

ESTAÇÃO HISTÉRICA, GODDARD E A ANTROPOLOGIA DA SUBJETIVIDADE CONTEMPORÂNEA

Cleber Daniel Lambert da Silva¹

RESUMO: Em seu livro *Violence et subjectivité* (2009), o filósofo J.-Ch. Goddard lança mão do pensamento de J. G. Fichte para *colocar o problema* de uma “figura da subjetividade contemporânea” que ele chama de “estação histórica”, na esteira de Deleuze (*Logique de la sensation*), que via nessa noção o fundo obscuro compreendido no fenômeno da “psicose”, da “crise existencial”, mas também da gênese do pensar no pensamento, do acolhimento do acontecimento. Essa figura caracteriza-se por uma “tensão” que deve ser compreendida como *coexistência* entre duas dinâmicas inversas: contração extrema de *si* em uma consciência “demasiado subjetiva” e dissipação da consciência num movimento “demasiado objetivo”, singularização absoluta e desindividuação completa. Goddard, lançando mão de Hölderlin e Nietzsche, reconhece tal tensão na “figura sacrificial de Dionísio Zagreus”, “vítima sagrada” da multidão que o devora em ritual antropofágico. Numa leitura estimulante de textos fichteanos, visitados por Maldiney, Goddard encontrará essa mesma estação entre dois movimentos inversos e complementares na ideia de “pulsão” (*Trieb*) ou tensão. Propomos reconstituir alguns aspectos dessa leitura que permitem a Goddard lançar as linhas de uma “antropologia do pensamento contemporâneo” através de um de seus aspectos: a figura estacionária da subjetividade histórica.

PALAVRAS-CHAVE: Tensão; Estação Histórica; Figura; Filosofia Transcendental; Esforço/Esgotamento.

ABSTRACT: In his book *Violence et Subjectivity* (2009), the philosopher J.-Ch. Goddard makes use of the thought of J. G. Fichte to put the problem of one “figure of contemporary subjectivity” that he calls “hysterical season” in the terms of the author *Francis Bacon: Logique de la sensation* that saw in this notion the obscure background understood in the phenomenon of “psychosis”, the “existential crisis”, but also the engendering of thinking in thought, the host of the event. This figure is characterized by an “*tension*” that should be understood as a coexistence between two inverse dynamics: extreme contraction of itself in a consciousness “overly subjective” and dissipation of consciousness in motion “overly objective”, absolute singling and complete deindividuation. Goddard, resorting to Hölderlin and Nietzsche recognizes this tension in a “sacrificial figure of Dionysus Zagreus”, “sacred victim” of the crowd that devours it in an anthropophagic ritual. A stimulating reading of Fichte’s texts visited by Maldiney, Goddard will find this same station between two complementary and reverse movements on the idea of “pulsion” (*Trieb*) or “*tension*”. We propose to reconstruct some aspects of reading that allow Goddard to revisit the issue Deleuzian of the “hysterical station” to describe a figure of contemporary subjectivity and thus lay the lines of an “anthropology of contemporary thought.”

KEYWORDS: Tension; Hysterical Station; Figure; Transcendental Philosophy; Effort/Exhaustion.

CRÍTICA DO DELEUZISMO MESSIÂNICO

Diante das ameaças decorrentes dos modos de vida frívolos da “sociedade afrodisíaca”, o filósofo Henri Bergson constatou, na véspera da Segunda Guerra Mundial, em *Deux sources de la Morale et de la Religion* (BERGSON, 1963), que era chegada a hora da humanidade decidir se queria continuar a viver. Essa decisão, apenas protelada, arrasta-se até os nossos dias, como J.-Ch. Goddard aponta em seu *Mysticisme et folie: Essai sur la simplicité*, publicado em 2002. No entanto, seria preciso acrescentar que essa ameaça, atualmente, tornou-se efetiva num outro sentido que aquele de uma possível tragédia causada pela bomba, pois enquanto esta dependia de uma decisão, a série de transformações do meio no qual a vida é tornada possível na terra pode fugir do controle de qualquer decisão, individual ou coletiva, embarcando o conjunto da vida terrestre numa catástrofe ecológica.

Em sua época, diante das cruezas da guerra passada e daquela que se anunciava, Bergson vislumbrava uma saída através do *salut* espiritual, de um misticismo redentor que pudesse propagar no mundo uma *intuição* difusa capaz de religar a humanidade ao *elã criador de vida*. Goddard lembra que o bergsonismo de V. Jankélévitch partilhava dessa mesma esperança, com a seguinte diferença: ao invés do êxtase de intuição mística produzido em seres excepcionais entrevisto por Bergson, o renascimento viria de um *êxtase de decisão ou de ação* produzido por atos isolados, formando um “realismo revolucionário” (GODDARD, 2002, p. 14), e não uma divinização de uma humanidade capaz de se tornar

uma nova espécie através de um gênio místico. Obviamente, não crendo muito na possibilidade de aparição de individualidades excepcionais tais quais os grandes místicos do cristianismo, Bergson entende que a “ciência psíquica” poderia abrir a via para uma verdadeira “regeneração espiritual” (GODDARD, 2002, p. 15). Mas de quê modo essa ciência psíquica é incorporada no próprio dispositivo filosófico bergsoniano?

Em primeiro lugar, afirma Goddard, é preciso retornar ao primeiro capítulo de *Matière et mémoire* (BERGSON, 1963) para resgatar a concepção de corpo como meio de ação e de impedimento da percepção ali desenhada. Com efeito, “para nos permitir efetuar a abordagem útil, ele afasta da consciência a percepção de objetos sobre os quais não teríamos alcance, ele mantém em estado virtual tudo aquilo que pudesse constranger a ação” (GODDARD, 2002, p. 15). Ou para usar o vocabulário tipicamente bergsoniano, o cérebro é “órgão de atenção à vida”. Em *Deux sources*, Bergson conclui disso que

deve haver aí, seja no corpo, seja na consciência que ele limita, dispositivos especiais cuja função é de distanciar da percepção humana os objetos subtraídos, pela sua natureza, à ação do homem. Quando esses mecanismos são perturbados, a porta que eles mantém fechada se entreabre: passa algo como um ‘fora’ que é, talvez, um ‘além’. É de tais percepções anormais que se ocupa a ‘ciência psíquica’ (BERGSON, 1963, p. 1243, apud. GODDARD, 2002, p. 15).

Também é possível depreender dessa orientação bergsoniana um outro espiritualismo. Não mais aquele calcado no êxtase

da ação, mas justamente recusando o que o filósofo Bento Prado Jr, autor do incontornável “Presença e campo transcendental: consciência e negatividade em Bergson”, chamou de “a miragem da práxis” (PRADO JR, 1989, p. 27), esse novo espiritualismo assenta-se sobre uma “experiência ideal e sobre-humana do ser em sua Presença total, como unidade absoluta do subjetivo e do objetivo” (GODDARD, 2002, p. 16). Em diversos momentos da interpretação do bergsonismo, essa experiência foi realçada, sobretudo tendo como pano de fundo o procedimento metodológico do primeiro capítulo do *Matière et mémoire* que consiste na redução do universo a um campo de imagens, anterior a qualquer partição entre o material e o ideal, entre o objetivo e o subjetivo. Bento Prado Jr. (1989, p. 132-33), ao referir-se a essa experiência ideal e ligá-la ao destino da fenomenologia, irá interpretá-la como uma recondução à totalidade do Ser virtual distanciada pela ação. Ela implicaria, pois, num relaxamento ou abolição daqueles dispositivos que mantinham fechada a porta do fora, da exterioridade radical, do sem-fundo impensável. Nesse caso, a intuição realizaria um contato com o Absoluto, ela se tornaria “co-extensiva à vida”. Já Deleuze vê nessa recondução ao campo transcendental das imagens a *instauração de uma experiência* que escapa aos clichês e aos modelos que comandam nossa ação habitual sobre as coisas. Tal experiência, que em Deleuze não é ideal, mas real, é definida como um processo de individuação, de criação de uma nova imagem do pensamento. Nesse caso, a intuição é método e coincide com a descoberta das condições da experiência real. O campo transcendental impessoal ou plano de imanência deleuziano não guarda, nesse sentido, nenhum parentesco

com a fenomenologia. Para Deleuze a descrição dessa experiência deve coincidir com sua gênese, operação que o empirismo transcendental quer nomear. Voltaremos a esse ponto.

