

Marcele Pereira da Rosa

Políticas da Morte-Acontecimento

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social e Institucional do Instituto de Psicologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Psicologia Social e Institucional sob orientação da Profa. Dra. Rosane Neves da Silva.

Porto Alegre

2007

Marcele Pereira da Rosa

A Comissão Examinadora, abaixo assinada, aprova a Dissertação Políticas da Morte-Acontecimento, como requisito parcial para obtenção do Grau de Mestre em Psicologia Social e Institucional pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Dissertação defendida e aprovada em: 10/05/2007

Comissão Examinadora:

(Prof. Dr. Alexandre de Oliveira Henz – UNIFESP-SP)

(Profa. Dra. Sandra Mara Corazza – PPGEDU-UFRGS)

(Profa. Dra. Tânia Mara Galli Fonseca – PPGPSI-UFRGS)

Agradecimentos especiais a...

**... Rosane Neves, Sandra Corazza, Alexandre Henz, Tânia Galli,
CAPES, Chico, Pai, Mãe, Mila, Gordo, Guilherme C.,
Rodrigo, Luciano, Mayra, Fábio, Bop, Hugo...**

Morrer deve ser uma aventura incrível

Peter Pan

.resumo.

Esta dissertação trata do desmedido, do desumano, da afirmação, da criação, da morte. Trata de entender a morte como um acontecimento e este como importante conceito das Filosofias da Diferença, em especial a de Gilles Deleuze. É enquanto acontecimento que a morte passa a agregar o máximo da neutralidade em relação ao já-formado, mas também o máximo da potência capaz de tudo criar, inclusive uma existência passível de superar a forma humana com sua perpétua reprodução do mesmo e da subjugação no presente. Morte como a tarefa desumanizante que está na base da função política da Psicologia. E, assim, trata da morte como mecanismo potencializador de vida e não como sua finalização absoluta e infértil. Morte que povoa uma vida da imanência e dá a ela toda sua virtualidade. Esta dissertação trata do colapso, do simulacro, do tempo aiônico, do querer. Trata do riso.

Palavras-chave: morte, acontecimento, política.

.abstract.

This dissertation deals with the immeasurable, the dehumanizing, the affirmation, the creation, death. It deals with the understanding of death as an event and as an important concept of the Philosophies of Difference, especially the one of Gilles Deleuze. It is while an event that death starts to aggregate a maximum of neutrality in relation to the already-formed, but the maximum of the potency able to create everything, and also an existence capable of overcoming a human form with its perpetual reproduction of itself and of subjugation in the present. Death as the dehumanizing task is in the basis of political function of Psychology. And, thus, approaches death as a potentiality mechanism of life and not as its absolute and infertile finalization. Death populates a life of immanence, and gives it all its virtuality. This dissertation deals with the collapse, the simulacrum, the aionic time, will. It deals with laughter.

Key Words: death, event, politics.

.sumário.

.para algumas políticas das mortalias.....	08
.capítulo um. acontecimentalizando.....	18
.estóicos.....	21
.acidente e acontecimento ideal.....	23
.virtual e atualização.....	24
.motivo duplicado.....	26
.apático, porém fecundo.....	27
.metaestabilidade.....	28
.efetuação e contra-efetuação.....	30
.e qual é a moral dos estóicos?.....	32
.o querer para a política.....	34
.capítulo dois. Morte transformada em acontecimento..	36
.dupla.....	37
.efetuação da morte. extremo no suicídio.....	41
.contra-efetuação da morte. a impessoal.....	45
.uma e outra morte. a morte em relação comigo.....	48
.morte como condição.....	54
.desumana.....	56
.capítulo três. sobre vidas planas e morreres.....	63
.uma-vida-plana transbordante de acontecimentos.....	65
.uma morte habitante do plano.....	68
.a morte, uma planejadora.....	69
.a prudência e o caos.....	72
.vida e morte, filhas do caos.....	73
.morte x vida?.....	75
.morte-simulacro.....	77
.morte-antidialética.....	79
.destruição-afirmativa.....	83
.políticas esparsas.....	86
.referências.....	97

.para algumas políticas das mortalhas.

“A morte não passa de um simulacro que oculta formas desconhecidas de vida. A sua escala é infinita, inesgotáveis seus matizes” (SCHULZ, 1996: 49). Não é à toa que se pode morrer diversas vezes, de várias maneiras e em diferentes tempos. Schulz das Lojas de Canela fala do pai que já havia morrido muito e disso não se cansava. Morria e encolhia, cada dia mais, cada dia menos, o que não vinha “acompanhado por qualquer diminuição de forças. Ao contrário, o seu estado de saúde, o humor, a mobilidade, pareciam melhorar” (Idem, 29). É assim também com as pequenas mortes ou a culminação do abraço de que fala Galeano: “Pequena morte, que ao quebrar-nos faz por juntar-nos, e perdendo-nos faz por nos encontrar e acabando conosco nos principia. Pequena morte, dizem; mas grande, muito grande haverá de ser, se ao nos matar nos nasce” (GALEANO, 1997: 95).

Temos acima as linhas que, de certa forma, compõem a espinha dorsal desta dissertação que vem falar de morte, encarando-a não como uma crua monstruosidade, quando entende que

não existe nenhum mal em reduzir a vida a formas novas e diferentes. Muitas vezes [a morte] não passa de uma violência necessária para com as formas refratárias e petrificadas que deixaram de ser interessantes. Pode até ser um mérito, quando cometido em benefício de uma experiência interessante e vital (SCHULZ, 1996: 48).

Morte que não é um pecado, mas também não é imperdoável; morte doce, ainda que dolorosa; benigna, ainda que furiosa. Morte que deixa de ser uma só: multidão de mortes. Invasão e corrupção de uma morte esfarelada que deixa entrever outras tantas formas de vida, que substituem aquelas que não são mais interessantes...

Tais são as mortes presentes nesta escrita e que são investidas de uma suavidade que as arranca do comum: cada morte em uma direção e cada uma sem qualquer direção determinada. São mortes que destroem formas e liberam suas forças vitais capazes de confeccionar infinitas outras existências. São também estas

mortes ou as possibilidades de serem elaboradas que nutrem as Filosofias da Diferença, em especial a de Gilles Deleuze. Propomos aqui percorrer algumas dessas mortes outras que, ao trazer a potencialidade de criação, vão insistir em apontar para a multiplicidade e para a diferença.

Para Deleuze (2003), a morte é o acontecimento por excelência e todo acontecimento é do tipo da morte. Ele passa, assim, a falar de um novo teor de morte: morte múltipla, um pululamento delas, que só existem – ou insistem – a partir de uma outra lógica cuja variação incessante não permite que nos assentemos tranquilamente. Com isto, o filósofo insere a problemática singular da morte numa lógica totalmente insólita que a enreda sempre com a diferença, o que vem justificar todo nosso trabalho, pois, afinal, a diferença enquanto multiplicidade intensiva é a própria condição de criação, é ela que vem sempre à frente, anunciando novidades e outras maneiras de viver e de operar no presente. É a diferença que beira as mortes deleuzeanas, ela que as faz outras, morte dupla, tripla talvez...

Trata-se aqui de tentar entender o que é o acontecimento dentro do plano de pensamento das Filosofias da Diferença e seu duplo aspecto de efetuação e de contra-efetuação no qual a morte se insere de modo prototípico. Diante disso, voltamo-nos menos para a faceta da morte efetuada no corpo – morte como fato biológico ou empírico – do que a seu aspecto ligado à contra-efetuação, o que Deleuze vem chamar de acontecimento puro. Tal enfoque implica uma escolha feita no sentido de que, ao dizer de um tempo intensivo e não cronológico, esse segundo aspecto da morte anuncia o processo de palpitação do devir cuja afirmação implica sempre metamorfoses diversas.

Afirmar a morte como acontecimento exige um percurso e uma estratégia de pesquisa dispostos à produção de encontros com elementos inesperados, assim como com outros suficientemente necessários, como é o caso dos conceitos de

acontecimento, de imanência e de virtualidade. Afinal, a morte resgata tais peças conceituais ao associar-se à despersonalização, ao impessoal, ao obscuro e ao acaso. São sobretudo estes traços que fazem da morte um instante de afundamento e de destruição, de nós mesmos, de nossos ideais, de lugares, de formas e até do próprio tempo.

É esse momento de ruína que esperamos aqui problematizar, enfatizando seu caráter de imprescindibilidade à produção de novas existências, ainda que o mesmo também possa ser um instante de ruína improdutiva, caso em que as regras imanentes de prudência são deixadas de lado. Sem dúvida isso sugere o quanto a morte, como um acontecimento que promove a destruição de territórios firmes, pode não apenas fazer disso uma abertura para novas vidas, mas também um fechamento total para elas, tornando tudo um solo movediço e infecundo, pois impossibilitado a disponibilizar um mínimo de chão firme para se recompor outras vezes. Risco que há de se correr, já que não podemos prever o futuro de nenhuma espécie de morte. Entretanto, sublinha-se aqui a necessidade um tanto paradoxal de que este risco seja percorrido com o cuidado e a prudência mínima para que a morte não tenha um rosto tão macabro.

Para além dessa faceta fúnebre, anunciamos, assim, a questão política a que a morte se envolve: ela passa a ser uma tarefa, um trabalho a ser feito em nosso tempo, em nossa vida, em nossa própria pele. A morte se torna uma política, necessária e surpreendente, quando incorpora a matéria do devir e da diferença, fazendo-se uma condição indispensável para a fabricação de novos modos de vida no mundo em que vivemos.

A aposta é trazer certo número de elementos para uma problematização da morte como acontecimento que venha refletir o coração das Filosofias da Diferença, principalmente aquela explorada por Deleuze, para deixá-la reverberar na psicologia

enquanto campo de atuação e pesquisa implicada eticamente com a vida. Assim, a aliança com Deleuze é para, através da potência da morte por ele indicada, resgatar para a psicologia sua função de produção de mecanismos de potencialização da vida, o que vem expressar sua posição política. Logo, a aliança-Deleuze é no sentido de trazer elementos para uma discussão da morte enquanto política.

Alianças outras serão feitas, sem dúvida, sejam elas filosóficas, artísticas ou estéticas, mas que virão conforme o percurso for sendo traçado. Aquelas com Schulz e Galeano já começam a ser alinhavadas... A aliança com Maurice Blanchot também já se dispõe nesta pesquisa de modo muito intenso, na medida em que este autor e crítico literário vai falar de uma morte que se inscreve sempre por meio de dois movimentos e que só existe em função deles. Para ele, que é constantemente evocado por Deleuze quando se refere à morte, somente através da ausência, do exílio e do desaparecimento provocados por ela, que pode ser produzida uma zona de cegueira e de impossibilidade através da qual alguma possibilidade de escrita ou de vida se engendra; ele remete, portanto, a uma morte que não diz fim, mas recomeço que persiste. A aliança com Nietzsche fala ainda dessa mesma morte que, além disso, está sempre disposta a fazer com que uma superação do humano seja possível. Tais alianças vêm, assim, responder à tentativa de recolher algum volume de materiais que ocasione uma proximidade suficiente àquela região um tanto quanto indigesta onde se operam mortes, zona que será assimilada politicamente; uma política do morrer.

Enfim, tomar o acontecimento-morte como elemento para pensar a questão política é o que estaremos à espreita. É a experiência de tentar fazer da morte como puro acontecimento um modo de operar totalmente político.

Nesta direção, a aposta é que, ao distanciar-se de efetuações corporais definitivas que não trariam mais que um fim absoluto – este que não admite nenhum

tipo de diferenciação nem de criação de vida –, a morte como um acontecimento que percorre a multiplicidade passa a ter vigor suficiente para nascer como um modo crítico de intervenção. É a aposta no sentido de que a morte possa ser um modo potente para intervir, ainda que nossa intervenção se dê através da escrita; afinal, através desta dispomos sempre de um singelo, porém intenso meio de luta. Apesar disso, apostas não definem efeitos e, portanto, não podemos dizer se vai funcionar, mas mesmo assim, apostamos com todas as forças no exercício de experimentação com a escrita. Experimentar com Deleuze, com Blanchot, com Nietzsche, com seus conceitos e com as substâncias que forem pedindo passagem. É então que nossa pesquisa tem por objetivo uma experimentação constante, mesmo que leve a territórios desconhecidos e inseguros. É a experiência tateante, pelo cheiro, pelo sonho, pela metade, pela pele, pela escuta, pela dor, pelo espelho, pela margem, pelo quiçá, pelo barro, pela ferida, pela lacuna, pelos conceitos de Deleuze... seja o que for, mas que provoque algo, que permita o encontro com aquilo que potencializa a vida e a escrita, que as façam funcionar, que as façam pesquisar. Enfim, não importa o quê, mas que sirva à experiência, que dê o que pensar.

Experimentar com o esfumaçamento de uma Morte tão temível, aquela que talvez seja a mais conhecida hoje e que só sabe falar do fim irreversível e soberano. É que quando deixamos de enxergar apenas uma única espécie de morte, tantas outras passam a pulsar, há aquelas que fogem, que são puro vazio e que se exibem a deixar confusas intermitências, como mostrou Saramago (2005). O que acontece quando A Morte some sem deixar explicações? Se ela desaparece, outras tantas começam a se espreguiçar e latejar, podendo até beirar a loucura, como as mortes-acontecimento, mas que aqui querem ser transformadas em trabalho político.

Ao fazer isso, conseguimos começar a ver o quanto a morte e o acontecimento resgatam – ao mesmo tempo em que libertam – uma multiplicidade intensiva e um

estado de diferenças livres e potentes o suficiente para criar outros espaços e janelas que emergem como fissuras nos modos domesticados de subjetivação que não se cansam de assujeitar a experiência no presente. São as possibilidades de frestas como estas em psicologia que movem este trabalho.

É sabido que a psicologia, como as demais ciências humanas, surgiu pela necessidade – trazida por uma época envolvida com o nascimento das relações capitalistas – de compreender e manipular todas as manifestações do homem, suas relações e seus comportamentos (FOUCAULT, 1999). Todavia, neste trabalho, tal papel da psicologia perde importância, já que falamos aqui de outra psicologia que, distanciando-se intensivamente de suas origens e histórias, não está mais referenciada no homem. Este passa a ser aquilo de que ela vem tomar distância, já que é agora entendido como uma forma espessa que, congelando as forças que o compuseram, não consegue mais se metamorfosear.

No entanto, não é de se negar que a forma humana seja extremamente tranquilizadora. Através da recusa de qualquer tipo de estrangeirice, busca manter-se firme em seus contornos e definições. São sentimentos, representações, hábitos e imagens que reforçam o retrato humano e asseguram um imenso sossego. A forma humana é tão densa e monopolista que o encerramento em si se tornou sua principal atividade, além da tradução e inclusão daquilo que lhe era alheio sob seus emblemas.

Mas e qual é o problema disso? Não é melhor termos essa forma cujos movimentos quase imóveis nos tranquilizam, deixando-nos sempre do mesmo jeito? Não é bom que tenhamos uma carapaça que nos identifica e que identificamos como sendo nosso reduto? Não, ao menos não do ponto de vista da intensidade e da potência. Esta escrita se adianta em responder categoricamente que não, e defender que isso nada tem de intenso; ao contrário, tudo nesse domínio é inibido de se expandir e de criar novos espaços de vida. Não é para menos que, a respeito dessa

forma-Homem, Nietzsche (1998) usou os termos morno e insosso: o homem como um verme manso e medíocre é seu diagnóstico da cultura ocidental.

As formas pacíficas e cômodas, como esta humana, tornam-se extremamente impotentes e dificultam o pensamento e a criação, já que estes se dão por colapsos e por sustos trazidos no instante mesmo de irrupção do acaso e da diferença. São formas improdutivas que só conseguem repetir a mesmice. E, se essa mesmice já não nos ajuda a compor novas existências, se nossas formas de vida já não condizem mais com as necessidades às quais estamos expostos e se nossas maneiras de operar já não suscitam os efeitos de liberação de vida que esperamos, então é preciso mudar, é preciso provocar as rupturas necessárias com o que não funciona mais, deixar-se levar por elas ou, ao menos, não bloqueá-las em suas nascentes.

O que move este trabalho é, portanto, a necessidade de romper com aquilo que nos subjugava de alguma maneira ou que impede que inventemos modos de vida e de relação mais conectados com o acaso. E, através disso, dar a ver algo que, de tão presente acaba sendo não visualizado, que é o jogo que se dá neste movimento de rompimento com o antigo que permite abrir outros possíveis. Este é o que aqui chamamos de jogo da morte: ela quem traz as deformações e as disfunções suficientes para começar a compor novas vidas, isto é, a morte, nas proximidades do acaso e do desmedido, põe em ação uma dissolução fundamental que libera forças potentes o bastante para engendrar outras produções.

Esta é a força que a morte colheu do acontecimento, ou seja, é enquanto acontecimento que ela põe tudo abaixo sem deixar de permitir novas construções. A morte consiste precisamente nas forças inumanas capazes de deformar a forma insípida que chamamos homem.

Apontamos aqui a denúncia de que as formas estáveis e insossas – não só a do homem –, cuja única ambição é se preservar como tal, nada dizem dos processos

vitais que trazem os acontecimentos capazes de criar não só outras formas, mas também outras existências e novos modos de relações com a diferença. As formas fechadas em si se configuram numa formação que congela os devires, impedindo-os de provocarem mutações e dificultando novas criações. A forma homem, como uma apreensão do movimento vital, promove uma varredura da potência, expulsando-a definitivamente para longe daquilo que ela pode. E somente a morte como acontecimento desestabilizador e incessante permite distanciar-se do homem e de todas as formas obsoletas e impotentes. A morte faz um esvoaçar-se no desumano, pondo a nu a destruição que faz a vida funcionar.

Terrível, podem dizer dela. E é, muito. Perigosa, tenebrosa... É tudo aquilo que o homem teme; e não é para menos, ela destroça as formas, o eu, o interior subjetivo... No entanto, qualquer criação passa por ela, há que se correrem os riscos que a morte não deixa de impor. Risco de não conseguir compor novas formas de viver, risco de constituir formas piores que as anteriores, risco de que as novas vidas sejam novamente tragadas pelas forças que reprimem e sufocam... Riscos iminentes à morte, que a fazem ser o que é. Mas que só passando por eles é que se tem início qualquer processo vital de invenção. Somente através da morte é que novidades rebentam, sem ela tudo fica igual, coagindo, asfixiando, sejam novidades na psicologia, na escrita, na vida...

É nesta perspectiva que o primeiro capítulo contará com certo recorte das considerações de Deleuze acerca do acontecimento como importante conceito em sua filosofia. Neste capítulo, serão enfatizados aqueles traços desse conceito que mostrem seu caráter de ruptura com as formações, como a questão do virtual e das singularidades, além de um destaque para os aspectos de efetuação e contra-efetuação do acontecimento. Tal enfoque diz da necessidade de que este capítulo sirva

como solo a partir do qual começaremos a entender de que maneira a morte pode ser pensada como um acontecimento, o que será mais adensado no segundo capítulo.

O segundo capítulo, portanto, versará sobre a imbricação entre acontecimento e morte e isto por meio de alguns elementos trazidos pela aliança com Blanchot. Com isso, podemos ver o quanto a morte, mesclando destruição e potencialidade, passa a ser considerada a própria condição de produções diversas, inclusive de uma existência que venha superar o humano.

O terceiro capítulo põe em relação essa morte com a vida, afinal, estamos ocupados com uma potencialização político-vital. Trata-se aqui de especificar a vida a que estamos nos referindo, que é uma vida da pura imanência que a morte vem ocupar ou povoar apenas enquanto acontecimento. Ao conectar morte com vida, poderíamos nos surpreender com relações de oposição ou dialéticas entre elas. No entanto, cabe adiantar que tais relações só poderiam advir a partir de uma outra lógica que não a do acontecimento, mas a do que já está efetuado ou atualizado. Assim, se a morte é um acontecimento e se a vida que ela habita é imanência, falamos então de elementos virtuais que põem abaixo qualquer relação dialética.

No último momento dessa escrita, traremos algumas considerações políticas que a morte, durante nosso percurso, pôde esboçar. Trata-se de uma política na qual a psicologia se inspira em sua função crítica tendo em vista a vida.

.capítulo um. acontecimentalizando.

