



“NO PRINCÍPIO ERA O OBSCURO, E O OBSCURO ESTAVA COM DEUS, E O OBSCURO ERA DEUS”¹

uma proposta de cosmogonia
dionisíaca-diabólica em Gilles Deleuze

"IN THE BEGINNING WAS THE DARK, AND THE DARK WAS
WITH GOD, AND THE DARK WAS GOD"

a proposal for a dionysian-diabolical cosmogony in Gilles
Deleuze

João Marcos de Lima Rosa²
Universidade Estadual de Londrina

¹ Perversão da passagem de João 1:1 da Bíblia, onde se apresenta originalmente como “No princípio era o Verbo, e o Verbo estava com Deus, e o Verbo era Deus”.

² Graduando do curso de licenciatura em filosofia na Universidade Estadual de Londrina (UEL).

E-mail: joao.marcos.rosa@uel.br.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5848136137607649>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0891-0933>.



RESUMO: O texto a seguir apresenta uma proposta de proto-mitologia cosmogônica e cosmológica a partir da filosofia de Gilles Deleuze e de seu trabalho em conjunto com Félix Guattari, pautado no mito grego. Nossa conceituação mítico-filosófica se baseia no deus grego Dioniso e sua dinâmica com o deus Apolo pela noção que Deleuze explicita - a partir do pensamento de G.W. Leibniz - da dualidade distinto-obsuro e claro-confuso. Tal dualidade caracteriza o processo de atualização e formação das ideias - tanto no sentido das ideias que fundamentam o cosmos, como das formações de subjetividade e do próprio pensar filosófico - segundo um movimento de diferenciação do campo germinal e virtual de um vazio completo de forma ou sentido a priori (baseado no conceito de Eterno Retorno, adaptado da filosofia de Friedrich Nietzsche por Deleuze), para uma produção incessante de simulacros, expressos no teatro trágico de Dioniso em falsificar e mascarar o caos cósmico originário.

Palavras-chave: Dioniso. Eterno Retorno. Corpo sem Órgãos. Distinto-obsuro. Claro-confuso.

ABSTRACT: The following text presents a proposal for cosmogonic and cosmological proto-mythology based on the philosophy of Gilles Deleuze and his work together with Félix Guattari, based on Greek myth. Our mythical-philosophical conceptualization is based on the Greek god Dionysus and his dynamics with the god Apollo through the notion that Deleuze explains - based on the thoughts of G.W. Leibniz - of the duality distinct-obscure and clear-confused. Such duality characterizes the process of updating and forming ideas - both in the sense of the ideas that underlie the cosmos, as well as the formations of subjectivity and philosophical thinking itself - according to a movement of differentiation of the germinal and virtual field of a complete void of form or a priori sense (based on the concept of Eternal Return, adapted from the philosophy of Friedrich Nietzsche by Deleuze), for an incessant production of simulacra, expressed in the tragic theater of Dionysus in falsifying and masking the original cosmic chaos.

Keywords: Dionysus. Eternal Return. Body without Organs. Distinct-obscure. Clear-confused.



Introdução

O artigo apresentado aqui tem o objetivo de estruturar uma proposta de mitologia deleuziana. Com bases no conceito de Eterno Retorno como o niilismo extremo, sendo assim o vazio *a priori* de todo sentido ou forma, nos debruçamos numa dinâmica do processo de atualização do virtual zero para o conceito de Deleuze, ao lado de Guattari, de Corpo sem Órgãos. Neste sentido, evidenciamos como base originária o princípio *Kháos* grego, desembocando nos fluxos de inscrição de sentido no corpo pleno da Terra, traduzido aqui por Gaia ou o Corpo sem Órgãos.

Assim, nos centramos na dualidade conceitual estipulada por Deleuze a partir de Leibniz – e em crítica à Imagem Dogmática do Pensamento em Descartes – do distinto-obsuro como núcleo informe virtual para um plano de atualização diferenciada e expressa no simulacro do vazio originário. Deste modo, trabalhamos uma contraposição à alegoria da caverna de Platão e, em decorrência disso, abrimos campo para a noção de Dioniso como demiurgo de um mundo sem-fundo.

No tópico final do texto, adentramos na abordagem de Deleuze do antideus de Pierre Klossowski ao Deus kantiano, como um deus que compete a um modo de distribuição de realidade não mais por vias segregativas, exclusivas ou limitativas, mas que abraça a disjunção inclusiva como potência de gerar os casos de atualização mais improváveis e impossíveis segundo a predicação sintético-disjuntiva exclusiva de Kant – possibilitando uma predicação sintético-disjuntiva plenamente inclusiva e positiva.

1 Bases mítico-conceituais da cosmogonia deleuziana: o vazio *a priori*, o eterno retorno, *Kháos* e Dioniso

Temos o propósito de apresentar aqui, propriamente, uma ideia de proto-mitologia cosmogônica, tendo como princípio o Mito grego antigo a partir da filosofia de Deleuze e, também, seu trabalho conjunto com Guattari. Num sentido de uma possível *Arche*³ centrada nos pensadores pré-socráticos, se apresenta em conformidade o princípio mítico de mesmo fundamento como base

³ O conceito de *Arché* é presente na filosofia dos pré-socráticos, como o princípio de onde tudo se origina e que está presente em todos os momentos da existência. Segundo a nomenclatura, seria definido como um sem fundo fundante ou um fundo sem fundo da natureza. Em outras palavras, a *Arché* seria a substância originária do Cosmos e da *physis* (a natureza).

para se pensar nossa filosofia. Tendo isto em vista, a *Arché* que nos propomos é o próprio *Kháos* mítico como sem-fundo de base para desembocar na Terra como fundamento.

Como dirá Jean-Pierre Vernant sobre a origem do universo na cosmogonia grega:

No início de tudo, o que primeiro existiu foi o Abismo: os gregos dizem *Kháos*. O que é o Caos? É um vazio, um vazio escuro onde não se distingue nada. Espaço de queda, vertigem e confusão, sem fim, sem fundo. Somos apanhados por esse Abismo como por uma boca imensa e aberta que tudo tragasse numa mesma noite indistinta. Portanto, na origem, há apenas esse Caos, abismo cego, noturno, ilimitado (Vernant, 2000, p. 17).

Mas essa *Arché* tem um princípio essencialmente epistemológico, como determinante às ficções, ou seja, à criação de valor – baseado no princípio cosmológico da ausência de sentido *a priori* do Eterno Retorno. Nietzsche afirma que o Eterno Retorno é o niilismo extremo, ou seja, “a existência, tal como ela é, sem sentido e sem meta, mas inevitavelmente retornando, sem um final no nada: ‘o eterno retorno’. Esta é a forma mais extrema do niilismo: o nada (o ‘sem sentido’) eternamente!” (Nietzsche, FP 5[71]). É a partir desse nada que Nietzsche considera uma perspectiva cosmológica do Eterno Retorno, contudo que não nos interessa propriamente, mas sim a derivação de Deleuze.

Deleuze, portanto, afirma que o Eterno Retorno concerne somente ao terceiro tempo ou terceira síntese do tempo de seu sistema - como se segue:

Só há eterno retorno no terceiro tempo: é então que o plano imóvel se anima de novo ou que a linha reta do tempo, como que levada por seu próprio comprimento, reforma um anel estranho, que de modo algum se assemelha ao ciclo precedente, mas que desemboca no informal e só vale para o terceiro tempo e para o que lhe pertence (Deleuze, 2018, p. 389)⁴.

Deleuze e Guattari dirão que a ideia de Nietzsche era a do “eterno retorno como pequena cantilena, como ritornelo, mas que captura as forças mudas e impensáveis do Cosmo” (Deleuze; Guattari, 2012, p. 168). Assim, Deleuze estabelece que o Eterno Retorno é “lei sem-fundo” do sistema de diferenciação do cosmos. É ele que produz – incessantemente – os simulacros a partir de um sem-fundo informe – não há molde a ser reproduzido, pois é tudo constante reprodução, mas como o que

⁴ A terceira síntese do tempo, ou a síntese do futuro se remete à potência maior do teatro, de uma encenação em que o presente e o passado se apresentam apenas como dimensões do futuro – o passado como condição por insuficiência e o presente como um ator e autor do futuro destinado se apagar no momento em que se cria a obra – o futuro. Deste modo, a repetição se dá nas três sínteses, a primeira (presente) como repetidor e fundação do tempo, a segunda (passado) como repetição e fundamento do tempo, e a terceira (futuro) como repetido e que assegura o objetivo final do tempo, assim como sua ordem e seu conjunto. Segundo Deleuze, a repetição régia é a do futuro, aquela que subordina as duas outras destituindo-as de sua autonomia. A repetição do futuro não é aquela que se extrai uma diferença, como as duas primeiras, mas sim aquela que se faz o completamente diferente, cria o novo e diferente em si mesmo (Deleuze, 2018, pp. 131-132).



se sobressai sendo somente o conteúdo diversificado, que não retém absolutamente nada de relação com o que reproduz:

Sem dúvida, é sob este aspecto que o eterno retorno se revela como a 'lei' sem fundo deste sistema. O eterno retorno não faz retornar o mesmo e o semelhante, mas ele próprio deriva de um mundo da pura diferença. Cada série retorna não só nas outras que a implicam, mas por ela mesma, porque ela não é implicada pelas outras sem ser, por sua vez, integralmente restituída como aquilo que a implica. O eterno retorno não tem outro sentido além deste: a ausência de origem assinalável, isto é, o assinalamento da origem como sendo a diferença, que relaciona o diferente com o diferente para fazê-los retomar enquanto tais (Deleuze, 2018, p. 166).

