

Guia de Leitura

“Introdução”

Gilles Deleuze, *Diferença e Repetição*

[Lisboa: Relógio d'Água, 2000.

Tradução de Luiz Orlandi e Roberto Machado.]

Elaborado por Tomaz Tadeu da Silva

Para Uso Exclusivo no Seminário Avançado

Pensamento da Diferença e Educação II

Programa de Pós-Graduação em Educação

Faculdade de Educação

Universidade Federal do Rio Grande do Sul

2001-2002

Generalizar significa reunir coisas supostamente semelhantes sob um mesmo conceito ou casos supostamente semelhantes sob uma mesma "lei". Assim, p. ex., todos os indivíduos particulares que se distinguem dos outros animais pela racionalidade são iguais sob o conceito de "homem". Ao observarmos que o corpo A cai, se deixado livre, assim como o corpo B, etc., generalizamos ao formular uma lei que diz exatamente que se deixados livres TODOS os corpos caem.

D. utiliza aqui e mais adiante os termos "ponto de vista" e "conduta" que parecem corresponder a "pensamento" e "ação", palavras que ele parece evitar. A generalidade seria assim uma forma de pensamento (ponto de vista) cuja conduta correspondente é a troca ou substituição.

Introdução

A repetição não é a generalidade. A repetição deve ser distinguida da generalidade de várias maneiras. Toda a fórmula que implique a sua confusão é deplorável, como quando dizemos que duas coisas se assemelham como duas gotas de água ou quando concluímos que "só há ciência do geral" e "só há ciência do que se repete". Entre a repetição e a semelhança, mesmo extrema, a diferença é de natureza.

A generalidade apresenta duas grandes ordens: a ordem qualitativa das semelhanças e a ordem quantitativa das equivalências. Os ciclos e as igualdades são os seus símbolos. Mas, de qualquer modo, a generalidade exprime um ponto de vista segundo o qual um termo pode ser trocado por outro, substituído por outro. A troca ou a substituição dos particulares define a nossa conduta em correspondência com a generalidade. Eis por que os empiristas não se enganam ao apresentar a idéia geral como uma idéia em si mesma particular, na condição de a ela acrescentar um sentimento de poder substituí-la por qualquer outra idéia particular que se lhe assemelhe sob a relação de uma palavra. Nós, pelo contrário, vemos bem que a repetição é uma conduta necessária e fundada apenas em relação ao que não pode ser substituído. Como conduta e como ponto de vista, a repetição diz respeito a uma singularidade não permutável, insubstituível. Os reflexos, os ecos, os duplos, as almas não são do domínio da semelhança ou da equivalência, e assim como não há substituição possível entre os verdadeiros gêmeos, também não há possibilidade de se trocar a alma. Se a troca é o critério da generalidade, o roubo e o dom são os

D. critica a utilização ou o elogio da generalização. Dizer que duas coisas se assemelham como 2 gotas de água significa generalizar duas ocorrências qualitativamente diferentes sob o conceito "gota de água". As duas outras frases entre aspas exaltam a generalidade como forma de conhecimento. Observe-se que a "repetição" invocada na última dessas frases é a repetição do semelhante e não a "repetição" diferencial de D.

Segundo John Locke (1632-1704), todas as nossas idéias vêm da experiência ou dos sentidos. A cada experiência corresponderia uma idéia particular, à qual, por sua vez corresponderia uma palavra particular. Mas "se para cada idéia particular que tivéssemos adotássemos um nome diferente, os nomes seriam intermináveis. Para evitar isso, a mente faz com que idéias advindas de seres particulares tornem-se gerais (...). A isso se chama *abstração*, processo pelo qual idéias advindas de seres particulares tornam-se representantes gerais de todas as idéias do mesmo tipo, e seus nomes tornam-se nomes gerais, aplicáveis a qualquer coisa existente que se conforme a essas idéias abstratas" (*An essay concerning human understanding*, Livro 2. cap. 11. nº 9).

A repetição, para D., é o contrário daquilo que ordinariamente entendemos por "repetição" e daquilo que se compreende por "repetição" sob a concepção da generalização e da generalidade. A repetição não está ligada, para D., à reprodução do mesmo e do semelhante, mas à produção da singularidade e do diferente. A repetição é o "motor" da diferença.

Troco uma coisa pela outra se são equivalentes. Ao contrário, só dou ou roubo o que é único ou singular.

Por que as "almas", ao lado dos reflexos, dos ecos e dos duplos?

critérios da repetição. Há, pois, uma diferença econômica entre as duas.

Comportar-se = portar-se em relação a... Repetir é portar-se, conduzir-se em relação a (de acordo com) algo, mas, como diz D., a algo único ou singular. D. parece tb. estar dizendo que repetir é uma ação, uma conduta, em contraste com um pensamento (ver nota acima).

Charles Péguy (1873-1914), escritor francês. Socialista, mas de opiniões próprias, rompeu com o Partido Socialista. Em 1900, funda o *Cahiers de la quinzaine*, periódico no qual publica seus próprios trabalhos e de outros jovens escritores. Passionalmente contra todo tipo de injustiça, destacou-se como a pessoa de religião católica favorável a Dreyfus no famoso caso. Embora formalmente estivesse em desacordo com a Igreja Católica, ele pode ser classificado entre os mais conhecidos escritores católicos. Obras principais: *Le Mystère de la charité de Jeanne d'Arc* (poema), *Clio* (romance). Morreu em ação durante a I Guerra Mundial.

Repetir é comportar-se, mas em relação a algo único ou singular, algo que não tem semelhante ou equivalente.

Como conduta externa, esta repetição talvez seja o eco de uma vibração mais secreta, de uma repetição interior e mais profunda no singular que a alma. A festa não tem outro paradoxo aparente: repetir um “irrecomeçável”. Não acrescentar uma segunda e uma terceira vez à primeira, mas elevar a primeira vez à “enésima” potência. Sob esta relação da potência, a repetição inverte-se, interiorizando-se.

Como diz Péguy, não é a festa da Federação que comemora ou representa a tomada da Bastilha; é a tomada da Bastilha que festeja e repete de antemão todas as Federações; ou ainda, é o primeiro nenúfar de Monet* que repete todos os outros. Opõe-se, pois, a generalização, como generalidade do particular, e a repetição, como universalidade do singular. Repete-se uma obra de arte como singularidade sem conceito, e não é por acaso que

um poema deve ser aprendido de cor. A cabeça é o órgão das trocas, mas o coração é o órgão amoroso da repetição.

(É verdade que a repetição diz também respeito à cabeça, mas precisamente porque ela é o seu terror ou o seu paradoxo). Pius Servien distinguia, com justeza, duas linguagens: a linguagem das ciências, dominada pelo símbolo da igualdade, onde cada termo pode ser substituído por outros, e a linguagem lírica, em que cada termo, insubstituível, só pode ser repetido. Pode-se sempre “representar” a repetição como uma semelhança extrema ou uma equivalência perfeita. Mas passar gradativamente

É externo porque é outra coisa, mas não obedece a um modelo: por isso é interior.

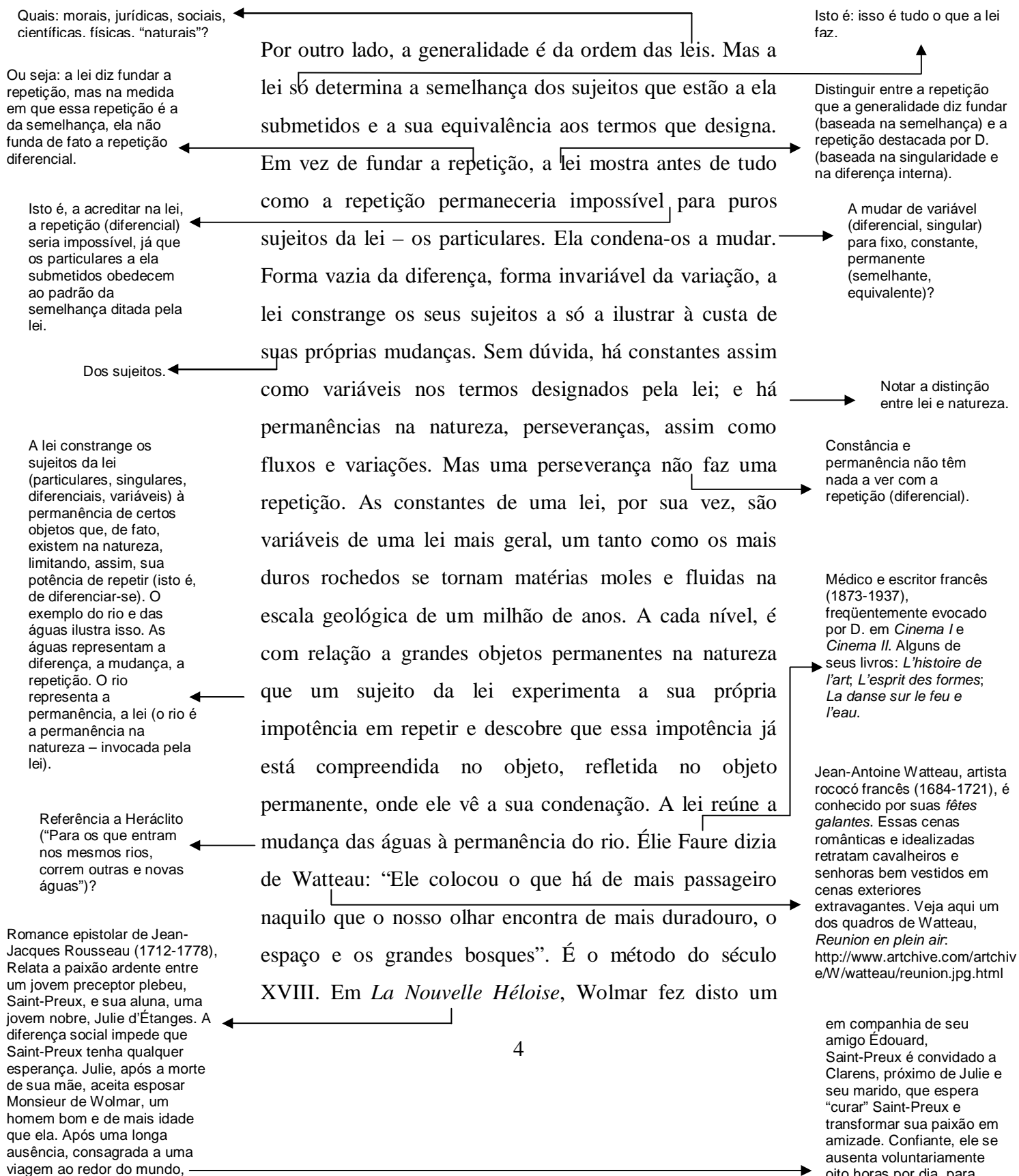
Notar a distinção entre os dois pares: de um lado, o par particular-generalidade (o particular é simplesmente a reiteração do modelo compreendido pela generalidade) e, de outro, o par singular-universalidade (dizer que tudo é singular equivale a dizer que tudo é repetição ou que tudo é diferenciação: daí a universalidade do singular). Sob a generalização o particular é generalizado. Sob a repetição o singular é universalizado (TUDO é singular)

Em francês, *par coeur* (coração). O termo “cor” da expressão portuguesa “de cor” é obviamente uma forma abreviada de “coração”.

Filósofo romeno (?-?), autor de *Os ritmos; Acaso e probabilidades; Ciência e acaso; Ciência e poesia*.

* Claude Monet (1840-1926), pintor impressionista francês. Sua série de nenúfares (*nympheas; water-lily*), iniciada em 1899, veio a dominar completamente seu trabalho posterior. Eis aqui três exemplares dessa série: <http://www.ibiblio.org/wm/paint/auth/monet/waterlilies/>

de uma coisa a outra não impede que haja diferença de natureza entre as duas coisas.



sistema: a impossibilidade da repetição, a mudança como condição geral a que a lei da Natureza parece condenar todas as criaturas particulares, era apreendida em relação a termos fixos (eles próprios, sem dúvida, variáveis em relação a outras permanências, em função de outras leis mais gerais). Tal é o sentido do pequeno bosque, da gruta, do objeto “sagrado”. Saint-Preux aprende que não pode repetir, não só devido às suas mudanças e às de Julie, mas devido às grandes permanências da natureza, permanências que adquirem um valor simbólico e não deixam de excluí-lo de uma verdadeira repetição. Se a repetição é possível, é por ser mais da ordem do milagre que da lei. Ela é contra a lei: contra a forma semelhante e o conteúdo equivalente da lei. Se a repetição pode ser encontrada, mesmo na natureza, é em nome de uma potência que se afirma contra a lei, que trabalha sob as leis, talvez superior às leis. Se a repetição existe, ela exprime, ao mesmo tempo, uma singularidade contra o geral, uma universalidade contra o particular, um notável contra o ordinário, uma instantaneidade contra a variação, uma eternidade contra a permanência. Sob todos os aspectos, a repetição é a transgressão. Ela põe a lei em questão, denuncia seu caráter nominal ou geral em benefício de uma realidade mais profunda e mais artística. Todavia, do ponto de vista da própria experimentação científica, parece difícil negar toda e qualquer relação da repetição com a lei. Devemos perguntar, porém, em que condições a experimentação assegura uma repetição. Os fenômenos da natureza produzem-se ao ar livre, sendo possível toda a inferência em vastos ciclos de semelhança: é neste sentido que tudo reage sobre tudo e que tudo se assemelha a tudo (semelhança do diverso consigo mesmo). Mas a experimentação constitui meios relativamente

Tentando entender essas oposições (pela ordem):

1. a singularidade, uma das características da repetição, ao contrário, da particularidade, não pode ser reduzida à generalidade.

2. a universalidade do singular (ver parágrafo 3) contra a generalidade que abarca os particulares. Proclamar a universalidade do singular não significa abarcar os singulares sob uma categoria abrangente como faz a generalidade em relação aos particulares. Um particular pode ser generalizado; o singular só pode ser universalizado (ele é universalmente singular).

3. o notável, o extraordinário, aquilo que ocorre uma única vez, caracteriza a repetição, enquanto o ordinário caracteriza a generalidade.

4. a instantaneidade (acontece de repente, inesperadamente) da repetição opõe-se à variação (um mesmo que muda de aparência) da generalidade.

5. é eterno aquilo que não tem começo, nem fim, nem origem, nem finalidade (repetição); é permanente aquilo que se reproduz a partir de um modelo, de um princípio, etc. (o modelo lhe dá sua permanência). Comparar com a “eternidade” da repetição de Kierkegaard, mencionada na nota da tradutora argentina de *A repetição* (notas especiais).

→ A lei não permite a repetição, ela a constrange. Repetir é escapar à lei.

→ De novo, D. distingue a repetição submetida à lei e a repetição da natureza. D. ressalta que mesmo na natureza a repetição anda na contra-mão.

fechados, em que definimos um fenômeno em função de um pequeno número de fatores selecionados (dois, no mínimo, o espaço e o tempo, por exemplo, para o movimento de um corpo em geral no vazio). Assim, não há razão para nos interrogarmos sobre a aplicação das matemáticas à física: a física é imediatamente matemática, constituindo os fatores retidos ou os meios fechados sistemas de coordenadas geométricas. Nestas condições, o fenômeno aparece necessariamente como igual a uma certa correlação quantitativa entre fatores selecionados. Trata-se, pois, na experimentação, de substituir uma ordem de generalidade por outra: uma ordem de igualdade por uma ordem de semelhança. Desfazem-se as semelhanças para se descobrir uma igualdade que permita identificar um fenômeno nas condições particulares da experimentação. A repetição só aparece, aqui, na passagem de uma ordem de generalidade a outra, aflorando por ocasião desta passagem e graças a ela. Mas, ainda aí, corre-se o risco de tomar como uma diferença de grau o que difere por natureza, pois a generalidade só representa e supõe uma repetição hipotética: se as mesmas circunstâncias são dadas, então... Esta fórmula significa: em totalidades semelhantes, poder-se-á sempre reter e selecionar fatores idênticos que representam o ser-igual do fenômeno. Assim procedendo, não nos damos conta, porém, daquilo que instaura a repetição, nem daquilo que há de categórico ou é de direito na repetição (o que é de direito é “n” vezes como potência de uma só vez, sem que haja necessidade de se passar por uma segunda, por uma terceira vez). Na sua essência, a repetição remete para uma potência singular que difere por natureza da generalidade, mesmo quando ela, para aparecer, se aproveita da passagem artificial de uma ordem geral a outra.

era e), enquanto a repetição legislada seria da ordem do “dever ser”, da moral?

Notar que D. oscila entre conotações diferentes das palavras “repetir” e “repetição”, ora positiva (a verdadeira repetição, a da natureza), ora negativa (a repetição da moral, do pensamento, da generalidade).

O erro “estóico” é esperar a repetição da lei da natureza. O sábio deve converter-se em virtuoso; o sonho de encontrar uma lei que torne possível a repetição passa para o lado da lei moral. Sempre uma tarefa a ser recomeçada, uma fidelidade a ser retomada numa vida quotidiana que se confunde com a reafirmação do Dever. Büchner faz Danton dizer: “É muito fastidioso vestir, inicialmente, uma camisa, depois, umas calças, e, à noite, ir para a cama e dela sair pela manhã, e colocar sempre um pé diante do outro. Há muito pouca esperança de que isso venha a mudar. É muito triste que milhões de pessoas tenham feito assim, que outros milhões venham a fazê-lo depois de nós e que, ainda por cima, sejamos constituídos por duas metades que fazem, ambas, a mesma coisa, de modo que tudo se produza duas vezes”. Mas de que serviria a lei moral se ela não santificasse a reiteração e, sobretudo, se ela não a tornasse possível, dando-nos um poder legislativo, de que nos exclui a lei da natureza? Acontece que o moralista apresenta as categorias do Bem e do Mal sob as seguintes espécies: todas as vezes que tentamos repetir segundo a natureza, como seres da natureza (repetição de um prazer, de um passado, de uma paixão), lançamo-nos numa tentativa demoníaca, à partida maldita, que só tem como saída o desespero ou o tédio. O Bem, pelo contrário, dar-nos-ia a possibilidade da repetição, do sucesso da repetição e da espiritualidade da repetição, porque dependeria de uma lei que já não seria a da natureza, mas a do dever, da qual só seríamos sujeitos se fôssemos legisladores, como seres morais. Aquilo a que Kant chama a mais alta prova, o que é senão a prova de pensamento que deve determinar o que pode ser reproduzido de direito, isto é, o que pode ser repetido sem contradição sob a forma da lei moral? O homem do dever

acordo com a natureza. Uma vez que, para os estóicos, a natureza é racional e perfeita, a vida ética é uma vida vivida de acordo com a ordem racional das coisas.

1831), dramaturgo alemão, escreveu *A morte de Danton*, tragédia que descreve a decepção de Danton com a Revolução Francesa.

A “mais alta prova” seria o imperativo moral de Kant (1724-1804): “Aja de acordo com uma máxima que possa ser adotada também como uma lei universal” (*Fundamentos da metafísica dos costumes*, 1785)?

inventou uma “prova” da repetição, determinou o que pode ser repetido do ponto de vista do direito. Ele pensa, pois, ter vencido o demoníaco e o fastidioso ao mesmo tempo. Como um eco das preocupações de Danton, como uma resposta a essas preocupações, não haverá moralismo até no surpreendente suporte para meias que Kant confeccionou para si, neste aparelho de repetição que os seus biógrafos descrevem com tanta precisão, assim como na constância dos seus passeios quotidianos (moralismo, no sentido em que a negligência na *toilette* e a falta de exercício fazem parte das condutas cuja máxima não pode, sem contradição, ser pensada como lei universal, nem ser, portanto, objeto de uma repetição de direito)?

Mas é esta a ambigüidade da consciência: ela só pode pensar-se, colocando a lei moral como exterior, superior, indiferente à lei da natureza, mas só pode pensar a aplicação da lei moral, restaurando nela própria a imagem e o modelo da lei da natureza. Deste modo, a lei moral, em vez de nos dar uma verdadeira repetição, deixa-nos ainda na generalidade. Desta vez, a generalidade já não é a da natureza, mas a do hábito como segunda natureza. É inútil invocar a existência de hábitos imorais, de maus hábitos; o que é essencialmente moral, o que tem a forma do bem, é a forma do hábito ou, como dizia Bergson, o hábito de adquirir hábitos (o todo da obrigação). Ora, neste todo ou nesta generalidade do hábito reencontramos as duas grandes ordens: a ordem das semelhanças, na conformidade variável dos elementos da ação em relação a um modelo admitido, enquanto o hábito não foi adquirido; a ordem das equivalências, com a igualdade dos elementos da ação em situações diversas, a partir do momento em que o hábito foi adquirido. De tal modo que o hábito nunca forma uma verdadeira repetição: ora é a ação que

É conhecido o caráter ordenado e sistemático da vida de Kant. Segundo uma conhecida anedota, diz-se que os cidadãos de Königsberg, onde ele vivia, podiam ajustar seus relógios de acordo com o momento em que ele saía para seu passeio quotidiano.

“Neste ponto, a fim de ilustrar as noções de economia animal de Kant, seria bom acrescentar uma outra particularidade, a saber, que, por temor de obstruir a circulação do sangue, ele não usava nenhuma liga [elástico para sustentar as meias]; entretanto, na medida em que ele achava difícil manter, sem ligas, suas meias erguidas, ele inventou para si próprio um substituto dos mais complicados, que passo a descrever. Em um pequeno bolso, um pouco menor que uma algibeira, mas ocupando quase a mesma situação que uma algibeira em cada coxa, era colocada uma pequena caixa, como uma caixa de relógio, mas menor; nessa caixa era introduzida uma mola de relógio dentro de um anel, em torno da qual era enrolado um cordão elástico cuja força era regulada por um dispositivo separado. As duas pontas desse cordão eram ligadas a ganchos, os quais passavam por uma pequena abertura nos bolsos, e deste modo, ao descer pela parte interior e pela parte exterior da coxa, se encaixavam em duas presilhas que estavam fixadas na parte da frente e na parte de trás de cada meia. Como seria de se esperar, um aparato tão complexo estava sujeito, tal como o sistema celestial de Ptolomeu, a ocasionais desconcertos; entretanto, por sorte, pude aplicar um remédio fácil a essas desordens, as quais, do contrário, ameaçariam perturbar o conforto, e mesmo a serenidade, do grande homem”. (Thomas de Quincey, “The last days of Immanuel Kant”, in *The collected writings*, v. IV, p. 340; edição brasileira, Forense Universitária, 1988, esgotada).

Henri-Louis Bergson (1859-1941), filósofo vitalista francês, de grande influência sobre D., que escreveu um livro (*Bergsonismo*) e outros ensaios sobre ele. Alguns de seus livros: *Matéria e memória*; *Evolução criadora*; *A intuição filosófica*. Na Internet, um bom sumário sobre Bergson está aqui (em espanhol): <http://personal5.iddeo.es/iarcnr/berason.htm>

muda e se aperfeiçoa, permanecendo constante uma intenção; ora a ação permanece igual em intenções e contextos diferentes. Ainda aí, se a repetição é possível, ela só aparece entre essas duas generalidades, a de aperfeiçoamento e a de integração, sob estas duas generalidades, com o risco de as subverter, dando testemunho de outra potência.

Se a repetição é possível, é-o tanto contra a lei moral como contra a lei da natureza. São conhecidas duas maneiras de inverter a lei moral: seja por um retorno aos princípios, contestando-se, então, a ordem da lei como secundária, derivada, emprestada, “geral, denunciando-se na lei um princípio de segunda mão que desvia uma força ou usurpa uma potência originais; seja, ao contrário, e neste caso a lei é ainda melhor invertida, por uma descida às conseqüências e uma submissão minuciosa de mais; é à força de esposar a lei, que uma alma falsamente submissa chega a alterá-la e a gozar os prazeres que era suposto ela proibir. Vemos bem isto em todas as demonstrações por absurdo, nas abstenções por excesso de zelo, mas também em alguns comportamentos masoquistas de escárnio por submissão. A primeira maneira de inverter a lei é irônica, e a ironia aparece aí como uma arte dos princípios, do retorno aos princípios e da inversão dos princípios. A segunda é o humor, que é uma arte das conseqüências e das descidas, das suspensões e das quedas Significa isso que a repetição surge tanto nesta suspensão como neste retorno, como se a existência se reconstruísse e se “reiterasse” em si mesma desde que já não seja coagida pelas leis? A repetição pertence ao humor e à ironia, é por natureza transgressão, exceção, e manifesta sempre uma singularidade contra os particulares submetidos à lei, um universal contra as generalidades que fazem a lei.

Søren Kierkegaard (1813-1855), filósofo dinamarquês. Ver nota 1.

Há uma força comum a Kierkegaard e a Nietzsche.

(Seria preciso incluir aí Péguy para se formar o tríptico do

← pastor, do anticristo e do católico. Cada um dos três, à sua maneira, faz da repetição não só uma potência própria da linguagem e do pensamento, um *pathos* e uma patologia superior, mas também a categoria fundamental da filosofia do futuro. A cada um deles corresponde um Testamento e também um Teatro, uma concepção de teatro e uma personagem eminente nesse teatro, como herói da repetição: Jó-Abraão, Dioniso-Zaratustra, Joana d'Arc-Clio. O que os separa é considerável, manifesto, bem conhecido. Mas nada apagará este prodigioso encontro em torno de um pensamento da repetição: *eles opõem a repetição a todas as formas de generalidade*. E eles não consideram a palavra “repetição” de maneira metafórica; ao contrário, têm uma certa maneira de a tomar à letra e de a introduzir no estilo. Pode-se, deve-se começar por enumerar as principais proposições que marcam a coincidência entre eles:

Despojuado de seus bens por sugestão do Diabo, desejoso de ver se sua piedade resistirá à prova, Jó perde seus filhos e é afligido por uma úlcera purulenta que provoca o asco geral – seus próprias amigos, até sua mulher pensam que ele está sendo castigado por um pecado secreto e exortam à resignação; mas, indignado, ele dirige a quem o oprime um grito de revolta, e insta Deus a esclarecê-lo. Finalmente, Deus se faz conhecer e manifesta ao mesmo tempo a santidade daquele que não conhece qualquer de seus segredos. Jó reconhece então sua ignorância: “Eu não te conhecia senão por ouvir dizer, mas agora meus olhos te viram” e Deus lhe devolve uma prosperidade ainda maior. Para a história de Abraão, ver Nota 1.

(continuação da coluna esquerda)
(...) A segunda seleção no eterno retorno consiste, pois, nisso: o eterno retorno produz o devir-ativo. É suficiente ligar a vontade de nada ao eterno retorno para se aperceber que as forças reativas não regressam. Por mais longe que elas possam ir e por mais profundo que seja o devir-reativo das forças, as forças reativas não regressarão. (...) Pelo e no eterno retorno, a negação como qualidade da vontade de potência se transmuta em afirmação, ela devém uma afirmação da própria negação, ela devém uma potência afirmativa. (...) Ora, essa segunda seleção é muito diferente da primeira: não se trata de eliminar do querer, por meio do simples pensamento do eterno retorno, o que fica fora desse pensamento; trata-se de fazer entrar no ser, por meio do eterno retorno, aquilo que não pode aí entrar sem mudar de natureza. Não se trata mais de um pensamento seletivo, mas do ser seletivo; pois o eterno retorno é o ser, e o ser é seleção. (Seleção = hierarquia). Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, pp. 77-80; cf. trad. portuguesa, pp. 103-7. Ver mais sobre o que D. tem a dizer sobre o eterno retorno nas notas especiais ao final deste capítulo

K. chegou a iniciar os estudos e uma carreira de pastor, pastor, mas acabou por se recusar a receber os sacramentos de pastor, por discordar do caráter burocrático da função.