*Quem, no seio de certas angústias, no fundo de alguns sonhos,
não conheceu a morte como sensação que despedaça e é
maravilhosa, que não pode ser confundida com nada na lei do
espírito?*

Antonin Artaud

“A morte é a transformação, a expulsão do princípio individual, que entra numa nova aliança, mais tolerável e melhor” (NOVALIS, 1986: 26). Novalis, fragmentado, esbarra em Deleuze: morte como processualidade impessoal que aponta para a mutação. Para aí chegar, o filósofo parte do acontecimento como importante nóculo conceitual presente em sua filosofia.

O acontecimento tem grande importância dentro da construção do pensamento deleuzeano, a ponto de o próprio filósofo ter afirmado que tudo o que escrevera constituía uma teoria do acontecimento¹. Porém, para situar este conceito, é necessário despojar-se de categorias universais do pensamento tradicional, além de abrir-se para uma nova e complexa textura conceitual forjada por Deleuze. Tentaremos acompanhar algumas linhas dessa trama, sem perder de vista a imensidão que denunciam e que colocam, igualmente, limitações indiscutíveis em nossa escrita. Enfim, os contratempos e reveses que desabam – ao mesmo tempo em que provocam – a escrita, a pesquisa e até mesmo a vida.

Tomado precisamente como um conceito filosófico, o acontecimento vai assinalar seu distanciamento com relação aos acidentes, aos eventos sócio-culturais e aos fatos de que tomamos conhecimento, principalmente através dos meios de comunicação. Por natureza, tais meios são incapazes de captar os acontecimentos, que são de uma outra ordem; ou melhor, só é apreendido algo do acontecimento quando este já se atualizou.

É evidente que os meios comunicacionais podem – e o fazem com enorme freqüência – exhibir mortes. No entanto, nada dizem da morte como acontecimento; esta não se deixa, como todo acontecimento, ser representada nem mesmo noticiada, pois não se trata de um fato, nem de um dado histórico ou vivido.

¹ “Tudo o que escrevi era vitalista, ao menos assim o espero, e constituía uma teoria dos signos e do acontecimento” (DELEUZE, 1992: 179).

Os acontecimentos de que se ocupa a Filosofia da Diferença, como a morte virá mostrar, não são acidentes, mas sim devires. Devir não é, torna-se sempre e, em seu dinamismo deslizando, torna-se também insensível por qualquer meio de comunicação, de decifração, de historicização. O que é possível de ser retido é apenas a efetuação do acontecimento ou o acidente. Por isso, a história dá conta do que existe e do vivido, mas o acontecimento filosófico é a-histórico, ele não existe, mas subsiste ou insiste, sobrevoando os fatos: “o que a história capta do acontecimento é sua efetuação em estados de coisas, mas o acontecimento em seu devir escapa à história” (DELEUZE, 1992: 210).

Com efeito, se para Deleuze e Guattari (1992) a filosofia trata de criar conceitos que são puramente acontecimentos, ela não tem nada a dizer, nem a inscrever na história; a filosofia trata de produzir devires, singularidades, vacúolos de indiscernibilidade e de potencialidade. Portanto, a morte, enquanto acontecimento, desvia-se dos acidentes dos quais ficamos sabendo; ela não é fato, nem ato, mas puro devir em seu jogo escorregadio.

O acontecimento, portanto, é sempre co-extensivo ao devir. Devir louco, imperceptível... O devir furta-se ao presente e afirma todas as direções do sentido simultaneamente. O devir não tolera a divisão entre antes e depois, entre passado e futuro e faz coincidir sempre o mais e o menos, o cresce e o encolhe, a vida e a morte... Paradoxos do acontecimento, quando abraça todos os sentidos ao mesmo tempo, sendo este tempo não mais o presente cronológico, de Cronos; o tempo do acontecimento é totalmente outro: é o passado e o futuro tomados neles mesmos, a própria esquiva do presente, o Aion. Cronos é sempre um tempo corpóreo e ordenado, que existe trazendo a medida e regulação dos fatos no presente, enquanto Aion derruba e subverte toda medida, que já não se detém ao corpo, mas à superfície:

Sempre já passado e eternamente ainda por vir, Aion é a verdade eterna do tempo: pura forma vazia do tempo, que se liberou de seu conteúdo corporal presente e por aí desenrolou seu círculo, se alonga em uma linha reta, talvez tanto mais perigosa, mais labiríntica, mais tortuosa por esta razão (DELEUZE, 2003: 170).

O acontecimento, ao tornar-se o próprio devir aiônico infinito, destitui todo e qualquer sujeito; afinal, se ele é tudo ao mesmo tempo, ele não pode ser apenas subjetivo. Ele é qualquer coisa de destruidor de sujeitos. Por isso, se expressa por meio de orações sem sujeito, mas ainda sem substantivos, objetos ou adjetivos. Apenas verbos no infinitivo podem traduzir acontecimentos, uma vez que estes remetem a um impessoal, livre de constelações significantes, subjetivas ou codificadas. Quarta pessoa que tanto Deleuze lembra em seus escritos, o 'se' que aniquila qualquer sujeito, como o morre-se de Blanchot (1987). É a necessidade de utilização daqueles verbos – não conjugados em nenhuma pessoa – para falar de acontecimentos: um verbo qualquer no infinitivo sai de um estado de coisas e o sobrevoa...

.estóicos.

Lógica do Sentido (DELEUZE, 2003) é o grande livro do acontecimento. É ali que este conceito vai receber privilégio e uma exploração cuidadosa a partir da novidade estóica. Dos estóicos, Deleuze sublinha uma nova conjuntura que conduz à subversão da filosofia que até então era marcada pela dualidade socrático-platônica cujos pólos eram: Mundo sensível dos corpos ou aparências e Mundo inteligível das almas ou essências, estando situado neste último o grande ideal filosófico: distanciar-se das corrupções do corpo e procurar as alturas das almas era o caminho que conduzia à Verdade e ao Bem supremo...

A novidade estóica retomada por Deleuze é colocar corpo e alma num mesmo lado: ambos são corpos ou estados de coisas, assim como suas ações, relações e

paixões. Mundo sombrio dos corpos, onde tudo é mistura corpórea, onde eles se chocam, se transformam, se desviam, se misturam, se esbarram, se destroem, se engolem. Festim dos corpos, fagocitoses das profundidades.

Destas misturas corpóreas, rebenta um vapor incorpóreo que já não são corpos, nem os estados de coisas que existem, mas efeitos, resultados dessas causas corporais. São os acontecimentos; não mais profundezas, mas superfícies simplesmente.

Os acontecimentos são inqualificáveis, já que a qualidade pertence aos corpos, são impassíveis e sequer existem, pois a existência também faz parte dos corpos, eles simplesmente insistem ou subsistem como uma névoa que emana do encontro dos corpos. Enquanto os corpos e suas transformações são seres, os acontecimentos são extra-seres; os seres existem no tempo presente cronológico, enquanto os extra-seres insistem no tempo aiônico se esquivando do presente, sendo passado e futuro juntos.

Com isto, os estóicos traçaram uma outra linha na filosofia, não aquela que separa corpo e alma, mas que separa os corpos dos incorpóreos acontecimentos, que separa a profundidade física da superfície. E assim introduzem na filosofia uma ruidosa subversão no sentido de que a relação profundidade-alturas perde importância e um novo elemento passa a ser destacado, a superfície.

O que é propriamente estóico é a descoberta desses acontecimentos que não apontam mais para a altura transcendente platônica, nem para a profundidade em sua total infertilidade, mas para a superfície entre os corpos que, diferindo em natureza deles, assinala sua plena autonomia. Autonomia que encantou os estóicos e daí a ênfase nos elementos peliculares, delgados, a cortina, o espelho, o manto... que devoram tanto altura quanto profundidade. A paixão dos estóicos pelos acontecimentos fascina Deleuze: “a salvação, eles não a esperam mais da profundidade da terra, nem do céu e da Idéia, eles a esperam lateralmente, do

acontecimento, do Leste – onde, como diz Carroll, se levantam todas as coisas boas” (DELEUZE, 2003: 133).

.acidente e acontecimento ideal.

O acontecimento não é o que se passa aqui e agora, ele não coincide nem designa os acidentes das coisas, os seus estados, nem atos, fatos ou paixões. Estes não o afetam em sua absoluta neutralidade, característica do acontecimento que é assegurada em função de sua definição por um conjunto de singularidades:

As singularidades são os verdadeiros acontecimentos [...] o que não é nem individual, nem pessoal são as emissões de singularidades enquanto se fazem sobre uma superfície inconsciente e gozam de um princípio móvel imanente de auto-unificação por distribuição nômade, que se distingue radicalmente das distribuições fixas e sedentárias como condição das sínteses de consciência (DELEUZE, 2003: 105).

Assim, o acontecimento adota os traços desses pontos singulares, como a neutralidade, indiferença tanto ao individual como ao coletivo, ao particular e ao geral. O acontecimento, como as singularidades, desconsidera todos os opostos, é neutro, pré-individual e pré-particular e é por isso que ele não é afetado pelos acidentes individualizados, apenas sobrevoa-os, sendo irreduzível a eles e destacando-se deles como sua parte ideal.

Cabe ressaltar que esta idealidade do acontecimento nada tem a ver com algum tipo de modelo transcendente das alturas como sugeria a filosofia de Platão. Acontecimento ideal é o acontecimento puro, assim referido para demarcar sua diferença diante dos acidentes, que são a efetuação dos acontecimentos num estado de coisas, num espaço e tempo presente cronológico. Quando Deleuze fala em acontecimento, remete sempre a esse modo ideal que, por se configurar em um conjunto de singularidades, mistura-se a outros acontecimentos, formando simplesmente um único acontecimento: “Os acontecimentos são singularidades

ideais que se comunicam em um só e mesmo Acontecimento, este é, por natureza, ideal” (DELEUZE, 2003: 56). Assim, o acontecimento se difere de sua efetuação não só em natureza, mas também em essência, em vigor, em brilho, em malícia...

E, com efeito, o acontecimento não existe fora de suas efetuações, mas também não se esgota nelas, não está apenas nesse existir atual. Ele subsiste a estes acidentes, que são existências sensíveis ou corpóreas, como singularidades reais e estritamente virtuais.

.virtual e atualização.

O acontecimento é a parte virtual da realidade, enquanto o acidente é a parte atual da mesma. A realidade, portanto, é sempre formada por elementos atuais e virtuais, o que implica que ao acontecimento não falte nenhuma realidade (DELEUZE, 2006).

O virtual sobrevoa aquilo que é dado ou vivido, o atual e, inversamente, tudo o que é dado sempre está envolto por um vapor virtual. Não existe virtual sem atual nem atual sem virtual, eles são inseparáveis, porém, totalmente distintos; cada um constituindo duas partes do mesmo objeto.

Toda partícula atual vai emitir e absorver virtuais e estes são assim chamados porque “sua emissão e absorção, sua criação e destruição são feitas em um tempo menor do que o mínimo de tempo contínuo pensável, e que tal brevidade os mantém desde então sob um princípio de incerteza ou de indeterminação” (DELEUZE; PARNET, 1998: 173). Virtual está ligado, num fenômeno, àquilo que não se pode medir nem ordenar, sendo pura indefinição e efemeridade; o virtual não é passível de ser cronometrado, porque seu tempo não é Cronos, mas Aion.

Com isto, podemos ver que o acontecimento, enquanto virtualidade que envolve as atualidades, é fugaz, porém dotado de perfeita realidade, embora não seja

constituído por estados de coisas vividos. A ele, portanto, não falta realidade, podendo faltar apenas atualidade; e é por este motivo que o processo próprio do virtual é a atualização.

O processo de atualização não deve ser confundido com a realização de um possível (DELEUZE, 2006). O possível, enquanto tal, não possui realidade, por isso, só lhe resta se realizar ou existir e seu processo ficando sempre restrito à realização: um possível se realiza (ou não) adquirindo (ou não) uma realidade que por si não teria.

A realização ou a passagem de possíveis à existência nega toda a criação de novidade no mundo, uma vez que uma realidade já preexistia como possibilidade e será absolutamente semelhante a ela. Através desse processo, portanto, a realidade é à imagem e semelhança do possível que é realizado, pois se trata de uma possibilidade que adquiriu existência. Não há criação nem inovação na passagem do possível ao real, pois o existente já era possível, já existia como possibilidade:

Cada vez que colocamos o problema quanto ao possível e ao real, somos forçados a conceber a existência como um surgimento bruto, ato puro, salto que se opera sempre atrás de nossas costas, submetido à lei do tudo ou nada. Que diferença pode haver entre o existente e o não existente, se o não existente já era possível? (DELEUZE, 2006: 298).

Em contrapartida, o processo de atualização de virtualidades traz o elemento da criação e da novidade. Se entre o possível e o real a relação é de semelhança e de limitação (já que realizar uma possibilidade é deixar outras tantas irrealizadas), entre o virtual e o atual a relação é de divergência e invenção. Isto porque o virtual não é o atual pré-formado, à imagem do atual num plano prévio, ele é completamente sem imagem, sem identidade, sem semelhança com nada, pois é pura multiplicidade em contínua variação.

Assim, o virtual só pode se atualizar criando, a cada vez, suas linhas de atualização, totalmente singulares que, por isso, são chamadas linhas de

diferenciação. Logo, para o acontecimento, pleno de virtualidade, insistir, ao invés de existir, é diferenciar-se, sendo a diferença seu elemento primordial.

Somente a substituição do processo de realização pelo de atualização é capaz de produzir novas existências e apenas o acontecimento, enquanto virtualidade, dispõe do processo de atualização apto a criar realidades e outras possibilidades. Estas últimas devem, portanto, ser criadas e não realizadas.

.motivo duplicado.

O acontecimento incorpóreo e virtual advém sempre a partir de uma dupla causalidade: por um lado, aquela mistura de corpos, sua causa, por outro, existe uma quase-causa formada pelos outros acontecimentos incorporais de superfície, já que, como vimos, “os acontecimentos são singularidades ideais que se comunicam em um só e mesmo Acontecimento” (DELEUZE, 2003: 56). Trata-se de um único acontecimento “no qual todos os acontecimentos se comunicam e se distribuem, o Único acontecimento de que todos os outros não passam de fragmentos e de farrapos” (DELEUZE, 2003: 59).

Deste modo, cada um deles é “adequado ao Aion inteiro” (DELEUZE, 2003: 67) e todos têm as mesmas peculiaridades, afinal, todos se prendem em uma superfície que vai funcionar como quase-causa para os demais acontecimentos. Logo, os acontecimentos virtuais têm sempre um caráter produzido e isto por uma dupla derivação: um plano corpóreo – as causas – e outro não corpóreo – as quase-causas.

É porque se prende em superfície a sua quase-causa virtual, que o acontecimento vai assegurar sua plena neutralidade diante das efetuações, além de participar também da potência produtiva dessa superfície. O acontecimento, com isso, mantém com sua quase-causa uma relação imanente que o transforma de

produto a produtor. É a virtualidade neutra da quase-causa que dá ao acontecimento uma potência de criação, ela que o faz capaz de gerar novas realidades.

Podemos ver que é pelo fato de o acontecimento ser produzido também em função dessa quase-causa incorpórea e plenamente virtual que ele envolve toda sua neutralidade e potencialidade. Eis que surge a questão: como conciliar esses dois aspectos aparentemente contraditórios de impassibilidade e de produtividade que caracterizam o acontecimento? Como unir indiferença e eficácia? Como fazer o impassível e a potência se abraçarem? É a questão da passagem da esterilidade à criação, “oposição que atravessa toda teoria do sentido” (DELEUZE, 2003: 99), questão que faz do acontecimento algo neutro e, ao mesmo tempo, potente.

.apático, porém fecundo...

O acontecimento só pode ser, num mesmo lance, neutro e potente, a partir do momento em que foi definido pelo conjunto de singularidades; elas é que são neutras e potentes ao extremo e, como constituem definindo o acontecimento, este também acolherá seus traços.

Os acontecimentos e as singularidades são totalmente indiferentes àquilo que já adquiriu uma forma atual, seja ela a de um indivíduo, de um objeto ou sujeito. Completa impessoalidade que destrói as personalidades. Impassível neutralidade que ignora segmentos em oposição, pois elas são sempre isto e aquilo, mais e menos. É agora a lógica do E que tem lugar, pois o E não é uma conjunção entre outras, mas a força destituente do primado do É. O E traz a potência do que se passa entre os termos. Por isso, um acontecimento pode ser, num mesmo lance, coletivo e particular, perceptível e microscópico, sendo sempre impessoal e não subjetivo. Enfim, desconsiderando todos os opostos, o acontecimento vai assegurar sua

neutralidade e indiferença quanto ao geral e ao particular, ao individual e ao coletivo...

No entanto, se não possui sujeito nem objeto, de forma alguma é por defeito ou carência, mas porque é ele próprio quem traz as condições de tudo possibilitar. São, antes, os objetos, atos e sujeitos que devem ser pensados em função dos acontecimentos. É precisamente na impassível neutralidade que surge a imensa potencialidade do acontecimento. É no neutro que surge a potência, na apatia que aparece a mais alta fecundidade. As singularidades que constituem o acontecimento desprezam sujeito e o objeto e, ao se instalarem nesse hiato, conseguem criar, produzir qualquer tipo de novidade... para explicar esta incrível capacidade de criação, Deleuze se utilizou do conceito de metaestabilidade.

.metaestabilidade.

O caráter produtivo do acontecimento, advindo a partir da quase-causa imanente e que está na base da criação de inúmeras dimensões e realidades, somente se dá porque os acontecimentos se encontram num sistema que não é nem estável, nem instável, mas metaestável. A metaestabilidade, Deleuze a encontrou em Simondon, e foi colocada como a principal particularidade do campo problemático (SIMONDON, 2003), o campo processual onde reside o devir e o acontecimento.

O movimento desta região problemática do devir está longe de um equilíbrio, este define apenas aquilo que dali irrompeu, como um estado de coisas físico, as individualidades, as unidades atuais. Um equilíbrio estabilizado perde muito de sua potência e não admite mais criações, construções e permutações.

O equilíbrio estável exclui o devir, pois corresponde ao mais baixo nível possível de energia potencial; é o equilíbrio atingido em um sistema quando todas as transformações possíveis foram realizadas e não existe mais nenhuma força; todos os potenciais se atualizaram, e o sistema não pode se transformar novamente, tendo atingido o seu mais baixo nível energético (SIMONDON, 2003: 102).

Logo, de forma alguma a metaestabilidade se reduz à instabilidade, menos ainda à estabilidade, estando mais relacionada a um regime quântico de energia potencial. É, portanto, deste espaço do devir em metaestabilidade, no máximo de energia, que podem insurgir formas, individuações, sujeitos com personalidade... e este movimento de emergência das formações é o que Deleuze chamou efetuação ou encarnação num estado de coisas e também o que Simondon designou por individuação.

Assim, o nascimento de uma forma possível é fruto de uma individuação e isto equivale à constatação de que é da relação que surgem os termos e não o contrário. Para Simondon (2003), o entendimento dos processos de individuação até então só a explicava por meio de elementos já constituídos (isto é, os termos, as formas produzindo acontecimentos). Sua novidade, reconhecida e desenvolvida por Deleuze, está na inversão desta lógica: a relação é o que, para ele, passa a fundar os termos, a constituí-los. Em outras palavras, não são as formas que produzem individuações, essas são produzidas pelas forças, pelos acontecimentos em metaestabilidade, pelas relações.

Enfim, os acontecimentos que estão vinculados ao devir e constituídos por um conjunto de singularidades intensivas em metaestabilidade são, portanto – e por isso mesmo –, capazes de produzir efetuações ou encarnações as mais diversas. A criação, então, só é possível porque o acontecimento é pura potência. Intensidade ao extremo. Variações inusitadas, delirantes, fantásticas, monstruosas. Vibrações. Virtualidades. Partículas de energia intensa. Estado rarefeito, gasoso.

Deste modo, o acontecimento consegue conservar uma neutralidade com relação às formações, sujeitos e individualidades, ao mesmo tempo em que adquire a potência para criá-las, através do regime metaestável que o mantém na mais alta

tensão energética e que faz com que ele possa ser a própria usina de produção de atualidades. Apático, portanto, o acontecimento só é com relação ao já formado, não o sendo quando se trata de fecundá-los.

.efetuação e contra-efetuação.

A fecundidade do acontecimento, combinada a sua neutralidade, diz o quanto ele pode ser, não apenas produto de causas ou quase-causas, mas ainda mais, produtor de infinitas e inusitadas formas. O acontecimento cria uma existência, uma sensação, um corpo, enfim, um estado de coisas que é sempre da ordem do vivido e do atual, mas ele próprio nunca deixa de ser virtual.

