

“FIM DO JUÍZO”, SINTOMATOLOGIA E EXISTÊNCIA EM DELEUZE

Leandro Lélis Matos¹

RESUMO: O objetivo deste artigo é apresentar algumas considerações de Deleuze acerca do “fim do juízo” a partir de sua apropriação do tema das forças elaborado por Nietzsche. A questão que atravessa o presente texto é sob quais condições Deleuze elabora uma resistência ao sistema do juízo. Para tanto, serão contempladas as teses de David Lapoujade sobre o fim do juízo em Deleuze e de Anne Sauvagnargues sobre uma sintomatologia composta pela aliança conceitual de Deleuze com Nietzsche. Em seguida, será discutido como essas duas teses convergem para a abordagem de Deleuze acerca da arte e porque a crítica ao sistema do juízo pode suscitar uma discussão sobre a existência.

PALAVRAS-CHAVE: Deleuze; juízo; sintomatologia; existência.

ABSTRACT: The aim of this paper is to present some Deleuze’s considerations about the “end of judgement” from his appropriation of Nietzsche’s typology of forces. The central question this paper will address is under what conditions Deleuze formulated a resistance against the system of judgment. To follow this objective, will be contemplated David Lapoujade’s thesis about the end of judgment in Deleuze and Anne Sauvagnargues’s thesis about the symptomatology composed by Deleuze’s conceptual alliance with Nietzsche. Then will be discussed how the two theses converge to Deleuze’s approach about art, and why the critical for judgment’s system may make an discussion about the existence.

KEYWORDS: Deleuze; judgement, symptomatology; existence.

¹ Doutorando em Filosofia (UFMG) pela linha de pesquisa Estética e Filosofia da arte. Membro do GT Deleuze/Guattari-ANPOF.

Introdução

Em *Para dar um fim ao juízo*, Deleuze anuncia que uma teoria do juízo foi elaborada e se desenrolou da tragédia grega à filosofia moderna. A novidade dessa reflexão é compreender o juízo, em vez da ação, como trágico. O juízo foi explorado por Kant em sua famosa *Crítica da faculdade de julgar (CFJ)*, que reivindicava uma subjetividade universal como o alicerce da sua teoria. No entanto, exceto a importância dada por Deleuze à relação paradoxal entre as faculdades na Analítica do sublime, suas posições ante a *CFJ* não são amistosas, pois, segundo o autor, essa obra edificou um “fantástico tribunal subjetivo”², em vez de uma crítica do juízo propriamente dita.

Mantendo Nietzsche no horizonte, a tese de Deleuze sobre o juízo é a de que ele é originário de uma “forma moral e teológica”, forma esta que associa a existência com o infinito de acordo com “uma ordem do tempo”. Não foi o juízo que se estendeu ao infinito, mas foi pela ação de levar ao infinito que o juízo se tornou possível. A condição do juízo é determinada pela “suposta relação entre a existência e o infinito na *ordem* do tempo”³. Deleuze reforça que não basta remontar a um pré ou a um antejudicativo para sair desse sistema o qual tudo abarca e todas as coisas pretende julgar. Então, a resistência ao sistema do juízo se dá pela constituição de um sistema dos afetos. Essa resistência é explicitada por meio de um *combate*, o qual nos é constitutivo, e em vez de reproduzir juízos, o combate “faz existir”. Dessa maneira, a saída proposta por Deleuze é afirmar a existência em oposição ao sistema do juízo.

A existência possui cinco características: “a crueldade contra o suplício infinito, o sono ou a embriaguez contra o sonho, a vitalidade contra a organização, a vontade de potência contra um querer-dominar, o combate contra a guerra”⁴. A tarefa de reconstituir os cinco confrontos é demasiada estimulante, mas em outra situação, talvez, poderei me prestar ao devido empenho exigido à sua execução. No momento, considero mais pertinente lançar luz sobre a seguinte questão: em quais condições Deleuze restitui a força combativa da existência contra o sistema do juízo?

Encaminharei as considerações ao problema com base nas interpretações de dois importantes estudiosos do pensamento deleuziano. A primeira, de David Lapoujade, defende que o fim do juízo implica necessariamente a abolição do fundamento; e a segunda, de Anne Sauvagnargues, sustenta a constituição de um sistema dos afectos no interior de uma “filosofia das forças”, que corresponde a uma sintomatologia. Após a passagem pelas duas interpretações,

² DELEUZE. *Crítica e clínica*. Trad. Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 1ª edição, 1997 (3ª reimpressão – 2008), p. 143.

³ DELEUZE, *Crítica e clínica*, p. 144.

⁴ DELEUZE, *Crítica e clínica*, p. 153.

analisarei em que medida a existência, enquanto experimentação vital em uma relação privilegiada entre filosofia e arte, pode ser compreendida como uma resistência ao sistema do juízo.

I. “Para dar um fim” ao fundamento

Iniciemos com a tese de Lapoujade. Em Deleuze, “*a crítica do fundamento é indissociadamente uma crítica do juízo*”⁵, portanto *dar um fim ao juízo* equivale a *dar um fim ao fundamento*. Lapoujade justifica essa tese afirmando que julgar não significa fundar. Julgar diz respeito à obediência dos seres que são julgados aos designios do fundamento. Mas o que é fundar? Para Deleuze, “fundar é sempre fundar a representação”⁶. É da ação do fundamento que emana o pensamento da representação, com o qual a filosofia deleuziana da diferença rivaliza.

Lapoujade ressalta que uma das maiores questões da filosofia deleuziana é a questão de direito (*quid juris?*). Ao perguntar “com que direito?”, Deleuze indaga a legitimidade de um fato. O fato é uma pretensão, todo fato exige algo, e o direito julga a legitimidade da exigência, ou seja, se ela é bem fundada ou não⁷. Para julgar, é preciso um critério, nesse caso a pretensão é julgada a partir de um fundamento. As duas filosofias que melhor instituíram o fundamento foram o platonismo e o kantismo. O platonismo criou o fundamento no âmbito metafísico como critério de seleção para julgar quem é o melhor pretendente para participar da Ideia; e o kantismo erigiu o fundamento no domínio do transcendental, objetivando determinar o conhecimento com base na identidade do conceito e julgar a legitimidade dos juízos sintéticos *a priori*.