Nem sentido nem conhecido, um devir-ativo só pode ser pensado como o produto de uma *seleção*. Dupla seleção simultânea: da atividade da força, e da afirmação na vontade. Mas quem pode operar a seleção? Que é que serve de princípio seletivo? Nietzsche responde: o eterno retorno. (...) Mas em que sentido o eterno retorno é seletivo? Primeiramente, porque, tomado como pensamento, ele dá uma regra prática à vontade. O eterno retorno dá à vontade uma regra tão rigorosa quanto a regra kantiana. (...) como pensamento ético, o eterno retorno é a nova formulação da síntese prática: *O que tu queres, queira-o de tal maneira que tu queiras também o seu eterno retorno*. (...) Está claro que uma tal seleção permanece inferior às ambições de Zaratustra. Ela se contenta em eliminar certos estados reativos, certos estados de força reativos entre os menos desenvolvidos. (...) é preciso pois esperar por uma segunda seleção, muito diferente da primeira. (continua na coluna da direita...)

1ª . Fazer da própria repetição algo de novo; ligá-la a uma prova, a uma seleção, a uma prova seletiva; colocá-la como objeto supremo da vontade e da liberdade. Kierkegaard precisa: não tirar da repetição algo de novo, não lhe extrair algo de novo, pois só a contemplação, o espírito que contempla de fora, “extraí”. Trata-se, ao contrário, de agir, de fazer da repetição como tal uma novidade, isto é, uma liberdade e uma tarefa da liberdade. E Nietzsche: libertar a vontade de tudo o que a encadeia, fazendo da repetição o próprio objeto do querer. Sem dúvida, a repetição é já o que encadeia; mas, se se morre

por causa da repetição, é também ela que salva e cura, e cura, antes do mais, da outra repetição. Há, portanto, na repetição, simultaneamente, todo o jogo místico da perdição e da salvação, todo o jogo teatral da morte e da vida, todo o jogo positivo da doença e da saúde (cf. Zaratustra doente e Zaratustra convalescente, graças a uma mesma potência, que é a da repetição no eterno retorno). →

Ver Nota 2.

2^a. Assim, sendo, opor a repetição às leis da Natureza. Kierkegaard declara que não fala de modo algum, da repetição na natureza, dos ciclos ou das estações, das trocas e das igualdades. Mais ainda: se a repetição diz respeito ao mais interior da vontade, é porque tudo *muda* em torno da vontade, em conformidade com a lei da natureza. Segundo a lei da natureza, a repetição é impossível. Eis porque Kierkegaard condena, sob o nome de repetição estética, todo o esforço para obter a repetição das leis da natureza, não só como faz o epicurista, mas mesmo como o estóico que se identifica com o princípio que legisla. Talvez se considere que a situação não é tão clara em Nietzsche. Todavia, as suas declarações são formais. Se ele descobre a repetição na própria *Physis*, é porque descobre na *Physis*, algo de superior ao reino das leis: uma vontade querendo-se a si própria através de todas as mudanças, uma potência contra a lei, um interior da terra que se opõe às leis da superfície. Nietzsche opõe a “sua” hipótese à hipótese cíclica. Ele concebe a repetição no eterno retorno como Ser, mas opõe este ser a toda a forma legal, tanto ao ser-semelhante como ao ser-igual. E como poderia o pensador, que levou mais longe a crítica da noção de lei, reintroduzir o eterno retorno como lei da natureza? Em que se fundamentaria Nietzsche, conhecedor dos gregos, ao considerar o seu próprio pensamento prodigioso e novo, se se contentasse

Epicuro (c. 341-271 A.C.), filósofo do período helenista, ensinou que os constituintes básicos do mundo são átomos, fragmentos indivisíveis de matéria que flutuam no espaço vazio. Ele rejeitava a existência das formas platônicas e de uma alma imaterial e dizia que os deuses não têm qualquer influência sobre nossas vidas. Epicuro também pensava que o ceticismo é insustentável e que obtemos conhecimento do mundo por meio de nossos sentidos. Ele ensinou que o objetivo de todas as nossas ações é obter prazer (concebido como tranquilidade) e que isso pode alcançado pela limitação de nossos desejos e pela eliminação do medo dos deuses e da morte.

Physis, palavra grega, se traduz, em geral, como “natureza”. Mas a concepção de *physis* não corresponde à nossa concepção, mais estática, de natureza. O substantivo *physis* vem do verbo *phiô*: eu faço crescer, eu faço nascer e, na voz média, eu cresço, eu nasço. A natureza se manifesta como uma potência autônoma que possui, que comunica e que organiza a vida. A natureza, em seu sentido primeiro, é a substância dos seres que têm em si o princípio de seu movimento. (Ivan Gobry, *Le vocabulaire grec de la Philosophie*, p. 103-4).

Como interpretar essas referências aos estóicos e aos epicuristas? Epicuro distinguia três tipos de desejos: naturais e necessários (por alimento, abrigo, etc.); naturais mas não necessários (alimentos supérfluos, p. ex.); nem naturais nem necessários ou “vãos e vazios” (riqueza, poder). Ele argumenta que a tranquilidade e, portanto, a felicidade, está em nos limitar a satisfazer os desejos naturais e necessários. Os estóicos, por outro lado, pensavam que a natureza e o cosmos são necessariamente lógicos e racionais e que uma vida virtuosa e feliz consistiria em viver de acordo com essa racionalidade intrínseca da natureza. De uma forma ou de outra, é o que parece dizer D., há uma tendência similar a conformar a lei moral às leis da natureza (aos desejos naturais, nos epicuristas; à racionalidade da natureza, no casos dos estóicos).

em formular esta vulgaridade natural, esta generalidade da natureza, tão bem conhecida pelos Antigos? Por duas vezes, Zaratustra corrige as más interpretações do eterno retorno: com cólera, contra o seu demônio (“Espírito de gravidade... não simplifiques demasiado as coisas!”); com doçura, contra os seus animais (“Ó travessos, ó repetidores... já fizestes disso um refrão!”). O refrão é o eterno retorno como ciclo ou circulação, como ser-semelhante e como ser-igual, como certeza animal natural e como lei sensível da própria natureza.

3ª. Opor a repetição à lei moral, fazer dela a suspensão da ética, o pensamento de para além do bem e do mal. A repetição aparece como o *logos* do solitário, do singular, o *logos* do “pensador privado”. Em Kierkegaard e em Nietzsche, desenvolve-se a oposição entre o pensador privado, o pensador-cometa, portador da *repetição*, e o professor público, doutor da lei, cujo discurso de segunda mão procede por *mediação* e tem como fonte a generalidade dos conceitos (cf. Kierkegaard contra Hegel, Nietzsche contra Kant e Hegel, e, deste ponto de vista, Péguy contra a Sorbonne). Job é a contestação infinita e Abraão é a resignação infinita, mas os dois são uma só e mesma coisa. Jó põe em questão a lei, de maneira irônica, recusa todas as explicações de segunda mão, destitui o geral para atingir o mais singular como princípio, como universal. Abraão submete-se humoristicamente à lei, mas, nesta submissão, reencontra, precisamente, a singularidade do filho único que a lei mandava sacrificar. Tal como a entende Kierkegaard, a repetição é o correlato transcendente comum à contestação e à resignação como intenções psíquicas. (E os dois aspectos podem ser encontrados no desdobramento de Péguy: Joana d’Arc e Gervaise). No fulgurante ateísmo de

Encontro em algum lugar na Internet: “Charles Péguy envolveu-se em uma grande controvérsia com os historiadores oficiais na Sorbonne. Eles os reprovava por serem historiadores *abstratos*, que consideravam a história como uma espécie de ciência exata. A história pseudo-científica que eles estavam ensinando era, para P., uma falsidade, pois a história não é uma ciência. Péguy insistia que um historiador deve ter um conhecimento vivido, um conhecimento da matéria em questão”. D. estará se referindo a isso?

D. refere-se, aqui, principalmente à mediação da dialética hegeliana. Na dialética hegeliana, o movimento do pensamento parte de um conceito, passa (é mediado) por sua negação ou seu contrário, para chegar à sua suprassunção (supressão+elevação). A diferença deleuziana, na medida em que é interna (ela diferencia-se a partir de si mesma) dispensa qualquer mediação desse tipo: ela se faz *diretamente*, sem mediação. Outra maneira de dizer isso é dizer que a diferença, para D., não é, como é para Hegel ou mesmo para Derrida, relacional.

Do latim, “amor ao destino”, isto é, “aceite o que lhe toca pelo destino”. Na interpretação nietzschiana, significa dizer “sim” à vida, com toda sua dor e alegria, sem qualquer conotação de passividade ou fatalismo. No parágrafo 276 de *Gaia ciência*: “Quero cada vez mais aprender a ver como belo aquilo que é necessário nas coisas: – assim me tornarei um daqueles que fazem belas as coisas. *Amor fati*: seja este, doravante, o meu amor!” (ed. Cia. das Letras, trad. Paulo César de Souza). A idéia de *amor fati* é inseparável da de “eterno retorno”.

Nietzsche, o ódio à lei e o *amor fati*, a agressividade e o consentimento são a dupla face de Zaratustra, tirada da Bíblia e voltada contra ela. De uma certa maneira ainda, vê-se Zaratustra rivalizar com Kant, com a prova da repetição na lei moral. O eterno retorno diz: o que quiseres, quer de tal maneira que também queiras o seu eterno retorno. Há aqui um “formalismo” que perturba Kant no seu próprio terreno, uma prova que vai mais longe, pois, em vez de relacionar a repetição com uma suposta lei moral, parece fazer da própria repetição a única forma de uma lei para além da moral. Mas na realidade, é ainda mais complicado. A forma da repetição no eterno retorno é a forma brutal do imediato, do universal e do singular reunidos, que destrona toda a lei geral, dissolve as mediações e faz perecer os particulares submetidos à lei. Há um além e um aquém da lei que se unem no eterno retorno, como a ironia e o humor negro de Zaratustra.

4ª. Opor a repetição não só às generalidades do hábito mas às particularidades da memória. Porque é talvez o hábito que consegue “tirar” algo de novo de uma repetição contemplada de fora. No hábito, só agimos na condição de existir em nós um pequeno Eu que contempla: é ele que extrai o novo, isto é, o geral, da pseudo-repetição dos casos particulares. E a memória talvez reencontre os particulares dissolvidos na generalidade. Pouco importam estes movimentos psicológicos; em Nietzsche e Kierkegaard, eles apagam-se diante da repetição considerada como a dupla condenação do hábito e da memória. É neste sentido que a repetição é o pensamento do futuro: ela opõe-se à antiga categoria da reminiscência e à moderna categoria do *habitus*. É na repetição, é pela repetição que o Esquecimento se torna uma potência positiva e o inconsciente, um inconsciente superior

positivo (por exemplo, o esquecimento, como força, faz parte integrante da experiência vivida do eterno retorno). Tudo se resume à *potência*. Quando Kierkegaard fala da repetição como da segunda potência da consciência, “segunda” não significa uma segunda vez, mas o infinito que se diz de uma só vez, a eternidade que se diz num instante, o inconsciente que se diz da consciência, a potência “n”. E quando Nietzsche apresenta o eterno retorno como a expressão imediata da vontade de potência, de modo algum vontade de potência significa “querer a potência”, mas, ao contrário: seja o que for que se queira, elevar o que se quer à “enésima” potência, isto é, extrair a sua forma superior graças à operação seletiva da repetição no próprio eterno retorno. Forma superior de tudo o que é, eis a identidade imediata do eterno retorno e do super-homem.

Não sugerimos qualquer semelhança entre o Dioniso de Nietzsche e o Deus de Kierkegaard. Pelo contrário, supomos, acreditamos que a diferença seja intransponível. Mas, ainda mais por isso: de onde vem a coincidência sobre o tema da repetição, sobre este objetivo fundamental, mesmo que esse objetivo seja concebido de maneira diversa? Kierkegaard e Nietzsche estão entre os que trazem à filosofia novos meios de expressão. A propósito deles, fala-se de bom grado na ultrapassagem da filosofia. Ora, o que está em questão em toda a sua obra é o *movimento*. O que eles criticam em Hegel é a permanência no falso movimento, no movimento lógico abstrato, isto é, na “mediação”. Eles querem colocar a metafísica em movimento, em atividade, querem fazê-la passar ao ato e aos atos imediatos. Não lhes basta, pois, propor uma nova representação do movimento; a representação é já mediação. Pelo contrário, trata-se de

Cidade alemã onde Richard Wagner (1813-1883) viveu a partir de 1872 e onde fundou o teatro (inaugurado em 13 de agosto de 1876), onde deveriam ser representadas suas obras. *Parsifal* estreou aí em 26 de julho de 1882, 7 meses antes da morte de Wagner, em Veneza. Cf. *Wagner em Bayreuth*, a 4ª e última das *Considerações extemporâneas*, de Nietzsche, escrita para apoiar o estabelecimento do projeto wagneriano do teatro de Bayreuth, numa época, entretanto, em Nietzsche já não estava tão entusiasmado com Wagner. O Festival Anual de Bayreuth, centrado nas obras de Wagner, é, ainda hoje, um grande evento musical.

Poema dramático do escritor dinamarquês Hans Christian Andersen (1805-1875), conhecido por suas histórias para crianças.

produzir, na obra, um movimento capaz de comover o espírito fora de toda a representação; trata-se de fazer do próprio movimento uma obra, sem interposição; de substituir representações imediatas por signos diretos; de inventar vibrações, rotações, voltas, gravitações, danças ou saltos que atinjam diretamente o espírito. Esta é uma idéia de homem de teatro, uma idéia de encenador – avançado para o seu tempo. É neste sentido que alguma coisa de completamente novo começa com Kierkegaard e Nietzsche. Eles já não refletem sobre o teatro à maneira hegeliana. Não fazem mesmo um teatro filosófico. Inventam, na filosofia, um incrível equivalente do teatro, fundando, desta maneira, este teatro do futuro e, ao mesmo tempo, uma nova filosofia. Dir-se-á, pelo menos do ponto de vista do teatro, que não houve realização; nem Copenhague, por volta de 1840, e a profissão de pastor, nem Bayreuth e a ruptura com Wagner eram condições favoráveis. Uma coisa é porém certa: quando Kierkegaard fala do teatro antigo e do drama moderno, já se mudou de elemento, já não se está no elemento da reflexão. Descobre-se um pensador que vive o problema das máscaras, que experimenta esse vazio interior próprio da máscara e que procura supri-lo, preenchê-lo, mesmo que seja pelo “absolutamente diferente”, isto é, introduzindo nele toda a diferença do finito e do infinito e criando, assim, a idéia de um teatro do humor e da fé. Quando Kierkegaard explica que o cavaleiro da fé se assemelha a um burguês endomingado, a ponto de com ele se confundir, é preciso tomar esta indicação filosófica como uma observação de encenador ao indicar como deve ser desempenhado o papel de cavaleiro da fé. E quando ele comenta Jó ou Abraão, quando imagina variantes do conto *Agnès et le Triton*, o modo não engana, é um modo de

Ver Nota 3.

Poema dramático do escritor dinamarquês Hans Christian Andersen (1805-1875), conhecido por suas histórias para crianças.

Nietzsche redigiu dois esboços de duas peças (tragédias) sobre o suicídio de Empédocles (o qual realmente suicidou-se, jogando-se no vulcão Etna). Esta informação é fornecida por Manfred Kerkhoff, "El momento de Ariana" (<http://cuhwww.upr.clu.edu/exegesis/ano10/30/kerkoff.html>). Segundo Kerkhoff, estes fragmentos figuram nas obras reunidas de Nietzsche, edição Colli-Montinari, *KSA (Kritische Gesamtausgabe)*, Berlim, 1971, 129s. (primeiro esboço); 243-247 (segundo esboço); 281s. e datam dos anos 1870-1. Friedrich Hölderlin (1770-1843), um dos poetas preferidos de N., também escreveu uma tragédia sobre Empédocles, *A morte de Empédocles*, inacabada e duas vezes recomeçada.

"Korê" significa "moça", em grego. Utilizado para referir-se, na Antiga Grécia, à estátua de uma figura feminina (sacerdotisas, deusas, ninfas), vestida. Na Internet, utilize o Google (digite uma combinação como "kore female statue" para ver exemplos desse tipo de estátua).

cenário. Até em Abraão e Jó ressoa a música de Mozart, tratando-se de "saltar" ao som desta música. "Olho somente os movimentos", eis uma frase de encenador, que suscita o mais elevado problema teatral, o problema de um movimento que atingisse diretamente a alma e que fosse o movimento da alma.

Com Nietzsche, isto acontece com maior razão. *O nascimento da tragédia* não é uma reflexão sobre o teatro antigo, mas a fundação prática de um teatro do futuro, a abertura de uma via pela qual Nietzsche crê ser ainda possível levar Wagner. E a ruptura com Wagner não é um problema de teoria; como também não o é de música; ela diz respeito ao papel respectivo do texto, da história, do ruído, da música, da luz, da canção, da dança e do cenário neste teatro sonhado por Nietzsche. *Zaratustra* retoma as duas tentativas dramáticas sobre Empédocles. E se Bizet é melhor que Wagner, é do ponto de vista do teatro e para as danças de *Zaratustra*. O que Nietzsche critica em Wagner é ter subvertido e desnaturado o "movimento": ter-nos feito patinhar e nadar, um teatro náutico, em vez de andar e dançar. *Zaratustra* é inteiramente concebido na filosofia, mas também inteiramente para a cena. Tudo é aí sonorizado, visualizado, posto em movimento, em andamento e em dança.

E como ler esse livro sem procurar o som exato do grito e do homem superior? Como ler o prólogo sem colocar em cena o funâmbulo que inicia toda a história? Em certos momentos, é uma ópera bufa sobre coisas terríveis; e não é por acaso que Nietzsche fala do cômico do super-homem. Recorde-se a canção de Ariadne posta nos lábios do velho Encantador. Duas máscaras estão aqui sobrepostas: a de uma jovem, quase uma Korê, que vem aplicar-se sobre uma máscara de velho repugnante. O ator

Filósofo, pré-socrático (Sicília, ap. 492-432 AC). Para E., tudo o que existe é composto de uma combinação de 4 elementos: ar, água, fogo, terra. Uma das possíveis fontes para as idéias nietzschianas de "eterno retorno" e de "vontade de poder". Ver também Nota 4.

Georges Bizet (1838-1875), compositor francês conhecido por sua ópera *Carmen*. Celebrado por Nietzsche, em substituição a Wagner. Ver Nota 3.

D. refere-se ao poema recitado pelo feiticeiro (em vez de "encantador", na trad. do Z. de Mário da Silva), na seção "O feiticeiro" da 4ª parte de Z. (p. 254 da ed. do Círculo do Livro). Ver Nota 5.

deve desempenhar o papel de um velho em vias de desempenhar o papel da Korê. Trata-se, também aí, para Nietzsche, de preencher o vazio interior da máscara num espaço cênico: multiplicando as máscaras sobrepostas, inscrevendo a onipresença de Dioniso nesta sobreposição, colocando aí o infinito do movimento real como a diferença absoluta na repetição do eterno retorno. Quando Nietzsche diz que o super-homem se assemelha mais a Bórgia que a Parsifal, quando sugere que o super-homem participa, ao mesmo tempo, da ordem dos Jesuítas e do corpo de oficiais prussianos, ainda neste caso só se pode compreender os textos se forem tomados pelo que são, observações de encenador indicando como o super-homem deve ser “desempenhado”.

O teatro é o movimento real e extrai o movimento real de todas as artes que utiliza. Eis o que nos é dito: este movimento, a essência e a interioridade do movimento, é a repetição, *não a oposição, não a mediação*. Hegel é denunciado como aquele que propõe um movimento do conceito abstrato em vez do movimento da Physis e da Psique. Hegel substitui a verdadeira relação do singular e do universal na Idéia pela relação abstrata do particular com o conceito em geral. Permanece, pois, no elemento refletido da “representação”, na simples generalidade. Ele representa conceitos em vez de dramatizar Idéias: faz um falso teatro, um falso drama, um falso movimento. É preciso ver como Hegel trai e desnatura o imediato para fundar a sua dialética sobre esta incompreensão e para introduzir a mediação num movimento que é apenas o movimento de seu próprio pensamento e das generalidades deste pensamento. As sucessões especulativas substituem as coexistências; as oposições vêm recobrir e ocultar as repetições. Quando se diz que o movimento, pelo

“A quem sussurrei que deveria procurar em torno por um Cesare Borgia, não por um Parsifal, este não confiou em seu ouvido” (*Ecce homo*, ed. Cia. das Letras, “Por que escrevo tão bons livros”, p. 54). Cesare Borgia (1475-1507), duque de Valência, filho ilegítimo do Papa Alexandre VI. Primeiramente destinado à carreira clerical, tornou-se Arcebispo de Valência (Espanha) e, mais tarde, cardeal, mas renunciou ao cardinalato e tornou-se Capitão-Geral da Igreja. Foi o líder militar da campanha para unir os estados rivais da Itália sob a hegemonia papal. É considerado o modelo do Príncipe do Renascimento, o protótipo do *Príncipe* de Maquiavel – inteligente, cruel, ardisoso e agressivamente oportunista.

A Idéia, para D., não tem nada a ver com a “idéia” platônica, nem com qualquer outra concepção idealista similar. A Idéia deleuziana é fundamentalmente uma estrutura diferencial, é mais a expressão de um problema do que uma representação. Mais tarde, sobretudo em *O que é filosofia?*, D. vai estender essa noção da Idéia como “invenção” ao próprio conceito, aqui ainda vilipendiado. Neste mesmo livro, a noção de Idéia é tratada mais extensivamente no Cap. 4.

Ver Nota 6.

No agora desacreditado *Vontade de poder*, há duas anotações que se referem ao corpo de oficiais prussianos e aos jesuítas (nºs 783 e 796, ed. americana), mas o

Em D., a repetição ocupa um lugar similar ao que ocupam a oposição e a mediação em Hegel. Enquanto para Hegel a oposição e a contradição, via mediação, encontram-se na origem de todo o movimento das coisas, para D., é a repetição que tudo movimenta. O que distingue, principalmente, a repetição da oposição e da contradição? Terá razão D., na afirmação da frase seguinte, quando se sabe que, para Hegel, o movimento dialético não se restringe à esfera do pensamento, mas caracteriza a própria natureza e a própria história?

Em francês, simplesmente: “que répète”. Nessa língua, “ensaiar” é “répéter” e “ensaio” é “répétition”.

contrário, é a repetição e que é este o nosso verdadeiro teatro, não se está a falar do esforço do ator que “ensaia → repetidas vezes”, enquanto a peça ainda não está pronta. Pensa-se no espaço cênico, no vazio desse espaço, no modo como ele é preenchido, determinado, por signos e máscaras, através dos quais o ator desempenha um papel que desempenha outros papéis; pensa-se como a repetição se tece de um ponto notável para outro, compreendendo em si as diferenças. (Quando Marx critica também o falso → movimento abstrato ou a mediação dos hegelianos, ele próprio é levado a uma idéia essencialmente “teatral”, idéia que ele indica mais do que desenvolve: na medida em que a história é um teatro, a repetição, o trágico e o cômico na repetição formam uma condição do movimento sob a qual os “atores” ou os “heróis” produzem na história algo efetivamente novo). O teatro da repetição opõe-se ao teatro da representação, como o movimento se opõe ao conceito e à representação que o relaciona com o conceito. No teatro da repetição, experimentamos forças puras, traçados dinâmicos no espaço que, sem intermediário, agem sobre o espírito, unindo-o diretamente à natureza e à história; uma linguagem que fala antes das palavras, gestos que se elaboram antes dos corpos organizados, máscaras antes das faces, espectros e fantasmas antes dos personagens – todo o aparelho da repetição como “potência terrível”.

→ D. está se referindo, aqui, provavelmente, às frases que abrem o *18 Brumário de Luís Bonaparte*, de K. Marx: “Hegel observa (...) que todos os grandes fatos e personagens históricos do mundo se apresentam (...) duas vezes. Ele se esqueceu de acrescentar: a primeira vez como tragédia, a segunda como farsa”.

Torna-se fácil, então, falar das diferenças entre Kierkegaard e Nietzsche. Mas mesmo esta questão não deve ser colocada ao nível especulativo de uma natureza última do Deus de Abraão ou do Dioniso de *Zaratustra*. Trata-se sobretudo de saber o que quer dizer “estabelecer o movimento” ou repetir, obter a repetição. Trata-se de saltar, como acredita Kierkegaard? Ou de dançar, como

pensa Nietzsche, que não gosta que se confunda dançar com saltar (o único que salta é o símio de Zaratustra, o seu demônio, o seu anão, o seu bufão)? Kierkegaard propõe-nos um teatro da fé; e o que ele opõe ao movimento lógico é o movimento espiritual, o movimento da fé. Também nos pode convidar a ultrapassar a repetição estética, a ultrapassar a ironia e mesmo o humor, sabendo, com sofrimento, que nos propõe a imagem estética, irônica e humorística, de uma tal ultrapassagem. Em Nietzsche, o que se tem é um teatro da descrença, do movimento como Physis, um teatro da crueldade já. O humor e a ironia são aí inultrapassáveis, agindo no fundo da natureza. E o que seria o eterno retorno, se esquecêssemos que ele é um movimento vertiginoso, dotado de uma força capaz de selecionar, capaz de expulsar assim como de criar, de destruir assim como de produzir, e não de fazer retornar o Mesmo em geral? A grande idéia de Nietzsche é fundar a repetição no eterno retorno, ao mesmo tempo, sobre a morte de Deus e sobre a dissolução do Eu. Mas, no teatro da fé, a aliança é totalmente distinta; Kierkegaard sonha com uma aliança entre Deus e um eu reencontrados. Diferenças de todo tipo encadeiam-se: está o movimento na esfera do espírito ou nas entranhas da terra, terra que não conhece nem Deus nem eu? Onde se encontrará ele mais bem protegido contra as generalidades, contra as mediações? Na medida em que está acima das leis da natureza, é sobrenatural a repetição? Ou ela é o mais natural, vontade da Natureza em si mesma e querendo-se a si mesma como Physis, dado que a natureza é por ela mesma superior aos seus próprios reinos e às suas próprias leis? Na sua condenação da repetição “estética”, Kierkegaard não misturou todo o tipo de coisas: uma pseudo-repetição, que se atribuiria às leis gerias da

Referência ao “teatro da crueldade”, de Antonin Artaud (1896-1948). Ele escreveu dois manifestos, *O teatro da crueldade* e *O teatro e a crueldade*. Ele queria que por meio de seu teatro da crueldade, o espectador fosse capaz de projetar seus sentimentos e sensações além dos limites impostos pelo tempo e pelo espaço. O público seria capaz de ter uma potente experiência metafísica enquanto estivesse contemplando o palco. Após isso, ele se sentiria purificado. “Emprego a palavra ‘crueldade’ no sentido de um apetite pela vida, de um rigor cósmico, de uma implacável necessidade, no sentido gnóstico de um redemoinho vivo que devora a escuridão, no sentido de uma dor fora de cuja inelutável necessidade a vida não pode continuar (...)”. (<http://www.oceanstar.com/patti/bio/artaud.htm>)

Sobre a expressão *quid juris* (v. página seguinte):

“Quando os juristas falam de direitos e usurpações, distinguem num litígio a questão de direito (*quid juris*) da questão do fato (*quid facti*) (...). Servimo-nos de uma porção de conceitos empíricos sem que ninguém o conteste e (...) julgamo-nos autorizados a conferir-lhes um sentido e uma significação imaginada, porque temos sempre à mão a experiência para demonstrar a sua realidade objetiva. Há, no entanto, também conceitos usurpados, como sejam os de *felicidade*, de *destino*, que circulam com indulgência quase geral, mas acerca dos quais, por vezes, se levanta a interrogação: *quid juris?* e então ficamos não pouco embaraçados para os deduzir, já que não se pode apresentar qualquer claro princípio de direito, extraído da experiência ou da razão, que manifestamente legitime o seu uso”. (Kant, *Crítica da razão pura*, F. Gulbenkian, A84, B117, p. 119)

Quid juris = o que é de direito, o que é legal; *quid facti* = o que é de fato, realmente. No domínio da teoria do conhecimento, pode-se traduzir isto em termos de questões de validade e justificação lógica/epistemológica (*quid juris*) e de validade empírica (*quid facti*). Ou ainda: *quid juris* diz respeito a questões prévias sobre as condições do conhecimento (os *a priori* de Kant) enquanto *quid facti* diz respeito à validade empírica de um conhecimento específico. Ver *La philosophie critique de Kant*, p. 21.

natureza, uma verdadeira repetição na própria natureza; uma repetição das paixões de um modo patológico, uma repetição na arte na obra de arte? Não podemos resolver nenhum destes problemas agora; foi-nos suficiente encontrar a confirmação teatral de uma diferença irreduzível entre a generalidade e a repetição.