Assim, salientamos que um acontecimento se atualiza, criando aqueles estados de coisas; ele sempre cria realidades, ao invés de realizar possibilidades. Falamos aqui do processo de efetuação do acontecimento: um acontecimento se efetua num estado de coisas atual, criando-o e, como o acontecimento é virtual, trata-se de um processo de atualização. O acontecimento se efetua atualizando uma virtualidade. Neste sentido, podemos dizer que efetuação e atualização desembocam num estado de coisas e esta é a via que vai do virtual ao atual; cada componente do acontecimento se atualizando num corpo, num vivido, num estado atual qualquer.

No entanto, o acontecimento está envolvido ainda em outra via, a que vai do atual ao virtual, quando aquelas atualidades ou estados de coisas vão sendo absorvidos, desmanchados, contra-efetuados pelo acontecimento. Destaca-se agora o movimento de contra-efetuação ou contra-atualização e que vai liberar o acontecimento em sua pureza virtual, afinal, qualquer acontecimento sempre transborda sua atualização.

Trata-se dos dois movimentos complementares que percorrem o acontecimento conjuntamente e que vão caracterizá-lo como tal. A respeito deles, Deleuze assim grifou:

Em todo acontecimento existe realmente o momento presente da efetuação, aquele em que o acontecimento se encarna em um estado de coisas, um indivíduo, uma pessoa, aquele que designamos: eis aí, o momento chegou; e o futuro e o passado do acontecimento não se julgam senão em função deste presente definitivo, do ponto de vista daquele que o encarna. Mas há, de outro lado, o futuro e o passado do acontecimento tomado em si mesmo, que esquiva todo presente, porque ele é livre das limitações de um estado de coisas, sendo impessoal e pré-individual, neutro, nem geral, nem particular, *eventum tantum...*; ou melhor, que não há outro presente além daquele do instante móvel que o representa, sempre desdobrado em passado-futuro, formando o que é preciso chamar a contra-efetuação (DELEUZE, 2003: 154).

Temos aí o que o filósofo denominou de duplo aspecto do acontecimento, a efetuação e a contra-efetuação. No entanto, assim como a efetuação não fica livre do acontecimento que continua sobrevoando-a, também a contra-efetuação não existe por si só, pedindo um mínimo que seja de algo que se efetue. É num mesmo lance que um não existe sem o outro, que um movimento necessita do outro. Sem dúvida, o acontecimento é inseparável desses estados de coisas nos quais se atualiza, assim como estes também são inseparáveis do acontecimento que transborda qualquer atualização (DELEUZE; GUATTARI, 1992), entretanto, esta relação de imanência pura não deve trazer equívocos quanto ao caráter virtual do acontecimento: mesmo que ele precise, em algum momento, de uma efetuação atual, sua virtualidade o mantém livre, independente e imune às limitações corporais e atuais através do movimento de contra-efetuação.

Deste modo, quando Deleuze fala em duplo aspecto do acontecimento, quer ressaltar a própria necessidade de o acontecimento ser efetuído, sem com isso prender-se e perder-se ali para sempre, já que o mesmo adquiriu autonomia como aquilo que sobrevoa virtualmente o que acontece, o acidente. Ele é sempre aquilo que

se liberta de um estado de coisas, devendo, a todo o momento, ser discernido de sua efetuação espaço-temporal que o encarna no tempo presente.

Enfim, um acontecimento se aprisiona na sua efetuação, mas a contra efetuação o liberta sempre, pois que contra-efetuar é liberar singularidades, é virtualizar... Movimentos próprios do acontecimento.

.e qual é a moral dos estóicos?

Para Deleuze, a moral estóica reporta-se ao acontecimento em sua dupla disposição, “ela consiste em querer o acontecimento como tal, isto é, em querer o que acontece enquanto acontece” (DELEUZE, 2003: 146). Isto implica uma oscilação da moral estóica entre dois pólos: por um lado, reunir em profundidade todas as causas físicas na unidade de um presente para daí arrancar o acontecimento puro livre de efetuações; por outro lado, querer esse acontecimento puro, sem qualquer interpretação atualizada, para então atribuir-lhe o mais limitado presente. No primeiro caso, trata-se de seguir a linha que vai da efetuação do acontecimento à pureza dele, isto é, quando ele se desvencilha dessa efetuação; no segundo caso, trata-se de ir do acontecimento puro à sua mais limitada efetuação presente.

É a dupla vontade que caracteriza a moral estóica: trata-se de “compreender o acontecimento puro na sua verdade eterna, independentemente de sua efetuação espaço temporal” (DELEUZE, 2003: 149), sendo a verdade eterna do acontecimento aquela que diz que ele está “eternamente a vir e sempre já passado segundo a linha do Aion” (Idem). Mas essa moral trata ainda de querer a encarnação deste acontecimento puro incorpóreo, querer sua efetuação em um estado de coisas e em sua própria carne.

A moral estóica espera o acontecimento, mas este esperar não significa um aguardar, longe disso, refere-se antes a um desejar, ambicionar, ansiar – querer o

acontecimento. Essa moral exhibe, com isso, uma ética de vida que implica querer alargar ao máximo a pureza do acontecimento não efetuado, ampliando ao extremo sua potência e, num mesmo lance, efetua-lo no instante presente. É colocar o máximo de intensidade do tempo Aion num mínimo de tempo Cronos, que é o instante presente. Excesso de intensidade na própria instantaneidade. Máximo de vida em cada mínimo de minha vidinha pessoal... Fazer corresponder um máximo de contra-efetuação no mínimo de efetuação, “que o acontecimento se efetue em sua ponta mais estreitada” (DELEUZE, 2003: 152). A moral estóica quer a efetuação e a contra-efetuação: a primeira em seu mínimo, a segunda, em seu máximo.

Ser digno do que nos acontece: é o que propõe a moral estóica. Os acontecimentos são grandes demais para as pessoas, mas os estóicos, além de compreender isso, vão além, ao tentar encarnar toda essa grandiosidade em seus corpos, em sua própria vida. É o que Deleuze encontra em Joe Bousquet:

Minha ferida existia antes de mim, nasci para encarná-la. [...] Tudo estava no lugar nos acontecimentos de minha vida antes que eu os fizesse meus; e vivê-los é me ver tentando me igualar a eles como se eles não devessem ter senão de mim o que eles têm de melhor e de perfeito (DELEUZE, 2003: 151).

Ao contrário, ser indigno do que nos acontece é o que traz o próprio ressentimento: captar o que nos acontece como injusto é o que faz de nossas feridas algo detestável. Raiva contra o mundo, que se torna tão pesado que não consegue mais dançar, só lhe resta rastejar... Puro ressentimento.

Moral ética que os estóicos puderam nos legar e que ecoa na herança nietzscheana: não era isso o que ele dizia a respeito do Amor Fati? Que todo acontecimento, desejado, seja minimamente efetuado. Que haja em todo acontecimento minha infelicidade, mas a desejarei a tal ponto que ela murche até que desapareça. Que a vontade e o amor transforme os acontecimentos em libertação. Um querer que liberta: “Redimir os passados e transformar todo ‘foi assim’ num ‘assim o

quis!’ – somente a isto eu chamaria redenção! Vontade – é este o nome do libertador e trazedor de alegria.” (NIETZSCHE, 2003: 172).

Pois que amar o destino – o mais puro amor fati – não é uma aceitação resignada do que está aí ou do que virá, mas uma afirmação incondicional que transforma cada instante em diferença, em mutação. Enfim:

Tornar-se digno daquilo que nos ocorre, por conseguinte, querer e capturar o acontecimento, tornar-se o filho de seus próprios acontecimentos e por aí renascer, refazer para si mesmo um nascimento, romper com seu nascimento de carne (DELEUZE, 2003: 152).

.o querer para a política.

Vimos que o acontecimento, enquanto conjunto de singularidades, é neutro e potente ao extremo. É através da neutralidade com relação ao já formado que o acontecimento se torna capaz de produzir formas, sendo sempre potência produtiva. Falamos aqui da efetuação do acontecimento: ele se efetua criando um estado de coisas atual. Também vimos que, para além desse processo, há também a contra-efetuação, quando o acontecimento sai daqueles estados atuais e passa a sobrevoá-los intensivamente; liberto deles, o acontecimento ignora-os porque é sempre neutro com relação a tudo o que já está formado ou efetuada.

Trata-se dos dois processos completamente imanentes que estão na base da moral estóica, mas ainda de qualquer ética de vida e até da política da morte: há sempre um amor, um querer dedicado ao trabalho de contra-efetuar ao máximo o acontecimento; um querer empenhado em livrar o acontecimento de toda efetuação, em sair dos estados atuais, desfazendo-os; que equivale a liberar o acontecimento puro, como devir e potência neutra, querer que provoca a virtualização ao máximo de sua atividade. E, além desse querer, a moral estóica e a política da morte acrescentam um outro: aquele que quer a efetuação desse extremo de potência virtual. Mas quer a efetuação em seu mínimo, apenas aquela capaz de liberar a contra-efetuação.

Falamos aqui da política como o amor que deseja colocar o máximo da contra-efetuação no mínimo da efetuação. O máximo de virtual no mínimo de atual. E isto nada mais é do que dar ao instante presente (mínimo atual) toda potencialidade do devir (máximo virtual) apto a criar mundos. Pois a contra-efetuação, ao se alargar maximamente, faz o devir e a potência atingir um limite a partir do qual tudo pode ser criado e toda metamorfose pode ser inscrita na vida. São estes movimentos que a morte não deixará de pôr em questão quando se trata de tomá-la como acontecimento.

.capítulo dois. morte transformada em acontecimento.

– *Você já viu a morte?*
– *Vi pessoas mortas, mademoiselle.*
– *Não, a morte!*
A enfermeira fez que não.
Pois bem, a verá brevemente.

Maurice Blanchot

.dupla.

Diz Deleuze que “todo acontecimento é do tipo da peste, da guerra, do ferimento e da morte” (DELEUZE, 2003: 154). E se o acontecimento tem como paradigma a morte é, primeiramente, por seus dois movimentos, a efetuação e a contra-efetuação, por ser uma morte dupla, como sugeriu Blanchot (1987). Neste momento, retomamos este escritor, por ter sido ele a trazer considerações a respeito dessa dupla conjuntura da morte, ou dessas duas mortes, uma como fato extremamente personalizado e a outra inteiramente impessoal, acontecimento puro.

Assim, por um lado, existe a possibilidade da morte como um fato, a possibilidade da efetuação do acontecimento, da encarnação em um estado de coisas, em um indivíduo, em uma pessoa, no tempo presente. Este primeiro aspecto da morte marca o desejo de subordiná-la “a um tempo da vontade, que é o tempo dos fatos, tempo do trabalho, em que se decide, se corta, se nega, se consuma alguma coisa” (PELBART, 1998: 101). Efetuação, encarnação que dá plenitude de sentido à morte, pois está em relação extrema e definitiva comigo, encontrando-se ali onde posso dizer eu. Morte como algo familiar a mim.

Por outro lado, contudo, a morte está livre dessas limitações de um estado de coisas, da efetuação num espaço e tempo. Trata-se aqui mais de um morrer do que de uma morte, porque é acontecimento puro, *eventum tantum* ou, ainda, aquilo que não é nem geral, nem particular, mas impessoal e singular. Morte que não se pode confiscar, que nunca vem, mas já se foi, porque inapreensível. Total indeterminação. Do início ao fim – se é que se pode falar nestes termos com relação a esta morte – ela é não saber, não poder. Evasão total de territórios, desmoronamento, ventania, rarefação contínua...

A primeira diz daquele momento em que posso dizer ‘minha morte’, pois acredito poder morrer num tempo determinado por mim mesmo, através da

plenitude do eu. A segunda já não mantém nenhum tipo de relação comigo nem com forma alguma, por isso, singular, múltipla, não subjetiva.

É importante notar que a morte, se tratada como acontecimento, retoma as características deste conceito tal como vimos no capítulo antecedente. Assim, também ela se envolve nos dois processos: a efetuação num estado de coisas ou plano corpóreo e a contra-efetuação que faz com que a morte se desvencilhe desses estados atuais e possa ser tomada em sua pureza acontecimental. A efetuação e a contra-efetuação dão a ver as duas mortes: a efetuação produz a primeira morte como algo pessoal, enquanto a contra-efetuação faz ver a segunda morte totalmente impessoal. Deste modo, é crucial entender que, também para a morte algo deve se efetuar, este aspecto é imprescindível para que ela possa ser um acontecimento. No entanto, esta efetuação não coincide com o acontecimento-morte, este subsiste intensivamente ao lado da efetuação.

Além disso, se a efetuação é total, não havendo mais espaço para nenhuma virtualização, ou seja, se a morte chega ao extremo da efetuação, tudo se torna corpo, fato e então temos uma morte empírica e física. Falaremos do suicídio ligado ao desejo de efetuar a totalidade da morte, quando então esta deixa de ser acontecimento.

Com efeito, se a morte chega a este estado, ela não é mais acontecimento, ela é simples acidente, efetuação ao extremo que já não consegue mais dispor do processo de contra-efetuação. Por este motivo, quando falamos em morte como acontecimento, trabalhamos com uma morte que precisa dos dois movimentos (efetuação e contra-efetuação), mas nunca se esgota num apenas. Não falamos, portanto, de uma morte entendida como o fim de existências, morte física presente apenas de modo atual, porque esta só dispõe de um dos processos, a efetuação que, por atingir seu extremo, impede qualquer contra-efetuação.

Se a morte é acontecimento, ela certamente conta com esse processo de efetuação, mas nunca de modo total, precisando apenas de um mínimo dele, um pouquinho necessário para que a virtualização possa trazer a morte como acontecimento puro e ideal, como singularidade plena de neutralidade e potência, como devir, morte totalmente aiônica, anônima.

É inegável que este anonimato, esta falta de rosto da morte, introduza a angústia do não certo no próprio pensamento. E é precisamente essa aflição da indefinição da morte que convida a dar um nome a ela, convida a batizá-la, a dominá-la – é a obsessão do eu que quer morrer como um eu, eu até à morte. É assim que, para acabar com a incerteza que tormenta o eu, os homens tentam carimbá-la, sufocá-la, refreá-la, vencê-la a duros golpes de batismo.

Vã empreitada, afinal, o segundo movimento da morte é justamente o que a faz “o inacessível, o que não se pode apreender, o que não está ligado a mim por relação de nenhuma espécie, o que nunca vem, em direção ao qual não me dirijo” (BLANCHOT, 1987: 101). Sua essência é o futuro e o passado tomados em bloco, pura esquiva do presente, a incerteza em carne e osso! A segunda morte escapa à usura e extravasa os limites da premeditação e de qualquer planejamento.

Morrer como acontecimento puro, pureza do acontecimento no morrer, morte que se torna acontecimento quando puro... mais que um jogo de palavras, temos aqui a extraordinária combinação entre acontecimento e morte. Além disso, temos mostra de que o acontecimento é do tipo da morte menos por seu duplo aspecto – já que o primeiro deles acaba inevitavelmente se distanciando do que é o acontecimento puro – do que pela distância que toma da efetuação; morrer é acontecimento puro, livre do corpo e do fato, desacorrentado daquilo que lhe daria uma forma (ainda que venha necessitar disso em algum momento).

Assim, o acontecimento tem a cara da morte quando liberto das efetuações, guardando disto um mínimo possível, que é para não sucumbir, afinal, a morte – como todo acontecimento – precisa desse mínimo de efetuação, o suficiente para que dali possa se distanciar. A morte-acontecimento precisa dessa atualidade efetuada, mas nunca pode ser confundida com ela, ela não é esta forma visível, mas torna-se tanto mais que isso, não cabendo ali, roupa justa demais para ela. E esse mínimo de morte efetuada pode ser um pouco de sentido cravado no corpo, uma guinada no modo de ver alguma coisa, uma nova maneira de sentir, uma pitadinha de eu, um instante do tempo cronológico, uma rápida travessia pela consciência... Seja o que for, mas que, embora não seja propriamente o acontecimento, sirva como o seu trampolim: dali para bem longe, desse pequeno pedaço de chão para o ar, do mínimo de eu para me desmanchar. O morrer como acontecimento puro desvencilha-se de qualquer efetuação ou formalização e se torna acontecimento justamente quando não mais é, quando não mais existe, mas insiste sobrevoando o físico, o efetuado. Morrer como este movimento de tornar-se o vapor ao redor das coisas, que as faz se torcerem, se estranharem.

Neste capítulo, continuaremos a falar do acontecimento, mas na tentativa de aproximá-lo um pouco mais daquilo que o torna tão íntimo da morte. A aposta é considerar a morte um acontecimento e não um acidente, considerá-la, portanto, aquilo que pede um pouco de efetuação, mas que sempre a extravasa intensivamente, o morrer... Com isto, sugerimos na seqüência tópicos dos dois movimentos a partir da dupla morte: o primeiro deles é a efetuação, o movimento em direção à primeira morte (pessoal), mas que em seu extremo está o suicídio, como o desejo de transformar a morte impessoal em pessoal, desejo de efetuar-la de modo total e definitivo. O segundo movimento é a contra-efetuação, movimento em direção à segunda morte, àquela que despersonaliza e que vem pôr abaixo todo desejo de

manipulá-la ou codificá-la. E então teremos elementos para fazer esses dois movimentos entrarem em relação.

.efetuação da morte. extremo no suicídio.

A única coisa clara que percebia era a própria palavra suicídio, cuja sonoridade eu associava com a idéia de incêndio e a forma serpentina do Kris [espécie de punhal de lâmina ondulada], e essa associação está tão enraizada em meu espírito que ainda hoje não posso escrever a palavra suicídio sem rever o rajá em seu cenário de chamas: há o 's' cuja forma e o sibilar me lembram não apenas a torção do corpo prestes a cair, mas a sinuosidade da lâmina, 'ui', que vibra curiosamente e se insinua, se assim se pode dizê-lo, como a fusão do fogo ou os ângulos obtusos de um raio congelado; 'cídio', que intervém enfim para tudo concluir, com seu gosto ácido que implica algo de decisivo e de afiado (LEIRIS, 2003: 32).

A morte não pode ser regulada ou arquitetada com antecedência, mas nem por isso deixa-se de tentar fazê-lo por meio do suicídio. Assim, programar a morte, planejando o imprevisível, é tentar ignorá-lo, é querer recusar o futuro-passado, tentar permanecer no presente, é querer esconder a diferença e o acaso, é tentar decifrá-lo e domá-lo inteiramente. O suicídio como o ato que busca transformar a incerteza em certeza total, o inominável em um nome simples, o fora da lei em código dominante. É a tentativa de transcrição do impossível em possibilidade. Daí a crítica de Blanchot (1987) a este ato, totalmente consciente, como a própria busca da certeza, do chão firme no qual tentamos pisar através de nossa própria decisão.

O suicídio parece mesmo ser o instante em que se acredita ter atingido a estrangeirice da morte, fazendo-a um produto personalizado. Acreditamos que, por meio de nossa decisão pessoal e subjetiva, atingimos a plena liberdade. Diz Blanchot:

O que há de deliberado no suicídio, essa parte livre e dominadora pela qual nos esforçamos por permanecer nós mesmos, serve sobretudo para nos proteger do que está em jogo nesse evento. Parece que, desse modo, nos esquivávamos ao essencial; parece que nos interpúnhamos ilegitimamente entre algo de insustentável e nós mesmos, procurando, nessa morte familiar que provém de nós, nada mais reencontrar ainda senão nós, a nossa decisão e a nossa certeza (BLANCHOT, 1987: 99).

É assim que essa decisão pessoal de atingir a estranheza da morte, desvendando seus mistérios, não consegue senão nos lançar para mais longe ainda dessa estranheza e o resultado é que, através dessa deliberação, encontramos estampado ainda nosso rosto. Ressonâncias com Gaiman, para quem o suicídio – e não a morte – é o último show humano:

Em dias ruins converso com a Morte o tempo todo, não sobre suicídio, porque, sinceramente, isso não é assim tão dramático. A maioria de nós ama o palco; e o suicídio, com certeza, é o último show. E, por ser viciada em palco, o suicídio nunca foi uma opção – além do mais, as pessoas ficam olhando pra nós, reparando nas partes gordas e não dá pra cruzar as pernas pra mostrar aquele ângulo mais favorável da coxa e isso é deprimente. Então, a gente conversa (GAIMAN, 2006: 11).