Nessas filosofias, o fundamento atribui um solo ao pensamento e, ao mesmo tempo, funcionou como princípio determinante para a distribuição desse solo. Como afirma Lapoujade, essa é a tarefa do que Deleuze denomina de “imagem do pensamento”, ou seja, prejulgar “tanto a distribuição do objeto e do sujeito quanto do ser e do ente”⁸. O pensamento atua de acordo com as determinações do fundamento, que atribui o direito da distribuição e da hierarquia dos seres sobre a terra. Distribuir e hierarquizar são, portanto, as duas operações pelas quais o fundamento “exerce sua soberania, tanto sobre o Ser quanto sobre o pensamento”⁹. Por essa razão, julgar é submeter os seres às pretensões do fundamento.

O fundamento imprime sua soberania por meio da distribuição e da hierarquia, ou seja, as duas operações do juízo. Deleuze observa que o juízo opera sempre por duas funções principais: “a

⁵ LAPOUJADE, David. *Deleuze, os movimentos aberrantes*. Trad. Laymert Garcia dos Santos. São Paulo: n-1 edições, 20015, p. 58.

⁶ DELEUZE. *Diferença e repetição*. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 2006, 2ª edição. p. 379.

⁷ LAPOUJADE. *Deleuze, os movimentos aberrantes*, p. 25.

⁸ DELEUZE. *Diferença e repetição*, p. 192.

⁹ LAPOUJADE. *Deleuze e os movimentos aberrantes*, p. 58.

distribuição, que ele assegura com a *partilha* do conceito, e a hierarquização, que ele assegura pela *medida* dos sujeitos”¹⁰. As duas faculdades no juízo correspondentes a essas operações dizem respeito ao senso comum e ao bom senso. No senso comum, o juízo assegura o privilégio legítimo de uma forma de identidade, sendo ele o responsável pela distinção das partes. Com isso, o juízo subsidia um sentido partilhado entre os seres garantindo-lhes uma semelhança. O bom senso equivale à hierarquia que regula os seres de acordo com suas gradações de proximidade ou distanciamento ante um princípio de ordenação. Por meio dessa dupla operação, o juízo mantém um laço firme com a questão de direito, visto que o direito é determinado e distribuído pelo juízo.

De acordo com Lapoujade, não adianta pretender dar um fim ao juízo se o fundamento permanecer acima do ser e do pensamento, uma vez que o fundamento concede “a todo juízo um travo moral”¹¹, abarcando tanto os juízos morais quanto os juízos do conhecimento. A pretensão de fundar é julgar de acordo com “um direito que procede da forma de identidade do fundamento”¹². Esclarecendo esse círculo vicioso no qual estão encerrados o fundamento e o juízo, Lapoujade afirma que se julga de acordo com o direito, mas “o direito só existe e tem sentido positivo por e para aquele que julga. O juízo é a *ratio essendi* do fundamento, enquanto o fundamento é a *ratio cognoscendi* do juízo”¹³. Esse raciocínio reforça como o juízo está a serviço do fundamento com o objetivo de manter os seres e o pensamento sob o seu domínio, o que nos remete à fundação do sistema do juízo, tal como Deleuze constatou evidenciando a sua origem moral. Dessa maneira, o fim do juízo procede como uma crítica ao fundamento. Isso é possível se o solo do fundamento sofrer um grande abalo, assim como propõe Deleuze, com forte inspiração em Nietzsche: o “desmoronamento, um deslizamento de terreno, uma perda de horizonte (...)”¹⁴. O fim do juízo significa, portanto, explorar o fundamento até o ponto no qual ele não seja mais capaz de fundar. Ou seja, ultrapassar o fundamento e fazê-lo desabar “sob nossos pés e, com ele, o que o funda, como se fosse preciso passar necessariamente pela prova de uma catástrofe”¹⁵, como afirma Lapoujade. Ora, se o entrave do juízo está no fundamento, por que a filosofia deleuziana não o recusa logo de partida?

Deleuze não pretende eliminar o fundamento, mas subvertê-lo. Toda questão de direito é crítica, e ela assim se torna quando não abre mão de julgar a legitimidade das pretensões e de dispor ou não um campo a um ou a outro ser. Todavia, ressalta Lapoujade, a filosofia nunca é neutra ou

¹⁰ DELEUZE. *Diferença e repetição*, p. 63.

¹¹ LAPOUJADE. *Deleuze e os movimentos aberrantes*, p. 58.

¹² LAPOUJADE. *Deleuze e os movimentos aberrantes*, p. 58.

¹³ LAPOUJADE. *Deleuze e os movimentos aberrantes*, p. 58.

¹⁴ DELEUZE. *Crítica e Clínica*, p. 144.

¹⁵ LAPOUJADE. *Deleuze, os movimentos aberrantes*, p. 59.

meramente descritiva, ela é sempre crítica porque não cessa de julgar e avaliar¹⁶. A filosofia de Deleuze não foge a essa regra. O que distingue a filosofia deleuziana do pensamento da representação são os critérios com os quais se julgam e avaliam as pretensões. A questão de direito se propõe a determinar um critério para julgar o fato, mas no pensamento da representação ela se aferra à “determinação de um fundamento”. Se Deleuze mantém a importância da investigação do fundamento é porque “a procura de um fundamento forma o essencial de uma ‘crítica’, que deveria inspirar-nos novas maneiras de pensar”¹⁷. No entanto, o fundamento não pode ser superior ao fundado, sob o risco de produzir uma crítica que apenas endossa “as maneiras de pensar tradicionais”¹⁸. Então, Deleuze insiste na questão do fundamento para forçá-lo ao limite perguntando “o que funda?”, até chegar a um desfundado que, como afirma Lapoujade, “acarreta uma crítica do valor de verdade e da verdade como valor”¹⁹.

Nietzsche cumpriu essa tarefa ao “explorar o sem-fundo diferencial da vontade de potência”²⁰, revirando a metafísica pelo avesso. A filosofia deleuziana herda esse gesto nietzschiano na medida em que é constituída sobre o sem-fundo, sendo este o seu “verdadeiro início” e o da própria Filosofia²¹. Segundo Lapoujade, a metafísica não foi tão arrojada a tal ponto, pois ela se estendeu somente até o problema do fundamento. A filosofia deleuziana, por seu turno, ultrapassa a metafísica quando leva o princípio da razão até o absurdo, ao inexplicável. O sem-fundo é a crise que ameaça o fundamento, e se Deleuze o segue não é para nele permanecer, mas para trazê-lo à tona e produzir novas superfícies.