*** Sobre a seção seguinte, ver Nota 7.

Assim, repetição e generalidade opunham-se do ponto de vista da conduta e do ponto de vista da lei. Mas é necessário precisar uma terceira oposição, agora do ponto de vista do conceito ou da representação. Coloquemos uma questão *quid juris*: o conceito pode ser, de direito, o de uma coisa particular existente, tendo, então, uma compreensão infinita. A compreensão infinita é o correlato de uma extensão = 1. É muito importante que este infinito da compreensão seja posto como atual, não como virtual* ou simplesmente indefinido. É sob esta condição que os predicados, como momento do conceito, se conservam e têm um efeito no sujeito a que são atribuídos. Assim, a compreensão infinita torna possível a rememoração e a reconhecimento, a memória e a consciência de si (mesmo quando estas duas faculdades não são infinitas). Chama-se representação à relação entre o conceito e o seu objeto, tal como se encontra efetuada nesta memória e nesta consciência de si. Pode-se retirar daí os princípios de um leibnizianismo vulgarizado. De acordo com um princípio de diferença, toda a determinação** é conceptual em última instância ou faz atualmente parte da compreensão de um conceito. De acordo com um princípio de razão suficiente, há sempre um conceito por cada coisa particular. De acordo com a recíproca, princípio dos indiscerníveis, há uma coisa e apenas uma por conceito. O conjunto destes princípios forma a exposição da diferença

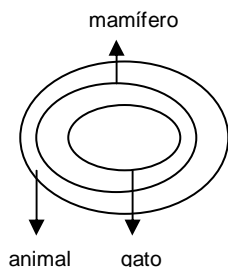
Em uma classificação que remonta a Aristóteles, um conceito pode ser analisado por sua compreensão (quais são seus elementos lógicos) ou por sua extensão (qual é o campo de aplicação de cada conceito ou qual é o número de seres por ele abarcados). Por exemplo, o conceito "animal" compreende os seguintes elementos: tem um corpo, é orgânico, é sensível, exige alimentação, etc. Por outro lado, o conceito "animal" se estende, quantitativamente, a todos os seres assim definidos. A compreensão e a extensão guardam uma relação inversa: quanto maior a compreensão de um conceito, menor sua extensão e vice-versa. Assim, por exemplo, se aumentamos a compreensão do conceito "animal" acrescentando-lhe outro elemento, digamos, "racional", sua extensão diminuirá: haverá menos seres aos quais ele se aplica. Esta frase de D. quer simplesmente dizer que se especificamos infinitamente as propriedades lógicas de um conceito ele acabará por abarcar apenas 1 indivíduo.

* Sobre as noções de atual e virtual, ver Nota 8.

Para Leibniz, de acordo com o "princípio da razão suficiente", fundamental a todo raciocínio, "não pode haver qualquer fato que seja verdadeiro ou existente, ou qualquer proposição verdadeira, sem que haja uma razão suficiente para que seja assim e não de outra forma, embora possamos não conhecer essas razões na maioria dos casos". Em suma, nada é sem uma razão para que seja e para que seja como é. (<http://www.xrefer.com/entry/553636>)

** Determinação: ato de acrescentar a um conceito uma característica que faça com que ele se torne mais determinado. Ou qualquer ato que torne alguma coisa determinada ou "acabada", que a atualize. Por exemplo, algo que exista em potência e que se transforme em ato, em realidade. Ou uma porção de matéria que receba uma forma determinada.

Do ponto de vista do ato, da ação, da natureza e do ponto de vista da codificação, da moral?



Seria porque nos lembramos de coisas determinadas (comp. inf. e ext. = 1) e não de conceitos mais amplos (comp. finita e extensão > 1) (os quais estariam mais relacionados à faculdade do conhecimento que da memória)? Ver o personagem "Funes, o Memorioso", de Borges (*Ficções*) que se lembrava para sempre de todas as coisas individuais que via. Funes estava condenado exclusivamente ao domínio dos conceitos de compreensão infinita e extensão = 1). Na 3ª lição sobre Kant (28/3/1978; Web Deleuze), D. diz: "Pensar, imaginar, sentir não são tratados por Kant como modos substituíveis uns aos outros mas como faculdades específicas. (...). Quando penso em Pedro E Pedro está aí, na verdade não pensei nada pois não formei nenhum conceito. Imaginei ou me lembrei".

A doutrina da identidade dos indiscerníveis tem várias formulações, entre as quais a de Leibniz: para quaisquer indivíduos x e y, se para qualquer propriedade intrínseca, não-relacional, f, x tem f se e somente se y tem f, então x é idêntico a y. Assim, se x e y são dois indivíduos distintos, eles não podem diferir simplesmente com respeito a propriedades relacionais, extrínsecas; eles devem diferir também com respeito a alguma propriedade intrínseca, não-relacional. (<http://www.xrefer.com/entry.js.p?xrefid=552372&secid=->).

como diferença conceptual ou o desenvolvimento da representação como mediação.

Mas um conceito pode sempre ser bloqueado ao nível de cada uma das suas determinações, de cada um dos predicados que compreende. É próprio do predicado permanecer como determinação, permanecer fixo no conceito, ao mesmo tempo que se torna outro na coisa (animal torna-se outro em homem e em cavalo, humanidade torna-se outra em Pedro e Paulo). Isto mostra por que é que a compreensão do conceito é infinita: tornando-se outro na coisa, o predicado é como o objeto de um outro predicado no conceito. Mas isto também mostra por que é que cada determinação permanece geral ou define uma semelhança, enquanto fixada no conceito e convindo de direito a uma infinidade de coisas. Portanto, o conceito é aqui constituído de tal forma que a sua compreensão vai ao infinito no seu uso real, mas é sempre passível, no seu uso lógico, de um bloqueio artificial. Toda a limitação lógica da compreensão do conceito dota-o de uma extensão superior a 1, de direito infinita; dota-o, pois, de uma generalidade tal que nenhum indivíduo existente *pode* corresponder-lhe *hic et nunc* (regra da relação inversa da compreensão e da extensão). Assim, como diferença no conceito, o princípio de diferença não se opõe à apreensão das semelhanças, mas, ao contrário, deixa-lhe o maior espaço de jogo possível. Já a questão “que diferença há?” pode, do ponto de vista do jogo de adivinhas, transformar-se em: que semelhança há? Mas, sobretudo nas classificações, a determinação das espécies implica e supõe uma avaliação contínua das semelhanças. Sem dúvida, a semelhança não é uma identidade parcial; mas isto só acontece porque o predicado no conceito, em



virtude do seu tornar-se-outro na coisa, não é uma parte desta coisa.

Gostaríamos de marcar a diferença entre este tipo de bloqueio artificial e um tipo totalmente distinto, a que se deve chamar bloqueio natural do conceito. Um remete à simples lógica, o outro remete para uma lógica transcendental ou para uma dialética da existência. Suponhamos, com efeito, que um conceito, tomado num momento determinado em que a sua compreensão é finita, seja forçado a assinalar um lugar no espaço e no tempo, isto é, uma existência correspondendo normalmente à extensão = 1. Dir-se-ia, então, que um gênero, uma espécie, passa à existência *hic et nunc* sem aumento de compreensão. Há dilaceração entre esta extensão = 1, imposta ao conceito, e a extensão = ∞ , exigida em princípio pela sua fraca compreensão. O resultado será uma “extensão discreta”, isto é, um pulular de indivíduos absolutamente idênticos quanto ao conceito e participando da mesma singularidade na existência (paradoxo dos duplos ou dos gêmeos). Este fenômeno da extensão discreta implica um bloqueio natural do conceito, que, pela sua natureza, difere do bloqueio lógico: ele forma uma verdadeira repetição na existência em vez de constituir uma ordem de semelhança no pensamento. Há uma grande diferença entre a generalidade, que sempre designa uma potência lógica do conceito, e a repetição que testemunha a impotência ou o limite real do conceito. A repetição é o fato puro de um conceito com compreensão finita, forçado a passar como tal à existência: conhecemos exemplos de tal passagem? O átomo epicurista seria um destes exemplos; indivíduo localizado no espaço, não deixa de ter uma compreensão pobre que se recupera em extensão discreta, a tal ponto que existe uma infinidade de

átomos da mesma forma e do mesmo tamanho. Mas pode-se duvidar da existência do átomo epicurista. Em compensação, não se pode duvidar da existência das palavras, que, de certa maneira, são átomos lingüísticos. A palavra possui uma compreensão necessariamente finita, pois, por natureza, ela é objeto de uma definição apenas nominal. Dispomos aí de uma razão pela qual a compreensão do conceito *não pode* ir ao infinito: só é possível definir uma palavra por meio de um número finito de palavras. Todavia, a fala e a escrita, das quais a palavra é inseparável, dão a esta uma existência *hic et nunc*; o gênero, portanto, passa à existência enquanto tal; e, ainda aí, a extensão se recobra em dispersão, em discrição, sob o signo de uma repetição que forma a potência real da linguagem na fala e na escrita.

A questão é a seguinte: há outros bloqueios naturais, além da extensão discreta ou da compreensão finita? Suponhamos um conceito com compreensão indefinida (virtualmente infinita). Por mais longe que se vá nessa compreensão, pode-se sempre pensar que um tal conceito subsume objetos perfeitamente idênticos. Contrariamente ao que se passa no infinito atual, onde, de direito, o conceito basta para distinguir o seu objeto de *qualquer* outro objeto, encontramos agora diante de um caso em que o conceito pode prosseguir indefinidamente a sua compreensão, subsumindo sempre uma pluralidade de objetos, pluralidade ela própria indefinida. Ainda aí o conceito é o Mesmo – indefinidamente o mesmo – para objetos distintos. Devemos, então, reconhecer a existência de diferenças não conceptuais entre estes objetos. Kant foi quem melhor marcou a correlação entre conceitos dotados de uma especificidade somente indefinida e determinações não conceptuais, puramente espacio-temporais ou

oposicionais (paradoxo dos objetos simétricos). Mas, precisamente, estas determinações são apenas figuras da repetição: o espaço e o tempo são, eles próprios, meios repetitivos; e a oposição real não é um máximo de diferença, mas um mínimo de repetição, uma repetição reduzida a dois, ecoando e retornando sobre si mesma, uma repetição que encontrou o meio para se *definir*. A repetição aparece, pois, como a diferença sem conceito, a diferença que se subtrai à diferença conceptual indefinidamente continuada. Ela exprime uma potência própria do existente, uma obstinação do existente na intuição, que resiste a toda a especificação pelo conceito, por mais longe que se leve esta especificação. Por mais longe que se vá no conceito, diz Kant, pode-se sempre repetir, isto é, fazer-lhe corresponder vários objetos, pelo menos dois, um à esquerda e um à direita, um para o mais e um para o menos, um para o positivo e um para o negativo.

Compreende-se melhor tal situação se considerarmos que os conceitos com compreensão indefinida são os conceitos da Natureza. Sob este aspecto, eles estão sempre noutra coisa: não estão na natureza, mas no espírito que a contempla ou que a observa e que a representa para si próprio. Eis por que se diz que a Natureza é um conceito alienado, um espírito alienado, oposto a si mesmo. A tais conceitos correspondem objetos que são desprovidos de memória, isto é, que não possuem e não recolhem em si os seus próprios momentos. Interrogamo-nos sobre a razão que leva a Natureza a repetir-se: porque, responde-se, ela é *partes extra partes, mens momentanea*. A novidade encontra-se, então, do lado do espírito que representa: é porque o espírito tem uma memória ou porque adquire hábitos que ele é capaz de

Literalmente: partes fora de partes, ou melhor, partes de partes, significando que se pode dividir infinitamente e se obterá sempre, indistintamente, a mesma coisa. A expressão é utilizada para "coisas inertes", significando que o resultado de sua divisão não fornece nada de novo.

Passar (líquido) de uma vasilha para outra, limpando-o do sedimento; transvasar, trasvasar (Aurélio).

formar conceitos em geral, de tirar algo de novo, de trasfegar algo de novo à repetição que contempla.

Os conceitos com compreensão finita são os conceitos nominais; os conceitos com compreensão indefinida, mas sem memória, são os conceitos da Natureza. Ora, estes dois casos ainda não esgotam os exemplos de bloqueio natural. Consideremos uma noção individual ou uma representação particular com compreensão infinita, dotada de memória, mas sem consciência de si. A representação compreensiva é em si, a lembrança aí está, abarcando toda a particularidade de um ato, de uma cena, de um acontecimento, de um ser. Mas o que falta, para uma razão natural determinada, é o para-si da consciência, é a reconhecimento. O que falta à memória é a rememoração ou, antes, a elaboração. Entre a representação e o *Eu*, a consciência estabelece uma relação muito mais profunda que a que aparece na expressão “tenho uma representação”; ela relaciona a representação ao EU como a uma livre faculdade que não se deixa encerrar em nenhum dos seus produtos, mas para quem cada produto já está pensado e reconhecido como passado, ocasião de uma mudança determinada no sentido íntimo. Quando falta a consciência do saber ou a elaboração da lembrança, o saber, tal como é em si, não vai além da repetição do seu objeto: ele é *desempenhado*, isto é, repetido, posto em ato, em vez de ser conhecido. A repetição aparece aqui como o inconsciente do livre conceito, do saber ou da lembrança, o inconsciente da representação. Coube a Freud assinalar a razão natural de tal bloqueio: o recalque, a resistência, que faz da própria repetição uma verdadeira “coerção”, uma “compulsão”. Eis aí, portanto, um terceiro caso de bloqueio que desta vez diz respeito aos conceitos de liberdade. Pode-se

As expressões “em-si” e “para-si” remetem a Hegel e a toda a uma tradição filosófica posterior (Marx, Sartre, etc.). As duas expressões remetem a estágios diferentes de desenvolvimento de um ser. Assim, o “em-si” refere-se ao ser no estágio em que ele está limitado a suas características inerentes, sem qualquer relação com outros seres e sem qualquer consciência de que possui essas características ou de sua existência. O estágio do “para-si” envolve tanto o desenvolvimento de uma relação do ser com outros seres quanto a consciência de si próprio, de sua própria existência. O estágio “superior” consistiria em reunir as duas situações: “em e para si”.

destacar também, do ponto de vista de um certo freudismo, o princípio da relação inversa entre repetição e consciência, repetição e rememoração, repetição e reconhecimento (paradoxo das “sepulturas” ou dos objetos enterrados): repete-se tanto mais o passado quanto menos ele é recordado, quanto menos consciência se tem de o recordar – recorde, elabore a recordação para não repetir. A consciência de si, na reconhecimento, aparece como a faculdade do futuro ou a função do futuro, a função do novo. Não é verdade que os únicos mortos que retornam são aqueles que foram muito rápidos e profundamente enterrados, sem que lhes tenham sido prestadas as devidas exéquias, e que o remorso testemunha menos um excesso de memória que uma impotência ou um malogro na elaboração de uma lembrança?

Há um trágico e um cômico na repetição. A repetição aparece sempre duas vezes, uma vez em destino trágico, outra em caráter cômico. No teatro, o herói repete precisamente porque está separado de um saber essencial infinito. Este saber está nele, mergulha nele, age nele, mas age como coisa oculta, como representação bloqueada. A diferença entre o cômico e o trágico diz respeito a dois elementos: a natureza do saber recalcado, ora saber natural imediato, simples dado do senso comum, ora terrível saber esotérico; por conseguinte, também à maneira pela qual o personagem é excluído desse saber, a maneira pela qual “ele não sabe que sabe”. O problema prático consiste, em geral, no seguinte: o saber não sabido deve ser representado como banhando toda a cena, impregnando todos os elementos da peça, compreendendo em si todas as potências da natureza e do espírito; ao mesmo tempo, porém, o herói não pode representar tal saber para si próprio, deve, pelo contrário, colocá-lo em ato, representá-

lo, repeti-lo. Deve fazer isto até ao momento pungente que Aristóteles chamava de “reconhecimento”, momento em que a repetição e a representação se misturam, se confrontam, sem, contudo, haver confusão entre estes dois níveis, um refletindo-se no outro, nutrindo-se do outro, sendo o saber, então, reconhecido como o mesmo, enquanto representado em cena, e repetido pelo ator.

O discreto, o alienado e o recalcado são os três casos de bloqueio natural, são os três casos de bloqueio natural, correspondendo aos conceitos nominais, aos conceitos da natureza e aos conceitos da liberdade. Mas, em todos estes casos, para se dar conta da repetição, invoca-se a forma do idêntico no conceito, a forma do Mesmo na representação: diz-se que essa repetição é formada de elementos que são realmente distintos e que, todavia, têm, estritamente, o mesmo conceito. A repetição aparece, pois, como uma diferença, mas uma diferença absolutamente sem conceito e, neste sentido, uma diferença indiferente. As palavras “realmente”, “estritamente”, “absolutamente” são consideradas palavras que remetem para o fenômeno do bloqueio natural, por oposição ao bloqueio lógico que só determina uma generalidade. Mas um grave inconveniente compromete toda esta tentativa. Ao invocarmos a identidade absoluta do conceito para objetos distintos, sugerimos apenas uma explicação negativa e por defeito. Que esta deficiência seja fundada na natureza do conceito ou da representação, nada altera. No primeiro caso, há repetição porque o conceito nominal tem naturalmente uma compreensão finita. No segundo caso, há repetição porque o conceito da natureza é naturalmente sem memória, é alienado, está fora de si. No terceiro caso, a repetição porque o conceito da

“Conceito da liberdade”, isto é, conceito pertencente à esfera da liberdade, da conduta, da moral, da subjetividade.

liberdade permanece inconsciente, a lembrança e a representação permanecem recalçadas. Em todos estes casos, *aquilo que* repete só o faz à força de não “compreender”, de não se lembrar, de não saber ou não ter consciência. E é sempre a insuficiência do conceito e dos seus concomitantes representativos (memória e consciência de si, rememoração e reconhecimento) que é tida como capaz de dar conta da repetição. É este, pois, o defeito de todo o argumento fundado na forma da identidade no conceito: estes argumentos só nos dão uma definição nominal e uma explicação negativa da repetição. Sem dúvida, pode-se opor a identidade formal, que corresponde ao simples bloqueio lógico, e a identidade real (*o Mesmo*), tal como aparece no bloqueio natural. Mas o próprio bloqueio natural tem necessidade de uma força positiva supra conceptual capaz de o explicar e de, ao mesmo tempo, explicar a repetição.

Voltemos ao exemplo da psicanálise: repete-se porque se recalca... Freud nunca ficou satisfeito com um tal esquema negativo, em que se explica a repetição pela amnésia. É verdade que, desde o início, o recalçamento designa uma potência positiva. Mas é do princípio do prazer ou do princípio da realidade que ele extrai esta positividade: positividade apenas derivada e de oposição. A grande viragem do freudismo aparece em *Para além do princípio de prazer*: o instinto de morte é descoberto não em relação com as tendências destrutivas, não em relação com a agressividade, mas em função de uma consideração direta dos fenômenos de repetição. Curiosamente, o instinto de morte vale como princípio positivo originário para a repetição, estando aí o seu domínio e o seu sentido. Ele desempenha o papel de um princípio transcendental, ao passo que o princípio de prazer é tão-somente

D. vai focalizar aqui a explicação dada por Freud para a repetição que resultaria do recalque. D. se concentrará, aqui, em explicar por que ele não está satisfeito com a explicação de Freud.

Ver Nota 9.

O famoso e controverso caso "Dora" é o primeiro das cinco principais histórias de caso de Freud. Tais como as outras quatro – "O pequeno Hans", "O homem dos ratos", "Schreber" e o "Homem dos lobos" – ela tem um título técnico sóbrio, "Fragmento da análise de uma caso de histeria", mas ficou conhecido desde então pelo pseudônimo dado por Freud a sua paciente. Dora [seu verdadeiro nome era Ida Bauer, depois, após o casamento, Ida Bauer Adler] entrou em análise com Freud quando tinha 18 anos, em outubro de 1900, e abruptamente encerrou seu tratamento onze semanas mais tarde. Freud escreveu o caso rapidamente em janeiro de 1901, mas não o publicou, por uma série de razões até 1905. Como indica o título provisório, "Sonhos e histeria", Freud pretendia que sua exposição fosse um anexo de seu *Interpretação dos sonhos*, de forma a mostrar em um exemplo concreto os usos da interpretação de sonhos. Através desse caso, Freud procurou provar a validade de suas teses sobre a neurose histerica e expor a natureza do tratamento psicanalítico, já então fundamentado na interpretação do sonho e na associação livre. Mas a história de caso, como reconhece Freud, foi o registro de um fracasso. Como consequência, ele extrai nas passagens finais uma lição desse fracasso: ele tinha sido seriamente negligente em não ter prestado suficiente atenção a transferência de sua paciente sobre ele. Dora tinha descarregado nele, seu analista, alguns dos sentimentos mais apaixonados, ao mesmo tempo amorosos e raivosos. O que é pior, ele fracassou em apreciar a dimensão homossexual nos amores de Dora porque ele ainda não estava plenamente consciente do papel que os impulsos homossexuais exercem nas neuroses. (Baseado no *Dicionário da psicanálise*, de Elizabeth Roudinesco e nas notas introdutórias ao "Fragmento da análise de um caso de histeria", in Peter Gay, *The Freud Reader*).

psicológico. É por essa razão porque ele é antes de tudo silencioso (não dado na experiência), ao passo que o princípio do prazer é ruidoso. A primeira questão seria, portanto, a seguinte: como é possível que o tema da morte, que parece reunir o que existe de mais negativo na vida psicológica, pode ser em si o mais positivo, transcendentalmente positivo, a ponto de afirmar a repetição? Como pode ele ser relacionado a um *instinto* primordial? Mas uma segunda questão recorta imediatamente essa primeira. Sob que forma é a repetição afirmada e prescrita pelo instinto de morte? Em última análise, trata-se da relação entre a repetição e os disfarces. Os disfarces no trabalho do sonho ou do sintoma – a condensação, o deslocamento, a dramatização – vêm recobrir, atenuando-a, uma repetição bruta e nua (como repetição do Mesmo)? Desde a primeira teoria do recalçamento, Freud indicava uma outra via: Dora só elabora o seu próprio papel e só repete o seu amor pelo pai através de outros papéis desempenhados por outros e que ela própria desempenha em relação a outros (K, Senhora K, a governanta....). Os disfarces e as variantes, as máscaras ou os travestis não vêm "por cima", mas são, a contrário, os elementos genéticos internos da própria repetição, as suas partes integrantes e constituintes. Esta via poderia ter orientado a análise do inconsciente para um verdadeiro teatro. No entanto, se ela não chega a este ponto é na medida em que Freud mantém, ao menos como tendência, o modelo de uma repetição bruta, o que pode ser facilmente constatado quando ele atribui a fixação ao Isso; o disfarce é então compreendido na perspectiva de uma simples oposição de forças, sendo a repetição disfarçada o fruto de um compromisso secundário entre forças opostas do Eu e do Isso. Mesmo em *Para além do*

Aqui, como em outros lugares de D&R, D. vai opor uma repetição "bruta e nua" (repetição do Mesmo) a uma repetição "verdadeira" (repetição que produz o singular, o novo).

compara com as duas
outras instâncias, o eu e o
supereu, que são suas
modificações e
diferenciações. Para Freud,
o isso é desconhecido e
inconsciente.
(Chemama, *Dicionário de
Psicanálise Larousse*)

princípio do prazer subsiste a forma de uma repetição nua, pois Freud interpreta o instinto de morte como uma tendência para regressar ao estado de uma matéria inanimada, o que mantém o modelo de uma repetição inteiramente física ou material.

A morte nada tem a ver com um modelo material. Basta, pelo contrário, compreender o instinto de morte na sua relação com as máscaras e os disfarces. A repetição é verdadeiramente o que se disfarça ao constituir-se o que só se constitui ao disfarçar-se. Ela não está sob as máscaras, mas forma-se de uma máscara para outra, tal como de um ponto notável a outro, com e nas variantes. As máscaras nada recobrem, exceto outras máscaras. Não há primeiro termo que seja repetido; e mesmo o nosso amor de criança pela mãe repete outros amores adultos por outras mulheres, um pouco como o herói de *Em busca do tempo perdido* representa com sua mãe a paixão de Swann por Odette. Portanto, nada há de repetido que possa ser isolado ou abstraído da repetição em que se forma e em que, porém, nada se oculta. Não há repetição nua que possa ser abstraída ou inferida do próprio disfarce. A mesma coisa é disfarçadora e disfarçada. Um momento decisivo da psicanálise foi aquele em que Freud renunciou nalguns pontos à hipótese de acontecimentos reais da infância que seriam como que termos últimos disfarçados, para os substituir pela potência do fantasma [ou fantasia? TTS] que mergulha no instinto de morte, onde tudo já é máscara e ainda disfarce. Em suma, a repetição é simbólica na sua essência; o símbolo, o simulacro, é a letra da própria repetição. Pelo disfarce e pela ordem do símbolo, a diferença é compreendida na repetição. É por isso que as variantes não vêm de fora, não exprimem um compromisso secundário entre uma instância recalcante e

uma instância recalcada, e não devem ser compreendidas a partir das formas ainda negativas da oposição, da conversão ou da inversão. As variantes exprimem antes de mais mecanismos diferenciais que são da essência e da gênese do que se repete. Seria mesmo preciso reverter as relações do “nu” e do “vestido” na repetição. Seja uma repetição nua (como repetição do Mesmo), um cerimonial obsessivo, por exemplo, ou uma estereotipia esquizofrênica: o que há de mecânico na repetição, o elemento de ação aparentemente repetido, serve de cobertura para uma repetição mais profunda que se desenrola numa outra dimensão, verticalidade secreta em que os papéis e as máscaras se alimentam no instinto de morte. Teatro do terror, dizia Binswanger a propósito da esquizofrenia. O “nunca isto” não é aí o contrário do “já visto”, significando, ambos, a mesma coisa e sendo cada um vivido no outro. *Sylvie*, de Nerval, já nos introduzia nesse teatro, e *Gradiva*, tão próxima de uma inspiração nervaliana, mostra-nos o herói que vive a repetição como tal e, ao mesmo tempo, aquilo que se repete como sempre disfarçado na repetição. Na análise da obsessão, o aparecimento do tema da morte coincide com o momento em que o obsessivo dispõe de todos os personagens do seu drama e os reúne numa repetição cujo “cerimonial” é apenas o invólucro exterior. Em toda a parte, a máscara, o *travesti*, o vestido é a verdade do nu. O verdadeiro sujeito da repetição é a máscara. É porque a repetição difere por natureza da representação que o repetido não pode ser representado, mas deve sempre ser significado, mascarado por aquilo que o significa, ele próprio mascarando aquilo que significa.

