

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA  
CENTRO DE COMUNICAÇÃO E EXPRESSÃO  
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LITERATURA**

**LER ONETTI COM NIETZSCHE**

Orientadora: Profa. Dra. Liliana Reales

Mestrando: Enrique Vetterli Nuesch

**FLORIANÓPOLIS, 2007**

# **Livros Grátis**

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA  
CENTRO DE COMUNICAÇÃO E EXPRESSÃO  
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LITERATURA**

**LER ONETTI COM NIETZSCHE**

Dissertação apresentada ao Curso de Pós-Graduação em Literatura como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Teoria Literária.

Orientadora: Profa. Dra. Lílina Reales

Mestrando: Enrique Vetterli Nuesch

**FLORIANÓPOLIS, 2007**

## AGRADECIMENTOS

Agradeço:

À família, por tão numerosas coisas que, na verdade, sequer são quantificáveis.

À orientadora, profa. Dra. Liliana Reales, pela formação, a amizade, a confiança.

À companheira, Verônica, pela cumplicidade, pelo apoio.

Ao programa de pós-graduação em Literatura, sua coordenação, sua equipe administrativa, seus professores.

À CAPES, pelos dois anos de bolsa.

Aos colegas e amigos do Núcleo Onetti, do Nupill e do NiM, pela amizade, pelos debates construtivos.

Ao prof. Dr. Alckmar Luiz dos Santos, pela amizade, pelo exemplo.

Ao prof. Dr. Celso Braidia, pela amizade, pela acolhida incondicional ao grupo de pesquisa sobre Nietzsche do NiM (CFH-UFSC).

Ao prof. Dr. Roberto Ferro (UBA, Argentina), pela sua leitura deste trabalho, pela sua amizade sem reservas.

A todos aqueles que injustamente não menciono aqui, que fizeram parte deste meu passo.

## **RESUMO:**

Neste trabalho lemos as narrativas ficcionais do escritor uruguaio Juan Carlos Onetti a partir de certos aspectos da filosofia de Friedrich Nietzsche e da leitura que dela faz o filósofo francês Gilles Deleuze. Para isso, na primeira parte deste trabalho, levamos a cabo um estudo de alguns textos de Nietzsche delimitando a noção de “caráter relacional da efetividade”, que é retomada na segunda parte deste trabalho. Fazemos a leitura de Nietzsche orientando-nos, quanto aos seus conceitos principais, pela interpretação de Deleuze. Na segunda parte deste trabalho exploramos algumas características da ficção narrativa onettiana a partir do estudado com Nietzsche/Deleuze, tratando de apontar para a sua pertinência na abordagem dos problemas colocados pelos textos de Onetti. Assim, relacionamos a idéia colocada pela narrativa onettiana segundo a qual a realidade seria um texto, com a noção de “caráter relacional da efetividade”. Desta forma, levamos a cabo reflexões acerca do entrelaçamento dos personagens e seus corpos com a efetividade textual que constitui a sua realidade, apontando os problemas que este entrelaçamento suscita para a leitura do corpus narrativo onettiano e o universo ficcional por ele instaurado.

**ABSTRACT:**

In this work we read the fictional narratives of the Uruguayan writer Juan Carlos Onetti from the perspective of certain aspects of Friedrich Nietzsche's philosophy and from the readings that the French philosopher Gilles Deleuze does of it. To accomplish this, in the first part of this work, we make a study of Nietzsche's texts delimiting the notion of "effectiveness relational characteristic", which is taken up again in the second part of this work. We read Nietzsche orienting ourselves, in terms of his main concepts, by Deleuze's interpretation. In the second part of this work we explore some characteristics of onettian fictional narrative based on what was studied of Nietzsche/Deleuze, attempting to point out their pertinence in the approach of handling the problems placed by Onetti's texts. Thus, we relate the idea brought forth by the onettian narrative, by which reality would be a text, with the notion of "effectiveness relational characteristic". This way, we reflect upon the interlacement of the characters and their bodies with the textual effectiveness that constitutes their reality, pointing out the problems that this interlacement gives rise to in the reading of the onettian narrative corpus and the fictional universe established by it.

La verdad es - me contestaron -  
que nosotros pescamos peces  
y tú te pescas a ti mismo  
y luego vuelves a pescarte  
y a tirarte al mar otra vez.

Pablo Neruda

*Al Tata y a la Vovó, que los echo de menos.*



## SUMÁRIO

<i>Siglas dos textos de Nietzsche utilizados</i>	9
<b>INTRODUÇÃO</b>	<b>10</b>
<b>PRIMEIRA PARTE</b>	
<b>Nietzsche: das relações impulsivas à abertura do texto</b>	<b>15</b>
1. As relações impulsivas e os fundamentos move-diços	19
2. Caráter relacional e afetabilidade: vontade de potência e pathos da distância	27
3. Atividades interpretativas	44
4. A abertura do texto	63
<b>SEGUNDA PARTE</b>	
<b>Onetti: três fórmulas da proliferação</b>	<b>76</b>
Introdução	77
1. O que é o corpo? / Primeira fórmula: “la receta infalible”	81
2. Anotações em torno a um corpo inevitável / Segunda fórmula: “sí, pero no”	90
3. A relação produtiva e os corpos deteriorados / Terceira fórmula: “da para mucho más”	115
<b>CONCLUSÃO</b>	<b>133</b>
<b>REERÊNCIAS E BIBLIOGRAFIA</b>	<b>135</b>

### **Siglas dos textos de Nietzsche utilizados<sup>1</sup>:**

VM : *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral.*

HH: *Humano, demasiado humano.*

A: *Aurora.*

GC: *A gaia ciência.*

BM: *Além do bem e do mal.*

GM: *Genealogia da moral.*

CI: *Crepúsculo dos ídolos.*

VP: *La voluntad de poder* (coletânea de textos póstumos).

ID: *La inocencia del devenir* (coletânea de textos póstumos).

SDA: *Sabedoria para depois de amanhã* (coletânea de textos póstumos).