A razão do sem-fundo está no mundo da vontade de potência. Explorando um pouco essa noção tão importante da filosofia nietzschiana, podemos confrontar o sistema do juízo valendo-se de uma “filosofia das forças”, tal como defende Anne Sauvagnargues. Acompanhar alguns momentos da tese da “filosofia das forças” possibilitará elucidar como Deleuze se vale do conceito de vontade de potência e quais as implicações dessa apropriação no que diz respeito a uma sintomatologia.

¹⁶ Cf. LAPOUJADE. *Deleuze e os movimentos aberrantes*, p. 29.

¹⁷ DELEUZE. *Diferença e repetição*, p. 221.

¹⁸ DELEUZE. *Diferença e repetição*, p. 221.

¹⁹ LAPOUJADE. *Deleuze, os movimentos aberrantes*, p. 34.

²⁰ LAPOUJADE. *Deleuze, os movimentos aberrantes*, p. 34.

²¹ “A ação do sem-fundo sobre o fundamento introduz nele uma fenda, uma fratura que disjunta sua forma de identidade, tanto que o pensamento exige novas lógicas para pensar o que sobe do sem-fundo através da fratura e ‘formiga suas bordas’” (LAPOUJADE, *Deleuze, os movimentos aberrantes*, pp. 59-60).

II. “Filosofia das forças” e sintomatologia

Nietzsche define o mundo como um campo de forças, sendo estas caracterizadas internamente pela vontade de potência. A concepção nietzschiana de vontade de potência é cara a Deleuze porque ela revela a existência de um dinamismo interior à força, engendrando diferenças de quantidade e de qualidade. Deleuze assume a vontade de potência, em primeiro lugar, como elemento diferencial, porque ela diz respeito à diferença de quantidade, a qual define se as forças são *dominadas* ou *dominantes*; e, em segundo lugar, porque dela decorre a diferença de qualidade que classifica se as forças são *ativas* ou *reativas*²². As forças dominantes, também entendidas como superiores, são de qualidade ativa; e as forças dominadas, ou inferiores, são de qualidade reativa²³. Cada força relacionada possui uma qualidade correspondente à sua “diferença de quantidade”. A diferença de quantidade é a “essência da força”, correspondendo assim à qualidade. Dessa maneira a vontade de potência é o “*elemento do qual decorrem, ao mesmo tempo, a diferença de quantidade das forças postas em relação e a qualidade que, nessa relação, cabe a cada força*”²⁴.

Assumida como elemento diferencial e genético, a vontade de potência é um dos componentes principais do conceito deleuziano de diferença como diferença de intensidade. O primeiro capítulo de *Diferença e repetição* aborda como a diferença é afirmada em si mesma e liberada da submissão à identidade quando ela provém de um mundo sub-representativo, o mundo da vontade de potência, configurando assim a crítica do fundamento. Nesse sentido, a filosofia da diferença traz à tona uma existência que se relaciona diretamente com as forças reais e imanentes.

No *Prefácio à edição americana de Nietzsche e a filosofia*, Deleuze resume o pensamento de Nietzsche em duas linhas mestras. A primeira diz respeito a uma semiologia das forças e a segunda a uma ética e uma ontologia da potência, contemplando a questão do mundo como relação entre forças e o caráter avaliativo da vontade de potência. O modo como Deleuze percorre a semiologia e a ética se faz presente na interpretação de Sauvagnargues, quando a autora aborda o problema das forças na concepção deleuziana de arte e de crítica como clínica. A relação entre forças expressa, portanto, uma semiologia à medida que o autor transforma a força em afeto.

²² DELEUZE. *Nietzsche e a filosofia*. Trad. Mariana de Toledo Barbosa e Ovídio de Abreu Filho. São Paulo: N-1 Edições, 2018, p. 77-78.

²³ Deleuze alerta que, pelo fato de serem forças que obedecem, as forças inferiores não deixam de ser forças, pois obedecer e comandar são qualidades inerentes à força. Mesmo reativas, as forças inferiores atuam na conservação da sua quantidade de força: “Nenhuma força renuncia à sua própria potência. Do mesmo modo que o comando supõe uma concessão, admite-se que a força absoluta do adversário não é vencida, assimilada, dissolvida. Obedecer e comandar são duas formas de um torneio” (Nietzsche apud Deleuze. DELEUZE. *Nietzsche e a filosofia*, p. 56-57).

²⁴ DELEUZE. *Nietzsche e a filosofia*, p. 68.

Considerando que a força corresponde a uma variação de potência, a filosofia da força, a qual Sauvagnargues se refere, “define a vocação da arte como uma sintomatologia, captura de forças e de imagem”²⁵. Cada uma dessas determinações corresponde a três etapas do pensamento deleuziano: em primeiro lugar, a sintomatologia enquanto uma “arte medicinal praticada por Proust, Klossowski, Sacher-Masoch ou Artaud”; em segundo lugar, a arte definida como captura de forças, em vez de reprodução de formas, “na pintura de Francis Bacon, ou a música de Boulez”; em terceiro lugar, “a imagem como ação e reação acoplando a força da imagem-percepção e da imagem-ação com a potência da imagem-afeção no cinema”²⁶. Neste momento, acompanharei a sintomatologia considerando a capacidade da vontade de potência de oferecer novos critérios pelos quais se avalia.

Sauvagnargues evidencia que, em primeiro lugar, a filosofia nietzschiana diz respeito às forças, que recebem o componente avaliativo possibilitando definir à quais estados de potência as forças se reportam. As relações de forças sustentam uma semiótica, a qual fornece um “mapa sinalético das potências”²⁷. Deleuze destaca que, em Nietzsche, o modo de existência é “o estado de forças enquanto ele forma um tipo exprimível por signos ou sintomas”²⁸. Sauvagnargues explora essa questão observando que Deleuze emprega o termo “sintoma” vinculando a sintomatologia de Nietzsche com a etologia de Espinosa, liberando-o da pesada carga conceitual psicanalítica. O signo, ou o sintoma, passa a dizer respeito a uma “relação de forças (semiologia) que corresponde a um certo afeto (ontologia e ética)”²⁹. Para Sauvagnargues, Deleuze faz de Nietzsche e Espinosa seus aliados na elaboração de uma “teoria das forças”, resultando em uma “filosofia da arte” que incorpora o tema do signo ao da imagem³⁰.

Deleuze define a arte como a elaboração de um material heterogêneo e consistente capaz de captar forças intensas³¹, em vez de uma imposição da forma sobre a matéria. Segundo Sauvagnargues, a relação entre signo e imagem justifica uma semiologia da força definindo “uma concepção da forma que renova inteiramente a filosofia da arte, ao mesmo tempo em que expulsa

²⁵ SAUVAGNARGUES, Anne. *Deleuze et l'art*. Paris: PUF, 2005, p. 60.