Não repito porque recalco. Recalco porque repito, esqueço porque repito. Recalco porque, antes de mais, não

Ludwig Binswanger (1881-1996), médico suíço. Teve uma forte amizade com Freud, apesar de seus desacordos teóricos. Em 1943, publicou sua principal obra, *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*.

Gradiva é o título de um romance de Wilhelm Jensen (1837-1911), sobre o qual Freud escreveu o ensaio *Delírios e sonhos na Gradiva de Jensen* (1907). O romance de Jensen é a história de um jovem arqueólogo, Norbert Hanold, apaixonado por uma figura em baixo-relevo, descoberta em Roma numa coleção de antiguidades, que representava uma jovem grega de andar sedutor. Norbert é invadido pelas fantasias que lhe são inspiradas por essa jovem, a quem batizou de Gradiva (“aquela que avança”), a ponto de pendurar numa das paredes de seu gabinete de trabalho uma cópia do baixo-relevo. Num pesadelo, Norbert vê a moça ser vitimada pela erupção que sepultou Pompéia em 79 d.C. Ao acordar, livrando-se trabalhosamente da convicção de também haver assistido à catástrofe, continua convencido da veracidade de seu sonho. Debruça-se então na janela e, na rua, divisa uma silhueta parecida com a de sua heroína. Precipita-se em vão para tentar alcançá-la.
(continua na próxima página)

Gérard de Nerval (1808-1855), escritor francês. *Sylvie* foi escrito em 1853, quando o escritor buscava se libertar de suas inquietações, mergulhando nas lembranças do passado. *Sylvie* é a história de um homem que se engana na busca do ideal. Ao entusiasmo dos primeiros capítulos se sucede uma amarga desilusão. Sylvie é uma pequena camponesa que partilhou dos jogos de Gérard. Mas ele sacrifica sua ternura à lembrança de Adrienne que lhe aparece em uma tarde deslumbrante no parque do castelo. Adrienne havia se misturado às moças que dançavam um rondó com ele. Chega um momento em que ele, segundo as regras da dança, dá-lhe um beijo, e depois escuta-a cantar com uma voz celestial e conhece todo o fervor de um amor místico. Ele se persuade que ele a viu em Caalis, quando, tornando-se religiosa, ela figurava entre as intérpretes de um drama sacro. Mais tarde, ele encontra Aurélie e imagina que Adrienne se reencarnou nela. Um dia ele revela a Aurélie a fonte de seu amor; mas ele recusa-se a partilhar de sua quimera. Ele fica sabendo mais tarde que Adrienne morreu no convento; e Sylvie lhe aparece como a imagem de uma felicidade inacessível, que seu espírito aventureiro rejeitou.
Mais informações:
<http://www.multimania.com/plavergne/nerval.htm>

Sentindo-se prisioneiro de suas fantasias, parte para Pompéia: na hora "ardente e sagrada" do meio-dia, aquela em que os turistas fogem das ruínas para buscar uma sombra, de repente ele vê surgir de uma casa sua Gradiva, andando com seu passo leve. A moça não é uma fantasia, ela é bastante real, chama-se Zoé Bertgang ("aquela que brilha no andar") e lhe pede que tenha a gentileza de falar alemão, e não grego ou latim, como acaba de fazer, se quiser conversar com ela. Compreendendo o estado mental em que se acha o rapaz, ela trata de curá-lo, com sucesso, é claro, revelando-lhe progressivamente o que ele recalçou: o fato de que os dois moram na mesma cidade alemã e foram, desde a infância, companheiros de brincadeiras. E. Roudinesco e M. Plon. *Dicionário de Psicanálise*, Jorge Zahar.

posso viver certas coisas ou certas experiências a não ser no modo da repetição. Sou determinado a recalcar aquilo que me impediria de vivê-las desse modo, isto é, a representação, que mediatiza o vivido relacionando-o com a forma de um objeto idêntico ou semelhante. Eros e Tanatos distinguem-se no seguinte: Eros deve ser repetido, só pode ser vivido na repetição; mas Tanatos (como princípio transcendental) é o que dá a repetição a Eros, o que submete Eros à repetição. Somente este ponto de vista é capaz de nos fazer avançar nos problemas obscuros da origem do recalçamento, de sua natureza, de suas causas e dos termos exatos sobre os quais incide. Com efeito, quando Freud, para além do recalçamento "propriamente dito", que incide sobre *representações*, mostra a necessidade de se considerar um recalçamento originário concernente, em primeiro lugar, às *apresentações* puras ou à maneira como as pulsões são necessariamente vividas, acreditamos que ele se aproxima ao máximo de uma razão positiva interna da repetição, razão que lhe parecerá mais tarde determinável no instinto de morte e que deve explicar o bloqueio da representação no recalçamento propriamente dito, em vez de ser explicado por ele. É por isso que a lei de uma relação inversa repetição-rememoração é pouco satisfatória sob todos os aspectos, na medida em que faz a repetição depender do recalçamento.

Freud sublinhava, desde o início, que, para deixar de repetir, não basta lembrar abstratamente (sem afeto), nem formar um conceito em geral, nem mesmo representar, em toda sua particularidade, o acontecimento recalçado: é preciso procurar a lembrança onde ela se encontrava, instalar-se de imediato no passado para operar a junção entre o saber e a resistência, entre a representação

Termo utilizado por Freud para designar um processo constitutivo do tratamento psicanalítico mediante o qual os desejos inconscientes do analisando concernentes a objetos externos passam a se repetir, no âmbito da relação analítica, na pessoa do analista, colocado na posição desses diversos objetos. Roudinesco e Plon, *Dicionário de psicanálise*.

e o bloqueio. Não se cura, pois, por simples anamnese, tal como não se está doente por amnésia. Neste caso, como em outros, a tomada de consciência é pouca coisa. A operação, muito mais teatral e dramática, através da qual se cura e pela qual também se deixa de curar, tem um nome: transferência. Ora, a transferência é ainda repetição, é antes de tudo repetição. Se a repetição nos torna doentes, é também ela que nos cura; se nos aprisiona e nos destrói, é ainda ela que nos liberta, dando, nos dois casos, o testemunho da sua potência “demoníaca”. Toda a cura é uma viagem ao fundo da repetição. Há, sem dúvida, na transferência algo de análogo ao que se encontra na experimentação científica, pois supõe-se que o doente deva repetir o conjunto do seu distúrbio em condições artificiais privilegiadas, tomando como “objeto” a pessoa do analista. Mas, na transferência, a repetição tem menos a função de identificar acontecimentos, pessoas e paixões do que de autenticar papéis, selecionar máscaras. A transferência não é uma experiência, mas um princípio que funda toda a experiência analítica. Por natureza, os próprios papéis são eróticos, mas a prova dos papéis apela para esse mais elevado princípio, para esse mais profundo juiz que é o instinto de morte. Com efeito, a reflexão sobre a transferência foi um motivo determinante para a descoberta de um “para-além”. É neste sentido que a repetição constitui, por si mesma, o jogo seletivo da nossa doença e da nossa saúde, da nossa perdição e da nossa salvação. Como é possível relacionar este jogo com o instinto de morte? Sem dúvida, num sentido bastante próximo daquele em que Miller diz, no seu admirável livro sobre Rimbaud: “Compreendi que era livre, que a morte, que experimentara, me tinha libertado”. Assim, a idéia de um instinto de morte deve ser compreendida em função de

Refere-se ao livro *The time of the assassins: a study of Arthur Rimbaud* (1949), de Henry Miller (1891-1980), escritor americano, sobre o poeta francês Arthur Rimbaud (1854-1891).

três exigências paradoxais complementares: dar à repetição um princípio original positivo, um poder autônomo de disfarce e, finalmente, um sentido imanente em que o terror se mistura intimamente com o movimento da seleção e da liberdade.

O nosso problema diz respeito à essência da repetição. Trata-se de saber porque é que a repetição não se deixa explicar pela forma de identidade no conceito ou na representação – em que sentido ela exige um princípio “positivo” superior. Esta pesquisa deve incidir sobre o conjunto dos conceitos da natureza e da liberdade. Na fronteira destes dois casos, consideremos a repetição de um motivo de decoração: uma figura encontra-se reproduzida sob um conceito absolutamente idêntico... Mas, na realidade, o artista não procede assim. Ele não justapõe exemplares da figura; de cada vez, combina um elemento de um exemplar com um *outro* elemento de um exemplar seguinte. No processo dinâmico da construção, introduz um desequilíbrio, uma instabilidade, uma dissimetria, uma espécie de abertura, e tudo isto só será conjurado no efeito total. Comentando tal situação, Lévi-Strauss escreve: “Estes elementos imbrincam-se por desligamentos uns dos outros, e é somente no final que a figura encontra uma estabilidade que confirma e desmente, em conjunto, o procedimento dinâmico segundo o qual foi executada”. Estas observações aplicam-se à noção de causalidade em geral, pois o que conta na causalidade artística ou natural não são os elementos de simetria presentes, mas aqueles que faltam e que não estão na causa – é a possibilidade de haver menos simetria na causa que no efeito. Ainda mais, a causalidade permaneceria eternamente hipotética, simples categoria lógica, se tal

possibilidade não fosse efetivamente preenchida em determinado momento. É essa a razão por que não se pode separar a relação lógica de causalidade de um processo físico de *sinalização*, pois sem ele essa relação não passaria ao ato. Chamamos “sinal” a um sistema dotado de elementos de dissimetria, provido de ordens de grandeza discordantes; chamamos “signo” àquilo que se passa num tal sistema, o que fulgura no intervalo, qual uma comunicação que se estabelece entre os discordantes. O signo é um efeito, mas o efeito tem dois aspectos: um pelo qual, enquanto signo, ele exprime a dissimetria produtora; o outro, pelo qual tende a anulá-la. O signo não é inteiramente a ordem do símbolo; todavia, prepara-a, ao implicar uma diferença interna (mas deixando ainda no exterior as condições da sua reprodução).

A expressão negativa “falta de simetria” não nos deve enganar: ela designa a origem e a positividade do processo causal. Ela é a própria positividade. Para nós, o essencial, como é sugerido pelo exemplo do motivo de decoração, é desmembrar a causalidade para nela distinguir dois tipos de repetição, sendo, um deles, relacionado apenas com o efeito total abstrato e, o outro, com a causa atuante. O primeiro é uma repetição estática, o segundo é uma repetição dinâmica. O primeiro resulta da obra, mas o segundo é como a “evolução” do gesto. O primeiro remete para um mesmo conceito, que deixa subsistir apenas uma diferença exterior entre os exemplares habituais de uma figura; o segundo é repetição de uma diferença interna que ele compreende em cada um dos seus momentos e que transporta de um ponto notável para outro. Pode-se tentar assimilar estas repetições dizendo-se que, do primeiro a segundo tipo, é somente o conteúdo do conceito que muda, ou dizendo-se que a

figura se articula distintamente. Mas isto seria desconhecer a ordem respectiva de cada repetição, pois, na ordem dinâmica, já não há conceito representativo nem figura representada num espaço preexistente. Há uma Idéia e um puro dinamismo criador de espaço correspondente.

Os estudos sobre o ritmo ou a simetria confirmam esta dualidade. Distingue-se uma assimetria aritmética, que remete para uma escala de coeficientes inteiros ou fracionários, e uma simetria geométrica, fundada em proporções ou relações irracionais; uma simetria estática, de tipo cúbico ou hexagonal, e uma simetria dinâmica, de tipo pentagonal, que se manifesta num traçado espiralado ou numa pulsação em progressão geométrica, em suma, numa “evolução” viva e mortal. Ora, este segundo tipo está no âmago do primeiro, é o seu âmago, o seu procedimento ativo, positivo. Numa rede de duplos quadrados, descobrem-se traçados radiais que têm, como pólo assimétrico, o centro de um pentágono ou de um pentagrama. A rede é como um tecido sobre uma armação, “mas o corte o ritmo principal dessa armação, é quase sempre um tema independente dessa rede”: como o elemento de dissimetria que serve, ao mesmo tempo, de princípio de gênese e de reflexão para um conjunto simétrico. Na rede de duplos quadrados, a repetição estática remete, pois, para uma repetição dinâmica formada por um pentágono e pela “série decrescente dos pentagramas que aí se inscrevem naturalmente”. Da mesma maneira, a ritmologia convida-nos a distinguir imediatamente dois tipos de repetição. A repetição-medida é uma divisão regular do tempo, um retorno isócrono de elementos idênticos. Mas uma duração só existe determinada por um acento tônico, comandada por intensidades. Cometer-se-ia um engano sobre a função dos

acentos se se dissesse que eles se reproduzem em intervalos iguais. Os valores tônicos e intensivos agem, ao contrário, criando desigualdades, incomensurabilidades, em durações ou espaços metricamente iguais. Criam pontos notáveis, instantes privilegiados que marcam sempre uma polirritimia. Ainda aí o desigual é o mais positivo. A medida é apenas o invólucro de um ritmo, de uma relação de ritmos. A renovação de pontos de desigualdade, de pontos de flexão, de acontecimentos rítmicos, é mais profunda que a reprodução de elementos ordinários homogêneos, de tal modo que devemos sempre distinguir a repetição-medida e a repetição-ritmo, sendo a primeira apenas a aparência ou o efeito abstrato da segunda. Uma repetição material e nua (como repetição do Mesmo) só aparece no sentido em que uma outra repetição nela se disfarça, constituindo-a e constituindo-se a si própria ao disfarçar-se. Mesmo na natureza, as rotações isócronas são apenas a aparência de um movimento mais profundo, sendo os ciclos revolutivos apenas abstrações; postos em relação, revelam ciclos de evolução, espirais de razão de curvatura variável, cuja trajetória tem dois aspectos dissimétricos, como a direita e a esquerda. É sempre nessa abertura, que não se confunde com o negativo, que as criaturas tecem a sua repetição, ao mesmo tempo que recebem o dom de viver e morrer.

Retornemos, enfim, aos conceitos nominais. É a identidade do conceito nominal que explica a repetição da palavra? Considere-se o exemplo da rima: ela é, sem dúvida, uma repetição verbal, mas repetição que compreende a diferença entre duas palavras e que a inscreve no seio de uma Idéia poética, num espaço que ela determina. Além disso, ela tem o sentido de marcar intervalos iguais, mas sobretudo, como se vê na concepção

Raymond Roussel (1877-1933), escritor francês, “pode ser descrito como o mais excêntrico escritor do século XX. Seu estilo estranho, baseado em elaborados jogos de linguagem fascinou os surrealistas, sobretudo Duchamp, mas também escritores tão diversos quanto Gide, Robbe-Grillet e Foucault (autor de um ensaio sobre ele)”.

da rima forte, o de colocar os valores de timbre ao serviço do ritmo tônico, o de contribuir para a independência dos ritmos tônicos em relação aos ritmos aritméticos. Quanto à repetição de uma mesma palavra, devemos concebê-la como uma “rima generalizada”; mas não conceber a rima como uma repetição reduzida. Esta generalização comporta dois procedimentos: ou uma palavra, tomada em dois sentidos, assegura uma semelhança paradoxal ou uma identidade paradoxal entre estes dois sentidos; ou, então, tomada num único sentido, a palavra exerce sobre as suas vizinhas uma força atrativa, comunicando-lhes uma prodigiosa gravitação, até que uma das palavras contíguas a substitua e se torne, por sua vez, centro de repetição. Raymond Roussel e Charles Péguy foram os grandes repetidores da literatura; souberam elevar a potência patológica da linguagem a um nível artístico superior. Roussel parte de palavras com duplo sentido ou de homônimos e preenche toda a distância entre estes sentidos com uma história e objetos duplicados, apresentados duas vezes; deste modo, triunfa sobre a homonímia no seu próprio terreno e inscreve o máximo de diferença na repetição, tal como no espaço aberto no seio da palavra. Este espaço é ainda apresentado por Roussel como o das máscaras e da morte, espaço em que se elaboram, ao mesmo tempo, uma repetição que aprisiona e uma repetição que salva – que salva, antes de tudo, daquela que aprisiona. Roussel criou uma pós-linguagem, em que tudo se repete e recomeça, uma vez que tudo foi dito. Muito diferente é a técnica de Péguy, que substitui a sinonímia, e não a homonímia, pela repetição; diz respeito àquilo que os lingüistas denominam por função de contigüidade, e não de similaridade, e forma uma pré-linguagem, uma linguagem auroral, em que se procede por

pequenas diferenças para engendrar, pouco a pouco, o espaço interior das palavras. Tudo desemboca, desta vez, no problema das mortes prematuras do envelhecimento, mas, também aí, tudo desemboca na oportunidade inaudita de afirmar, contra uma repetição que aprisiona, uma repetição que salva. Péguy e Roussel levam a linguagem aos seus limites (a similaridade ou a seleção, em Roussel, o “traço distintivo” entre *bilhar* e *pilhar*; a contigüidade ou a combinação, em Péguy, os famosos *pontos de tapeçaria*). Ambos substituem a repetição horizontal, a das palavras comuns que se repetem, por uma repetição de pontos notáveis, uma repetição vertical em que se remonta ao interior das palavras. Substituem a repetição por defeito, a repetição por insuficiência do conceito nominal ou da representação verbal, por uma repetição positiva, uma repetição por excesso de uma Idéia lingüística e estilística. Como é que a morte inspira a linguagem, estando sempre presente quando a repetição se afirma?

A reprodução do Mesmo não é um motor dos gestos. Sabe-se que até a mais simples imitação compreende a diferença entre o exterior e o interior. Mais ainda, a imitação tem apenas um papel regulador secundário na montagem de um comportamento, permitindo não instaurar, mas corrigir movimentos que estão em vias de se realizar. A aprendizagem não se faz na relação da representação com a ação (como reprodução do Mesmo), mas na relação do signo com a resposta (como encontro com o Outro). O signo compreende a heterogeneidade, pelo menos de três maneiras: em primeiro lugar, no objeto que o emite ou que é seu portador e que apresenta necessariamente uma diferença de nível, como duas contrastantes ordens de grandeza ou de realidade entre as quais o signo fulgura; por outro lado,

em si mesmo, porque o signo envolve um outro “objeto” nos limites do objeto portador e encarna uma potência da natureza ou do espírito (Idéia); finalmente, na resposta que ele solicita, não havendo “semelhança” entre o movimento da resposta e do signo. O movimento do nadador não se assemelha ao movimento da onda; e, precisamente, os movimentos do professor de natação, movimentos que reproduzimos na areia, nada são em relação aos movimentos da onda, movimentos que só aprendemos a prever quando os aprendemos praticamente quando signos. Eis por que é tão difícil dizer como é que alguém aprende: há uma familiaridade prática, inata ou adquirida, como os signos, que faz de toda a educação algo de amoroso, mas também de mortal. Os nossos únicos mestres são aqueles que nos dizem “faça comigo” e que, em vez de nos proporem gestos para reproduzir, sabem emitir signos a serem desenvolvidos no heterogêneo. Por outros termos, não há ideomotricidade, mas somente sensorio-motricidade. Quando o corpo conjuga os seus pontos notáveis com os da onda, ele estabelece o princípio de uma repetição, que não é a do Mesmo, mas que compreende o Outro, que compreende a diferença e que, de uma onda e de um gesto a outro, transporta esta diferença pelo espaço repetitivo assim constituído. Apreender é constituir este espaço do encontro com os signos, espaço em que os pontos notáveis se articulam uns nos outros e em que a repetição se forma ao mesmo tempo que disfarça. Há sempre imagens de morte na aprendizagem, graças à heterogeneidade que ela desenvolve, aos limites do espaço que cria. Perdido no longínquo, o signo é mortal; e também o é quando nos atinge diretamente. Édipo recebe o signo, uma vez, de muito longe e, outra vez, de muito perto; entre as duas

vezes tece-se uma terrível repetição do crime. Zaratustra recebe o seu “signo”, ora de muito perto, ora de muito longe, e só no final pressente a boa distância que vai transformar numa repetição libertadora, salvadora, aquilo que faz dele um inferno no eterno retorno. Os signos são os verdadeiros elementos do teatro. Testemunham potências da natureza e do espírito, potências que agem sob as palavras, os gestos, as personagens e os objetos representados. Eles significam a repetição, entendida como movimento real, em oposição à representação, entendida como falso movimento do abstrato.

Temos o direito de falar de repetição quando nos encontramos diante de elementos idênticos que têm absolutamente o mesmo conceito. Mas, devemos distinguir destes elementos discretos, destes objetos repetidos, um sujeito secreto que se repete através deles, verdadeiro sujeito da repetição. É preciso pensar a repetição com o pronominal, encontrar o Si da repetição, a singularidade naquilo que se repete, pois não há repetição sem um repetidor, nada de repetido sem uma alma repetidora. Do mesmo modo, mais do que distinguir repetido e repetidor, objeto e sujeito, devemos distinguir duas formas de repetição. Em todo o caso, a repetição é a diferença sem conceito. Contudo, num caso a diferença é posta somente como exterior ao conceito, diferença entre objetos representados sob o mesmo conceito, caindo na indiferença do espaço e do tempo. No outro caso, a diferença é anterior à Idéia; ela desenrola-se como puro movimento criador de um espaço e de um tempo dinâmicos que correspondem à Idéia. A primeira repetição é repetição do mesmo e explica-se pela identidade do conceito ou da representação; a segunda é a que compreende a diferença e se compreende a si mesma na

alteridade da Idéia, na heterogeneidade de uma “apresentação”. Uma é negativa por deficiência do conceito, a outra é afirmativa por excesso da Idéia. Uma é hipotética, a outra é categórica. Uma é estática, a outra é dinâmica. Uma é repetição no efeito, a outra na causa. Uma é em extensão, a outra intensiva. Uma é habitual, a outra é notável e singular. Uma é horizontal, a outra é vertical. Uma é desenvolvida, explicada, a outra é envolvida, devendo ser interpretada. Uma é revolucionária, a outra é evolutiva. Uma é de igualdade, de comensurabilidade, de simetria, a outra funda-se no desigual, no incomensurável ou no dissimétrico. Uma é inanimada, a outra tem o segredo de nossos mortos e de nossas vidas, dos nossos aprisionamentos e das nossas libertações, do demoníaco e do divino. Uma é repetição “nua”, a outra é repetição vestida, que se forma a si própria vestindo-se, mascarando-se, disfarçando-se. Uma é de exatidão, a outra tem a autenticidade por critério.

As duas repetições não são independentes. Uma é o sujeito singular, o âmago e a interioridade, a profundidade da outra. A outra é somente o invólucro exterior, o efeito abstrato. A repetição de dissimetria oculta-se nos conjuntos ou efeito simétricos; uma repetição de pontos notáveis sob a repetição de pontos ordinários; e, em toda parte, o Outro na repetição do Mesmo. É a repetição secreta, a mais profunda: só ela dá a razão da outra, a razão do bloqueio dos conceitos. Neste domínio, assim como em Sartor Resartus, a verdade do nu está na máscara, no disfarce, no *travestismo*. Isto acontece necessariamente, pois a repetição não se oculta em outra coisa, mas forma-se disfarçando-se; não preexiste aos seus próprios disfarces e, formando-se, constitui a repetição nua em que se envolve. As conseqüências disto são

Sartor Resartus (em latim: “Alfaite Re-Alfaitado”), livro escrito por Thomas Carlyle (1795-1881), escritor escocês. *Sartus Resartus* é, aparentemente, uma introdução à estranha história da roupa pelo professor alemão de Coisas em Geral, Diogenes Teufelsdröckh. Na Parte I, o autor apresenta o professor Teufelsdröckh e sua “filosofia da roupa”. A Parte II descreve a infância de Teufelsdröckh, sua educação, primeiros amores, suas tristes peregrinações, sua perda e recuperação da fé. A Parte III expande a “filosofia da roupa”: apenas se vemos através das roupas, podemos compreender a vida. O livro é caracterizado como “um discurso sobre a filosofia da roupa, levando à conclusão de que todos os símbolos, formas e instituições humanas são de fato roupas e, como tais, temporários; o livro é, em certa medida, a autobiografia de

importantes. Quando nos encontramos em presença de uma repetição que avança mascarada ou que comporta deslocamentos, precipitações, reduções, variantes, diferenças que são capazes, em última análise, de nos levar muito longe do ponto de partida, temos tendência para ver aí um estado misto e que a repetição não é pura, mas somente aproximativa: a própria palavra repetição parece-nos então ser empregada simbolicamente, como metáfora ou por analogia. É verdade que definimos rigorosamente a repetição como diferença sem conceito. Mas seria um erro reduzi-la a uma diferença que cai na exterioridade, sob a forma do Mesmo no conceito, sem ver que ela pode ser interior à Idéia e possuir em si própria todos os recursos do signo, do símbolo e da alteridade que ultrapassam o conceito enquanto tal. Os exemplos anteriormente invocados concernem aos mais diversos casos, conceitos nominais, da natureza ou da liberdade; seria possível criticar o fato de termos misturado aqui todo o tipo de repetições, física e psíquicas, assim como, no domínio psíquico, repetições nuas do tipo estereotípias e repetições latentes e simbólicas. É que queríamos mostrar, em toda a estrutura repetitiva, a coexistência dessas instâncias, e como a repetição manifesta de elementos idênticos remetia necessariamente para um sujeito latente que se repetia através destes elementos, formando uma “outra” repetição no interior da primeira. Desta outra repetição, diremos, pois, que de modo algum é aproximativa ou metafórica. Ela é, pelo contrário, o espírito de toda repetição. Ela é, mesmo, a letra de toda repetição, em estado de filigrana ou de algarismo constituinte. É ela que constitui a essência da diferença sem conceito, da diferença não mediatizada em que consiste toda a repetição. É ela o sentido primeiro,

literal e espiritual da repetição. Da outra, o que resulta é o sentido material, segregado como uma concha.