Os três últimos itens desta lista são coletâneas de textos póstumos. O antepenúltimo e o penúltimo fazem parte das *Obras completas* em espanhol (vols. 4 e 5, respectivamente) e o último é um volume lançado em 2005 em português. Quanto a este volume, o seu conteúdo foi organizado seguindo a numeração das passagens estabelecida pela edição Colli-Montinari das obras de Nietzsche em alemão. Quando citamos passagens contidas nele, dispusemos juntamente a numeração correspondente a esta edição alemã. No que tange às duas coletâneas traduzidas para o espanhol, visto que não seguem a numeração observada na edição Colli-Montinari, tratamos, na medida do possível, de dispor junto das passagens citadas a referência a esta edição.

---

<sup>1</sup> Os dados das edições que utilizamos se encontram nas referências bibliográficas. Ao longo de nosso texto as menções aos títulos dos textos são feitas em português, sendo que, dependendo da edição utilizada, as citações poderão estar em espanhol ou em português.

## **Introdução**

O presente trabalho é o resultado de uma pesquisa que tem como proposta ler alguns textos ficcionais de Juan Carlos Onetti em conjunto com alguns textos filosóficos de Friedrich Nietzsche, dentro da linha de pesquisa escolhida: Filosofia e Literatura. Ele se compõe de duas partes, sendo a primeira dedicada ao estudo de Nietzsche, enquanto que a segunda é dedicada à leitura crítica dos textos narrativos de Onetti.

Na primeira parte, no estudo de Nietzsche, tratamos de delimitar certas concepções que nos pareceram pertinentes para a leitura do autor uruguaio. Para levar a cabo tal delimitação, nos apoiamos nos comentários da obra de Nietzsche feitos por filósofos contemporâneos como Gilles Deleuze e Michel Foucault. Por ser apenas um estudo e não uma análise crítica dos textos de Nietzsche, não entramos nas conhecidas polêmicas em torno à obra do filósofo, principalmente naquela instaurada por Heidegger sobre a “superação” ou não da metafísica. Tais polêmicas excedem o propósito deste trabalho. Da mesma forma, mesmo tendo a nossa pesquisa passado por textos de Jacques Derrida, Maurice Blanchot e Pierre Klossowski acerca do filósofo alemão, os seus pontos de vista não foram contemplados na redação do nosso estudo sobre Nietzsche, haja vista a diversidade de questões profundas e complexas que esse autores levantam. Para a nossa compreensão de Nietzsche, os comentários de Deleuze foram o norte, sendo decisivos para o entendimento do problema das relações de força e da vontade de potência.

Na segunda parte, na leitura crítica de certas narrativas de Onetti, tratamos de abordá-las tendo em mente as concepções estudadas em Nietzsche e compreendidas a partir de Deleuze. Assim, os comentários deste último dos textos de Nietzsche são, tal como na primeira parte, decisivos. Dessa forma, se na primeira parte a compreensão do problema das relações de força como constituintes de tudo o que existe nos leva a delimitar a concepção do “caráter relacional da efetividade”, na segunda parte esta concepção será o fio condutor, entrelaçado com a delimitação deleuziana, feita a partir de Nietzsche, do corpo como relações de forças.

Na nossa leitura da narrativa onettiana, tendo como fio condutor o dito “caráter relacional da efetividade”, levamos em conta a idéia, anunciada em certos momentos da narrativa, segundo a qual a realidade seria um texto e que, portanto, tudo o que nela pode haver é também textual. Desta forma, sendo que o “caráter relacional da efetividade” estipula um entrelaçamento total entre homem e mundo (sem possível remanescência de um ser substancial inafetável), lemos a narrativa onettiana pensando em um entrelaçamento total entre os personagens e a efetividade textual que constitui a sua realidade. Assim, tanto os seus corpos quanto os seus atos e pensamentos seriam o produto dos diversos cruzamentos textuais que conformam o corpus narrativo. Reciprocamente, segundo a nossa leitura, o corpus narrativo tem como movimento produtor as relações estabelecidas entre os diversos corpos nele entrelaçados, o que nos leva a ler a narrativa onettiana levando em consideração um paralelismo entre corpo e corpus.

O marco crítico literário da nossa leitura de Onetti é dado por dois estudos atuais de seus textos. Um deles é a tese de Liliana Reales, *Onetti e a vigília da escrita* (2002), a ser publicada em livro sob o título: *A vigília da escrita / Onetti e a*

*desconstrução*. O outro é o livro do crítico argentino Roberto Ferro, intitulado *Onetti / La fundación imaginada* (2003). Ambos os estudos abordam a literatura de Onetti desde uma perspectiva pós-estruturalista: o primeiro consiste uma leitura crítica de dois textos do autor (*La vida breve* e *Para una tumba sin nombre*) que torna explícito o trabalho de desconstrução das categorias críticas da episteme dos estudos literários levada a cabo pela literatura de Onetti; o segundo é uma leitura crítica que abrange a totalidade das narrativas de Onetti (e ainda diversos artigos jornalísticos), feita a partir de conceitos como rizoma e diferença.

Não desconhecemos o trabalho de Josefina Ludmer, renomada crítica argentina que publicou na década de setenta o importante estudo *Onetti: los procesos de construcción del relato* (1977). Tampouco ignoramos um considerável número de leituras críticas de diversos autores que têm seus textos reunidos em volumes como *El escritor y la crítica* (1987) e em outros tipos de compilações que incluímos em nossa bibliografia. A atenção dada pelo nosso estudo aos trabalhos de Reales e Ferro se dá em função da afinidade teórica e temática, cabendo aqui reconhecer a nossa leitura crítica como uma retomada de questões que não poderíamos haver levantado sem levar em conta esses dois estudos.

No presente trabalho, abordamos os seguintes textos narrativos de Onetti: *La vida breve*, *Para una tumba sin nombre*, *El astillero*, *Juntacadáveres*, *Dejemos hablar al viento* e *Cuando ya no importe*. Além destes, abordamos lateralmente alguns contos. Não fazemos um estudo específico de cada texto, mas sim de certas relações que estes estabelecem entre si, e que, segundo entendemos, podem ser exploradas a partir das concepções estudadas em Nietzsche e Deleuze. Assim sendo, não fazemos menções a questões de história literária, como o problema do lugar de

Onetti na literatura uruguaia e/ou hispano-americana. Do mesmo modo, não mencionamos entrevistas, depoimentos ou artigos do autor, estejam eles ou não ligados ao tema da sua ficção narrativa.

