texto, virão se misturar aos relatos dessa experiência que pretendemos abordar. Trata-se ainda de uma trajetória individual, mas ao mesmo tempo que se deu coletivamente, a ser relatada.

Nesse sentido, pretendemos na medida do possível dar um tratamento o mais poético possível a esse texto. Por isso, não pretendemos abordar os conceitos e problemas que eventualmente surgirão ao longo do texto, exaustivamente, já que como afirma Deleuze:

> Mais importante do que o pensamento é o que "dá que pensar", mais importante do que o filósofo é o poeta. Victor Hugo faz filosofia em seus primeiros poemas, porque ele ainda pensa, em vez de contentar-se, como a natureza, em dar que pensar. Mas o poeta aprende que o essencial está fora do pensamento, naquilo que força a pensar [...] impressões que nos forçam a olhar, encontros que nos forçam a interpretar, expressões que nos forçam a pensar.[2]

[1] Arêas se formou em Filosofia na Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)1981, fez Mestrado e Doutorado em Filosofia na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio)1989; 1999. Foi um brilhante Professor, mas destacou-se, sobretudo, pelos cursos de cinema, tanto em grupos de estudos quanto na UERJ e no Curso de Especialização em Arte e Filosofia da PUC-Rio. A esse respeito, ver http://lattes.cnpq.br/5464857528712941 .

[2] DELEUZE, Gilles. *Proust e os signos*, p. 90.

Nesse sentido, decidimos por uma abordagem mais poética e expressiva, já que se trata de um relato que, em alguns momentos se mescla a alguns conceitos e problemas filosóficos, que eventualmente surgem. Mas, nossa intenção é uma abordagem mais direta do que explicativa e repetitiva.

O encontro na UERJ[3]

Quando esse Encontro começou a ser planejado, no final de 2022, eu ainda não sabia como seria minha participação. Mas, com a perda do James em dezembro desse mesmo ano, não poderia pensar em outra coisa a não ser em fazer algo que girasse em torno dele, no sentido de honrar sua memória uma vez que o encontro se daria pela primeira vez na UERJ, onde ele foi professor por quase trinta anos, onde o conheci e participei dessa experiência com ele.

O que me motivou a pensar nessa homenagem – sem entrar em detalhes dessa imensa perda, do luto e de tudo o que isso envolve – foi a surpresa com que me deparei com o acolhimento demonstrado por esse GT, o carinho e as mensagens recebidas, mesmo não sendo James um membro tão participante desse Grupo. Mas, creio que é sabido, para alguns membros desse GT que o conheciam, que James era ou foi um grande estudioso de Deleuze, isto é, um dos primeiros professores a se debruçar sobre seu pensamento e, sobretudo, a levar adiante toda uma geração que com ele foi afetada e percorreu os caminhos deixados por ele em sua trajetória filosófica.

A partir de tudo isso, não tive dúvidas de que eu só conseguiria participar desse Encontro, dessa vez, prestando alguma homenagem a ele. Afinal, eu estudei na UERJ, onde também fui professora substituta, e com o James passei cerca de 16 anos nessa Universidade, na qual mantenho laços de amizade e de trocas até hoje. Há muitas histórias por dentro e por fora desses muros que acredito que precisam ser resgatadas e conhecidas, sobretudo, pela nova geração de pensadores e professores que nela se formam, pelos estudiosos de Deleuze que desconhecem essa história, bem como o que ali aconteceu.

É importante ressaltar ainda que, a UERJ sediou, salvo engano, o primeiro Encontro Internacional sobre Deleuze, no qual vieram muitos estudiosos e ex-alunos de Deleuze, logo após sua morte. O Encontro ocorreu em 1996, ano em que eu estava entrando na Universidade. A UERJ foi palco de muitos encontros sobre Deleuze, que antecedem a história desse GT. Obviamente, não é possível relatar quando tudo isso começou. Quem nela estudou e/ou estuda Deleuze sabe um pouco sobre isso. Não tenho a intenção, nem é possível contar toda essa história, dados os limites deste artigo.

Então, esse trabalho visa ainda o relato de uma parte do que vi, vivi e experimentei na UERJ, através das aulas, estudos e pesquisas acerca de Deleuze. Pensei

[3] Iniciaremos esse relato a partir do momento em que ele começou a ser pensado, isto é, a partir do Encontro do GT Deleuze & Guattari ANPOF na UERJ em 2023, pois foi a partir dele que essa iniciativa surgiu. Por isso é imprescindível que ele esteja presente também nesse relato.

que seria importante convidar também alguns amigos e ex-alunos/orientandos do James, que participaram dessa trajetória comigo, pois considero que eles podem contribuir, cada um a seu modo, relatando o que experimentamos nessa Universidade no final dos anos 90 e início do século XXI.[4]

É evidente que inúmeros alunos de outras instituições, de cursos particulares e amigos, adorariam ter participado dessa mesa. Mas, uma vez que o GT é sobre Deleuze e na UERJ, pensei que essa homenagem precisaria ser com os amigos e ex-alunos, que participaram comigo de toda experiência a ser relatada.[5] Acredito que o documentário que o Vladimir decidiu fazer, a partir desse convite, poderá cobrir a eventual participação dos demais alunos e amigos que tiveram a oportunidade de conhecer, conviver e ter aulas com o James.[6]

É importante ressaltar ainda que, em julho de 2022, também tivemos um Encontro na Universidade Federal do Rio de Janeiro, para homenagear outro grande Professor de Filosofia, Claudio Ulpiano e, a convite de Luiz Manoel Lopes, eu apresentei o que chamei *Encontro James-Claudio*.[7] Talvez devesse ter chamado de constelação, pois se trata de duas grandes estrelas da História da Filosofia brasileira.[8] Acredito ainda que, com essas homenagens, estamos dando nossa contribuição para essa história.

O encontro com James

Falar do meu encontro com James implica em, inicialmente, pensar em tempo e memória. Quando falo de memória, me remeto àquela imagem que Bergson desenha, em *Matéria e memória*, do cone invertido.[9] No sentido de que nosso passado só cresce à medida em que vivemos, em que estamos no mundo, que experimentamos o mundo, enquanto o tempo passa e desemboca no passado. Esse passado não para de crescer.

---

[4] Os alunos, amigos e ex-orientandos do James, que participaram dessa homenagem são: Guilherme Müller Jr., Rodrigo Carqueja, Pedro Fraga, Vladimir Seixas, Paulo Henrique Coutinho. A esse respeito, ver https://www.youtube.com/watch?v=stil1-0xOto&t=426s Acesso em outubro de 2024.

[5] Infelizmente, não há como mencionar aqui os nomes de todos os alunos e amigos que adorariam ter participado dessa homenagem, pois a lista é extensa. Mas pretendemos, na medida do possível, reunir em ocasião oportuna, todos os envolvidos e interessados.

[6] Vladimir Seixas, foi aluno do James, na UERJ, e decidiu estudar cinema, a partir de suas aulas. Quando o convidei para participar dessa homenagem, ele pensou em fazer um documentário sobre o James. Eu fiquei muito feliz e apoiei inteiramente a ideia. A esse respeito, ver https://www.youtube.com/watch?v=stil1-0xOto&t=426s Acesso em outubro de 2024. Ver também https://vimeo.com/showcase/vladimirseixas Acesso em janeiro 2025.

[7] Claudio Ulpiano também foi um grande professor de Filosofia e professor do James. Deu aulas na Universidade Federal Fluminense (UFF), no Departamento de Filosofia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), mas também tinha muitos grupos de estudos e segundo Arêas, foi pioneiro em ministrar cursos em grupos de estudos no Rio de Janeiro. A esse respeito, ver https://pt.wikipedia.org/wiki/Claudio_Ulpiano Acesso em dezembro 2024. Ver também https://acervoclaudioulpiano.wordpress.com/tag/biografia/ Acesso em dezembro 2024. Luiz Manoel Lopes também foi aluno do Claudio e atualmente é professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Cariri.

[8] Chamamos constelação, pois infelizmente os dois brilhantes professores de filosofia Claudio e James, Mestre e aluno, já faleceram. Como são duas estrelas, no sentido do brilhantismo de suas aulas e do estilo, decidimos chamar constelação, mesmo que sejam *dois* professores.

[9] Trata-se de BERGSON, Henri. *Matière et mémoire* in *Œuvres*, p. 178.

Assim, parece que nossa vida é ou se torna um grande passado. A cada vez que nos lembramos de algo, seja através de qualquer tipo de encontro: um encontro com alguém, com um filme, com uma música, com um perfume, ou mesmo, um encontro como esse na UERJ. Todos os encontros nos trazem à tona um baú de memórias, que não cessa de crescer. Todo tipo de lembrança surge, inclusive muitas das quais queremos esquecer.

James foi um dos professores que também "desbravou" os estudos sobre Bergson na UERJ. Em se tratando de Bergson, vale lembrar de sua tese radical acerca da duração e de tudo o que ela envolve. Nesse sentido, as aulas do James sobre Bergson, versavam ainda sobre esses e outros problemas bergsonianos.[10]

No que diz respeito aos problemas supracitados da memória e do tempo, encontramos ainda em *O pensamento e o movente* uma bela passagem acerca da *mudança*, na qual esses problemas são novamente invocados sob outra perspectiva.[11] A esse respeito, Bergson critica a filosofia tradicional e a linguagem, no sentido de pensar o passado como sendo inexistente. Como se somente o presente existisse por si mesmo. Desse modo, se algo existe do passado é tão-somente por uma espécie de caridade, ou mesmo por um socorro que o presente lhe presta. Ou ainda pela intervenção de uma certa função particular da memória, que os conserva numa espécie de caixa. Para Bergson, trata-se de um profundo erro, que só serve para agir, mas é mortal para a especulação. Ali se encontram, segundo ele, encerradas a maior parte das ilusões que podem viciar o pensamento filosófico.

Mas, afinal, pergunta Bergson, o que é o presente? Não se trata, afirma ele, do instante atual, pois este não tem uma existência real. Quando falamos do presente é num certo intervalo de duração que pensamos. Contudo, é impossível fixar a duração, já que o presente pode ser tão-somente o momento em que falo. Mas isso acontece porque fixamos nossa atenção nesse momento. Tal atenção pode se alongar ou encurtar. A distinção que fazemos entre presente e passado é sempre relativa à extensão de nossa atenção à vida. Nesse sentido, um acontecimento pertence ao passado e entra para a história quando não importa mais ao momento atual e não interfere em nenhum interesse, sem que ninguém sofra com isso. Enquanto sua ação se fizer sentir, ele pertence ainda à vida e permanece presente a ela.

Nesse sentido compreendemos que ele se passa com a vida, que permanece viva enquanto estiver presente na memória, até quando permanecer na memória ou lembrança. Assim nos parece que James continua a existir, continua vivo, sempre quando é lembrado por alguém. Ainda mais uma pessoa com tamanha singularidade, personalidade forte, que por muito tempo será lembrada.

A partir disso, torna-se possível recuar para bem longe a linha de separação entre o presente e o passado. Uma atenção à vida que fosse tão forte e desprendida do interesse prático abarcaria, então, num presente indiviso toda uma história passada, não como algo instantâneo ou mesmo como um conjunto de partes simultâneas, mas sim como algo continuamente presente e movente. Trata-se aí de um presente que dura. Isso ocorre

[10] É evidente que não há como mencionar aqui todas as aulas e problemas abordados, na trajetória acadêmica e filosófica do James. Mas, escolhemos tratar, sobretudo, da *memória* e do *tempo*, pois como explicamos anteriormente pensar no James nos remete a esses problemas. Obviamente que tais problemas se mesclam ao acontecimento dessa lamentável perda.

[11] BERGSON, Henri. *O pensamento e o movente*.

em casos excepcionais nos quais a atenção renuncia subitamente ao interesse que tomava pela vida. Então repentinamente o passado se torna, como uma espécie de encantamento, novamente presente. Isso acontece com pessoas que veem a ameaça da morte surgir à sua frente, de modo súbito, nos afogados e enforcados, no alpinista que escorrega no fundo de um precipício, por exemplo. Nesse sentido, a conversão brusca da atenção se produz, um tipo de mudança na orientação da consciência que, até então se voltava para o porvir e era absorvida pelas necessidades da ação, de repente se desinteressa. Isso é o suficiente para que ínfimos e infinitos detalhes *esquecidos* retornem ao presente e que toda a história se desenrole num panorama móvel.

A memória, para Bergson, não precisa, portanto, de explicação. Isso significa que não há uma faculdade especial na qual a retenção do passado e sua transformação em presente seja sua função, pois o passado se conserva naturalmente. Contudo, se não enxergamos a indivisibilidade da mudança, isto é, o fato de que nosso mais longínquo passado participa de nosso presente e constitui, com ele, uma única e mesma mudança ininterrupta, parece-nos que o passado é algo inexistente e que sua conservação é algo extraordinário. Nesse sentido, imaginamos um aparelho que registraria as partes do passado suscetíveis de reaparecer. Todavia, se levarmos em conta a continuidade da vida interior, isto é, sua indivisibilidade não será, portanto, a conservação do passado que precisará ser explicada, mas sim sua aparente abolição. Não teremos então mais que nos preocupar com a lembrança e sim com o esquecimento.

A natureza criou um mecanismo para filtrar nossa atenção em direção ao porvir e desviá-la do passado, isto é, da parte da história que não interessa mais ao presente, tendo em vista trazer, no máximo, lembranças ou determinadas simplificações de experiências anteriores que se destinam a completar a experiência do presente. Essa é, segundo Bergson, a função do cérebro. Nesse sentido, assinala ele: "...a conservação do passado, no presente, não é nada além da indivisibilidade da mudança".[12] Basta nos convencermos da realidade da mudança, isto é, de que a realidade é mudança, de que a mudança é indivisível e de que por isso o passado se consubstancia com o presente.

Alguns desdobramentos das teses bergsonianas acerca da memória e do tempo

Encontramos ainda, a esse respeito, uma bela abordagem que faz Deleuze em um de seus livros acerca do cinema, ao qual ele designa *Pontas de presente e lençóis de passado* ou ainda, a simultaneidade do presente com o passado que ele foi.[13] Esse é, segundo ele, um tema essencial do bergsonismo.[14] Nesse sentido, o autor assinala que o cristal revela uma imagem-tempo direta e não mais uma imagem indireta do tempo, que decorreria do movimento. Ele não abstrai o tempo, mas reverte sua subordinação ao movimento. O que o cristal revela ou faz ver é o fundamento oculto do tempo, ou seja, sua diferenciação em dois jorros dissimétricos, o dos presentes que passam e o dos passados que se conservam. O tempo faz passar o presente e conserva em si o passado, de uma vez só.

[12] Ibidem. p. 179.
[13] Trata-se de DELEUZE, Gilles. *Cinema 2: a imagem-tempo.* p. 121-141.
[14] A esse respeito, ver DELEUZE, Gilles. *Bergsonismo.* p. 113.

Há, pois, duas imagens-tempo diretas: uma que se funda no passado e a outra no presente.

Na imagem-tempo, Bergson conferia um estatuto muito rigoroso, o esquema do cone invertido. Isso significa que o passado não se confunde com a existência mental das imagens-lembrança, as quais atualizam tal passado em nós. Mas é no tempo que o passado se conserva. Isso é também um cristal de tempo, precisamente porque nos dá a ver o atual e sua virtualidade.[15] É no cristal que vemos o tempo. Ele é o elemento virtual no qual penetramos para procurar a *lembrança pura*, a qual acaba por se atualizar numa *imagem-lembrança*. Tal lembrança não emitiria nenhum signo do passado, caso não procurássemos no próprio passado seu germe. Assim como percebemos as coisas lá onde elas estão presentes, no espaço, nós também nos lembramos delas, no tempo, lá onde elas se passaram. Em ambos os casos, precisamos sair de nós mesmos.