Começamos por distinguir a generalidade e a repetição. Em seguida, distinguimos duas formas de repetição. Estas duas distinções encadeiam-se; a primeira só desenvolve as suas conseqüências na segunda. Com efeito, se nos contentarmos em situar a repetição de maneira abstrata, esvaziando-a de sua interioridade, continuaremos incapazes de compreender como e por que razão um conceito pode ser naturalmente bloqueado e deixar aparecer uma repetição que não se confunde com a generalidade. Inversamente quando descobrimos o interior literal da repetição, temos o meio não só de compreender a repetição da exterioridade como cobertura, mas também de recuperar a ordem da generalidade (e de operar, segundo o desejo de Kierkegaard, a reconciliação do singular com o geral). Com efeito, na medida em que a repetição interior se projeta através de uma repetição nua que a recobre, as diferenças que ela compreende aparecem como fatores que se opõem à repetição, que a atenuam e a fazem variar segundo leis “gerais”. Mas, sob o trabalho das leis, subsiste sempre o jogo das singularidades. As generalidades de ciclos na natureza são a máscara de uma singularidade que desponta através das suas interferências, e, sob as generalidades do hábito, na vida moral, reencontramos singulares aprendizagens. O domínio das leis deve ser compreendido sempre a partir de uma Natureza e de um Espírito superiores às suas próprias leis e que tecem as suas repetições antes de mais nas profundezas da terra e do coração, onde as leis ainda não existem. O interior da repetição é sempre afetado por uma ordem de diferença; na medida em que algo está relacionado com uma repetição de ordem diferente da sua,

a repetição, por sua vez, aparece como exterior e nua, e esse próprio algo como submetido às categorias da generalidade. É a inadequação da diferença e da repetição que instaura a ordem do geral. Gabriel Tarde sugeria, neste sentido, que a própria semelhança não passava de uma repetição deslocada: a verdadeira repetição é aquela que corresponde diretamente a uma diferença de mesmo grau. Ninguém soube, melhor que Tarde, elaborar uma nova dialética, descobrindo, na natureza e no espírito, o esforço secreto para instaurar uma adequação cada vez mais perfeita entre a diferença e a repetição.

Enquanto colocarmos a diferença como diferença conceptual, intrinsecamente conceptual, e a repetição como diferença extrínseca entre objetos representados sob um mesmo conceito, parece ser possível resolver pelos fatos o problema das suas relações. Há ou não há repetições? Ou toda diferença, em última instância, é intrínseca e conceptual? Hegel zombava de Leibniz, porque este convidara damas da corte para fazer metafísica experimental passeando pelos jardins, a fim de verificar que duas folhas de árvore não tinham o mesmo conceito. Substituamos as damas da corte por polícias científicos: não há dois grãos de poeira absolutamente idênticos, duas mãos que tenham os mesmos pontos notáveis, duas máquinas de escrever que tenham a mesma impressão, dois revólveres que estriem as suas balas da mesma maneira... Mas por que razão pressentimos que o problema não está bem situado enquanto procuramos nos fatos o critério de um *principium individuationis*? É que uma diferença pode ser interna e não ser conceptual (é este já o sentido do paradoxo dos objetos simétricos). Um espaço dinâmico deve ser definido do ponto de vista de um

Gabriel Tarde (1843-1904), sociólogo francês. "Influenciou Bergson, disputou com Durkheim o título de fundador da sociologia, entrou em polémica com Lombroso e colocou o desejo e a diferença no centro de sua análise do vínculo social". Escreveu, entre outros: *Les lois de l'imitation; Monadologie et sociologie; La logique sociale; Les lois sociales: esquisse d'une sociologie*. Alguns de seus livros, em francês e em formato eletrônico, podem ser baixados aqui: http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/livres/tarde_gabriel.html

"Lembro-me que uma grande princesa, dotada de um espírito sublime, disse um dia passeando no seu jardim que não acreditava houvesse duas folhas perfeitamente semelhantes. Um gentil-homem de espírito, que estava em sua companhia, acreditou que seria fácil encontrar uma; todavia, embora procurasse muito, convenceu-se pelos próprios olhos que sempre se podia notar alguma diferença". (Leibniz, *Novos ensaios sobre o entendimento humano*. In *Leibniz*, Nova Cultural, 2000, trad. de Luiz João Baraúna).

"O pensamento comum espanta-se com a proposição de que não existam duas coisas iguais – como na história em que Leibniz propôs a questão na corte e fez com que duas damas fossem observar as folhas das árvores para ver se achavam duas iguais. Felizes tempos para a metafísica, nos quais a ocupação dos cortesãos consistia em testar suas proposições e não exigia maior esforço do que o de comparar folhas!" (Hegel, *Ciência da Lógica*, § 904: http://www.marxists.org/referencce/archive/hegel/works/hl/hl409.htm#HL2_417)

Ver Nota 10.

observador ligado a este espaço e não de uma posição exterior. Há diferenças internas que dramatizam uma Idéia e antes de representar um objeto. A diferença, aqui, é interior a uma Idéia, se bem que seja exterior ao conceito como representação de objeto. Eis por que a oposição entre Kant e Leibniz parece atenuar-se bastante, à medida que temos em conta os fatores dinâmicos presentes nas duas doutrinas. Se Kant reconhece nas formas da intuição diferenças extrínsecas irreduzíveis à ordem dos conceitos, nem por isso tais diferenças deixam de ser “internas”, se bem que não possam ser consignadas como “intrínsecas” por um entendimento e sejam representáveis apenas na sua relação exterior com o espaço inteiro. Isso quer dizer, conforme certas interpretações neokantianas, que há, de modo gradual, uma construção dinâmica interna do espaço, construção que deve preceder a “representação” do todo como forma de exterioridade. O elemento desta gênese interna parece encontrar-se mais na quantidade intensiva que no esquema e relacionar-se mais com as Idéias que com os conceitos do entendimento. Se a ordem espacial das diferenças extrínsecas e a ordem espiritual das diferenças intrínsecas estão, finalmente, em harmonia, como o esquema o testemunha, isto acontece, mais profundamente, graças a este elemento diferencial intensivo, síntese do contínuo no instante que, sob a forma de uma *continua repetitio*, engendra (de início, interiormente) o espaço em conformidade com as Idéias. Ora, em Leibniz, a afinidade das diferenças extrínsecas com as diferenças conceptuais intrínsecas exigia já o processo interno de uma *continua repetitio*, processo fundado num elemento diferencial intensivo que opera a síntese do contínuo no ponto para engendrar o espaço por dentro.

Há repetições que não são apenas diferenças extrínsecas; há diferenças internas que não são intrínsecas ou conceptuais. Estamos, assim, em condições de melhor situar a fonte das ambigüidades precedentes. Quando determinamos a repetição como diferença sem conceito, acreditamos ser possível concluir pelo caráter apenas extrínseco da diferença na repetição; julgamos, então, que toda “novidade” interna é suficiente para nos distanciar da letra e que ela só é conciliável com uma repetição aproximativa, dita por analogia. Isto não é assim, pois não sabemos ainda qual é a essência da repetição, o que é positivamente designado pela expressão “diferença sem conceito”, a natureza da interioridade que ela é capaz de implicar. Inversamente, quando determinamos a diferença como diferença conceptual, acreditamos ter feito o suficiente para a determinação do conceito de diferença enquanto tal. Todavia, ainda a este respeito, não temos nenhuma idéia de diferença, nenhum conceito de diferença própria. Talvez o engano da filosofia da diferença, de Aristóteles a Hegel passando por Leibniz, tenha sido o de confundir o conceito da diferença com uma diferença simplesmente conceptual, contentando-se em inscrever a diferença no conceito em geral. Na realidade, quando se inscreve a diferença no conceito em geral, não se tem nenhuma Idéia singular da diferença, permanecendo-se apenas no elemento de uma diferença, já mediatizada pela representação. Encontramo-nos, pois, diante de duas questões: qual é o conceito da diferença – que não se reduz à simples diferença conceptual, mas que exige uma Idéia própria, como que uma singularidade na Idéia? Qual é, por outro lado, a essência da repetição – que não se reduz a uma diferença sem conceito, que não se confunde com o caráter aparente dos objetos representados sob um mesmo

conceito, mas que, por sua vez, dá testemunho da singularidade como potência da Idéia? O encontro das duas noções, diferença e repetição, não pode ser suposto desde o início, devendo antes aparecer graças a interferências e cruzamentos entre estas duas linhas, uma dizendo respeito à essência da repetição, a outra, à idéia de diferença.

Notas separadas

1. Kierkegaard e Regine, *Temor e tremor*, *A repetição*

Em 1840, K. se tornou noivo de uma moça de 18 anos da classe alta de Copenhague chamada Regine Olsen, a qual ele havia conhecido e pela qual ele havia se apaixonado há cerca de um ano. O noivado mal havia começado, entretanto, quando ele começou a ter escrúpulos. Para citar os diários: “No segundo dia (após o noivado), vi que eu estava errado. Arrependido eu estava – *my vita ante acta*, minha melancolia – isso era o bastante!”

K. deu-se conta, em suma, de que ele não podia dominar sua melancolia, e ele se sentia incapaz de fazer confidências à moça que ele acreditava ser sua causa. A figura de seu pai se interpunha no caminho; e a tragédia da maldição da família era uma coisa que não podia ser revelada. Ele era jogado de volta para si mesmo e para sua solidão, e era incapaz de “realizar o universal” – isto é, incapaz de relações humanas, de abrir sua mente para outrém, ou mesmo de tornar-se clérigo, como ele freqüentemente pretendeu, mas nunca o fizera.

Dois meses mais tarde, ele decidiu que não ele não tinha motivos para amarrar essa moça feliz moça a si, e talvez fazê-la infeliz por meio de sua melancolia. Entretanto, romper um noivado era um assunto sério naquela época, um acontecimento que podia refletir, em particular, de forma desfavorável sobre a mulher. Para preservar Regine, K., portanto, decidiu assumir toda a culpa, e de uma forma que se tornasse claro para todos que tinha sido que tinha rompido o noivado. Assim, por vários meses, ele fingiu ser um mulherengo irresponsável, ruidosamente mostrando-se em público e buscando, por todos os meios, mostrar-se de forma desfavorável perante os olhos de todos.

Nisso ele foi bem sucedido, exceto aos olhos de Regine, que percebeu a manobra e recusou-se a aceitar o rompimento. O caso tornou-se, assim, duplamente doloroso para ambos. Quando o rompimento tornou-se um fato, K. escreveu em seus diários: “Quando o vínculo se quebrou, meu sentimento foi: ou eu mergulho na dissipação ou na religiosidade absoluta – de um tipo diferente da religiosidade do pastor”. Ele escolheu a última.

Temor e tremor

Em *Temor e tremor*, ele, outra vez, considera a relação com Regine: uma relação que é para ele uma obsessão por causa de um compreensível sentimento de culpa. O principal protagonista deste curto livro é Abraão, que estava pronto a sacrificar seu próprio filho em cumprimento à ordem de Deus. O pai de K. tinha

sacrificado seu filho – ou, de qualquer modo, sua felicidade – a Deus da mesma forma, e ele tinha se prontificado a sacrificar Regine pela mesma razão. Em seu próprio caso, isso significava que ele tinha sacrificado o que era mais precioso para ele neste mundo; ele tinha renunciado.

Mas Abraão tinha sido detido no último momento, e depois que ele havia mostrado absoluta obediência a Deus teve seu filho devolvido. E aplicando essa experiência a seu próprio caso pessoal, K. deu-se conta dessa conexão: se Abraão teve seu filho devolvido, enquanto ele teve que renunciar sua relação com Regine, foi porque Abraão tinha compreendido o significado mais profundo da absoluta obediência ao absoluto. Isso é o que ele chamava de fé; e na fé está a convicção de que para Deus todas as coisas são possíveis. Segue-se que o homem que tem fé não precisa renunciar. O homem que renuncia prova, ao fazê-lo, que lhe falta fé; ou, como diz K. no seu Diário, no registro referente a maio de 1843, isto é, na época em que ele estava trabalhando em *Temor e tremor*: “Se eu tivesse tido fé eu deveria ter me mantido junto de Regine”. E ele acrescenta: “A fé, portanto, tem esperança nessa vida igualmente, mas apenas em virtude do absurdo, não por causa da razão humana; do contrário, seria meramente sabedoria mundana e não fé”. De fato, ele agora vê que na época em que ele acreditava que um casamento seria impossível e que ele renunciara a ele, ele deveria ter tido fé, quando ele estava plenamente convencido de que para Deus todas as coisas são possíveis, até mesmo, contra toda a razão, a capacidade de tornar possível um casamento impossível; e nessa crença ele deveria ter permanecido fiel a Regine. Ele formula essa idéia filosoficamente naquilo que ele chama de “o duplo movimento do infinito”, que consiste em, primeiramente, romper com a finitude, mas sendo capaz, por meio da religião, de recuperá-la. Assim, é possível tornar a vida neste mundo compatível, afinal, com a vida em Deus. A renúncia conduz o homem para uma relação negativa com o mundo, mas a fé o traz de volta para uma relação positiva com ele.

A repetição

A repetição é, em todos os sentidos, uma extensão de *Medo e tremor*. O conceito de repetição não é naturalmente, nada mais do que o duplo movimento do infinito, em virtude do qual repetimos, ou recuperamos, o mundo, após ter feito primeiramente o movimento negativo de renúncia. Entretanto, os dois livros não se assemelham. *A repetição* trata a fé de forma psicológica. Trata-se, como diz seu subtítulo, de um “ensaio de psicologia experimental”. Como acontece freqüentemente, com Kierkegaard, vemos as coisas por meio dos olhos de um observador, e esse observador é um homem interessado nos problemas mas não pessoalmente envolvido: um filósofo frio, bastante irônico, ocasionalmente um tanto cínico a respeito da vida que não tem nenhum compromisso com a religião e muito menos com o cristianismo.

Esse homem é o personagem que recebe um pseudônimo, Constantine Constantius, o qual narra a história. O jovem que vive um caso de amor em tudo se parece com Kierkegaard. E o caso de amor em tudo se parece com o caso de amor que esse último sofreu. A forma atual do livro, entretanto, não é a original, e nós não sabemos com certeza como terminava a primeira versão. De umas poucas indicações nos diários de K., podemos conjecturar que terminava com o suicídio do jovem apaixonado, provavelmente

porque ele se sentia incapaz de honrar os compromissos de uma relação que ele próprio havia iniciado. Assim, enquanto K. rompeu o noivado e se afastou, seu *alter ego* cometeu suicídio. Trata-se de duas maneiras diferentes de resolver o conflito: o conflito que consiste em nenhuma das pessoas ser capaz de realizar o duplo movimento do infinito.

Em sua presente forma, entretanto, o livro tem um fim bem diferente, e por um bom motivo, um motivo que está ligado à própria experiência de K. Devemos lembrar que a nova fase de sua produção tinha sido colocada em movimento pelo breve encontro fora da igreja, quando Regine lhe fez um movimento de cabeça, enchendo sua mente com idéias que ao mesmo tempo que o alarmaram, fizeram-no aprofundar seu conceito de fé e visualizá-lo no duplo movimento do infinito, mantendo simultaneamente sua intangibilidade na forma do paradoxo. Quando pode um sorriso e um aceno ter tido tantas conseqüências?

Mas retornando de Berlim a Copenhague, com dois manuscritos prontos para serem imprimidos, K. ficou estupefato de saber que Regine tinha noivado. Ela estava noiva do jovem Fritz Schlegel, o qual lhe tinha dedicado suas atenções antes que K. tivesse surgido em sua vida, e com o qual ela tinha se reconciliado. Para K., isto significava que tudo que ele tinha imaginado após aquele ditoso aceno, todos os sonhos que ele tinha sonhado sobre algum casamento espiritual entre eles, ou ao menos sobre uma lealdade mútua, casado ou não, e todo o sistema de pensamento que tinha se cristalizado como uma pérola na concha do sorriso tinha-se mostrado vão e fútil. Seu mundo parecia se despedaçar e cair em ruínas a seus pés. Ele se exporia ao ridículo se fosse agora publicar seu livro, no qual o herói comete suicídio por causa de uma amor não-correspondido – porque sua própria amada tinha ficado noiva de outro, tal como o final de *A repetição* seria, naturalmente, maliciosamente interpretado. Ele imediatamente rasgou as últimas sete ou oito páginas de seu manuscrito (talvez tivessem até sido já impressas) e, além disso, escreveu rapidamente uma nova conclusão, na qual ficamos sabendo que a moça tinha se casado com outro, e na qual o herói, em vez de tirar sua própria vida, triunfantemente exclama:

“Com isso volto outra vez a ser eu mesmo. Eis aqui a repetição. Agora compreendo todas as coisas e a vida me parece mais bela do que nunca. (...) [Não é isso por acaso uma repetição? Não recebi duplicado tudo o que antes possuía? Não voltei a ser eu mesmo de tal sorte que hoje posso reconhecer duplamente o significado e valor imensos de minha própria personalidade? E que vale uma repetição de todos os bens materiais e terrenos, indiferentes para o espírito, comparada com uma repetição dos bens espirituais? Apenas os filhos não recuperou Jó reduplicadamente, pois a vida de um homem não permite essa forma de reduplicação. Na ordem das coisas profundas de que estamos falando somente é possível a repetição espiritual, embora essa nunca possa chegar a ser perfeita no tempo como o será na eternidade, que é cabalmente a autêntica repetição.] (...) Outra vez sou eu mesmo. A máquina se pôs em movimento. Romperam-se as redes nas quais eu estava prisioneiro. E também se rompeu a fórmula mágica que me mantinha enfeitado até à medula e me impedia de reconhecer a mim mesmo. (...) Tudo terminou. Meu pequeno barco está flutuando de novo e um minuto poderá alcançar a margem em que repousam os anéis fervente de minha alma; aquela mesma margem em que se desencadearam as idéias com o furor dos

elementos (...); aquela mesma margem, finalmente, na qual a cada instante jogamos a vida e, a cada instante, a perdemos e a reconquistamos. Pertencço à idéia, exclusivamente à idéia. Quando ela me faz um sinal, levanto-me imediatamente e a sigo. Quando me convida para um encontro, eu a estou esperando dia e noite, sempre disponível. Porque ninguém me chama à hora de jantar, nem ninguém me espera à hora da ceia noturna. Quando a idéia me chama, abandono tudo, ou melhor, não tenho já nada a que abandonar, nem deixo ninguém esperando, nem causo dor e tristeza a ninguém mostrando minha fidelidade à idéia, nem tampouco meu espírito se entristece pensando que outra pessoa poderia sofrer por isso. E quando volto à casa, depois desses encontros com a idéia, ninguém se põe a ler com todo o seu interesse nos traços de meu rosto, nem ninguém me escruta com seu olhar dos pés à cabeça, nem tampouco ninguém trata de me extrair uma explicação que eu não estou em condições de dar a outra pessoa, pois em realidade nem eu mesmo sei se alcancei o cume da felicidade ou se me afundei no abismo da infelicidade, se ganhei ou perdi a vida. Mas outra vez é-me oferecido o cálice do licor mais embriagador. Já o tenho próximo de meus lábios. Já sinto sua deliciosa fragrância e percebo o borbulhar de sua música espumosa. Mas que meu primeiro brinde seja para aquela que salvou minha alma, essa minha pobre alma que se encontrava afundada na solidão do desespero. Sim, glória e honra à nobreza e à generosidade das mulheres! (...) Vivam os perigos da vida a serviço da idéia! Vivam as dificuldades e os fragores da luta! Viva o júbilo festivo da vitória! Viva a dança na vertigem do infinito! Viva o golpe da onda que me submerge no abismo! Viva o golpe da onda que lança sobre as estrelas!” (a citação foi traduzida da versão argentina de *A repetição*. Buenos Aires: JVE Psiqué, 1997, trad. Karla Astrid Hjelmström, pp. 143-5. A parte entre colchetes não faz parte da transcrição do texto aqui traduzido. É acréscimo meu – TTS).

[Transcrevo, por oportuna, a nota da tradutora ao espanhol, correspondente ao parágrafo que termina, na citação acima, com a expressão “autêntica repetição”:

Esta definição da repetição como eternidade expressa o sentido pleno e a realidade exclusiva da mesma dentro do terceiro estágio da existência, não o primeiro que é puramente estético, nem sequer o segundo que é o ético, mas exatamente o terceiro que é o religioso. Esse estágio representa para K. a forma suprema e perfeita – *in via* – da vida individual, que ao “repetir-se” nada mais faz do que *insistir* decidida e constantemente no eterno que há no homem, graças à relação constitutiva – por haver sido criado à sua imagem – e constituinte – por a atualização dessa imagem é sua principal tarefa – com Deus, que é o fundamento e fiador único da eternidade enquanto é a eternidade por essência e da maneira mais absoluta e concreta, não como a eternidade das idéias na filosofia grega ou, ainda menos, na hegeliana, muito entranhadas no mito e na poesia. Sem a repetição nesse sentido rigoroso e personificador, que por isso não é definível no abstrato, mas de uma “forma absolutamente concreta”, não pode haver “interioridade certeza e seriedade” na vida, pois essas três categorias existenciais são a expressão mesma da repetição”.]

Essa explosão arrebatadora que K. coloca no lugar do final trágico constituía sua resposta à crítica. Ele não passaria por ridículo, por tolo. Por outro lado, o mundo poderia adquirir a impressão, se quisesse, de que o noivado de Regine significou um alívio para ele. A realidade, suas verdadeiras reações às notícias, pode ser adivinhada a partir de seus diários, nos quais, após ter ouvido as notícias, ele explode de raiva e desprezo pela moça que tinha uma vez gritado “será minha morte” e que, contudo, dois anos depois, vivia feliz nos braços de outro homem.

Entretanto, na arrebatadora explosão do jovem há mais verdade, mais do próprio ser íntimo de K., do que ele estava consciente quando escreveu essas palavras. Pois o que o jovem diz, que ele pode agora sentir-se livre de todos os interesses humanos e pode, portanto, dedicar-se sem reservas à idéia, isto é, a seu trabalho filosófico e artístico: esse era precisamente o impulso que, bem no fundo, forçou o rompimento com Regine, como mais tarde ele compreenderia. O rompimento e sua realização final no noivado de Regine, acabando com qualquer sonho de um casamento do espírito, tinha feito flutuar seu pequeno barco; exceto que não se tratava de nenhum pequeno barco, mas de um poderoso transatlântico, que navegava agora, a todo vapor, em direção ao oceano da filosofia e da literatura.

[Este texto foi traduzido de <http://www.webcom.com/kierke/bio/writer3.html>. Autor: Peter P. Rohde. Homepage: <http://www.webcom.com/kierke/bio/introduc.html>].

2. Nietzsche e o Eterno Retorno

O maior dos pesos. – E se um dia, ou uma noite, um demonônio lhe aparecesse furtivamente em sua mais desolada solidão e dissesse: “Esta vida, como você a está vivendo e já viveu, você terá de viver mais uma vez e por incontáveis vezes; e nada haverá de novo nela, mas cada dor e cada prazer e cada suspiro e pensamento, e tudo o que inefavelmente grande e pequeno em sua vida, terão de lhe suceder novamente, tudo na mesma seqüência e ordem – e assim também essa aranha e esse luar entre as árvores, e também esse instante e eu mesmo. A perene ampulheta do existir será sempre virada novamente – e você com ela, partícula de poeira!” – Você não se prostaria e rangeria os dentes e amaldiçoaria o demônio que assim falou? Ou você já experimentou um instante imenso, no qual lhe responderia: “Você é um deus e jamais ouvi coisa tão divina!”. Se esse pensamento tomasse conta de você, tal como você é, ele o transformaria e o esmagaria talvez; a questão em tudo e em cada coisa, “Você quer isso mais uma vez e por incontáveis vezes?”, pesaria sobre os seus atos como o maior dos pesos! Ou o quanto você teria de estar bem consigo mesmo e com a vida, para não *desejar nada* além dessa última, eterna confirmação e chancela?

(Friedrich Nietzsche, *A gaia ciência*. São Paulo: Cia. das Letras, 2001. Tradução de Paulo César de Souza, aforismo 341, p. 230)

“Olha”, continuei, “este momento! Deste portal chamado momento, uma longa, eterna rua leva *para trás*: às nossas costas há uma eternidade.

Tudo aquilo, das coisas que *pode* caminhar, não deve já, uma vez, ter percorrido esta rua?
Tudo aquilo, das coisas, que *pode* acontecer, não deve já, uma vez, ter acontecido, passado, transcorrido?

E se tudo já existiu: que achas tu, anão, deste momento? Também este portal não deve já – ter existido?

E não estão as coisas firmemente encadeadas, que este momento arrasta consigo todas as coisas vindouras? *Portanto* – também a si mesmo?

Porque aquilo, de todas as coisas, que *pode* caminhar, *deverá* ainda, uma vez, percorrer – também esta longa rua que leva *para a frente*!

E essa lenta aranha que rasteja ao luar, e o próprio luar, e eu e tu no portal, cochichando um com o outro, cochichando de coisas eternas – não devemos todos, já ter estado aqui?

E voltar a estar e percorrer essa outra rua que leva para a frente, diante de nós, essa longa, temerosa rua – não devemos retornar eternamente?”

(Friedrich Nietzsche, *Assim falou Zaratustra*. São Paulo: Círculo do Livro, sd. Tradução de Mário da Silva, III: 2/2 [“Da visão e do enigma”], p. 166).

“Ó Zaratustra”, disseram, então, os animais, “para os que pensam como nós, as próprias coisas dançam: vêm e dão-se a mão e riem e fogem – e voltam.

Tudo vai, tudo volta; eternamente gira a roda do ser. Tudo morre, tudo refloresce, eternamente transcorre o ano do ser.

Tudo se desfaz, tudo é refeito: eternamente constrói-se a mesma casa do ser. Tudo separa-se, tudo volta a encontrar-se; eternamente fiel a si mesmo permanece o anel do ser.

Em cada instante começa o ser; em torno de todo o ‘aqui’ rola a bola ‘acolá’. O meio está em toda a parte. Curvo é o caminho da eternidade”.

“Ó farsantes e realejos!”, retrucou Zaratustra, sorrindo de novo; “como conheceis bem o que devia cumprir-se em sete dias –

(...)

‘Eternamente retorno o homem de que estás cansado, o pequeno homem’ – assim bocejava a minha tristeza, arrastando da perna e sem poder adormecer.

(...)

“Ah, eternamente retorna o homem! Eternamente retorna o pequeno homem!”

Nus, um dia, eu vira ambos, o maior e o menor dos homens: demasiado semelhantes um ao outro – demasiado humano, ainda, também o maior!

Demasiado pequeno, o maior! – era este o fastio que eu sentia do homem. E eterno retorno também do menor! – era este o fastio que eu sentia de toda a existência!

(...)

“(…) Pois bem sabem os teus animais, ó Zaratustra, quem és e quem deves tornar-te: *és o mestre do eterno retorno* – este, agora, é o teu destino.

Que fosses o primeiro a ensinar esta doutrina – como tamanho destino não haveria de ser, também, o teu maior perigo e enfermidade!

Nós sabemos o que ensinas: que eternamente retornam todas as coisas e nós mesmos com elas e que infinitas vezes já existimos e todas as coisas conosco.

Ensinar que há um grande ano do devir, um ano descomunal de grande, que deve, qual ampulheta, virar-se e revirar-se sem cessar, a fim de começar e acabar de escoar-se.

De tal sorte que esses anos todos são iguais a si mesmos, nas coisas maiores como nas menores – de tal sorte que nós mesmos, em cada grande ano, somos iguais a nós mesmos, nas coisas maiores como nas menores.