Nesse sentido, é tanto mais curioso que tanto Prado Jr. quanto Deleuze tenham encontrado a noção de campo transcendental na mesma fonte, num artigo de Sartre, de 1936, intitulado *A transcendência do ego*. Em relação a isso, Goddard aponta uma diferença entre essa noção tal como ela aparece em Sartre e tal como ela aparece em Deleuze e em Prado Jr. Enquanto para esses últimos, segundo ele, a experiência do campo transcendental é acompanhada de um otimismo redentor, de uma esperança em um novo “além”, em Sartre ela era vista como “uma angústia que se impõe a nós e que podemos evitar” (SARTRE, 1936, p. 84, apud. GODDARD, 2002, p. 17), ou nas palavras de Goddard, “uma ameaça que pesa a todo instante sobre a consciência e que ela se esforça constantemente em anular adotando a ‘atitude natural’ na qual ela se projeta em um Eu” (2002, p. 17). Em outras palavras, a experiência do campo transcendental já aparecia para Sartre como “a chave da perturbação psicastênica”, justamente aquela que se caracteriza pela queda da tensão vital e pelo distanciamento da potência de agir. Há, pois, algo de decisivo nessa distância que se estende entre o mundo atual, de um lado, e a totalidade virtual, de outro. Trata-se de uma tensão em relação à qual não parece haver senão duas vias: ou a ela se resiste permanentemente, pela fixação, através da ação, na atitude natural e sua projeção no Eu (atenção à vida), numa série ininterrupta de esforços que nos destinam a uma *fadiga* progressiva, sob o risco de nos dissolvermos na movência do plano virtual; ou nela o

pensamento se instala e permanece no movimento à maneira de uma *estação rítmica e atlética entre o atual e o virtual*.

Se Sartre se engajava numa filosofia da liberdade que exigia um esforço contínuo para manter-se aquém da redução ao campo transcendental que envolve a consciência, Deleuze retoma a via do bergsonismo que aproxima a experiência mística das percepções anormais resultadas da diminuição da atenção à vida. “Ao bergsonismo de Deleuze coube, então”, continua Goddard, “integrar numa espécie de mística da doença mental a dupla exigência de uma experiência espiritual do ser como vida impessoal e pré-subjetiva e um ultrapassamento do humano na direção do sobre-humano” (2002, p. 20). Assim, certo deleuzismo deixa-se amparar por um novo espiritualismo, ou por um velho espiritualismo com uma derradeira esperança, qual seja, a de encontrar, em meio ao domínio da sociedade afrodisíaca, uma brecha para o além, ainda que este não seja mais vertical, mas horizontal, e cuja melhor imagem é a do fora rizomático que se exprime pela “loucura criadora dos grandes esquizofrênicos, tal como Antonin Artaud ou o pintor Francis Bacon” (GODDARD, 2002, p. 20): os artistas e esquizos como os novos santos do século XX. Assim, para Goddard, esse novo espiritualismo já se encontraria predisposto em *Deux sources* e a esquizoanálise outra coisa não teria feito senão estender uma concepção que alça a psicose em modelo de salvação para uma humanidade sem santos e místicos.

No entanto, erraríamos se víssemos as coisas somente como uma linha de continuidade que iria de Bergson a Deleuze. Nem é essa a perspectiva de Goddard, que indica um elemento decisivo que vem se acrescentar à promoção

filosófica e espiritual que Deleuze oferece à esquizofrenia. A leitura de Bergson, no início dos anos 60, diz ele, foi “fortemente condicionada pela descoberta de uma filosofia esquecida havia muito tempo”, mas que, não obstante isso, “não havia cessado, na verdade, de trabalhar subterraneamente através de outros focos de influência mais visíveis, tais como as obras de Schelling ou de Hegel: a filosofia de Fichte” (2002, p. 18). Nossa questão passar a ser, então, outra: de que maneira, para Goddard, Fichte interviria nessa apropriação do bergsonismo por Deleuze?

A FILOSOFIA TRANSCENDENTAL ENQUANTO PRÁTICA

É verdade que Deleuze, em seu último texto, *Imanência: uma vida...*, para colocar o problema “o que é um campo transcendental?”, faz referência não somente a *Matière et mémoire* de Bergson e a *Transcendance de l’ego* de Sartre, mas também a *Initiation à la vie bienheureuse* de Fichte. É sob essa tripla referência que Deleuze parece construir seu objeto filosófico que, segundo Goddard, constitui a “obsessão do deleuzismo”:

O que é um campo transcendental? [...] ele não remete nem a um objeto nem pertence a um sujeito [Fichte] [...] ele se apresenta também como uma pura corrente de consciência a-subjetiva, consciência pré-reflexiva impessoal [Sartre], duração qualitativa da consciência sem eu [Bergson] (2002, p. 19).

Vê-se que o “campo transcendental” funciona como um *operador conceitual* aonde os três filósofos vêm se articular.

Curioso que Prado Jr. (2000, p. 6-9) admitisse ter se voltado a estudar Bergson para escapar da influência exercida por Sartre, ao qual Deleuze, leitor de Bergson, chamou de “mestre” (DELEUZE, 2002, p. 107). É igualmente sabido que tanto Deleuze quanto Prado Jr. sofreram a influência de Victor Goldschmidt que, por sua vez, havia realizado seus trabalhos prolongando uma vizinhança mantida com Jean Hyppolite. A propósito disso, precisamente, Goddard lembra que, em 1959, Hyppolite havia aberto a via para uma interpretação da redução fenomenológica que a definia como “a *descoberta* e a *experiência* fundamental de um campo transcendental sem sujeito, de uma *imanência integral*, que Fichte havia sido (...) o primeiro a pensar” (HYPPOLITE, 1959, apud GODDARD, 2002, p. 19, grifo nosso). Ora, essa verdadeira e potente intrusão fichteana, sugerida por Hyppolite, é colocada em evidência por Bento Prado Jr em sua tese, num momento decisivo da interpretação do “campo de imagens” do primeiro capítulo de *Matière et mémoire*. Com efeito, “Hyppolite vai além da formulação husserliana”, diz Prado Jr., “e encontra em Fichte (...) a possibilidade de uma formulação dentro da qual o próprio ‘eu transcendental’ é gerado a partir de um *campo pré-objetivo e pré-subjetivo*” (1989, p. 132, grifo nosso).