Isso acontece porque para se lembrar é preciso fazer uma grande viagem no tempo, como sair de nós mesmos, porque a memória não se encontra em nós. Mas, nos movemos numa grande memória ser, memória mundo. Nesse sentido, o passado se manifesta como a coexistência de círculos mais ou menos dilatados, mais ou menos contraídos. Cada círculo contém tudo ao mesmo tempo e o presente é o limite extremo, isto é, o menor circuito que contém todo o passado. Cada região com seus caracteres próprios, seus tons, seus aspectos e singularidades, pontos brilhantes, dominantes. De acordo com a lembrança dominante, devemos saltar de um círculo a outro. Determinadas regiões, tais como a família, a adolescência, mesmo a maturidade, parecem se suceder, do ponto de vista dos antigos presentes, os quais marcam os limites de cada um. Somos construídos como *memória, somos a um só tempo a infância, a adolescência, a velhice e a maturidade, no sentido felliniano.*[16]

Nesse sentido, pergunta Deleuze: o que acontece quando procuramos uma lembrança? Precisamos nos instalar no passado em geral, depois temos que escolher entre as regiões, de infância, de adolescência, de maturidade ou mesmo a velhice: em qual delas acreditamos estar escondida a lembrança, encolhida, nos aguardando, ou se esquivando? Saltamos de uma região do passado ao presente e retornamos a outra região quando não encontramos a lembrança almejada, quando ela não se torna uma imagem-lembrança: será um amigo, de infância, de juventude, de trabalho? Esses são os traços de um tempo não-cronológico ou a preexistência de um passado em geral, a coexistência de todos os lençóis de passado, a existência de um grau mais contraído do que outro.

A lembrança se instala no acontecimento vazio do tempo, o acontecimento está no tempo em que nada se passa e é no tempo vazio que antecipamos a lembrança, desagregamos o que é atual e situamos a lembrança. Desse modo, não há mais futuro, presente e passado sucessivos porque o tempo do acontecimento e o tempo da

[15] A esse respeito, ver DELEUZE, Gilles. Op. Cit., p. 214.

[16] Invocamos o sentido felliniano, pois no capítulo relativo aos *Cristais de tempo*, Deleuze considera que o cinema de Fellini se constitui como um cristal em germe e compreende o próprio devir na medida em que *Amarcord,* por exemplo, mostra uma cena na qual os estudantes, no final de temporada, em frente ao grande hotel, cantarolam e dançam. Eles não são mais crianças, mas ainda não são adultos, se encontram no meio, entre uma idade e outra, não são nem uma coisa, nem outra, mas comportam tanto a infância, quanto a idade adulta em germe, os dois ao mesmo tempo. A esse respeito, ver FELLINI, Federico. *Amarcord.* Itália, 1973. 127 min.

lembrança são simultâneos. Como no tempo Agostiniano: presente do futuro, presente do presente e presente do passado, todos os tempos estão implicados e enrolados simultaneamente. Do afeto ao tempo, descobrimos um tempo interior ao acontecimento, feito da simultaneidade dos três presentes implicados, as pontas de presente. É a possibilidade de tratar a vida, o mundo, ou mesmo uma vida, um episódio, como um único e mesmo acontecimento, que funda a implicação dos presentes. Trata-se aqui da coexistência dos presentes e não mais da simultaneidade dos lençóis de passado.

Nesse sentido, o presente pode valer por todo o conjunto do tempo, desde que ele seja destacado de toda sua atualidade. Algo se passou, ainda vai se passar, está se passando. É o conjunto dos três momentos do tempo: passado, presente e futuro que ocorrem num único e mesmo acontecimento. Evidente que não é ao mesmo tempo que o conjunto de todo o tempo acontece, mas sim no mesmo acontecimento. Nesse sentido, assinala Zourabichvili:

> É como se o acontecimento se executasse em dois modos temporais ao mesmo tempo: o presente de sua efetuação, num estado de coisas, ou de sua encarnação numa "mistura de corpos"; mas também uma eternidade paradoxal em que algo de inefetuável, de incorporal, transborda e sobrevive à efetuação.[17]

O acontecimento se efetua na continuidade do presente homogêneo. Quando cessa sua efetuação passa-se a outro presente que se sucede a esse presente atual. O acontecimento é *escamoteado*, enquanto tal ele *não tem* um presente, mas paradoxalmente faz coincidir futuro – ainda não, mas já aí – e passado – ainda presente, mas já passado. Esse é o paradoxo do devir.

A esse respeito, afirma Deleuze em *Lógica do sentido*:

> Quando digo "Alice cresce", quero dizer que ela devém maior do que era. Mas, também por isso, ela devém menor do que é agora. Sem dúvida, não é ao mesmo tempo que ela é maior e menor. Mas é ao mesmo tempo que ela devém maior e menor. Ela é maior agora, ela era menor antes. Mas é ao mesmo tempo, no mesmo lance, que devimos maiores do que éramos, e que nos fazemos menores do que nos devimos. Tal é a simultaneidade de um devir a quem é próprio esquivar o presente.[18]

É nesse sentido que o acontecimento tem lugar num tempo sem duração, num tempo vazio, no qual paradoxalmente nada se passa, ele é estático, mesmo que seja pura mudança, puro movimento. Só o percebemos após ou durante sua efetuação, se for longa. Sua espera é interminável, no qual o *ainda não* e o *já* se confundem, pois se misturam entre si.

Esse vazio do tempo puro ou o tempo do acontecimento possibilita a instauração dessa máquina-memória, nas lembranças puras, na rememoração e no revivescimento desse tempo passado no presente. A máquina-memória não consiste somente em

[17] ZOURABICHVILI, François. *Deleuze: uma filosofia do acontecimento*, p. 117.
[18] DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*, p. 01.

lembrar, mas em reviver um instante preciso do passado. O instante passado é como um ponto brilhante que pertence a um lençol e dele não pode ser destacado. Instante ambíguo, que participa até mesmo de dois lençóis: o amor por alguém e até mesmo a perda desse amor. Para reviver esse amor é preciso percorrer novamente esses lençóis e, por isso mesmo, percorrer muitos outros: antes de conhecer o amor, durante, depois, depois da morte de alguém. Todos os tipos de regiões do passado são percorridos e misturados na memória, que salta de uma região a outra e parece emergir de um pântano original, ou mesmo atravessar um incêndio.

O acontecimento é como um sobrevoo, já que ele atravessa os três momentos do tempo simultaneamente, mas não recai neles. Senão ele deixa de ser um acontecimento e passa a ser história. A história consiste em passar ao lado do acontecimento, mas a memória requer atravessá-lo por dentro. Nesse sentido, trata-se de percorrer os mapas, uma cartografia dessas regiões da memória, atravessar territórios escondidos, esquecidos, mas que sobrevêm nessa travessia do tempo e da memória. Para isso, é preciso se desterritorializar, sair de si e entrar nessa grande memória-ser, memória-mundo e ainda se reterritorializar, isto é, repovoar a memória com antigos e novos presentes, uma verdadeira viagem no mesmo lugar do espaço e em diferentes dimensões ou camadas de tempo. A memória consiste em estar dentro do acontecimento, percorrê-lo, remontá-lo por dentro. Uma espécie de cartografia das imagens cristalinas de tempo. Verdadeiros mapas mentais, abertos a conexões variáveis de tempo.

Os sonhos, fantasmas e pesadelos também participam dessa experiência temporal. A diferença é que nos sonhos ou na imagem-sonho as regiões de passado são lençóis *de* transformação, na medida em que embaralhamos as regiões e saltamos de uma ponta a outra para reconstituir essa memória. Daí a presença das falsas lembranças e o risco de o sonho se tornar pesadelo.

Evocar essa memória do passado também compreende retomar muitas lembranças, muitas das quais, como dissemos anteriormente, às vezes queremos esquecer, passar uma borracha, e talvez por isso a gente reconstrua nosso passado com algo que não vivenciamos, que não experimentamos, ao menos não inteiramente, do modo como nos lembramos, nessa reconstrução do passado. Essa seria a tal memória ontológica ou metafísica proustiana. Isso não quer dizer, contudo, que a memória que pretendo invocar aqui seja falsa, mas da minha dificuldade de me lembrar de um passado de quase 30 anos.

Nesse sentido, afirma Deleuze em *Proust e os signos*: "Os signos sensíveis nos forçam a procurar a verdade, mas mobilizam uma memória involuntária (ou uma imaginação involuntária nascida do desejo) [...] Os signos mobilizam, coagem uma faculdade: seja inteligência, memória ou imaginação".[19] Isso acontece porque voluntário e involuntário designam um exercício diferente para as faculdades. Nesse sentido, a percepção, a memória, o pensamento, a inteligência e a imaginação têm um exercício contingente quando são exercidas voluntariamente. Desse modo, aquilo que percebemos poderia também ser lembrado, imaginado, concebido. Do mesmo modo como o que nos lembramos ou imaginamos também poderia ser percebido. Por isso nossa percepção,

[19] A esse respeito, ver DELEUZE, Gilles. *Proust e os signos*. p. 92.

nossa memória e mesmo nosso pensamento voluntários não nos dão nenhuma verdade profunda, mas somente verdades possíveis.[20]

Entre a memória e a lembrança

O nono andar da UERJ é, para mim, signo de muitas coisas: coisas boas, muitas lembranças, muitos afectos, muito aprendizado, muita amizade – signo da *philia* – mas ainda de muitas querelas filosóficas. Evidentemente, após ter conhecido James, muita coisa mudou ali. Minha vida mudou e esse signo – que já era novo, pois inicialmente, correspondia a minha entrada na Universidade, nessa grande Universidade que é a UERJ – se tornou uma estrela, que não cessou de brilhar! Eu diria que essa estrela continuará a brilhar, sobretudo, se depender de mim, mesmo após essa perda. Diria até mesmo que essa estrela já é uma constelação, como afirmamos anteriormente, a constelação James-Claudio.

E o que dizer acerca das aulas de cinema do James? Falar dessas aulas, para mim, é lembrar de nosso primeiro encontro, na Tijuca. Ele me convidou para tomar um chopp e notei que ele bebeu whisky, mas tudo bem! Então, ele me perguntou o que eu gostaria de estudar. Eu expliquei que, dentre outras coisas, eu tinha uma grande paixão pelo cinema e que era um curso que eu gostaria de fazer. A partir daí, ele me falou dos livros de Deleuze sobre o cinema. Um tempo depois, nós já estávamos namorando, e ele me perguntou o que eu achava sobre a ideia de ministrar um curso sobre cinema, a partir dos livros de Deleuze sobre o cinema. É claro que eu amei a ideia! Então, eu participei da primeira experiência dele nesse estudo, em um grupo de estudos que ele já ministrava. Me lembro que ele falava sobre *Diferença e repetição* nesse grupo e, se não me falha a memória, ele propôs esse curso de cinema na casa da Irene.[21] Depois, alguns alunos acabaram se tornando amigos. Aliás, James fez muitas amizades com os alunos, que ele adorava! Ele cultivava o contato com seus alunos.

Um tempo depois, ele me perguntou sobre a possibilidade de oferecer esse curso na UERJ e eu apoiei imediatamente. A partir disso, ele iniciou os cursos sobre o cinema na Pós-Graduação e depois na Graduação. Posteriormente, ele ministrou outros cursos particulares, sobre cinema, e ministrou esse curso na Especialização em Arte e Filosofia da PUC-RJ. Enfim, os cursos de cinema fizeram um grande sucesso e o tornaram bastante conhecido pelo Brasil afora.

Agora, pela primeira vez, eu tomei coragem e estou ministrando um curso sobre cinema, a partir dos livros de Deleuze. O cinema sempre atravessou a minha vida, sempre amei e sempre aprendi muito com os filmes. Desde que comecei a dar aulas, os

[20] A esse respeito, ver A linda aula do Claudio sobre esse tema: https://www.youtube.com/watch?v=CYwk9XIAKRA&t=697s Acesso em janeiro 2025.

[21] Trata-se de DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*. Irene Mafra foi uma das alunas do James, sua residência foi o local onde o primeiro curso do James sobre cinema ocorreu, entre 1997 e 1999 aproximadamente, no Humaitá. Um grupo de estudantes interessados, alguns que faziam Graduação em Filosofia e História na UERJ, outros no Curso de Especialização em Filosofia Antiga da PUC-Rio e demais estudiosos interessados, Psicanalistas. A própria Irene era também psicanalista.

filmes sempre estiveram presentes, mas é a primeira vez que consigo fazer um curso especificamente sobre cinema. E, claro, não tenho como não me lembrar de todas aquelas aulas maravilhosas, de todo aprendizado que tive ao longo dos 27 com o James.

Quem conheceu o James, sabe que ele gostava de frequentar os bares. Eu costumava brincar com ele e fazia um trocadilho com um trecho de uma música, de Paulinho da Viola: «não sou eu quem me navega/ quem me navega é o bar… ».[22] Era muito divertido, mas também muito enriquecedor porque muitas aulas de filosofia, muitas trocas, aconteciam ali. Inicialmente, no Baixo Gávea, com o pessoal da PUC-RJ, mas também tinham os bares no entorno da UERJ, a Cobal do Humaitá, dentre outros. Houve uma época em que os bares do Centro também eram frequentados. Sempre próximos aos locais de trabalho, mas também tinham os dos finais de semana. É possível até fazer um mapeamento da frequência do James nos bares do Rio de Janeiro. Sempre que viajámos, ele também conhecia ou descobria algum bar. Talvez pudesse dizer que os grandes encontros filosóficos, para além das aulas maravilhosas, se davam sempre nos bares.

Quando conheci o James, já estudava Filosofia na UERJ e fiquei encantada com suas aulas sobre Platão. Ele realmente era um professor diferente. Me lembro do impacto de suas aulas em mim e acredito que também em todos que assistiam suas aulas. Estava no segundo período da Graduação em Filosofia, mas ele me mostrou um outro mundo filosófico! Quando me dei conta, só lia Platão! Confesso ainda que nunca tinha pensado que trabalharia com Filosofia. Mas, a partir disso, eu só queria estudar filosofia. Tenho certeza de que meu encontro com James foi decisivo para minha vida filosófica. Certamente, eu poderia dizer que o James me apresentou à Filosofia. Cada aula, cada curso que ministro hoje, tem a marca ou assinatura do James, porque ele sempre esteve presente na minha trajetória filosófica. Sempre me lembro dele e de tudo o que aprendi com ele. Mesmo que depois tenha aberto outras vias, das quais a filosofia sempre participou, é impressionante como a presença dele ainda é marcante em minha vida.