²⁶ SAUVAGNARGUES. *Deleuze et l'art*, p. 60.

²⁷ SAUVAGNARGUES. *Deleuze et l'art*, p. 61.

²⁸ DELEUZE. *Dois regimes de loucos. Textos e entrevistas*. David Lapoujade (Org.). Trad. Guilherme Ivo. São Paulo: Editora 34, 2016. p. 213.

²⁹ SAUVAGNARGUES. *Deleuze et l'art*, p. 61.

³⁰ (SAUVAGNARGUES. *Deleuze et l'art*, p. 61). Para uma análise integral dessa interpretação, cf. SAUVAGNARGUES. *Deleuze et l'art*, pp. 62-81.

³¹ DELEUZE E GUATTARI. *Mil platôs. Capitalismo e esquizofrenia 2* (vol. 4). Trad. Suely Rolnik. São Paulo: Editora 34, 1ª Edição, 1997 (4ª Reimpressão, 2008), p. 141.

o signo do plano transcendente do sentido para expô-lo no plano material das forças”³². A hipótese da autora é desenvolvida a partir da substituição da relação entre significante e significado, ou formas e matérias, pela relação entre forças e materiais. Razão pela qual na arte é mais notável definir quais são os materiais adequados para captar “forças cada vez mais intensas e os afetos que essas configurações liberam ‘perceptos ou ‘visões’ da arte”³³. A autora arremata seu raciocínio depreendendo que, se o afeto determina o “modo etológico da potência que corresponde a tal estado de força ou imagem”³⁴, ele autoriza a definição da arte como “o afeto da imagem”, com base na noção nietzschiana de vontade de potência remetida a uma sintomatologia. Portanto, o artista e o filósofo são sintomatologistas.

Na rubrica clínica, o sintomatologista é um médico que elabora diagnósticos ao buscar a natureza e causa das afecções. Deleuze retoma a ideia de Nietzsche de que todos os fenômenos naturais, espirituais, sociais “são signos, ou melhor, sintomas, e remetem como tais a estados de forças”³⁵. Daí o filósofo e o artista serem considerados médico e fisiologista, ou seja, sintomatologistas. Deleuze desenvolve essa questão assumindo a “interpretação” como uma investigação acerca de qual força é determinante para dar sentido a algo, pois, para estarmos diante do sentido de um fenômeno (signo), é preciso saber qual a força que dele se apropria e que nele se expressa. Os fenômenos possuem o seu sentido em uma força real, donde o caráter sintomatológico ou semiológico da filosofia e da arte.

Sauvagnargues explora essa decisiva relação da seguinte maneira: em vez de conferir um sentido interpretativo às forças, o sintomatologista diagnostica a civilização ao avaliar o “tipo” das forças, “compondo materialmente com as forças uma nova relação que se pode fazer uma cartografia dos afetos”³⁶. Todavia, a “interpretação” é um termo utilizado por Deleuze de forma datada. Em *Proust e os signos* (1964) o termo “interpretar” para romper com o par significante e significado, isto é, representação de palavras e coisas. A interpretação consiste na extração de um sentido velado a partir de uma análise das forças presentes no signo: pensar é interpretar signos. Pouco tempo depois, em 1967, Deleuze abandona o sentido de interpretação como tradução. Em uma formulação decorrente do pensamento nietzschiano, “interpretar” trata-se de um “modo vital

³² SAUVAGNARGUES. *Deleuze et l'art*, p. 62.

³³ SAUVAGNARGUES. *Deleuze et l'art*, p. 62.

³⁴ SAUVAGNARGUES. *Deleuze et l'art*, p. 62.

³⁵ DELEUZE. *Dois regimes de loucos*, p. 213.

³⁶ SAUVAGNARGUES. *Deleuze et l'art*, p. 63.

de assimilação”³⁷. Interpretar é uma relação de captura de uma força sobre outra força a partir da qual se pode avaliar a potência³⁸.

A semiologia e a etologia da potência compreendem a “filosofia das forças”, no sentido em que, diante dos signos, questiona-se a qual estado de força eles se referem. Tudo é composto por relação de forças e o estado das coisas incita uma indagação acerca da sua potência, provocando um “exame crítico dos tipos de vida postos em jogo”. Como as forças se expressam nos fenômenos? Pelos caracteres quantitativo, de obediência e dominação, da vontade de potência, o que nos dá as condições para avaliarmos os fenômenos existentes. Tendo em vista o aspecto dinâmico da relação entre as forças, Sauvagnargues assinala que, em Nietzsche, “o signo compõe uma certa relação de forças, e essa mesma relação sofre uma variação de potência”³⁹. Nietzsche estabeleceu distinções entre as forças existentes e classificou “tipos” sociais e históricos de acordo com a função das forças que neles operam. Pelo caráter qualitativo da vontade de potência, avalia-se e classifica “tipos” como ativos e reativos. Complementa a autora: “a sintomatologia nietzschiana implica uma sociologia e uma política, uma pragmática dos signos que avalia as ações e as produções sociais em função dos tipos de vida que promovem”⁴⁰.

III. Sintomatologia e literatura

Fazendo convergir as implicações da sintomatologia de Nietzsche para os seus interesses, Deleuze elabora um pensamento com a arte deslocando o caráter interpretativo que ela pode suscitar se vinculada ao par significante-significado. A escrita é um dos campos centrais da análise sintomatológica, pois promove uma relação com forças reais em vez de imaginárias. Em vez de ser reduzida a enunciados formais, a proposição é composta por sintomas os quais expressam um modo de existência, já que se reporta a um modo de existência, um “tipo”. A questão, a saber, é qual modo de existência é preciso para sustentar uma escrita sem remetê-la a um subjetivismo do escritor?

Em *A literatura e a vida*, Deleuze afirma que o escritor é um “médico do mundo” e a literatura é uma saúde, no entanto o artista possui uma saúde frágil: “O mundo é o conjunto dos sintomas cuja doença se confunde com o homem”⁴¹. A escrita não é originada pela doença, pelo contrário, a doença é “parada do processo”, trata-se de uma situação na qual o escritor tomba quando o seu fluxo criativo é bloqueado. Em vez de um estado ou de imitação de uma forma, a escrita é um caso

³⁷ SAUVAGNARGUES. *Deleuze et l'art*, p. 63.