Ainda que a morte de que falamos aqui não seja nem um pouco viciada em palco, ela também não se resume num ato suicida. Este, aqui entendido como uma morte voluntária, encena sempre nosso próprio eu, expondo toda a fraqueza em se querer ainda uma morte domada, familiar, isenta de qualquer tipo de periculosidade. É por isso que Blanchot vai falar que são nesses casos que nos deparamos com o “limite extremo da humanização” (BLANCHOT, 1987: 98). Auge da humanidade, o suicídio implica ainda a morte de deus, afinal, surge o homem para decidir sobre o estranho e sobre a morte, assumindo, com isso, a tarefa divina. O início do homem, mais que isso, o cume da humanidade surge precisamente no instante em que a onipotência chega pela decisão de se matar, decisão do homem que não precisa mais de deus, não mais será ele quem decidirá sobre o momento em que a morte aparecerá. Deus desnecessário em função do aparecimento do homem (e então a inauguração de uma Modernidade ainda viva em nós).

Suicídio como a pretensão de assujeitar a morte: “É verdade, há um vínculo contínuo entre o homem e a morte! Vontade e convicção podem levar um indivíduo a nutrir-se nos domínios da morte, conjurando-a a aparecer no momento desejado...” (Mann, 2001: 110).

O suicídio não acolhe aquela segunda morte, a que é pura impessoalidade, mas a suprime de modo eficaz e definitivo, ao querer torná-la sem perigo. Já era esta a conclusão de Ângela: “Os suicidas muitas vezes se matam porque têm medo de morrer. Não suportam a tensão crescente da vida [...] e se matam para se verem livres da ameaça” (LISPECTOR, 1999: 148). Desejar a morte implica ocultar o morrer, pois não se deixa o acontecimento vir à tona com suas virtualizações. Por isso, Blanchot vai dizer que esta situação é a de tomar uma morte pela outra:

Quero esta morte que está no mundo à minha disposição, e creio atingir, desse modo, a outra morte, sobre a qual não tenho poder, porquanto nada tem a ver comigo e, se a ignoro, ela não me ignora menos, é a intimidade vazia dessa ignorância (BLANCHOT, 1987: 101).

Suicidando-me, acredito atingir aquela morte incomensurável e impessoal, mas minha decisão subjetiva só faz aumentar a distância dela. Compreendemos, assim, o caráter ilusório do suicídio, acreditamos ter atingido uma morte excêntrica, mas somos arremessados para a outra...

A trajetória em direção à primeira morte, isto é, o movimento de efetuação que vai da imensidão inominável e estrangeira para uma codificação ou tradução num espaço nominável, como o suicídio acabou expondo, é a busca de uma solução caseira, de um encontro com a certeza, através de nossa viril decisão. Reduto à solidez garantida. Aconchego do lar, do eu. E o que está em jogo aí é a passividade em seu grau máximo, por não haver nenhuma experiência arriscada longe da grande casa-eu.

Blanchot afirma, então, que o objetivo de um homem deve ser criar a possibilidade da morte, torná-la possível é o que há a fazer: “Não lhe basta ser mortal, compreende que deve vir a sê-lo” (BLANCHOT, 1987: 93). No entanto, o que o suicídio coloca é sempre um grande engodo: através dele, pensa-se ter atingido a

liberdade absoluta, pensa-se ter alcançado a possibilidade da morte, mas de forma alguma se trata de se matar empiricamente para atingi-la:

Não se mata, mas pode-se se matar. Eis um recurso maravilhoso. Sem esse balão de oxigênio ao alcance da mão, sufocar-se-ia, não se poderia mais viver. A morte ao nosso alcance, dócil e segura, torna a vida possível, pois ela é justamente o que propicia ar, espaço, movimento alegre e ligeiro; ela é a possibilidade (BLANCHOT, 1987: 93-4).

Em tempo: o suicídio revela alguém que morre, mas que não pode morrer, ele traz a ácida impossibilidade de morrer. A morte, neste caso, não seria mais uma possibilidade nem, conseqüentemente, o que está por vir, mas aquilo que definitivamente não vem mais. Ao contrário, trata-se sempre de criar possibilidades de morte e não de realizá-la enquanto possibilidade.

Conclusão categórica: “não é seguro, portanto, que o suicídio seja uma resposta a esse apelo da possibilidade da morte” (BLANCHOT, 1987: 99). É uma enorme fraqueza que costura o suicídio voluntário; que ignora o passado-futuro e sua intensidade ao decidir se afastar disso tudo, recuando ali onde não há mais possibilidade, apenas fato, ato, acidente e física.

Decisão de recusa em esperar, em agüentar o excesso, decisão puramente humana de virar-se contra aquilo que não é humano, de ignorar a desmesura e o que não tem forma humana ou pessoal. O suicídio rejeita a árdua espera daquilo que não se sabe de onde vem, nem para onde vai, impaciência em sua extremidade maior. Pois que a lentidão e a falta de preocupação com o passar cronológico do tempo irrita os impacientes, que querem ir logo ao ponto em que imaginam abraçar toda vastidão alarmante do morrer. Suicídio que se impõe àqueles que não suportam a demora da grama em construir um gramado.

É assim que a trajetória rumo ao suicídio é uma trilha totalmente humana, “um morrer fiel a si mesmo” (BLANCHOT, 1987: 118), morrer de sua própria morte, indivíduo até o fim, indiviso até o último suspiro, por não se decompor até ali, por

não se dissociar, não se transformar noutra coisa senão cada vez mais indivíduo pleno de humanidade. O suicídio traz um querer morrer, mas com sua lápide já desenhada, com seu rosto eterno, único, com seu nome, suas datas.

Ainda que possam existir outras maneiras de entender o suicídio, falamos aqui especialmente deste que é eminentemente voluntário e, por isso, surge como o exemplo do desejo de efetuar conscientemente a totalidade do acontecimento-morte, quando então deixa de ser acontecimento e passa a identificar-se apenas com o acidente-morte. Falávamos que a morte, se acontecimento, precisa de algo que se efetue e que, de algum modo, dê a ver um pouco de uma morte efetuada. Algo efetuada é imprescindível a todo acontecimento, inclusive a morte. Mais tarde veremos de que maneira isso se dá, mas cabe agora entender que a morte precisa sempre de um mínimo dessa efetuação, nunca de seu máximo, já que isso equivale a uma morte empírica, física, quando tudo é fato e corpo atual. A total efetuação é um acidente infértil, morte que já não consegue dispor de nenhum devir, que se distanciou do que é propriamente um acontecimento. O suicídio de que falamos aqui é a tentativa crua de efetuar completamente a morte, de ignorar a segunda morte, acontecimento puro, com suas imensidões impessoais, sempre mais fiel ao desumano do que a um 'si mesmo'.

.contra-efetuação da morte. a impessoal.

O suicídio voluntário é fielmente estimulado por uma inquieta impaciência diante da morte como puro acontecimento. Esta outra morte pede também outros modos de relação... no mínimo, mais pacientes, mas que não significam resignar-se em esperar eternamente... A impaciência que acompanha o movimento em direção à primeira morte é precisamente endereçada à segunda morte. A primeira é impaciente

com a segunda; o suicídio, não tendo a mínima paciência com a morte impessoal, não a deixa irromper quando ela própria decide.

A segunda é a morte como puro e simples acontecimento. É aquela morte sem relação comigo, já que destitui toda e qualquer individualidade, “morte que acontece a ninguém, pois desapossa o alguém de seu lugar” (PELBART, 1998: 102).

Ela é o abismo do presente, o tempo sem presente com o qual eu não tenho relação, aquilo em direção ao qual não posso me lançar, pois nela eu não morro, sou destituído do poder de morrer, nela a gente morre, não se cessa e não se acaba mais de morrer (BLANCHOT: 1987: 154).

Morte impessoal, que evoca a pluralidade das singularidades virtuais, a que se refere Rilke em sua prece:

Dai-me a morte que não seja a minha, mas a morte de ninguém, o morrer que seja verdadeiramente fruto da morte, em que eu não tenha de morrer, que não seja evento – um evento que me seja próprio, que me ocorra somente a mim – mas a irrealidade e a ausência em que nada acontece, em que não me acompanham nem amor, nem sentido, nem aflição, mas o puro abandono de tudo isso (BLANCHOT, 1987: 148).

Se existe alguma intimidade com esta morte, certamente não é da ordem do individual, mas do impessoal, este é que agora marca presença e se faz íntimo...

Ego despedaçado, quando a parte demasiado humana, individual e subjetiva é abolida, é aí então que subsiste o acontecimento puro, quando morrer é como chover, acontecimento simplesmente em sua pureza.

Se os infinitivos morrer, amar, mover, sorrir etc., são acontecimentos, é porque há neles uma parte que sua realização não basta para realizar, um devir em si mesmo que está sempre, a um só tempo, nos esperando e nos precedendo como uma terceira pessoa do infinitivo, uma quarta pessoa do singular. Sim, o morrer engendra-se em nossos corpos, produz-se em nossos corpos, mas chega de fora, singularmente incorporal, e fundindo-se sobre nós como a batalha que sobrevoa os combatentes, e como o pássaro que sobrevoa a batalha (DELEUZE; PARNET, 1998: 78-9).

Segunda morte, quando morrer é pura banalidade como beber um gole d'água e que não consegue deixar de fazer cair o muro das interioridades; “morrer é pura insignificância, fato sem realidade concreta e que perdeu todo o valor do drama

peçoal e interior, pois não existe mais interior” (BLANCHOT, 1997: 309). Desfazedora de sentidos, de fundamentos, de territórios, de indivíduos; a morte aqui é repleta de indeterminação, incomensurabilidade, inacessibilidade. É o morre-se anônimo que Blanchot não se cansa de afirmar:

Morre-se: não é essa a fórmula tranquilizadora destinada a afastar um momento ameaçador. Morre-se: anônimo é aquele que morre, e o anonimato é o aspecto sob o qual o inapreensível, o não-limitado, o não situado, se afirmam do modo mais perigoso junto a nós. Quem quer que faça a experiência, dá provas de uma potência anônima, impessoal, a de um evento que, sendo a dissolução de todo o evento, não é somente agora, mas o seu começo já é recomeço, e sob o seu horizonte tudo o que chega regressa (BLANCHOT, 1987: 242).

Morte como desapareção, como excesso, incerteza, colapso, des-sentido, desmesura, extremo, acaso. Deste ponto de vista, a morte estraçalha toda unidade ou desejo de sua instauração. É também uma experiência limite (BLANCHOT: 2001), não experiência vivida, na medida em que não mantém ilesa a unidade daquele que a vive.

Enfim, o morrer como acontecimento em sua pureza, livre de corpos, de estados, de física e de tudo o mais que poderia vir empedrá-lo. O morrer como acontecimento não tem nenhuma relação com o eu, nem com qualquer das nomenclaturas humanizantes. E vimos que essa parte do acontecimento que sempre se livra desses pesos humanos e pessoais é a contra-efetuação. Acontecimento puro, a morte brilhante, mas daqueles brilhantes gelados e saltitantes:

Os brilhantes são pequenas alegrias em chuveiro de risos de crianças. São cascatinhas de água gelada em gargalhadinhas de tremor. Ai que frio. A palavra brilhante parece brilhar mesmo com suas faíscas de luz oblíqua, é palavra que parece não se resumir a si mesma, a um brilhante, mas conter um chuveiro de brilhante. Brilhantes são uma alegria da terra, são saltitantes e quando imóveis parecem estrelas. Aliás, brilhantes nunca são imóveis: sua luz cristalina é refratária à imobilidade (LISPECTOR, 1999: 120).

Assim, a segunda morte só é familiar ao acontecimento puro, à contra-efetuação que é uma duplicação da efetuação:

Esta efetuação cósmica, física, ele [o ator] a duplica com uma outra, à sua maneira, singularmente superficial, tanto mais nítida, cortante e pura por isso mesmo, que vem delimitar a primeira, dela, libera uma linha abstrata e não guarda do acontecimento senão o contorno ou o esplendor: tornar-se o comediante de seus próprios acontecimentos, contra-efetuação (DELEUZE, 2003: 153).

Deleuze aqui amarra a contra-efetuação ao tornar-se comediante de seus próprios acontecimentos, o que equivale a tornar-se digno daquilo que nos ocorre. Isto significa “querer e capturar o acontecimento, tornar-se o filho de seus próprios acontecimentos e por aí renascer, refazer para si mesmo um nascimento, romper com seu nascimento de carne” (DELEUZE, 2003: 152). Eis as relações que nos pedem um pouco de calma e paciência...

.uma e outra morte. a morte em relação comigo.

Morrer é o salto – invisível, mas decisivo – da primeira à segunda morte, a passagem de uma a outra, o ponto de conversão de uma morte pessoal a uma totalmente impessoal.

Morrer é que é esse salto, [...] morrer que inclui uma reversão radical, pela qual a morte que era a forma extrema do meu poder torna-se não só o que me desapossa, ao lançar-me fora de meu poder de começar e até de acabar, mas torna-se também o que não possui relação alguma comigo (BLANCHOT, 1987: 104).

De uma morte que era minha, para uma que me desapossa e me lança para longe do eu. É a morte tornando-se aquilo que me extorpe, que me destrói, o interminável, o indeterminado, o inominável, o incessante. De uma morte personalizada a uma outra totalmente sem pessoa...

Esse morrer é a conversão que ocorre no instante da meia noite, tempo do devir. A meia noite é começo e fim eternos e não tem mais relação com o presente, é quando este se ausenta. Meia noite é quando o morrer irrompe, o instante em que o futuro e o passado se embaralham: “Pois Meia Noite presente, essa hora em que falta

absolutamente o presente, é também a hora em que o passado toca e atinge imediatamente, sem a intermediação de nada de atual, a extremidade do futuro” (BLANCHOT, 1987: 111). Esse instante do morrer é imobilidade completamente agitada, é silêncio povoado de sons, silêncio que nos deixa surdos de tanto pulsar. Instante do morrer em que as mortes se confundem, mas se unem numa só e mesma morte, totalmente colorida por essa multiplicidade.

Esse movimento de conversão da primeira à segunda morte implica a consideração de que ela é muito maior que eu, que não posso apreendê-la, que não tenho armas para detê-la, muito menos uma jaula que suporte sua força. Implica, portanto, ver a grandiosidade da morte, além de uma beleza e uma monstruosidade igualmente extraordinárias. Sublinhamos aqui que este ver não se identifica com o ato de olhar algo já pronto, mas, mesmo que fuja de todo e qualquer olhar empírico, trata-se, fundamentalmente, de criar isso que é visto. Ou seja, não é simplesmente ver que a morte é movimento de destruição e colapso, há que produzi-la enquanto tal, há que se engajar nessa tarefa – sempre política.

Diante disso, sem dúvida alguma, existe a possibilidade de sucumbir, afinal, tamanha grandiosidade pode nos destruir num só golpe. No entanto, Blanchot vai dizer que o instante do morrer vai além do trânsito da morte pessoal à impessoal; o morrer implica ainda colocar esta imensidão e devastação impessoal em relação comigo: “fazer da morte, a minha morte” (BLANCHOT, 1987: 126), o que não significa manter um eu até na morte – uma vez que todo eu foi abolido –, mas expor-me a ela, olhá-la como minha. Não mais escapar dela por meio de atos suicidas que geram a finalização absoluta da estranheza estonteante da morte, mas apalpá-la com a paciência necessária, enfrentá-la de perto, com as lupas da própria pele.

Deste modo, o morrer ganha outros elementos: ele é, em princípio, notar que algo me é maior e estranho demais, mas também sugere o movimento de colocar isso

tudo o mais próximo de mim. Não basta olhar um horizonte no qual não conseguimos decifrar, é preciso inserir este horizonte indecifrável em minha carne, fazê-lo meu, cravá-lo em minha vida, fazê-lo meu chão. Não apenas criar uma impessoal deformação, mas aproximá-la de mim e do que restou de minha forma. Não apenas produzir uma desterritorialização, mas fazê-la minha terra (DELEUZE; GUATTARI, 1992), como o nômade, como o ator. E então a morte encontra uma maneira de se efetuar enquanto acontecimento. Assim, ao mesmo tempo em que se percebe a pureza da segunda morte – com tudo que isso vem implicar, a estranheza, a imensidão, a impessoalidade, a desmedida –, também se passa a colocá-la em relação comigo, com minha própria carne; também se quer a encarnação em meu corpo e meu espaço.

É então que podemos entender a morte como um acontecimento envolvido em seus dois movimentos: a contra-efetuação, quando a morte transforma aquilo que é atual ou pessoal em algo virtual e impessoal ao máximo e também a efetuação, que vai desse extremo virtual a um mínimo de atualidade ou de proximidade com meu corpo. Virtualizar ao máximo e atualizar minimamente. Contra-efetuação ao extremo que se efetua ao mínimo.

Cabe, uma vez mais, lembrar que se trata sempre de criar, isto é, para virtualizar é preciso inventar as condições de destruição de tudo o que é atual demais, e atualizar também é sempre criar uma nova realidade atual, visto que não se trata da realização de um possível, quando tudo já estaria pré-determinado. A criação, a invenção de novidades, é o que pauta os dois movimentos que envolvem o morrer. Criar contra-efetuações e inventar mínimas efetuações. O primeiro movimento equivale a produzir modos de destruição e de desmoronamento do que existe. Sempre arruinar as atualidades e então criar maneiras de efetuar essas ruínas na própria vida, fazer com que o desmanche seja inscrito em meu corpo atual. Só assim o morrer

passa a existir minimamente em mim, um mínimo necessário para que tudo subsista, insista. É o máximo de tempo Aion no mínimo de tempo de Cronos, que é o máximo de potência no próprio instante cronológico. Enfim, produzir o máximo de virtualizações e engendrar meios mínimos de atualização, apenas aquelas que façam a diferença e o devir ativarem a vida.

É por isso que a segunda morte é tão íntima da moral estóica: ao mesmo tempo em que se compreende o acontecimento puro, seu poder deformativo e inacessível, independentemente de sua efetuação espaço temporal, num mesmo lance, também se quer a encarnação, a efetuação do acontecimento puro incorporal em um estado de coisas e em seu próprio corpo.

Além disso, colocar a morte impessoal em relação comigo de forma alguma quer dizer decifrá-la, torná-la significante conhecido, também não equivale a dominá-la, mas sim ultrapassá-la, sustentando o que nos ultrapassa. É por isso que minha intimidade com minha morte é inacessível, mas “dessa intimidade que não posso abordar, continuo sendo responsável” (BLANCHOT, 1987: 122).

É um morrer fiel à morte e não mais ao si mesmo; é antes uma grande traição ao eu e a todas as formas a ele ligadas, pois respeitamos toda desmesura desse acontecimento, ao mesmo tempo em que o colocamos próximo a nós. É a tarefa a ser feita, ou seja, o morrer que é nossa tarefa, que implica notar a imponência da morte (é o salto da primeira à segunda morte), mas também colocá-la em relação comigo, dobrá-la, conservando sua falta de humildade, evitando toda sorte de desvendamentos ou codificações vulgares, mantendo todo seu fluir, o vendaval que ela traz, suas facetas terríveis o suficiente para nos machucar, para nos aniquilar... Já podemos notar o quanto esta tarefa está na base da política do morrer, mas disso trataremos adiante.

“Devemos ser os artífices e os poetas de nossa morte” (BLANCHOT, 1987: 123). A tarefa é não só realizar ou produzir a imanência da morte – como o absolutamente estranho e impessoal – na vida, mas também fazer disso sua terra, seu pequeno espaço a ser pisoteado, sua pequenina pista para dançar. E isto não implica ir de uma morte pessoal a uma impessoal, para depois retornar à primeira, pois que não há sequer mais um eu a sustentar essa hipotética volta. Não há volta, portanto, não há retorno possível neste movimento do morrer, já que todos seus movimentos devem ser criados, nunca retomados. Os movimentos da morte devem, a cada vez, ser engendrados singularmente e, portanto, nunca há como voltar a uma condição anterior. Se algo há a voltar é a pura impessoalidade, a potencialidade e a falta de território. Vou do pessoal ao impessoal e não retorno ao primeiro, mas crio uma tenda no segundo, faço da estranha impessoalidade meu novo chão, espreguiço ali minhas pernas, mesmo que não possa permanecer ali para sempre, afinal, novos morrerres poderão vir ao mundo... Trata-se de inserir a infinidade e a incerteza da morte em minha própria vida, isto é, um morrer em vida e esperamos estar claro: não ser um morto vivo, no significado corriqueiro da expressão, que estaria próximo a um viver sem qualquer intensidade ou vigor, esperando a hora do derradeiro fim chegar, mas agarrar esse vigor, fazer da impessoalidade algo que me mova, que me habite e me faça dançar politicamente.