Eu participei do início da experiência do James com o cinema, como afirmado anteriormente, quando ainda estava na Graduação. Fiquei um tempo me dedicando a minha pesquisa e, quando voltei a assistir as aulas do James, achei que ele tinha dado um salto. Me lembro que ele citava muito o Bergson, nas primeiras aulas e, por coincidência, eu estava estudando Bergson, ainda na minha dissertação de mestrado, e sugeri que ele se aprofundasse mais no Bergson, já que ele falava tanto desse grande pensador. Depois ele me disse que tinha muita vontade de estudar Bergson. Então, quando eu voltei a assistir as aulas de cinema, elas estavam completamente diferentes. Até alguns alunos, que participaram dos primeiros cursos, notaram. Me lembro de uma aula na Especialização da PUC-Rio, que ele falou do primeiro capítulo de *Matéria e Memória* e foi uma coisa impressionante! A frase que lia no livro ressoava em minha cabeça, com essas aulas: "Todas as imagens se conectam entre si, por todos os seus lados e faces".[23] Sempre que toco nesse assunto me lembro dele.

[22] A esse respeito, ver DA VIOLA. Paulinho: *Timoneiro*. O original é: "Não sou eu quem me navega/quem me navega é o mar..." https://www.letras.mus.br/paulinho-da-viola/162803/ Acesso em 17/06/2024.
[23] BERGSON, Henri. Op. cit.

Também me impressionaram muito as conferências dele sobre cinema na UERJ e na PUC-Rio, nas quais ele falava sobre a diferença entre as imagens em movimento e as imagens-movimento, bem como a crítica de Bergson ao nascimento do cinema, que para ele é zenoniano. São muitas lembranças e imagens para falar, mas infelizmente não é possível colocar tanta memória, invocar uma memória de quase trinta anos, como já dissemos, em um único artigo. Seria possível em ocasião oportuna, até mesmo, fazer um mapeamento de tantas aulas, detalhes, exemplos que me vêm à lembrança.

Os gregos e a invenção da filosofia[24]

James deixou uma série de artigos que ele havia começado a escrever, mas que ele ainda não havia concluído e com os quais ainda não sei exatamente que fazer, talvez fazer uma publicação, a ser pensado com calma. Tomo a liberdade de citar alguns trechos de um deles, que escolhi devido à sua beleza e por crer que ele é oportuno também. O texto se chama: *Os gregos e a invenção da filosofia:*

> Nenhum de nós hesita em conceder aos gregos a invenção da Filosofia, justamente porque encontramos entre eles os signos produtores de novos sentidos e a experiência criadora de novos devires. De suas inumeráveis e extraordinárias criações, nos mais variados domínios da atividade, advém esse empenho em resistir e transmitir a escala de grandeza com a qual desenharam suas vidas. [...] Como pode ganhar consistência, entre eles, essa vontade de beleza e esse excedente de criação, essa nobreza que se encontra consignada em todas as suas manifestações materiais e espirituais? De onde provém essa simplicidade com que edificaram a arquitetura de suas cidades e fabricaram sua cerâmica e suas armas? [...] Talvez da contemplação, da visão contemplada de suas próprias ruínas, das cinzas dos despotismos. Creio que, de tudo aquilo que os gregos puderam constituir, de tudo aquilo que eles puderam instaurar, nada é tão belo e grandioso quanto os espaços de liberdade que eles souberam criar para si próprios. De tudo aquilo que com eles aprendemos a admirar, nada é mais comovente do que esse grito, essa resistência ativa que eles souberam contrapor, mesmo nos momentos mais difíceis, aos despotismos e às tiranias de todo tipo. Os gregos experimentaram todos os riscos políticos para defender sua excepcional invenção, sua mais radical criação, que é a cidade autônoma, autogovernada, independente e livre. Por ela, para defendê-la lutaram sem tréguas, para pensá-la correram todos os riscos. É que origem, para eles sempre, foi um 're-começo'. [...] Do mesmo modo como foi preciso sequestrar os fragmentos dos antigos deuses para espalhá-los pelos quatro cantos das novas cidades, despojaram-se dos mitos, mesmo sem compreendê-los bem. Foi preciso também traçar, nessas cidades, um meio imanente onde pudessem se expressar, amar e viver livremente, mesmo distantes e no abandono dos deuses. Sacrificar a opinião, regente da vida política, para promover novas formas de liberdade, vencer o desespero do mundo, pensar e fazer filosofia. [...] Sim, porque para fazer Filosofia,

[24] Apesar de James ter estudado e lecionado muito Bergson, Deleuze, sobretudo, suas pesquisas no Mestrado e Doutorado, na PUC-Rio, foram sobre Filosofia Antiga, Platão.

> diante do contemplado e frente ao desespero do mundo, fez-se necessário criar um sentido e um devir imanentes ao mundo. Porque há, como sugeriu Châtelet, um desespero do mundo e a iminência trágica da derrocada, da queda inevitável diante de todos os fracassos da democracia grega e de sua fragilidade.[25] [...] Justamente a democracia, esse ato de resistência da experiência social grega, que reclamava como princípio de organização das relações entre os homens, a medida, a distância e a polidez [...] Nem que tenhamos que cuspir nossas próprias línguas ou arrancarmos algumas orelhas, estejamos certos de que a liberdade estará garantida toda vez que nos encontrarmos diante de um pensador. O encontro com um pensador é também a aventura da liberdade.[26]

Citamos ainda o trecho do livro de Deleuze sobre Françõis Châtelet, mencionado por James:

> As relações humanas começam por uma métrica, uma organização do espaço que sustenta a cidade. Uma arte de instaurar distâncias entre os homens, não hierárquicas, mas geométricas, e não ficar nem muito perto nem muito longe, a fim de evitar os ataques. Fazer do encontro entre os homens um rito, uma espécie de ritual de imanência, mesmo se para isso for preciso um pouco de esquizofrenia. Os gregos nos ensinaram, como nos lembram Gernet ou Vernant, a não nos fixarmos em um centro estabelecido, mas a adquirirmos a capacidade de transportar um centro conosco a fim de organizar conjuntos de relações simétricas e reversíveis, efetuadas por homens livres.[27]

Para finalizar, citamos ainda o último trecho do texto de James:

> Transportar consigo um centro, mas uma centralidade sem referências a um eu, cuja consistência devia estar condicionada à existência de homens polidos, dispostos a estabelecer entre si relações simétricas, reversíveis e imanentes. Manter o *pathos* da distância como se fosse um abrigo, uma disposição para a liberdade, um ato para o pensamento. Sem essa disposição ativa, sem essa entrega ao pensamento só nos restam as presunções ilegítimas, despóticas ou tirânicas contra tudo o que há de belo, nobre e inalienável na vida. [...] Mais do que qualquer outro valor, o que os gregos pareciam carregar consigo, para onde quer que seu impulso de conquista pudesse tê-los conduzido, o centro móvel de suas ações, parece ter sido essa aptidão para a liberdade, o ato de resistência a toda e qualquer forma de submissão despótica ou tirânica, a disposição para estabelecer e estabelecer-se em meio à liberdade, única possibilidade de exercer e de expandir os limites da vida. [...] A filosofia em suas origens é grega, fala grego, sem dúvida alguma; mas a filosofia só é grega e fala grego por que os gregos constituíram para si os atos necessários para resistir a tudo aquilo que limita a liberdade, a tudo aquilo que impede a criação. [...] Talvez, dentre todos os povos, tenha sido reservado aos antigos gregos o sentido e o devir que todos acreditamos encontrar no pensamento: a defesa da liberdade como ato

[25] DELEUZE, Gilles. *Péricles e Verdi: a filosofia de François Châtelet.* p. 31.
[26] ARÊAS, James. *Os gregos e a invenção da filosofia*. (texto não publicado) 2007. Tomamos a liberdade de fazer algumas alterações na pontuação e em pequenos erros de digitação, tendo em vista uma melhor respiração do texto, como o próprio James dizia.
[27] DELEUZE, Gilles. Op. cit., p. 31.

> de resistência e exercício de criação. Para garantir o exercício efetivo da Filosofia, apesar das presunções e dos presunçosos, dos acólitos das tiranias, sempre foi preciso estar à altura do pensamento. E estar à altura do pensamento é tornar-se capaz de enfrentar todas as formas pelas quais tentam nos convencer, de que as coisas não podem ser de outro modo, todos esses clichês anônimos que circulam entre nós, esse macabro cortejo que viceja, organiza e difunde o ódio ao devir e que pretende submeter o grandioso, de nossas liberdades e da filosofia de que necessitamos verdadeiramente para viver, ao jogo mesquinho das necessidades estabelecidas, dos deveres artificiais e das finalidades impostas.[28]

Curioso, é que talvez por lucidez, mas não sei ainda se, por uma coincidência, James insistia muito, nos últimos anos, para que escrevêssemos um artigo juntos. Mas, infelizmente, devido ao seu estado de saúde não foi possível sentarmos juntos para realizar isso. Somente conseguimos organizar o último Colóquio online, na triste época da Pandemia.[29] Então, para mim, ter a oportunidade de citar esses trechos de seu artigo, ainda em preparo, é como se estivéssemos escrevendo juntos o artigo que ele tanto queria que fizéssemos, a quatro mãos. Deixo aqui minha homenagem póstuma a esse grande professor e pensador brasileiro James Arêas. E, sobretudo, o meu Muito obrigada!

Referências bibliográficas

ARÊAS, James. *Os gregos e a invenção da filosofia*. (texto não publicado) 2007.

ARÊAS, James. *Currículo Lattes*. Disponível em: http://lattes.cnpq.br/5464857528712941

BERGSON, Henri. *Oeuvres*. Édition du Centenaire. Paris. Presses Universitaires de France, 1991.

BERGSON, Henri. *O pensamento e o movente*. Tradução de Bento Prado Neto. São Paulo, Martins Fontes, 2006.

CARQUEJA, Rodrigo; DAMASCENO, Veronica; MULLER, Guilherme Júnior et al. *Mesa em homenagem ao Professor James Arêas*. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=stil1-0xOto&t=426s Acesso em 19/05/2024.

DA VIOLA. Paulinho: *Timoneiro*. Disponível em: https://www.letras.mus.br/paulinho-da-viola/162803/ Acesso em 17/06/2024.

DELEUZE, Gilles. *Bergsonismo*. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 1999.

DELEUZE, Gilles. *Cinema 2: a imagem-tempo.* Tradução de Eloisa de Araújo Ribeiro. São Paulo: Brasiliense, 2005.

DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*. Tradução revista de Luiz B. L. Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 2006.

[28] ARÊAS, James. Op. cit., p. 03

[29] Trata-se do Colóquio *Nas garras do presente,* do qual ele infelizmente não conseguiu participar inteiramente, pois precisou fazer uma cirurgia e ficou uns quarenta dias hospitalizado.

DELEUZE, Gilles. *Péricles e Verdi: a filosofia de François Châtelet.* Tradução de Hortência S. Lencastre, Rio de Janeiro: Pazulin, 1999.

DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido.* Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 1974.

DELEUZE, Gilles. *Proust e os signos*. Tradução de Antonio Carlos Piquet e Roberto Machado. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

FELLINI, Federico. *Amarcord.* Itália, 1973. 127 min.

ULPIANO, Claudio. *Em busca do tempo puro.* Palestra gravada. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=CYwk9XIAKRA&t=697s Acesso em Janeiro 2025.

ULPIANO, Claudio. *Biografia de Claudio Ulpiano.* Disponível em: https://acervoclaudioulpiano.wordpress.com/tag/biografia/ Acesso Janeiro 2025.

VERBETE "Claudio Ulpiano". Disponível em: https://pt.wikipedia.org/wiki/Claudio_Ulpiano Acesso Janeiro 2025.

VERBETE "Vladimir Seixas". Disponível em: https://pt.wikipedia.org/wiki/Vladimir_Seixas Acesso em Janeiro 2025.

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

Recebido / Received: 16/07/2024
Aprovado / Approved: 24/04/2025

DOI: https://doi.org/10.59488/tragica.v18i1.64110

Revista Trágica
Volume 18 - Número 01 ISSN 1982-5870

James Arêas: "um passo para a vida, um passo para o pensamento"

James Arêas: "one step towards life, one step towards thought"

Guilherme Müller Junior

Professor da UENP, Jacarezinho, PR, Brasil.

Contato: guilherme.m.jr@hotmail.com

Resumo: Este artigo tem como propósito tratar da atmosfera singular que se produzia nas aulas do professor James Arêas, bem como de sua prática pedagógica no ensino da Filosofia. Trata-se de uma homenagem àquele que foi um dos grandes professores de Filosofia na cena universitária carioca. James jamais separou a filosofia da vida. Essa difícil unidade brilhava em suas aulas e em sua vida.

Palavras-chave: Vida; Filosofia; Pensamento.

Abstract: This article aims to address the unique atmosphere that was produced in Professor James Arêas' classes, as well as his pedagogical practice in teaching Philosophy. This is a tribute to one of the greatest Philosophy professors in the Rio university scene. James never separated philosophy from life. This difficult unity shone through his classes and his life.

Keywords: Life; Philosophy; Thought.

A UERJ do final dos anos 90 e início de 2000 produziu uma atmosfera rara. O seu nono andar era fervoroso. Houve quem dissesse, preconceituosamente, que se tratava de uma "rodoviária". Mas quem a viveu sabe que ali era um espaço de encontros e desencontros, de composições e decomposições, de linhas errantes, vividas por muitos pela primeira vez. Nessa fulguração de vida, a minha turma do curso de filosofia de 1996 teve a alegria de encontrar com o professor James Arêas. Não foi um encontro qualquer, James não era apenas mais um professor, mas um raio, um relâmpago, uma variação atmosférica, na qual podíamos compreender, definitivamente, do que se tratava a Filosofia. Compreensão que se impunha, para alguns de nós, como um compromisso de vida. A ruptura, daquilo que em nós era ordinário, promovia em suas aulas a experiência de algo muito novo, ao mesmo tempo belo e perigoso: o pensamento. A partir de então não podíamos mais ser os mesmos, nem se quiséssemos. Nas palavras do próprio James:

> O ato de pensar implica um risco, pressupõe uma aventura perigosa, já que o pensamento não é uma atividade inerente a nossos hábitos nem uma consequência de nossas ações. Essa aventura extrema resulta de uma *cisão*, nunca de uma decisão; decorre de uma fragmentação do sentido que atribuíamos e aos seres. É, pois, somente sob o efeito de uma fissura na realidade que chegamos a *pensar de outra maneira* e a nos engajarmos nos devires que se abrem para além da vida ordinária.[1]

Dizia ele que curso de Filosofia é um dos mais belos porque se podia ver a transformação dos alunos ao longo dos anos. Nem sempre as transformações eram belas, mas ninguém saía o mesmo. Não havia, e nem pode haver, separação entre a filosofia e a vida. Sua aprendizagem toca, atinge, impacta aquilo que somos, para romper em nós a crosta do senso comum e do bom senso, para que sejamos capazes de pensar, para que se abram os devires que mudarão as nossas vidas. James era um dos raros professores que vivia como pensava, e ensinava da mesma maneira como pensava e vivia. Nesse mesmo sentido, a propósito de Nietzsche, já nos dizia Deleuze:

> O filósofo do futuro é ao mesmo tempo o explorador dos velhos mundos, cumes e cavernas, e só cria à força de se lembrar de qualquer coisa que foi essencialmente esquecida. Esta qualquer coisa, segundo Nietzsche, é a unidade do pensamento e da vida. Unidade complexa: um passo para a vida, um passo para o pensamento. Os modos de vida inspiram maneiras de pensar, os modos de pensar criam maneiras de viver. A vida ativa o pensamento e o pensamento, por seu lado, afirma a vida.[2]

James viveu e ensinou intensamente essa unidade; era a sua busca que animava as aulas, que orientava sua prática pedagógica. A cada aula e a cada encontro o desafio por ele lançado, impiedosamente, era o mesmo (e ainda é): tornar-se digno da grandeza do pensamento e da filosofia, dobrar a vida no pensamento e desdobrar o pensamento na vida. "Um passo para a vida, um passo para o pensamento", era como nos sentíamos em sua presença.