No entanto, não observamos acima que Deleuze via a possibilidade de se viver o campo transcendental apenas nas experiências extremas da desindividuação do moribundo, na pré-individualidade dos bebês ou então na experiência igualmente extrema da psicose, que se traduziria pela mística da loucura envolta na esquizoanálise, ao passo que Fichte não vê possibilidade de acesso à pura atividade criadora a

não ser através da “execução de uma ação livre e determinada, de essência social e política, engajada no mundo comum” (GODDARD, 2002, p. 21)? Tudo não leva a crer que, com o campo neutro das singularidades impessoais e pré-individuais, tomamos um caminho que nos leva cada vez mais longe do “mundo comum” e, portanto, numa região distante daquela em que Fichte edifica sua filosofia?

É notável que, seis anos mais tarde, em *Violence et subjectivité: Derrida, Deleuze, Maldiney* (2008), trabalho que prolonga as análises iniciadas no *Mysticisme et folie*, Goddard pareça diluir essa clivagem entre, de um lado, o bergsonismo de Deleuze e sua mística da loucura e, de outro, a via fichteana que só admite a experiência do campo transcendental através de uma *ação prática no mundo*. Com efeito, de início, Goddard mostra como, em Deleuze, a esquizofrenia constitui um “método”, ou seja, a “formação de uma desorganização progressiva e criadora” (2008, p. 11) capaz de desfazer toda relação representacional com o real ao exigir do pensamento o mergulho no caos, para dele se proteger de outra maneira que não aquela que pressupõe a imagem regrada de um mundo bem partilhado entre o objetivo e o subjetivo. Ao desfazer a relação representacional, esse pensamento é capaz de retomar o “elã de vida”, o movimento de “criação de novidade”, a “natureza como processo de produção” (GODDARD, 2009, p. 12). Trata-se da experiência de um pensamento sem imagem representacional, de uma potência de afirmar a invenção incessante de novidade no mundo. “Entretanto, equivocar-nos-íamos em acreditar que, para pensar através de um tal pensamento sem imagem, de um pensamento a esse ponto vivo, não seja mais preciso

visar nenhuma ação” (GODDARD, 2008, p. 13). Em que pese o fato de que tal ação é distinguida daquela “ação ordinária e habitual submetida à exigência pragmática do presente, à ação repetitiva do *habitus*, ou da memória”, ainda assim, referida a uma “grande ação”, que é também um “acontecimento único e formidável” (GODDARD, 2008, p. 13), ela não deixa de surpreender pelo fato de, agora, aparecer como o próprio fato de uma filosofia deleuziana. Goddard insiste no fato de que essa ação formidável se refere ao ato de se dar à morte (conforme as imagens simbólicas da precipitação no vulcão, no *Empédocles* de Hölderlin, e do assassinato do pai, no *Édipo* de Sófocles). Contudo, ao contrário da crítica à morte como única experiência originária do Absoluto, em referência à qual Goddard encerra a introdução do *Mysticisme et folie*, ou seja, a experiência da morte como fato de um deleuzismo que, supostamente se colocando nos antípodas de uma filosofia da resistência, da decisão e da ação, vê na experiência extrema da dissolução esquizofrênica a única brecha de fuga da sociedade afrodisíaca, em *Violence et subjectivité*, a morte é distinguida do “retorno qualitativo e quantitativo do vivente à matéria indiferenciada e inanimada”, para não se referir senão a essa “experiência subjetiva e diferenciada presente no vivente”, de que nos fala Deleuze em *Différence et répétition* (1968, p. 148). Estranha experiência subjetiva posto que ela opera a dissolução do eu, a despersonalização completa, não sendo, portanto, “minha” morte, mas “a morte qualquer”, “o estado das diferenças livres quando elas não são mais submetidas à forma que lhes dava um Eu, um moi” (DELEUZE, 1968, p. 149). Goddard caracteriza-a como “uma morte interminável

e incessante, de que fazemos a experiência como a de uma ‘energia neutra’” (GODDARD, 2008, p. 15).

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

Com efeito, o deleuzismo recusado em *Mysticisme et folie* é aquele que se constitui em torno de uma filosofia que não foi capaz de fazer da imanência um objeto de afirmação prática, necessariamente anti-especulativa, uma *experiência singular ou experimentação*. A imanência deve ser feita, conquistada, melhor ainda, *instaurada*, a cada vez, através de uma ação, de uma experiência originária ou primitiva para além da representação². É nesse sentido que dizemos que a instauração filosófica opõe-se à especulação. Ao invés

de instaurar, a mística deleuziana, especulativa até a medula, faz da imanência uma nova promessa de salvação, um novo modo de fazer transcendência, uma restauração ontológica, o que explica que seja tão difícil encontrar um deleuziano que tenha criado um conceito que seja, ao passo que o “fascínio lexical” exercido pelos conceitos do mestre, aquele “entusiasmo pelo jargão esotérico da última filosofia da moda” (PRADO JR, 2000, p. 153), continua sendo uma porteira sempre aberta para iniciados³. E engana-se quem a isso objeta que o *comentário*, supostamente fundador da experiência filosófica nacional, seja um adversário do clichê. Ao contrário, ele é o desdobramento completo da condição colonial do pensamento, a variação jesuítica e missionária daquele entusiasmo.

É justamente numa outra via que Goddard inscreve sua própria leitura do pensamento de Deleuze, para o qual a filosofia de Fichte é tão importante quanto ignorada pelos *slogans* do deleuzismo messiânico. Essa via de compreensão tem no *Mysticisme et folie* sua formulação mais geral e será estendida e desdobrada em *Violence et subjetivité*. Um espiritualismo como fé neste mundo, ou seja, na capacidade de *fazer* imanência, opõe-se ao deleuzismo messiânico que compreende a imanência como novo nome do Ser (também chamado de Fora, Virtual, Caos, etc.). “O espiritualismo”, diz Goddard, “que a esquizoanálise ou o diagramatismo deleuzianos definem é assim, talvez, menos uma filosofia do caos e de sua fecundidade estética e ética (como pode crer *certo deleuzismo*) do que um pensamento do domínio e do evitamento voluntários da catástrofe” (2002, p. 121, grifo nosso). Anti-especulativo, esse pensamento consiste

na re-instauração permanente de uma camada mínima que seja de significância, de subjetividade, de organicidade, de cosmicidade, uma questão de prática e nada mais, de fazer ou de não fazer e, fazendo, fazer bem, não grosseiramente⁴.

A ESTAÇÃO ATLÉTICA DO PENSAMENTO

Ora, a noção de estação atlética constitui, em Goddard, o elemento fundamental dessa leitura, relevando do domínio e do evitamento da catástrofe, instaurando, através deles, uma figura atlética da subjetividade que exprime a capacidade própria do humano, uma figura propriamente primitiva. O deleuzismo atlético permite-lhe não somente distinguir a novidade do pensamento de Deleuze em relação ao deleuzismo messiânico, mas também de abrir uma via original de compreensão de certos movimentos no pensamento contemporâneo, inclusive o francês, na medida mesmo em que ele se abre não à alteridade, segundo um esquema demasiadamente centrado em si mesmo, propriamente narcísico, mas à alteração, ao devir-outro.