## **PRIMERA PARTE**

## **Nietzsche: das relações impulsivas à abertura do texto**



*No horizonte do infinito* – Deixamos a terra, subimos a bordo! Destruímos a ponte atrás de nós, melhor, destruímos a terra atrás de nós. E agora, barquinho, toma cuidado! Dos teus lados está o oceano; é verdade que nem sempre brame; a sua toalha estende-se às vezes como seda de ouro, um sonho de bondade. Mas virão as horas em que reconhecerás que ele é infinito e que não existe nada que seja mais terrível do que o infinito. Ah, pobre pássaro, que te sentias livre e que esbarras agora com as grades desta gaiola! Desgraçado de ti se fores dominado pela nostalgia da terra, como se lá embaixo tivesse havido mais *liberdade*... agora que deixou de haver «terra»! (GC §124)

Acreditamos que no aforismo acima se fala de uma ruptura e um desengano.

A primeira se refere a um problema central no pensamento de Nietzsche: a interpretação. O segundo caminha junto desta, apontando-lhe os limites do seu ser-ruptura, ao colocar, em seguida, o problema da interpretação da interpretação.

Uma ruptura com a terra, a mesma destruição desta, para navegar pelo infinito do oceano. O infinito: “O mundo, para nós, voltou a tornar-se infinito, no sentido em que não podemos recusar-lhe a possibilidade de se prestar a uma infinidade de interpretações” (GC §374), e isto torna o mundo, a terra, instáveis como o oceano. Instáveis porque não se deve entender que a infinidade de interpretações se refere unicamente às infinitas perspectivas que interpretam (o perspectivismo<sup>2</sup>), mas também que a própria interpretação é incessante, as infinitas perspectivas interpretam infinitamente.

Tratar-se-ia apenas de uma ruptura se esta fosse referida a um simples abandono (ou destruição) da terra, mas isto não se dá tão simplesmente. Porque o sentido desta ruptura vem a ser delimitado por um desengano: a mesma terra com a qual se rompeu incluía-se no infinito, já era o oceano. “Ah, pobre pássaro, que te sentias tão livre e que esbarras agora com as grades desta gaiola!”: não se trata de

---

<sup>2</sup> “Este [o mundo], puede ser interpretado de manera distinta, no encierra un sentido determinado sino innumerables sentidos. “Perspectivismo””. VP § 276 (KSA, XII, 7 [60])

abandonar a terra para ir a outro lugar ou ter uma certa liberdade como pensada *desde* a terra; junto com a terra abandonada (e destruída) vai-se uma tal idéia de liberdade. Um desengano, então, que traz à tona o fato de que a liberdade não é conquistada por uma ruptura, mas que ela é, em todo seu paradoxo, imposta desde sempre. É-se livre antes de qualquer ruptura e continua-se a sê-lo depois desta, eis o que o esbarrão nas grades da gaiola do infinito anuncia. E cabe, logo, ao “prisioneiro” interpretar esta paradoxal liberdade (interpretar o caráter interpretativo do mundo: “virão as horas em que reconhecerás que ele é infinito e que não existe nada mais terrível que o infinito”), havendo duas possibilidades (Nietzsche limita-se a advertir sobre a que lhe parece mais perigosa: “Desgraçado de ti se fores dominado pela nostalgia da terra”): há de se optar por aceitar o “horizonte do infinito” que não cessa de se estender, ou abandonar-se à nostalgia, na expectativa de ver surgir terra novamente neste infundável horizonte, e com isto pensar um além-mundo, sempre por vir e melhor do que *este* mundo.

Uma ruptura e um desengano: o que pudera ser a liberdade da interpretação (contraposta à falta de liberdade para tal) é a própria condição de se ter um mundo, seja qual for a idéia de liberdade que se tenha (seja qual for a interpretação da interpretação).

Tal como lemos o aforismo acima, observa-se um certo movimento onde primeiro opõe-se a terra ao infinito para em seguida fazer da terra e o *seu* infinito os desdobramentos de um outro infinito que lhes antecede. Se há um horizonte do infinito, este último já não se refere àquele visto *desde* a terra; este outro infinito é justamente aquele *no* qual ou *do* qual se divisaria a terra que poderia vir a contrapor-se a um infinito. Se lançar-se à interpretação era lançar-se ao infinito e destruir a

terra, agora (“agora que deixou de haver terra”) é-se lançado à interpretação e ao infinito desde sempre, o único horizonte é o da interpretação infinita. Assim, segundo vemos, o que faz Nietzsche é conduzir a dualidade entre a terra e o infinito (a interpretação restrita e a interpretação livre ou ilimitada) a uma instância onde restrição e liberdade se dão como interpretações entre infinitas interpretações. De tal forma que, uma vez anunciada esta instância, dever-se-ia, segundo o filósofo, encará-la com “serenidade”, o que quer dizer que a infinidade de interpretações proposta não deve ser interpretada nem como liberdade total (como vista desde a perspectiva da restrição), nem como a perda da terra que um dia terá de ser recuperada, deixando-se dominar pela nostalgia.

Esta condução a uma instância de infinitas interpretações, que precede as interpretações na perspectiva restrita, e que Nietzsche propõe assumir com serenidade e sem nostalgia, aparece notavelmente na sua obra tanto em textos de juventude como nos de sua última década de produção escrita. Assim, essa condução se mostra de algum modo como um certo esquema que Nietzsche usa tanto em suas investidas críticas (à metafísica, à moral, à teoria do conhecimento) quanto nos momentos em que oferece sua interpretação da estrutura ontológica do mundo<sup>3</sup>. A interpretação seria o chão que sempre se revela um abismo: “um abismo (*Abgrund*) atrás de cada chão (*Grund*), cada razão, cada fundamentação” (ABM §289). E é a ele que Nietzsche conduz aquilo que deseja examinar, para propor a *sua* interpretação. Sejam os escritos de um filósofo, sejam as idéias morais de um povo, seja o processo de formação de conceitos na mente de um homem, Nietzsche os conduz a essa instância

---

<sup>3</sup> É difícil falar comodamente em ontologia a respeito de Nietzsche. Este tema ressurgirá mais adiante, onde tentaremos esclarecer esta questão. Diga-se por agora que Nietzsche não acreditava em um *ontos on*, o que já torna problemático falar em *ontologia* de Nietzsche.

de múltiplas interpretações para, a partir dela, propor a sua interpretação e os possíveis desdobramentos delas que, como veremos, são considerados por ele em variados âmbitos. É fitando certas posições de Nietzsche colocadas nesse movimento que serão abordados alguns momentos de seu pensamento que irão nos fornecer elementos importantes para discussões posteriores: o caráter relacional da efetividade e a afetabilidade.