---

[1] JAMES, Arêas. "A aventura involuntária: sentidos e devires em Gilles Deleuze", p. 13.
[2] DELEUZE, Gilles. *Nietzsche*, p. 17-18

A paixão que ele tinha pelos gregos não era fruto de uma simples escolha acadêmica, mas de sua cisão com a vida ordinária e com a *doxa*, que tanto abominava, assim como nos ensinava a abominar. Seu ensino rigoroso articulava duas exigências pedagógicas inseparáveis, a saber, a compreensão conceitual e a afetiva. Com sua voz forte, sua fala cadenciada e intensa, marcava, com precisão, os problemas e seus conceitos correspondentes. Por cima dos seus óculos nos olhava, para saber se os problemas haviam nos tomado e os conceitos nos atingido. Suas aulas produziam uma atmosfera insólita, perturbadora e iluminadora, simultaneamente. Ele mesmo não tinha total controle disso, uma vez que a impessoalidade se desprendia de sua fala e instaurava um meio de experimentação, tal como um convite estranhamente irrecusável. Eram estranhos os signos emitidos e justamente por isso nos sentíamos impelidos a pensar, forçados a estudar. Suas aulas aumentavam em nós a vontade e a potência de estudar filosofia. James escreveu o seguinte:

> O que Nietzsche encontra entre os pré-platônicos não são traços esquecidos de uma origem nem tampouco os vestígios de um início, mas antes a exuberância de um meio, de uma densa atmosfera. Uma geografia, um meio de imanência, uma ambiência banhada pela vida.[3]

Quem assistiu suas aulas ainda se lembra dessa mesma atmosfera que ele fazia presente. Suas lições sobre os gregos nos retiravam das vulgaridades e da tristeza que, infelizmente, também fazem parte do meio acadêmico filosófico. Quando, no final dos anos 90, época em que éramos massacrados pelo kantismo e afins, James era a nossa saída. Quando a morbidez e os disparates supostamente filosóficos infestavam a nossa experiência universitária, James era a nossa linha de fuga. Com ele sentimos e vivemos os conceitos, antes mesmo de compreendê-los, tamanha era a força de sua unidade pedagógica com a vida. Dizia ele com toda a força: "a filosofia é vida". O encontro com James era o encontro com um pensador: inquietante e decisivo. Como ele deixou escrito em um texto sobre Claudio Ulpiano, que fora seu mestre:

> A aventura do pensamento é tão rara como raro é o encontro com um pensador, com essas singularidades que nos arrancam fora de nós mesmos contrapondo ao intolerável e à banalidade cotidiana de nossas vidas *um ato de resistência e uma experiência de criação*. Resistência contra todas as formas de tolice e criação contra a fantástica maquinaria de reprodução da besteira universal.[4]

Suas palavras são certeiras. A filosofia não é uma brincadeira, e os diletantes e eruditos oportunistas, mesmo que façam dela uma mercadoria, encontrarão uma impiedosa resistência. A tarefa do pensador é também a de expor a vergonha e a miséria de um tempo, as formas que aprisionam a vida. Expor os oportunistas, os carreiristas, as bestas. Expor os indignos da filosofia, aqueles fazem dessa indignidade uma profissão. Pode-se dizer do James filósofo o mesmo que Nietzsche disse:

---

[3] JAMES, Arêas. "Nietzsche e as singularidades pré-platônicas", p. 99.
[4] JAMES, Arêas. "A aventura involuntária: sentidos e devires em Gilles Deleuze", p. 16.

> Ora, se tais pensadores são perigosos, então fica bem claro por que nossos pensadores acadêmicos são inofensivos; pois seus pensamentos crescem de modo tão pacífico na tradição como uma árvore jamais carregou suas maçãs: eles não assustam, não desengonçam; poder-se-ia dizer de todas as suas tentativas o que Diógenes objetou quando se elogiava um filósofo: "O que tem ele de grandioso a mostrar, pois há muito tempo ele faz filosofia e ainda não perturbou ninguém?" Sim, a inscrição tumular da filosofia universitária deveria constar: "ela nunca perturbou ninguém [...]". Mas, se assim sucede em nosso tempo, então a dignidade da filosofia está reduzida a pó. Parece que ela própria tornou-se algo ridículo e indiferente, de modo que todos os seus verdadeiros amigos têm o dever de testemunhar contra esses equívocos, ou pelo menos mostrar que somente aqueles falsos servidores e representantes indignos das filosofias são ridículos ou indiferentes.[5]

Nietzsche tem razão ao ver e denunciar, já no seu tempo, essa tendência ridícula que reduz a dignidade da filosofia a pó. James foi um dos mais corajosos nessa tarefa difícil e perigosa. Isso o tornou um pensador temido, que em nada se confunde com um pensador acadêmico. Ele não suportava as tolices universitárias, as invejas e vaidades, as paixões despudoradas pelo poder. Não tolerava o apequenamento daquilo que importava ao pensamento. Ele está entre os últimos professores universitários que não negociaram a força da filosofia, que dignificaram o seu ensino. Sua cólera contra o presente e seu insólito humor expunham, com rigor, a intolerável "maquinaria de reprodução da besteira universal" e do universal. A respeito dele dizemos o mesmo que ele disse sobre a prática de Cláudio Ulpiano: "Assegurar ao pensamento a distância criadora que o liberta de toda racionalidade analítica e das éticas de resultados que difundem, respectivamente, a tolice do senso comum e a bobagem premeditada do bom senso".[6] Tais seriam apenas dejetos risíveis do pensamento, se não fossem projetos de poder que se espalham pelos departamentos, pelos programas de pós-graduação, pelos órgãos de fomento, pelos governos. A filosofia, ou os que dela se servem, também produz os seus clichês, muito simpáticos ao capital. A filosofia, principalmente os que dela se ressentem, produz os seus coveiros, ávidos por enterrá-la. James fez do seu ensino uma máquina de guerra contra os clichês e os ressentimentos, contra as opiniões universais e os consensos. Ele colocava em prática aquilo que Deleuze afirma na abertura de *Conversações*:

> É verdade que a filosofia é inseparável de uma cólera contra a época, mas também de uma serenidade que ela nos assegura. Contudo, a filosofia não é uma Potência. As religiões, os Estados, o capitalismo, a ciência, o direito, a opinião, a televisão são potências, mas não a filosofia. A filosofia pode ter grandes batalhas interiores (idealismo – realismo etc.), mas são batalhas risíveis. Não sendo uma potência, a filosofia não pode empreender uma batalha contra as potências; em

[5] NIETZSCHE, *Schopenhauer como educador*, pp. 116-117.
[6] JAMES, Arêas. Op. Cit., p. 22.

> compensação, trava contra elas uma guerra sem batalha, uma guerra de guerrilha.[7]

As aulas eram guerrilhas. James expunha, de forma dura, a vergonha de pertencermos ao tempo presente, a insuportabilidade de nossas formas de vida. Como nos dizem Deleuze e Guattari:

> A ignomínia das possibilidades de vida que nos são oferecidas aparecem de dentro. Não nos sentimos fora de nossa época, ao contrário, não cessamos de estabelecer com ela compromissos vergonhosos. Este sentimento de vergonha é um dos mais poderosos motivos da filosofia.[8]

A vergonha decorre da percepção do insuportável, da visão do intolerável, do conjunto de possibilidades atuais que nada mais são do que a impossibilidade das nossas vidas. Os possíveis atuais, que nos são dados como formas de vida possíveis, agradecemos por tê-las, pois elas seriam necessárias para que estejamos vivos. Até que algo acontece, algo que não se podia perceber é percebido, que aquelas formas de vida são clichês que não possibilitam a vida, mas a impossibilitam, uma vez que limitam o possível aos possíveis dados. Percebe-se, assim, a insuportabilidade de nossas vidas reduzidas a possíveis que a impossibilitam, pois o campo dos possíveis está fechado, o campo de experimentação da vida está cerrado em condições impostas. Nesse momento, a forma da percepção é rachada, já que só assim se pode ver fora das formas dadas da percepção, aquelas que nos fazem crer que a vida se reduz às formas de vida dadas. Eis a vidência, perturbadora e iluminadora. Desse fenômeno de vidência nasce a vergonha, o momento em que se vê "a ignomínia das possibilidades de vida", da qual nos falam Deleuze e Guattari. James, como todo grande pensador, também era um vidente, mas como todo grande professor também nos fazia sentir e ver o intolerável. Era o seu modo de nos envolver: o problema se tornava nosso também. Não havia saída, senão pela filosofia. E assim tudo fazia sentido, uma vez que não se pensa sem necessidade, assim como não se cria sem ser impelido, coagido por um conjunto de impossibilidades insuportáveis. Sobre isso James disse o seguinte:

> Resistência e criação definem, antes de tudo, o risco, tornado necessário, para que possamos realizar o percurso tortuoso, labiríntico, pelas sendas do pensamento. O efeito violento que sentimos ao nos chocarmos com um acontecimento, ou com um signo, que remete às zonas obscuras da experiência, [...].[9]

Os filósofos e os pensadores são também, portanto, videntes. Não porque anteveem o futuro, mas porque percebem, não sem violência, o intolerável. É assim que a vida se apresenta a eles, como um problema cujas condições das soluções não estão

---

[7] DELEUZE, Gilles. *Conversações*. (Texto de abertura da obra)
[8] DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. *O que é a filosofia?*, p. 140.
[9] ARÊAS, James. "A aventura involuntária: sentidos e devires em Gilles Deleuze". pp. 16-17.

dadas de antemão. É nesse sentido que se diz que não há filosofia sem problema, que não há pensamento sem um problema bem colocado. É preciso o vidente para colocar o problema, para indicar e mapear o conjunto de impossibilidades no qual a vida está mergulhada. Colocar bem o problema é fundamental, pois como nos diz Deleuze:

> A questão não é tanto convencer, mas ser claro. Ser claro é impor os "dados", não só de uma situação, mas de um problema. Tornar visíveis coisas que não o seriam em outras condições. [...] Porque uma vez colocado o problema, ele não pode mais ser eliminado.[10]

Ninguém era mais claro que o James. O vidente que ele era nos fez ver o intolerável. Suas aulas eram críticas, mas também eram clínicas. Ele nos fez ver a beleza e a grandeza das artes, principalmente do cinema. Era admirável assistir um filme acompanhado de seus comentários. Sentíamos como se estivéssemos vendo aquele filme pela primeira vez. Sentíamos, na verdade, como se estivéssemos *vendo* pela primeira vez. Como professor foi também um verdadeiro pedagogo dos sentidos, ao nos fazer ver e sentir, muitas vezes pela primeira vez. A nossa percepção era abalada, suas formas eram quebradas, para que assim pudéssemos ser capazes de ver. Essa era a experiência que suas aulas proporcionavam. Até então, sentíamos que não éramos capazes de ver e de pensar. O mundo, desde então, se estendia e se intensificava, pois se abriam diante de nós os devires que nos eram proibidos pelo bom senso e pelo senso comum. Sobre o encontro com o pensamento, dizia James:

> O encontro com o pensamento significa, portanto, o encontro com forças e relações de forças impetuosas, desconhecidas, insólitas e inesperadas, em virtude das quais não podemos jamais voltar a ser o que fomos.[11]

James promovia tais encontros, não apenas em suas aulas, mas também fora delas, como no saudoso Planeta do Chopp, onde suas aulas se prolongavam por muitas horas mais. Suas orientações mais importantes aconteciam no bar, pois além de cuidadosas e rigorosas eram sempre afetivas. Na sua presença sentíamos a grandeza da filosofia, a importância do pensamento. Mesmo quando fragilizado, sentíamos a intensidade da sua força inorgânica. Ele gostava muito de uma história, contada por Diógenes Latêrtios,[12] sobre Zenão de Eléia, filósofo pré-socrático discípulo de Parmênides. Diógenes relata que Zenão exercia intensa atividade política, o que era bastante comum entre os pré-socráticos. Certa vez, Zenão conspirou para a deposição do tirano Nêarcos, porém foi capturado.

> Naquela ocasião, interrogado a respeito de seus cúmplices e do transporte de armas para Lipara, denunciou todos os amigos do tirano, no intuito de isolá-lo completamente. Depois disse ao tirano que desejava fazer-lhe uma confidência, ao pé do ouvido, sobre alguns

[10] DELEUZE, Gilles. *Conversações*, p. 158
[11] ARÊAS, James, Op. Cit., p. 16.
[12] LAÊRTIOS, Diógenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, p. 258.

> cúmplices; mordeu-lhe então a orelha e não largou até cair ferido mortalmente.[13]

Há uma outra versão dessa mesma história:

> Zenão, depois de ser interrogado sobre os seus cúmplices e de haver denunciado os amigos do tirano, foi perguntado por este se havia algum outro cúmplice e o filósofo respondeu: "Tu, maldição da cidade!", e aos outros que estavam ali disse: "Admira-me vossa covardia, pois por receio de que vos possa advir algum sofrimento que me atingiu, continuais a servir o tirano". E finalmente Zenão cortou a própria língua com os dentes e a cuspiu no rosto do tirano. Então os cidadãos rebelaram-se subitamente e apedrejaram o tirano.[14]

O que James queria ensinar com essa história? Ele nos lembrava da seguinte pergunta: do que é feito um pensador? A filosofia é inseparável da coragem de levá-la ao mais longe possível, exige ela um caráter forte o bastante para assumir o perigo que é o seu exercício. Se já não somos mais capazes disso, lembrar dessa história serve justamente para que sejamos expostos à vergonha da nossa indignidade e covardia. James era impiedoso, mas extremamente generoso, amigo e leal nesse risco que corríamos juntos. Que nossos conceitos sejam uma vez mais de carne e de sangue, que o pensamento se torne uma força da vida, de uma vida que se afirma. A nossa gratidão e saudade já fazem parte daquilo que estamos em vias de se tornar. O James é um devir: *kléos áphthiton*.

[13] Ibidem.
[14] Ibidem.

Referências bibliográficas

ARÊAS, James. "A aventura involuntária: sentidos e devires em Gilles Deleuze". In. BRUNO, Mário; CHRIST, Isabella e QUEIROZ, André (orgs.). *Pensar de outra maneira*: a partir de Cláudio Ulpiano. Rio de Janeiro: Pazulin, 2007.

ARÊAS, James. "Nietzsche e as singularidades pré-platônicas", In. FEITOSA, Charles; BARRENECHEA, Miguel Angel de; PINHEIRO, Paulo (orgs.). *Nietzsche e os gregos*: Arte, memória e educação: Assim falou Nietzsche V. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

DELEUZE, Gilles. *Conversações*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.

DELEUZE, Gilles. *Nietzsche*. Lisboa: Edições 70, 1994.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. *O que é a filosofia?*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.