Com efeito, a estação histórica constitui uma experiência que se encontra na base de diversos conceitos e problemáticas que exprimem uma figura da subjetividade contemporânea: a “vítima sagrada [Dionísio Zagreus] no centro esvaziado da multidão assassina e primitiva”, no *Nascimento da tragédia* de Nietzsche, que realiza essa “estação na qual o sem-limite [multidão orgiaca, informal ilimitado] se imageia e se presentifica em uma distinção infinita [imagem central e única da vítima, separação ilimitada]”. (2008, p. 25 et seq.); a “experiência

da transgressão” em G. Bataille como “síntese” do “indeterminante e [do] determinante”, como “a unidade e o despedaçamento conjuntas do ilimitado e do limitado no sujeito do sacrifício” (2009, p. 39 et seq.); a “cena do teatro da crueldade” de Antonin Artaud e o conceito de “corpo sem órgãos” que ele cria enquanto unidade paradoxal do “fazer obra” e da “loucura” pela qual seria possível realizar a “destruição do Ocidente” enquanto civilização cuja “metafísica” se caracteriza pela procura de se “proteger” da “loucura” precisamente através do “fazer obra” (2008, p.42 et seq.)⁵; a “substância no sentido o mais espinosista do termo” tal como ela é retomada pela “esquizoanálise”, ou seja, enquanto “‘matéria que preenche o espaço a tal ou tal grau de intensidade’ “ segundo o jogo de “atração” e de “repulsão” das forças que agitam a vida inconsciente, produzindo o real à maneira de “ ‘uma série aberta de elementos intensivos, todos positivos, que não exprimem jamais o equilíbrio final de um sistema, mas um número ilimitado de estados estacionários metaestáveis pelos quais um sujeito passa’ “ (DELEUZE & GUATTARI, 1972, p. 25-26, apud. GODDARD, 2008, p. 84 et seq.)⁶; o “terceiro estilo do ser pictural” descrito por Henry Maldiney (que é “aquele das aquarelas de Cézanne”) que articula num só movimento rítmico, que é a própria essência da imagem, as “duas fases do sopro vital — a universalização e a singularização — no instante da aparição-desaparição de uma forma em metamorfose” (GODDARD, 2008, p. 96); a “subjatividade originária” ou “pré-egóica” que teria atingido Descartes, no início das *Meditations Métaphysiques*, segundo Derrida, que vê “no cogito cartesiano ‘uma audácia hiperbólica’”, ao realizar “um retorno na direção de um ponto originário

situado aquém do par que a razão e a desrazão determinadas formam”, fazendo emergir dessa estância atlética uma “extrema lucidez”, “a absoluta presença a si de uma consciência desperta no coração mesmo dessa indistinção do razoável e do louco” (GODDARD, 2008, p. 142).

Nesses diferentes conceitos e problemáticas, é encontrado um movimento singular que perpassa toda a obra de Deleuze, à maneira de uma “configuração lógica recorrente” (ZOURABICHVILI, 1994, p. 12). Não ignoramos que Goddard encontra a noção de estação histórica em *Logique de la sensation* (1981), obra por assim dizer tardia de Deleuze. Porém, enquanto noção, ela nada faz senão efetuar e exprimir um movimento que o pensamento deleuziano não cessou de operar na construção de sua filosofia. Com efeito, a Figura baconiana expressa a experiência da estação histórica ao manter num só movimento dois movimentos opostos e complementares, aos quais Goddard dá uma atenção especial:

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

centrífugo] (DELEUZE, 1981, p. 33, apud. GODDARD, 2002, p. 127).

Porém, o que caracteriza a estação histórica é o fato de que nenhum desses movimentos vai até ao seu termo, pois se esse fosse o caso, a Figura desapareceria. Ao contrário, a Figura é *coexistência* dos dois movimentos, constituindo, como afirma Deleuze, o “sistema da mais alta precisão” (1981, p. 24), um único “movimento” que é, ele próprio, preciso, formando uma unidade rítmica pela qual “há uma diástole no primeiro movimento, quando o corpo distende para melhor se fechar” e “há uma sístole no segundo movimento, quando o corpo se trai para escapar” (1981, p. 26). Ora, essa experiência foi curiosamente apontada, por F. Zourabichvili, como o “problema maior” do pensamento deleuziano no que teria configurado um verdadeiro embate com a filosofia bergsoniana: “como, *para além de Bergson*, articular as duas dinâmicas inversas e, entretanto, complementares da existência, a atualização de formas, de um lado, a involução que destina o mundo a redistribuições incessantes, de outro lado?” (2003, p. 16, grifo nosso). Trata-se, evidentemente, do problema da experiência de engendramento do pensar no pensamento enquanto *tensão* entre atualização e virtualização. Ele está presente em cada momento da obra deleuziana como uma estranha unidade em temas como do CsO e sua oscilação entre “as superfícies que o estraficam e o plano [de consistência] que o libera” (DELEUZE & GUATTARI, 1980, p. 168), o do acontecimento e suas duas dinâmicas inversas, de atualização e de contra-efetuação, o da terra e seu duplo movimento de desterritorialização e de reterritorialização, o da imagem

crystal e seu circuito, o do plano de imanência e seu movimento reversível entre a matéria do Ser e a imagem do pensamento num vai-e-vem incessante entre o pensamento e caos, o do signo proustiano ou da dobra barroca como duplo movimento de explicação e de implicação. Em cada um desses temas, trata-se de um mesmo movimento histórico e histericizante: do “nômade” em seu “deslocamento imóvel” ou em sua “viagem sem sair do lugar”, do “movimento infinito”, mas “sobre o mesmo lugar”, do “plano fixo” que é o “estado absoluto do movimento” ou um “processo estacionário”, de um “atletismo” que não é “muscular”, “nem orgânico”.

Somente um *esforço*, propriamente paradoxal, posto que é, ao mesmo tempo, atlético e estacionário, somente um esforço em manter-se nessa tensão permite traçar um plano e experimentar o caos, sem que nele o pensamento se dilua e sem que dele o pensamento se proteja pelos sucessivos esforços que o condenam à *fadiga*. O esforço paradoxal de que falamos é, ao mesmo tempo, ausência absoluta de esforço, no sentido que habitualmente lhe é dado, ou seja, no sentido de um trabalho, de um *elã*, de certa quantidade de energia dispendida. Esforço que, antes de ser dispendido, já fracassou⁷. Esforço que não resulta em fadiga, mas do qual apenas é capaz aquele que se esgotou. Tanto faz dizer esforço para nada ou nada de esforço. Bartleby é o exemplo desse esforço que é, ao mesmo tempo, esgotamento. Bartleby é o esgotado, não o fatigado. Da mesma maneira, a obra de Beckett é um grande elogio ao esgotamento contra toda forma de esforço e de fadiga. O fatigado sempre é capaz de mais um esforço em nome do possível. O esgotado não realiza nenhum esforço, pois esgotou o possível. Como diz Deleuze, um

“espinosismo obstinado” (DELEUZE, 1992, p. 63), ou seja, o espinosismo de Bento de Espinosa⁸.

Não saímos do problema da instauração filosófica, ou seja, da filosofia como prática, tal como vimos acima, do *fazimento* incessante da imanência no seio da estação histórica, a qual realiza uma “posição da subjetividade que podemos apreender como uma certa sensibilidade ou afetabilidade excessiva” (GODDARD, 2008, p. 104). Tal afetabilidade consiste numa “certa abertura, numa certa receptividade ou sensibilidade ao imprevisto, ao acontecimento sem previsão”, ou seja, uma aptidão ao encontro, ao acontecimento, ao “*anstoss*”, tal como a “*Empfindung*” originária em Hölderlin, que é “recepção pelo poeta de todo seu universo como novo e desconhecido” (GODDARD, 2008, p. 114). Essa afetabilidade não é senão uma disposição compreendida na estação histórica, uma *estranha unidade* da “Figura” na qual “experimenta-se a capacidade do humano”, uma experiência originária na qual “a repulsão do singular pelo universal e a fusão do singular no universal formam uma única e mesma mobilidade”, “implicação mútua da singularização e da universalização, do envolvimento e do desapego, na unidade de uma mesma tensão” capaz de “realizar e de garantir a abertura ao mundo como abertura ao Aberto” (GODDARD, 2008, p. 123). Essa tensão é uma “pulsão” que não é “pulsada” (*poussée*), a qual “designa o movimento fundamentalmente genético, o automovimento de uma forma integralmente auto-engendrada” (GODDARD, p. 110).