## **1. As relações impulsivas e os fundamentos movediços**

Nietzsche, acreditamos, não se propõe a colocar que infinitas interpretações são possíveis para dizer que logo a sua é possível; ele quer realizar algumas considerações críticas. Um texto póstumo, dissertação breve de juventude escrita em 1872, *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*, é capaz de mostrar tanto o esquema mencionado acima como a colocação de uma crítica à possibilidade do conhecimento.

Lemos esse texto acompanhando-nos, porém, como pauta de leitura, de uma proposição colocada por Nietzsche em 1885, mais de dez anos depois:

Supondo que nada seja “dado” como real, exceto nosso mundo de desejos e paixões, e que não possamos descer ou subir a nenhuma outra “realidade”, exceto à realidade de nossos impulsos [*zur Realität unsere Triebe*] (ABM §36).

Para Nietzsche em 1885, “fazer essa tentativa é algo imposto pela consciência do método” (ABM §36). Assim mesmo parece ser em 1872, quando ele põe sob suspeita a oposição entre verdade e mentira numa argumentação que perfaz o movimento descrito há pouco. Veja-se que esse texto não só questiona a oposição

entre verdade e mentira, mas também se pergunta por um certo impulso pela verdade (*Trieb zur Wahrheit*) (VM §1) no homem. De fato é partindo da consideração dessa realidade dos impulsos que Nietzsche leva a cabo a sua investida crítica.

Lembremos a suposição de Nietzsche de que a oposição entre verdade e mentira se origina quando o homem passa a viver de forma gregária, precisando para isso alcançar um acordo para cessar o *bellum omnium contra omnes* (VM §1). Ora tal acordo se dá graças à linguagem, a qual permite estabelecer a diferença entre verdade e mentira:

se inventa una denominación de las cosas válida y obligatoria para todos y la legislación del lenguaje dicta también las leyes en materia de verdad; pues se origina entonces, por primera vez, la oposición entre verdad y mentira. (VM §1)

Se for assim, a investigação sobre verdade e mentira deve voltar-se para a linguagem. Nietzsche diz que a palavra é “la reproducción en sonidos de un estímulo nervioso”, a linguagem funciona segundo um processo que envolve duas metaforizações:

¡Un estímulo nervioso, traducido a una imagen! Primera metáfora.  
¡La imagen a su vez, transpuesta a un sonido! Segunda metáfora.  
Y en cada caso un total salto de una esfera a otra totalmente nueva.  
(VM §1)

Isto parece dizer-nos que, por um lado, há uma continuidade entre as metáforas que a linguagem propicia e a realidade dos estímulos nervosos mas, por outro, que essa continuidade não se dá segundo o critério de verdade que se está criticando. Como Nietzsche diz, há saltos entre esferas totalmente distintas, do estímulo à palavra para que, em seguida, e só então, seja possível dizer e opor verdade e mentira: “no tenemos más que metáforas de las cosas que no corresponden a las entidades de origen” (VM §1). Não há qualquer representação (num sentido mimético) das ditas entidades de origem para um intelecto que as perceba, tal idéia só poderá surgir na

esfera dos conceitos, instância posterior onde se trata de igualar o totalmente desigual das metáforas resultantes da percepção de cada indivíduo para poder viver de forma gregária. É nessa esfera que se dá a elaboração da idéia de verdade como representação de um modelo:

Todo concepto se origina en hacer iguales cosas que no son iguales. Si es cierto que el concepto de hoja reconoce como origen un arbitrario acto de supresión de estas diferencias individuales, y da lugar a la noción de que además de las hojas existe en la Naturaleza algo que es “hoja”, algo así como un arquetipo [*Urform*] de acuerdo con el cual están conformadas, dibujadas, coloreadas, recortadas, pintadas todas las hojas, pero por manos torpes, así que ningún ejemplar resulta una reproducción fiel y correcta del arquetipo (VM §1).

Só na esfera dos conceitos poderá também ser discriminada a mentira, como inadequação àquela *Urform* ou modelo; daí se infere o critério de verdade criticado. O que Nietzsche faz ao remeter verdade e mentira a uma mesma instância de elaboração de metáforas é mostrar que, seguindo o critério de verdade construído pelo pensamento conceitual até as últimas conseqüências, a verdade é mentira e vice-versa: “ser veraz, esto es, usar las metáforas corrientes; o moralmente hablando: mentir con arreglo a um esquema convencional, mentir colectivamente en un estilo obligatorio para todos” (VM §1). Nietzsche parece querer, pois, chamar a atenção para o que a ele parece muito mais importante: aquela realidade dos impulsos mencionada acima, única realidade possível para ele. É para ela que é necessário voltar-se já que, não esqueçamos, há uma pergunta pelo enigmático impulso pela verdade. Ora, Nietzsche já mostrou o que é a seu ver a verdade<sup>4</sup>; agora, este impulso pela verdade se mostra um impulso para a elaboração de metáforas (*Trieb zur Metapherbildung*). Este é para ele um impulso fundamental do homem “que no puede

---

<sup>4</sup> VM §1: “Una multitud movible de metáforas, metonimias y antropomorfismos (...). Las verdades son metáforas gastadas cuya virtud sensible se ha deteriorado.”

ser eliminado ni por un instante porque ello significaria la eliminación del hombre mismo”. Ao comportar-se o homem gregariamente, tal impulso se viu domado, porém não dominado (VM §2). Quer dizer isto que, para Nietzsche, sem dúvida, há de se estar desenrolando um processo na realidade dos impulsos para que haja a emergência da oposição entre verdade e mentira; a emergência como *Entstehung* - este importante termo na obra de Nietzsche que Foucault (1985: 15-37) teve a agudeza de distinguir, junto com o termo *Herkunft* (proveniência). Com efeito, *Entstehung* e *Herkunft* são “ordinariamente traduzidos por ‘origem’” (p.20), mas designam coisas distintas e até bastante específicas no que trata de questões de origem. Foucault aponta que a origem como *Herkunft* se refere à proveniência no sentido de que reencontra:

sob o aspecto único de um caráter ou de um conceito a proliferação dos acontecimentos através dos quais eles se formaram (...). A pesquisa da proveniência não funda, muito pelo contrário: ela agita o que se percebia imóvel, ela fragmenta o que se pensava unido; ela mostra a heterogeneidade do que se imaginava em conformidade consigo mesmo. (p. 21)

Assim, a origem como *Herkunft* se refere a um âmbito heterogêneo onde se desenvolvem múltiplos jogos de tensão entre forças ou impulsos. Já, a origem como *Entstehung* se refere a um estado de forças onde se dá a emergência de algo (um conceito, um tipo religioso, um hábito...): “*Entstehung* designa de preferência a emergência, o ponto de surgimento. É o princípio e a lei singular de um aparecimento”. Assim, “a emergência [*Entstehung*] se produz sempre em um determinado estado das forças. A análise da *Herkunft* deve mostrar seu jogo, a maneira como elas lutam umas contra as outras” (p.23) .