LAÊRTIOS, Diógenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução do grego, introdução e notas de Mário da Gama Kury. 2. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

Recebido / Received: 25/05/2024
Aprovado / Approved: 25/04/2025

DOI: https://doi.org/10.59488/tragica.v18i1.64463

Revista Trágica
Volume 18 - Número 01 ISSN 1982-5870

James Arêas: Alegria e Imanência

James Arêas: Joy and Immanence

Rodrigo Carqueja de Menezes

Doutor em Filosofia pela UERJ, Rio de Janeiro, RJ, Brasil.
Contato: rodrigodeabreu@gmail.com

Resumo: Se alguém pode ser chamado de mestre, ou mesmo professor, é porque encheu gerações inteiras de uma alegria. Uma alegria vital e generosa que ainda ressoa não somente nas lembranças de suas aulas, mas podem ser revividas a partir dos registros de sua voz em áudio e vídeo e em suas poderosas e cirúrgicas indicações de livros e filmes. Indicações, estas, que enchiam de uma força libertadora nosso pensamento e agora se fazem presentes nas aulas dadas por seus antigos alunos. Gerações de estudantes tiveram a oportunidade de, com James Arêas, aprender filosofia e cinema, ou seja, de compreender com rigor a precisão dos conceitos filosóficos e de saber ver os mundos insólitos das imagens cinematográficas. Como são incontáveis as poderosas indicações de suas aulas, nosso objetivo será apresentar de modo sucinto e tentar mostrar aspectos da força do encontro com este pensador da filosofia.

Palavras-Chave: Gilles Deleuze; Imanência; Filosofia Antiga.

Abstract: If someone can be called a master, or even a teacher, it is because they filled entire generations with joy. A vital and generous joy that still resonates not only in the memories of his classes but can be relived through the recordings of his voice in audio and video and in his powerful and surgical recommendations for books and films. These indications filled our thoughts with a liberating force and are now present in the classes given by his former students. Generations of students had the opportunity, with James Arêas, to learn philosophy and cinema, that is, to rigorously understand the precision of philosophical concepts and to know how to see unusual worlds of cinematic images. As there are countless powerful indications from his classes, our objective will be to briefly present and try to show aspects of the strength of the encounter with this philosophical thinker.

Keywords: Gilles Deleuze; Immanence; Ancient Philosophy.

"Gerações sem mestre são uma tristeza"

Gilles Deleuze[1]

Introdução

A importância das disciplinas iniciais em um curso de filosofia é inegável por pelo menos dois fatores. O primeiro, muito claro, é porque elas fazem o aluno recém ingressado tomar contato com um tipo de experimentação política e social, produzida pelo povo grego, tão importante para caracterizar as dinâmicas próprias da atividade filosófica.[2] Já o segundo, diz respeito ao fato de que, a partir dessas disciplinas, os estudantes começam a tomar contato com profundos temas e problemas filosóficos que se estenderão, com inevitáveis desdobramentos e variações, por toda história do pensamento. James Arêas, que tinha de modo muito claro esses dois fatores em sua mente, iniciava seus cursos e recebia com uma grande alegria os estudantes de idades muito heterogêneas, uma característica do curso, ávidos a tomar contato com a filosofia.

Na disciplina História da Filosofia Antiga, após apresentar e comentar importantes referências como Marcel Detienne, Jean-Pierre Vernant e muitos outros, Arêas sugeria a leitura do comentário aos pré-socráticos feito por Nietzsche, na obra *A Filosofia na era trágica dos gregos*. Ele considerava poderoso o modo como Nietzsche localizava o pensamento de Tales de Mileto e utilizava esse texto como uma grande introdução ao pensamento filosófico. Nesse comentário, Nietzsche nos coloca diante da bela imagem de dois andarilhos – a intuição filosófica e o entendimento calculante – atravessando um tempestuoso rio silvestre. Assim, esses andarilhos, cada um com uma dinâmica própria – a intuição, leve e rápida; o entendimento, pesado e lento – atravessam, em contraponto, esse grande rio que é a história da filosofia. Um agitado rio, que de modo algum apresenta uma única dinâmica ou uma única tonalidade, já que, logo, os dois andarilhos se deparam, por exemplo, com o pessimismo de um Anaximandro, que culpabiliza todo o vir-a-ser e considera a questão da existência como um declínio, como uma decadência. Porém, na sequência, e esse é o ponto que gostaria de focar, nosso mestre anunciava com uma grande alegria a chegada de Heráclito, e lia com muito entusiasmo o início do comentário de Nietzsche em que o pré-socrático de Éfeso é anunciado como sendo aquele que iluminou, por meio de "um relâmpago divino", a questão do vir-a-ser, escondido no meio de uma noite mística em

[1] Gilles Deleuze. "*Ele foi meu mestre*". In: *A ilha deserta: e outros textos*. São Paulo: Iluminuras, 2006, p. 107.

[2] Este é apenas um aspecto da importância de se ler uma obra como a de Jean-Pierre Vernant. Seus livros estão povoados de indicações como esta: "A Filosofia vai encontrar-se, pois, ao nascer, numa posição ambígua: em seus métodos, em sua inspiração, aparentar-se-á ao mesmo tempo às iniciações dos mistérios e às controvérsias da ágora: flutuará entre o espírito de segredo próprio das seitas e a publicidade do debate contraditório que caracteriza a atividade política. Segundo os meios, os momentos, as tendências, ver-se-á que, como a seita pitagórica na Grande Grécia, no século VI, ela organiza-se em confraria fechada e recusa entregar à escrita uma doutrina puramente esotérica. Poderá também, como o fará o movimento dos Sofistas, integrar-se inteiramente na vida pública, apresentar-se como uma preparação ao exercício do poder na cidade e oferecer-se livremente a cada cidadão, mediante lições pagas a dinheiro. Dessa ambiguidade que marca sua origem a filosofia grega talvez jamais se tenha libertado inteiramente. Jean-Pierre Vernant. *As origens do pensamento grego*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998, p. 48.

Anaximandro. E então, o vir-a-ser podia ser encarado de frente pela filosofia e foi Heráclito, mais do que ninguém, quem soube brincar com "o eterno bater de ondas e ritmo das coisas".[3]

James Arêas sempre celebrou a vida, o vir-a-ser, a existência, e encontrava na filosofia grega as forças de tal celebração. Uma celebração filosófica que compõe uma espécie de ritornelo e que ainda podemos ouvir nas suas aulas gravadas e ler em seus textos escritos. Podemos ver isso, em seu artigo intitulado *A imagem arcaica da verdade e as vozes do delírio,* onde nos apresenta uma integração muito especial presente no misticismo dionisíaco:

> Esse estranho misticismo não retira o homem do universo do devir, do sensível ou da multiplicidade, fazendo dele, ao contrário, o objeto de uma experiência radical. Seu papel não é o de destacar-nos da vida terrestre por uma técnica de ascese ou renúncia, é antes, o de integrar o homem, através do despojamento radical de sua individualidade, às forças e potências naturais.[4]

Misticismo, este, da ordem de uma grandiosa imanência que arremessa o homem em uma dimensão trágica. Na tragicidade em fúria de uma música dionisíaca, onde o homem, esquecido de si mesmo, experimenta uma mistura ou uma fusão muito especial, alcançando uma indiscernibilidade entre o animal e o humano, entre o sagrado e o profano, entre a ascese das formas e as profundidades da natureza.

Se a imagem de um rio com seus dois andarilhos cabe à filosofia e se esse rio tortuoso deve ser atravessado, não devemos esquecer que essa travessia não é uma tarefa simples, principalmente para quem está começando. E era com muita precisão, sem qualquer banalidade, que James Arêas nos apresentava o vocabulário inicial da filosofia (Uno/múltiplo, mesmo/outro, movimento/repouso), juntamente com sua audaciosa tese que apresentava a ontologia como uma instauração, ou seja, uma decisão "parcialmente arbitrária" frente a outras imagens possíveis para o pensamento.

> A instauração da ontologia platônica é, sem dúvida, um dos momentos decisivos no qual a estratégia filosófica de pensar o ser se confronta explícita e antecipadamente com as possibilidades abertas, e posteriormente desenvolvidas pela Tinologia estoica e pela Henologia de Plotino e dos neoplatônicos.[5]

Foi mostrando a capacidade de experimentação e de criação em filosofia que ao mesmo tempo tornava tudo muito interessante para nós, pois éramos integrados a essa travessia, fazendo com que a tarefa fosse possível, vital e urgente.

James reclamava para as suas aulas o mesmo tipo de precisão filosófica que Henri Bergson reivindicava para a filosofia, tal como vemos logo na primeira linha da introdução ao livro *O pensamento e o movente*: "O que mais faltou à filosofia foi a

---

[3] Friedrich Nietzsche. *A filosofia na era trágica dos gregos*. São Paulo: Hedra, 2008. p. 55.
[4] James Arêas. *A imagem arcaica da verdade e as vozes do delírio*. In: *Comum* - Rio de Janeiro - v.10 - nº 23 - p. 5 a 26 - julho / dezembro 2004. p. 18.
[5] James Arês. *As veias abertas da ontologia*. In: *O que nos faz pensar*, v. 12. Nº 15: julho de 2002. p. 167.

precisão".[6] Essa precisão ganhava um sentido muito rigoroso em sua enunciação, pois além de apresentar conceitos "talhados" na realidade da vida, provocava uma perplexidade que exercia a função de um convite, de uma provocação ao pensar, tão radical que nos levava sempre a recolocar a questão dos pressupostos em filosofia. Questão que sempre retorna quando tentamos pensar a filosofia na sua radicalidade, porém, de um modo geral, que grande aula de filosofia não acaba, de um modo ou de outro, por fazer retomar a questão dos princípios e dos pressupostos? Então, qual era o diferencial dessa aula que perturbava nosso pensamento e que ao mesmo tempo nos atraía de um modo tão vital?

Antes de responder a essa questão, faz-se necessário apresentar o que seria o oposto de uma grande aula de filosofia, ou seja, uma aula banal e triste de filosofia, que James recusava em reproduzir e combateu diretamente. Uma recusa e combate à uma espécie de imagem dogmática de uma aula de filosofia com suas banalidades e tristezas. Nessas aulas dogmáticas, geralmente abrem-se duas vias possíveis: uma primeira via da "boa vontade" e uma segunda do pedantismo.[7] Dito de outro modo, na imagem dogmática, o professor pode tanto vestir a máscara daquele que tem boa vontade, quanto colocar a do pedante. Quando pedante, o professor exige em sua aula que aceitemos a autoridade de conceitos já "dados" pelos grandes sábios da cultura, ou seja, devemos partir de todo tipo de pressupostos já estabelecidos e garantidos por uma determinada autoridade. Já, na via da boa vontade, o professor se diz destituído de todo e qualquer pressuposto e afirma que só começará partindo de um assentimento, ou seja, aquele que é melhor distribuído entre todos os entes racionais, ele diz: "todo mundo sabe" ou "ninguém pode negar". Assim, o pedante exigiria de nós uma espécie de entendimento pautado em alguma autoridade, enquanto o segundo demandaria sempre uma predisposição para uma boa vontade em aceitar algo como sendo uma obviedade.

James sempre se colocava contra essa imagem dogmática, suas aulas eram estratégias de combate à essas duas vias ao mesmo tempo. Contra o pedante e seu entendimento, ele nos ensinava a loucura do filósofo. Assim, temos um tipo de filosofar que não tem por propósito a posse de um determinado saber que até então se ignorava, mas, antes, como dirá nosso professor: o "'despertar' de uma ignorância que 'sabe' que não sabe".[8] Um tipo especial de ignorância diretamente associado à figura de Eros e à loucura que lhe é própria. Esse era um dos pontos que mais interessava James Arêas na filosofia platônica, o "Eros tornado filósofo que se endereça à verdade"[9]:

> Assim, a diferenciação dos delírios divinos, sob o fundo comum da mania, permite a Platão situar o delírio erótico segundo as exigências de uma epistemologia racionalista e transformar o acesso à verdade, pela via da intuição sobrenatural, em trabalho de esclarecimento progressivo e em esforço de reconhecimento metodicamente conduzido.[10]

[6] Henri Bergson. *O pensamento e o movente: ensaios e conferências*. São Paulo: Martins Fontes, 2003. p. 3.
[7] Gilles Deleuze trabalha essas duas vias em um contexto mais abrangente no terceiro capítulo de *Diferença e Repetição*. Gilles Deleuze. *Diferença e Repetição*. Rio de Janeiro: Graal, 2006. p. 189.
[8] James Arêas. *O delírio dos deuses e a loucura do filósofo*. Comum - Rio de Janeiro - v.11 - nº 25 - p. 5 a 24 - julho / dezembro 2005, p. 5.
[9] Ibidem, p. 6.
[10] Ibidem, p. 6.

Para que o racionalismo platônico receba seus poderes, faz-se necessário o delírio próprio de Eros, ou seja, a relação que se instaura no filósofo entre a loucura e a razão. Esse encontro entre o delírio e a razão é o que interessa contra todo dogmatismo pedante, na medida que promove um conjunto de modificações e transformações em relação às questões tradicionais já estabelecidas pelos grandes sábios da cultura.

Já contra a boa vontade, ele nos ensinava uma irritação contra a ideia de "pensar o que se quer", em nome da "impotência de pensar". Em relação ao segundo, dirá:

> Ora, o ideal do pensamento, da filosofia, consiste justamente nisto: impedir que o pensamento pense o que ele quer; não pensar o que eu quero, não poder pensar o que eu quero nos impele a pensar diferentemente do que pensamos. Não poder pensar o que se quer não é de todo ruim, embora isso possa fazer mal a alguém que acha que pode pensar o que quer.[11]

Essa impossibilidade de uma consciência de governar o pensamento, na verdade, sempre foi o "sonho do pensamento".[12] Sonho de produzir uma espécie de autômato do pensar, um autômato que possua a potência de criar.

Delírio filosófico e irritação com todo "poder pensar o que quer", ou seja, contra as duas máscaras da imagem dogmática do professor de filosofia, que respeita ao mesmo tempo o bom senso e o senso comum. Delírio e irritação contra toda forma da recognição, da simples opinião e da conformidade. Claro que os atos de recognição, de busca por uma identidade no objeto e de uma unidade no sujeito, existem e ocupam a nossa vida cotidiana. Mas, atravessar o rio da filosofia exige uma espécie de dilaceramento que arranca uma parte do corpo, que explode os cérebros, ou seja, destrói tudo aquilo que insistia em permanecer ligado à consciência, à cultura já dada e estagnada e à rigidez dos hábitos mecânicos de nossos automatismos.

James Arêas fazia de suas aulas um convite a nunca esquecer da falência e da tristeza de qualquer movimento sem sua real mobilidade ou de temporalidades sem sua real duração. Assim, a partir de uma inspiração bergsoniana, nos era ensinado dinâmicas que apontavam para o incomum e o impensável. Sob a sua orientação, tomávamos contato com estudos que faziam parte de seus afetos: os Gregos com sua Imanência política, o Cinema com suas imagens, Henri Bergson com sua duração real e Gilles Deleuze e seu nomadismo no pensamento. Cada aula era uma grande viagem por caminhos de saídas incertas, que no meu caso, não teve mais volta, pois eram aulas que nos faziam experimentar verdadeiros acontecimentos filosóficos, ou seja, entrávamos em contato com algo no mundo que nos forçava a pensar. Um algo que dizia respeito a um encontro fundamental que nos colocava imediatamente em relação com forças diferenciantes, com novos signos que suscitavam em nosso espírito um problema. Para nosso mestre, a categoria de problema era a condição mais importante para o pensamento.

---

[11] James Arêas. *Do universo bergsoniano das imagens às imagens do cinema em Deleuze*. In: Eric Lecerf, Siomara Borba, Walter Kohan. *Imagens da Imanência: escritos em memória de H. Bergson*. Belo Horizonte: Autêntica, 2007, p. 104

[12] Ibidem, p. 105.