O Eterno Retorno aqui assume o princípio do *Kháos* cósmico, *Abismo a priori*, mas como positividade latente, em que distribui, no aspecto de ser um não-senso ou desprovemento germinal de sentido ou forma, todo sentido, valor ou forma *a posteriori* como sua simulação como um efeito de funcionamento de uma máquina produtiva e constantemente produtora, doando, a cada lote, - em nossa perspectiva - como o destino da justiça distributiva (*Nêmesis* - derivado de *némô* (Romandini, 2018, p. 61)) a parte que lhe é designada e remetendo a suas regiões próximas os avizinhamentos ressoantes.

Como doador de sentido, o Eterno Retorno concerne a uma circulação, sendo designado por Deleuze como um objeto paradoxal = x ou o próprio não-senso, que flutua entre as séries do tempo - ou entre os corpos físicos e as proposições da linguagem onde se encontram as significações - como puro acontecimento infetável. Ele é o vazio de sentido propriamente capaz de acoplar os sentidos nos agenciamentos entre devires de blocos díspares e descomunicantes em acontecimentos fortuitos e preenchidos de sentido.

O sentido não é, pois, separável de um novo gênero de paradoxos, que marca a presença do não-senso no sentido, como os paradoxos precedentes marcavam a presença do não-senso na significação. Desta vez, são os paradoxos da subdivisão ao infinito, de um lado e, de outro, da repartição de singularidades. Nas séries, cada termo não tem sentido a não ser por sua posição relativa a todos os outros termos; mas esta posição relativa depende ela própria da posição absoluta de cada termo em função da instância = x determinada como não-senso e que circula sem cessar através das séries. O sentido é efetivamente *produzido* por esta circulação, como sentido que volta ao significante, mas também sentido que volta ao significado. Em suma, o sentido é sempre um *efeito*. Não somente um efeito no sentido causal; mas um efeito no sentido de 'efeito óptico', 'efeito sonoro', ou melhor, efeito de superfície, efeito de posição, efeito de linguagem. Um tal efeito não é em absoluto uma aparência ou uma ilusão; é um produto que se estende ou se alonga na superfície e que é estritamente co-presente, coextensivo a sua própria causa e que determina esta causa como causa imanente, insensível de seus efeitos, puro *nihil* ou x fora de seus efeitos (Deleuze, 2000, p.73).



Assim, essa distribuição de sentido tem o propósito cósmico de instalar o “a-fundamento universal” dado no simulacro, em que o que impera é tão somente a diferença, o mundo das distribuições nômades e anarquias coroadas (Deleuze, 2000, p. 268), a inversão completa do platonismo em que não há mais modelo, forma ou mundo Ideal de reprodução:

Quando a identidade das coisas é dissolvida, o ser se evade, atinge a univocidade e se põe a girar em torno do diferente. O que é ou retorna não tem qualquer identidade prévia e constituída: a coisa é reduzida à diferença que a esquarteja e a todas as diferenças implicadas nesta e pelas quais ela passa. É neste sentido que o simulacro é o próprio símbolo, isto é, o signo na medida em que ele interioriza as condições de sua própria repetição. O simulacro apreendeu uma *disparidade* constituinte na coisa que ele destituiu do lugar de modelo (Deleuze, 2018, p. 97).

Como, simultaneamente, um afundamento e um sem-fundo, no sentido de um Abismo genético que tomamos aqui, segundo Deleuze, “é preciso entender a liberdade não mediatizada do fundo, a descoberta de um fundo atrás de qualquer outro fundo, a relação do sem-fundo com o não-fundado, a reflexão imediata do informal e da forma superior que constitui o eterno retorno” (Deleuze, 2018, p. 97). Além de qualquer forma que o cosmos toma como molde de manifestação, este se dá tão somente como eterna sobreposição de máscaras no grande carnaval de Dioniso. E Dioniso é, propriamente, o signo que toma a denominação conceitual do Eterno Retorno, dessa transfiguração constante, modelo para a máquina Cósmica desse movimento: “O Circulus vitiosus deus é apenas uma denominação desse signo que toma aqui uma fisionomia divina e fabulosa, tendo Dioniso como modelo” (Klossowski, 2000, p. 86).

2 As dinâmicas da criação do mundo: gaia, a dualidade distinto-oscuro / claro-confuso e a primeira crítica à imagem dogmática do pensamento (Deleuze contra Platão e Descartes)

Assim, podemos pensar no sentido cosmogônico filosófico de nossa análise, que, subsequente a essa máquina doadora ou máquina cósmica de Dioniso-*Kháos*, vem, como na cosmogonia grega, um passo seguinte: a Terra, como corpo de inscrição. Temos aqui a inserção do conceito de Deleuze e Guattari do Corpo sem Órgãos como Gaia. Dirá Vernant:

Depois apareceu Terra. Os gregos dizem *Gaia*, Gaia. Foi no próprio seio do Caos que surgiu a Terra. Portanto, nasceu depois de Caos e representa, em certos aspectos, seu contrário. A Terra não é mais esse espaço de queda escuro, ilimitado, indefinido. A



Terra possui uma forma distinta, deparada, precisa. À confusão e à tenebrosa indistinção do Caos opõe-se a nitidez, a firmeza e a estabilidade de Gaia. Na Terra tudo é desenhado, tudo é visível e sólido. É possível definir Gaia como o lugar onde os deuses, os homens e os bichos podem andar com segurança. Ela é o chão do mundo (Vernant, 2000, pp. 17-18).

A Terra atualiza o conteúdo do Caos em seu corpo de inscrição. Aqui, devemos nos ater a uma dupla conceituação fundamental a partir da dualidade *Kháos*-Gaia ou Eterno Retorno-Corpo sem Órgãos: a dualidade distinto-obsuro e claro-confuso estabelecida por Deleuze. O distinto-obsuro aparece como um campo germinal – não-atualizado, pré-individual – com termos singulares potenciais de se atualizarem distinguidos entre si, porém encobertos numa névoa de obscuridade entre cada qual que, quando os atualiza, torna-os claros por serem atualizados, porém confusos por conta dessa anterior obscuridade. O Caos, como grande abismo de onde tudo surge, é esse campo distinto-obsuro. A Terra, é o mundo atualizado como claro-confuso.

Mas nos aprofundemos nessa dualidade. Sobre a dupla característica distinto-obsuro e claro-confuso, Deleuze a retira de Leibniz, e define as Ideias, de modo contrário do que pensa René Descartes destas serem claras e distintas – a qual ele indicará que isso é uma característica da representação – de modo que estas são, distintas e obscuras enquanto virtuais, ou seja, não individuadas ainda, sendo as Ideias diferenciadas entre si em seu aglomerado virtual em um campo transcendental, tornando seu reconhecimento obsuro pelo tumultuar constante de movimento entre elas (como no exemplo que Deleuze cita de Leibniz do murmurar das ondas do mar, sendo cada onda distinta entre si, porém obscura sua distinção na infinidade confluyente de ondas do próprio mar); e, por outro lado, as Ideias se tornam claro-confusas conforme se atualizam nas apercepções do sujeito, sendo claras para o reconhecimento mas, deste modo se tornando confusas por tais percepções serem derivadas do aparelho sensível.

Haveria uma diferença de natureza, e não mais de grau, entre o claro e o distinto, de modo que o claro seria por si mesmo confuso e, reciprocamente, o distinto seria por si mesmo obsuro? O que seria esse distinto-obsuro correspondente ao claro-confuso? Retomemos aos célebres textos de Leibniz sobre o murmúrio do mar; aí também são possíveis duas interpretações. Ou dizemos que a apercepção do barulho de conjunto é clara, embora confusa (não-distinta), porque as pequenas percepções componentes não são elas mesmas claras, mas obscuras. Ou dizemos que as pequenas percepções são elas mesmas distintas e obscuras (não claras): distintas, porque apreendem relações diferenciais e singularidades; obscuras, por não serem ainda ‘distinguidas’, não serem ainda diferenciadas – e essas singularidades, condensando-se, determinam, em relação com nosso corpo, um limiar de consciência com um limiar de diferenciação. A partir do qual as pequenas percepções atualizam-se, mas atualizam-se numa apercepção que, por sua vez, é apenas clara e confusa: clara, porque distinguida ou diferenciada, e confusa, porque clara (Deleuze, 2018, p. 282).

Façamos uma analogia com Platão e sua caverna: de modo inverso ao que este propõe, as sombras não são a falsidade pela projeção da luz, mas sim a emanção do todo-nada virtual – *Kháos* germinal do abismo que se vê travestido pelo efeito da luz. A sombra na parede da caverna é o simulacro da “verdade”, como emanção de uma diferença para com o substrato obscuro da grande treva primordial. Ele se projeta diferentemente pois a luz da racionalidade e da reconhecimento lhe dá uma forma remetida a algo já anteriormente conhecido, representando a sombra como uma imagem ou forma Ideal.

Contudo, a sombra em sua origem, nada representa, ela é pura escuridão sem forma, passando a representar o que quer que seja pela ação da razão que a remete ao crivo do reconhecimento das coisas atuais, sempre conduzindo a uma associação de formas com o já existente. A sombra, como sombra, é puramente expressiva de intensidade, do negrume pululante de infinitas formas que comporta, e, com o efeito da luz – como uma lanterna apontada para uma parede – expressa apenas a forma Ideal que a razão conduz ao pensamento pela manifestação do entendimento – ou seja, o manejo da sombra produz o efeito pela emanção da luz – a luz sendo somente o peneiramento representativo, e a sombra na parede o puro simulacro da escuridão primordial de virtualidade.