Ora, se nos dirigimos com estas especificações de Foucault ao texto de Nietzsche em questão, observamos que este se refere à *emergência* da oposição entre

verdade e mentira. A passagem do homem à vida em sociedade passa pela “necesidad de entenderse con sus semejantes” (VM §1), tal necessidade, como dito, impôs um certo regime àquele impulso fundamental; ele se enfrenta, pois, com resistências. É justamente *neste* estado das forças, nesta dada situação na instância dos impulsos fundamentais, que *emerge* a oposição entre verdade e mentira: “se origina entonces, por primera vez, la oposición entre verdad y mentira [*denn es entsteht hier zum ersten Male der Kontrast von Wahrheit und Lüge*]” (VM §1). Se nos perguntássemos, seguindo a proposta de Foucault, por esta oposição quanto à sua *Herkunft*, a resposta surgiria da observação do impulso à elaboração de metáforas e a sua resposta aos diversos procedimentos impostos para a sua dominação parcial, até o momento da mencionada emergência.

Ora, se Nietzsche conduz a dualidade entre verdade e mentira a esta instância unificadora, segundo o movimento acima mencionado, ele não o está fazendo com o intuito de chegar a uma nova verdade. Se ambas, verdade e mentira, provêm da mesma esfera do impulso fundamental para a produção de metáforas, perante os olhos de Nietzsche a verdade como adequação a um modelo ou arquétipo (*Urform*) já não é válida. Faz-se necessário propor outro critério de verificação para encarar a realidade, já que ele em nenhum momento afirma que não haja uma realidade sobre a qual estão fundadas as percepções. O que ele diz é que os critérios segundo os quais se infere o conhecimento do real são fundamentados em processos que não lhes correspondem em nada e, logo, o que se tem por conhecimento da realidade se trata de uma construção fictícia. Assim:

cabe ciertamente admirar al hombre como un formidable genio constructor que sobre fundamentos movedizos [*beweglichen*]



*Fundamenten*], como si dijéramos sobre agua que fluye, logra levantar un edificio conceptual infinitamente complejo. (VM §1)

Isto quer dizer que, sendo estes fundamentos movediços intransponíveis, é sobre eles que se constrói todo e qualquer conhecimento, venha este a ter como critério de verificação a verdade e a mentira, ou, seja este qual for. Ora, Nietzsche prefere levar mais em consideração o caráter movediço desses fundamentos. Se não o faz diretamente nesse texto de juventude, de todos modos não deixa de retomar essa idéia nas anotações da década de 80, organizadas em *A vontade de potência*:

El mundo que nos atañe es falso, no es realidad, sino invención y elaboración a base de una modesta suma de observaciones; “fluye”, en cuanto algo que deviene, una falsedad siempre cambiante que no se aproxima jamás de la verdad; pues no hay ninguna “verdad” (VP §326)

Considerando o que Nietzsche adiantou em *Verdade e mentira...*, esta passagem continua adequadamente a exposição na medida em que descarta a possibilidade de dirigir-se à verdade propondo uma instância de pura falsidade. Nem verdade nem mentira, antes a falsidade movente. Seguindo a “fábula” iniciada por Nietzsche<sup>5</sup>, é num dado ponto dela onde emerge a oposição entre verdade e mentira; emerge da esfera dos impulsos fundamentais onde se dá a opressão mútua entre os diversos impulsos. Como se viu anteriormente, Nietzsche crê que no processo de formação de grupos sociais o homem viu domado o seu impulso para a criação de metáforas, emergindo dessa repressão a verdade e a mentira. Tal distinção se dá, como observa Nietzsche, justamente para tornar possível a vida em sociedade; dito isto e sabendo-se que verdade e mentira estão fundamentadas numa mesma instância, a verdade, já que

---

<sup>5</sup> Não por acaso ele inicia o texto como se este se tratasse de uma narração: “En algún rincón apartado del Universo (...), hubo una vez un astro donde animales inteligentes inventaron el conocimiento”. VM §1.

ela se torna um instrumento de poder para e na vida em sociedade, torna-se uma potencialização do falso, como se observa nesta outra passagem dos anos 80:

Suponiendo que el carácter de la existencia fuera falso – lo que ciertamente sería posible – ¿qué sería la verdad, toda nuestra verdad?... ¿Sería un inescrupuloso falseamiento de lo falso? ¿Una potenciación de lo falso? (VP §332)

Nesta passagem, o que vem a integrar-se no argumento do texto de juventude é o fato dela propor essa perspectiva do falso em detrimento da oposição entre verdade e mentira. Deve-se pensar que, como toda relação com o real se dá por aqueles fundamentos movediços (a esfera dos impulsos fundamentais) e como eles não podem trazer nenhum conhecimento pautado no ideal da verdade, faz-se necessário aceitar que todo conhecimento é falso, já que verdade e mentira não se prestam para a avaliação desta falsidade. No sentido extra-moral, verdade e mentira mostram-se como desdobramentos posteriores da instância do falso. Quer dizer que, no sentido extra-moral, verdade e mentira só podem referir-se a potências do falso. Aonde surgem uma verdade e uma mentira o falso foi potencializado, na medida em que a verdade justamente fez passar por verdadeiro aquilo que só pode ser falso, visto o caráter movediço dos fundamentos onde se assenta o conhecimento.