Enfim, o morrer enquanto puro acontecimento como uma tarefa a ser realizada por necessidades; contra-efetuar que coloca a diferença e os devires de uma morte impessoal em nossa própria pele. Contra-efetuação que deixa o morrer tatuado na pele. Morrer. Contra-efetuar. Querer o acontecimento. Afirmar o instante, o presente. Transmutação, já que a afirmação do devir não leva a outra coisa senão a mutações, engenho de metamorfoses, pois afirmar a diferença é criar novas vidas. Com Bousquet; “A meu gosto da morte, que era falência da vontade, eu substituirei

por um desejo de morrer que seja a apoteose da vontade” (DELEUZE, 2003: 152).

Morte que se torna vontade, amor, querer político.

Blanchot não nega, assim, a estrangeirice da morte anônima e a angústia que provoca. Ao contrário, e chega a afirmar que é esta ansiedade que suscita a impaciência que convida a dar seu nome e seu rosto ao instante do morrer, quando se quer dominar a morte para vencê-la ou, o que no caso dá no mesmo, mantê-la à distância. Por ser a morte uma experiência suprema, impessoal, estrangeira e obscura e que os homens não conseguem decifrar, ela se torna a eles pavorosa, inimiga, cruel demais e isto é o que faz nossas vidas empobrecidas, um deserto de medo.

Ao contrário desta posição em que o medo impera e impele à tentativa de dominação da morte monstruosa, Blanchot vai trazer outro posicionamento, em que o ‘fazer da morte, minha morte’ já não tem mais relação com um ato subjetivo ou covarde de excluir a morte. Não mais tentar eliminá-la, mas aproximá-la, incluí-la como estrangeira e ilimitada em meu ser limitado, pois,

Se recusamos a morte, é como se recusássemos os aspectos graves e difíceis da vida [...] ‘Quem não admite o pavoroso da vida, quem não a saúda com gritos de alegria, esse jamais entrará na posse das potências indizíveis de nossa vida, permanece à margem, não terá sido nem um vivo, nem um morto’ (BLANCHOT: 1987: 126-7).

É o caso de uma reconciliação: sentir-nos confiantes com a obscuridade da morte para que ela se ilumine em nós. E a proximidade com a morte não equivale a um ato de decodificação, de formatação daquilo que não tem forma, mas se trata de entender o morrer como um acolhimento à pura falta de forma, uma aproximação à própria desmesura, ao excesso, ao obscuro. Efetuação que é uma proximidade necessária, afinal, não se pode esperar que a morte nos ensine algo de longe. De longe, ela é apenas sinistra e amedrontadora. Ao nosso lado, nem acima, nem abaixo, e desde que não tentemos bruscamente desvendar seus mistérios, ela pode nos

subsidiar de algum modo, modo este que estaria, para nós, na vizinhança de uma política, política do morrer.

.morte como condição.

E pra quê se aproximar, além de tentar habitar essa estrangeirice e indizibilidade da morte? Sabemos bem o quanto seria mais tranqüilo que o leitor estivesse lendo todo o contrário, certamente ele estaria sossegado o bastante se estivesse sendo levado a constatar, uma vez mais, que é bem melhor manter a morte à distância, como se tem tentado muito forçosamente. Infelizmente – ou, bem sinceramente, felizmente – surge então a possibilidade de um incômodo e, na melhor das hipóteses, de uma grande tortura. Teremos atingido nosso objetivo se tivermos colocado um mínimo de estranhamento ali onde estava tudo muito pacífico. Não queremos mal a ninguém, afinal nossa ocupação política diz respeito à vida, no entanto, a ativação da potencialidade vital está intimamente relacionada à morte. É o que queremos trazer neste tópico: uma nova suavidade para a morte, um novo perfil para ela, não eliminar sua face macabra, mas mostrar que, para além desta, há outras, como aquela que a faz tão necessária ao mesmo tempo em que conserva plena crueldade e imensidão.

Constatamos, com Deleuze e Blanchot, a aspereza da morte tomada como acontecimento puro. Ela, desvencilhada de efetuações do tipo espaço, tempo ou corpo, traz em seu seio as mais brutais dissoluções. E carregando o extermínio do eu, do indivíduo, com a brusca destituição do subjetivo e a exoneração de sentidos, territórios e formações estabilizadas, a morte mostra toda sua perversidade. Enquanto acontecimento, ela agrega destruição, excesso, incerteza, desmesura, colapso, falência. Não tem pena de nada quando nada consegue permanecer sólido. Inflada por aniquilamento, ruína, corrosão, abandono e renúncia, a morte não deixa

nada ileso. Toda integridade e rigidez se rendem a ela, que continua a traçar quedas e mais quedas...

Entretanto, tal retraimento não é omissão, falha nem derrota, mas simplesmente habilidade e qualidade. Estamos falando da pura condição de criação. Toda e qualquer invenção, seja no âmbito filosófico, artístico, clínico, político ou na própria miscigenação entre eles, necessita de morte. Não há como algo novo surgir sem que a morte tenha inscrito suas linhas, sem que as tramas mortuárias tenham-se feito presentes de alguma maneira. É por esta via que nossa escrita busca afirmar a morte como um componente fundamental na produção de um fazer político, pois que somente ela coloca o signo de criações diversas. Afinal, se nossos modos de vida já não estão mais de acordo com nossas necessidades e condições, outros devem ser criados e isto certamente precisa do morrer. As invenções de vida decididamente carecem de morte, só existindo a partir dela.

Trata-se de entender que a morte, caracterizada por essa excêntrica passagem de decomposição e de impessoalidade, configura-se no requisito de criações possíveis. São as singularidades que aqui voltam compondo com a morte um acontecimento totalmente neutro e potente. Podemos dizer então que a morte, pela destruição, pelo abandono e pela dissolução de formas, faz-se inteiramente neutra com relação a elas, ignorando-as tanto quanto as dissolve, no entanto, é justamente aí que vem se alojar toda sua potencialidade, transformando-a em condição de experiências de criação.

Deste modo, se a morte é um acontecimento e se este tem por definição ser um conjunto de singularidades, então a morte acolhe seus traços apáticos, porém fecundos. Morte totalmente neutra e potente. A morte, por meio de sua extrema impessoalidade, torna-se o ápice de potência e de intensidade. É nesta direção, quando compartilha elementos com as singularidades, que a morte se faz o requisito

de toda e qualquer criação. Vemos então a morte como o vértice no qual se unem destruição e impessoalidade com a energia e a produtividade em suas extremidades máximas. Neutralidade que faz com que a morte não admita nenhum tipo de forma, sendo eminentemente pré-formal e, com isso, estado de energia virtual e metaestável no mais alto grau. Morte como virtualidade e intensidade que movem as singularidades.

E, quando falávamos que a morte era o que deveria ser acolhido em nossa própria vida, afirmávamos, portanto, a necessidade de colocar esta virtualidade em conexão com nossas forças, em relação com nossa própria carne. Viver tendo isto em vista é uma política na medida em que colocar a morte enquanto virtualidade a acoplar-se a nossa vida é também estar em contato com as potências que nos fazem outros, que geram a criação de novos modos de vida.

Ademais, a morte não se apresenta apenas como a condição de criação de vidas, mas como aquilo que está em jogo em todo e qualquer tipo de invenção. A capacidade criadora está profundamente atrelada à morte. A vida afirmativa só surge com a morte de deus e do homem, assim como o pensamento só se dá com a morte do eu, do subjetivo e do representativo. Em todo caso, só podemos falar em criação a partir da morte potente que elimina toda sorte de formas eminentemente espessas.

.desumana.

Acontecimento, singularidade e virtualidade são sempre os elementos que dão à morte a potência para criar e isto justamente porque dispõem da mais alta impessoalidade que dissolve até mesmo as mais densas formas.

Com efeito, os termos solidamente constituídos pouco têm de potência. São formas em equilíbrio estável que trazem organizações dominantes e hierarquizadas; são elementos individuados que carregam sempre uma transcendência que os

expulsa da imanência. São formas pobres que reproduzem uma estabilidade e buscam o próprio distanciamento de tudo aquilo que permuta e devém. Tais são as formas que se dissolvem no instante mesmo de irrupção da morte-acontecimento, pois que esta implica uma imensa neutralidade e impessoalidade, trazendo sempre a destruição do que há de organizado.

Destruir ou ignorar o que está constituído, porque a morte é potência de criação de novas existências e já fala de outra coisa que não o que já está pronto. Destruindo, ela cria novas realidades e, inversamente, criando, ela destrói o que dominava. Isso porque o acontecimento é sempre neutro e potente ao mesmo tempo. Aniquilador e produtor ao mesmo tempo, pois é um tempo aiônico, que “transborda terrivelmente real, [...] barulhento, tempestuoso, infernal, crescendo no silêncio gritante da manhã de um relógio-moinho sonoro, feito uma farinha ruim, farinha solta, farinha estúpida dos doidos” (SCHULZ, 1996: 16).

Enfim, o tempo do acontecimento esfarela as formas sólidas e organizadas que, em todo caso, nada podem; não podem criar nem destruir, permanecem as mesmas, reproduzindo a mesmice, a razão e a ordem estabelecida. Como o homem, que nada cria, embora ache que somente ele é capaz, no mais soberbo humanismo. Mas toda criação sempre passa pela própria destruição do humano, mesmo que este tenha a imagem e semelhança de deus, pois que a forma continua a mesma...

Com efeito, muitos pensadores problematizaram a morte de deus como a constatação da ruptura que a Modernidade introduziu na história e na cultura, com a decadência dos valores absolutos e das forças divinas. Nietzsche foi um desses pensadores que, diferentemente dos ateus, nunca pretendeu provar que deus não existia, mas mostrar que, ao contrário do mundo clássico, a fé em deus, que servia de base à moral cristã, deixou de vigorar, trazendo a ruína dos valores divinos. No

entanto, o lugar de deus foi imediatamente preenchido pelo homem, explica o homem louco:

Não ouviram falar daquele homem louco que em plena manhã acendeu uma lanterna e correu ao mercado e pôs-se a gritar incessantemente: 'Procuro Deus! Procuro Deus!?' – E, como lá se encontrassem muitos daqueles que não criam em Deus, ele despertou com isso uma grande gargalhada. [...] o homem louco se lançou para o meio deles e trespassou-os com seu olhar. 'Para onde foi Deus?', gritou ele, 'Já lhes direi! Nós o matamos – vocês e eu. Somos todos seus assassinos!' (NIETZSCHE, 2001: 125).

Assim, como expôs o louco, foi o homem quem matou deus e este homem é o homem moderno, “o mais feio dos homens” (NIETZSCHE, 2003: 309). É o homem da Modernidade quem passa a decidir sobre suas próprias ações, por meio de sua consciência e razão. Este que, “já não tendo necessidade de uma instância exterior, se proíbe a si próprio o que lhe proibiam, se encarrega espontaneamente de uma vigilância e de fardos que já não parecem vir do exterior” (DELEUZE, 2001a: 21). É justamente pelo fato de as deliberações do homem que assumiu o lugar divino contarem com as mesmas premissas divinas e moralistas que nada realmente se altera.

Por isso, Deleuze diz que a morte de deus é, sem dúvida, um grande acontecimento, mas que “ainda espera seu sentido e valor” (DELEUZE, 2001a: 27), pois, sem mudar os princípios e os valores em jogo, nada muda e a morte de deus nada nos diz com relação a nossos modos de viver.

Esse acontecimento enorme está a caminho, ainda anda: não chegou ainda aos ouvidos dos homens. O corisco e o trovão precisam de tempo, a luz das estrelas precisa de tempo, os atos, mesmo depois de feitos, precisam de tempo para serem vistos e ouvidos (NIETZSCHE, 2001: 125).

Assim, enquanto o homem estiver no lugar de deus, guardando o essencial que é seu posicionamento de núcleo de vigilância moral, nada é modificado, apenas a submissão troca de ordenador: de deus ao próprio homem, sem que a sujeição mesma se abale. Assim, as Filosofias da Diferença nunca deixaram de insistir que a

morte, muito distante daquela espécie de finalização absoluta, já se fez necessária no próprio campo filosófico, por isso elas trazem a necessidade não só da morte de deus, mas também da morte do homem, este deicida que acabou tomando o lugar deixado por deus, além de aprisionar a vida em sua multiplicidade de forças.

E destruir deus-homem ou o homem-deus somente é possível a partir das condições do próprio acontecimento-morte, neutro e potente: neutro para destruí-los e potente para criar novas existências. Existências estas que já não incorporam a dominação e a organização, mas se mantêm vinculadas ao devir e à virtualidade.

É o caso do super-homem como uma nova maneira de estar no mundo, um novo modo de sentir, de pensar e de avaliar, capaz de liberar as forças advindas do jogo do acaso, que não se cansa de liberar outros acontecimentos e novas possibilidades de vida.

[O super-homem] difere em natureza do homem, do eu. O super-homem define-se por uma nova maneira de sentir: um outro sujeito que não o homem, um outro tipo que não o humano. Uma nova maneira de pensar, outros predicados que não o divino, porque o divino constitui ainda uma maneira de conservar o homem e de conservar o essencial de deus, deus como atributo. Uma nova maneira de avaliar: não uma mudança de valores apenas, não uma permutação abstrata ou uma inversão dialética apenas, mas uma mudança e uma inversão no elemento do qual deriva o valor dos valores, uma transavaliação (DELEUZE, 2001b: 245).

O super-homem afirma a diferença e o devir do acontecimento, pondo abaixo tanto homem quanto deus. O homem morre em proveito do super-homem... Falamos da urgência de o homem – junto àquilo que é humano demais – se dispor a morrer suficientemente para que novos modos de vida e de pensamento, encarnados pelo super-homem, possam se manifestar. Necessidade de que as formas organizadas sejam tensionadas ao ponto de sua dissolução para que novas relações possam ser inventadas.

Minguando o humano, uma nova experiência pode surgir ou um sabor completamente insólito, tal como o do líquido que Alice bebeu no País das

Maravilhas, aquele que a fez encolher: “Achou um gosto muito bom, de fato, o sabor era uma mistura de torta de cereja, creme de leite, suco de abacaxi, peru assado, doce puxa-puxa e torradas quentes com manteiga” (CARROLL, 1980: 45).

Também o pai em Lojas de Canela experimentou sucessivos afastamentos das formas humanas que ainda lhe impregnavam, tornando-se imperceptível para os homens, conta o filho:

Pouco a pouco, esses desaparecimentos deixaram de nos impressionar, habituamo-nos com eles e quando, depois de muitos dias, aparecia de novo, algumas polegadas menor e mais magro, já não chamava tanto a nossa atenção. Simplesmente deixamos de levá-lo em conta, a tal ponto que se afastara de tudo que é humano e real. Nó por nó desprendia-se da gente, ponto por ponto perdia os laços que o ligavam à comunidade dos homens. O que ainda dele restou, um pouco daquela carcaça do corpo e um punhado de extravagâncias absurdas, podia desaparecer um dia, despercebido como o pequeno, cinzento monte de lixo no canto da sala, que Adela levava diariamente para o monturo (SCHULZ, 1996: 31).

Mas, afinal, somente com essas desumanizações, ele podia assumir a “perspectiva de pássaro, perto do céu pintado, dos arabescos e pássaros do teto” (Idem, 33), ou então a perspectiva de barata:

Desde então renunciámos a nosso pai. A cada dia a semelhança com uma barata ficava mais nítida – o meu pai transformava-se em barata. [...] desaparecia por semanas inteiras nos seus caminhos de barata – não o distinguíamos mais, fundiu-se completamente naquela tribo negra e assombrosa. Quem poderia saber se ele ainda vivia numa fresta do assoalho, se de noite percorria os quartos, envolvido em negócios obscuros de barata, ou se estava talvez entre aqueles insetos mortos que Adela encontrava toda manhã deitados com as barrigas para cima, de pernas ouriçadas, e levava com nojo numa pá para jogar no lixo (Idem, 112-3).

Desumano da morte-acontecimento que resgata devires imperceptíveis, animais... que são totalmente reais, embora não peçam que se imite um animal ou mesmo um morto. “Pois se o devir animal não consiste em se fazer de animal ou imitá-lo, é evidente também que o homem não se torna ‘realmente’ animal, como tampouco o animal se torna ‘realmente’ outra coisa” (DELEUZE; GUATTARI, 1997: 18). A realidade da morte e do devir é sempre outra, é virtual e, portanto, não atual. É

potência, poder de ignorar o que está atualizado, como as formas humanas ou divinas, mas também um poder de criar incessante e irreverente.

A morte-acontecimento traz sempre a necessidade de uma contra-efetuação levada ao extremo, que é este sair do que está efetuada, e isto para gerar outras tantas possibilidades de vida ou outras utilidades, como as palavras:

As palavras eram livres de gramática e podiam ficar em qualquer posição. Por forma que o menino podia inaugurar. Podia dar às pedras costumes de flor. Podia dar ao canto formato de sol. [...] Como se fosse a infância da língua (BARROS, 2004: 11).

Morte-infantil que deixa que se inaugurem tantos modos de vida. Que está presente nas invenções e aventuras fora das formas. Que engendra e adensa o rumor, o silêncio, o vazio, a tal ponto que só nos resta criar... Morte que faz a ruína e o resto serem avolumados ao máximo, mas ainda pede que isso faça parte de nossa vida. Morrer é sempre uma grande produção de destroços que deve estar aqui em nossa própria vida, nunca no céu transcendente das idealidades. Mortalha presente em nossa vida, fazendo-a criar ininterruptamente. É sempre no recuo das unidades e das humanidades que irrompe a morte e seus devires outros. Quanto menos formas, mais potencialidades. “Mais porque menos, mais porque subtrai o útil, o oportuno, o accidental, porque em sua chama consumiu o Hábito” (BECKETT, 2003: 33).

Para Beckett que lê Proust, é o hábito que conserva o molde humano e perpetua a ordem racional insípida e infecunda: “o hábito é o lastro que acorrenta o cão a seu vômito” (BECKETT, 2003: 17). Hábito que controla os episódios da vida, extirpando o devir, tentando evitar o acaso mortal e a produção de novos hábitos mais habituados com o acaso.

O narrador não pode adormecer num quarto estranho, torturado por um teto alto, acostumado que está a um teto baixo. O que está se passando? O pacto antigo prescreveu. Não continha cláusula alguma tratando de tetos altos. O hábito de amizade com o teto baixo não tem mais efeito e deve morrer para que um hábito de amizade com o teto alto possa nascer. Entre essa morte e esse nascimento, a realidade, intolerável, febrilmente absorvida por sua consciência, no limite extremo de intensidade, organizada por sua

consciência total para evitar o desastre, para criar um novo hábito que dissipará o mistério de sua ameaça – e também de sua beleza (BECKETT, 2003: 21).

Mas a morte dissipa também a consciência que quer organizar este intolerável desastre. E o que nasce com a morte de um hábito já não é outro hábito, mas um modo de existir que conserva o desastre, que mantém a morte e sua instabilidade mutável. É um mínimo de pessoal para que o máximo da impessoalidade possa manter a agonia da intensidade, o desgosto e a beleza da virtualidade... Prudência, há de lembrar Deleuze. Falamos na beleza da morte que exige sempre a construção de um vazio, de um silêncio, de um campo impessoal, mas pede também que se dê abrigo a isso, que se ofereça um pouco de corpo a essa indigesta mortalha. Abrigo para o abandono, acolhimento da catástrofe. Olhada para o invisível. Um pouquinho de algo para uma quase-nada. Quase nada de pronto, de formatado, de significado. Quase nada de humano.

.capítulo três. sobre vidas planas e morreres.

– *Você acredita na vida depois da morte?*
– *A minha sempre foi.*

Samuel Beckett

Em seu último escrito, 'A imanência: uma vida...', Deleuze (2002) vai dizer que os acontecimentos são constitutivos de uma vida, que esta transporta acontecimentos ou singularidades que vão se atualizar num estado de coisas. A partir disso, define uma vida por um puro plano de imanência, quando é habitada exclusivamente por acontecimentos e singularidades virtuais. Se o que nos faz questão é o morrer como um acontecimento, não podemos deixar de pensar sobre sua relação com uma vida, sobre a imbricação entre o morrer e uma vida.