É de tal capacidade⁹ que Deleuze, leitor de Fichte, dirá que ela é “UMA VIDA, e nada além disso”.

É na medida em que ele ultrapassa as aporias do sujeito e do objeto que Fichte, em sua última filosofia, apresenta o campo transcendental como uma vida, que não depende de um Ser e nem é submetida a um Ato: consciência imediata absoluta, cuja própria atividade não remete mais a um ser, mas não cessa de se colocar numa vida (DELEUZE, 2003, p. 361).

Deleuze vê em tal imanência a condição de toda experiência real, não a maneira de um princípio lógico, idêntico e eterno, de um condicionamento em que a determinação se exerce sobre algo que lhe é exterior. Antes, é no sentido de um “princípio essencialmente plástico” que, constituindo aquilo que Deleuze chama de “empirismo transcendental” ou “superior”, não é mais “largo” do que o que ele condiciona, “que se metamorfoseia com o condicionado, que se determina em cada caso com aquilo que ela determina” (DELEUZE, 1963, pp. 56-57).

Ora, esse não era também o princípio do pensamento fichteano enquanto doutrina da ciência, ou seja, enquanto ciência da ciência, tal como Hyppolite, sempre citado por Goddard, sugere interpretá-lo, não como determinação meramente formal das condições da ciência, mas como determinação transcendental que remete à experiência originária do espírito humano? Possivelmente, nos momentos mais luminosos em que trata do plano de imanência, Deleuze parece entreter, por prolongamento, uma vizinha com a concepção fichteana posto que o que lhe interessa não é bem a criação enquanto tal, mas a descoberta das condições da criação enquanto é, ela mesma, uma experiência. As criações são sempre situadas no mundo, mas a descoberta das condições de toda criação

constituem uma experiência que não pode se situar em parte alguma, pois ela é condição de toda situação, de uma imagem do pensamento e de uma matéria do ser, ao mesmo tempo¹⁰. A epistemologia no sentido fichteano do termo, ou seja, não como reflexão *a posteriori* acerca das diversas ciências particulares, mas como “estudo da visada da ciência” é uma tal experiência, “reflexão total na imanência de todas as ciências da experiência e da própria experiência” (HYPPOLITE, 1971, p. 24). Por isso, lembra ainda Hyppolite, diferentemente do método apagógico de Kant que remonta às condições do conhecimento como à sua possibilidade, o método em Fichte é ostensivo, quer dizer, procura juntar ao conhecimento da verdade aquele de suas origens. Em outras palavras, “a busca do fundamento absoluto deve (...) ser acompanhada de uma descoberta desse fundamento assim colocado à luz”. Há, portanto, “perpetuamente” em Fichte, “um problema da relação entre a exposição desse sistema [em que consiste seu idealismo construtivo] (...) e a experiência originária do espírito humano” (HYPPOLITE, 1971, p. 24).

É notável que Bento Prado Jr. tenha igualmente caracterizado o plano de imanência em Deleuze como uma tal experiência, contrastando com Kant e sua pesquisa das condições de possibilidade do conhecimento a pesquisa das condições da experiência real do pensamento. Mais do que isso, ele afirma que a colocação da questão em torno da instauração do pensar já é pensamento em ato, ou em termos bergsonianos a colocação precisa do problema já envolve, por si só, a resposta. Igualmente, em Fichte, segundo Hyppolite, a descoberta do “próprio meio do saber fundamental que funda todo saber” é da ordem de uma reflexão, de um “retorno do saber

sobre si mesmo”. Esse saber já nada tem a ver com um conhecimento cujos limites poderiam ser demarcados. Ao contrário, como diz Hyppolite,

o saber absoluto, o saber na imanência, não se opõe à riqueza indefinida da experiência, ele mostra como essa riqueza é possível; o fechamento do saber absoluto não exclui a abertura da experiência. Essa concepção fichteana parece-nos admirável. Ela justifica aquilo que, precisamente, se espera da experiência, o *encontro*, sem cair num empirismo ou um ceticismo, ela funda na imanência a própria possibilidade desse encontro (HYPPOLITE, 1971, p. 25).

Conciliando o saber absoluto (fechamento) e a experiência (abertura) num só movimento atlético que é atividade formadora contínua, a filosofia fichteana realiza a estação histórica do pensamento. É, portanto, compreensível que Goddard encontre, à maneira de uma conquista atlética da imanência, de uma intuição que é instauração de um plano de imanência e experimentação de *uma vida*, o estranho “cogito hiperbólico-demoníaco” (GODDARD, 2008, pp. 142-143) de Fichte, na seguinte passagem da *Destinação do homem* (1995),

Não há ser. Eu mesmo, eu não sei absolutamente nada e não sou nada. As imagens são: elas são a única coisa que existe [...]; imagens sem que haja nada de figurado, imagens sem significação nem objetivo. Eu mesmo, eu sou uma dessas imagens [...]. Toda realidade se transforma em um sonho maravilhoso, sem uma vida que seria sonhada e sem um espírito que sonharia; em um sonho que remete a um sonho dele próprio (FICHTE, 1995, p. 147-148 apud GODDARD, 2008, p. 143).

CONCLUSÃO: NOVA TERRA, POVO PORVIR E A EXOTIZAÇÃO DA FILOSOFIA

Hyppolite ressalta que a exposição de cada *Doutrina da Ciência* mostra que a “consciência, ao invés de se refletir sobre si mesmo, abre-se perpetuamente sobre o fora”. Certamente, continua ele, a direção do “*moi*”, enquanto consciência de si absoluta, “deveria ser centrípeta, deveria ser somente saber de si; por que sua direção é *também* centrífuga?” (HYPPOLITE, 1971, p. 26). Não é uma direção ao invés da outra. É uma direção e também a outra, simultaneamente. Esse é um problema que Fichte teria colocado de maneira tão precisa, como vimos a propósito da estação histórica, que a resposta não poderia se apresentar senão no ato mesmo de sua posição, pois “a experiência inteira é esse encontro do Outro que é, ao mesmo tempo, descoberta de si” (HYPPOLITE, 1971, p. 26). Experiência do encontro e da descoberta que é, pois, pura invenção, como se a estância interminável da consciência constituísse uma deformação progressiva. Ora, se a definição de canibalismo como devoração do ponto de vista do outro, não como interiorização de alteridades por uma identidade inflacionária, mas como movimento de devir-outro, se ela estiver correta¹¹, o “eu absoluto”, enquanto espaço da contração extrema e da dissipação completa, em sua estância histórica e histerizante, não teria algo a ver com o “cógito canibal” próprio àquilo que a antropologia contemporânea, sobretudo aquela de Eduardo Viveiros de Castro (2009), chama de “metafísicas canibais”¹²? Não é, nesse sentido, natural que Goddard, seguindo a via desse transcendentalismo histórico, num artigo recente (2011), tenha se esforçado justamente em apresentar um “Fichte

aborígene” ou “indígena” que escapa da história universal da filosofia, uma *Wissenschaftslehre* cujos enunciados não se deixam de forma alguma reduzir a uma “axiomática” ou “aparelho categórico de tipo acadêmico a partir dos quais eles poderiam ser reiterados independentemente dos problemas singulares aos quais eles respondem e que surgem ao longo da experimentação” (GODDARD, 2011, p. 5)? As múltiplas *Wissenschaftslehre* constituem uma “prática incessantemente retomada”, a partir de problemas que suscitam “experimentações ativas, dinâmicas e coletivas”, o que a torna “embaraçosa para a historiografia universitária da filosofia” (GODDARD, 2011, p. 5).