Esse aspecto de mesclagem e imersão da percepção das Ideias em distinção obscura se exprime enquanto virtualidade de uma coexistência de pontos em avizinhamentos de singularidades plenamente distintas e diferenciadas entre si, não obstante imersos numa completa indiferença, ou seja, não-atualização ou não-indivuação ainda: “Chamamos *perplicação* este estado das Ideias-problemas, com suas multiplicidades e variedades coexistentes, suas determinações de elementos, suas distribuições de singularidades móveis” (Deleuze, 2018, p. 370).

Assim:

Este modo de ‘distinção’ pareceu-nos corresponder à perplicação da Ideia, isto é, a seu caráter problemático e à realidade do virtual que ela representa. Eis por que o caráter lógico da Ideia era ser ao mesmo tempo distinta-obscura. É enquanto distinta (*omni modo determinata*) que ela é obscura (indiferenciada, coexistindo com as outras Ideias, ‘perplicada’ com elas) (Deleuze, 2018, p. 333).

Esse estado de perplicação passa, por sua vez, para um novo quadro ou novo estado das Ideias-problemas como Ideias em vias de se efetuarem numa individuação. Mas isso só ocorre por uma inerência aos fluxos intensivos implicando nas séries das Ideias distinto-obscuras perplicadas, tornando-as envolvidas e envolventes para um novo modo claro-confuso de pré-atualização do sujeito pensante. Assim, Deleuze chamará implicação o estado das séries intensivas no modo de sua comunicação em suas diferenças ressonantes que formam campos de individuação, onde cada qual se torna “implicada”



pelas outras e que as implica, se constituindo no sistema as “envolventes” e as “envolvidas”, as “resolventes” e as “resolvidas” (Deleuze, 2018, pp. 370-371).

Deste modo, a intensidade, como o que Deleuze dirá ser a diferença em si mesma, passará a exprimir as variações entre os pontos relevantes das relações diferenciais da Ideia, fazendo estas deixarem de coexistir, mas entrar num modo de estado de simultaneidade e de sucessão. Assim, as intensidades estão implicadas umas nas outras, cada uma sendo envolvente e envolvida entre si. As intensidades, portanto, ainda assim exprimem a totalidade variável de suas relações diferenciais, não obstante exprimindo claramente apenas alguns graus dessas variações. Dirá Deleuze: “Os [graus] que ela expressa claramente são precisamente aqueles a que ela visa diretamente quando tem a função de *envolvente*. Ela não deixa de exprimir todas as relações, todos os graus, todos os pontos, mas *confusamente*, em sua função de *envolvida*” (Deleuze, 2018, p. 334).

Sobre os dois lados da moeda distinto-obsuro e claro-confuso, estes caracterizam, por sua vez, de um lado a unidade ideal perplicada com outras Ideias, e do outro, o pensador que a exprime numa unidade intensiva individuante em modo de implicação. Assim, o distinto-obsuro é a própria Ideia, e o claro-confuso é o indivíduo que a pensa (Deleuze, 2018, p. 334).

Não obstante, o distinto-obsuro é virtualidade indiferenciada, porém plenamente diferenciada; e o claro-confuso sua atualização no sujeito-pensador que a torna diferenciada. Sobre essa dupla noção, diferenciar, com o *ci*, é o termo designado para a diferença da Ideia-problema enquanto virtualidade, em suas determinações de singularidades que as tornam distintas umas das outras no fundo obsuro; o termo *ç*, é o designado para a atualização da Ideia-problema em suas soluções, no modo de suas integrações locais e individuação. Assim, dirá Deleuze “Todo objeto é duplo, sem que suas duas metades se assemelhem, sendo uma a imagem virtual, e a outra, a imagem atual. Metades desiguais ímpares” (Deleuze, 2018, p. 277).

É preciso atribuir a maior importância ao ‘traço distintivo’ *ci/ç* como símbolo da Diferença: *diferenciar* e *diferençar*. O conjunto do sistema, que põe em jogo a Ideia, sua encarnação e sua atualização, deve exprimir-se na noção complexa de “(indi)-diferenci \bar{c} ação”. Toda coisa tem como que duas ‘metades’, ímpares, dissimétricas e dessemelhantes, as duas metades do Símbolo, cada uma delas dividindo-se em si mesma em duas: uma metade ideal, que mergulha no virtual e é constituída, por um lado, pelas relações diferenciais e, por outro, pelas singularidades correspondentes; uma metade atual, constituída, por um lado, pelas qualidades que atualizam essas relações e, por outro, pelas partes que atualizam essas singularidades. É a individuação que assegura o encaixe das duas grandes metades não-semelhantes (Deleuze, 2018, p. 369).

Deste modo, o ímpeto natural do ser humano para com o contato com o fundo obsuro é o do estranhamento, pois não se pode definir o que é a sombra pelo método de reconhecimento. A sombra é

sempre uma forma desconhecida e informe, somente a claridade lhe dá uma forma definida, de modo que o contato com a pura sombra sem o efeito da claridade gera, pelo desconhecimento para com o que ela é, o sentimento do medo para com o diferente. A obscuridade é sempre a diferença pura, diferente de qualquer representação pela associação com qualquer forma já conhecida pelo sujeito.

Nietzsche afirma que o ser humano, quando confrontado com algo que não entende, busca, como sentimento psicológico, sempre no princípio de causalidade a origem para o efeito que lhe acomete de forma que possa tranquilizar a mente para este algo que lhe escapa da compreensão. Ele tenta absorver no sistema de causa e efeito uma explicação para o medo que parte pela incapacidade da não reconhecimento das faculdades quando deparada com certo evento que lhe assombra.

O impulso causal é, portanto, condicionado e provocado pelo sentimento de medo. O 'por que' deve, se possível, fornecer não tanto sua causa por si mesma, mas antes uma *espécie de causa* - uma causa tranquilizadora, liberadora, que produza alívio. O fato de ser estabelecido como causa algo já *conhecido*, vivenciado, inscrito na recordação é a primeira consequência dessa necessidade. O novo, o não vivenciado, o estranho é excluído como causa. - Portanto, não se busca apenas um tipo de explicações como causa, mas um tipo *seleto e privilegiado* de explicações, aquelas com que foi eliminado da maneira mais rápida e mais frequente o sentimento do estranho, novo, não vivenciado - as experiências *mais habituais* (Nietzsche, CI VI-5, p. 36).

É, portanto, a partir do princípio de reconhecimento das faculdades que se destrói a diferença, como submetido a quatro elementos: a identidade, a oposição, a analogia e a semelhança. Estes que sempre se remetem ao mundo da representação e que a partir de seus desdobramentos sempre se conduzem ao princípio do *Cogito* cartesiano como representação do pensamento. O mundo da representação mata a diferença no seu interior por trazer uma imagem, essa que Deleuze chama de dogmática, ortodoxa ou moral (Deleuze, 2018, p. 182).

O Eu penso é o princípio mais geral da representação, isto é, a fonte destes elementos e a unidade de todas estas faculdades: eu concebo, eu julgo, eu imagino e me recordo, eu percebo - como os quatro ramos do Cogito. E, precisamente sobre estes ramos, é crucificada a diferença. Quádruplo cambão, em que só pode ser pensado como diferente o que é idêntico, semelhante, análogo e oposto; *é sempre em relação a uma identidade concebida, a uma analogia julgada, a uma oposição imaginada, a uma similitude percebida que a diferença se torna objeto de representação* (Deleuze, 2018, p. 190).

Essa forma de Imagem Dogmática do Pensamento se baseia no duplo ideal formador da *Doxa*, o bom senso e o senso comum, formalizando um pensamento baseado em proposições já conhecidas como seus pressupostos e que condicionam a uma predeterminação do pensamento segundo uma imagem de valor já estabelecido de conhecimento. Essa imagem se define pela boa vontade do



pensador em sempre buscar a verdade acima de qualquer coisa, como seu pressuposto fundamental de guia para o pensamento. Pois a verdade em si ninguém pode negar como sendo o bem definitivo para o filósofo onde, desde a mais antiga tradição sempre se buscou isso. Assim “De acordo com essa imagem, o pensamento está em afinidade com o verdadeiro, possui formalmente o verdadeiro e quer materialmente o verdadeiro (Deleuze, 2018, p. 182).

É sempre a claridade que gera a associação ou analogia das formas, pois é a claridade que torna evidente uma forma distinta da outra. Não obstante, a expressão da sombra só se mescla com as formas distintas da claridade pela confusão de passagem da virtualidade para a atualidade.

Desse pressuposto, ao contrário do que Platão argumenta, a “verdade”, como fundamento, não se assenta na claridade e a sombra como simulacro se dando como efeito da própria escuridão, mas sim o fundo é completamente obscuro e a sombra na caverna como simulacro se dá como efeito da própria claridade. Em outros termos, é a racionalização que leva ao falso julgamento da imagem obscura do sonho, da loucura ou da fabulação - expressões fundamentais da obscuridade. O reconhecimento projeta uma falsa imagem da sombra - contudo toda emanção da sombra só pode se dar por falsidade, pois sua “verdade” é ser incognoscível, pura obscuridade - de modo que a representação para o já conhecido impede a entrada da sombra como projeção da luz com uma forma nova e diferente, mas sendo sempre remetida às mesmas formas de sempre.

As Ideias de Bem, Belo, Justo, Verdade etc. em suma, as Ideias imutáveis de Platão são as sombras sempre tornadas manifestas pela mesma luz representando a mesma forma na parede. A luminosidade provinda de um outro foco evidencia sombras diferentes, formas diferentes, assim como intensidades e tipos de luz diferentes. Há sempre uma única e mesma escuridão, mas as luzes que fazem as sombras serem refletidas na parede são dos mais variados tipos e origens.