Não sendo nem pedante nem um homem de boa vontade, ainda restaria um perigo que ronda o ensino da filosofia: a besteira. James chegou a conviver com as infelizes aulas de filosofia que proliferam nas plataformas digitais, aulas que por não possuírem qualquer dimensão problemática representam a bestialização da filosofia. Importante, aqui, não confundir a bestialidade com a animalidade propriamente filosófica. A filosofia, aliás, sempre teve seus devires-animais, por exemplo: o polvo (*poluplokos*) que alude ao homem dos "mil disfarces" e a raposa (*polutropos*) que diz respeito ao homem dos "mil desvios".[13] Animais que estavam em certa medida ligados à sofística e à política, mas que forçam a produção de desvios filosóficos.

> Diante do imponderável sofista, Platão sugere ao filósofo a ponderação, um esforço adicional para a abertura de um caminho (*hodos*), que permita o desenvolvimento de um logos apropriado aos obstáculos ou barreiras (*problemata*), capaz de contornar as dificuldades ou impasses (*aporia*), que se interpõem ao longo do percurso da inteligência filosófica em direção a seu alvo mais distante. Um pequeno desvio… desvio filosófico, reversão da sofística.[14]

Assim, os desvios filosóficos provocados pela animalidade e pelas mais variadas alteridades estão longe de serem besteiras. Ao contrário, as besteiras destituem a filosofia de seu poder criador, transformando-a em uma trivialidade sem força para enxergar os verdadeiros problemas. De todo modo, ainda fica a questão: Como não dizer "besteiras" da filosofia? Como não transformar a filosofia em uma mera coleção de tolices? Como não trivializar ou banalizar os conceitos?

Diante dessas questões, James Arêas sempre apontava para os problemas, pois só as soluções podem ser tolices, nunca os problemas. No máximo, são problemas falsos ou inexistentes, como ensinava Henri Bergson. Todo problema, para nosso mestre, quando bem colocado, tinha que ser, no mínimo, desconcertante. Em suas aulas, sempre que abria um novo problema, ele nos apresentava um exemplo, que podia ser de um determinado filme ou mesmo de um caso particular. Ele fazia, certamente, um uso filosófico do exemplo, e que, geralmente, vinha acompanhado de muito humor. Aliás, quem nunca riu de suas descrições de filmes e das narrações de eventos de sua vida. Assim, o caso exemplar lhe permitia escapar da dicotomia entre as abstrações e um mundo físico já dado e estagnado. Importante notar que essa dinâmica do problema-exemplo, nunca foi no sentido de simplesmente contribuir com uma identificação sumária de conceitos abstratos à coisas, ainda mais porque Arêas nunca considerou a estrutura conceitual de uma filosofia como um simples decalque representativo de um objeto "real".

O efeito dessa dinâmica do problema-exemplo era o de uma verdadeira dramatização, com o intuito de nos tornar familiar uma determinada filosofia, ao ponto de nossa percepção do mundo e de nós mesmos não poder mais escapar dos modos de apreensão do mundo que aquela determinada filosofia propõe. Fica claro, aqui, que não é somente a função didática que está em jogo. Claro que há o propósito de causar uma

[13] James Arêas. *UM PEQUENO DESVIO … Astúcia e Dialética no Sofista de Platão*. Comum - Rio de Janeiro - v.6 - no 17 - p. 24 a 31 - jul./dez. 2001, p. 26 e 27.
[14] Ibidem, p. 28.

modulação no ponto de vista inicial do estudante com a finalidade de facilitar a sua compreensão do conteúdo da doutrina filosófica, mas podemos apontar outras funções ou aberturas. Funções essas que dificultam qualquer redução da diferença ao idêntico, do móvel ao imóvel, do assimétrico ao simétrico, da tensão pelo estável, das intercessões criadoras ao fechamento.

Primeiramente, partir de um conjunto heterogêneo de exemplos pode levar à sabotagem da pretensão de que um determinado elemento constituído e formalizado queira substituir a totalidade movente do real. Essa função evita todo tipo de reducionismo ao se evitar partir de algo já formalizado em vez de se pensar os processos de sua formação. Outra função que podemos apontar é que, mais do que uma simples validação, o que está em jogo é o compartilhamento de experiências fora dos quadros do pedantismo e da boa vontade na expectativa de evidenciar uma espécie de zona assimétrica na relação entre o professor e seus estudantes, evitando, assim, que se idealize uma simetria de base em tal relação. Por último, se a filosofia tem o conceito como produção, o exemplo, particular ou cinematográfico, não estabelece em relação a ele apenas uma facilitação para seu entendimento. O exemplo e seu caráter não-filosófico se torna ele mesmo um dos elementos constitutivos da função conceitual, garantindo a intercessão permanente entre o conceito e seu fora. Tais intercessões impediriam o fechamento abstrato do conceito a partir de uma abertura vital para novos mundos imprevisíveis. É o que James Arêas ressalta nas intercessões entre Bergson e a imagem-pulsão em David Lynch:

> Na intercessão do cinema com a filosofia proliferam mundos insólitos e extravagantes. Mundos orgânicos e inorgânicos, perceptivos, afetivos, pulsionais, ativos, cristalinos. Se o cinema é a realização de mundos e a filosofia criação conceitual, o mundo é ele próprio cinema, cinema em si onde fulguram e vivem as imagens e as ideias. Todavia, assim como nenhuma imagem do pensamento esgota as ideias, do mesmo modo nenhuma imagem cinematográfica pode expressar a totalidade do mundo, simplesmente porque o Todo não se fecha sobre mundo nenhum. [...] A dimensão metafísica da imagem, do movimento e do tempo, sua caracterização intrínseca e seus agenciamentos exteriores, tornaram-se objeto da investigação filosófica contemporânea de Bergson a Deleuze abrindo para o pensamento um vasto domínio de problemas e de novas possibilidades de experimentação, posto que a intercessão filosofia-cinema é hoje muito mais que um horizonte inexplorado – trata-se, antes, de um grandioso e inevitável encontro. [15]

Um pequeno texto não seria suficiente para expressar a grandiosidade de se confrontar em vida com um grande pensador. Apenas tive o propósito de expressar alguns pontos que me marcaram como aluno e amigo de James Arêas e que sirva como um convite para a escuta de suas gravações e para leitura de seus textos.

[15] James Arêas. *David Lynch: entre o Afeto e a Ação. Nota sobre a imagem-pulsão em Deleuze*. In: *o que nos faz pensar*. v. 13. Nº 16: novembro de 2003, p. 26 e 27.

Referências Bibliográficas

ARÊAS, James. "A imagem arcaica da verdade e as vozes do delírio". In: *Comum* - Rio de Janeiro - v.10 - nº 23 - p. 5 a 26 - julho / dezembro 2004.

ARÊAS, James. "As veias abertas da ontologia". In: *O que nos faz pensar*. v. 12. nº 15: julho de 2002.

ARÊAS, James. "David Lynch: entre o Afeto e a Ação. Nota sobre a imagem-pulsão em Deleuze". In: *o que nos faz pensar*. v. 13. Nº 16: novembro de 2003.

ARÊAS, James. "Do universo bergsoniano das imagens às imagens do cinema em Deleuze". In: LECERF, Eric. BORBA, Siomara. KOHAN, Walter. *Imagens da Imanência: escritos em memória de H. Bergson*. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

ARÊAS, James. "O delírio dos deuses e a loucura do filósofo". In: *Comum* - Rio de Janeiro - v.11 - nº 25 - p. 5 a 24 - julho / dezembro 2005.

ARÊAS, James. "UM PEQUENO DESVIO … Astúcia e Dialética no Sofista de Platão". In: *Comum* - Rio de Janeiro - v.6 - no 17 - p. 24 a 31 - jul./dez. 2001.

BERGSON, Henri. *O pensamento e o movente: ensaios e conferências*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

DELEUZE, Gilles. *A ilha deserta: e outros textos*. São Paulo: Iluminuras, 2006.

DELEUZE, Gilles. *Diferença e Repetição*. Rio de Janeiro: Graal, 2006.

NIETZSCHE, Friedrich. *A filosofia na era trágica dos gregos*. São Paulo: Hedra, 2008.

VERNANT, Jean-Pierre. *As origens do pensamento grego*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.

Recebido / Received: 20/06/2024
Aprovado / Approved: 12/02/2025

DOI: https://doi.org/10.59488/tragica.v18i1.66014

Revista Trágica
Volume 18 - Número 01 ISSN 1982-5870

Notas sobre Poder e Sentido & Revoluções moleculares*

Félix Guattari

Tradução de Ciro Lubliner
Pós-doutorando na USP com apoio da Fapesp
(processos nº 2020/08504-1 e nº 2022/01853-6).
São Paulo, SP, Brasil. Contato: ciro.lubliner@gmail.com

Introdução do tradutor

Há quase cinco décadas, entre os dias 13 e 16 de novembro de 1975, ocorreu na Universidade Columbia, Nova York, EUA, um evento que pode ser reconhecido como um dos mais célebres encontros acadêmicos. O *schizo culture* foi um colóquio que reuniu tanto a comunidade universitária, entre professores e estudantes, quanto ativistas e artistas. A ideia de seus organizadores – Sylvère Lotringer e John Rajchman – era provocar o encontro e o diálogo de pensadores franceses pós-estruturalistas com figuras proeminentes da contracultura estadunidense. Durante os quatro dias do evento, a junção da filosofia com a psicanálise, a arte e a política deu o tom dos encontros e dos calorosos debates, sem dúvida invocando e reverberando ainda o Maio de 68 na França. A grande singularidade do s*chizo culture* foi justamente essa mescla da chamada *french theory*[1] com os movimentos contraculturais estadunidenses.

A seguir veiculamos traduções para as duas falas realizadas por Félix Guattari no *schizo culture*: uma breve exposição sobre as questões de poder e de sentido e uma comunicação mais longa na qual o autor aborda o tema das revoluções moleculares (bastante em voga então para Guattari, que, em 1977, veio a lançar a primeira versão de seu livro *A revolução molecular*[2]). Até agora, nenhuma dessas duas falas havia sido traduzida e publicada no Brasil.

---

* Os originais dos textos aqui traduzidos são: GUATTARI, F. "Notes on Power and Meaning". In: LOTRINGER, S. e MORRIS, D. (orgs.) *Schizo-Culture*: the event 1975. Los Angeles: Semiotext(e), 2013, pp. 182-183 & GUATTARI, F. "Molecular Revolutions and Q&A". In: LOTRINGER, S. e MORRIS, D. (orgs.) *Schizo-Culture*: the event 1975. Los Angeles: Semiotext(e), 2013, pp. 184-195.

[1] Cf. CUSSET, F. *Filosofia francesa*: a influência de Foucault, Derrida, Deleuze e cia. Trad. Fátima Murad. Porto Alegre: Artmed, 2008.

[2] GUATTARI, F. *La révolution moléculaire*. Paris: Éditions Recherches, 1977. No Brasil, contamos com duas edições desta obra: GUATTARI, F. *Revolução molecular: pulsações políticas do desejo*. Trad. de Suely Belinha Rolnik. São Paulo: Brasiliense, 1981 e GUATTARI, F. *A revolução molecular*. Trad. de Larissa Drigo Agostinho. São Paulo: Ubu Editora, 2024.

Semiotext(e)
sponsors a colloquium on

schizo culture

13-16 november 1975
columbia university

"One does not desire revolution, desire is revolutionary"
—G. DELEUZE and F. GUATTARI

"The power to punish is not essentially different from the power to cure or to educate"
—M. FOUCAULT

Thursday, November 13

2:30 p.m. (Harkness): **Sylvère Lotringer, John Rajchman** — *Introduction*; **James Fessenden** — *Transversality and Style*

7:30 p.m. (Harkness): **Arthur Danto** — *Freudian Explanation*; **Jean-François Lyotard** — *La Force des Faibles*

Friday, November 14

9:30 a.m. Workshops: **Psychiatry and Social Control. — Radical Therapy. — Schizo-City [Harlem]; Cinema: Representation and Energetics. — Ontologico-hysterical theatre.**

2:30 p.m. (Harkness): **Robert Fine** — *Psychiatry and Materialism*; **Joel Kovel** — *Therapy in Late Capitalism*; **François Péraldi** — *A Schizo and the Institution*

Panel with Félix Guattari

8:00 p.m. (S.I.A.): **William Burroughs** — *The Impasses of Control*; **Michel Foucault** — *Nous ne sommes pas Réprimés*

Saturday, November 15

10 a.m. (A-B Law) **Panel on Prisons/Asylums**
Judy Clark, Michel Foucault, Robert Michels, David Rothman

2:30 p.m. (A-B Law) **John Cage** — *Empty Words*; **Gilles Deleuze** — *Le Régime des Signes*

8:00 p.m. (A-B Law) **Ti Grace Atkinson** — *The Psyche of Social Movements*; **Félix Guattari** — *Politique et Signification*

Sunday, November 16

Meetings will be held at the Maison Francaise of the French Department, 560 W. 113 St.

9:30 a.m. Workshops: **Feminism and Therapy.—Psychoanalysis and Politics.—Gay Liberation—Mental Patients' Liberation**

2:30 p.m. Workshops: **Prison Politics — Lincoln Detox. — Mass Culture. — Psychoanalysis and Schizoanalysis**

9:00 p.m. (John Jay): Schizo-Party

Information: Write to Semiotext(e), 522 Philosophy Hall, Columbia University, N.Y.C. 10027
Contribution: Six dollars (students), twelve dollars (others). Checks or money orders payable to Semiotext(e), Inc. Register early if you wish to receive abstracts in advance. Fee includes a copy of the proceedings of the Schizo-Culture colloquium in **Semiotext(e)**. Subscriptions to **Semiotext(e)**: $7.00 (individual), $12.00 (institution).

Notas sobre Poder e Sentido

Há toda uma tecnologia do poder. Mesmo os sentidos sintáticos, os relacionais e os outros provêm daí. A primazia da pragmática micropolítica sobre os componentes fonológicos, sintáticos e semânticos da linguagem. A primazia das formações de poder sobre o inconsciente:

— Começando sempre do sujeito e do objeto
— Impondo um ponto de referência
— Esmagando as multiplicidades
— Tornando os fluxos traduzíveis
— Paradigmatizando a expressão
— Policiando a fala, ordenando a escrita
— Combinando as palavras, os fonemas, disciplinando-os, moldando-os e os fazendo seguir à risca
— Garantindo a hegemonia de uma língua – e especialmente uma língua nacional – como uma máquina de poder, como a localidade para uma conjunção, e tornando traduzíveis todas as formações de poder locais

A subjugação semiótica em todos os níveis: corpo – socius – gestos – mímica – fala – atitudes – olhares – dança – lágrimas – órgãos – uma permissão para dirigir – uma permissão para foder – tome cuidado com o que diz – não fale comigo nesse tom de voz.

O inconsciente está estruturado como uma linguagem na medida em que, e apenas na medida em que, cai nas garras de uma formação de poder. O inconsciente está estruturado pelas formações de poder. Quer dizer, a não ser que ele escape da linguagem para trabalhar no mesmo nível dos fluxos semióticos a-significantes e dos fluxos materiais de toda espécie. O poder não existe, ele deixa de existir fora das secreções significativas, significantes. Isso não significa que se recaia então no não-senso, na anarquia, na culpa e na indiferença incestuosa.

É o oposto de toda e qualquer coisa!