Ela atesta a presença, no momento fundador da história intelectual da Europa contemporânea (no momento de um de seus mais potentes movimentos de universalização), de uma forma de pensamento híbrido, que, no quadro de uma produção universitária e no contexto de um amplo programa de remanejamento de formas da racionalidade ocidental, realiza os caracteres de um pensamento primitivo ou selvagem (GODDARD, 2011, p. 6).

Ora, tais caracteres são os mesmos que a etnologia contemporânea coloca em evidência a partir do pensamento dos povos indígenas, tais como as nações ameríndias, a propósito das quais Pierre Clastres afirmou que elas são contra o Estado e contra o que Deleuze e Guattari (1980, p. 360) chamam de “forma-Estado do pensamento”. Bento Prado Jr, que estava longe de ser indiferente ao problema do pensamento canibal¹³, ao evocar o pensamento do amigo

Clastres, dirá que ele viu “o horror dos dois ‘mundos’ que dividem o nosso Planeta” (PRADO JR, 2001, p. 227).

É essa mesma divisão que Goddard encontra na antropologia do sétimo discurso à nação alemã de Fichte. Com efeito, a questão que se colocava Fichte era a da polaridade entre as duas humanidades manifesta na própria filosofia: a filosofia transcendental, ou forma-*Urvolk* do pensamento, e a filosofia dogmática ou forma-*Ausland* do pensamento. A filosofia do *Ausland* (do “invasor”) constitui-se em torno do problema de conduzir o múltiplo ao Uno, o movente ao Fixo, o temporal ao Eterno de tal maneira que esses últimos termos não possam ser pensados a não ser a partir de uma *fronteira ontológica* que os separa irremediavelmente do “livre jogo fluente da vida” (GODDARD, 2011, p. 7). Goddard lembra que é essa fronteira que a violência napoleônica reivindica quando assujeita a “socialidade imanente dos povos” em nome dos “princípios universais e imutáveis da Revolução” (2011, p. 7), fazendo seguir ao movimento de colonização aquele de dissimetração entre a Universalidade redutora dos colonizadores e as particularidades redutíveis dos colonizados. Já a filosofia do *Urvolk* (do “nativo”) procede da “simple vida (*als Lebens schlechtweg*), que permanece sempre uma, quer dizer, ‘uma vida’”, segundo o “movimento de uma formação continuada” (2011, p. 8). Aqui ainda, a “obra-Fichte”, em sua estação atlética, para além dos “falsos problemas artificialmente construídos pela crítica douta”, “consiste no batimento rítmico constante de uma abertura e de um fechamento, de uma *arsis* e de uma *thesis*, de uma determinação e de uma indeterminação, pelo que a atividade formadora contínua se exerce, o *sich bilden* infinito do povo aborígene” (2011, p. 7).

Dito isso, Fichte questionava como a filosofia transcendental poderia constituir uma prática de iniciação a uma nova vida, “sua promessa de tornar possível ver coisas jamais vistas”, lembra Goddard (2011, p. 3), portanto, de *passagem* de uma visão a outra, de um ser a outro, de uma humanidade a outra: “Para que você visse de outra maneira, seria preciso, primeiramente, que você se tornasse outro” (FICHTE, 2008, p. 109). O problema prático da filosofia transcendental é, portanto, aquele de “despolarizar praticamente” a “polaridade ontológica” (GODDARD, 2011, p. 1) dissimetrizante entre as duas humanidades, tornando real a passagem de uma a outra. Passagem que se diz de um devir-outro, que não tem outro suporte a não ser aquele da estação histórica, ou seja, um suporte que nada suporta, que não é *sub-stância*, mas estância sem sustentáculo e que caracteriza, precisamente, a “interioridade do povo aborígene” enquanto “auto-formação contínua de si”, ao mesmo tempo “genética” e “primitiva”, indissociável da atividade prática, não se confundindo com qualquer “interioridade espiritual” ou “ultrapassamento da existência mundana”, mas como “afirmação do primado da existência prática nesse mundo” (ibid., p. 3).

Essa passagem ou devir, em jogo na estação histórica, pode esclarecer algo a respeito da obscura (e distinta?) ideia deleuzo-guattariana de um “povo porvir” e de uma “nova terra” que eles colocam sob a égide de uma “reterritorialização da filosofia sobre o conceito” em sua “forma futura” (sendo que a “forma presente” é a do “Estado democrático”, do “mercado”, seu “cógito de comunicação” e os “Direitos do Homem”, enquanto a “forma passada” é a “Grécia”), mas também do possível vetor para onde o trabalho de Goddard

parece avançar. “A europeização não constitui um devir, ela constitui somente a história do capitalismo que impede o devir dos povos assujeitados. A arte e a filosofia juntam-se neste ponto, a constituição de uma terra e de um povo que faltam” (DELEUZE & GUATTARI, 1991, p. 110). Ora, a “raça” chamada pela filosofia e pela arte, prosseguem os autores, “não é aquela que se pretende pura, mas uma raça oprimida, bastarda, inferior, anárquica, nômade, irremediavelmente menor — aquelas que Kant excluía das vias da nova Crítica...” (1991, p. 110). Eles se perguntam o que significa “para” quando A. Artaud afirma que é necessário escrever para os analfabetos, falar para os afásicos, pensar para os acéfalos.

Não é ‘com vista a...’, nem mesmo ‘no lugar de...’. É diante. É uma questão de devir. O pensador não é acefálo, afásico ou analfabeto, mas se torna. Torna-se Índio, não acaba de se tornar, talvez ‘para que’ o Índio que é Índio torne-se, ele mesmo, outra coisa e escape de sua agonia (1991, p. 111).

É necessário dizer o mesmo para a relação entre o homem e o animal. De qualquer modo, trata-se de uma “zona de troca” onde “alguma coisa de um passa no outro”. É o lugar da “relação constitutiva” da “filosofia” com a “não-filosofia”. “O filósofo deve se tornar não-filósofo, para que a não-filosofia se torne a terra e o povo da filosofia” (DELEUZE & GUATTARI, 1991, p.111). Com a ruína da “Constituição Moderna” (LATOURE, 1994) que tornou efetivo o movimento de universalização europeu, o que parece

interessar Goddard (informação verbal¹⁴) não é um movimento de “simetrização” entre as diferentes culturas, que consistiria em torná-las igualmente interessantes umas aos olhos das outras. Afinal qual cultura desejaria a honra de mostrar-se interessante aos olhos do europeu simetrizante, desejoso de fazer-se, ele mesmo, interessante e, assim, apresentar-se, desta vez, o mais convenientemente possível, aos outros? A essa diplomacia jesuítica e a esse perspectivismo federalizante¹⁵, medularmente fatigados, Goddard opõe a *exotização*¹⁶. É que o devir é sempre duplo. Nem inata, nem adquirida, a interioridade, em sua dimensão exotizante, é genética e nativa. Nesse sentido, *somos todos genético-nativos*¹⁷, desde o momento que deformamos o rosto, esgotamos todo o possível, atingimos por regressão (“*working regress*” beckettiano) ou por “involução criadora” (DELEUZE & GUATTARI, 1980, p. 203) o plano neutro da vida primária divina, de que fala Clarice Lispector¹⁸, o “plano luminoso da imanência, plano de matéria e seu marulho cósmico” de que fala Deleuze (1983, p. 160), a partir de *Film* (1964), experiência cinematográfica de Beckett¹⁹. *Deformismo* histericizante da figura baconiana cuja potência anarcônica seria necessário problematizar, levando-se em contas suas implicações políticas²⁰. “Enfim, a filosofia se reterritorializa três vezes, uma vez no passado sobre os Gregos, uma vez no presente sobre o Estado democrático, uma vez no futuro sobre o novo povo e a nova terra. Os gregos e os democratas deformam-se singularmente nesse espelho do porvir” (DELEUZE & GUATTARI, 1991, p. 112).