(…)

‘Agora eu morro e me extingo’, dirias, ‘e, num relance, não serei mais nada. As almas são tão mortais quanto os corpos.

Mas o encadeamento de causas em que sou tragado retornará e tornará a criar-me! Eu mesmo pertenço às causas do eterno retorno.

Retornarei com este sol, com esta terra, com esta águia, com esta serpente – *não* para uma nova vida ou uma vida melhor ou semelhante –

Eternamente retornarei para esta mesma e idêntica vida, nas coisas maiores como nas menores, para que eu volte a ensinar o eterno retorno de todas as coisas –

(…)”.

(Friedrich Nietzsche, *Assim falou Zaratustra*. São Paulo: Círculo do Livro, sd. Tradução de Mário da Silva, III: 13/2 [“O convalescente”], pp. 224-7).

Se o mundo pode ser pensado como um certa quantidade definida de força e como um certo número definido de centros de força – e toda outra representação é indefnida e portanto inútil – segue-se que, no grande jogo de dados da existência, ele deve passar por um número calculável de combinações. No tempo infinito, toda possível combinação seria efetivada em um momento ou outro; mais: seria efetiva um número infinito de vezes. E uma vez que entre cada combinação e sua próxima recorrência todas as outras possíveis combinações teriam que ocorrer, e cada uma dessas combinações condiciona toda a seqüência de combinações na mesma série, um movimento circular de séries absolutamente idênticas é assim demonstrado: o mundo como um movimento circular que já se repetiu infinitas vezes e que joga seu jogo *in infinitum*.

Esta concepção não é simplesmente uma concepção mecânica; pois se fosse, não condicionaria uma recorrência infinita de casos idênticos, mas um estado final. *Pelo fato de* o mundo não

alcançou esse estado, a teoria mecanicista deve ser considerada uma hipótese imperfeita e meramente provória.

(Friedrich Nietzsche, *The will to power*. Nova York: Vintage, 1968, tradução de Walter Kaufmann e R. J. Hollingdale, n° 1066, p. 548).

Contarei agora a história do Zaratustra. A concepção fundamental da obra, o *pensamento do eterno retorno*, a mais elevada forma de afirmação que se pode em absoluto alcançar, é de agosto de 1881: foi lançado em uma página com o subscrito: “seis mil pés acima do homem e do tempo”. Naquele dia eu caminhava pelos bosques perto do lago de Silvaplana; detive-me junto a um imponente bloco de pedra em forma de pirâmide, pouco distante de Surlei. Então veio-me esse pensamento.

(Friedrich Nietzsche, *Ecce homo. Como alguém se torna o que é*. São Paulo: Cia. das Letras, 1995, tradução de Paulo César de Souza, p. 82).

Permanece-uma dúvida com relação a *Heráclito*, em cuja vizinhança sinto-me mais cálido e bem-disposto do que em qualquer outro lugar. A afirmação do fluir *e do destruir*, o decisivo numa filosofia dionisíaca, o dizer Sim à oposição e à guerra, o *vir a ser*, com radical rejeição até mesmo da noção de “Ser” – nisto devo reconhecer, em toda circunstância, o que me é mais aparentado entré o que até agora foi pensado. A doutrina do “eterno retorno”, ou seja, do ciclo absoluto e infinitamente repetido de todas as coisas – essa doutrina de Zaratustra *poderia* afinal ter sido ensinada também por Heráclito. Ao menos encontram-se traços dela no estoicismo, que herdou de Heráclito quase toda as suas idéias fundamentais.

(Friedrich Nietzsche, *Ecce homo. Como alguém se torna o que é*. São Paulo: Cia. das Letras, 1995, tradução de Paulo César de Souza, p. 64).

Pensem esse pensamento na sua forma mais terrível: a existência, tal como é, sem sentido ou alvo, mas retornando inevitavelmente, sem um final no nada: “o eterno retorno”. É a forma mais extrema do niilismo: o nada (o “sem-sentido”) eterno!” (fragmento póstumo 5[71], verão 1886-outono 1887, KSA, 12, p. 212-17) (citado por Jörg Salaquarda, “A concepção básica de Zaratustra”, *Cadernos Nietzsche*, 2, http://www.fflch.usp.br/df/gen/cn2_salaquarda_p.htm).

Pois só nos mistérios dionisíacos, na psicologia do estado dionisíaco se expressa a *realidade fundamental* do instinto helênico – a sua “vontade de vida”. O *que é* que o heleno garantia a si mesmo com esses mistérios? A vida *eterna*, o eterno retorno da vida; o futuro, prometido e consagrado pelo passado; o sim triunfante dito à vida para lá da morte e da transformação; a vida *verdadeira* como sobrevivência coletiva mediante a procriação, mediante os mistérios da sexualidade. (...) Tudo isto significa a palavra Dionísio: eu não conheço um simbolismo mais elevado que este simbolismo *grego*, o das Dionísias. Nele o instinto mais profunda da vida, o do futuro da vida, o da eternidade da vida, a procriação, é sentida como a

via sagrada... (...) O dizer sim à vida mesmo nos seus problemas mais estranhos e árduos; a vontade de vida, regozijando-se da sua inesgotabilidade no *sacrifício* em que lhe são imolados os seus mais elevados representantes, – a *isso* foi o que eu chamei dionisíaco, *isso* foi ao que eu intuí como ponte que leva à psicologia do poeta *trágico*. Não para se libertar do temor e da compaixão, não para se purificar de uma paixão perigosa mediante uma forte descarga dessa mesma paixão – assim a entendeu Aristóteles: – mas sim para, para além do espanto e da compaixão, *sermos nós próprios* o eterno prazer do devir, – esse prazer que inclui em si também o *prazer do aniquilamento*... E com isto torno a atingir o ponto de que noutra tempo parti – *A origem da tragédia* foi a minha primeira transvalorização de todos os valores: com isto volto a situar-me outra vez no terreno de que brotam o meu querer, o meu *poder* – eu, o último discípulo do filósofo Dionísio, – eu, o mestre do eterno retorno...

(Friedrich Nietzsche, *Crepúsculo dos ídolos*. Lisboa: Guimarães, 1996, 3ª ed., trad. de Delfim Santos, Fº, pp. 135-7, nºs 4 e 5 do capítulo “O que eu devo aos antigos”).

“Mas se tudo é necessário, como posso dispor de minhas ações?”. O pensamento e a crença são um peso sério que pesa sobre ti juntamente com todos os demais pesos, e mais que eles. Dizes que a alimentação, o lugar, o clima e a sociedade se transformam e determinam? Pois bem, tuas opiniões o fazem ainda mais, pois são elas as que te determinam a essa alimentação, a esse lugar, clima e sociedade. – Se te incorporas o pensamento dos pensamentos, este te transformará. A pergunta, no que toca a tudo o que queres fazer, “é assim que queres fazê-lo incontáveis vezes?”, é o peso *máximo*. (...) Minha doutrina diz: viver *de tal maneira* que tenhas que *desejar* que viver de novo seja a tarefa – isso o farás de *todos os modos*! A quem o esforço proporciona-lhe o sentimento mais elevado, que se esforce; a quem o repouso proporciona-lhe o sentimento mais elevado, que repouse; a quem esse sentimento é proporcionado pela conformidade, pela submissão e pela obediência, que obedeça. Apenas que *consiga estar consciente do que* proporciona o sentimento mais elevado e não refugue *meio algum*! Está em jogo *a eternidade*! Esta doutrina é suave para com os que não crêem nela, não tem infernos nem ameaças. Aquele que não crê está consciente unicamente de uma vida *passageira*.

(Trecho selecionado por Gilles Deleuze numa coletânea de textos de Nietzsche no livro *Nietzsche*. Madri: Arena, 2000, p. 110, sob o título “O medo superado: o eterno retorno como pensamento seletivo”. Aparentemente trata-se de um fragmento do ano de 1881, mas não há outras indicações.).

Perguntamo-nos também o que há de surpreendente no eterno Retorno, se consiste em um ciclo, isto é, em um retorno do Todo, em um retorno do Mesmo, em um retorno ao Mesmo: mas, precisamente, não se trata disso. O segredo de Nietzsche está no fato de *o eterno Retorno é seletivo*. E duplamente seletivo. Em primeiro lugar, como pensamento. Porque nos dá uma lei para a autonomia da vontade desembaraçada de toda moral: o que eu quero (minha preguiça, minha gula, minha covardia, tanto meu vício quanto minha virtude) “devo” querê-lo de tal maneira que queira também seu eterno Retorno. Encontra-se eliminado o

mundo dos “semi-quereres”, tudo isso que queremos sob a condição de dizer: uma vez, nada mais que uma vez. Até mesmo uma covardia, uma preguiça que quisessem seu eterno retorno se tornariam algo diferente de uma preguiça, de uma covardia: se tornariam ativas e se converteriam em potências de afirmação. E o eterno Retorno não é apenas o pensamento seletivo, mas também o Ser seletivo. Só regressa a afirmação, só regressa o que pode ser afirmado, só a alegria retorna. Tudo o que pode ser negado, tudo o que é negação, é expulsado pelo movimento mesmo do eterno Retorno. Tememos que as combinações do niilismo e da reação não regressam eternamente. O eterno Retorno deve ser comparado com uma roda; mas o movimento da roda está dotado de um poder centrífugo, que afugenta todo o negativo. Já que o ser se afirma do devir, expulsa de si tudo o que contradiz a afirmação, todas as formas do niilismo e da reação: má consciência, ressentimento..., apenas se os verá uma vez. (...) O eterno Retorno é a Repetição, mas a Repetição que seleciona, a Repetição que salva. Prodigioso segredo de uma repetição liberadora e seletiva.

(Gilles Deleuze. *Nietzsche*. Madri: Arena, 2000, pp. 47-51).

Quem, como eu, impelido por um afã misterioso, se esforçou por pensar o pessimismo até o fundo, (...), talvez esse alguém, sem que o quisesse realmente, tenha aberto os olhos para o ideal contrário: o ideal do homem mais exuberante, mais vivo e mais afirmador do mundo, que não só aprendeu a se resignar e suportar tudo o que existiu e é, mas deseja tê-lo novamente, *tal como existiu e é*, por toda a eternidade, gritando incessantemente “*da capo*” [do início], não apenas para si mesmo, mas para a pela e o espetáculo inteiro, e não apenas para um espetáculo, mas no fundo para aquele que necessita justamente desse espetáculo – e o faz necessário: porque sempre necessita outra vez de si mesmo – e se faz necessário – Como? E isto não seria *circulus vitiosus deus* [deus como círculo vicioso]?

(F. Nietzsche, *Além do bem e do mal. Prelúdio a uma filosofia do futuro*. S. Paulo: Cia. das Letras, 1992, trad. de Paulo César de Souza, parágrafo 56, p. 59).

Da Seção “O canto ébrio”, da 4ª parte de Z.:

9

E, tu, videira? Por que me louvas? Mas se te cortei! Eu sou cruel, tu sangras: que pretende o teu elogio da minha ébria crueldade?

“Tudo o que se tornou perfeito, tudo o que está maduro – quer morrer!”, assim falas. Abençoada, abençoada seja a tesoura do vindimador! Mas tudo o que não amadureceu quer viver; oh, dor!

A dor diz: “Passa, momento!” Mas o que sofre quer viver, para tornar-se maduro e prazenteiro e almejar –

Almejar algo mais longínquo, mais elevado, mais claro. “Quero herdeiros”, diz o que sofre, “quero filhos, não me quero a *mim*”.

O prazer, porém, não quer herdeiros, não quer filhos – o prazer quer a si mesmo, quer eternidade, quer retorno, quer tudo eternamente igual a si mesmo.

Diz a dor: “Despedaça-te, sangra, coração! Caminha, perna! Voa, asa! Para a frente! para o alto! Oh, dor!” Pois muito bem! Ânimo! Ó meu velho coração! – *A dor diz: “Passa, momento!”*

10

Ó homens superiores, que vos parece? Serei um profeta? Um sonhador? Um ébrio? Um intérprete de sonhos? Um sino de meia-noite?

Uma gota de orvalho noturno? Um eflúvio e fragrância da eternidade? Não ouvís o som? Não sentís o perfume? O meu mundo acabou de atingir a perfeição, a meia-noite é também meio-dia –

A dor é também um prazer, a maldição é também uma benção, a noite é também um sol; ide embora daqui, senão aprendereis: um sábio é também um louco.

Dissestes sim, algum dia, a um prazer? Ó meus amigos, então o dissestes, também, a *todo* o sofrimento. Todas as coisas acham-se encadeadas, entrelaçadas, enlaçadas pelo amor –

E se quisestes, algum dia, duas vezes o que houve uma vez, se dissestes, algum dia: “Gosto de ti, felicidade! Volve depressa, momento!”, então quisestes a volta de *tudo* –

Tudo de novo, tudo eternamente, tudo encadeado, entrelaçado, enlaçado pelo amor, então, *amastes* o mundo –

– Ó vós, seres eternos, o amais eternamente e para todo o sempre; e também vós dizeis ao sofrimento: “Passa, momento, mas volta” *Pois quer todo o prazer – eternidade!*

11

Todo o prazer quer eternidade para todas as coisas, quer mel, quer fermento, quer ébria meia-noite, quer túmulos, quer o consolo de lágrimas sobre os túmulos, quer dourados crepúsculos –

O *que* não quer o prazer! É mais sedento, afetuoso, faminto, terrível, misterioso do que todo o sofrimento, quer a *si mesmo*, morde em *si mesmo*, nele luta a vontade do anel –

Quer amor, quer ódio, é opulento, dadivoso, esbanjador, mendiga que alguém o tome, agradece a quem o tomou, gostaria de ser odiado –

Tão rico é o prazer, que tem sede de sofrimento, de inferno, de ódio, de opróbrio, do aleijão, do *mundo* – pois, este mundo, vós bem o conheceis!

Ó homens superiores, por vós almeja o prazer, o indomável, bem-aventurado – almeja pelo vosso sofrimento, ó criaturas malogradas! Por coisas malogradas, almeja todo o eterno prazer.

Porque todo o prazer quer a si mesmo e, por isso, quer também ansiedade! Oh, felicidade, oh, dor! Despedaça-te, coração! Ó homens superiores, aprendei-o, pois: o prazer quer eternidade –

O prazer quer a eternidade de *todas* as coisas, *quer profunda, profunda eternidade!*
(Trad. de Mário da Silva, edição Círculo do Livro, pp. 323-5).

Deleuze sobre o “Eterno Retorno” em *Nietzsche et la philosophie*

Como o pensamento do puro devir funda o eterno retorno? Basta esse pensamento para deixar de crer no ser como sendo distinto do devir, oposto ao devir; mas basta também esse pensamento para crer no ser do próprio devir. Qual é o ser daquilo que devém, daquilo que não começa a devir nem termina de devir? *Revir: eis o ser do que devém*. “Dizer que tudo revém é se aproximar ao máximo do mundo do devir e do mundo do ser: o ponto culminante da contemplação” (Nietzsche, *Vontade de potência*, II, 170). Esse problema da contemplação deve ainda se formular de uma outra maneira: como o passado pode se constituir no tempo? Como o presente pode passar? O instante que passa não poderia nunca passar se ele não fosse já passado, ao mesmo tempo que é presente, se não estivesse ainda por vir, ao mesmo tempo que é presente. Se o presente não passasse por si mesmo, se fosse preciso esperar um novo presente para que este viesse passado, o passado em geral jamais se constituiria no tempo, nem este presente passaria: nós não podemos esperar, é preciso que o instante seja ao mesmo tempo presente e passado, presente e futuro, para que ele passe (e passe em proveito de outros instantes). É a relação sintética do instante consigo mesmo como presente, passado e futuro, que funda sua relação com os outros instantes. O eterno retorno é, pois, resposta ao problema da *passagem* [a descrição do eterno retorno em função do instante que passa se encontra em Zarathustra, III, “Da visão e do enigma”, nota de GD]. E nesse sentido, ele não deve ser interpretado como o retorno de alguma coisa que é, que é Uno ou que é o mesmo. Na expressão “eterno retorno”, nós cometemos um contra-senso quando compreendemos: retorno do mesmo. Não é o ser que revém, mas é o próprio revir que constitui o ser na medida em que ele se afirma do devir e daquilo que passa. Não é o Uno que revém, mas o próprio revir é o Uno que se afirma do diverso ou do múltiplo. Em outros termos, a identidade [o mesmo que retorna, TTS] no eterno retorno não designa a natureza do que revém, mas, ao contrário, o fato de revir para aquilo que difere. É por isso que o eterno retorno deve ser pensado como uma síntese: síntese do tempo e de suas dimensões, síntese do diverso e de sua reprodução, síntese do devir e do ser que se afirma do devir, síntese da dupla afirmação. O eterno retorno, então, depende, ele próprio, de um princípio que não é a identidade, mas que deve, sob todos esses aspectos, satisfazer as exigências de uma verdadeira razão suficiente.

(...) É por isso que não podemos compreender o próprio eterno retorno senão como expressão de um princípio que é a razão do diverso e de sua reprodução, da diferença e de sua repetição.

(Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*. Paris: PUF, 1999, 3ª ed., pp. 53-5).

3. Nietzsche e Wagner

Nietzsche e Wagner compartilharam da mesma admiração por Schopenhauer. O jovem universitário, veio a conhecer o já consagrado compositor, depois de introduzir sua música a Albrecht Ritschl, na época seu professor-orientador. Wagner, admirado pela perspicácia do jovem Nietzsche, quis imediatamente conhecê-lo.

Em seu primeiro livro de ensaios, “Considerações Extemporâneas”, Nietzsche sugere que os dramas de Wagner promoviam uma retomada do espírito que emanava da Tragédia Clássica. Desde “O Nascimento da Tragédia”, seu primeiro trabalho publicado, Nietzsche colocava a Tragédia Grega como a síntese de dois princípios artísticos: a celebração de Apolo e Dionísio. Apolo, como o deus da ordem, da iluminação e da clareza; e Dionísio, como o deus da “dissolução do ser”, da música, dos excessos. Wagner, então, pela reabilitação do espírito trágico, devolveria ao homem europeu o significado da existência, perdido desde da Idade

Malgrado especulações mil, Nietzsche desenvolveu uma relação tipicamente “edipiana” para com Wagner. Dividindo sua estima com Cosima Lizst (filha de Franz), primeiro amante depois esposa de Wagner, costumava referir-se a ele como “o Mestre”.

A independência intelectual de Nietzsche, portanto, somente viria quando do rompimento total com Richard Wagner, que ele passaria a atacar de *Parsifal* em diante. Segundo consta, tal ópera promoveria o tipo de sentimentalismo religioso que Nietzsche mais repudiava (bem como uma tendência ao espetáculo, à grandiloquência, a teatralidade que o filósofo há muito não aprovava).

Julio Daio Borges, <http://www.jdborges.com.br/ensaios/nietzsche.htm>

Em 1867, Nietzsche (1844-1900) foi chamado para prestar o serviço militar, mas um acidente em exercício de montaria livrou-o dessa obrigação. Voltou então aos estudos na cidade de Leipzig. Nessa época teve início sua amizade com Richard Wagner (1813-1883), que tinha quase 55 anos e vivia então com Cosima, filha de Liszt. Nietzsche encantou-se com a música de Wagner e com seu drama musical, principalmente *Tristão e Isolda* e com *Os Mestres Cantores*. A casa de campo de Tribshen, às margens do lago de Lucerna, onde Wagner morava, tornou-se para Nietzsche lugar de “refúgio e consolação”. Na mesma época, apaixonou-se por Cosima, que viria a ser, em obra posterior, a “sonhada Ariadne”. (...) Na universidade passou a tratar das relações entre a música e a tragédia grega, esboçando seu livro *O nascimento da tragédia no espírito da música*.

(...)

Em 1871, publicou *O nascimento da tragédia*, a respeito da qual se costuma dizer que o verdadeiro Nietzsche fala através das figuras de Schopenhauer e de Wagner. Nessa obra, considera Sócrates um “sedutor”, por ter feito triunfar junto à juventude ateniense o mundo abstrato do pensamento. A tragédia grega, diz N., depois de ter atingido sua perfeição pela reconciliação da “embriaguez e da forma”, de Dioniso e Apolo, começou a declinar quando, aos poucos, foi invadida pelo racionalismo, sob a influência decadente

de Sócrates. Assim, N. estabeleceu uma distinção entre o *apolíneo* e o *dionisíaco*: Apolo é o deus da clareza, da harmonia e da ordem; Dioniso, o deus da exuberância, da desordem e da música. Segundo N., o apolíneo e o dionisíaco, complementares entre si, foram separados pela civilização.

(...)

N., que até então interpretara a música de Wagner como o “renascimento da grande arte da Grécia”, mudou de opinião, achando que Wagner inclinava-se ao pessimismo sob a influência de Schopenhauer. Nessa época Wagner voltara-se para o cristianismo e tornara-se devoto. Assim, o rompimento significou, ao mesmo tempo, a recusa do cristianismo e de Schopenhauer; para N., ambos são parentes porque são a manifestação da decadência, isto é, da fraqueza e da negação. (“Nietzsche: vida e obra”, *Os pensadores: Nietzsche*. São Paulo: Abril Cultural, 1978, 2ª ed., pp. v-xxiv; citações: pp. vi-vii; p. viii).

Em 1878, em *Humano, demasiado humano*, N. exprime pela primeira vez publicamente sua rejeição da filosofia de Schopenhauer e do projeto wagneriano de regeneração da cultura alemã pelo teatro musical, o que permanecerá uma constante em suas obras até ao panfleto de 1888, no qual o “caso Wagner” é submetido a uma análise impiedosa do ponto de vista da fisiologia da arte e da decadência. Além disso, N. encontrou, nesse meio tempo, um contra-veneno, uma antítese – “irônica”, como ele escreve, mas antítese de qualquer forma – com a qual ele abre *O caso Wagner: a Carmen* de Georges Bizet.

Nessa ópera, o filósofo que por sua recusa do drama wagneriano não espera certamente retornar à música pura, encontra um exemplo de teatro musical caracterizado pela limpidez da orquestração e pelo respeito das leis especificamente musicais. A música de Bizet “é rica. Ela constrói, organiza, ela tem um fim: por isso mesmo ela se opõe ao póliplo da música, à ‘melodia infinita’”. Livre de pretensões metafísicas ou redentoras que acabam por se tornar fortemente ideológicas – como a história tragicamente nos mostrou – a ópera de Bizet coloca em cena uma fina descrição psicológica da paixão de amor, “garantia sem moralismo” e retraduzida na natureza: “o amor como um *fatum*, uma *fatalidade*, o amor cínico, inocente, cruel – e é justamente lá que está a *natureza!*”.

(...)

É no teatro Paganini, de Gênova, a 27 de novembro de 1881, que N. assiste pela primeira vez a *Carmen*.

(Paolo D’Iorio. “En marge de Carmen”. *Magazine littéraire*, nº 383, janeiro 2000, pp. 50-5; citação: p. 50).

Nietzsche sobre Wagner:

“Foi já no verão de 1876, durante o primeiro Festival, que me despedi interiormente de Wagner. Eu não tolero nada ambíguo; depois que Wagner mudou-se para a Alemanha, ele transigiu passo a passo com tudo o que desprezo – até mesmo o antisemitismo... Era de fato o momento para dizer adeus: logo tive a

prova disso. Richard Wagner, aparentemente o mais triunfante, na verdade um *décadent* desesperado e fenecido, sucumbiu de repente, desamparado e alquebrado, ante a cruz cristã...” (*Nietzsche contra Wagner*, Cia. das Letras, trad. de Paulo César de Souza, p. 66).

4. Nietzsche e Empédocles

O juízo dos antigos filósofos gregos sobre o valor da existência diz tão mais do que um juízo moderno porque eles tinham diante de si e em torno de si a vida mesma em uma exuberante perfeição e porque neles o sentimento do pensador não se confunde, como entre nós, no dilema entre o desejo de liberdade, beleza e grandeza da vida e o impulso à verdade, que pergunta somente: o que vale em geral a existência? Permanece importante para todos os tempos saber o que Empédocles, em meio ao mais vigoroso e ao mais efusivo prazer de viver da cultura grega, enunciou sobre a existência; seu juízo pesa muito, tanto que nem um único juízo em contrário, de algum outro filósofo do mesmo grande tempo, o contradiz. Ele apenas fala com clareza maior, mas no fundo (...) todos eles dizem o mesmo. Um pensador moderno, como foi dito, sempre sofrerá de um desejo não cumprido: exigirá que lhe mostrem outra vez vida, vida verdadeira, vermelha, sadia, para que ele então emita sua sentença sobre ela. Pelo menos para si mesmo, ele considerará necessário ser um homem vivo, antes de poder acreditar que pode ser um juiz justo. Aqui está o fundamento pelo qual os filósofos modernos estão precisamente entre os mais poderosos fomentadores da vida, da vontade de vida, e aspiram a sair de seu próprio tempo extenuado em direção a uma civilização, a uma *physis* transfigurada. (...) Se ele agora voltava seu olho destemido à questão: “O que vale em geral a vida?” – não tinha mais um tempo confuso e empalidecido e uma vida hipocritamente sem clareza para condenar. (...) Não, é o gênio mesmo que é chamado agora para dizer se pode talvez legitimar, como o fruto mais alto da vida, a vida em geral; o soberbo homem criador deve responder à pergunta: “Afirmas então, do fundo coração, essa existência? Ela te basta? Queres ser seu porta-voz, seu redentor? Pois basta um único Sim! Verdadeiro de tua boca – e a vida, tão gravemente acusada, estará absolvida”. – O que responderá ele? – A resposta de Empédocles.

(F. Nietzsche, *Considerações extemporâneas. III: Schopenhauer como educador*. In *Pensadores. Nietzsche*. São Paulo, Abril Cultural, 1978, 2ª ed., tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho, pp. 72-3).

5. Nietzsche e Ariadne

Transcrevo a nota de Walter Kaufman sobre a seção “O feiticeiro” da 4ª parte de *Zaratustra*:

No feiticeiro, algumas das características do próprio Nietzsche misturam-se com algumas de Wagner tal como concebido por Nietzsche. O poema aparece, de novo, em um manuscrito de 1888 que leva o título “Ditirambos de Dioniso” e é precedido pela advertência: “Essas são as canções de Zaratustra que ele cantou para si mesmo para suportar sua solidão final”. Nesse último contexto, o poema intitula-se “O lamento de Ariadne” e uma nova conclusão foi acrescentada por Nietzsche:

(*Raios. Dioniso torna-se visível em uma beleza de esmeralda*).

DIONISO: Seja inteligente, Ariadne!

Você tem ouvidos delicados, você tem os meus ouvidos:

Ponha uma palavra inteligente neles!

Não devemos primeiramente odiar um ao outro

se estamos destinados a um ao outro amar?

Eu sou seu labirinto.