³⁸ SAUVAGNARGUES. *Deleuze et l'art*, p. 63.

³⁹ SAUVAGNARGUES. *Deleuze et l'art*, p. 63.

⁴⁰ SAUVAGNARGUES. *Deleuze et l'art*, p. 64.

⁴¹ DELEUZE. *Crítica e clínica*, p. 13.

de devir, porque expressa passagens da Vida, extrapolando o vivível e o vivido⁴². O escritor capta diretamente forças demasiadas intensas, incorporando-as no material e liberando as potências de vida anteriormente aprisionadas por formas dominantes. Eis a importância de o escritor criar uma sintaxe: “A sintaxe é o conjunto dos desvios necessários criados a cada vez para revelar a vida nas coisas”⁴³. Sem reproduzir suas lembranças ou casos particulares, o escritor expressa a criação de um “povo, isto é, uma possibilidade de vida”⁴⁴. O objetivo principal da literatura é fazer existir *um* povo em devir, não aprisionado em formas ou tentando imitar um modelo.

A questão da vida no domínio da literatura conecta-se com o segundo eixo da filosofia nietzschiana, a ética e a ontologia da potência, permitindo desfazer alguns embaraços acerca de interpretações da vontade de potência, que segundo Deleuze incorrem em equívocos. Seria uma leitura ordinária de Nietzsche examinar a vontade de potência a partir de uma busca pela potência, pois tal visão está aquém do essencial dessa noção: “a potência não é aquilo que a vontade quer, mas ao contrário aquele que quer na vontade”⁴⁵. Essa interpretação pode apontar para um retorno ao individualismo em Nietzsche, se a considerar o “aquele” como um sujeito que, em última instância, encontra sua forma no Eu substancial. Deleuze evita esse caminho ao chamar a atenção para uma das maiores originalidades de Nietzsche: a introdução da questão “quem é que?”, em vez de “o que é?”. Nesse sentido, a análise de uma proposição não se reporta à questão “quem enuncia?”, mas “quem é capaz de enunciá-la?”⁴⁶. Sem se referir a uma pessoa ou indivíduo, o “quem” diz respeito a uma máscara sobre outra máscara que recobre um sem-fundo.

O discurso não é de um sujeito, seja ele Deus, o homem, ou o homem ocupando o lugar de Deus. Insubmisso a uma *forma*, o discurso é de um *informal puro* sem sujeito, ocupado pelo super-homem: “o tipo superior de *tudo aquilo que é*”. Esse novo discurso é capaz de “renovar a filosofia”, pois ele não concebe o sentido em termos de predicação, mas “como acontecimento”⁴⁷. Com o discurso do SE, o ponto de vista da representação é desarticulado: se o Eu não fala mais, a individuação segue o mesmo silêncio e as singularidades cessam, resultando no sem-fundo como uma imagem esvaziada de diferenças. Dessa maneira, o sem-fundo diz respeito à questão “*Quem?*”,

⁴² DELEUZE. *Crítica e clínica*, p. 11.

⁴³ DELEUZE. *Crítica e clínica*, p. 11.

⁴⁴ DELEUZE. *Crítica e clínica*, p. 15.

⁴⁵ DELEUZE. *Dois regimes de loucos*, p. 214.

⁴⁶ DELEUZE. *Dois regimes de loucos*, p. 214.

⁴⁷ DELEUZE. *Lógica do sentido*. Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 2007, p. 110.

ou seja, “*Quem?* é sempre uma intensidade...”⁴⁸. Assim, a individuação destitui o sujeito da sua posição de privilégio e afirma um campo pré-individual assubjetivo.

Ao longo de toda a sua filosofia, Deleuze faz com que as figuras do sem-fundo existam por si mesma em meio às formas. Essas figuras possuem origem no “mundo de singularidades impessoais e pré-individuais, mundo que ele chama agora de dionisíaco ou da vontade de potência, energia livre e não ligada”⁴⁹. Em *Para dar um fim ao juízo*, o sem-fundo corresponde ao sono ou a embriaguez contra o sonho. O mundo do juízo é onírico, pois no sonho os juízos irrompem sem o questionamento do conhecimento e da experiência. Deus e juiz do sonho, Apolo julga e limita a forma orgânica, o mesmo sonho que “encerra a vida nessas formas em nome das quais a julgamos”⁵⁰, revelando assim uma circularidade com relação ao que é julgado e os seus critérios. A saída do mundo apolíneo dos sonhos ocorre com passagem ao mundo dionisíaco da embriaguez. No mundo do êxtase desviamos do sono em direção a uma nova justiça, que nos reporta à insônia, a um sono sem sonho. Enquanto o sono é estatizante e governante, a insônia resplandece no sono e estabelece uma diferença no indiferenciado, como um relâmpago no céu escuro. É de uma noite escura na qual nada se distingue que o sistema da crueldade precisa sair.

O sem-fundo desfaz as formas erigidas sobre ele. Como isso ocorre? O mundo apolíneo abriga o pensamento que produz e representa formas a partir das ações da determinação. Esse domínio revela a exigência da *medida* e o autoconhecimento para contemplá-la, ratificando o seu status de divindade ética. Já o mundo dionisíaco, mundo das forças que pulsam sob as belas formas, é apropriado por Deleuze como o sem-fundo que freme sob o fundamento. Na dimensão dionisíaca, em vez de autoconhecimento e do meio termo, encontramos a autoexaltação e a desmesura⁵¹. A resistência ao mundo das formas pelo mundo da embriaguez parte da exploração de uma lacuna na atividade da determinação, a saber: a tentativa de determinar o indeterminado pretende organizar as matérias, e essas matérias só aparecem no solo criado pelo fundamento sob a condição de serem representadas. No entanto, a determinação não abarca tudo, e o pensamento da diferença traz à tona essas matérias em seu estado puro. O que sobe à superfície sem assumir formas, na verdade confundindo-se sutilmente entre elas, compõe uma “existência autônoma sem rosto, base

⁴⁸ DELEUZE. *Diferença e repetição*, p. 346.

⁴⁹ DELEUZE. *Lógica do sentido*, p. 110.

⁵⁰ DELEUZE. *Crítica e Clínica*, p. 147.