Com isso, trataremos de considerar as relações entre acontecimento e plano, ainda que este possa ser entendido de duas maneiras e aquele seja a morte. As duas maneiras a que nos referimos equivalem ao plano de organização e ao plano de composição e que estão conectados, respectivamente, à efetuação e à contra-efetuação do acontecimento-morte. Ademais, cabe a ênfase neste segundo movimento que faz ver o plano de composição, visto que fala da própria condição destrutiva presente na morte, mas que, para ser ainda acontecimento, requer muita prudência. Um pouco do primeiro movimento da morte, senão ela morre! Pois que, sem prudência, o que há é caos e, mesmo que este venha fornecer elementos à vida e à morte, ele – tomado por si – é sempre desestruturador e nada deixa criar.

Além disso, se a morte enquanto acontecimento preenche uma vida tomada como puro plano de imanência, então já não há mais relação de oposição entre ambas, mas de pura complementaridade. É, enfim, o elemento virtual que vem pôr abaixo qualquer tentativa de dialetizar as relações entre vida e morte.

.uma-vida-plana transbordante de acontecimentos.

Em princípio, imanência é a qualidade do que é imanente². O vocábulo tem origem no verbo latino *immanere*, que quer dizer permanecer, residir, continuar, traduções que sublinham uma característica de inseparabilidade, de estar tudo no mesmo mundo. Logo, imanente como um adjetivo que pode ser aplicado a tudo aquilo que estaria situado no plano no qual se está; neste plano, o plano desta realidade. Imanente como o estado do que pertence ao plano ordinário das coisas e das experiências.

Em contraposição a imanente, o transcendente, que tem sua etimologia a partir do verbo latino *transcendere*, que significa ser superior a, exceder, transpor, ultrapassar, ascender a uma instância superior, como indica sua composição *trans + ascendere*. Transcendente, deste modo, como o que está situado acima do plano ordinário das coisas, aquilo que pertence a um plano superior a esta realidade. No pensamento de Platão, por exemplo, o plano inteligível das formas ou das idéias é transcendente em relação ao plano sensível das coisas.

A afirmação da transcendência, como faz a filosofia platônica, implica a divisão e oposição entre esses dois planos: o das coisas, do que é imanente e o do que se situa além ou acima delas, o plano do transcendente. Afirmar a imanência, ao contrário, não suscita esta mesma divisão, mas sim, a existência única desse plano de imanência, pois afirmá-la significa rejeitar a transcendência, o que equivale a dizer que não existe nada fora deste mundo, tudo está aqui.

Assim, podemos dizer que, ao trabalhar com a afirmação da imanência, Deleuze recusa a existência de qualquer transcendente como determinante da experiência, de algo que estaria situado em um nível superior e inacessível a

² Para essas considerações foi significativa a ajuda da seguinte referência: TADEU, Tomaz; CORAZZA, Sandra; ZORDAN, Paola. *Linhas de Escrita*. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

aproximações. A filosofia deleuzeana não faz apelo a essências ou a modelos pré-dados, pré-formados; não há formas transcendentais, nem unidades superiores a determinar alguma existência ou capazes de criar alguma nova realidade. As transformações, as criações e metamorfoses existem, sem dúvida, mas existem neste mundo e não pedem a intervenção de fatores exteriores a ele. Isto também não significa que para Deleuze não existam formas, como algo constituído ou atualizado, mas elas só puderam ter sido engendradas aqui e não em função de formações transcendentais.

É neste sentido que só se pode falar em plano de imanência “quando a imanência não é mais imanência para um outro que não seja ela mesma” (DELEUZE, 2002: 12). O plano de imanência é imanência pura, sem qualquer tipo ou resquício de transcendência, pois “a cada vez que se interpreta a imanência como imanente a Algo, pode-se estar certo de que este Algo reintroduz o transcendente” (DELEUZE; GUATTARI, 1992: 63). O plano de imanência, portanto, não faz referência a nada, a não ser a ele mesmo, não pertence a um sujeito, não remete a um objeto e também não necessita de nenhuma consciência.

Este plano de imanência puro é o que Deleuze (2002) definiu por uma vida. Não se remete aqui à Vida como um modelo específico ou algum tipo essencial mais perfeito, mas a uma vida enquanto potência completa. Nenhuma vida específica, mas nem por isso uma indeterminação empírica. O artigo indefinido perde uma possível indeterminação na medida em que assinala a determinação da imanência. Os indefinidos são o índice da total imanência, do impessoal: o ‘um’, o ‘se’ denotam uma singularidade, o máximo de neutralidade e da completa assubjetividade. Desta maneira, os indefinidos, como determinações do singular, equivalem ao mais alto grau de potencialidade de uma vida, quando esta não está mais ligada a nenhum vestígio pessoal, puro plano de imanência.

Trata-se sempre de uma vida imanente, neutra e potente, quando “é feita de virtualidades, acontecimentos, singularidades” (DELEUZE, 2002: 16). É a vida impessoal que transporta os acontecimentos que irão se atualizar num estado de coisas. Os acontecimentos ou singularidades são mesmo o que constituem uma vida, coexistindo com os acidentes da vida vivida.

Assim, uma vida é sempre um plano de imanência em sua pureza e isto significa dizer que, não havendo ali nada de efetuado ou atual, tanto vida quanto plano são habitados por acontecimentos puros, sendo estes que irão fornecer toda virtualidade àqueles:

O plano de imanência se atualiza, ele próprio, em um Objeto e um Sujeito aos quais ele se atribui. Entretanto, por menos que Sujeito e Objeto sejam inseparáveis de sua atualização, o plano de imanência é, também ele, virtual, na medida em que os acontecimentos que o povoam são virtualidades. Os acontecimentos ou singularidades dão ao plano toda sua virtualidade, como o plano de imanência dá aos acontecimentos virtuais uma realidade plena (DELEUZE, 2002: 16).

Deste modo, os acontecimentos são sempre uma intensidade incorpórea ou multiplicidade virtual, “real sem ser atual, ideal sem ser abstrato” (DELEUZE; GUATTARI, 1992: 34) aos quais nunca falta realidade, mesmo que não esteja atualizado num estado de coisas ou numa forma. E são exatamente estes acontecimentos, com estes traços virtuais, que vão povoar o plano de imanência enquanto uma vida repleta de singularidades impessoais e assubjetivas. Com efeito, “o plano é o horizonte dos acontecimentos, o reservatório ou a reserva de acontecimentos” (DELEUZE; GUATTARI, 1992: 52), sendo que a imanência só é absoluta quando apresenta apenas acontecimentos (DELEUZE, 2002).

Logo, é sempre por acontecimentos que o plano de imanência se constitui e se afirma enquanto uma vida na completa virtualidade livre de efetuações espaço-temporais ou corporais.

.uma morte habitante do plano.

Destituindo o sujeito e indeterminando a pessoa, o artigo indefinido de uma morte define a imanência do morrer como acontecimento. Uma morte é acontecimento puro que povoa o plano de imanência. Mas seu plano não é apenas para a filosofia – pode sê-lo –, é vital, já que o próprio plano de imanência em sua pureza é uma vida... As mortes são os acontecimentos de uma vida, desde que as primeiras sejam livres de efetuação, e a segunda seja imanência absoluta.

Singularidades, acontecimentos e mortes povoam uma vida e dão a ela sua virtualidade. Uma vida é um reservatório de morreres. Não é que o morrer seja imanente à vida, já que ela é imanência absoluta e, portanto não é imanente *a nada*, mas os morreres constituem suas únicas regiões.

Se o morrer é um acontecimento que povoa uma vida como plano de imanência, esta diz algo do próprio morrer: ele não é, absolutamente, algo transcendente. O morrer é nesta vida, não está acima, nem abaixo. É a esta vida que o morrer pertence, não existe nenhuma transcendência. A morte como acontecimento é aqui, não está além, não pede nenhuma transcendência para irromper como experiência. Daí podermos concluir que a experiência da morte como acontecimento é inteiramente imanente, é nesta vida. E esta imanência do acontecimento-morte é o que deve ser elaborado aqui, em nossa vida, é o que deve sempre ser criado, tal como o filósofo cria seus conceitos: devemos criar nossos morreres, devemos criar nossas mortes – não engendrar um suicídio, o que nos afastaria por completo da morte como acontecimento – mas criar morte enquanto experiência de ruptura, obscura e incessante, para habitar nossas vidas. Esta é nossa tarefa, tarefa política, que é sempre uma necessidade: “Deve não só existir morte para mim no último momento, mas morte desde que vivo e na intimidade e profundidade da vida. A morte faria, portanto, parte da existência, viveria em minha vida” (BLANCHOT, 1987: 122).

A morte como o acontecimento que povoa o plano de imanência puro, que habita uma vida, é sempre o inefetuável, o irrepresentável, o incansável, o não-ser que deve ser posto em relação com meu ser, nossa tarefa que arde... “Sustentar, amoldar nosso não ser, eis a tarefa. Devemos ser os artífices e os poetas de nossa morte” (BLANCHOT, 1987: 123).

.a morte, uma planejadora.

No platô ‘1730 – Devir-Intenso, Devir-Animal, Devir-Imperceptível’, Deleuze e Guattari (1997) consideram que talvez houvesse dois planos ou duas maneiras de conceber o plano. Lembranças de um planejador...

De um lado, um plano como um princípio não explícito, oculto, que faz ver e ouvir aquilo que vemos e ouvimos. Plano que faz com que o dado seja dado, mas ele próprio nunca é dado, de modo que somente é possível inferi-lo a partir disso que ele dá. Este plano “só existe, com efeito, numa dimensão suplementar àquilo que ele dá, $n + 1$ ” (DELEUZE; GUATTARI, 1997: 54), o 1 como seu produto, do qual se pode concluir o plano n de onde nasce esse 1. De tudo o que se forma e passa a existir, podemos sempre deduzir que isso só pôde ocorrer em função do Plano de Organização ou de Desenvolvimento, que só é imanente por ausência, que só é para as formas que desenvolve. Só existe deduzido daquilo que cria. Logo, as formas, os sujeitos, objetos e suas formações remetem a este plano que opera como princípio capaz de criá-los.

De outro lado, há o Plano de Consistência ou de Composição, plano onde definitivamente não há mais formas, sujeitos, nem desenvolvimento ou formação de ambos. Ali “há apenas relações de movimento e repouso, de velocidade e lentidão entre elementos não formados, ao menos relativamente não formados, moléculas e partículas de toda espécie” (DELEUZE; GUATTARI, 1997: 55). Há somente

acontecimentos puros, individuações sem sujeito, quando nada mais se desenvolve, mas coisas acontecem com atraso e adiantadas. Plano dos atrasos e dos adiantamentos ao mesmo tempo, mas dificilmente da hora certa. É agitação absoluta de um tempo completamente aiônico “ou se trata antes de uma liberação do tempo, Aion, tempo não pulsado” (DELEUZE; GUATTARI, 1997: 56). Plano das variações insólitas. Pluriverso. Forças impetuosas.

É, portanto, um plano de povoamento, de contágio, de proliferação de materiais que nada tem a ver com uma evolução, com o desenvolvimento de uma forma ou a filiação de formas. É menos ainda uma regressão que remontaria a um início. É, ao contrário, uma involução, onde a forma não pára de ser dissolvida para liberar tempos e velocidades (DELEUZE; GUATTARI, 1997). É sempre um plano n que vem excluir qualquer unidade ou atualidade, por isso, é um plano n-1. Assim, é necessariamente um plano de imanência e de univocidade, dos acontecimentos puros, dos devires e da multiplicidade.

São os dois modos de entender o plano e que estão relacionados aos dois movimentos do acontecimento que o habita, a efetuação e a contra-efetuação, ainda que tal acontecimento seja a morte: Vimos que o acontecimento se efetua num estado de coisas, criando uma nova realidade ou nova forma e, sempre que há a produção dessas formas, elas vão inferir o plano de organização ou de desenvolvimento, pois este é o plano que existe para aquelas formações. A efetuação, como movimento do acontecimento que gera uma forma, está relacionada a esse plano de organização e daí pode-se dizer que o acontecimento que se efetua povoa tal plano.

Ao contrário, quando o acontecimento se contra-efetua, destruindo uma forma e liberando suas forças, ele dá a ver o plano de composição, visto que é o plano que há quando todas as formas se diluem, quando todas elas são abolidas; é o plano de suas

involuções. Imanência entre este plano de composição e a contra-efetuação do acontecimento que o povoa.

Assim, a efetuação e o plano de organização falam da criação de uma existência, de um novo desenvolvimento, que trazem algo da ordem do vivido e do formado. E inversamente, a contra-efetuação e o plano de composição vão falar da destruição desse vivido e de tudo aquilo que possui uma forma.

No entanto, é importante lembrar que, assim como o acontecimento não existe sem seus dois movimentos, também um plano não existe sem o outro, ou melhor, um modo de entender o plano não existe sem o outro, pois não há criação possível sem que algo seja desmanchado, nem destruição sem que algo seja dali criado. Não há formação sem deformação, pois que não paramos de passar de um plano a outro (DELEUZE; GUATTARI, 1997). O plano de composição não cessa de se extrair do plano de organização, bem como este não cessa de tentar reconstruir as formas que o outro destruiu. Imanência pura entre o que se faz e o que se desfaz.

São essas relações postas em jogo pela morte, já que ela é um acontecimento que povoa os planos. A morte necessariamente se envolve nos processos de efetuação e contra-efetuação, habitando e dando a ver os planos de organização e de composição, respectivamente.

Como vimos, a morte precisa da efetuação minimamente, mas se torna acontecimento puro apenas com a contra-efetuação que, por isso, deve ser levada ao extremo. Efetuar ao mínimo é ver a morte-acontecimento produzir uma forma qualquer e esta remete ao plano de organização. Contra-efetuar é ver a morte se libertar dessas formas e de todo acidente ou física, movimento a ser sempre maximizado, remetendo ao plano de dissolução desses acidentes, o plano de composição. Este último plano deve ser inflado ao máximo para advir a morte pura: dissolver, dissolver, dissolver, eis a pureza da morte. Aniquilar, destruir... e dar a isso

uma pequena efetuação; morrer é sempre dar essa forma mínima ao máximo da deformação. É sentir no corpo essa destruição, sentir suas intensidades, mesmo que seja apenas através de uma nova sensação, uma nova forma de viver, pois que é fundamental ao acontecimento que ele produza algo da ordem do vivido, mas o faz minimamente que é para estar sempre produzindo novos vividos. Por isso, morrer é viver algo invivível, mas não deixar de viver. É ver o invisível, ouvir o inaudível. Efetuar a contra-efetuação. É a morte presente sempre na vida e fazendo-a se metamorfosear.

.a prudência e o caos.

Efetuar, produzindo aquele mínimo necessário de corpo ou de estado vivido, é manter uma prudência fundamental para que não haja destruição total, para que tudo não vire caos absoluto. Pois que só é possível contra-efetuar ao máximo e ainda viver quando há o mínimo de cuidado para que algo permaneça efetuada ou se efetuada. Quanta prudência é preciso para que o caos não invada de uma vez por todas! Com efeito, é da proximidade do caos – através daqueles processos mortuários de destruições e involuções – que se pode criar, deixando vir a tona singularidades que abrem a outros modos de vida. Mas também pode ser este o acesso a uma destruição total e irreversível.

Define-se o caos menos por sua desordem que pela velocidade infinita com a qual se dissipa toda forma que nele se esboça. “É uma velocidade infinita de nascimento e de esvanescimento” (DELEUZE; GUATTARI, 1992: 153). Assim, o caos não é uma ausência de determinações, mas o movimento em que as mesmas são delineadas e extinguidas numa imensa velocidade. Caos é sempre a própria velocidade de dissipação de formas.

Puro caos, quando nada mais resta, é destruição, desestratificação total e não há criação possível, nem acontecimentos, nem mais vida imanente ou singular quando tudo se desestratifica. Não existe vida, nem morreres a habitá-la, quando há apenas este tipo de aniquilamento caótico, o caos é desestruturante. Por este motivo, ele traz sempre um grande perigo, afinal

não poderia haver experiência do caos, já que esta se confundiria com a derrocada do pensamento, que se deixaria abocanhar por ele sem encontrar esquemas a lhe opor, nem ter a intuição de um plano que viesse recortá-lo e lhe permitir tomar consistência. (ZOURABICHVILI, 2004: 81).

O desmanche de tudo, de todas as vias respiratórias certamente seria fatal. Não se deve fazer do plano de imanência um plano de supressão. Mergulhar fundo, mas não tão fundo que não se consiga mais voltar...

Por isso a necessidade de guardar um mínimo dos estados vividos, um mínimo das formas ou de sujeito, apenas o suficiente para deles extrair materiais, singularidades, potencialidades. Preservar o suficiente desses estados para que eles possam se refazer a cada aurora.

Pequenas provisões de significância e de interpretação é também necessário conservar, inclusive para opô-las a seu próprio sistema, quando as circunstâncias o exigem, quando as coisas, as pessoas, inclusive as situações nos obrigam; e pequenas razões de subjetividade, é preciso conservar suficientemente para poder responder à realidade dominante (DELEUZE; GUATTARI, 1996: 23).

Trata-se de uma “prudência como dose, como regra imanente à experimentação: injeções de prudência” (DELEUZE; GUATTARI, 1996: 11).

.vida e morte, filhas do caos.

Não há criação possível quando se dissolve tudo de modo grosseiro, total e definitivo. Não existe mais nada quando há apenas esse tipo de destruição caótica e é por isso que o plano de imanência não equivale a ele, mas dele deriva, é um pedaço dele, é sempre um corte no caos (DELEUZE; GUATTARI, 1992).

Nova definição ao plano de imanência, quando traçá-lo equivale a um corte no caos (DELEUZE; GUATTARI, 1992). Isto significa selecionar movimentos e velocidades infinitas advindos dele, mas nunca detê-los, nem aboli-los. Dar consistência ao caos ou cortá-lo, portanto, não o elimina, nem dele se escapa, apenas são selecionadas algumas intensidades e singularidades. Deste modo, fazer um corte neste caos não é cessar seu movimento nem sua velocidade infinita, mas obter certa consistência, uma conexão, sem nada perder dele. Neste sentido, o plano de imanência conserva o movimento infinito através de suas curvaturas e variações, mantendo, portanto, íntima relação com o caos.

É certo que, quando Deleuze e Guattari definem o plano de imanência como um corte no caos, eles o fazem pensando no modo de fazer puramente filosófico, isto é, trata-se sempre de um plano para a filosofia. Entretanto, longe de tentar dar conta do que seria a filosofia e suas especificidades, buscamos aqui aqueles encontros e conexões que possam nos dizer algo sobre a morte como um acontecimento que povoa uma vida da pura imanência.

Assim, a definição de plano de imanência como corte no caos ressalta o quanto uma vida (puro plano de imanência sem qualquer transcendente), está relacionada ao caos. Não à maneira de uma identificação, mas sublinhando que ela advém deste caos, é uma de suas filhas, estando sempre em intensa conexão com ele, querendo dizer então que este não senso caótico está presente sempre em nossa vida. Caos: habitante nosso de cada vida...

Além disso, se, como vimos, esta vida é povoada por acontecimentos como o morrer, então também a morte está inteiramente atrelada ao caos; também ela é uma autêntica filha caótica. A morte, enquanto acontecimento singular que constitui uma vida, deriva do caos e não perde sua conexão com ele, mantendo uma relação penetrante da qual retira intensidades.

É certamente desta relação com o caos que a morte resgata seu caráter incessante e irrepresentável. É devido à vizinhança com o não senso caótico que a morte como acontecimento puro deixa de ser algo a que se possa conhecer ou dar um nome próprio. Puro devir. Inominável. Sem hábito, sem casa, sem rosto.

.morte x vida?

Ao definirmos a morte como acontecimento que povoa o plano de imanência entendido como uma vida e, afinal, falarmos na morte que constitui e preenche a vida, já podemos notar o quanto essa morte e essa vida não se sustentam por nenhuma relação dialética ou de oposição, mas por relações de complementaridade e de coextensividade, quando a morte habita sempre potencializando a vida.

A vida e a morte de que falamos aqui não são, como esperamos estar já bastante nítido, as do senso comum; não se trata daquela vida que vivemos cotidianamente, nem daquela morte que vem acabar com ela, situação que faz com que elas, incansavelmente, se oponham frente a frente. O que se vive cotidianamente, junto àquilo de que temos plena consciência, é sempre da ordem do atual, e aqui não estamos falando dessa parte atual da realidade, mas de sua parte virtual.