A canção não se reduz a um único nível de significado. O lamento é (1) o lamento do próprio Nietzsche; e o inominável, terrível pensamento no início do poema [“Por ti enxotado, ó pensamento!/Terrível! Encoberto! Inominável!”] é certamente o do eterno retorno; ele é (2) projetado sobre Wagner, que é aqui imaginado como sentindo-se desesperadamente abandonado depois que Nietzsche o deixou (observe especialmente a penúltima estrofe) [“Foi-se embora!/Até ele fugiu,/Só companheiro que me restava,/O meu grande inimigo,/O meu desconhecido/Deus verdugo!”]; ele é (3) desejosamente projetado sobre Cosima Wagner – a Ariadne de Nietzsche – que é aqui imaginada como desejando e possuída por Nietzsche-Dioniso. A 4ª parte de *Zarathustra* é praticamente feita de projeções similares. *Todos* os personagens são caricaturas de Nietzsche. E tal como o feiticeiro, ele também mentiria se dissesse: “Eu fiz tudo isso *apenas* como um jogo”. Há também *seriedade* nisso.

ARIADNE – filha de Minos, rei de Creta, auxiliou Teseu a livrar sua pátria de um vergonhoso tributo que consistia em entregar todos os anos sete rapazes e outras tantas donzelas que serviam de alimento ao Minotauro. Para tanto, Ariadne serviu-se de um novelo de linha cujo fio guiaria os passos de Teseu através dos escuros corredores do labirinto. (Luiz A. P. Victoria. *Dicionário básico de mitologia*. Rio: Ediouro, 2000).

TESEU – filho de Egeu e rei de Atenas, oferece certa analogia com Hércules. Guiado no labirinto de Creta pelo fio de Ariadne, filha de Minos, conseguiu matar o Minotauro. Abandonou em seguida a princesa na ilha de Noxos e morreu após uma vida extraordinariamente agitada. Foi condenado nos infernos a estar sempre sentado. (*Ibid.*).

6. Parsifal

Ópera em três atos. Música e libreto de Richard Wagner, com base no poema do século XIII, *Parzifal*, de Wolfram von Eschenbach. Representada pela primeira vez em Bayreuth, em 26 de julho de 1882.

Resumo da trama da ópera Parsifal, de Richard Wagner:

Em um castelo, na Espanha, na Idade Média, um grupo de cavaleiros conservam e adoram o Graal, o cálice no qual foi recolhido sangue do lado do Cristo crucificado, e a lança que o feriu. No Ato I, o líder dos cavaleiros, Amfortas sofre de um ferimento que não cicatriza. Ele tinha levado a lança sagrada com ele para combater o diabólico Klingsor, mas tinha sido seduzido por Kundry, tinha perdido a lança para Klingsor e tinha sido ferido por ela. O velho cavaleiro Gurnemanz diz a dois jovens noviços que a ferida de Amfortas cicatrizará apenas quando um pobre idiota, transformado em uma pessoa sábia pela piedade, for encontrado. Um jovem, Parsifal aparece, após ter matado um dos cisnes sagrados. Inicialmente, Gurnemanz pensa que Parsifal pode ser o salvador prometido, mas quando Parsifal deixa de compreender a importância da cerimônia da comunhão no Templo do Graal, o velho cavaleiro, irado, dispensa-o. No Ato II, Parsifal visita o jardim mágico de Klingsor e recupera a lança de Klingsor. Anos mais tarde, Parsifal retorna aos cavaleiros do Graal, reencontra e perdoa Kundry, que tinha estado sob o feitiço de Klingsor, cura a ferida de Amfortas, retorna a lança a seus devidos protetores, manda que o Graal seja desvelado e abençoa os cavaleiros.

Nietzsche sobre Wagner e Parsifal:

“Pois o Parsifal é uma obra de perfídia, de vingança, de secreto envenenamento dos pressupostos da vida, uma obra *ruim*. – A pregação da castidade é um estímulo à antinatureza: eu desprezo todo aquele que não percebe o Parsifal como um atentado aos costumes.”

(*Nietzsche contra Wagner*, Cia. das Letras, trad. de Paulo César de Souza, p. 65).

7. Explicação detalhada da seção que começa “Assim, repetição e generalidade opunham-se...”

Princípio da diferença: o homem é homem (é determinado como homem, recebe sua determinação como homem) porque é racional; é o que o distingue dos outros animais.

(“De acordo com um princípio da diferença, toda a determinação é conceptual em última instância ou faz atualmente parte da compreensão de um conceito”).

Uma coisa é o que é (é assim determinada) porque corresponde a um conceito (que é precisamente aquilo que a determina): Pedro é Pedro porque é animal, racional, branco, brasileiro, etc. Há um conceito, definido compreensivamente por todos esses predicados, que compreende “Pedro”.

(“De acordo com um princípio de razão suficiente, há sempre um conceito por cada coisa particular”).

O conceito de “Pedro” só compreende o indivíduo Pedro e não o indivíduo “Paulo” (ou seja, Pedro é diferente de Paulo) porque do contrário o conceito de “Pedro” incluiria dois indivíduos (Pedro e Paulo) e, portanto, “Pedro”, como indivíduo, não seria diferente de “Paulo”, como indivíduo.

“De acordo com a recíproca, princípio dos indiscerníveis, há uma coisa e apenas uma por conceito”).

Nessa perspectiva, a diferença é sempre conceitual, isto é, duas coisas diferem porque há algo na definição compreensiva de seu conceito que não faz parte da definição compreensiva do conceito da outra.

“O conjunto destes princípios forma a exposição da diferença como diferença conceptual ou o desenvolvimento da representação como mediação”).

O que Deleuze quer provar com isto tudo? Que a diferença conceitual pertence ao domínio da repetição como generalidade?

“De acordo com um princípio de diferença, toda a determinação é conceptual em última instância ou faz atualmente parte da compreensão de um conceito”.

Isto é, algo se torna determinado, recebe uma determinação, se fixa, ao corresponder a um conceito, ou seja, ao conjunto de predicados que definem esse conceito. Assim, homem torna-se determinado ao se definir como “animal RACIONAL”. “Racional” é o predicado que, ao acrescentar-se a “animal”, determina esse ser como HOMEM. Em outras palavras, fixando-nos na última parte da frase de Deleuze, “racional”, como determinação que define homem, “faz parte da compreensão do conceito” HOMEM.

“De acordo com um princípio de razão suficiente, há sempre um conceito por cada coisa particular”.

A “razão” do “princípio de razão suficiente” é aqui substituída por “conceito”. Isto é, dada uma coisa qualquer deve haver um conceito que lhe corresponda. Assim, dado o indivíduo “Pedro” deve haver um conceito que abarque, entre outros seres semelhantes a Pedro, o próprio Pedro, no caso, o conceito de “homem”.

“De acordo com a recíproca, princípio dos indiscerníveis, há uma coisa e apenas uma por conceito”.

Na sua formulação original, o “princípio dos indiscerníveis” estabelece que se duas coisas são conceitualmente idênticas, elas devem ter as mesmas propriedades (os mesmos predicados), o que equivale a dizer que elas são indistinguíveis, isto é, indiscerníveis. A formulação de D., aqui, é um pouco confusa. Ao dizer “há uma coisa e apenas uma por conceito”, ele não quer dizer que a cada conceito corresponde apenas uma única coisa e vice-versa, mas que se duas coisas (ou mais) têm o mesmo conceito, elas são – a esse respeito – a “mesma coisa”.

“Mas um conceito pode sempre ser bloqueado ao nível de cada uma das suas determinações, de cada um dos predicados que compreende.”

Isto é, pode-se sempre interromper uma cadeia de conceitos (artes – artes visuais – pintura – pintura moderna) em qualquer de seus pontos.

“É próprio do predicado permanecer como determinação, permanecer fixo no conceito, ao mesmo tempo que se torna outro na coisa”.

O predicado tal como definido no conceito é fixo para todos os seres compreendidos pelo conceito, isto é, ele é TEORICAMENTE o mesmo. Por exemplo, a “humanidade” que define “homem” não é variável no conceito homem, ela é fixa. Mas ao determinar-se na coisa, ela se torna outra coisa. Assim, a “humanidade” de Pedro é diferente da “humanidade” de Paulo. Se entendemos bem D., ao determinar, é o próprio predicado que se modifica. Aqui, novamente, D. aparentemente está apenas apresentando o entendimento tradicional de conceito, mas, na verdade, isto que ele apresenta NÃO é o entendimento tradicional de conceito. No entendimento tradicional, o predicado que define o conceito não se modifica ao determinar-se na “coisa”: a humanidade que define homem é exatamente a mesma humanidade que está presente em Pedro e em Paulo. É precisamente isso que caracteriza o entendimento metafísico de “conceito”. Talvez D. esteja, na verdade, apresentando SEU entendimento da noção de “conceito”. Parece que D. está já começando a subverter a noção metafísica de conceito, para detonar a idéia de “diferença específica” (ou diferença conceptual).

“Isto mostra por que é que a compreensão do conceito é infinita: tornando-se outro na coisa, o [novo] predicado é como o objeto de um outro predicado no conceito.”

Esta frase parece confirmar que D. está descrevendo sua compreensão de “conceito”. Frase bem complicada. Na minha interpretação, o que D. está dizendo é que ao tornar-se outro na coisa, o predicado que fazia parte da definição do conceito volta ao conceito para tornar-se, na verdade, um outro predicado. Se repetimos isso para cada coisa abarcada pelo conceito, a compreensão (isto é, a lista das propriedades ou predicados que definem o conceito) torna-se infinita.

Assim, consideremos o conceito de “homem”. Ao se aplicar a Pedro, a “humanidade” que define o conceito de “homem” torna-se a “humanidade DE PEDRO” (torna-se outro). Fazendo o caminho inverso (da coisa para o conceito), agora a “humanidade DE PEDRO” deve se incorporar à definição de “homem” (em geral), isto é, deve também fazer parte da “compreensão” de homem. Se fizermos isso com cada homem individual, a compreensão de “homem” torna-se infinita.

Observe-se que à compreensão infinita, no sentido tradicional, corresponde uma extensão igual a 1, como assinalou o próprio D., anteriormente, neste capítulo. Entretanto, o que D. está dizendo agora, de acordo com o raciocínio apresentado nesta frase, é que TODA compreensão é infinita, independentemente do nível em que se interrompa (isto é, mesmo antes do nível em que a extensão se torna igual a 1).

“Mas isto também mostra por que é que cada determinação permanece geral ou define uma semelhança, enquanto fixada no conceito e convindo de direito a uma infinidade de coisas”.

Voltamos aqui ao entendimento metafísico de conceito. Por ser geral (ainda não é o outro na coisa), no conceito, uma propriedade ou predicado aplica-se *indiferentemente* a qualquer das coisas abrangidas pelo conceito. Como tal, a propriedade ou predicado em questão define uma semelhança (entre as coisas abarcadas pelo conceito). Tal como D. vai insistir mais adiante, em várias passagens de *D&R*, a “diferença conceptual” (ou específica), ao limitar a diferença à relação entre espécies, ficará presa à *semelhança* (os seres de uma espécie se assemelham pelas propriedades ou predicados que definem aquela espécie). No domínio dos seres abarcados por um conceito não há diferença, apenas semelhança (a de partilhar os mesmos predicados).

“Portanto, o conceito é aqui constituído de tal forma que a sua compreensão vai ao infinito no seu uso real, mas é sempre passível, no seu uso lógico, de um bloqueio artificial”.

Isto é, no seu uso real, tal como ele vem descrevendo, as propriedades que definem um conceito são infinitas (de acordo com o raciocínio que ele apresentou antes), mas sempre é, possível, por um ato de pensamento, lógico, interromper essa cadeia infinita e dizer: paramos aqui, um conceito se define logicamente assim, por uma lista finita de propriedades. Por exemplo, o conceito de “homem”, tal como descrito acima por D. implica uma lista infinita de propriedades (para incluir não apenas a propriedade de “humanidade em geral” mas também a da “humanidade de Pedro”, “a humanidade de Paulo”, etc.). Mas é possível, logicamente, limitar o alcance do conceito à propriedade de “humanidade em geral”, interrompendo-o, bloqueando-o.

“Toda a limitação lógica da compreensão do conceito dota-o de uma extensão superior a 1, de direito infinita; dota-o, pois, de uma generalidade tal que nenhum indivíduo existente *pode* corresponder-lhe *hic et nunc* (regra da relação inversa da compreensão e da extensão)”.

Se interrompemos *logicamente* um conceito, isto é, se paramos ANTES de chegar ao nível do indivíduo, da coisa, ou antes de qualquer outro nível, antes do último, na medida em que ele permanece numa propriedade geral (“humanidade”, por exemplo), ele não se aplica a nenhum indivíduo ou coisa em particular. Nenhum indivíduo em particular (“aqui e agora”) é “humano”, no sentido geral implicado no conceito. Logo ele se aplica a um grande número de indivíduos (extensão superior a 1) mas a nenhum EM PARTICULAR.

“Assim, como diferença no conceito, o princípio de diferença [isto é, de diferença *conceitual*] não se opõe à apreensão das semelhanças, mas, ao contrário, deixa-lhe o maior espaço de jogo possível. Já a questão “que diferença há?” pode, do ponto de vista do jogo de adivinhas, transforma-se em: que semelhança há?”

Mas, sobretudo nas classificações, a determinação das espécies implica e supõe uma avaliação contínua das semelhanças”.

Primeiramente, este “já”, tradução de “dejá”, deve ser entendido como “daí”, como “conseqüentemente” e não no sentido de “em contraste”.

Como comentei anteriormente, o “princípio da diferença” (conceitual, específica), ao contrário do que seu nome implicaria, não está no lado contrário da semelhança: ele a destaca, na verdade. Como diz D., da perspectiva da “diferença conceitual” a questão não é, como se poderia esperar, a da “diferença”, mas a da “semelhança”. Ao enfatizar as propriedades ou predicados COMUNS, a perspectiva da diferença conceitual coloca em destaque precisamente as semelhanças partilhadas (no conceito).

“Sem dúvida, a semelhança não é uma identidade parcial; mas isto só acontece porque o predicado no conceito, em virtude do seu tornar-se-outro na coisa, não é uma parte desta coisa”.

“Sem dúvida” é tradução de “sans doute” que, em francês, é “talvez”, “provavelmente”. Neste contexto, seria melhor a tradução “naturalmente” ou “obviamente”.

D. está simplesmente dizendo que é óbvio que semelhança não é identidade (nem mesmo parcial). Por tornar-se outro na coisa, o predicado que define um conceito não faz parte daquela coisa. Se fizesse, as coisas abarcadas pelo conceito seriam idênticas (ao menos parcialmente). Assim, a semelhança implicada pela “humanidade” que define o conceito “homem” não implica a identidade entre Pedro e Paulo, mas isto só acontece porque a “humanidade em geral” do conceito transforma-se em “humanidade de Pedro” e “humanidade de Paulo”, respectivamente. Desta forma, a “humanidade em geral” não é parte de Pedro, assim como não é parte de Paulo.

“Gostaríamos de marcar a diferença entre este tipo de bloqueio artificial e um tipo totalmente distinto, a que se deve chamar bloqueio natural do conceito. Um remete à simples lógica, o outro remete para uma lógica transcendental ou para uma dialética da existência”.

Após descrever uma interrupção, um bloqueio, lógico, na cadeia pela qual um conceito avança na direção da compreensão infinita e da extensão igual a 1, D. vai tentar descrever hipoteticamente e depois dar exemplos (o átomo de Epicuro e a “palavra”) do que ele chama de “bloqueio natural” do conceito, isto é, de uma situação em que essa interrupção *de fato* ocorre. “Existência” se opõe, aqui, a “essência” (que é o que define o conceito no nível da “compreensão”). Com o bloqueio lógico, permanecemos no domínio da generalidade (do conceito no sentido metafísico); com o bloqueio natural passamos para o domínio da repetição. Vejamos.

“Suponhamos, com efeito, que um conceito, tomado num momento determinado em que a sua compreensão é finita, seja forçado a assinalar um lugar no espaço e no tempo, isto é, uma existência

correspondendo normalmente à extensão = 1. Dir-se-ia, então, que um gênero, uma espécie, passa à existência *hic et nunc* sem aumento de compreensão”.

Inicialmente deve-se dizer que D. segue aqui, em todo esse raciocínio, um caminho kantiano (isto está melhor explicado numa das *Lições sobre Kant*, da Web Deleuze). Sumariamente, isto quer dizer que a existência de alguma coisa depende não apenas do conceito que a define, mas de sua colocação no espaço e no tempo. Em contraste com a noção metafísica de conceito, a individuação, a existência, de uma coisa não depende apenas do conceito, mas de sua situação nos eixos do tempo e do espaço. D. “pega”, portanto, o conceito num momento, naquela cadeia, em que a compreensão é ainda finita, isto é, antes que se torne infinita, num momento, pois, em que a extensão é maior do que 1 (lembramos que um conceito definido por meio de uma lista finita de características abarcará necessariamente mais de 1 indivíduo) ser. Suponhamos, entretanto, contra o entendimento comum, contra a “normalidade”, que ele seja forçado a “existir”, a sair da sua condição abstrata de conceito e a se efetivar nos indivíduos, nos seres, que ele abarca, nos seres e nos indivíduos que lhe correspondem, uma situação que, normalmente, só ocorre, no caso em que a compreensão é infinita e, portanto, a extensão é igual a 1. Mas, como diz D., suponhamos que esse conceito (gênero, espécie) passe à existência aqui e agora (colocando-o, assim, no tempo e no espaço), mas sem aumento de compreensão, sem que a compreensão se torne infinita. O que acontece, então?

“Há dilaceração entre esta extensão = 1, imposta ao conceito, e a extensão = ∞ , exigida em princípio pela sua fraca compreensão. O resultado será uma “extensão discreta”, isto é, um pulular de indivíduos absolutamente idênticos quanto ao conceito e participando da mesma singularidade na existência (paradoxo dos duplos ou dos gêmeos)”.

Há, então, um conflito, entre a extensão, forçada, igual a 1, e a extensão infinita (ou, ao menos, maior que 1) que “normalmente” seria de se esperar. O resultado é o que D. chama de “extensão discreta”: uma extensão realmente infinita (ou maior do que 1), mas na qual os indivíduos ou seres são completamente idênticos, clones perfeitos no que diz respeito às características implicadas pelo conceito em questão e, ao mesmo tempo, singulares, porque singularmente atualizados no ato mesmo em que são trazidos à existência. Com “paradoxo dos duplos ou dos gêmeos” D. parece estar se referindo a algum conhecido paradoxo, mas, se for esse o caso, não consigo localizá-lo. De qualquer maneira, “duplos” ou “gêmeos” (poderíamos dizer, hoje, “clones”) refere-se a uma situação em que dois indivíduos partilham exatamente as mesmas características (“mesmo conceito”), são idênticos quanto ao conceito, mas são singulares, únicos.

“Este fenômeno da extensão discreta implica um bloqueio natural do conceito, que, pela sua natureza, difere do bloqueio lógico: ele forma uma verdadeira repetição na existência em vez de constituir uma ordem de semelhança no pensamento. Há uma grande diferença entre a generalidade, que sempre designa uma potência lógica do conceito, e a repetição que testemunha a impotência ou o limite real do

conceito. A repetição é o fato puro de um conceito com compreensão finita, forçado a passar como tal à existência: conhecemos exemplos de tal passagem?”

Aqui, outra vez, D. opõe à generalidade, implicada pelo conceito, à repetição, implicada pela interrupção “natural” do conceito. Enquanto à primeira está ligada à semelhança, a segunda está ligada à singularidade (à diferença em si). Poderíamos dizer que no bloqueio lógico, permanecemos no domínio da semelhança, da representação (o conhecimento – a existência – de uma coisa determinada é mediado pelo conceito; o conhecimento se resume a se perguntar pelas semelhanças que reúnem os indivíduos semelhantes no mesmo conceito). No bloqueio natural, passamos ao domínio da repetição. Talvez, aqui, na verdade, já tenhamos saído do campo do conceito e passado ao campo da regra, do esquema (ver *Lições sobre Kant*, Web Deleuze, na qual D. fala sobre isso). Uma regra, um esquema, ao contrário do conceito, não diz como “uma coisa é”, mas diz como se faz uma coisa. Isto implica que cada indivíduo, cada ser, assim “gerado”, está restringido pela regra, pelo esquema, mas é, ao mesmo tempo, único, singular. Consideremos, por exemplo, a regra para produzir um círculo: “pegue uma reta, fixe uma de suas extremidades e faça-a girar sobre essa extremidade: o resultado é um círculo”. Cada círculo assim gerado é único, singular, embora tendo nascido da mesma regra, do mesmo esquema. Contrastar essa regra, esse esquema, com o *conceito* de círculo. Vemos, aqui, como repetição é criação, produção, geração. Repetir é criar.

“O átomo epicurista seria um destes exemplos; indivíduo localizado no espaço, não deixa de ter uma compreensão pobre que se recupera em extensão discreta, a tal ponto que existe uma infinidade átomos da mesma forma e do mesmo tamanho. Mas pode-se duvidar da existência do átomo epicurista.”

Vamos deixar passar esta.

“Em compensação, não se pode duvidar da existência das palavras, que, de certa maneira, são átomos lingüísticos. A palavra possui uma compreensão necessariamente finita, pois, por natureza, ela é objeto de uma definição apenas nominal. Dispomos aí de uma razão pela qual a compreensão do conceito *não pode* ir ao infinito: só é possível definir uma palavra por meio de um número finito de palavras. Todavia, a fala e a escrita, das quais a palavra é inseparável, dão a esta uma existência *hic et nunc*; o gênero, portanto, passa à existência enquanto tal; e, ainda aí, a extensão se recobra em dispersão, em discrição, sob o signo de uma repetição que forma a potência real da linguagem na fala e na escrita”.

Não consigo captar inteiramente o sentido deste trecho.

“A questão é a seguinte: há outros bloqueios naturais, além da extensão discreta ou da compreensão finita? Suponhamos um conceito com compreensão indefinida (virtualmente infinita)”.

D. vai introduzir um terceiro tipo de bloqueio natural: a compreensão indefinida – já conhecíamos a extensão discreta e a compreensão finita. Primeiramente, D. faz, aqui, uma distinção, entre “infinito” e

“indefinido”. Infinita é, naturalmente, uma série “sem fim”. Já “indefinida” significa uma série na qual cada termo leva a um outro termo, indefinidamente. Mais simplesmente, uma série é “indefinida” quando não sabemos onde ela pára, se é que pára. Assim, por exemplo, o conjunto dos números inteiros é infinito. Já a série $1 \frac{1}{2} \frac{1}{4} \frac{1}{8} \dots$ é indefinida. Há uma relação entre “indefinida” e “virtual”, no sentido de que ambas as noções implicam uma “regra” pela qual se produzem os elementos. Cada elemento da série está virtualmente contido nela, no sentido de que cada elemento está subentendido pela regra que define a série.

“Por mais longe que se vá nessa compreensão, pode-se sempre pensar que um tal conceito subsume objetos perfeitamente idênticos. Contrariamente ao que se passa no infinito atual, onde, de direito, o conceito basta para distinguir o seu objeto de *qualquer* outro objeto, encontramos agora diante de um caso em que o conceito pode prosseguir indefinidamente a sua compreensão, [ao mesmo tempo] subsumindo sempre uma pluralidade de objetos, pluralidade ela própria indefinida. Ainda aí o conceito é o Mesmo – indefinidamente o mesmo – para objetos distintos”.

Para visualizar melhor o que D. quer dizer é melhor pensar numa série, definida por uma regra, em que cada termo conduz ao seguinte. Neste caso, cada termo sucessivo na série é, ao mesmo tempo, o *mesmo* (ele está subsumido pela mesma regra que define a série) e *diferente* (ele é único, singular). “Por mais longe que se vá nessa compreensão”, cada objeto é idêntico a cada um dos outros no sentido de que obedece à mesma regra de formação. No “infinito atual” (isto é, no infinito propriamente dito, em que cada termo já está definido, independentemente de outro qualquer), ao contrário do que se passa no “indefinido” (ou “infinito virtual”, em que cada termo surge do anterior na série), cada objeto já está antecipadamente distinguido na definição dada pelo conceito. No “infinito virtual”, o avanço na série equivale a um aumento na compreensão do conceito (cada avanço torna-se parte da sua definição, que se torna, assim, indefinida), ao mesmo tempo que a extensão do conceito correspondente subsume uma pluralidade – indefinida – de objetos singulares. Resultado: “o conceito é o Mesmo”, “indefinidamente o mesmo”, na medida em que a regra é a mesma, mas para “objetos distintos”.

“Devemos, então, reconhecer a existência de diferenças não conceptuais entre estes objetos. Kant foi quem melhor marcou a correlação entre conceitos dotados de uma especificidade somente indefinida e determinações não conceptuais, puramente espácio-temporais ou oposicionais (paradoxo dos objetos simétricos). Mas, precisamente, estas determinações são apenas figuras da repetição: o espaço e o tempo são, eles próprios, meios repetitivos; e a oposição real não é um máximo de diferença, mas um mínimo de repetição, uma repetição reduzida a dois, ecoando e retornando sobre si mesma, uma repetição que encontrou o meio para se *definir*.”

Segue-se, das considerações anteriores, que a “diferença” não se esgota nem se resume na “diferença conceitual” da concepção metafísica. Além do exemplo anteriormente dado, D. remete à discussão de Kant

sobre a heterogeneidade entre, de um lado, o conceito e, de outro, as variáveis do espaço e do tempo. A determinação que individua um objeto, que lhe concede existência “concreta” não se esgota na sua definição conceitual. Neste caso, como diz D., o espaço e o tempo são meios pelos quais a repetição atua. A oposição real não é um máximo de diferença, isto é, a oposição real não é dada pela diferença conceitual entre dois conceitos diferentes (“homem” e “animal não-homem”, por exemplo), mas pela situação em que há um mínimo de repetição, pela repetição reduzida a dois casos, a dois objetos perfeitamente iguais quanto ao conceito, mas situados em posições simétricas no espaço (um na mão direita e outro na mão esquerda, por exemplo). Esta é a oposição (a *diferença*) que importa.

“A repetição aparece, pois, como a diferença sem conceito, a diferença que se subtrai à diferença conceitual indefinidamente continuada. Ela exprime uma potência própria do existente, uma obstinação do existente na intuição, que resiste a toda a especificação pelo conceito, por mais longe que se leve esta especificação. Por mais longe que se vá no conceito, diz Kant, pode-se sempre repetir, isto é, fazer-lhe corresponder vários objetos, pelo menos dois, um à esquerda e um à direita, um para o mais e um para o menos, um para o positivo e um para o negativo”.

D. liga, aqui, a repetição à diferença, mas não à diferença conceitual, mas precisamente à “diferença sem conceito”. Por mais longe que se vá no conceito (isto é, na sua compreensão, em direção ao infinito), por mais longe que se vá na especificação (mais e mais propriedades, características ou atributos), por mais que se prolongue “indefinidamente” a diferença conceitual, não se chega, nunca, simplesmente, a uma extensão igual a 1, a um único objeto. Isto quer dizer que o conceito não esgota a determinação, que o conceito não define, não determina, a existência de um objeto. Por mais longe que se vá nessa especificação, sempre haverá pelo menos dois objetos (e não apenas 1) que lhe corresponda, precisamente aqueles dois que, perfeitamente idênticos no conceito, se situam em posições simétricas no espaço. É precisamente aqui que a repetição (1+1) equivale a diferença e não a identidade.

“Compreende-se melhor tal situação se considerarmos que os conceitos com compreensão indefinida são os conceitos da Natureza”.