Assim, sobre o princípio do simulacro, destacamos a fala de Deleuze:

Cada coisa, animal ou ser é levado ao estado de simulacro: então, o pensador do eterno retorno, que não se deixa certamente tirar da caverna, mas antes encontraria uma outra caverna além, sempre uma outra onde esconder-se, pode legitimamente dizer que ele próprio é encarregado da forma superior de tudo o que é, como o poeta, ‘encarregado da humanidade, até mesmo dos animais’. Estas palavras ecoam nas cavernas superpostas. E a crueldade que no início nos parecia constituir o monstro, que parecia dever reparar e só poder ser apaziguada pela mediação representativa, parece-nos agora formar a Ideia, isto é, o conceito puro da diferença no platonismo revertido: o mais inocente, o estado de inocência e seu eco (Deleuze, 2018, p. 97).

Um ponto central que devemos esclarecer: o fundo negro, o Abismo disforme, a virtualidade distinto-obscura é sempre termo primeiro. *Kháos* no sentido grego mítico, sem contorno ou forma, mas completamente distinto em força, potência de geração e como zero insistente. Aparecer, ou seja,



ser expresso, vem do caráter puramente divino de moldar uma massa amorfa: e nisso dizemos no sentido duplo, cosmogônico do divino que gera a partir do barro, como filosófico que pensa a partir de um plano de imanência de peças misturadas e desorganizadas. O exercício semi-divino do fazer filosófico é o de dar luz, parir e gerar, como o ovo, em estados de intensidade fluidos e em velocidade infinita para se cristalizar em algum ponto de maior indeterminabilidade: por ser mais indeterminável, é o ponto preciso da determinação, pois conflui os maiores atritos e divergências, as maiores contradições e diferenciações (Simondon, 2020, pp. 347-348).

3 O plano de inscrição: as sínteses do inconsciente, o corpo sem órgãos e Dioniso-Aranha

Retomando a questão do claro-confuso, este configura uma atualização no Corpo sem Órgãos, como corpo da Terra que somente efetua os sentidos distribuídos pela máquina cósmica do Eterno Retorno, e tal máquina é, propriamente, o que Deleuze e Guattari chamam de máquina celibatária, ou seja, a máquina de produzir êxtases, ou seja, de “então era isto!”, conclusões, conjunções, efeitos, restos de subjetividades ou de ressonâncias como produções artísticas da natureza. Máquina mágica de produzir realidade.

Assim, as sínteses do inconsciente são três no Corpo sem Órgãos: A primeira delas é a síntese conectiva de produção, aquela que liga todos os objetos parciais e faz a usina girar. A síntese conectiva opera como a conjunção gramatical “e...” “e depois...”, ela liga os objetos parciais e as máquinas desejanças de forma infinita, como máquinas acopladas em outras máquinas. Por exemplo: a máquina isqueiro de produzir fogo se acopla à máquina cigarro que se acopla à máquina boca que é acoplada na máquina pulmão... e assim por diante. A síntese conectiva não conhece fim, a menos que seja feito dela um uso ilegítimo. Sua conexão é linear e biunívoca, operando sempre desta maneira, onde há sempre uma máquina operando um fluxo contínuo e outra para ligar ou cortar esse fluxo. Essa síntese é movida pela energia da libido, onde para Deleuze e Guattari ela não seria exclusivamente sexual, mas pura energia de produção de desejo e conexão de fluxos contínuos (Deleuze; Guattari, 2010 p. 16).

A relação das sínteses passivas com o corpo sem órgãos se constitui em três diferentes fases, representadas por três diferentes máquinas. No primeiro momento em que a síntese conectiva de produção entra em contato com o caráter antiprodutivo do corpo sem órgãos, nasce a máquina paranoica, onde o corpo sem órgãos a todo momento repulsa as máquinas desejanças de seu interior. Como puro improdutivo, o Corpo sem Órgãos não suporta o movimento ativo de produção das máquinas desejanças, por isso a todo momento ele as repele, é isso que constitui a máquina paranoica



(Deleuze; Guattari, 2010, pp. 21-22). “Instinto de morte é o seu nome, e a morte não fica sem modelo. Porque o desejo deseja *também* isso, a morte, pois o corpo pleno da morte é seu motor imóvel, assim como deseja a vida, pois os órgãos da vida são a *working machine* [o funcionamento maquínico]” (Deleuze; Guattari, 2010, p. 20).

Num segundo momento, sucedendo a máquina de repulsão, uma segunda máquina de atração surge. O corpo sem órgãos se assenta e apropria-se da produção desejante, e assim as máquinas desejantes agarram-se a ele. Desta maneira, o Corpo sem Órgãos desempenha o papel de superfície de registro para o processo de produção do desejo. Esta seria a máquina miraculante (Deleuze; Guattari, 2010, p. 24).

Na atração das máquinas desejantes pelo Corpo sem Órgãos, ocorre a ação da segunda síntese: a síntese disjuntiva de registro. O que acontece aqui é diferente da conjunção “e...” para a síntese conectiva, e o adequado a síntese disjuntiva é a expressão “ou... ou...”. A síntese disjuntiva de registro teria o papel de recobrir as sínteses conectivas de produção através do procedimento de inscrição no Corpo sem Órgãos, onde ficariam registradas as divisões operadas pelas máquinas desejantes no inconsciente. Dois usos podem ser feitos da síntese disjuntiva: um uso inclusivo e não limitativo, onde uma possibilidade não anularia a outra, em que a divisão não ocorreria por exclusão de um de seus termos; ou um uso exclusivo, que seria o uso ilegítimo da síntese, onde um caminho necessariamente anula a possibilidade do outro, como “ou então isso, e pronto”. A energia que faz tal síntese funcionar é a do *Numem* – energia divina –, onde parte da energia de trabalho de produção, a libido, se converte nessa energia de inscrição disjuntiva.

Transformação energética. Mas por que chamar divina, ou *Numen*, a nova forma de energia, apesar de todos os equívocos levantados por um problema do inconsciente que só é religioso em aparência? O corpo sem órgãos não é Deus, antes pelo contrário. Mas divina é a energia que o percorre, quando ele atrai para si toda a produção e lhe serve de superfície encantada miraculante, inscrevendo-a em todas as suas disjunções. Donde as estranhas relações que Schreber entretém com Deus. A quem pergunta: acredita em Deus? devemos responder de uma maneira estritamente kantiana ou schreberiana: certamente, mas só como senhor do silogismo disjuntivo, como princípio *a priori* deste silogismo (Deus define a *Omnitudo realitatis*, da qual todas as realidades derivadas saem por divisão) (Deleuze; Guattari, 2010, p. 26).

Como um processo, a produção de produção produz a produção de registro, assim como a produção de consumo, a última síntese, é produzida pela produção de registro. As três sínteses e máquinas ocorrem simultaneamente, uma produzindo a outra no plano do Corpo sem Órgãos onde se autoproduzem.

Na terceira síntese, síntese conjuntiva de consumo, antes dela até, na síntese disjuntiva, vê-se surgir algo próximo a um sujeito, ainda sem identidade, perdido pelo Corpo sem Órgãos. Na síntese



conjuntiva propriamente dita o sujeito nasce como um resto, uma parte ao lado das máquinas, produto das três sínteses, ali onde seria o ponto de surgimento da subjetividade do sujeito. A síntese conjuntiva é movimentada pela expressão “então é...”, até que no momento da formação da subjetividade passa para o “então era isso!”, podendo ter um sentido legítimo ou não da expressão. Ela é movida pela energia residual da energia de registro, o *Numem*, que se transforma em energia de consumo, o *Voluptas*, quase literalmente traduzindo como própria energia da volúpia ou prazer (Deleuze; Guattari, 2010, p. 31).

É nesse ponto que ocorre o surgimento de uma terceira máquina, máquina que serviria de ponto culminante de aliança entre as máquinas desejantes e o Corpo sem Órgãos, (após a repulsão da máquina paranoica e a atração da máquina miraculante) servindo para a formação do sujeito enquanto tal. Essa seria a máquina celibatária, a qual é atuante para a formação do esquizo, no uso legítimo das sínteses, onde nasce ali como produto dela o indivíduo das quantidades intensivas, experimentando através do Corpo sem Órgãos os gradientes de experimentação de sensações partindo da oposição das atrações e repulsões das máquinas anteriores, mas sempre a partir de 0, nunca intensidades negativas.

Como um ovo, o Corpo sem Órgãos é puro campo de intensidades, atravessado por latitudes e longitudes de devires. Então, o sujeito, que é produzido como resíduo das sínteses e máquinas, sempre ao lado, passa por todos os círculos de intensidade consumindo um pouco de cada, renascendo sempre que passa de um para o outro. Ele não está no centro, mas na borda da máquina, sem identidade fixa. A máquina paranoica e a miraculante, a partir de suas relações de repulsão e atração conduzem na máquina celibatária estados sempre a partir de 0, de cada um desses estados o sujeito renasce, sempre renascendo no próximo. Essa é a noção de devir na formação da subjetividade para Deleuze e Guattari, como um ser nunca estático e fixo, mas sempre em mudança, alternando conforme o passeio do esquizo (Deleuze; Guattari, 2010, p. 35).

Uma dupla caracterização nos concerne ao distinto-obsuro e ao claro-confuso: “O distinto-obsuro é a embriaguez, o aturdimiento propriamente filosófico ou a Ideia dionisíaca. [...] E talvez seja necessário Apolo, o pensador claro-confuso, para pensar as Ideias de Dionísio” (Deleuze, 2018, p. 283). A Terra é o apolinismo de Dioniso, o fundamento que se estrutura a partir do sem-fundo do Caos. Não obstante, como fundamento, ela ainda é confusa, tendo o sem-fundo caótico do Eterno Retorno como seu crivo de atualização como modo de exaltação, furor, frenesi, êxtase – a euforia do delírio cósmico dado nas manifestações mais inusitadas de um tempo louco.