NOTAS

¹ Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos (bolsista Fapesp) e pela Université de Toulouse 2 Le Mirail.

² Philippe Jaworski, em seu prefácio ao volume 1 das obras completas de H. Melville (2004), vê em jogo na experiência de leitura da obra do autor de *Moby Dick*, ou seja, “uma experiência que começa com a perda, ou simplesmente o distanciamento, das verdades anteriores e dos dados exteriores” (MELVILLE, 2004, p.XI). Ele cita uma passagem precisa, a esse propósito, de Philippe Lacoue-Labarthe: “ ‘Isso de que [o poema] é a tradução, eu proponho chamá-lo de experiência, sob a condição de entender estritamente a palavra — o *ex-periri* latino, a travessia de um perigo — e de evitar, sobretudo, de referi-la a um ‘vividido’ ou à anedota. *Erfahrung*, e não *Erlebnis*’ ” (LACOUÉ-LABARTHE, 1986, nota 1, p. 30, apud. MELVILLE, 2004, p.XI).

³ A necessidade de se distinguir esse deleuzismo é importante, pois entre muitos leitores de Deleuze, tenta-se apagar a novidade da filosofia deleuziana através dessa compreensão equivocada do autor de *Différence et répétition*. O essencial dessa leitura é o de se apostar num certo bergsonismo de Deleuze cujos traços Goddard desenha com precisão em *Mysticisme et folie*: “Observar-se-á (...) que é essa mesma definição do *elâ vital* — como processo simples, como unidade, como rebentação de uma só e mesma onda através da matéria — que Deleuze privilegiará em ‘*Le bergsonisme*’, retendo primeiramente de ‘*L’évolution créatrice*’ esta filosofia do Simples ou do Uno como totalidade das multiplicidades virtuais atualizadas segundo linhas de diferenciações criadoras dos diversos planos de natureza. Conhecemos, além disso, a crítica feita por Alain Badiou, em seu *Deleuze*, a essa filosofia da repetição: a de dissolver a independência do múltiplo na soberania do Uno oceânico, e de não deixar subsistir do múltiplo senão uma multiplicidade de casos que são os diversos perfis expressivos da potente vida não orgânica que envolve o mundo” (2009, p.150). O problema desse deleuzismo, desdobrando um bergsonismo que Deleuze crê justamente ultrapassar, é o de encerrar a filosofia no problema de um contato com o Absoluto, de uma nova ou outra Ontologia, constituindo no seio da filosofia da diferença uma nova imagem dogmática, não criticada.

⁴ Cf. o importante tema da prudência, em *Mille Plateaux*, tão obscurecido pelos cantos fascinados em louvor ao Corpo-sem-Órgãos, às linhas de fuga, às

intensidades que nada mais são senão maneiras de tentar atingir esses conceitos “grosseiramente”, próprios aos “corpos lúgubres e esvaziados”. Com efeito, há muitas “maneiras de perder seu CsO, seja por não se chegar a produzi-lo, seja produzindo mais ou menos” (DELEUZE & GUATTARI, 1980, p. 188).

⁵ “A unidade da obra e da loucura, que nós compreendemos como autoengendramento do corpo próprio e disseminação transcendental, é também retenção da obra na sua destruição, construção: produção de uma obra mantida no próprio movimento de destruí-la” (GODDARD, 2008, p. 57).

⁶ Experimentar essas “quantidades intensivas” é o mesmo que “viver o transcendental” (GODDARD, 2008, p. 84), enquanto “emoção primária” ou “quantidade intensiva” de que nos falamos Deleuze e Guattari através de Nijinski (“eu sinto que eu de venho Deus”), de Schreber (“eu sinto que eu de venho mulher”), de Artaud (“eu era Joana d’Arc” e “eu sou Heliogábalos”), de Nietzsche (“todos os nomes da história”). Experiência transcendental da esquizofrenia como processo, ou seja, como “comunismo” que a substância espinosista, o “infinito intensivo”, torna possível através da “comunicação transversal” dos “modos” ou “essências finitas” (GODDARD, 2008, p. 72 et seq.). E, por fim, através de Moses Hess, Marx remeterá a Espinosa e à sua “ordem da produção das essências de modos finitos em Deus” — que é também o espinosismo de *L’Anti-Édipe* — a sua própria ideia de uma “ordem da atividade vital produtora” que permitirá estabelecer a diferença entre o “comunismo real” e o “comunismo abstrato” (GODDARD, 2008, p. 72 et seq.).

⁷ Cf. o tema do fracasso em *Mille Plateaux* (1980, p. 225 et seq.): “Até os fracassos fazem parte do plano”.

⁸ Curiosamente, como se estivéssemos diante de uma linhagem *bendida*, o filósofo paraense Benedito Nunes encontra na obra de Clarice Lispector um movimento semelhante ao dessa figura atlética e esgotada, seja, por exemplo, no personagem “dilacerado” de Martin, em *A maçã no escuro* (1961) pleno de “interrogações, de “hesitações”, ao mesmo tempo “dubitativo e perplexo”, em sua fuga seguindo a dupla linha da transgressão (romântica) e a da renúncia (mística), cuja origem foi justamente uma ação demasiado grande (a crença de que havia assassinado sua esposa), seja na figura da personagem de G.H., em *A paixão segundo G.H.* (1964), em sua “metamorfose”, na “desposseção de sua alma”, na “experiência mística de despersonalização” absoluta, em sua “loucura

promissora”, que a conduz a um plano neutro, pré-subjetivo e pré-objetivo. Sabemos o quanto a fadiga está presente na obra de Clarice, mas justamente enquanto aquilo que deve ser evitado com precisão pela incessante experiência de esgotamento do possível com a qual coincide a instalação numa zona de indiscernibilidade entre o humano e o animal, entre a vida e a matéria, “primária vida divina”, “eu chegara ao nada, e o nada era vivo e úmido” (2004, pp. 294-296).

⁹ Maldiney, retomado por Goddard, chama a essa capacidade de “transpassibilidade”, ou seja, a “capacidade de compadecer com o imprevisível”, “com o acontecimento inesperado”, lugar do esgotamento que é aquele de Nietzsche em Sils Maria que está “esperando, nada esperando” (GODDARD, 2008, p. 111).

¹⁰ Conforme Zourabichvili (2003, pp. 35-36), “a descoberta das condições da experiência supõe, ela própria, uma experiência”.

¹¹ “Só me interessa o que não é meu. Lei do homem. Lei do antropófago” (ANDRADE, 2011, p. 6 e o prefácio de Benedito Nunes a essa obra).