⁵¹ Como afirma Nietzsche, “considerados como os demônios propriamente hostis da esfera não apolínea, portanto como propriedades da época pré-apolínea, da era dos Titãs e do mundo extra-apolíneo, ou seja, do mundo dos bárbaros” (NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. Trad. J. Ginsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, pp. 37-38).

informal”. Como afirma Deleuze, “todos os rostos morrem, subsistindo apenas a linha abstrata como determinação absolutamente adequada ao indeterminado, como relâmpago igual à noite (...), distinção adequada à obscuridade inteira: o monstro”⁵². Dessa maneira, a potência dionisíaca recusa o “consolo metafísico”, o qual nos extraiu de modo provisório da “engrenagem das figuras mutantes”⁵³, distanciando a vida e o pensamento da dimensão da existência trágica. Deleuze assume para si a ambição nietzschiana de trazer o caráter monstruoso da existência incontido pelas belas formas oníricas. Insubmisso ao domínio das formas, o pensamento é um pensamento trágico, assim a ordem das participações não é mais viável, dando origem ao “mundo das distribuições nômade e das anarquias coroadas”⁵⁴, no qual as identidades são subvertidas e o fundamento é abismado.

Diante da subversão da forma sujeito pelo mundo dionisíaco e afirmação de um impessoal, podemos retomar a questão da literatura. Não sendo individual ou pessoal, a condição para a literatura ser criada advém de um mundo sub-representativo no qual descobre “(...) a potência de um impessoal, que de modo algum é uma generalidade, mas uma singularidade no mais alto grau”⁵⁵. Inspirado em Blanchot, Deleuze afirma que os pronomes “eu” e/ou “tu” não instauram a enunciação literária e a literatura só é possível quando “nasce em nós uma terceira pessoa que nos destitui do poder de dizer Eu”⁵⁶.

Convoco Sauvagnargues à discussão. A autora destaca que as escritas de Kafka para a burocracia e de Aratud para a esquizofrenia “tornam-se o sismógrafo sensível de um tipo de forças cujas escritas não ultrapassariam o limiar do sensível”⁵⁷. Isso implica no modo pelo qual Deleuze pensa a arte a partir de uma *lógica da sensação* de acordo com uma sintomatologia. A arte capta signos torando-os sensíveis, e uma filosofia da arte no autor diria respeito a um inventário de signos e imagens “em uma lista aberta e variável que compõe seu mapa intensivo”⁵⁸. Enquanto experimentação, a arte promove uma crítica política captando as forças reais do social, sem se

⁵² DELEUZE. *Diferença e repetição*, p. 381.

⁵³ Continua Nietzsche: “Nós mesmos somos realmente, por breves instantes, o ser primordial e sentidos o seu indomável desejo e prazer de existir; a luta, o tormento, a aniquilação das aparências se nos afiguram agora necessários, dada a plethora de incontáveis formas de existência a comprimir-se e a empurrar-se para entrar na vida, dada a exuberante fecundidade da vontade do mundo; nós somos trespassados pelos espinho raivante desses tormentos, onde quer que nos tenhamos tornado um só, por assim dizer, com esse incomensurável arquiprazer na existência e onde quer que pressintamos, em êxtase dionisíaco, a indestrutibilidade e a perenidade deste prazer. Apesar do medo e da compaixão, somos os ditosos viventes, não como indivíduos, porém como o *uno* vivente, com cujo gozo procriador estamos fundidos” (NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*, p. 100).

⁵⁴ DELEUZE. *Diferença e repetição*, p. 369.

⁵⁵ DELEUZE. *Crítica e clínica*, p. 13.

⁵⁶ DELEUZE. *Crítica e clínica*, p. 13.

⁵⁷ SAUVAGNARGUES. *Deleuze et l'art*, p. 64.

⁵⁸ SAUVAGNARGUES. *Deleuze et l'art*, p. 64.

reduzir a um “motivo pessoal de uma história individual”, mas produzindo uma “física dos afetos”. Assim, deixa-se de julgar de acordo com valores transcendentais, para avaliar a partir de um “mapa dos afetos”⁵⁹.

IV. Experimentar: uma questão vital

Vimos que a crítica do juízo corresponde a uma crítica do fundamento. Em seguida, passamos pela importância da relação entre forças para elaborar uma filosofia sintomatológica, que reconfigura o pensamento sobre a arte. Neste momento, pretendo me valer dos ganhos conceituais das interpretações de Lapoujade e de Sauvagnargues para tecer algumas considerações acerca da questão de como Deleuze defende a criação de um sistema dos afetos a partir de um direito adquirido pelo pensador.

Para elaborar um sistema dos afetos, um pensador precisa passar pela prova do fundamento e sofrer uma mudança radical. Como afirma Lapoujade, essa prova é a *diferença*, dotada do poder de transformar quem a encara, assim “fundar é metamorfosear”⁶⁰. Por esse processo, o pensador “accede a suas próprias potências e adquire um direito imprescritível por ocasião de cada metamorfose”⁶¹. As potências em jogo são as potências do sem-fundo, que, definitivamente, tratam-se de “uma questão vital”⁶². Em poucas palavras, a questão vital é uma experimentação, e não uma reflexão.

Lapoujade observa que Deleuze frequentemente retorna à afirmação de que há algo demasiado forte na vida, levando-nos ao seu limite. A experimentação promove um grande número de conexões, mas ela não deixa de carregar em si certo grau de autodestruição⁶³. Experimentar não compõe a imagem de um combate contra si, esgotando as forças vitais e nos extirpando de nós mesmos, pois há algo demasiado potente na vida que só podemos vivê-lo em nosso próprio limite. Com o pensamento não é diferente, ele é levado ao limite da vida, a exemplo da própria filosofia deleuziana. Irrestritos a uma existência teórica, os conceitos de Deleuze possuem um “vínculo direto com a vida, tanto de um ponto de vista ético quanto político”⁶⁴, atuando na borda entre a liberação de potências vitais e uma ameaça destrutiva. A questão de vida apresenta como a nova prova do fundamento e insere a questão de direito acerca da legitimidade do pensador. Lapoujade ressalta que Deleuze insiste nesta pergunta: “por que prova passou o autêntico criador, aquele que arranca

⁵⁹ SAUVAGNARGUES. *Deleuze et l'art*, p. 39.

⁶⁰ DELEUZE. *Diferença e repetição*, p. 222.

⁶¹ LAPOUJADE. *Deleuze, os movimentos aberrantes*, p. 67.

⁶² LAPOUJADE. *Deleuze, os movimentos aberrantes*, p. 88.

⁶³ Cf. DELEUZE. *Dois regimes de loucos*, p. 160.