A postulação dos fundamentos movediços nos parece ser um momento de grande importância do texto na medida em que dá contorno ao investimento crítico levado a cabo e ao procedimento desta investida. Este último, como viemos afirmando, se dá pela condução da oposição entre verdade e mentira a uma instância única: a esfera dos impulsos fundamentais. O primeiro se caracteriza pela descrição dessa esfera, que demonstra como nela a geração daquilo que se tem por

conhecimento não responde de nenhuma forma aos critérios que supostamente o regem (verdade como adequação entre o arquétipo (*Urform*) e a sua representação).

Esses posicionamentos de Nietzsche conformam, como dissemos, uma certa crítica da possibilidade do conhecimento, mas não se furtam a colocar uma certa visão do real. Naquele texto de juventude, Nietzsche está adiantando dois objetos sobre os quais ele discorrerá amplamente nos anos seguintes. O primeiro é o homem e a sua relação com o mundo, o segundo é o próprio mundo, ambos encarados a partir da postulação da realidade dos impulsos fundamentais.

Ora, ao postular esses dois objetos a partir desta última, Nietzsche extrapola as suas conclusões sobre os fundamentos movediços do conhecimento e as estende ao real. Se em *Verdade e mentira* o conhecimento como suposto acesso ao mundo se assenta sobre as tensões entre os impulsos fundamentais que compõem o homem, mais adiante, o próprio mundo terá como realidade fundamental um jogo de tensões entre impulsos, porém ditos “quantos de força” (*Macht Quantas*) (VP §402), e assim, como afirma Vattimo a respeito de *Verdade e mentira*, “en el desarrollo de su pensamiento (...) Nietzsche recabará de esta primera intuición suya consecuencias mucho más amplias y complejas en el plano ontológico y no sólo ya gnoseológico” (VATTIMO, 2002: 103). Desta forma, Nietzsche, posteriormente, se dirige àqueles dois objetos como pertencentes a uma única instância, um continuum (ABEL, 2005: 207) que abrange desde os quantos de força, passando pelo inorgânico e o orgânico, chegando até o domínio da psicologia. Assim, a pesar de que Nietzsche se refira em dados lugares à consciência humana, a seu funcionamento e às formas de sua interação com o entorno, ele não confere qualquer autonomia a ela em relação ao mundo material em que vive o homem, quer dizer, nenhuma autonomia dela em

relação à instância dos impulsos fundamentais. Veja-se novamente o §36 de *Além do bem e do mal*:

Supondo que nada seja “dado” como real, exceto nosso mundo de desejos e paixões, e que não possamos descer ou subir a nenhuma outra “realidade”, exceto à realidade de nossos impulsos – pois pensar é apenas a relação destes impulsos entre si - : não é lícito fazer a tentativa e colocar a questão de se isso que é dado não bastaria para compreender, a partir do que lhe é igual, também o chamado mundo mecânico (ou “material”)? Quero dizer, não como uma ilusão, uma “aparência”, uma “representação” (no sentido de Berkeley e Schopenhauer), mas como da mesma ordem da realidade que têm nossos afetos.

Isto quer dizer que não há uma relação sujeito/objeto entre o homem e o mundo, que não existe uma “representação” que um sujeito se faz de um objeto; a consciência – que não fugiria à ordem das relações entre impulsos -, seria parte integrante da realidade e não a poderia transcender (VELLOSO, 2003: 65). Sendo assim, quando Nietzsche fala sobre eventos da ordem da consciência e quando ele fala de eventos da ordem do mundo, a pesar de que em cada âmbito os eventos tenham as suas especificidades (por exemplo, o pensamento lógico (GC §111) e o movimento mecânico (VP §411)), ele está se referindo a uma situação que se estende para a totalidade do continuum de que faz parte o homem e o mundo, que é justamente o seu caráter relacional: relação entre impulsos, relação entre quantos de força.

## **2. Caráter relacional e afetabilidade: vontade de potência e pathos da distância**

Na obra póstuma *A vontade de potência*, Nietzsche separa os conteúdos em quatro livros. Tendo a obra como subtítulo “*uma interpretação de todo acontecer*”, acreditamos que isto quer dizer que nela Nietzsche pretenderia dar uma interpretação

da dos acontecimentos a partir do princípio, por ele criado, da *vontade de potência* (*Wille zur Macht*). É no terceiro livro que o autor se dedica a examinar a natureza, o homem e a relação deste *inter pares* e com o mundo. Neste livro, entre os tópicos estipulados estão: “II. El espíritu – Una voluntad de poder”, “III. La Naturaleza – Una voluntad de poder” e “IV. La sociedad – Una voluntad de poder” (VP p.587, p.643 e p.676). No primeiro, os subtópicos são: “1. Percepción”, “2. El conocimiento” e “3. Metafísica”, no segundo eles são: “1. La Naturaleza inorgánica”, “2. La Naturaleza orgánica, e “3. El hombre como ente natural”. Ora, a pesar de que Nietzsche exponha em lugares diferentes a suas análises do “espírito” – ou seja, da consciência – e da “Natureza”, ele não deixa de afirmar (dentro do subtópico dedicado à natureza inorgânica) que a descrição do primeiro é extensiva à segunda, que os dois âmbitos são descritíveis através da vontade de potência:

No hay nada que hacer; es preciso interpretar todos los movimientos, todos los “fenómenos”, todas las “leyes” tan sólo como síntomas de un acaecer interior y valerse para tal fin de la analogía del hombre. En el animal es posible derivar todos sus impulsos de la voluntad de poder (VP § 403).

Desta forma, ao se referir ao pensamento lógico (no subtópico dedicado ao conhecimento), Nietzsche mostra como este, que faz parte de uma relação de impulsos, tem um correspondente, em um âmbito mecânico:

A propósito del origen de la lógica. El impulso fundamental de asimilar y equiparar es modificado, refrenado, por el factor de ventaja y desventaja, de éxito; se opera una adaptación [...]. Este proceso corresponde en un todo a esse proceso exterior, mecánico, en que el plasma asimila constantemente lo que se apropia y lo integra en sus formas y series (VP §337).

Estas analogias que Nietzsche diz ser necessário estabelecer seriam, segundo ele, exigência do método. Para ele seria necessária uma economia dos princípios, quer dizer, não ser prolífero em criação de princípios:

Uma criatura viva quer antes de tudo dar vazão a sua força – a própria vida é vontade de poder -: a autoconservação é apenas uma das indiretas, mais freqüentes conseqüências disso. – Em suma: nisso, nisso como em tudo, cuidado com os princípios teleológicos supérfluos! – um dos quais é o impulso de autoconservação (nós o devemos à inconstância de Espinoza). Assim pede o método, que deve ser essencialmente economia de princípios (ABM § 13).