Embora a Terra seja bem visível, tenha uma forma recortada e tudo o que dela nascer também terá limites e fronteiras distintas, nem por isso ela deixa de ser, em suas profundezas, semelhante ao Abismo. Ela é a Terra negra. Os adjetivos que a definem nos relatos são similares aos que se referem ao Abismo. A Terra negra se estende entre o baixo e o alto; entre, de um lado, a escuridão e o enraizamento no Abismo,



representando em suas profundezas, e, de outro, as montanhas encimadas de neve que ela projeta para o céu, montanhas luminosas cujos picos mais altos atingem a zona celeste continuamente inundada de luz (Vernant, 2000, p. 18).

Um campo de batalha se trava entre o distinto-obsuro e o claro-confuso (ou entre *Kháos* e Gaia) – como o ponto central em que o distinto-obsuro se perde no sem-fundo de sua loucura e delírio esquizofrênico de autoprodução, até elevar seu poder acima de sua impotência, enquanto informal, de dar forma. Tudo o que falamos aqui, diz respeito simultaneamente ao exercício do pensamento em conjecturar Ideias, a formação de subjetividade do indivíduo, como no poder do cosmos em formular matérias.

Deleuze considera esse campo de batalha como a besteira, como estado de uma relação para com esse fundo obscuro completo. Para além da animalidade, ele é o puro indeterminado em que se assenta a impotência do pensar que se eleva a sua máxima potência de pensar nessa própria impotência. Elevação do fundo informe e que exalta a maior impotência do sujeito pensante, este fundo indistinto que tudo possibilita e tudo germina em potencial na urgência de uma crueldade disforme de não-reconhecimento, de embaralhamento e de abrangência completa. Ponto máximo em que se torna flutuante a loucura e a maldade como realidades de uma crueza fria, apática, indistintas a qualquer valor, elevação do fundo *afundado* que se consagra como o não-sentido no aspecto de sua extremidade, produtor de sentido apenas caso se saía desse torpor indistinto.

A besteira não é o fundo nem o indivíduo, mas a relação em que a individuação eleva o fundo sem poder dar-lhe forma (ele se eleva através do *Eu*, penetrando o mais profundamente na possibilidade do pensamento, constituindo o não reconhecido de toda reconhecido). Todas as determinações tornam-se cruéis e más, sendo apreendidas tão somente por um pensamento que as contempla e as inventa, esfoladas, separadas de sua forma viva, flutuando sobre um fundo morno. Tudo se torna violência sobre este fundo passivo, torna-se ataque sobre o fundo digestivo. Aí opera-se o sabá da besteira e da maldade. Talvez seja essa a origem da melancolia que pesa sobre as mais belas figuras do homem: o pressentimento de uma hediondez própria do rosto humano, de uma irrupção da besteira, de uma deformação do mal, de uma reflexão da loucura. Com efeito, do ponto de vista da filosofia da natureza, a loucura surge no ponto em que o indivíduo se reflete no fundo livre e, por conseguinte, a besteira na besteira, a crueldade na crueldade e assim por diante, até não poder mais suportar-se (Deleuze, 2018, pp. 206-207).

Como loucura própria do impensável, aqui se coloca o “sabá da besteira e da maldade”, o ritornelo de Dioniso, a orelha como tempo de formação de todas as formas para além de qualquer forma, em sua insanidade embriagante que sacrifica, na constante criação de simulacros, qualquer identidade ou semelhança. “Pois o próprio Cosmo é um ritornelo, e a orelha também (tudo aquilo que se considerou como labirintos era ritornelos)” (Deleuze; Guattari, 2012, p. 175). O labirinto como

expressão de uma grande teia de aranha demiúrgica de criação cósmica, tendo Dioniso como signo expressivo de um deus louco e produtor de órgãos desorganizados sob o tecido do Corpo sem Órgãos.

Deleuze diz que o Eterno Retorno não se dá não no conteúdo manifesto, referido a uma imutabilidade do Mesmo como no platonismo, dado num demiurgo que reproduz sempre o mundo em sua igualdade em todos os seus retornos, mas na diferenciação eterna do tempo que não conforma igualdade alguma, comportando um não-saber profundo para quanto a sua forma ou sua identidade. O Eterno Retorno, em seu conteúdo latente, é o tempo como potência infinita e eterna de metamorfose, afundando toda estabilidade que se pode ter.

Ai, tudo se passa como se um conteúdo latente se opusesse ao conteúdo manifesto. O conteúdo manifesto do eterno retorno pode ser determinado conforme ao platonismo em geral: ele representa então a maneira pela qual o caos é organizado sob a ação do demiurgo e sobre o modelo da Ideia que lhe impõe o mesmo e o semelhante. O eterno retorno, neste sentido, é o devir-louco controlado, monocentrado, determinado a copiar o eterno. É desta maneira que ele aparece no mito fundador. Ele instaura a cópia na imagem, subordina a imagem à semelhança. Mas, longe de representar a verdade do eterno retorno, este conteúdo manifesto marca antes sua utilização e sua sobrevivência mítica em uma ideologia. que não a suporta mais e que perdeu o seu segredo. É justo lembrar quanto a alma grega em geral e o platonismo em particular repugnam ao eterno retorno tomado em sua significação latente. É preciso dar razão a Nietzsche quando trata o eterno retorno como sua própria ideia vertiginosa, que não se alimenta senão em fontes dionisíacas esotéricas, ignoradas ou recalçadas pelo platonismo (Deleuze, 2000, p. 269).

O Eterno Retorno como conteúdo manifesto é claro, porém confuso, o que traz a má interpretação de sua manifestação de ser tomado como o retorno da identidade e do Mesmo. No conteúdo latente, se esconde uma fundura obscura, porém distinta, de sua verdade incognoscível. Distintamente apresentado como um pensamento que tira o próprio pensar - e o tempo - dos eixos cardinais, mas envolto em obscuridade sombria de não-saber, pois se assenta além de seu Rubicão, o limite próprio de todo sentido atribuível - niilismo extremo como o ponto culminante da dúvida metódica - de todo fundamento como terreno estável a que se possa depositar o pensamento, assim dissolvendo todo determinável como horizonte que se possa fixar a identidade do Eu.

Essa maneira de ver o Eterno Retorno, como uma destruição recorrente da cópia ou da semelhança, instaura o devir-louco do teatro cruel das simulações, em que o demiurgo se diz agora não de uma sabedoria Ideal para com a perfeição das formas, mas sim para com a ignorância completa quanto essa idealidade e identidade. Um demiurgo criador de uma teia esquizofrênica de realidade, como o labirinto expresso no ritornelo do Eterno Retorno.

Assim, Deleuze explora, na *Recherche* de Proust, uma suposta forma desse “deus” como narrador, Corpo sem Órgãos que toma o lugar do antigo *logos* pela aranha. Mundo do deus das partes



dispersas, do tempo fragmentário cuja teia toma expressão de um labirinto conflituoso de acontecimentos que se comunicam parcialmente, ressoando pelos menores movimentos nos toques sensíveis às fibras dessa infinita estrutura esquizofrênica que é a teia de aranha. Dioniso-aranha, deus no centro de um labirinto, como narrador louco dos devires incessantes, dos movimentos contínuos, dos fluxos reincidentes. Deus desmemoriado cuja memória transcende o próprio tempo circular na linearidade sinistra da eternidade do presente que vai do passado ao futuro num salto de distensão infinita.

Mas o que é um corpo sem órgãos? Também a aranha nada vê, nada percebe, de nada se lembra. Acontece que em uma das extremidades de sua teia ela registra a mais leve vibração que se propaga até seu corpo em ondas de grande intensidade e que a faz, de um salto, atingir o lugar exato. Sem olhos, sem nariz, sem boca, a aranha responde unicamente aos signos e é atingida pelo menor signo que atravessa seu corpo como uma onda e a faz pular sobre a presa. A *Recherche* não foi construída como uma catedral nem como um vestido, mas como uma teia. O narrador-aranha, cuja teia é a *Recherche* que se faz, que se tece com cada fio movimentado por este ou aquele signo: a teia e a aranha, a teia e o corpo são uma mesma máquina. O narrador pode ser dotado de uma extrema sensibilidade, de uma prodigiosa memória: ele não possui órgãos no sentido em que é privado de todo uso voluntário e organizado de suas faculdades. Em contrapartida, uma faculdade se exerce nele quando é coagida e forçada a fazê-lo; e o órgão correspondente vem situar-se nele, mas como um *esboço intensivo* despertado pelas ondas que lhe provocam o uso involuntário. Sensibilidade involuntária, memória involuntária, pensamento involuntário são como que reações globais intensas do corpo sem órgãos a signos de diversas naturezas. Esse corpo-teia-aranha se agita para entreabrir ou fechar cada uma das pequenas caixas que vêm deparar-se com um fio viscoso da *Recherche*. Estranha plasticidade do narrador. Esse corpo-aranha do narrador, o espião, o policial, o ciumento, o intérprete e o reivindicador - o louco - o esquizofrênico universal vai estender um fio até Charlus, o paranóico, um outro até Albertina, a erotômana, para fazê-los marionetes de seu próprio delírio, potências intensivas de seu corpo sem órgãos, perfis de sua própria loucura (Deleuze, 2022, pp. 168-169).