⁶⁴ LAPOUJADE. *Deleuze, os movimentos aberrantes*, p. 20.

a prova justamente das experiências ordinárias e das vivências originárias?”⁶⁵. A meu ver, Espinosa, Nietzsche, Lawrence, Kafka e Artaud cumprem a exigência da prova vital. Eles passaram por uma metamorfose e, parafraseando Deleuze, *criaram para si um corpo sem órgãos*.

O combate do sistema dos afetos contra o sistema do juízo na esfera dos corpos diz respeito à *vitalidade contra a organização*. O juízo está para a organização assim como a vitalidade está para o corpo. Em um sentido mais amplo, a organização resulta do juízo divino de ordenar as matérias em estado intensivo, estruturando-as em organismos, que originarão corpos físicos, biológicos e sociais. Por outro lado, o sistema físico oferece um corpo vital ainda embrionário⁶⁶. Sem uma estruturação orgânica, o corpo não pode julgar nem ser julgado, pois ele é um corpo afetivo perpassado por uma “poderosa vitalidade não-orgânica”⁶⁷. A vitalidade significa a capacidade de o corpo entrar em relação com forças imperceptíveis, as quais podem dele se apoderar ou estar sob o seu poder. A tarefa do sistema da crueldade em oposição ao sistema do juízo nos corpos é criar um corpo sem órgãos, um projeto que Deleuze afirma ser nietzschiano, mas na verdade é nietzschiano-espinosano: “definir o corpo em devir, em intensidade, como poder de afetar e ser afetado, isto é, *Vontade de potência*”⁶⁸.

Em *Mil platôs*, a organização corresponde à *estratificação*, a criação do mundo a partir do caos, o que constitui o juízo de Deus. Organizar o mundo também é um exercício praticado no domínio da arte, já que o trabalho do artista clássico reproduz a função de Deus “ao organizar as formas e as substâncias, os códigos e os meios, ele cria o mundo”⁶⁹. Os corpos são definidos a partir de critérios dinâmicos, isto é, por “afectos e movimentos locais, velocidades diferenciais”⁷⁰. Essa definição de corpo em termos de velocidade e de lentidão, de variações potenciais é captada por Sauvagnargues como uma colagem promovida por Deleuze entre Espinosa e Nietzsche no que diz respeito à relação entre a ética e a tipologia dos signos⁷¹. Nesse sentido, a relação de força é denominada de *percepto*, que combinada à variação de potência, o *afecto*, compõem a definição da

⁶⁵ LAPOUJADE. *Deleuze, os movimentos aberrantes*, p. 67.

⁶⁶ “Deus criou para nós um organismo, a mulher criou para nós um organismo ali onde tínhamos um corpo vital e vivente” (DELEUZE. *Crítica e Clínica*, p. 148).

⁶⁷ DELEUZE. *Crítica e Clínica*, p. 148.

⁶⁸ DELEUZE. *Crítica e Clínica*, p. 148.

⁶⁹ DELEUZE E GUATTARI. *Mil platôs. Capitalismo e esquizofrenia 2* (Vol. 5). Trad. Peter Pál Pelbart e Janice Caiafa. São Paulo: Editora 34, 1ª Edição, 1997 (3ª Reimpressão, 2007) p. 216-217.

⁷⁰ [DELEUZE e GUATTARI. *Mil platôs. Capitalismo e esquizofrenia 2* (Vol. 4). Trad. Suely Rolnik. São Paulo: Editora 34, 1ª Edição, 1997 (4ª Reimpressão, 2008), p. 47]. Os corpos correspondem à noção de hecceidade, que relaciona o “conjunto dos elementos materiais que lhe pertencem sob tais relações de movimento e de repouso, de velocidade e de lentidão (longitude), com o “conjunto dos afectos intensivos de que ele é capaz sob tal poder ou grau de potência (latitude)” [DELEUZE E GUATTARI. *Mil platôs* (Vol. 4), p. 47]].

⁷¹ Para uma análise mais detalhada da relação entre Deleuze e Espinosa, considerando também a aliança com Nietzsche, Cf. SILVA, Cintia Vieira da. *Corpo e pensamento – alianças conceituais entre Deleuze e Espinosa*. Campinas: UNICAMP, 2013.

arte como captura de forças reais em vez de reprodução de formas imaginárias. De acordo com uma formulação baseada em Klee, a tarefa do artista é tornar visíveis as forças, e não reproduzir o visível⁷². Essa proposta coaduna com a filosofia nietzschiana na medida em que ela “tende a elaborar um material de pensamento para capturar forças não pensáveis em si mesma”⁷³.

Sauvagnargues ressalta que Deleuze se volta para a existência do signo em uma chave pragmática considerando as questões de como eles funcionam socialmente nas relações de dominação. Contra o caráter interpretativo, a leitura imanente do signo e da arte apresenta o deslocamento da moral à ética. Como assegura Deleuze de acordo com Espinosa, do julgamento a partir de valores transcendentais a uma avaliação de sentimentos e condutas correspondentes “(...) a modos de existência que eles supõem ou implicam”⁷⁴. A condição para acreditar, dizer, sentir algo é a de que precisamos ser escravos e fracos, ou, em outras situações, livres e fortes. Ou seja, as condições variam de acordo como os modos de existir. Continua Deleuze: “*Um método de explicação dos modos de existências imanes* substitui dessa maneira o recurso aos valores transcendentais”⁷⁵. No que diz respeito à relação estrita entre a literatura e a ética, Sauvagnargues afirma que essa relação se posta sobre um “plano de relações de forças e negligencia as formas sociais estabilizadas”⁷⁶. Nesse sentido, a substituição de valores transcendentais por modos de existência procede também pela apropriação da ética imanentista de Espinosa.

A recusa do julgamento em nome de modos de existência reformula a noção de crítica, pois as suas maneiras comuns são rejeitadas. O julgamento baseado em imperativos transcendentais e abstrações morais dá lugar a conveniência e a inconveniência, ao assentimento e argumentação de forças vitais⁷⁷. Dessa maneira, a clínica é a crítica no sentido de que nos força a sentir, a pensar complexos de forças que constituem uma vida⁷⁸, já que, ao abordá-la em termos de forças, em vez de subjetividade, Deleuze redefine o problema da existência impondo uma resistência vital ao sistema do juízo.

Considerações finais

Para dar um fim ao juízo chega a seguinte conclusão: somente o combate pode dar um fim ao juízo, porque o combate não é destrutivo, mas criativo. A renúncia ao juízo pode suscitar a impressão

⁷² DELEUZE E GUATTARI. *Mil platôs* (Vol. 4), p. 159.