— Conexões que cobrem todas as direções
— Um diagramatismo altamente preciso
— Uma saída das redundâncias vazias
— Conexões signo-cosmo-socius

Junto com os sentidos, todos os poderes que existem sobre o corpo, o outro, o parceiro sexual, o irmão, o militante, e o cidadão mantêm relações de filiação genealógica.

É impossível romper a cadeia de poder-hierarquia-despotencialização-castração sem se montar uma máquina concreta de outro tipo: conjunção diagramática do material, fluxos semióticos e sociais de acordo com um não-significativo, não-significante, não-interpretativo, uma relação não-subjetificante.

Abster-se, sempre que possível, do desejo de se rebaixar às estruturas do inconsciente dominante. Produzir o inconsciente. Recusar-se a induzi-lo ou deduzi-lo. Contra os sentidos dominantes, mesmo a mais ínfima fuga do sentido, a ruptura de um bloqueio da infância, um estranho desejo, algo engraçado assim sem razão de ser…

Sem oposições simplistas: esquizo/paranoico, revolução/fascismo. Dê espaço para o disparate. Budistas, Maoistas-masoquistas, Stalinovegetarianos, anarcocatólicos… a mesma batalha! Ajude os burocratas – "Podemos te ajudar de alguma forma, velho amigo!" É bem menos difícil se deparar com o microfascismo do que com o macrofascismo. "Fica tranquilo, vai com calma!"

Mantenha em mente o micro, primeiro em si mesmo e ao seu redor. Do contrário, você corre o risco de perder de vista o macro.

*

Revoluções moleculares

Há inúmeras coisas que eu gostaria de compartilhar e discutir com vocês agora, mas sinto que eu poderia falar sobre absolutamente qualquer coisa – minha vida privada, como voto – exceto sobre desejo ou revolução. Eles pareceriam verdadeiramente obscenos aqui na Universidade Columbia.

Chegou ao ponto em que fico imaginando se alguém realmente precisa ser um membro da CIA para se dispor a tal coisa. Há algo como um vírus-CIA aqui que parece ter contaminado muitas pessoas e que se mantém recorrente em diferentes momentos, e eu não consigo evitar de me perguntar se eu não peguei o bicho.[3]

Se fosse possível ir além dessas paredes ou atravessar esse abafamento que constitui uma espécie de parede de som dentro da universidade, penso que se poderia começar a reconhecer que a crise mundial está acelerando em um ritmo considerável. Será que fui simplesmente pego por um processo-esquizo em aceleração? Já por alguns anos temos experimentado um processo comparável àquele de 1929 – toda uma gama de conflitos regionais, de confrontos políticos locais, de crises econômicas. Não há personagens extremos e salientes da magnitude de um Hitler ou de um Mussolini no cenário político nesse instante, contudo existem sim campos de extermínio. Toda Bangladesh é um tal campo; milhares, dezenas de milhares de pessoas estão morrendo ou prestes a morrer lá, porque elas estão presas em uma situação econômica particular que resulta de uma política governamental específica, e não existem alternativas exceto ser exterminado. Eu realmente acredito que toda uma série de fatores está levando a uma crise absoluta em todos os níveis de organização social ao redor do mundo. Essa situação deveria clamar por soluções revolucionárias, mas nada, ninguém, nenhuma

[3] N.T.: Durante a primeira exposição de Michel Foucault no evento, um homem na plateia se levantou e começou a gritar e apontar em direção a ele o acusando de ser pago pela CIA. O mesmo se repetiu em sua segunda fala. Foucault reagiu espirituosamente, simplesmente respondendo que o homem tinha razão, que todos ali haviam sido pagos pela CIA, e que o único que não havia sido era o próprio homem, que, por sua vez, havia recebido da KGB. Todo o público então gargalhou e começou a aplaudir, arrancando risos até do acusador, que se sentou sem dizer mais nada.

organização está preparada para lidar com ela e seus imperativos. A tese obscena que eu gostaria de defender diante de vocês agora é esta: todas essas organizações – Bolchevique, Marxista-Lenininsta, comunista, Espontaneísta (em uma ou outra forma), Social-Democrata – não estão atentando para um aspecto essencial dessa luta revolucionária e de seu desenvolvimento.

Há dois modos de se rejeitar a revolução. O primeiro é se recusar a enxergá-la onde ela existe; o segundo é enxergá-la onde ela manifestadamente não ocorrerá. Esses são, para resumir, os caminhos reformista e dogmático. De fato, uma revolução de grande amplitude está se desenvolvendo hoje, mas em um nível molecular ou microscópico.

Acredito que essa revolução molecular só pode se desenvolver em um caminho paralelo à crise política geral. Algumas pessoas dizem que a agitação social nos Estados Unidos durante a década de 1960, ou na França em 68, foi um acontecimento espontaneísta – transitório, marginal – e que tal revolução utópica não leva a lugar nenhum. Mas na minha opinião, coisas importantes começaram a acontecer somente após aquela revolução, que talvez tenha sido a última revolução à moda antiga. A revolução molecular se desenvolve em áreas relativamente desconhecidas. Gilles Deleuze acabou de nos dizer que não há muito o que se tentar compreender. Vemos estudantes se rebelando, se movimentando nas barricadas. Vemos adolescentes mudando a vida nos colégios. Vemos presidiários incendiando metade das prisões francesas. Vemos o Presidente da República da França apertando a mão de presidiários. As revoltas das mulheres estão se movendo para todo tipo de direção, em vários níveis: contra a política herdada, sobre o problema do aborto, na questão da prostituição. Vemos as lutas dos imigrantes ou minorias étnicas, a luta dos homossexuais, dos usuários de droga, dos pacientes de saúde mental. Encontramos até categorias sociais previamente inimagináveis sendo mobilizadas na França, por exemplo, alguns juízes…

Quando botamos tudo isso junto na mesa, lado a lado, podemos perguntar: o que isso tudo tem em comum? Podemos usar isso tudo para começar uma revolução? Isso tem algo a ver, por exemplo, com o que está acontecendo nesse instante em Portugal, onde oficiais do exército colonial estão se passando por Cohn-Bendits? Podemos certamente descartar esse fenômeno considerando-o marginal, tentar reavê-lo como força de excesso, o que é precisamente a atitude que a maioria dos grupelhos têm; ou – e essa é minha hipótese – podemos assumir que a revolução molecular da qual falei está alojada e se desenvolvendo aqui de uma maneira irreversível e que a cada vez esses movimentos falham porque as velhas formas e estruturas de organização tomam o poder, retendo o elemento rizomático do desejo em um sistema de poder arborescente. Portanto, a questão central para mim é uma mudança radical de atitude quanto aos problemas políticos. Por um lado, há as coisas "sérias" que alguém vê nos jornais, na televisão – as questões do poder nos partidos, nos sindicatos, nos grupelhos. Por outro lado, há as pequenas coisas, as coisas da vida privada: a esposa do militante que fica em casa para cuidar das crianças, o burocrata insignificante fazendo acordos nos corredores do Congresso – essas coisas estão na raiz das cisões políticas e assumem

um aspecto programático, mas estão invariavelmente ligadas ao fenômeno do investimento burocrático e da casta especial que administra essas organizações.

Acredito que movimentos revolucionários, quaisquer que sejam, não mudam sua orientação por causa da ideologia. A ideologia não pesa tanto se comparada ao transitar libidinal que efetivamente se desenrola em todas essas organizações. Tudo chega na mesma coisa: ou os objetivos políticos são o eco de todo tipo de luta, e estão associados a uma análise do fenômeno do desejo e do inconsciente social dentro da organização em questão, ou então os impasses e as recuperações burocráticas vão necessariamente retornar, o desejo das massas e dos grupos de interesse vai atravessar os representantes, e resultar de uma representação.

Todos nós já experimentamos esses tipos de iniciativas militantes. Temos que estar aptos a entender por que as coisas funcionam desse jeito, por que o desejo está sendo delegado a representantes e burocratas de todo tipo, por que o desejo revolucionário é transformado em microfascismo organizacional.

Certamente deve haver um investimento mais poderoso que vem para substituir o desejo revolucionário. Minha explicação, provisoriamente, advém do fato de que o poder capitalista não é somente exercido no domínio econômico e através da subjugação de classe, nem é exercido somente através da polícia, dos capatazes, dos professores e docentes, mas também em um outro front que eu chamaria de *subjugação semiótica* de todos os indivíduos. As crianças começam a aprender sobre o capitalismo no berço, antes de terem acesso à fala. Elas aprendem a perceber objetos e relações capitalistas na televisão, através da família, no berçário. Se elas de algum modo conseguem escapar da subjugação semiótica, então instituições especializadas estão lá para cuidar delas: a psicologia, a psicanálise, para citar só duas.

O capitalismo não pode unir de forma bem-sucedida sua força de trabalho a não ser que proceda através de uma série de subjugações semióticas. O que é difícil – e que levanta um problema teórico básico – é como conceber a articulação e a unificação das lutas em todos esses fronts: o front da política tradicional e da luta social; a libertação de regiões e de grupos étnicos; lutas linguísticas; lutas por um bairro melhor, por um estilo de vida mais comunitário; lutas para mudar a vida familiar ou o que quer que esteja em seu lugar; lutas para mudar os modos de subjugação que são recorrentes em casais, sejam heterossexuais ou homossexuais. Coloco todas essas lutas sob o termo "microfascismo", embora eu particularmente não goste dele. Utilizo-o simplesmente porque ele assusta e incomoda as pessoas. Há um microfascismo no próprio corpo, nos órgãos, no tipo de bulimia que leva à anorexia, uma bulimia perceptiva que nos cega para o valor das coisas, exceto para seu valor de troca, seu valor de uso, às custas dos valores do desejo.

Isso levanta uma questão teórica importante, a questão que, para mim, Deleuze, e muitos outros, de alguma maneira tem mudado, ultimamente. Pensávamos que o inimigo mais formidável era a psicanálise porque ela reduzia todas as formas de desejo a uma formação particular, a família. Mas há outro perigo, do qual a psicanálise é apenas um ponto de aplicação: é a redução de todos os modos de semiotização. O que chamo de *semiotização* é o que acontece com a percepção, com o movimento no espaço, com cantar, dançar, fazer mímica, acariciar, tocar, tudo o que envolve o corpo. Todos

esses modos de semiotização estão sendo reduzidos a uma linguagem dominante, a linguagem do poder, que coordena sua regulação sintática com a produção de discurso em sua totalidade. O que se aprende na escola ou na universidade não é essencialmente um conteúdo ou um dado, mas um modelo comportamental adaptado a certas castas sociais.

O que você requer de seus estudantes antes de tudo quando você aplica uma prova é um certo estilo de moldagem semiótica, uma certa iniciação a dadas castas. Essa iniciação é ainda mais brutal no contexto da formação manual, no treinamento de trabalhadores. Provas, ou o movimento de posição a posição no trabalho na fábrica, sempre depende se alguém é negro, porto-riquenho, ou criado em um bairro abastado, se tem o sotaque certo, se é um homem ou uma mulher. Há signos de reconhecimento, signos de poder que operam durante a formação instrucional, e há verdadeiros ritos de iniciação. Peguei o exemplo da universidade, mas poderia facilmente ter pegado exemplos de várias outras formações de poder.

O poder dominante estende a subjugação semiótica dos indivíduos a menos que a luta seja perseguida em cada *front*, particularmente naqueles de formações de poder. A maioria das pessoas nem percebe essa subjugação semiótica; é como se elas não quisessem acreditar que ela existe, contudo as organizações políticas, com todos os seus burocratas, só pensam nisso; isso é o que contribui para criar, engendrar e manter todas as formas de recuperação.

Há algo que me interessa bastante nos Estados Unidos. Vem acontecendo, há alguns anos, notadamente com a geração *beat*, e é provavelmente devido à acuidade dos problemas em se tratando da semiótica do corpo, da percepção. Isso não acontece tanto na Europa onde se está amarrado a uma certa concepção intelectualista das relações e do inconsciente. As variadas racionalizações ou justificativas que são dadas lá para reintroduzir uma semiótica do corpo me interessam menos. Alguns envolvem Zen Budismo, ou variadas formas de tecnologia, como o *tai chi chuan* que acaba de ser realizado aqui no palco… Me parece que algo está sendo procurado ali de alguma forma cega. A cegueira toma formas múltiplas. Na França, por exemplo, temos redes de gurus em sociedades psicanalíticas; temos até uma personalidade como o Reverendo Moon dirigindo uma organização psicanalítica importante. Mas a psicanálise só envolve um conjunto particular de pessoas. Nos Estados Unidos, aparentemente, o vírus da psicanálise tem sido mais ou menos evitado, mas às vezes imagino se seus sistemas hierárquicos não são reproduzidos nos sistemas de gurus, os sistemas para representar o desejo.

O problema é esse: não é possível se esforçar por um objetivo político sem se identificar também todos os microfascismos, todos os modos de subjugação semiótica do poder que se reproduzem através daquela luta, e nenhum mito de um retorno à espontaneidade ou à natureza vai mudar alguma coisa. Entretanto, ingenuamente alguém pode se declarar inocente quanto a isso, seja com relação às nossas crianças, aos nossos companheiros, ou nossos estudantes (para professores), acredito que essa inocência é equivalente à culpa e engendra a culpa. A questão não é nem a inocência nem a culpa, mas descobrir o microfascismo que alguém abriga em si, particularmente quando esse alguém não o enxerga. A última coisa que eu gostaria de destacar aqui, é

claro, é que se pode dar uma solução individual. Só se pode lidar com isso com um novo tipo de *agenciamento de enunciação*. Um exemplo desses agenciamentos de enunciação – um agenciamento impossível e realmente péssimo do ponto de vista do desejo – é o deste ambiente mesmo, com algum indivíduo se sobrepondo a todos os outros, com uma discussão preparada que tornaria impossível para qualquer um realmente começar uma discussão. Ontem propus alterar todo o formato, todo o tipo de trabalho que estamos fazendo aqui, e para minha grande surpresa, percebi que todos queriam que a conferência se mantivesse como estava. Algumas pessoas chegaram até a pedir seu dinheiro de volta, embora ninguém aqui estivesse sendo pago para falar.

Em vários momentos houve tentativas de se produzir esse tipo de diálogo. As únicas pessoas que se prontificaram a tentar e começar um diálogo – de maneira completamente encenada, mas cheia de desejo real – foram aqueles que falsamente nos acusaram de sermos agentes da CIA.

Enquanto se investe na economia libidinal das micropolíticas do desejo, do microfascismo, também se deve precisamente identificar as alianças e possibilidades que existem concretamente no nível das lutas políticas e que são de natureza completamente diferente. Certa vez eu disse a Jean-Jacques Lebel, com relação ao seu *workshop* em Portugal, que o julgamento que se faz quanto às atitudes do Partido Comunista Português é necessariamente diferente do de Spinola e de seu próprio e, ainda assim, os mecanismos de burocratização e a ignorância sobre o desejo das massas são comparáveis nos dois casos.

Outro exemplo: na França temos alguns grupos, gangues, ou pessoas que usam suásticas nas costas e que andam por aí cobertas por insígnias fascistas de todo tipo. Contudo não se deve confundir o microfascismo deles com o fascismo de grupos políticos como o Ocidente, etc. Na medida em que se combate o microfascismo num nível molecular, é possível também prevenir que ele aconteça no nível de grupos políticos amplos. Se se acredita que cada um de nós está imunizado contra a contaminação microfascista, contra a contaminação semiótica pelo capitalismo, então podemos certamente esperar ver formas desenfreadas de macrofascismo sobrevindo.