A teia de aranha é a expressão adequada do devir, pois transforma todos os pontos de conexão em linhas de transversalidade, em relações de avizinhamiento e contingência, nunca determinada por um ponto específico da estrutura, mas na composição completa que faz ressoar cada vértice com um outro muito próximo ou distante. Assim, a *Recherche*, como construção artística, toma a forma de um cosmos, ele mesmo, artístico, construído por um artesão louco. Deus insano e sem forma, o Corpo sem Órgão de Deus como antideus contrária a toda ordem, Dioniso-Pã, deus da natureza, do todo e do delírio.



4 O cosmos diabólico: o *Baphomet*, a besteira, a atualização no monstro e a segundo crítica à imagem dogmática do pensamento (Deleuze e Klossowski contra Descartes e Kant)

Tendo isto em vista, devemos nos debruçar sobre a questão do indeterminado, da determinação e do determinável por um momento: Deleuze afirma que para Kant, a Descartes faltava o elemento determinável do *Cogito* do indeterminado (Eu existo) à determinação (Eu penso). Kant, por conseguinte, insere o elemento determinável pela forma do tempo (Deleuze, 2018, p. 125), este que Deleuze diz como forma vazia e pura do tempo. Tal inserção conduz ao que Deleuze dirá de rachadura do Eu. Descartes, por outro lado, expulsava o tempo do *Cogito* e mantinha a unidade do Eu com Deus. Kant, por seu turno, considerava o Eu como o indeterminado, o Mundo como determinável e Deus como determinação.

Segundo Deleuze, Kant afirmava que uma Ideia contém uma categoria que se atribui por relação, deste modo o Eu se relaciona à substância, sendo o princípio universal do silogismo categórico, relacionando o predicado de um sujeito a uma substância; do mesmo modo, a Ideia de mundo é relacionada à categoria de causalidade de todos os fenômenos, sendo condicionado ao princípio universal do silogismo hipotético; por outro lado, a Ideia de Deus é atribuída por Kant a princípio e senhor do silogismo disjuntivo, assegurando-se, tão somente, da matéria originária de todo o possível em suas disjunções a partir de exclusões - maiores ou menores - partido para a determinação exclusiva da Ideia de cada coisa para com seu conceito análogo, operando apenas repartições e distribuições (Deleuze, 2000, pp. 303- 304). Assim, segundo Deleuze, essa atribuição humilde a Deus leva tanto o Eu quanto a Deus a uma morte comum, na inserção do tempo no pensamento como forma pura e vazia, consumando na rachadura completa do Eu (Deleuze, 2018, p. 126).

Descartes deposita em Deus seu fundamento, mas devemos lembrar do anúncio de Nietzsche no aforismo 125 de *A Gaia Ciência* (GC, I, 125) sobre o mundo que se abre com o niilismo: Deus morreu, nós o matamos. Um mundo sem Deus é um mundo sem fundamento, um mundo aparentemente sem um determinável que conjure a ligação entre existir e pensar. Não obstante, o tempo substituí Deus como fundamento, mas esse tempo, ao contrário de Kant, não deve ser percebido apenas internamente, mas como abrangência de uma totalidade que constitui a subsistência do cosmos.

Nos aprofundemos, por um momento ainda, nas consequências do Sacrifício de Deus - tendo em vista a ideia geral de um afundamento do *Cogito* cartesiano e a profunda violentação do pensamento pela perspectiva de uma rachadura completa no Eu. Assim, como Bataille bem coloca, Deus, como última instância, como fundamento ou imperativo, noção estruturante do todo, deve, Ele mesmo, ser posto no altar de sacrifício de todas as coisas, para um retorno necessário ao Nada. No sacrifício de

Deus, o que resta é devir Deus, na solidão aterradora de se assumir sua forma incognoscível, como um Nada que abrange o conhecimento impossível do todo, ou seja, o limite de meu saber para além de todo saber.

É quando desfaleço que salto. Nesse momento: até a verossimilhança do mundo se dissipa. Seria preciso, no final, tudo ver com olhos sem vida, devir Deus, de outra forma não saberíamos o que é soçobrar, não saber mais nada. Nietzsche se segurou por muito tempo na escarpa. Quando chegou a hora para ele ceder, quando compreendeu que estavam terminados os preparativos do sacrifício, só pôde dizer alegremente: Eu sou Dionísio, etc. (Bataille, 2020, p. 197).

No momento do Êxtase, do frenesi da máquina celibatária, a inscrição de registro registra propriamente o resto delirante e esquizofrênico de um “então sou Deus”, como manifestação de um tempo para além do tempo, como consonância de todos os tempos, reincidência de uma identidade há muito esquecida com um agora exangue de toda personalidade. É nessa intercessão fundamental de blocos em devir que o sujeito, como o tempo, equaliza acontecimentos fortuitos não-ideais, ou seja, não formulados por um plano prévio, mas sim por um acaso cósmico, que ressoam e se agenciam em suas concomitantes ligações extra-tempos. Sempre a partir de teores intensivos = 0, em suas atrações e repulsões energéticas que os efetuam, cada quais de acordo com a vizinhança as quais estão em conformidade ressonante.

A questão vem a ser esta: o que produz a máquina celibatária, o que se produz através dela? A resposta parece ser: quantidades intensivas. Há uma experiência esquizofrênica das quantidades intensivas em estado puro, a um ponto quase insuportável – uma miséria e uma glória celibatárias experimentadas no seu mais alto grau, como um clamor suspenso entre a vida e a morte, um intenso sentimento de passagem, estados de intensidade pura e crua despojados de sua figura e de sua forma. Fala-se frequentemente das alucinações e do delírio; mas o dado alucinatório (eu vejo, eu escuto) e o dado delirante (eu penso...) pressupõem um *Eu sinto* mais profundo, que dá às alucinações seu objeto e ao delírio do pensamento seu conteúdo. Um ‘sinto que devenho mulher’, ‘que devenho deus’ etc., que não é delirante nem alucinatório, mas que vai projetar a alucinação ou interiorizar o delírio. Delírio e alucinação são segundos em relação à emoção verdadeiramente primária que, de início, só experimenta intensidades, devires, passagens. De onde vêm essas intensidades puras? Elas vêm das duas forças precedentes, repulsão e atração, e de sua oposição. Não que as próprias intensidades estejam em oposição umas às outras e se equilibrem em torno de um estado neutro. Ao contrário, todas elas são positivas a partir da intensidade = 0 que designa o corpo pleno sem órgãos. E formam quedas ou altas relativas, conforme sua relação complexa e a proporção de atração e de repulsão que entra na sua causa. Em suma, a oposição das forças de atração e de repulsão produz uma série aberta de elementos intensivos, todos positivos, que nunca exprimem o equilíbrio final de um sistema, mas um número ilimitado de estados estacionários metaestáveis pelos quais um sujeito passa (Deleuze; Guattari, 2010, pp. 33-34).

Aqui, não há Deus prévio, no sentido teológico, somente as inclusões positivas das disjunções do inconsciente. E neste aspecto discorramos sobre o seguinte: Deleuze, ao tratar da literatura filosófica de Pierre Klossowski, exalta a figura do Baphomet inserida por este segundo que se coloca como antideus ou opositor ao Deus kantiano onde, segundo o filósofo francês, Deus em Kant tem um papel reduzido à distribuição das categorias meramente negativo e segregativo, onde exclui os predicados que não comportam relação com seu equivalente propositivo, como se demonstra a seguir:

Assim, pois, toda a possibilidade das coisas (da síntese do diverso quanto ao seu conteúdo) se considera derivada e só é considerada originária a possibilidade do que inclui em si toda a realidade. Com efeito, todas as negações (que são os únicos predicados pelos quais tudo o mais pode distinguir-se do ser realíssimo) são simples limitações de uma realidade maior e, ao fim e ao cabo, da realidade suprema; pressupõem-na, por conseguinte, e dela derivam simplesmente quanto ao seu conteúdo. Toda a multiplicidade das coisas é também apenas um modo variado de limitar o conceito da realidade suprema, que é seu substrato comum, da mesma maneira que todas as figuras são possíveis unicamente como modos diferentes de limitar o espaço infinito (Kant, Krv A 578 B 606).

Por outro lado, o Baphomet abre caminho para uma nova Crítica da Razão que se anuncia em Klossowski, através daquilo que Deleuze concebe como disjunção inclusiva, mantendo separado, mas ainda assim comportando uma união positiva e afirmativa dos diferentes, nunca excluindo mutuamente os predicados em nome de um conceito, mas sempre se abrindo ao infinito para as composições mais variadas de uma virtualidade completa.

Vemos pois que, em Kant, Deus não é descoberto como senhor do silogismo disjuntivo a não ser na medida em que a disjunção fique ligada a exclusões na realidade que dela deriva, logo a um *uso negativo e limitativo*. A tese de Klossowski, com a nova crítica da razão que implica, assume então todo seu sentido: não é Deus, é, ao contrário, o Anticristo que é o senhor do silogismo disjuntivo. E isto porque o antideus determina a *passagem* de cada coisa por todos os predicados possíveis. Deus, como ser dos seres, é substituído pelo Baphomet, 'príncipe das modificações', modificação das modificações. Não há mais realidade originária. A disjunção não deixa de ser uma disjunção, o *ou então* não deixa de ser um *ou então*. Mas, ao invés da disjunção significar que um certo número de predicados são excluídos de uma coisa em virtude da identidade do conceito correspondente, ela significa que cada coisa se abre ao infinito dos predicados pelos quais passa, com a condição de perder sua identidade como conceito e como eu. Ao mesmo tempo que o silogismo disjuntivo acede a um princípio e um uso diabólicos, a disjunção é afirmada por si mesma sem cessar de ser uma disjunção, a divergência ou a diferença tornam-se objetos de afirmação pura, o *ou então* torna-se potência de afirmar, fora das condições no conceito da identidade de um Deus, de um mundo ou de um eu (Deleuze, 2000, p. 304).