⁷³ DELEUZE E GUATTARI. *Mil platôs* (Vol. 4), p. 159.

⁷⁴ DELEUZE. *Espinosa e o problema da expressão*. Trad. GT Deleuze 12 – coordenação Luiz Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2017, p. 299.

⁷⁵ DELEUZE. *Espinosa e o problema da expressão*, p. 299.

⁷⁶ SAUVAGNARGUES. *Deleuze et l'art*, p. 55.

⁷⁷ Cf. SAUVAGNARGUES. *Deleuze et l'art*, p. 56.

⁷⁸ SAUVAGNARGUES. *Deleuze et l'art*, p. 58.

de que esgotaram os meios pelos quais pudéssemos estabelecer distinções entre “modos de existências”, mas o fim do juízo não significa igualar tudo. Um novo modo de existir é criado por um combate vital, por uma crueldade contra si mesmo e por forças que ele assimila ao estabelecer novas combinações⁷⁹. Resistir ao sistema do juízo por meio da existência é experimentar em vez de interpretar: “Não temos por que julgar os demais existentes, mas sentir se eles nos convêm ou desconvêm, isto é, se nos trazem forças ou então nos remetem às misérias da guerra, às pobreza do sonho aos rigores da organização”⁸⁰.

Com Nietzsche, e outros tantos aliados, Deleuze nos convoca a promover as trocas de forças entre os corpos capazes de, nessas relações, produzirem novos espaços-tempos suficientes para desestabilizar regras transcendentais. Todavia, fazer existir não nos exime de sermos capturados pelo sistema do juízo, que não deixa de se reproduzir e investir contra a capacidade de agir. Fazer existir implica no esforço de manter a capacidade de ação diante das crises e das organizações, no entanto, agir depende de uma crença no mundo. A crença diz respeito a um risco assumido ao se lançar no indeterminado, mas ela demanda uma confiança nas nossas capacidades e, ao mesmo tempo, a confiança em que algo no mundo irá se realizar. Para falar com Pelbart, é preciso que “o mundo dado contenha o possível e extrapole o real”⁸¹.

“Dar um fim ao juízo” está em consonância com a crença na terra. Se Nietzsche afirmou que o abismo do mundo da vontade de potência traga tudo, Zarathustra também disse que há uma *terra*, cujo seu sentido é o super-homem⁸². A filosofia de Deleuze se dirige a “nova terra” e a ela busca chegar por meio de uma experimentação radical. De acordo com Santos, a fidelidade a Terra e o surgimento do além-do-homem foi a flecha lançada por Nietzsche e apanhada por Deleuze e Guattari em *Mil platôs*, obra que apresenta de maneira inédita o pensamento como multiplicidade⁸³. Para Deleuze, o legado decisivo da filosofia nietzschiana foi “ter transformado radicalmente a imagem que fazíamos do pensamento”⁸⁴, pois ela extirpou do pensamento as travas que o juízo impunha impedindo a experimentação. Nietzsche fez do pensamento...

(...) uma interpretação e uma avaliação, interpretação de forças, avaliação de potência – é um pensamento movimento. Não apenas no sentido em que Nietzsche quer reconciliar o pensamento e o movimento concreto, mas no sentido em que o próprio pensamento deve

⁷⁹ DELEUZE. *Crítica e Clínica*, p. 153.

⁸⁰ DELEUZE. *Crítica e Clínica*, p. 153.

⁸¹ Peter Pál Pelbart. *O avesso do niilismo. Cartografias do esgotamento*. São Paulo N-1 Edições, 2013, p. 320.

⁸² “O super-homem é o sentido da terra. Que a vossa vontade diga: o super-homem *seja* o sentido da terra! Eu vos imploro, irmãos, permaneço fiéis à terra e não acrediteis nos que vos falam de esperanças supraterras!” (NIETZSCHE, *Assim Falou Zarathustra*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 14).

⁸³ SANTOS, Laymert Garcia dos. “Rumo a uma nova terra”. In: *Revista Ecológica*. São Paulo, n. 5, jan-abr, 2013, p. 41.

⁸⁴ DELEUZE. *Dois regimes de loucos*, p. 217.

produzir movimentos, velocidades e lentidões extraordinárias (donde, mais uma vez, o papel do aforismo, com suas velocidades variadas e seu movimento de 'projétil'). Segue-se disso que a filosofia ganha, com as artes do movimento, teatro, dança música, um novo entrelace (...) Que pensar seja criar, esta é a maior lição de Nietzsche⁸⁵.

REFERÊNCIAS:

DELEUZE, Gilles. *Crítica e clínica*. Trad. Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 1ª edição, 1997 (3ª reimpressão - 2008).

_____. *Dois regimes de loucos. Textos e entrevistas*. David Lapoujade (Org.). Trad. Guilherme Ivo. São Paulo: Editora 34, 2016.

_____. *Diferença e repetição*. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 2006, 2ª edição.

_____. *Lógica do Sentido*. Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 2007.

_____. *Nietzsche e a filosofia*. Trad. Mariana de Toledo Barbosa e Ovídio de Abreu Filho. São Paulo: N-1 Edições, 2018, p. 181.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs. Capitalismo e esquizofrenia 2* (Vol. 4). Trad. Suely Rolnik. São Paulo: Editora 34, 1ª Edição, 1997 (4ª Reimpressão, 2008).

_____. (Vol. 5). Trad. Peter Pál Pelbart e Janice Caiafa. São Paulo: Editora 34, 1ª Edição, 1997 (3ª Reimpressão, 2007).

LAPOUJADE, David. *Deleuze, os movimentos aberrantes*. Trad. Laymert Garcia dos Santos. São Paulo: n-1 edições, 20015.

NIETZSCHE, Friedrich. *Assim Falou Zaratustra*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. Trad. J. Ginsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

PELBART, Peter Pál. *O avesso do niilismo. Cartografias do esgotamento*. São Paulo N-1 Edições, 2013.

SANTOS, Laymert Garcia dos. “Rumo a uma nova terra”. In: *Revista Ecopolítica*. São Paulo, n. 5, jan-abr, 2013.

SAUVAGNARGUES, Anne. *Deleuze et l'art*. Paris: PUF, 2005.

SILVA, Cintia Vieira da. *Corpo e pensamento – alianças conceituais entre Deleuze e Espinosa*. Campinas: Editora UNICAMP, 2013.

⁸⁵ DELEUZE. *Dois regimes de loucos*, p. 217.