Sendo assim, ele tratará de remeter ao princípio da vontade de potência aquilo que estiver sendo analisado. Claro está que esta economia de princípios não restringe um certo desdobramento do princípio da vontade de potência na medida em que ele é empregado em diferentes inquirições. E estas, sabe-se, na obra de Nietzsche se dirigem aos mais diversos âmbitos. Tal economia responde justamente ao caráter relacional do mundo, o seu caráter de continuum, acima mencionado e que teremos a oportunidade de considerar.

Pelo que nos interessa abordar, iremos nos dirigir ao que Nietzsche diz sobre alguns aspectos do ser humano: a sua relação cognitiva com o entorno e com os outros seres humanos. Não obstante, isto implicará a passagem por outros aspectos e também pelo caráter da própria realidade na perspectiva desenvolvida por Nietzsche. Trataremos então de abordar algumas colocações do filósofo sobre a consciência e o pensamento e o lugar deles na existência do ser humano, sempre levando em consideração a necessária analogia com o âmbito da realidade.

É preciso, para começar, esclarecer mais o que viemos nomeando “caráter relacional” do mundo e do homem. Quando Nietzsche fala no que, para ele, seria o nível mais básico da realidade, ele fala em quantidades de força que incidem e resistem entre si: “Una cierta cantidad de poder determina la esencia de cierta otra cantidad de poder, la forma, fuerza, necesidad; bajo esta incide o resiste” (VP § 383,

KSA XIII, 14 [93]). Nada ocorre fora desta relação entre forças, ou quantos de força, ou centros de poder:

Cada centro de fuerza tiene su propia perspectiva: su propia valoración, forma de incidir, resistir, con respecto a todos los demás (...). No existe otro tipo de acción; y el “mundo” es tan sólo una palabra que expresa el juego total de estas acciones. Consiste la realidad exactamente en esta acción y reacción específica de cada parte con respecto al todo (VP § 384, KSA XIII, 14 [184]).

Toda realidade se constrói sobre esta relação de incidência e resistência, por isso, tudo o que existe seria desdobramento destas relações de tensão entre quantos de força. O surgimento da vida ou a natureza de um mineral, seriam o desdobramento das relações de força que lhes dizem respeito, seriam complexos provisórios de poder que não respondem a um processo evolutivo ou a qualquer princípio teleológico (assim como não possuem nenhuma origem simples, nenhuma arquia ou princípio unitário). Assim, perante os vegetais, por exemplo, o homem não representa uma evolução, apenas uma complexificação maior das relações de força que lhe dizem respeito. Tudo se constitui de complexos provisórios de poder, coordenações e resistências entre forças.

O ser humano, neste panorama, seria uma certa complexificação de relações de forças da qual emerge um corpo, no qual se desenvolve um cérebro do qual, por sua vez, emerge uma consciência e pensamento. Isto não é assim simples, é justamente o que Nietzsche irá mostrar em muita medida, por exemplo, na *Genealogia da moral*, ao falar do desenvolvimento da consciência no homem: “una larga historia, una larga metamorfosis” (GM, II, 3). Nada tem a sua origem na simplicidade. O homem possui um corpo, mas esse corpo é uma multiplicidade; nele o cérebro é apenas um órgão de direção e aquilo que dele surge como consciência e pensamento são antecidos por uma pluralidade de instâncias:

Nos tenemos vedado, hoy, fantasear acerca de “unidad”, “alma”, “persona”: con tales hipótesis evidentemente no se consigue más que complicarse el problema. Y esos ínfimos entes vivientes que constituyen nuestro cuerpo (más propiamente: de cuya coordinación es la mejor alegoría lo que llamamos “cuerpo” –), por su parte, para nosotros no son átomos de alma, sino algo que crece, lucha, se reproduce y perece, de modo que su número varía en forma irregular y nuestra vida, como toda vida, es al mismo tiempo un constante morir. Hay, pues, en el hombre tantas “conciencias” cuantos entes (en cada instante de su existencia) constituyen su cuerpo (ID §1677).

O corpo, como tudo, é um complexo de relações de forças, e, também como tudo, ele não pode se furtar de fazer parte de outros complexos de relações de forças com o mundo que o circunda. Desde a fisiologia até os próprios pensamentos, o ser humano está em relação com o mundo. Como diz Nietzsche: “Nuestro pensar es de la misma sustancia que todas las cosas” (ID §1380), quer dizer, ele não diz respeito a um “outro” lugar (como uma consciência transcendental se subtraindo de alguma “mundanidade”) que não esteja comprometido numa relação de forças com a efetividade. Os corpos, como relações de forças que são, se coordenam ou se combatem, podendo formar outros corpos: “Cualquier relación de fuerzas constituye un cuerpo: químico, biológico, social, político” (DELEUZE, 1986: 60). Observe-se que Deleuze, como Nietzsche, inclui aí tanto corpos “materiais” como abstratos, e com razão, pois o interesse recai sempre sobre a relação das forças que se configura na formação de um dado corpo.

Se Nietzsche diz que tudo se constitui desta forma relacional, relações de forças, ele terá que explicitar que relação é essa que a tudo constitui: trata-se mais especificamente de poder, uma relação de imposição e sujeição. Um quanto de força se determina pelas suas relações de imposição e sujeição; ele é, pois, algo tanto violador como violado, algo que age e que é coagido. Nesse sentido, numa relação de forças há pelo menos uma força que se sobrepõe e outra que resiste; há entre elas uma



diferença que, por um lado, determina parcialmente a relação<sup>6</sup> e, por outro, é o que possibilita a própria relação, funcionando aí como uma assimetria que jamais é compensada. Esta diferença estabelece os quantos de poder como diferendos entre si, sendo que toda mudança quantitativa redundará numa mudança qualitativa. Há que explicar isto. Numa relação entre quantos de força, cada um se exerce ao máximo:

Pedir que la fuerza no se manifieste como fuerza, no sea afán de dominar, sojuzgar y enseñorear, ansia de enemigos, y resistencias y triunfos, es tan absurdo como pedir que la debilidad se manifieste como fuerza. Un quantum de fuerza significa una idéntica porción de impulso, voluntad y acción (GM, I, §13)