¹² Não por acaso, Eduardo Viveiros de Castro define o “perspectivismo ameríndio” como uma “retomada da antropofagia oswaldiana em novos termos”, pois é o pensamento canibal que se interessa pelo que “não é meu” precisamente enquanto “não é meu”, enquanto diferença que introduz um vetor de diferenciação, abertura e alteração no próprio eu (VIVEIROS DE CASTRO, 2007, p. 129).

¹³ Num belo artigo que toca a questão dos cruzamentos entre a experiência literária e a experiência filosófica em Rubens Rodrigues Torres Filho, Prado Jr. (2000, p. 8-9) lembra o quanto “alguma coisa da filosofia parece impregnar sua poesia”, alguma coisa da ordem de uma “reflexão interminável” que não atinge jamais sua “*Befriedigung*” e que pode ser atribuída à influência recebida do idealismo e romantismo alemão. Porém, em sua obra poética, não se alcança a metafísica somente através de uma “ironia romântica que, na Alemanha, acabou pela pacificação do misticismo e do catolicismo nas mãos de Deus”, mas também através do “modernismo brasileiro”, que alcança a metafísica “de maneira mais terrestre [...] (o bom canibalismo!)”. Numa nota acrescentada à tese de Torres Filho sobre Fichte — onde “a conotação astronômica [do deslocamento dos pontos de vistas na *Doutrina da Ciência*]” permitiria “compreender a singular

soberania com a qual Machado de Assis pode se deslocar de um provincial Rio de Janeiro ao ‘ponto de vista de Sirius’” (TORRES FILHO, 1975, p. 64-5) em sua literatura — Prado Jr. vê em ação uma “tensão interna” (“entre o Brasil e a Alemanha”, “o Eu e o mundo”, “a ironia e o humor”, o “nacionalismo e cosmopolitismo”). Ora, sobre essa tensão repousa justamente um princípio histerizante e antropófago, simultaneamente, desenraizante e terrestre, que explica essa experiência de “errância universal” do pensamento, entre filosofia e literatura, situada, por assim dizer, na “terceira margem do rio”, num “inquieta e contínuo movimento de balsa” (PRADO JR, p. 9).

¹⁴ Curso ministrado no inverno do ano escolar 2012/2013 na *Université de Toulouse 2 Le Mirail*.

¹⁵ Deleuze prevenia, ao propor pensar a diferença em si, contra o perigo da “bela-alma”, aquela que propõe uma “federalização das diferenças” (1968, Introdução).

¹⁶ Cf. nota 13.

¹⁷ Já não era esse o sentido da destruição da metafísica do Ocidente empreendida por A. Artaud e da emergência do comunismo anarcôntico de Espinosa envolvido na estação histórica? Não é essa “maneira de ser sujeito”, própria ao histórico, um modo de ser genético, um modo de ser nativo, ou mais propriamente, um “modo de devir” (VIVEIROS DE CASTRO, 2007, p. 137), que encaminhará Goddard na direção das “metafísicas canibais” (VIVEIROS DE CASTRO, 2009)?

¹⁸ Cf. Infra nota 7.

¹⁹ Com efeito, na descrição deleuziana da imagem-afecção, “a mais aterrorizante”, em jogo no momento do filme em que O (o personagem) visto de frente por OE (a câmera), estamos diante de uma estação histórica em que OE revela-se o duplo de O. O “fim”, a “imobilidade”, o “o negro” sugerem que o duplo rosto desliza “no nada”, extingüindo-se. No entanto, para Beckett, lembra Deleuze, isso não significa senão a abolição de uma “finalidade subjetiva”, um esgotamento completo, para além da fadiga, que permite “voltar a encontrar o mundo de antes do homem”, o “plano de matéria”, “das imagens”, o “regime da variação universal” (DELEUZE, 1983, p.160).

²⁰ É o que tentamos fazer em nossa pesquisa de doutorado, *O bergsonismo de Deleuze: tensão, esforço e fadiga na instauração filosófica*, desenvolvida na Universidade Federal de São Carlos, em cotutela com a Université de Toulouse 2 Le Mirail (previsão de término, setembro de 2013).

REFERÊNCIAS

ANDRADE, O.. *A utopia antropofágica*. São Paulo: Editora Globo, 2011.

BERGSON, H.. *Œuvres. Edition du centenaire*. Paris: PUF, 1963.

DELEUZE, G.. *Différence et répétition*. Paris : PUF, 1968.

DELEUZE, G.. *Francis Bacon. Logique de la sensation*. Paris : Editions du Seuil, 1981.

DELEUZE, G.. *Cinéma 1 – L'image-mouvement*. Paris : Minuit, 1983.

DELEUZE, G.. *L'île déserte et autres textes (textes 1953-1974)*. Paris: Minuit, 2002.

DELEUZE, G.. *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*. Paris: Minuit, 2003.

DELEUZE, G. & GUTTARI, F. *Capitalisme et schizophrénie 2. Mille Plateaux*. Paris: Minuit, 1980.

DELEUZE, G. & GUTTARI, F. *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris : Ed. Minuit, 1991.

FICHTE, J. G.. *Discours à la nation allemande*. Paris: Edition Aubier-Montaigne, 1981.

FICHTE, J. G.. *La destination de l'homme*. Paris: GF-Flammarion, 1995.

GODDARD, J-Ch.. *Mysticisme et folie, essai sur la simplicité*. Paris: Desclée de Brouwer, 2002.

GODDARD, J-Ch.. *Violence et subjectivité. Derrida, Deleuze, Maldiney*. Paris : Vrin, 2008.

GODDARD, J-Ch.. *Fichte, ou la révolution aborigène permanente*. 2009. Disponível em: http://www.europhilosophie.eu/mundus/IMG/pdf/Fichte._Revolution_aborigene.pdf (Acesso em: 12 nov. 2011).

HYPPOLITE, J.. *Figures de la pensée philosophique : écrits de Jean Hyppolite, 1931-1968, vol.2*. Paris: PUF, 1971.

LATOURET, B.. *Jamais fomos modernos*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

LACOUÉ-LABARTHE, Ph.. *La poésie comme expérience*. Christian Bourgois Editeur. Paris, 1986.

LISPECTOR, C.. *A maçã no escuro*. Rio de Janeiro: Rocco, 1961.

LISPECTOR, C.. *A paixão segundo G.H.* Rio de Janeiro: Rocco, 1964.

MELVILLE, H.. *Œuvres complètes tome I*. Paris, Gallimard, 2004.

NUNES, B.. A narração desarvorada. In: *Cadernos de Literatura Brasileira*, n. 17 /18. São Paulo: Instituto Moreira Sales, dez, 2004, pp. 292-301.

PRADO JR., B.. *Alguns ensaios: filosofia, literatura e psicanálise*. Editora Paz e Terra, 2000.

PRADO JR., B.. *Presença e campo transcendental. Consciência e negatividade na filosofia de Bergson*. São Paulo: Edusp, 1989.

PRADO JR., B.. Folha de S. Paulo. São Paulo. 25 jun. 2000. Mais!. p.6-9. Entrevista. TORRES FILHO, R.. *O espírito e a letra: a crítica da imaginação pura em Fichte*. São Paulo: Ática, 1975.

VIVEIROS DE CASTRO, E.. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, E.. *Métaphysiques cannibales*. Paris: Vrin, 2009. 206p.

VIVEIROS DE CASTRO, E.. O perspectivismo é a retomada da antropofagia em outros termos. In: SZTUTMAN, Renato. (Org.) *Eduardo Viveiros de Castro*. Rio de Janeiro: Azougue, 2007.

ZOURABICHVILI, F.. *Le vocabulaire de Deleuze*. Paris : Ellipses, 2003.