Perguntas & Respostas[4]

Depois de um ataque sistemático (pelo menos penso que foi) à psicanálise, Gilles Deleuze e eu começamos a nos perguntar sobre as concepções linguística e semiótica que subjazem às formações de poder na psicanálise, na universidade e em geral.

Uma espécie generalizada de supressão do que chamo de *componentes semióticos da expressão* ocorre em um certo tipo de escrita, tal que mesmo quando as pessoas falam, elas falam como se estivessem escrevendo. Ao mesmo tempo, as regras de suas falas não dependem somente de uma certa sintaxe, mas de uma certa *lei da escrita*.

[4] No segundo dia da conferência, Guattari interrompeu a fala programada e metade do público o seguiu para uma sala menor para o debate – as perguntas e respostas aqui incluídas foram retiradas dessa sessão. Foucault também escolheu fazer sua fala na mesma sessão…

Diferente das sociedades primitivas, nossa sociedade não pensa muito na fala – apenas na escrita, na escrita que é assinada, atestada. A subjugação nas sociedades capitalistas é basicamente uma subjugação semiótica ligada à escrita. Aqueles que escapam da escrita desistem de qualquer esperança de sobrevivência. Eles acabam em instituições especializadas. Seja no trabalho ou em qualquer outra área da vida, deve-se sempre se certificar de que os modos semióticos que se usa se relacionam com o fenômeno da lei da escrita. Se gesticulo, esse gesto deve estar relacionado a um texto que diz: "É apropriado gesticular assim neste momento?". Se meu gesto é incoerente, haverá, como em um computador, algum suporte escrito ou digitalizado que dirá: "Essa pessoa deve estar louca ou drogada, quem sabe devêssemos chamar a polícia, ou talvez ele seja um poeta: esse indivíduo pertence a uma certa sociedade e deve ser referido a um texto escrito". Penso, portanto, que o problema em questão neste colóquio – ler ou não ler certos textos – é basicamente um problema da formação de poder que está para além da universidade.

Isso não tem a ver com o que Antonin Artaud disse sobre o texto escrito?[5]

Totalmente. Artaud compreendeu o teatro e o cinema em suas multiplicidades de componentes semióticos. Na maioria das vezes, um filme é baseado em um texto escrito, um roteiro, e os elementos plásticos e aurais se referem a um texto e dele estão alienados.

Não se trata mais de uma questão aqui de linearidade do que de escrita, estritamente falando?

Certamente, ou do que pode ser chamado de digitalização, colocar tudo em dígitos.

O problema da linearidade é específico do capitalismo, ou há uma forma de escrita específica do capital?

Sim, acredito que sim. Toda a evolução dos sistemas de enunciação tende à individuação da enunciação e à degeneração dos agenciamentos coletivos de enunciação. Em outras palavras, move-se em direção a uma situação em que a totalidade dos sistemas complexos de expressão – como em uma dança, uma tatuagem, uma mímica etc. – é abandonada para uma individuação que implica a posição de um interlocutor e de um ouvinte, tal que a única coisa que resta de uma comunicação é a transmissão de informação quantificada em "*bits*". Contudo, em outro agenciamento, a essência da comunicação é uma comunicação do *desejo*. Uma criança que brinca, ou um amante que corteja alguém, não transmite informação, ele cria uma situação expressiva rica na qual toda uma série de componentes semióticos está envolvido.

O capitalismo se recusa a levar em consideração esses componentes; o que ele quer é: 1 – que as pessoas se expressem de uma forma que confirme a divisão do trabalho; 2 – que o desejo seja expresso somente de uma forma que o sistema possa reter, ou somente se for linearizado, quantificado em sistemas de produção. Algumas

[5] N. T.: Não foram indicadas as identidades das pessoas que fizeram as perguntas. Optamos, assim, por diferenciá-las das respostas de Guattari por meio do uso do itálico.

pessoas aqui destacaram que a linearização é a melhor forma de se transmitir dados com um certo propósito, mesmo em sistemas genéticos. Por exemplo, considere o que acontece em uma sociedade primitiva quando uma compra é realizada. A compra é geralmente um corpo ligado a intermináveis discussões; geralmente é mais como uma doação, apesar de ser apresentado como uma troca. Hoje, fazer compras demanda idealmente que a vendedora se comporte como um computador. Mesmo se a vendedora é alguém agradável e exibe todos os componentes icônicos de sedução, ela seduz, no entanto, de acordo com um código específico. Sua saia deve ser de um determinado tamanho, seu sorriso artificial etc. A melhor maneira de o capitalismo assegurar a subjugação semiótica é codificar o desejo de uma forma linear. Seja numa fábrica ou num banco, o capitalismo não quer as pessoas que trazem a totalidade do que elas são, com seus desejos e seus problemas. Não se pede para elas desejarem, para estarem apaixonadas, ou para estarem deprimidas; pede-se para elas fazerem o trabalho. Elas devem suprimir o que sentem, o que são, toda a sua semiótica perceptiva, todos os seus problemas. Trabalhar na sociedade capitalista implica isolar a quantidade utilizável de semiotização que tem uma relação precisa com uma lei da escrita.

Isso é questionar o capitalismo em um sentido extremamente amplo.

Claramente, deve-se também incluir o socialismo burocrático.

Para retomar a questão da linearidade, qual é a consequência, de acordo com você, da crítica e da rejeição do triângulo edipiano em Lacan? Qual é o impacto de tal crítica em termos de ação revolucionária; não apenas como crítica exegética, mas como práxis intelectual?

Para mim, a definição lacaniana do inconsciente parece particularmente pertinente se lembrarmos que ela se esquece do inconsciente do campo social capitalista socialista burocrático. O que, de fato, diz Lacan? Ele diz que o inconsciente é estruturado como uma linguagem e que um significante representa o sujeito para outro significante. Ganha-se acesso ao inconsciente através da representação, a ordem simbólica, a articulação de pessoas na ordem simbólica, através do triângulo e da castração. De fato, e realmente é disso que se trata, o desejo só pode existir na medida em que é representado, enquanto atravessa os representantes. Do contrário, recai-se na escuridão da noite da indiferenciação incestuosa dos impulsos etc. Pois toda a questão está aqui; se seguimos Lacan de perto até o fim, o que ele diz, em última análise? Você adere ao desejo pelo significante e pela castração, e o desejo ao qual você adere é um desejo impossível.

Penso que Lacan está totalmente certo quanto ao inconsciente do campo social capitalista, pois assim que alguém representa seu desejo, assim que a mãe representa o desejo da criança, assim que o professor representa o desejo dos estudantes, assim que o orador representa o desejo do público, ou o líder, o desejo dos seguidores, ou nós mesmos em nossa ambição para ser algo para alguém que representa nosso desejo ("Tenho que ser 'macho', senão o que ela vai pensar de mim?"), então não há mais desejo. Penso que a posição do sujeito e do objeto no inconsciente é aquela que continuamente implica não um sujeito metafísico, geral, mas um sujeito específico, um

tipo específico de objeto em um campo socioeconômico definitivo. O desejo como tal escapa do sujeito bem como do objeto, e especificamente da série dos chamados objetos parciais. Os objetos parciais da psicanálise só aparecem em um campo repressivo. Para aqueles que se recordam da monografia *O Pequeno Hans*, de Freud, o objeto parcial anal aparece quando todos os outros objetos foram proibidos, a garotinha vizinha ou atravessar a rua, dar um passeio, dormir com a mãe, ou se masturbar – então, quando tudo se tornou impossível, o objeto fóbico aparece, o sujeito fóbico aparece.

Os sistemas de significação estão sempre ligados às formações de poder e cada vez que as formações de poder intervêm para fornecer as significações e os comportamentos significativos, o objetivo é sempre hierarquizá-los, organizá-los e torná-los compatíveis com a formação central de poder, que é a do estado, do poder capitalista mediado pela existência de uma língua nacional, a língua nacional sendo a máquina de um sistema de lei geral que é diferenciado em tantas linguagens específicas quanto forem necessárias para especificar as posições particulares de cada uma. A língua nacional é o instrumento de traduzibilidade que especifica o jeito de cada pessoa falar. Um imigrante não fala do mesmo jeito que um professor, que uma mulher, que um empresário etc., mas em qualquer caso cada um é perfilado contra um sistema geral de traduzibilidade. Não creio que se deva separar funções de transmissão, de comunicação, de linguagem, ou as funções do poder da lei. É o mesmo tipo de instrumento que institui uma lei da sintaxe, que institui uma lei econômica, uma lei da troca, uma lei da divisão de trabalho e alienação, da extorsão, da mais-valia.

E, ainda assim, eu mesmo falo tanto que não vejo como alguém pode me acusar de negar a linguagem e o poder. Seria absurdo ir para a guerra contra o poder em geral. Por outro lado, certos tipos de políticas de poder, certos tipos de agenciamentos de poder, certos usos da linguagem, notadamente as línguas nacionais, são normalizadas no contexto de uma situação histórica, o que implica o confisco do poder por uma certa casta linguística, a destruição da dialética, a rejeição de todo espécie de linguagens especiais – profissional bem como infantil ou feminina (confiram o estudo de Robin Lakoff) – penso que é isso que acontece. Seria absurdo opor desejo e poder. Desejo é poder; poder é desejo. O que está em pauta é qual tipo de política é perseguida quanto aos diferentes agenciamentos linguísticos que existem. Porque – e isso me parece essencial – o poder burocrático capitalista e socialista se infiltra e intervém hoje em todos os modos de semiotização individual, eles procedem mais através da subjugação semiótica do que da subjugação direta pela polícia ou pelo uso explícito da força física. O poder capitalista injeta um microfascismo em todas as atitudes dos indivíduos, em suas relações com a percepção, com o corpo, com as crianças, com os parceiros sexuais etc. Se uma luta pode ser conduzida contra o sistema capitalista, ela só pode ser feita, na minha opinião, através da combinação de uma luta – com objetivos visíveis, externos – contra o poder da burguesia, contra suas instituições e seus sistemas de exploração, com uma compreensão minuciosa de todas as infiltrações semióticas nas quais o capitalismo se baseia. Consequentemente, cada vez que se detecta uma área de luta contra a burocracia nas organizações contra políticas reformistas etc., deve-se também enxergar exatamente o quanto nós mesmos estamos contaminados e somos portadores desse microfascismo. Tudo está feito, tudo

organizado no que chamarei de *individuação da enunciação*, para que se esteja impedido de assumir tal trabalho, para que um indivíduo esteja sempre enredado em si mesmo, em sua família, em sua sexualidade, para que tal trabalho de libertação se torne impossível. Assim, esse processo de fundir uma luta política revolucionária com a análise só é concebível na condição de que outro instrumento seja forjado. Em nossa terminologia (i.e., com Gilles Deleuze) esse instrumento é chamado de *agenciamento coletivo de enunciação*. Isso não significa que seja necessariamente um grupo: um agenciamento coletivo de enunciação pode colocar em jogo tanto pessoas quanto indivíduos, mas também máquinas, órgãos. Essa pode ser uma empreitada microscópica, como aquela de certos personagens que encontramos em romances (estou pensando no *Molloy* de Beckett); pode ser Meditação Transcendental ou um grupo de trabalho. Mas o agenciamento coletivo de enunciação não é uma solução pelo grupo; é simplesmente uma tentativa de criar oportunidades de conjunção entre diferentes componentes semióticos para que eles não possam ser sistematicamente quebrados, linearizados, separados.

Na conversa anterior, a pessoa que estava "discursando" veio até mim e disse: "Se falei por muito tempo, de uma vez só, foi porque me senti inibido, porque eu não podia falar." Nós não funcionamos como um agenciamento coletivo de enunciação; não consegui relacionar minha própria inibição de ouvi-lo com sua inibição de falar. Sempre retorna a ideia de que se você abandona o discurso da razão, você recai na noite escura das paixões, do assassinato, e na dissolução de toda vida social. Mas acho que o discurso da razão é a patologia, o discurso mórbido por excelência. Olhe simplesmente para o que acontece no mundo, porque é o discurso da razão que está no poder em todo lugar.

Em seu agenciamento coletivo de enunciação, como se previne a reimposição da linearidade e da sintaxe?

Também seria absurdo querer suprimir a informação, as redundâncias, as sugestões, as imagens que todos os poderes constituídos querem suprimir. A questão, então, não é semiótica, ou linguística, ou psicanalítica – ela é política. Ela consiste em nos perguntarmos onde a ênfase está dada – nas políticas de redundância significativa ou nas múltiplas conexões de uma natureza inteiramente diferente.

Você tem que ser mais preciso. Você fala de semiótica, de informação, de agenciamentos coletivos de enunciação, i.e., de linguística, e então você desloca sua argumentação do sistema linguístico ou psicológico para o da política. Eu me perco aí.

Toda vez é a mesma coisa. Vamos pegar um exemplo concreto: ensinar a escrever na escola. A pergunta geralmente é feita por um método diferente, global. A sociedade sendo feita do jeito que é, mesmo em uma escola completamente libertária, dificilmente se pode imaginar que se recuse a ensinar uma criança como escrever ou como reconhecer sinais linguísticos de trânsito. O que importa é se esse aprendizado semiótico é utilizado para unir o Poder e a subjugação semiótica do indivíduo ou para fazer outra coisa. O que a escola faz não é transmitir informação, mas impor uma moldagem semiótica no corpo. E isso é político. Deve-se começar a moldar as pessoas

de modo que se garanta sua receptividade semiótica ao sistema se querem que elas aceitem as alienações do sistema burocrático capitalista-socialista. Do contrário, elas não seriam capazes de trabalhar em fábricas ou escritórios; elas teriam que ser mandadas para asilos, ou universidades.

Você rejeita completamente o sistema de conhecimento elaborado por Lacan através da linguística e da psicanálise?

Completamente. Acredito que Lacan descreveu o inconsciente em um sistema capitalista, no sistema burocrático-socialista. Isso constitui o próprio ideal da psicanálise.

Mas ele é válido como um sistema para descrever esse sistema?

Certamente. As sociedades de psicanálise (e é por isso que as pagamos generosamente) representam um ideal, um certo modelo que pode ter grande importância para os outros domínios de poder – na universidade e em outro lugar – porque elas representam um modo de certificar que o desejo está investido no significante e somente no significante, na mera escuta, mesmo a escuta silenciosa do analista. É o ideal da subjugação semiótica levada à sua expressão mais elevada.

De acordo com Nietzsche, se assume ou se supera as próprias fraquezas ao se ajustar a elas, ao refiná-las. Contudo, Nietzsche é um reacionário. É possível para alguém que é um radical propor mergulhar mais no discurso psicanalítico e no discurso industrial?

Em primeiro lugar, eu não sou nietzschiano. Segundo, eu não penso em superar minhas fraquezas. Terceiro, já estou por aqui com a psicanálise e a universidade, e não vejo o que eu poderia trazer para essa área. Ainda mais que acredito que nada possa ser mudado pela transmissão de informação entre interlocutor e ouvinte. Esse não é, então, nem mesmo um problema de esforço ideológico ou de esforço pela verdade, como se poderia ter compreendido aqui. É simplesmente isso: ou haverá outros tipos de agenciamento de enunciação no qual a pessoa será um pequeno elemento justaposto a outra coisa (começando por mim) ou não haverá nada. E pior que nada: o desenvolvimento do fascismo de maneira linear contínua está se desenrolando em muitos países, e aí está.

Recebido / Received: 30/10/2024
Aprovado / Approved: 02/05/2025