Contudo, o fato de a vida e a morte de que falamos não dizerem respeito ao que vivemos cotidianamente não faz delas algo ilusório ou transcendente. Dizer que se trata de elementos virtuais é insistir na própria imanência, recusando qualquer noção transcendente que possa ocorrer sobre a vida ou sobre a morte. A todo o momento neste trabalho estamos nos referindo a elementos virtuais, que coexistem com o vivido, que subsistem a ele e que falam, especificamente, de singularidades e de potencialidades. Essas virtualidades estão sempre em jogo, convivendo com os acidentes da vida, além de serem os elementos a partir dos quais criações são

possíveis; os únicos que podem fazer com que o vivido seja alterado, já que trazem a diferença e a potência de metamorfose.

Enquanto elementos virtuais, morte e vida não se opõem; as relações de oposição ou de contradição só existem a partir de uma outra lógica, só existem para aquilo que é atual, que já se efetuou num estado de coisas. Além disso, afirmar que vida e morte não se opõem não significa dizer que são a mesma coisa, mas também que “não é por serem realmente distintas que duas coisas devem ser separáveis” (DELEUZE, 1991: 179): vida e morte são distintas (uma é puro plano de imanência, a outra, o acontecimento que vem povoá-lo), mas inseparáveis quando definidas pela pura virtualidade.

Logo, é a virtualidade, por ser completamente neutra, que faz com que entre vida e morte não exista nenhuma relação dialética ou de contradição. Era já o que Deleuze dizia do acontecimento:

Será, pois, que o estatuto do acontecimento puro e do fatum que o acompanha não é o de ultrapassar todas as oposições: nem privado, nem público, nem coletivo, nem individual..., tanto mais terrível e poderoso nesta neutralidade, uma vez que é tudo ao mesmo tempo? (DELEUZE, 2003: 37).

São os virtuais que ignoram todos os opostos devido a sua extraordinária neutralidade. O virtual elimina qualquer princípio de mão única, pois é tudo ao mesmo tempo. É isto e é aquilo, é mais e menos, tomados num mesmo instante. É de novo a lógica do E que encarna a neutralidade e destitui o primado do É. Deste modo, a lógica dos elementos virtuais é a da simultaneidade, da coexistência de contrários, da coincidência de opostos. A multiplicidade virtual nunca tem um sentido único, como na lógica do atual, é sempre uma multiplicidade de sentidos.

A lógica do É estabelece uma unidade que pode entrar em relação de oposição com outra, formando uma dualidade. A lógica do E, ao contrário, é a das multiplicidades e do devir que nunca se caracterizam por unidades, mas por uma

processualidade que não pára de se transmutar, que é contínua variação e, com isso, impossibilita a formação de uma unidade, de uma unificação e de suas possíveis dualidades. Assim, ao insistirmos nessa lógica das multiplicidades, ignoramos e destruimos qualquer possibilidade de instauração de unidades que pudessem se opor. É porque vida e morte são também multiplicidades virtuais que não podem ser compreendidas como unidades, o que impede que entre elas exista qualquer relação dicotômica ou dialética. Afinal, o perigo é tomar como unidade aquilo que é sempre multiplicidade.

As relações de contradição e de oposição somente podem existir para as unidades atuais, somente estas é que são capazes de fixar um sentido único ao mesmo tempo em que outros tantos são excluídos. E justamente quando ocorre esta determinação de um único sentido é que esses elementos se tornam algo de atualizado.

.morte-simulacro.

É sugestão de Bruno Schulz (1996): a morte não passa de um simulacro. A morte enquanto simulacro também não vai se cansar de pôr abaixo qualquer relação dialética, de oposição e de contradição.

O simulacro não remete à oposição entre modelo e cópia, nem entre essência e aparência, nem entre puro e impuro. Ele não remete a nenhuma dualidade, nem participa de nenhuma “dialética da rivalidade” (DELEUZE, 2003: 260). Foi Platão quem propôs esses dualismos e o projeto que agrega toda a potência da dialética, o projeto de seleção dos verdadeiros pretendentes, sendo estes os que mais se aproximam da idéia, da essência ou do modelo, em distinção daqueles que já não mantêm relação alguma com tais modelos, pois submersos na completa dessemelhança, os simulacros. Além de uma oposição entre os elementos verdadeiros

e falsos, o projeto platônico pretende também eliminar os simulacros, mantê-los à distância, pois que os mesmos, construídos a partir da disparidade e da dissimilitude, têm sempre um caráter demoníaco e não deixam de suscitar uma subversão, uma perversão e uma agressão.

O simulacro é terrível porque é devir; “um devir sempre outro, um devir subversivo das profundidades, hábil a esquivar o igual, o limite, o Mesmo ou o Semelhante: sempre mais e menos ao mesmo tempo, mas nunca igual” (DELEUZE, 2003: 264). Ele é sempre tudo ao mesmo tempo, porque seu tempo é aiônico e seu caráter é virtual. É sempre esquivante a qualquer atualidade, a modelos e cópias, a essências e aparências.

Ao contrário do projeto de Platão, o de Deleuze é insistir em fazer subir os simulacros enquanto virtualidades e não neutralizá-los ou excluí-los. “O problema não concerne mais à distinção Essência-Aparência ou Modelo-Cópia. Esta distinção opera no mundo da representação; trata-se de introduzir a subversão neste mundo” (DELEUZE, 2003: 267). Projeto de inserir o simulacro na vida, de afirmá-lo como pura perversão virtual.

É importante sublinhar que o simulacro não é nunca uma cópia mal-feita de um modelo, mas aquilo que contesta e destrói “tanto o original como a cópia, tanto o modelo como a reprodução” (DELEUZE, 2003: 267), por isso é sempre um “falso pretendente” (DELEUZE, 2003: 268). Mas não se trata do falso com relação a uma ordem de verdade, trata-se sim do falso como potência: potência própria daquilo que não pretende nem verdade, nem mentira, mas quer apenas se diferir, se dessemelhar. Potência, portanto, que destrona toda forma do verdadeiro, pois afirma toda coexistência de modos virtuais.

O simulacro sempre escapa às unidades em oposição porque ele não consegue – nem pretende – configurar-se numa dessas unidades, já que não pára de se diferir e

de se discordar. Ele é sempre diferença e afirmação, pois uma não existe sem a outra: “em sua essência, a diferença é objeto de afirmação, ela própria é afirmação. Em sua essência, a afirmação é ela própria diferença” (DELEUZE, 2006: 89). Essa diferença-afirmação do simulacro faz com que ele seja um elemento que subverte a filosofia, que desmancha as relações dialéticas, que transtorna as unidades que se dualizam, que as corrompe, que as dissolve junto com o princípio que as seguravam enquanto opostas. Aniquilamento do platonismo e da dialética pelo simulacro.

Assim, quando Schulz diz que a morte não passa de um simulacro, quer dizer que ela “afirma a divergência e o descentramento” (DELEUZE, 2006: 384), que ela própria é uma diferença e uma afirmação sempre com a força de corroer a dialética. Além disso, a morte passa a remeter à potência do falso, potência que existe a partir de seu modo de não ser nem verdadeira nem falsa, nem boa, nem má, apenas afirmando sua divergência em relação a qualquer termo. Assim, a morte-simulacro traz sempre essa potência própria da diferença, da contemporaneidade de elementos, da disparidade, enfim, do que é ininterruptamente diferencial. A morte-simulacro é afirmação da disjunção, da variação, da heterogeneidade. Dizer que a morte é simulacro mostra o quanto ela é tudo ao mesmo tempo, é diferença pura, é dissimilitude que se afirma, é potência de afirmação. E afirmar a diferença não leva a outra coisa que não à falência de qualquer relação dialética ou de oposição.

.morte-antidialética.

A morte como acontecimento encontrou no simulacro seu mais potente modo de ser afirmativo. Seja devir, multiplicidade ou diferença, a morte-simulacro é sempre pura afirmação que vai derrubar a dialética e toda possibilidade de sua instauração.

Ademais, a morte só destrói a dialética porque a afirmação pela qual foi caracterizada é sempre primeira. Isto é, a afirmação, o simulacro, o devir, a multiplicidade, a virtualidade e, enfim, a morte, são sempre primeiras num campo social ou em qualquer outra situação.

Sendo primeira, a diferença não necessita de nenhuma unidade ou composto atualizado para existir, ela não precisa de nada, apenas se afirma e esta é, precisamente, sua insistência. A morte-simulacro não surge contra algo ou alguma instituição, não é nunca uma reação a alguma coisa. Ela irrompe sempre se afirmando e independe do que já está aí. E é por este motivo que a morte não se encaixa nunca num código ou situação dialética, que faria dela algo que surge em oposição à determinada forma já instaurada.

A morte e a diferença não requerem nada se opondo a elas, todas essas oposições são secundárias e produzidas a partir de sua própria afirmatividade primeira. Por não participar do funcionamento dos princípios da dialética, a morte vem sempre extingui-la e daí a Filosofia da Diferença destacar “o poder puramente positivo da afirmação inerente na diferença, elegendo-a como base de um pensamento radical não hegeliano” (PETERS, 2000: 60).

Não é que para a Filosofia da Diferença não existam oposições; elas existem sim, mas são sempre produtos, efeitos de uma afirmação primeira. Primeiro sempre algo se afirma e só então surgem reações a esta atividade.

Com efeito, Deleuze mostra que Nietzsche “não pára de opor duas concepções da relação afirmação-negação” (DELEUZE, 2006: 89): Num primeiro caso, a negação é primeira e a afirmação resulta daí. Primeiro se nega o que há – numa situação puramente reativa – e, em oposição, afirma-se algo. Há, neste caso, um enorme conservadorismo, no sentido de que a afirmação, consequência da negação, só afirma conservando essa negação, pois só existe a partir dela. A afirmação é de fato

produzida, mas para dizer sim a tudo que é negativo e negador. Afirmção que concorda sempre com o negativo e, por isso, afirmar toma por sinônimo assumir, carregar. Lembra Deleuze (2001a) que são o burro e o camelo aqueles personagens nietzscheanos que assumem o negativo, que carregam seus pesados fardos, suas vidas que são verdadeiros pesadumes e que têm em comum “a humildade, a aceitação da dor e da doença, a paciência face ao que castiga, o gosto de verdadeiro, mesmo se a verdade der a comer bolotas e cardos, o amor pelo real mesmo se esse real for um deserto” (DELEUZE, 2001b: 270).

Dizem então o homem-burro e o homem-camelo:

Quase ainda no berço, já nos dotam com graves palavras e valores: bem e mal – assim se chama esse dote. [...] E nós – nós carregamos fielmente conosco, nas duras costas e por ásperos montes, aquilo que recebemos em dote! E, se suamos, nos dizem: Sim, a vida é um pesado fardo! (NIETZSCHE, 2003: 231).

Ao assumir, a afirmação do burro torna-se um sim que não sabe dizer não, por isso “seu Não é um falso não, um não do ressentimento. E ainda mais, o seu Sim é um falso sim. Julga que afirmar significa carregar, assumir” (DELEUZE, 2001a: 35). O burro carrega o peso dos valores transcendentais, superiores à vida; depois da morte de deus, passa a carregar-se a si mesmo, o peso dos valores humanos, demasiadamente humanos, mas, em todo caso, carrega sempre o peso daquilo que nega e degenera a vida e seu fluir intenso.

Enfim, neste primeiro caso, ainda que falemos em afirmação, trata-se sempre de uma afirmação de consequência, em decorrência de premissas eternamente negativas, um sim que carrega o “espírito de gravidade” (DELEUZE, 2001b: 272).

O segundo caso é já o que apontávamos como sendo propriamente da morte enquanto afirmação: aqui esta é que é primeira, e isso muda completamente as relações entre afirmação e negação. A afirmação, sendo primeira, afirma a diferença, e faz com que afirmar deixe de ser carregar ou assumir e passa ser “descarregar,

aliviar” (DELEUZE, 2006: 91). Já não é a negação que produz uma afirmação, mas a negação que resulta da afirmação, é consequência desta: “A negação é o efeito de uma afirmação muito forte, muito diferente” (DELEUZE, 2006: 91).

Assim, para as Filosofias da Diferença, afirmar não é nunca carregar, assumindo aquilo que é, mas libertar, livrar-se de fardos e pesos, do espírito de gravidade. Afirmar é sempre criar novas maneiras de viver que tornem a vida leve e ativa; é criar valores novos que aniquilam os antigos, deixando-se de conservá-los e cultivá-los. Afirmar é sempre criar, nunca conservar.

E criar, vimos anteriormente, é tarefa que não encontra sua realização no homem. Afirmar e criar são potencialidades que ultrapassam as forças do homem. O homem, como forma pacífica e infértil, deve sempre se dispor a morrer para que, enfim, exista algo de criação.

A crítica das Filosofias da Diferença à dialética é não só porque ela incorpora o primeiro caso de relação afirmação-negação, o da afirmação secundária, produzida pela negação, mas também porque faz dessa afirmação uma função do ser ou do homem³. A dialética hegeliana traz o mais alto humanismo, quando então surge o homem como verdadeiro produtor ou “funcionário” da afirmação. No entanto, trata-se da falsa afirmação, da afirmação do burro que não consegue criar, apenas assumir o peso de uma vida depreciada...

A afirmação dialética é sempre uma afirmação a serviço do negativo e de seus produtos, o ser hegeliano fala sempre de uma afirmação fraca, pois assume e carrega uma negação primeira. Primeiro negar reativamente e depois afirmar esta negação: e então a dialética confunde afirmar com assumir e, com isso, ela encontra uma maneira de conservar ainda o homem... É o homem que, conscientemente, assume a

³ Afinal, segundo Deleuze, para a teoria hegeliana não há diferença entre o ser e o homem: “o ser afirma-se no homem ao mesmo tempo em que o homem afirma o ser” (DELEUZE, 2001b: 273).

negação e, através disso, se mantém inalterável e acreditando-se criador de tudo e de qualquer relação.

Toda Filosofia da Diferença está sempre muito distante de qualquer concepção de afirmação que encontre “seu fundamento no ser ou sua determinação no ser do homem” (DELEUZE, 2001b: 274), ela se distancia inteiramente dos postulados do ser, do homem e da afirmação entendida como carregar e assumir; as Filosofias da Diferença se põem, assim, muito longe da dialética e dos humanismos que a compõem.

A dialética é teoria do homem, este que nada é capaz de criar e assim ela nada diz dos elementos capazes de produzir uma nova realidade ou uma nova maneira de viver. A Filosofia da Diferença, ao contrário, fala de uma teoria sem homem, sem humanismo algum e, por isso mesmo, apta a criar, já que a criação passa pela morte do homem e, portanto da dialética.

.destruição-afirmativa.

A morte, em função de todos os traços pelos quais foi caracterizada – acontecimento, diferença ou simulacro –, não se cansa de falar de afirmações e se torna algo totalmente positivo, pois ativo e ativante do pensamento e do próprio viver. A morte já não reproduz nenhuma relação dialética ou de oposição com a vida, mas, sendo pura atividade e afirmatividade, passa a estar a serviço dela, potencializando-a; sempre a serviço de um excedente de vida. A morte é uma afirmação diferencial no sentido de que ela é primeira, se afirma sem necessidade de ir contra algo, e oposições só podem existir num segundo momento e em função da afirmação, em reação a ela. Morte que não é reação à vida como seu fim, mas processo que inclui na vida a afirmação.

Assim, a morte-acontecimento, como diferença e afirmação primeira, não é nunca uma negação da vida, ainda que fale em destruições, pois, sendo afirmativa, traz sempre a criação que move a vida. A morte, então, é uma destruição-afirmativa que não só permite destruições diversas como também faz desse destruir um criar. O destruidor é mesmo o criador, já estava inscrito na natureza dionisiaca:

E quem um criador quiser ser no bem e no mal, deverá ser primeiro um destruidor e despedaçar valores. Assim o mal maior é próprio do maior bem: este, porém, é um criador. Eu sou, no mínimo, o homem mais terrível que até agora existiu; o que não impede que eu venha a ser o mais benéfico. Eu conheço o prazer de destruir em um grau conforme à minha força para destruir – em ambos obedeco à minha natureza dionisiaca, que não sabe separar o dizer Sim do fazer Não. Eu sou o primeiro imoralista: e com isso sou o destruidor par excellence (NIETZSCHE, 1995: 110).

Trata-se sempre de fazer emergir a diferença que se afirma criando novas existências e que, além disso, destrói os códigos e as formas que vigoravam até então. É um destruir que cria ou uma criação que destrói, mas, em todo caso, nunca se trata de destruir algo para conservar a ordem e as formas demasiado humanas e, assim, se opõem dois modos de destruição:

Há uma grande diferença entre destruir para conservar e perpetuar a ordem restabelecida das representações, dos modelos e das cópias e destruir os modelos e as cópias para instaurar o caos que cria, que faz marchar os simulacros e levantar um fantasma – a mais inocente de todas as destruições (DELEUZE, 2003: 271).

Definir a morte como destruição afirmativa acaba por lembrar que destruição e criação estão sempre acopladas. O conceito de afirmação pinçado da filosofia nietzscheana põe em jogo a morte na sua mais pura natureza acontecimental, pois exige, num mesmo lance, uma destruição e uma potência de criação. Exige, então, uma virtualização que destrói o que está atualizado e uma atualização que cria uma nova existência. A primeira diz da necessária neutralidade da morte, enquanto a segunda diz de sua mais alta potência de produção. A morte afirmativa se torna um importante conceito para entendê-la como acontecimento porque insiste em lembrar

que destruição e criação devem estar sempre juntas; que neutralidade e potencialidade devem ser completamente imanentes, que não há atualização sem virtualização, que, enfim, toda criação se dá em função de destruições, pois sempre se destrói algo para liberar suas forças e potências capazes de criar e, inversamente, sempre que se cria alguma coisa, outras tantas são destruídas e neutralizadas. São os dois aspectos do acontecimento que insistimos desde o início deste trabalho: destruição e criação; neutralidade diante do que há (e, com isso, destruições diversas) e potencialidade que a faz sempre criadora de novos valores e de outras maneiras de ser ou de habitar o presente. Sempre apatia e fecundidade: o acontecimento não existe sem estes dois traços e um não é mais importante que o outro, existem sempre juntos e, se um deles falta, não há mais nenhum acontecimento.

.políticas esparsas.

*você já pode morrer agora.
você já pode morrer do jeito
que as pessoas deveriam
morrer:
esplêndidas,
vitoriosas,
ouvindo a música,
sendo a música,
rugindo,
rugindo,
rugindo.*

Charles Bukowski

.políticas I.

Afirmar a morte como acontecimento implica colocar em ebulição um plano completamente inumano, impessoal, desprovido de formas e constituições fixadas em algum ideal. A morte é esse emaranhado de forças sem direção, sem determinação, sem propósito. É excesso, é incessante, é impossível. Brutal. Horrorosa. Multiplicidade, devires. A morte é silêncio, ausência, solidão. É filha legítima do caos e, por isso, invisível e indizível, velocidade infinita. É sempre um mundo de mistérios, e, afinal, sobre ele o homem não tem qualquer espécie de controle. Alias, é ali mesmo onde já não se pode falar em homem, nada mais é humano nem interior; não porque a morte seja um fim, mas porque ela, indestrutível, desmancha todo e qualquer composto. É aniquilamento, subtração, varredura, devastação, ruína de todas as formas.

E o que sobra dessa derrocada são as forças, uma pluralidade de diferenças livres, não ligadas a nada, não relacionadas; são as singularidades que ignoram toda e qualquer forma e, no entanto, só elas têm o poder de criá-las. O que sobra é sempre uma imensa potencialidade.

Uma política como poder de criar mundos precisa de morte, não de um massacre ou suicídio da população, mas dessa morte enquanto acontecimento que resgata uma vitalidade inominável e extraordinária capaz de gerar novos fluxos e passagens. Pois, afinal, é o caráter de obscuridade e de impessoalidade da morte que dá a ela o poder de germinar mundos. Morte que, por não ter nem nome, nem bússola, nem destinatário, não se cansa de procriar vidas. É a despersonalização, a falta de nome e de código da morte que aponta para a possibilidade de resistir a qualquer forma já dada em nosso tempo, é ela quem traz a possibilidade de criação de novos modos de pensar e de viver, que questionam, pondo abaixo e ultrapassando as verdades obsoletas de cada época da história. A morte, assim, destrói qualquer

história, uma vez que fala de devir, de um tornar-se sempre que não consegue ficar estagnado numa formação; a morte com seus devires não cabe na justeza e na imobilidade de nenhuma efetuação espacial, temporal ou histórica.