D. segue aqui a nomenclatura de Kant. “Conceitos de natureza” não são conceitos que existem na natureza! São conceitos que se referem à natureza: eles correspondem àqueles objetos de conhecimento que caem sob o domínio da *Crítica da razão pura*. Constituem, em suma, aquilo que consideramos como objetos próprios de conhecimento: ciências físicas, ciências biológicas, ciências matemáticas, etc. Isto contrasta com “conceitos de liberdade”, sobre os quais D. vai falar mais adiante, que se referem ao domínio da conduta ou da moral, isto ainda seguindo a nomenclatura de Kant e corresponderiam ao que é estudado na *Crítica da faculdade do juízo*.

“Sob este aspecto, eles estão sempre noutra coisa: não estão na natureza, mas no espírito que a contempla ou que a observa e que a representa para si próprio. Eis por que se diz que a Natureza é um conceito alienado, um espírito alienado, oposto a si mesmo”.

D. exprime aqui o entendimento generalizado de “conceito”. É óbvio que o conceito não coincide com a natureza, isto é, o conceito não está *na* natureza, é uma criação humana, uma criação do espírito.

“A tais conceitos correspondem objetos que são desprovidos de memória, isto é, que não possuem e não recolhem em si os seus próprios momentos”.

Aos conceitos de natureza correspondem objetos que, justamente por serem inertes, não guardam, como o homem (o espírito), qualquer noção de semelhança, de permanência, que é justamente que permite surgir o conceito.

“Interrogamo-nos sobre a razão que leva a Natureza a repetir-se: porque, responde-se, ela é *partes extra partes, mens momentanea*.”

A Natureza repete-se, *verdadeiramente* repete-se, porque ela não guarda qualquer relação (de semelhança, de generalidade, de permanência entre um momento e outro) entre uma coisa e outra, entre um objeto e outro. *Partes extra partes* [“partes fora de partes”, “partes obtidas por divisão de partes”] quer dizer que no que toca à natureza, os objetos são inertes, indiferentes: ao se dividir uma coisa em pedaços sucessivamente menores, continua-se obtendo coisas, isto é, objetos que continuam indiferentes a qualquer relação entre eles (isto é, sem “consciência”, sem memória, *mens momentanea*: sua consciência é a consciência de um único momento, não há nenhum momento que se transporte ao outro, o que implicaria precisamente “memória”). Não tendo memória, sendo cada de uma suas partes indiferente relativamente às outras, ela não guarda “semelhanças”, ela não “conceitua”, ela simplesmente “repete-se”, simplesmente “diferencia-se”.

[*Partes extra partes* parece ser uma expressão escolástica, utilizada depois por Descartes, mas não consegui localizá-la precisamente, nem na escolástica, nem em Descartes. *Mens momentanea* parece ser uma expressão utilizada por Leibniz, mas também não consegui localizá-la.]

“A novidade encontra-se, então, do lado do espírito que representa: é porque o espírito tem uma memória ou porque adquire hábitos que ele é capaz de formar conceitos em geral, de tirar algo de novo, de trasfegar [extrair] algo de novo à repetição que contempla”.

D. parece expressar aqui um pensamento contraditório. Por tudo que vimos até aqui deveríamos esperar que a novidade estivesse do lado da “repetição” e não do conceito. A novidade à que D. se refere, aqui, entretanto, é simplesmente uma novidade relativa a algo que *não* está na Natureza. Este “algo” que não está na Natureza é precisamente o conceito (a semelhança, a generalidade). Os objetos da Natureza são indiferentes (*partes extra partes*): ponto. É apenas o espírito, a consciência, que pode extrair dessa

indiferença algo que não está propriamente ali: é simplesmente esta a novidade. (Nesse sentido, a utilização que D. faz de “novidade” e de “novo” pode, realmente, levar à confusão).

“Os conceitos com compreensão finita são os conceitos nominais; os conceitos com compreensão indefinida, mas sem memória, são os conceitos da Natureza. Ora, estes dois casos ainda não esgotam os exemplos de bloqueio natural”.

D. vai introduzir aqui um terceiro caso de bloqueio natural ou de “verdadeira repetição”, um caso que pertence já ao domínio dos “conceitos de liberdade” (no sentido kantiano, antes referido). Vejamos.

“Consideremos uma noção individual ou uma representação particular com compreensão infinita, dotada de memória, mas sem consciência de si. A representação compreensiva é em si, a lembrança aí está, abarcando toda a particularidade de um ato, de uma cena, de um acontecimento, de um ser. Mas o que falta, para uma razão natural determinada, é o para-si da consciência, é a reconhecimento. O que falta à memória é a rememoração ou, antes, a elaboração”.

D. está pensando aqui nos casos de “compulsão a repetir”, descritos em *Além do princípio de prazer* e em “Recordar, repetir e elaborar”. Vivo uma experiência traumática (supostamente na infância), registro essa experiência, mas por não estar resolvida, tendo a repetir minhas reações. Nas palavras de Freud:

“Há um tipo especial de experiências da máxima importância, para a qual lembrança alguma, via de regra, pode ser recuperada. Trata-se de experiências que ocorreram em infância muito remota e não foram compreendidas na ocasião, mas que *subseqüentemente* foram compreendidas e interpretadas”.

“Esquecer impressões, cenas ou experiências quase sempre se reduz a interceptá-las. Quando o paciente fala sobre estas coisas ‘esquecidas’, raramente deixa de acrescentar: ‘Em verdade, sempre o soube; apenas nunca pensei nisso’”.

“Se nos limitarmos a este segundo tipo, a fim de salientar a diferença, podemos dizer que o paciente não *recorda* coisa alguma do que esqueceu e reprimiu, mas expressa-o pela atuação ou atua-o (*acts it out*). Ele o reproduz não como lembrança, mas como ação; *repete-o*, sem, naturalmente, saber que o está repetindo”.

Voltemos a D. Podemos pensar nessa “noção individual” ou “representação particular” como sendo uma dessas experiências traumáticas. “Compreensão infinita” significa extensão igual a 1, isto é, trata-se de um único caso, de um caso concreto, de um conceito trazido à existência. D. atribui aqui à própria noção e não ao “sujeito” a “memória” ou a falta de “consciência de si”, mas podemos, creio, pensar nessas coisas como situadas no sujeito e não na “noção” ou experiência. As outras faculdades, descritas por D. como

estando ausentes (“para-si da consciência”, “reconhecimento”) também podem ser pensadas como situadas no sujeito. Se pensarmos em termos de Freud, podemos dizer que o sujeito recorda a experiência, mas não a reconhece (“reconhecimento”) como tal, não a elabora, ela permanece no nível da simples memória.

“Entre a representação e o *Eu*, a consciência estabelece uma relação muito mais profunda que a que aparece na expressão “tenho uma representação”; ela relaciona a representação ao EU como a uma livre faculdade que não se deixa encerrar em nenhum dos seus produtos, mas para quem cada produto já está pensado e reconhecido como passado, ocasião de uma mudança determinada no sentido íntimo. Quando falta a consciência do saber ou a elaboração da lembrança, o saber, tal como é em si, não vai além da repetição do seu objeto: ele é *desempenhado*, isto é, repetido, posto em ato, em vez de ser conhecido. A repetição aparece aqui como o inconsciente do livre conceito, do saber ou da lembrança, o inconsciente da representação. Coube a Freud assinalar a razão natural de tal bloqueio: o recalque, a resistência, que faz da própria repetição uma verdadeira “coerção”, uma “compulsão”. Eis aí, portanto, um terceiro caso de bloqueio que desta vez diz respeito aos conceitos de liberdade. Pode-se destacar também, do ponto de vista de um certo freudismo, o princípio da relação inversa entre repetição e consciência, repetição e rememoração, repetição e reconhecimento (paradoxo das “sepulturas” ou dos objetos enterrados): repete-se tanto mais o passado quanto menos ele é recordado, quanto menos consciência se tem de o recordar – recorde, elabore a recordação para não repetir. A consciência de si, na reconhecimento, aparece como a faculdade do futuro ou a função do futuro, a função do novo. Não é verdade que os únicos mortos que retornam são aqueles que foram muito rápidos e profundamente enterrados, sem que lhes tenham sido prestadas as devidas exéquias, e que o remorso testemunha menos um excesso de memória que uma impotência ou um malogro na elaboração de uma lembrança?”

Não há maiores dificuldades neste trecho. D. simplesmente traduz para a sua linguagem as especulações de Freud sobre o recalque de experiências traumáticas e a compulsão a repetir as condições nas quais elas se deram. A repetição só cessará com a reconhecimento ou a consciência de si, dando lugar à “função do futuro, à “função do novo”.

Há um trágico e um cômico na repetição. A repetição aparece sempre duas vezes, uma vez em destino trágico, outra em caráter cômico. No teatro, o herói repete precisamente porque está separado de um saber essencial infinito. Este saber está nele, mergulha nele, age nele, mas age como coisa oculta, como representação bloqueada. A diferença entre o cômico e o trágico diz respeito a dois elementos: a natureza do saber recalcado, ora saber natural imediato, simples dado do senso comum, ora terrível saber esotérico; por conseguinte, também à maneira pela qual o personagem é excluído desse saber, a maneira pela qual “ele não sabe que sabe”. O problema prático consiste, em geral, no seguinte: o saber não sabido deve ser representado como banhando toda a cena, impregnando todos os elementos da peça, compreendendo em si todas as potências da natureza e do espírito; ao mesmo tempo, porém, o herói não pode representar tal saber para si

próprio, deve, pelo contrário, colocá-lo em ato, representá-lo, repeti-lo. Deve fazer isto até ao momento pungente que Aristóteles chamava de “reconhecimento”, momento em que a repetição e a representação se misturam, se confrontam, sem, contudo, haver confusão entre estes dois níveis, um refletindo-se no outro, nutrindo-se do outro, sendo o saber, então, reconhecido como o mesmo, enquanto representado em cena, e repetido pelo ator.

D. transporta, aqui, para o teatro, os processos do domínio psíquico descritos por Freud. Observar a referência, outra vez, à frase de Marx no *18 Brumário de N. B.*, sobre as duas faces da repetição.

8. Virtual/atual, possível/real

De C. Colwell, “Deleuze and Foucault: Series, Event, Genealogy” (doc. impresso da Internet):

Deleuze opõe o virtual/atual ao possível/real para mostrar que a atualização é o “mecanismo de criação”. A distinção entre o possível e o real é atribuída a um “modelo teológico de criação” no qual o real é simplesmente um de muitos possíveis, todos os quais se assemelham ao real que foi trazido à existência. Trata-se de um modelo platônico ou cristão no qual todo possível existente, seja um evento ou um ser, tem alguma existência em um domínio ou ideal ou divino. Deleuze argumenta que o suposto conjunto de possíveis é simplesmente uma extrapolação do real garante a relação representacional entre o possível e o real.

A atualização, por outro lado, é processo pelo qual o virtual diferencia-se a si mesmo na criação ativa de algo novo, um atual que não se assemelha ao virtual de onde surgiu. Um exemplo disso é a relação entre um organismo e o código genético de seu DNA. É por meio de um processo de atualização que a estrutura virtual de uma cepa de DNA gera um organismo, o organismo (fenótipo) não guardando nenhuma semelhança com seu genótipo. Não existe qualquer relação de representação entre o virtual e o atual assim como nenhum dos atuais é um subconjunto ou extrapolação do outro. Na verdade, não pode haver tal relação na medida em que o virtual produz uma diversidade praticamente ilimitada de atualizações.

Em grande medida, o objetivo da ênfase de Deleuze na distinção virtual/atual está em descartar a representação como a imagem do pensamento. A distinção possível/real estabelece uma relação entre a “origem” (seja a origem Deus, Ser, experiência original, natureza humana ou um evento histórico) e a presente ordem de coisas tal que o presente se assemelha ou representa a origem. Mas, para Deleuze, o atual, o presente, não é uma representação do virtual. O atual é uma repetição diferencial do virtual. O atual é uma transformação do virtual, uma mutação de um início.

[“atual” vem de “actualis”, agindo, que vem de “agire”, agir, portanto, “o que é em ato”, em oposição ao que é em potência, virtual; virtual vem de “vir”, homem (tem conotações de força, potência, virtude)]

– Exemplos de virtual/real:

embrião/organismo resultante

– O possível já está inteiramente constituído, o possível é exatamente igual ao real, só lhe falta a existência (P. Lévy)

– A realização do possível não é uma criação (Lévy)

– Exemplo de relação virtual/real: semente e árvore

– Exemplo de Lévy das relações virtual/real e possível/real:

relação entre um programa de computador e sua execução é um exemplo de relação possível/real: é uma relação simplesmente lógica, mecânica, de representação

relação entre um programa de computador e o que acontece quando este programa interage com as pessoas é da ordem do virtual/real: a atualização implica imprevisibilidade e invenção

– Esquema de Lévy:

	latente	manifesto
substância	possível (insiste)	real (subsiste)
acontecimento	virtual (existe)	atual (advém) (arrive)

(corresp.)

possível ----- real estático

(repres.)

(semelhança)

(advém, devém)

(transformação)

virtual ----- atual dinâmico

(forças, vetores,
intensidades)

– Outro exemplo: o código genético é o virtual; o organismo gerado é o atual; nenhuma relação de representação é possível

9. Além do princípio de prazer, Freud, edição eletrônica, Imago, vol. XVIII

(passagens selecionadas)

Contudo, tornou-se cada vez mais claro que o objetivo que fora estabelecido — que o inconsciente deve tornar-se consciente — não era completamente atingível através desse método. O paciente não pode recordar a totalidade do que nele se acha reprimido, e o que não lhe é possível recordar pode ser exatamente

a parte essencial. Dessa maneira, ele não adquire nenhum sentimento de convicção da correção da construção teórica que lhe foi comunicada. É obrigado a *repetir* o material reprimido como se fosse uma experiência contemporânea, em vez de, como o médico preferiria ver, *recordá-lo* como algo pertencente ao passado. Essas reproduções, que surgem com tal exatidão indesejada, sempre têm como tema alguma parte da vida sexual infantil, isto é, do complexo de Édipo, e de seus derivativos, e são invariavelmente atuadas (*acted out*) na esfera da transferência, da relação do paciente com o médico. Quando as coisas atingem essa etapa, pode-se dizer que a neurose primitiva foi então substituída por outra nova, pela ‘neurose de transferência’. O médico empenha-se por manter essa neurose de transferência dentro dos limites mais restritos; forçar tanto quanto possível o canal da memória, e permitir que surja como repetição o mínimo possível. A proporção entre o que é lembrado e o que é reproduzido varia de caso para caso. O médico não pode, via de regra, poupar ao paciente essa face do tratamento. Deve fazê-lo reexperimentar alguma parte de sua vida esquecida, mas deve também cuidar, por outro lado, que o paciente retenha certo grau de alheamento, que lhe permitirá, a despeito de tudo, reconhecer que aquilo que parece ser realidade é, na verdade, apenas reflexo de um passado esquecido. Se isso puder ser conseguido com êxito, o sentimento de convicção do paciente será conquistado, juntamente com o sucesso terapêutico que dele depende.

(Além do princípio do prazer, seção III)

O que a psicanálise revela nos fenômenos de transferência dos neuróticos, também pode ser observado nas vidas de certas pessoas normais. A impressão que dão é de serem perseguidas por um destino maligno ou possuídas por algum poder ‘demoníaco’; a psicanálise, porém, sempre foi de opinião de que seu destino é, na maior parte, arranjado por elas próprias e determinado por influências infantis primitivas. A compulsão que aqui se acha em evidência não difere em nada da compulsão à repetição que encontramos nos neuróticos, ainda que as pessoas que agora estamos considerando nunca tenham mostrado quaisquer sinais de lidarem com um conflito neurótico pela produção de sintomas. Assim, encontramos pessoas em que todas as relações humanas têm o mesmo resultado, tal como o benfeitor que é abandonado iradamente, após certo tempo, por todos os seus *protegés*, por mais que eles possam, sob outros aspectos, diferir uns dos outros, parecendo assim condenado a provar todo o amargor da ingratidão; o homem cujas amizades findam por uma traição por parte do amigo; o homem que, repetidas vezes, no decorrer da vida, eleva outrem a uma posição de grande autoridade particular ou pública e depois, após certo intervalo, subverte essa autoridade e a substitui por outra nova; ou, ainda, o amante cujos casos amorosos com mulheres atravessam as mesmas fases e chegam à mesma conclusão. Essa ‘perpétua recorrência da mesma coisa’ não nos causa espanto quando se refere a um comportamento *ativo* por parte da pessoa interessada, e podemos discernir nela um traço de caráter essencial, que permanece sempre o mesmo, sendo compelido a expressar-se por uma repetição das mesmas experiências. Ficamos muito mais impressionados nos casos em que o sujeito parece ter uma experiência *passiva*, sobre a qual não possui influência, mas nos quais se defronta com uma repetição da mesma fatalidade. É o caso, por exemplo, da mulher que se casou sucessivamente com três

maridos, cada um dos quais caiu doente logo depois e teve que ser cuidado por ela em seu leito de morte. O retrato poético mais comovente de um destino assim foi pintado por Tasso em sua epopéia romântica *Gerusalemme Liberata*. Seu herói, Tancredo, inadvertidamente mata sua bem amada Clorinda num duelo, estando ela disfarçada sob a armadura de um cavaleiro inimigo. Após o enterro, abre caminho numa estranha floresta mágica que aterroriza o exército dos Cruzados. Com a espada faz um talho numa árvore altaneira, mas do corte é sangue que escorre e a voz de Clorinda, cuja alma está aprisionada na árvore, é ouvida a lamentar-se que mais uma vez ele feriu sua amada.

(Além do princípio do prazer, seção III)

As manifestações de uma compulsão à repetição (que descrevemos como ocorrendo nas primeiras atividades da vida mental infantil, bem como entre os eventos do tratamento psicanalítico) apresentam em alto grau um caráter instintual e, quando atuam em oposição ao princípio de prazer, dão a aparência de alguma força ‘demoníaca’ em ação. No caso da brincadeira, parece que percebemos que as crianças repetem experiências desagradáveis pela razão adicional de poderem dominar uma impressão poderosa muito mais completamente de modo ativo do que poderiam fazê-lo simplesmente experimentando-a de modo passivo. Cada nova repetição parece fortalecer a supremacia que buscam. Tampouco podem as crianças ter as suas experiências *agradáveis* repetidas com frequência suficiente, e elas são inexoráveis em sua insistência de que a repetição seja idêntica. Posteriormente, esse traço de caráter desaparece. Se um chiste é escutado pela segunda vez, quase não produz efeito; uma produção teatral jamais cria, da segunda vez, uma impressão tão grande como da primeira; na verdade, é quase impossível persuadir um adulto que gostou muito de ler um livro, a relê-lo imediatamente. A novidade é sempre a condição do deleite, mas as crianças nunca se cansam de pedir a um adulto que repita um jogo que lhes ensinou ou que com elas jogou, até ele ficar exausto demais para prosseguir. E, se contarmos a uma criança uma linda história, ela insistirá em ouvi-la repetidas vezes, de preferência a escutar uma nova, e sem remorsos estipulará que a repetição seja idêntica, corrigindo quaisquer alterações de que o narrador tenha a culpa, embora, na realidade, estas possam ter sido efetuadas na esperança de obter uma nova aprovação. Nada disso contradiz o princípio de prazer: a repetição, a reexperiência de algo idêntico, é claramente, em si mesma, uma fonte de prazer. No caso de uma pessoa em análise, pelo contrário, a compulsão à repetição na transferência dos acontecimentos da infância evidentemente despreza o princípio de prazer sob todos os modos. O paciente comporta-se de modo puramente infantil e assim nos mostra que os traços de memória reprimidos de suas experiências primeiras não se encontram presentes nele em estado de sujeição, mostrando-se elas, na verdade, em certo sentido, incapazes de obedecer ao processo secundário. Além disso, é ao fato de não se acharem sujeitas, que devem sua capacidade de formar, em conjunção com os resíduos do dia anterior, uma fantasia de desejo que surge num sonho. A mesma compulsão à repetição freqüentemente se nos defronta como um obstáculo ao tratamento, quando, ao fim da análise, tentamos induzir o paciente a desligar-se completamente do médico. Pode-se supor também que, quando pessoas desfamiliarizadas com a análise sentem um medo obscuro, um

temor de despertar algo que, segundo pensam, é melhor deixar adormecido, aquilo de que no fundo têm medo, é do surgimento dessa compulsão com sua sugestão de posse por algum poder ‘demoníaco’.

(Além do princípio do prazer, seção V)

Citações de Recordar, repetir e elaborar (Novas recomendações sobre a técnica da psicanálise II) (1914)

Vol. XII, Obras de Freud, Edição Eletrônica, Imago Editora:

Esquecer impressões, cenas ou experiências quase sempre se reduz a interceptá-las. Quando o paciente fala sobre estas coisas ‘esquecidas’, raramente deixa de acrescentar: ‘Em verdade, sempre o soube; apenas nunca pensei nisso.’

Há um tipo especial de experiências da máxima importância, para a qual lembrança alguma, via de regra, pode ser recuperada. Trata-se de experiências que ocorreram em infância muito remota e não foram compreendidas na ocasião, mas que *subseqüentemente* foram compreendidas e interpretadas.

Se nos limitarmos a este segundo tipo, a fim de salientar a diferença, podemos dizer que o paciente não *recorda* coisa alguma do que esqueceu e reprimiu, mas expressa-o pela atuação ou atua-o (*acts it out*). Ele o reproduz não como lembrança, mas como ação; *repete-o*, sem, naturalmente, saber que o está repetindo.

Aprendemos que o paciente repete ao invés de recordar e repete sob as condições da resistência. Podemos agora perguntar o que é que ele de fato repete ou atua (*acts out*). A resposta é que repete tudo o que já avançou a partir das fontes do reprimido para sua personalidade manifesta — suas inibições, suas atitudes inúteis e seus traços patológicos de caráter. Repete também todos os seus sintomas, no decurso do tratamento.

O recordar, tal como era induzido pela hipnose, só podia dar a impressão de um experimento realizado em laboratório. O repetir, tal como é induzido no tratamento analítico, segundo a técnica mais recente, implica, por outro lado, evocar um fragmento da vida real; e, por essa razão, não pode ser sempre inócuo e irrepreensível.

10. Principium individuationis

Internet Catholic Encyclopedia (<http://www.newadvent.org/cathen/07762a.htm>)

A questão em torno do *principium individuationis* tornou-se central nas diferentes escolas de pensamento escolástico dos séculos XIII e XIV. O que constitui um ser individual? O que lhe dá sua peculiar individualidade? O que o distingue de todos os outros seres e especialmente dos seres da mesma espécie? Uma resposta óbvia é dada na enumeração de diferenças tais como lugar, tempo, figura. Mas essas são simplesmente relações extrínsecas. Tampouco é totalmente inconcebível pensar na perfeita identidade entre dois seres, incluindo identidade de lugar. Essas diferenças extrínsecas pressupõem, na verdade, diferenças intrínsecas. Duas coisas devem diferir entre si antes que elas possam diferir em relação a uma terceira coisa ou a uma coisa extrínseca tal como o espaço. Portanto, a questão que preocupava as escolas filosóficas referia-se especialmente à diferença intrínseca. Qual é o princípio intrínseco de individuação pelo qual um ser é distinto de outro? Na teoria aristotélica os objetos corpóreos que existem ao nosso redor são seres compostos, constituídos em última instância de dois princípios, um passivo e determinável (matéria), o outro ativo e determinante (forma). O último dá ao ser sua natureza específica. O primeiro é o fundamento da divisibilidade e da multiplicidade; e isso é, para Aristóteles, a base da individuação. A questão, entretanto, teve um desenvolvimento e uma discussão muito mais completas na Idade Média, e encontramos aí uma série de diferentes respostas, dadas por diferentes filósofos.

De acordo com Tomás de Aquino, que desenvolveu a doutrina aristotélica, a forma, no que diz respeito aos seres corpóreos, dá uma unidade e uma determinação específica à coisa. Mas muitos indivíduos podem existir na mesma espécie; é, assim, a forma específica que fornece a base comum para a idéia universal. A forma, portanto, não pode ser a fonte da individuação, uma vez que ela própria precisa de um princípio pelo qual ela possa ser individuada. Este princípio, a *ratio distinctionis*, a causa diferença entre um indivíduo e outro, deve ser buscado no princípio limitador que recebe a forma, e é o fundamento da divisibilidade e da multiplicidade – a matéria. Esse ensinamento de Tomás de Aquino torna-se mais claro na sua doutrina a respeito da natureza dos *intelligenti* ou anjos. Eles são puras formas, destituídos de qualquer elemento material. Conseqüentemente, a natureza angélica não contém em si nenhuma base para a multiplicação; pode haver apenas um único na espécie. Diferentemente dos homens, que diferem numericamente na mesma espécie, os diversos anjos devem diferir especificamente. Nos seres corpóreos compostos, a matéria é o princípio da limitação e da individuação. Mas Tomás insiste que se trata de *materia signata quantitate*. Quão precisamente isso deve ser interpretado é uma coisa que tem sido muito discutida pelos comentadores. Cajetan entende *materia*, aqui, como a fundação e a raiz da quantidade; outros como matéria constituída de quantidade real. Por outro lado, Durandus e Averroez ensinavam que a forma era o princípio interno de individuação, conferindo unidade numérica ao sujeito que ela constitui. Scotus tende parcialmente a concordar com esta visão, acrescentando, entretanto, uma entidade adicional à forma propriamente dita. A matéria, ele argumenta, não pode ser o princípio de individuação, porque é essencialmente universal. Portanto, o princípio deve estar na forma, não, entretanto, simplesmente como

natureza universal, mas com uma formalidade particular adicionada. Essa diferença adicional que determina a espécie no nível do indivíduo ele chama de *haecceitas* (heceidade, istidade).

O ensinamento nominalista sobre os universais levou seus defensores a uma solução dessa questão que era bem diferente da de Tomás ou da Scotus. De acordo com os nominalistas, o universal não tem qualquer existência fora da mente, nenhuma fundação na natureza externa. Toda realidade, como tal, é individual.

Hoje, o interesse nas fases mais sutis do velho problema metafísico diminuiu bastante, mas surgiu uma questão mais fundamental, levantada pela teoria do Monismo. Em vez da questão, “Como, precisamente, indivíduos da mesma espécie diferem entre si?”, nos perguntamos: “Existem seres verdadeiramente individuais no universo? Ou seriam os aparentemente distintos e independentes objetos do mundo ao nosso redor, incluindo nossos semelhantes, os humanos, meramente modos, fases ou aspectos do Absoluto, do Infinito, do substrato ou fundo subjacente de todas as coisas?”. Para Espinosa, “*omnis determinatio est negatio*” – toda determinação individual é meramente uma negação, uma limitação do universal, e nada tem existência positiva exceto a substância infinita da qual os seres aparentemente distintos, individuais e finitos são meramente partes ou modos. Essa negação da verdadeira individualidade a todos os seres finitos é a doutrina do Monismo que, seja em uma forma idealista seja em uma forma materialista, adquiriu uma influência crescente desde a época de Espinosa, e especialmente durante o último século. Conseqüentemente, a questão da individualidade mudou agora para a da personalidade dos seres humanos; pois, é obviamente a respeito deles que a questão torna-se do maior interesse e, ao mesmo tempo, mais capaz de uma prova decisiva.

Ver também os textos de Giuliano Antonello sobre o livro *Diferença e repetição*. Há mais de uma passagem sobre a questão da individuação.