O Baphomet de Klossowski não se distingue do sentido original do Baphomet do esoterismo, pois o Baphomet é uma entidade que exprime a congregação das dualidades conflitantes da natureza



de uma unidade imanente dos gêneros, da animalidade com a humanidade, do obscuro com a claridade etc. Eliphas Levi em *Dogma e Ritual da Alta Magia* (Levi, 2017, p. 11) traz uma detalhada explicação da simbologia do Baphomet que congrega as dualidades conflitantes em um signo que exprime de forma potente uma univocidade disjunta que se inclui em suas próprias diferenças, dadas como diferentes não na uniformidade, mas no monstro que se exalta na forma dada pela figura apresentada.

O hermafrodita alado com cabeça de bode antropomórfico cujo caduceu de Hermes se eleva em sua virilha, sentado confortavelmente sobre um globo apontando uma mão acima para uma meia lua branca e outra abaixo para uma meia lua negra. Em seus braços estão escritas as palavras de significação hermética *Solve* (dissolver) e *Coagula* (coagular), como processos alquímicos para se produzir a Grande Obra ou Pedra Filosofal, como desenvolvimento espiritual do indivíduo. No caso da conjunção das contrariedades, se vê tão somente um movimento ativo de criar diferentemente aquilo que extravasa das discordâncias, o monstro antinatural que se coloca como o mais puro produto da natureza – a verdadeira natureza para além de sua separação inatural em dualidades ou categorias em sentido platônico ou aristotélico.

Assim, há em Deleuze uma unificação divergente, diabólica, maligna no sentido de sua transgressão. Em que a inclusão diz respeito a discordância, coisa abominável à teologia. Mas somente com a disparidade dos termos que se consegue uma verdadeira concordância não-dualista ou contraditória, em que se retém a pluralidade de uma multiplicidade de termos heterogêneos não dispostos em oposições.

A divergência das séries afirmadas forma um ‘caosmo’ e não mais um mundo; o ponto aleatório que os percorrer forma um contra-eu e não mais um eu; a disjunção posta como princípio troca seu princípio teológico por um princípio diabólico. Este centro descentrado é o que traça entre as séries e para todas as disjunções a impiedosa linha do Aion, isto é, a distância em que se alinham os despojos do eu, do mundo e de Deus: grande Cañon do mundo, fenda do eu, desmembramento divino (Deleuze, 2000, p, 182).

A ideia teológica de Deus como unificação e absolutização no claro, é substituída pelo obscuro em Pã, deus do todo e da natureza pulsante com seus cornos que desaguam propriamente na obscuridade de seu parente, Dioniso. Ambos os deuses da Terra, se remetem às profundidades ctônicas da Terra Negra, como o abismo que se efetua e se atualiza nos contornos abstratos de uma linha que se faz e se desfaz constantemente em criações diversificadas e diferenciadas. E que seria o Baphomet senão o simbolismo esotérico para Dioniso e Pã, sua atualização diferenciada como monstro, o Bode do Sabá e Diabo dos cristãos. Pura expressão dos processos de disjunção do signo de Dioniso como uma nova forma, plena, viva e panteísta de se figurar o deus das bacantes.

Assim, clarificada pela luz – a Terra que se funda posteriormente, pois devemos considerar o surgimento da Terra anterior ao Sol (como na cosmogonia grega de Gaia anterior a Apolo – mesmo que no sentido lato dos estudos astronômicos factuais não se dê desse modo), e a Terra é aqui a verdadeira luz que clarifica a escuridão do abismo – o fundo obscuro faz surgir, como o exemplo que Deleuze se serve, do relâmpago no céu noturno (Deleuze, 2018, p. 53) – esta é a diferença, o corisco que se distingue da totalidade fosca, o breve clarão que se enuncia no indiferenciado, no indeterminado – a determinação que se apresenta como acontecimento puro, mesmo que por um instante.

A determinação é a forma monstruosa ou demoníaca que se apresenta aos sentidos e que rompe com qualquer reconhecimento prévia dos sentidos, sendo a reconhecimento dada na pura claridade do dia e o desconhecido o absoluto mergulho na noite eterna. A diferença aparece nesse confrontar dos dois, o surgimento daquilo que não se diz nem mesmo do mundo racional luminoso claro e distinto nem do sombrio abismo do confuso e obscuro, sendo o cruzamento, o apolinismo de Dioniso e dionisismo de Apolo – o distinto-obscura e o claro-confuso.

Não é certo que apenas o sono da Razão engendre monstros. Também a vigília, a insônia do pensamento, os engendra, pois o pensamento é o momento em que a determinação se faz uma, de tanto manter uma relação unilateral e precisa com o indeterminado. O pensamento ‘faz’ a diferença, mas a diferença é o monstro. Não se deve causar espanto de que a diferença pareça maldita, que ela seja a falta ou o pecado, a figura do Mal destinada à expiação. O único pecado é fazer com que esse fundo venha à tona e dissolva a forma. Recorde-se a ideia de Artaud: a crueldade é somente a determinação, o ponto preciso em que o determinado mantém sua relação essencial com o indeterminado, a linha rigorosa, abstrata, que se alimenta do claro-escuro (Deleuze, 2018, p. 54).

É no cruzamento dos dois que se conquista, de fato, alguma objetivação do subjetivo ou subjetivação do objetivo, um processo de individuação, como fabulação obscura do atual e elucidação clarificadora do virtual. É na aurora e no crepúsculo que se ocorre a individuação do dia e da noite, na passagem de um para o outro em que a luz clareia a sombra e a sombra obscurece a luz. São termos complementares e necessários um ao outro, sendo a razão de ser do resultado do processo de individuação. Não há deus Sol sem a escuridão que ele finda, e não há divindade noturna sem a luminosidade que ele encobre. Apolo requer a embriaguez de Dioniso para ordenar e organizar, assim como Dioniso necessita da sobriedade de Apolo para desregrar e desestabilizar.

A besteira, deste modo, é essa intercessão, conexão transversal entre o distinto-obscura e o claro-confuso, a violência que se opera no indiferenciado de um rompimento com tudo o que se assenta em sua imediatez ébria, a crueldade de uma operação sempre determinada, sempre focada em fazer sair algo que se imiscui com o todo. “Do ponto de vista do espírito, a crueldade significa rigor, aplicação e decisão implacáveis, determinação irreversível, absoluta” (Artaud, 1993, p. 99). Maldade fundamental

requerida por um exercício divino em se consagrar à uma problematização, criar um problema onde ali não havia nenhum e, deste modo, exultar do abismo a positividade latente de seu caráter criativo e criador. “Eis por que os problemas não são separáveis de um poder decisório, de um *fiat*, que faz de nós, quando nos atravessa, seres semidivinos” (Deleuze, 2018, p. 263).

Dioniso, conjugado com Apolo, se expressa no Caosmo – o Caos distinto-obsuro com sua contraparte luminosa, ordenada, Cósmica. Não somente na Terra, como modo de atualização, mas dessa mesma Terra que se conjuga no todo como um Corpo desorganizado, que se atrai e repulsa ativamente em suas dinâmicas de forças em uma ordem esquizofrênica que transcende qualquer racionalidade. Corpo sem Órgãos que repulsa o organismo por um desarranjar constante, força interior que faz morrer qualquer lei ou logos – um puro antilogos ou logos delirante.

Dioniso expresso no monstro, o Baphomet como manifestação imanente da Terra, diferença exultante de sua própria obscuridade minoico-ctônica nas figurações e simbolismos esotéricos do Bode do Sabá. Demônio da bruxaria que caracteriza a nova metamorfose de Dioniso, histórica e religiosa que aparece num tempo longínquo de seus mistérios, mas que mantém, com seu substrato, as relações fundamentais que comportam as singularidades de uma metamorfose simbólica.

Se dá, daí, que a Terra, como diferença, é esse mergulho no mar ou vislumbrar da noite profundos, pescar algumas iguarias e estabelecer constelações estelares, peixes-diabos das profundezas e combinações astrológicas de um sentido único, diferentes em si mesmos, brilhantes em suas auto-emanções de luz própria que consignam à luz trovejante da diferença no céu noturno. Raio que rasga o indiferenciado e exala a diferença como maldade de um exercício concentrado de dedicação em se diferenciar, escapar, “fazer a diferença” e surgir do negrume *afundado* do abismo a agressão ao pensar que caracteriza a única potência de pensar que pode tirar o pensamento de sua inabilidade de não pensar.

É preciso que o pensamento, como determinação pura, como linha abstrata, afronte esse sem fundo que é o indeterminado. Esse indeterminado, esse sem fundo, é igualmente a animalidade própria do pensamento, a genitalidade do pensamento: não esta ou aquela forma animal, mas a besteira. Com efeito, se o pensamento só pensa coagido e forçado, se ele permanece estúpido enquanto nada o força a pensar, aquilo que o força a pensar não será também a existência da besteira, a saber, que ele não pensa enquanto nada o força? Retomemos o dito de Heidegger: ‘O que mais nos faz pensar é que ainda não pensamos.’ O pensamento é a mais elevada determinação, posicionando-se em face da besteira como do indeterminado que lhe é adequado. A besteira (e não o erro) constitui a maior impotência do pensamento, mas também a fonte de seu mais elevado poder naquilo que o força a pensar (Deleuze, 2018, pp. 364-365).