Dizer que a morte é o acontecimento por excelência significa colocá-la como uma região do plano de imanência e, portanto, em relação com o caos; é dizê-la indizível, irrepresentável, é fazê-la algo não só não conhecido, mas incognoscível sob todos os aspectos. É por isso que não estamos engajados em estudar os modos de conhecer a morte ou em desvendar seus segredos, mas em ativar esse aspecto indesvendável da morte, afirmá-la enquanto plena obscuridade e mostrar o quanto isso move a vida e a política. Por este motivo também é que a história da morte – aquela dos historiadores – diz-nos pouca coisa, quase nada, apenas aquilo de que temos de tomar distância, já que, afinal, estamos voltados para o que desliza da história da morte, que é o devir, o devir-morte com toda sua obscuridade e irrepresentabilidade.

A política da morte é uma experimentação insólita, é a própria experiência de morte, uma experiência que se dá a partir de um campo de forças em combate perpétuo, pois, mesmo que não haja representação da morte, isto não impede que exista experiência dela. Experimentá-la nunca passa por representá-la, nem por codificá-la, mas por sentir suas vibrações, suas chamas e suas desertificações na própria carne. Experimentar a morte é fazer-se um errante, é deixar-se levar pelo imensurável, pelo incessante, pela solidão. É dançar no escuro e morar na própria dança. É rir com aquilo que não sabemos o que é e, depois, dar mais e mais gargalhadas por descobrir que nunca saberemos. É fazer casulo com o mistério e com o inlausurável. Intimidade com o defamiliar. É brincar com o acaso, fazer dele seu exílio, sua pátria.

.políticas II.

A política da morte trata de produzi-la como um acontecimento puro. Engendrar um horizonte indecifrável num tempo plenamente aiônico. Trata de criar desumanidades, impessoalidades, desmedidas, fissuras e singularidades e, além disso, criar meios de proximidade entre isso tudo e nossa vida. A política é sempre o movimento de uma morte pessoal demais para outra totalmente impessoal (da primeira à segunda morte) e ainda o movimento de fazer essa segunda morte presente, torná-la próxima, fazer da morte, a minha morte. A política mortuária é produção de ruínas na pele, exposição à desmesura, proximidade ao não-humano. Abrigo ao tempo aiônico, acolhimento ao disforme, acolhimento ao fracasso das formas. E essa aproximação, mesmo que dolorosa, é necessária para que a morte possa nos ensinar – de perto – um novo modo de viver. Aproximação que é um mínimo de efetuação, sempre imprescindível, pois não se pode falar nem mesmo em acontecimento sem ela. Proximidade sem a qual nada é inscrito na vida e nenhuma mudança se faz realmente; proximidade para que haja novidade. Mínima, pois que efetuar tudo também elimina qualquer acontecimento. É preciso apenas um pouco de corpo, um pouco de tempo cronológico ou de atualidade física para que a virtualidade do acontecimento-morte possa se fazer presente e se diferir. É sempre um mínimo necessário de consciência para que o acontecimento entre em questão. Tomamos sempre pouco conhecimento dessa política-em-nós, porque ela fala de singularidades não conscientes, não atualizadas, não pessoais, não subjetivas. É pouco do sujeito que sobra quando a política da morte se põe a trabalhar.

O trabalho político é sempre provocar o máximo de virtualização e engendrar o mínimo de atualização. Máximo de virtual para um pequeno pedaço de corpo atual, para que a pele não se rompa. A atualização de uma grande virtualização traz sempre um novo modo de vida, a efetuação de um extremo de contra-efetuação sempre cria

um novo jeito de viver e de se colocar no mundo. Pois que atualizar é criar, nunca realizar um possível que já estava pronto; atualizar é sempre fabricar relações inéditas, imprevistas e inusitadas. Por isso a proximidade necessária da morte, já que acolhê-la enquanto desmedida, incognoscível e impessoal, faz semear inovações na vida, faz a criação sempre presente.

E, em nome dessa criação, a política funciona através de querer: quer a contra-efetuação máxima e também a efetuação desta mesma contra-efetuação na vida vivida. Política-que-quer. Efetuar a contra-efetuação é já criar outra vida... outra vida que conserva apenas as condições da contra-efetuação, que mantém a desmesura e o fluir de intensidades da morte impessoal. E porque mantém essa desmesura, efetuar não é nunca codificar, decifrar ou tornar medida simples e conhecida. A política da morte nunca traz a necessidade de conhecê-la ou dominá-la, mas de conservar essa desmedida mutável em nossa vida, mesmo que este seu temperamento seja pura variação, pois só ela tem o caráter de produção e de criação.

A política de que falamos precisa deste solo mortuário para permanecer fértil de vida. Política é o esforço de alcançar este inalcançável, mas não falamos aqui de uma quimera ou idéia fantasiosa, a tarefa propriamente política é destruir o mundo e, além disso, efetuar esta destruição, fazer dessa ruína novos mundos, fazê-la viva e imanente. Por isso essa política também é uma ética, bem como os estóicos ensinaram: alargar ao máximo a pureza do acontecimento, sua impessoalidade e, num mesmo lance, cravar isso em minha própria carne, fazer da morte uma presença, colocar o máximo de intensidade em minha vida. A política da morte é não só produção permanente dela, junto a seu silêncio e ausência, mas efetivação dessa morte, é fazê-la presença. É uma solidão presente. Afinal, essa presença do impessoal é a condição para nossa possibilidade de vida no mundo, é sempre base de criações diversas. Engendrar morte e habitá-la. É nesse movimento que podemos inventar e

nos inventar sempre. A morte, enquanto destruição de nós mesmos, de nomes, de territórios, de lugares, é a condição de uma nova existência. Transformar o que é falha, lacuna e vazio em vida pura. Dar vida à solidão. Fazer o silêncio falar. Fazer as intermitências preencherem a vida. Fazer a ausência presente. Criar uma ferida, mas deixá-la sempre aberta. Presentificar o ausente: é a textura própria da política mortuária.

.políticas III.

A morte enquanto política é recusa, destruição do que está aí, ela desfaz tanto sujeito como objeto, e por isso não é ato de alguém ou de algum partido político, ela só é subsistindo, não precisando de ninguém, por isso mesmo é “pública” (BLANCHOT, 1987: 242), de todos e de ninguém. Morte pública, onde todos se tornam iguais porque suas identidades se deterioraram. Total democracia da morte. Todos iguais pois impessoais e desumanos, porém nem um pouco semelhantes, já que o que é igual para todos nesse campo da morte como acontecimento é a pureza das singularidades: potência ao extremo.

Assim, a política do morrer é composta pela tarefa de produção de singularidades e, com elas, neutralidade e potencialidade. Por este motivo, é uma política-neutra, que destrói o que está aí como pessoal e individualizado demais, mas é ainda uma política-fecunda, pois potente o suficiente para criar novas realidades e relações. Política que destrói e faz criar, sempre num mesmo lance e na pureza do tempo Aion. Política-aiônica que destrói para criar e cria para destruir.

A política apoiada na morte-acontecimento sugere o trânsito do acidente ao acontecimento puro, de tudo aquilo que diz respeito ao eu em direção a uma plena neutralidade, a um anonimato que deforma formas e valores. É por isso que essa política pode ser entendida como a própria questionadora de todos os valores, já que

os estilhaça sem deixar sobrar rosto ou verdade eterna. Por esse motivo também é que essa política é revolucionária, puro combate com o presente. Não de modo reativo, é evidente, afinal, ela ‘não olha a quem’, destrói fundamentações e sedimentações por consequência de sua atividade e afirmatividade, que resgata a mais pura imanência. Afinal, “a ação revolucionária é [...] passagem do nada ao tudo, afirmação do absoluto como acontecimento e de cada acontecimento como absoluto” (BLANCHOT, 1997: 307).

A política mortuária nunca é reativa, não nasce contra algo, mas não deixa de destruir as formações já constituídas. A política não é reativa na medida em que a morte que a incita é sempre uma destruição afirmativa, não destrói sedimentações para perpetuar uma dominação ou uma negatividade, mas para criar uma nova existência, não dominada nem assujeitada, simplesmente afirmativa e diferencial.

É por isso que a política da morte é uma política-crítica. Pois a crítica a que a política mortuária remete se distancia radicalmente de uma reação direta, o que seria da ordem de uma negatividade mesquinha. Criticar não é reagir contra algo, não é da ordem da represália, do rancor ou do ressentimento. A crítica é ação, é genuinamente ativa e afirmativa: “A crítica não é uma reação do ressentimento, mas a expressão ativa de um modo de existência ativo: o ataque e não a vingança, a agressividade natural de uma maneira de ser” (DELEUZE, 2001b: 8).

Assim, a política mortuária se apresenta como crítica na medida em que se apóia na morte enquanto operação inteiramente crítica, já que a mesma é justamente aquilo que provoca a destruição ou subtração de elementos representacionais e dominadores, além do incitamento, num mesmo lance, à criação a partir de uma matéria virtual. A morte é a operação crítica por excelência, uma vez que provoca aniquilamentos e criações de um modo vigoroso e formidável.

É neste sentido que podemos dizer também que a morte se apresenta como um modo crítico de intervenção, desde que intervir seja entendido como um operar criticamente; intervir é criticar. A morte faz do intervir uma maneira de dar condições para que forças e diferenças livres adquiram consistência – não no sentido de coerência, mas de conexão e relação – suficiente para provocar rupturas com aquilo que está tranquilamente territorializado e reproduzindo representações que já não dizem mais de nossas necessidades. É por este motivo que o intervir passa por suscitar mortes no presente, passando, portanto, por supressões e criações. A morte, conseqüentemente, é intrínseca a qualquer tipo de intervenção que tenha como foco principal a criação na vida.

Falamos aqui da imanência entre morte, operação crítica e intervenção no presente. Sem dúvida, as maneiras de intervir politicamente, seja em nossas práticas profissionais, seja em nossas vidas cotidianas, encontram, imediatamente, a morte e seu caráter crítico. Nesta direção, a intervenção política não se constitui como um fato encerrado num consultório ou instituição, não pertence a um grupo específico de profissionais nem participa de uma hierarquia cujas ações se dariam verticalmente no sentido daqueles que promovem a intervenção para aqueles que a sofrem. Pois intervir não é uma ação subjetiva que exige um objeto, mas, desde que seja entendido como experiência da morte, qualquer modo de intervenção vai se dar num campo onde ainda não existe esta divisão sujeito-objeto, podendo ultrapassar muros, suceder ao ar livre e sem horário marcado.

A política da morte como acontecimento puro que povoa uma vida força o pensamento e, tensionando a diferença, obriga a viver e a construir novos modos de existência. As mortes cujos traços são a produção de rupturas e de decomposições diversas suscitam um estado crítico em pleno esplendor, isto é, sugerem uma conjuntura de crise, de perigo, de variação e de tensão que, como toda

desacomodação, pede mudanças, ainda que estas sejam mais variações. Estado de colapso que pede variações. É neste sentido que a morte se apresenta como um modo crítico de pensar e de intervir, modo que, por estar associado à despersonalização do sujeito, aponta para a possibilidade de resistência e de criação de novas maneiras de pensar que questionam e ultrapassam as verdades de cada época.

A morte, uma vez colorida pelo acontecimento e pela diferença, é uma experiência com força crítica suficiente para provocar um desvio da história. Ativando o devir, ela passa a ter a força para desestabilizar nossos esquemas teóricos já bem conhecidos e batidos, obrigando-nos a pensar diferentemente, levando-nos também à variação.

.políticas IV.

Essa política não está preocupada com qualquer ponto de vista antropológico ou com nossa própria humanização, já que se mostra como a condição a partir da qual se pode sempre pensar, agir, escrever, dançar e isto nada tem de humano. É questão de devir. É política de fluxos. Devir fala de morte, sempre. Devir que não deixa ileso nenhuma forma quando se é tudo ao mesmo tempo... É direito e é avesso, é bem e é mal, é branco e é preto... O devir não tem preferências e, sendo a própria matéria do simulacro, destrói qualquer oposição. O devir como matéria da morte faz com que ela se despeça da dialética, das relações de oposição e também do platonismo e do hegelianismo, pois nenhum 'eu' aí se sustenta.

A política da morte, no plano da psicologia, faz com que esta tenha elementos para provocar uma completa desumanização, já que é uma política-neutra que dissipa as formas quando elas já não nos ajudam a compor novos modos de vida. Não se trata de manter uma frieza no fazer psicológico, mas de analisar onde a forma

humana insiste como um padrão ou modelo constante agindo em nome de uma razão universal e submetendo as experiências no presente.

É bem verdade que a psicologia nasceu pelo e com o humano, mas, no momento em que efetua essa política-desumana, ela destrói os humanismos que impedem o surgimento de um agregado de metamorfoses fantásticas. A psicologia nasceu com o humano, mas não tem mais de conservar sua função humanizante que perpetua a subjugação. A tarefa da psicologia que incorpora a política da morte é contra-efetuar ao máximo o que existe de humano, dissolvendo suas funções e sedimentações e desprendendo-se de modelos universalizantes. Mantém, assim, um laço mínimo com o homem, apenas aquilo que já não impede a vida de pulsar e a morte de se afirmar diferencialmente. E, no instante que a psicologia assume a morte como seu trabalho, ela se torna desumana, mas vital e política. Isto porque faz de sua função um desvio, faz de sua tarefa a criação de acontecimentos-morte e se torna totalmente superficial, porque não está mais às voltas com as alturas transcendentais dos modelos, nem com a profundidade infecunda das cópias. É agora uma psicologia da fronteira, do limbo, da cortina, do espelho. Psicologia da política-limiar, política-da-borda. A psicologia não deve responder às exigências humanas a que está exposta, deve, sim, criar condições de irrupção de mortes, de singularidades virtuais que carregam uma neutralidade destrutiva, mas potente. É tarefa da psicologia: estar a serviço da criação, e não a serviço de modelos universais; colocar-se em favor do que produz novas vidas e não do que a impede de se manifestar. Por isso também, não só o humano que deve ser devastado pela psicologia, mas todos aqueles fenômenos que mantêm organizações demasiado densas e insossas que proliferam processos de significação e decifração. A psicologia não tem que decifrar, representar, nem ressignificar nada, mas estar disponível a uma proximidade dolorosa com o caos, que permite a ela criar zonas indigestas mortuárias na mais pura metaestabilidade e em

permanente variação. Não interpretar, mas tornar-se a própria perversa polimorfa. Não codificar, mas virtualizar e diferenciar.

É deformação, fissura, falha, naufrágio e obscuridade que a morte oferece à psicologia. Mais ainda, potencialidade e inventividade. Processo mortuário que percorre a psicologia e lhe dá novo ímpeto para a produção de intensidades que faz tudo funcionar. Política-intensa que a psicologia deve à morte que agora acolhe.

.políticas V. (política-que-ri).

A Morte tem corpo de modelo, roupa de poeta e o sorriso da sua melhor amiga. Ela usa uma cartola para se divertir, um colar com um ankh como pingente para ter força e carrega um guarda chuva preto enorme para viajar às terras sem sol. Fico aqui imaginando: qual será o cheiro dela? Tenho certeza de que é fresco e limpo e de que a risada deve ser tilintante, ou talvez seja calorosa e de menininha, mas, seja lá como for, o negócio é que a Morte ri muito (GAIMAN, 2006: 115).

.referências bibliográficas.

BARROS, Manoel. *Poemas Rupestres*. Rio de Janeiro: Record, 2004.

BECKETT, Samuel. *Proust*. Trad. Arthur Nestrovski. São Paulo: Cosac & Naify, 2003. (Trabalho originalmente publicado em 1931).

BLANCHOT, Maurice. *O Espaço Literário*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Rocco, 1987. (Trabalho originalmente publicado em 1955).

BLANCHOT, Maurice. *A parte do fogo*. Trad. Ana Maria Scherer. Rio de Janeiro: Rocco, 1997. (Trabalho originalmente publicado em 1949).

BLANCHOT, Maurice. *A conversa infinita*. Trad. Aurélio Guerra Neto. São Paulo: Escuta, 2001. (Trabalho originalmente publicado em 1969).

CARROLL, Lewis. *Aventuras de Alice no País das Maravilhas. Através do Espelho e o que Alice encontrou lá*. Trad. Sebastião Uchoa Leite. 3. ed. São Paulo: Summus Editorial, 1980.

DELEUZE, Gilles. *A dobra: Leibniz e o barroco*. Trad. Luiz Orlandi. Campinas: Papyrus, 1991. (Trabalho originalmente publicado em 1988).

DELEUZE, Gilles. *Conversações, 1972 – 1990*. Trad. Peter Pál Pelbart. São Paulo: Ed. 34, 1992. (Trabalho originalmente publicado em 1990).

DELEUZE, Gilles. *Nietzsche*. Trad. Alberto Campos. Lisboa: Edições 70, 2001a. (Trabalho originalmente publicado em 1965).

DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. Trad. Antonio Magalhães. 2. ed. Porto: Rés Editora, 2001b. (Trabalho originalmente publicado em 1962).

DELEUZE, Gilles. *A imanência: uma vida...* Trad. de Tomaz Tadeu. In: Educação e Realidade – vol. 27, nº 2 (jul./dez. 2002). P. 10 a 18. Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Faculdade de Educação, 2002. (Trabalho originalmente publicado em 1996).

DELEUZE, Gilles. *Lógica do Sentido*. Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes. 4. ed. São Paulo: Perspectiva, 2003. (Trabalho originalmente publicado em 1969).

DELEUZE, Gilles. *Diferença e Repetição*. Trad. Luis Orlandi e Roberto Machado. 2. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2006. (Trabalho originalmente publicado em 1968).

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?* Trad. Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992. (Trabalho originalmente publicado em 1991).

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Vol. 3. Trad. Aurélio Guerra Neto et alii. Rio de Janeiro: Ed 34, 1996. (Trabalho originalmente publicado em 1980).

DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Vol. 4. Trad. Suely Rolnik. São Paulo: Ed 34, 1997. (Trabalho originalmente publicado em 1980).

DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. *Diálogos*. Trad. Eloisa Araújo Ribeiro. São Paulo: Escuta, 1998. (Trabalho originalmente publicado em 1977).

FOUCAULT, Michel. *As Palavras e as Coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Trad. Salma Muchail. 8. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999. (Trabalho originalmente publicado em 1966).

GAIMAN, Neil. *Morte*. Trad. Ana Ban. São Paulo: Conrad Editora do Brasil, 2006.

GALEANO, Eduardo. *O Livro dos Abraços*. Porto Alegre: L&PM, 1997.

LEIRIS, Michel. *A idade viril: precedido por Da literatura como tauromaquia*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Cosac & Naify, 2003. (Trabalho originalmente publicado em 1946).

LISPECTOR, Clarice. *Um sopro de vida: Pulsações*. Rio de Janeiro: Rocco, 1999.

MANN, Thomas. *Seis primeiras histórias*. Trad. Ricardo Ferreira Henrique. São Paulo: Mandarim, 2001.

NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce Homo: como alguém se torna o que é*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. (Trabalho originalmente publicado em 1888).

NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. (Trabalho originalmente publicado em 1887).

NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. (Trabalho originalmente publicado em 1882).

NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Trad. Mário da Silva. 12. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. (Trabalho originalmente publicado em 1885).

NOVALIS. *Fragments*. Trad. Mário Cesariny. Lisboa: Assírio & Alvim, 1986.

PELBART, Peter Pál. *O tempo não-reconciliado*. São Paulo: Perspectiva: FAPESP, 1998.

PETERS, Michael. *Pós-estruturalismo e filosofia da diferença: Uma introdução*. Trad. Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

SARAMAGO, José. *As intermitências da morte*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

SCHULZ, Bruno. *Lojas de Canela*. Trad. Henrik Siewierski. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

SIMONDON, Gilbert. A gênese do indivíduo. In: *O reencantamento do concreto*. Cadernos de Subjetividade. São Paulo: Hucitec, 2003.

TADEU, Tomaz; CORAZZA, Sandra; ZORDAN, Paola. *Linhas de Escrita*. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

ZOURABICHVILI, François. *O Vocabulário de Deleuze*. Trad. André Telles. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004. (Trabalho originalmente publicado em 2003).