A Terra é essa linha abstrata que se desenha livremente. O *Kháos* é a matéria indeterminada, informal que se coloca a ser determinada, partindo para a determinação que é a diferença: a Terra



como circunscrição das potências intensivas distinto-obscuras e virtuais. A Terra atualiza e efetua o tempo em suas determinações espaço-temporais fortuitas, mas vale o elemento necessário do desejo: a crueldade fundamental da vontade, é ela que opera a determinação, o designio da diferença como coisa distinta. A diferença é a determinação, mas só se determina enquanto determinação pela vontade ou pelo desejo enquanto produção de realidade.

Tendo isso em vista, como indeterminado, Deleuze considera o pensamento em produção de Ideias, ainda sem estar remetido à determinação, para tanto o pensamento deve ser violentado, deve ascender de sua impotência e ressurgir à própria potência de pensar para além do indeterminado que passa para o ponto que Deleuze dirá de determinação recíproca, estabelecendo a determinação completa entre as singularidades a fim de se concretizar a produção das Ideias e em seu exercício sintético de disjunções inclusivas, procedimento chamado por Deleuze de *vice-dicção*.

Deleuze apresenta a indeterminação sob a forma a forma (dx, dy) , isto é, como coexistência virtual das diferenças, afirmadas em sua própria disparidade. O indeterminado é o 'díspar' ou o universal concreto, não mais a matéria originária do possível, e sim a matéria contínua do virtual na qual todas as diferenças coexistem enquanto diferenças. A indeterminação dos termos não impede que eles sejam determináveis uns em relação aos outros (dy/dx) , entrando assim numa relação de determinação recíproca que fornece o modo de engendramento das formas individuais, como mostrava Maimon. Finalmente, essa determinação recíproca é por sua vez superada por uma determinação completa, desde que as relações diferenciais provoquem distribuições de singularidades como eventos ideais. É que a conjunção das séries suscita diferenças de potencial que fazem as séries passar por pontos críticos ou singularidades (Lapoujade, 2015, p. 109).

A diferença, portanto, é tanto o clarão no céu do relâmpago na noite escura como a sombra na parede emanada por uma vela ou tocha que crepita ao vento. Ela é o simulacro na caverna de Platão. As flutuações intensivas de diferentes teores de sombra projetada na parede pela luz da vela. É o teatro que se faz puramente com as sombras, simulando um mundo que nada carece em realidade. Completamente distinguidas entre si, as sombras se distinguem também do fundo obscuro como uma linha abstrata informe, consumindo em seu movimento constante, toda forma e todo molde.

É a operação cruel desse teatro de se sair do indeterminado do fundo, não para fundar, mas sim indo para um sem-fundo em que a vela é a luz que se dá apenas como A determinação do distinguir, mergulhada ainda assim na obscuridade completa das cavernas profundas do abismo negro e disforme. A distinção se faz, mas a obscuridade permanece, como necessária para essa mesma distinção. A luz da vela ou da tocha na parede da caverna é tão somente a linha abstrata, tempo vazio que freme numa linha reta infinita e que faz do indeterminado do *Eu existo* se determine no *Eu penso*. Não é Deus e não é o Eu, pois ambos se findaram em igual medida, mas a diferença, que se exalta para além da

matéria e das formas, para além das categorias e de sua identidade para com a Ideia, para além dos predicados e de sua correlação para com a proposição.

A diferença é o Simulacro que exulta sua positividade de uma sombra nunca estatizada, vacilando ao movimento do vento que faz com que cada voltar e ondular de sua emanação sejam, em si, diferentes. E se por acaso uma forma se faz ou se mostra, se apercebe de algum modo algum tipo de forma estática, é como efeito, projeção e simulação de uma máquina que não cessa nunca de fabricar falsas formas, falsas impressões, máscaras que se situam como determinação do indeterminado, nunca para sair por completo desse indeterminado, nunca fundar por sobre o indeterminado, mas para mergulhar no indeterminado e fazer emergir a determinação como falsificação, crueldade de um teatro de fantasia, teatro dionisíaco da maldade e da loucura essenciais para o delírio trágico da ficção fabuladora de se mesclar ao sem-fundo obscuro e distinguir do obscuro a diferença ela mesma banhada na escuridão.

É que fundar é determinar o indeterminado. Mas esta operação não é simples. Quando 'a' determinação se exerce, ela não se contenta em dar forma, informar matérias sob a condição das categorias. Alguma coisa do fundo sobe à superfície, e sobe sem tomar forma, insinuando-se, antes de tudo, entre as formas, existência autônoma sem rosto, base informal. Na medida em que ele se encontra agora na superfície, o fundo chama-se profundo, sem-fundo. Inversamente, as formas se decompõem quando elas se refletem nele. Todo modelado se desfaz, todos os rostos morrem, subsistindo apenas a linha abstrata como determinação absolutamente adequada ao indeterminado, como relâmpago igual à noite, ácido igual à base, distinção adequada à obscuridade inteira: o monstro. (Uma determinação que não se opõe ao indeterminado e que não o limita.) (Deleuze, 2018, p. 364).

Descartes, por conseguinte, busca na claridade com Deus um terreno estável com que possa repousar seu pensamento. Não obstante, o Eterno Retorno afunda esse terreno estável como areia movediça.

Considerações finais

Assim se faz Terra, se delineia um solo e se faz o fundamento para o pensar e para a vida prosperar do fundo obscuro. Dioniso, deus obscuro, é o sem-fundo que tudo mergulha em virtualidade negra, mas ele necessita de Apolo para lhe dar um fundamento para o criar, caso contrário gira loucamente sob o próprio eixo sem nada gerar. Dioniso é ao mesmo tempo o fundamento e sem-fundo, pois é o vazio de forma *a priori* que se torna condição de possibilidade para toda forma *a posteriori*. Apolo, por sua vez, é o aparecer, como fundamento de um solo que se torna fundação. Mas



a todo momento a fundação de Apolo deve ser reconduzida no sem-fundo de Dioniso, para uma destruição dos alicerces do saber para o mergulho besta no não-saber, e novamente reincidir no processo divino de produção de fundamentos, incessantemente e sem parada.

Os princípios cosmológicos gregos de *Kháos* e Gaia assumem as cores da noite e do dia, do obscuro e do claro, de Dioniso e de Apolo, da loucura e da ordem, em um movimento que não condiz apenas ao processo divino-cosmológico de criar mundos, mas do semi-divino filosófico de fazer pensar. Produzir peças no teatro trágico de Dioniso, no jogo incessante entre homem e mundo, em sua dinâmica de aparecer e velar-se. A cada máscara que se interpreta, há sempre outra, mais profunda, mais oculta e inacessível, pois Dioniso-*Kháos* é esse sem-fundo de não-sentido que tudo mergulha em um abismo sem forma incognoscível que o platonismo não alcança, e que nunca conseguirá conquistar com suas Ideias imutáveis de modelo. O informe do monstruoso consome a expressão de um novo aparecer, de um novo atualizar e individualizar-se sem se remeter a imagem alguma, mas sempre se diferenciando num jogo dinâmico e lúdico.

Recebido em: 17/05/2024

Aceito em: 21/10/2024

Publicado em: 28/10/2024



REFERÊNCIAS

- ARTAUD, Antonin. *O Teatro e seu Duplo*. Tradução de Teixeira Coelho. 1 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- BATAILLE, Georges. *A Experiência Interior: seguida de Método de Meditação e Postscriptum 1953: Suma Ateológica*. Tradução de Fernando Scheibe. 1 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.
- DELEUZE, Gilles. *Diferença e Repetição*. Tradução de Luiz Orlandi e Roberto Machado. 1 ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2018.
- DELEUZE, Gilles. *Lógica do Sentido*. Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes. 4 ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 2000.
- DELEUZE, Gilles. *Proust e os Signos*. Tradução de Roberto Machado. 1 ed. São Paulo: Editora 34, 2022.
- DELEUZE, Gilles. GUATTARI, Félix. *Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia Vol. 4*. Tradução de Suely Rolnik. 2 ed. São Paulo: Editora 34, 2012.
- DELEUZE, Gilles. GUATTARI, Félix. *O Anti-Édipo*. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. 1 ed. São Paulo: Editora 34, 2010.
- KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 3. ed. Lisboa; Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.
- KLOSSOWSKI, Pierre. *Nietzsche e o Círculo Vicioso*. Tradução de Hortencia S. Lencastre. Rio de Janeiro; Pazulín, 2000.
- LAPOUJADE, David. *Deleuze, os Movimentos Aberrantes*. Tradução de Laymert Garcia dos Santos. São Paulo: n-1 edições, 2017.
- LÉVI, Éliphas. *Dogma e Ritual da Alta Magia*. Tradução de Rosabias Camaysar. 21 Ed. São Paulo: Pensamento, 2017.
- NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. Tradução de Paulo César de Souza. 1^a. ed. São Paulo: Companhia de Bolso, 2012.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos Ídolos*. Tradução de Paulo César de Souza. 1. Ed. São Paulo: Companhia de Bolso, 2017.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Fragmentos Póstumos 1885-1887 (Volume VI)*. Tradução de Marco Antônio Casanova. 1. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.
- ROMANDINI, Fabián Ludueña. *Princípios de Espectrologia: a Comunidade dos Espectros II*. Tradução de Marco Antônio Valentim. Desterro [Florianópolis]: Cultura e Barbárie, 2018.
- SIMONDON, Gilbert. *A Individuação à Luz das Noções de Forma e Informação*. Tradução de Luís Eduardo Ponciano Aragon e Guilherme Ivo. 1 ed. São Paulo: Editora 34, 2020.
- VERNANT, Jean-Pierre. *O universo, os deuses, os homens*. Tradução de Rosa Freire d'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