Sendo a relação sempre diferencial, há um quanto de força que sujeita e um que é sujeito; quem é sujeito está, porém, se exercendo sempre no seu máximo e assim o faz, resistindo, até o esgotamento se isto for preciso. Neste processo (que pode ser chamado de jogo de forças), trata-se de um diferir (adiar) a dominação de um quanto de força por outro (e este adiamento é resistência), e este diferir redundará num diferir (diferenciar quanto a si mesmo) dos quantos de força dominador e dominado. Identidade e síntese são aqui rejeitadas: quando um quanto de força subjuga outro não se trata de que um “mesmo” quanto de força se tornou “mais poderoso”; na nova situação não há um “mesmo” que assimilou um “certo” outro para constituir uma unidade superior, por isso dizíamos que a mudança quantitativa redundará numa mudança qualitativa: trata-se de uma irreduzível diferença de quantidade que produz diferenças de qualidade. Assim explica Deleuze (1986: 60 e 64-5):

Cualquier fuerza se halla en relación con otras para obedecer o para mandar. (...) Las fuerzas poseen una cantidad, pero tienen también la cualidad que corresponde a su diferencia de cantidad (...). Si una fuerza no es separable de su cantidad, tampoco lo es de las restantes fuerzas con las que se halla relacionada. La cantidad en sí no es,

---

<sup>6</sup> Parcialmente, pois, como bem mostra a primeira dissertação da *Genealogia da moral* (especificamente no que tange ao que Nietzsche ali diz ser uma “radical transvaloración de los valores” realizada pelo povo judeu (GM, I, §7)), um complexo de forças é sempre provisório.

pues, separable de la diferencia de cantidad. La diferencia de cantidad es la esencia de la fuerza, la relación de la fuerza con la fuerza.

Quando se fala num caráter relacional é, pois, a relações diferenciais que se está referindo. Segundo o que dizíamos acima, Nietzsche colocava que tudo se constitui destas relações, desde os níveis mais básicos aos mais complexos do continuum do real, incluindo aí o corpo humano e tudo nele, até os pensamentos.

É importante então se dirigir aos desdobramentos dessa diferença no âmbito do corpo humano segundo as considerações de Nietzsche. Nele, o filósofo encontra, como seus principais componentes, impulsos (*Triebe*) e instintos (*Instinkt*) e é entre estes que se estabelecerão relações diferenciais, ou seja, relações de tensão, dominação e obediência, que resultarão na emergência de certos aspectos do ser humano. Torna-se repetitivo dizer isto, ainda que seja necessário: a passagem por estes desdobramentos das relações diferenciais irá conduzir em certos momentos ao âmbito da natureza e do real, para voltar ao ser humano novamente; tal movimento nos permitirá dar atenção ao que Nietzsche nomeou vontade de potência (*Wille zur Macht*).

Na primeira dissertação da *Genealogia da moral* Nietzsche coloca lado a lado eventos de três âmbitos que só são distinguidos por ele para efeitos de exposição. Na explicação do surgimento das oposições bom/malvado e bom/mau na relação entre nobres e escravos, Nietzsche coloca ao lado desta relação as relações entre animais (predador e presa) e as relações entre quantos de força. Veja-se novamente o que dizia Nietzsche sobre o cordeiro e a águia e os quantos de força, citado logo acima (GM, I, §13). O que é aí o “afán de dominar, etc.” é, no âmbito das relações humanas, o que Nietzsche denominou “pathos da distância”:

El pathos de la nobleza y de la distancia, como hemos dicho, el duradero y dominante sentimiento global y radical de una especie superior dominadora en su relación con una especie inferior, con un «abajo» (GM, I, § 2).

Não se deve entender esta passagem somente pelo que diz respeito à dominação de escravos por nobres ou entre espécies. Relacionando-a com a passagem anterior (que no texto do autor é posterior) nota-se que se trata daquilo que já foi ressaltado: todo acontecer é uma relação de incidência e resistência. O pathos da distância é a forma como o incidir-resistir do corpo se manifesta para este enquanto complexo de forças em tensão com outros complexos<sup>7</sup>; pathos da *distância* porque estipula uma distância irreduzível, que atua como aquela diferença irreduzível de quando falávamos em quantos de força; distância indispensável para que possa haver, ainda que provisoriamente, unidades em relação.

“O fosso entre um ser humano e outro, entre uma classe e outra, a multiplicidade de tipos, a vontade de ser si próprio, de destacar-se, isso que denomino pathos da distância” (CI, IX, §37). É como pathos que se definem as relações entre os corpos. Insistamos na analogia com a realidade: entre quantos de força falava-se em relações diferenciais, quantitativas-qualitativas, mas se nos dirigimos à esfera do ser humano, os que seriam os “quantos” aqui, os corpos, os homens (que formam complexos de homens, sociedade, bandos, etc.), têm como relação entre si o pathos da distância. Evidentemente, isto não descarta o aspecto diferencial na relação entre os corpos como complexos de força, mas mostra que é necessário considerar como

---

<sup>7</sup> Queríamos poder dizer que o pathos da distância é a forma como o incidir-resistir do corpo se apresenta à consciência. Porém, pelo que já dissemos sobre o lugar humilde que ocupa a consciência no corpo humano para Nietzsche, não é possível expressar-se desta forma. De fato, considerando aquela noção do continuum colocada acima, a consciência se quer possui uma interioridade, um âmbito próprio, homogêneo, que permita falar de um “apresentar-se” à consciência. Retomaremos este problema logo a seguir.

esta relação se manifesta nos âmbitos resultantes da formação dos complexos de força que possibilitam a emergência de um corpo como o humano.

Sigamos com a analogia. Lembremos que um quanto de força se define pela sua incidência e resistência quanto aos demais, que estão na mesma situação. Isto quer dizer que, se é possível dizer que em algum momento um quanto “é”, seu ser se define pela sua incidência/resistência em relação aos demais quantos. Dizíamos a respeito do âmbito em que se relacionam os corpos humanos que o termo desta relação é o pathos da distância. Um corpo se define aqui, pois, pela sua relação patética com os demais, quer dizer, (ao modo dos quantos de força) pela forma como afeta e é afetado por outros corpos. Este é um bom momento para passar por duas formulações da vontade de potência feitas por Nietzsche. É necessário recordar que, como apontávamos, o autor procurava remeter à vontade de potência aquilo que ele analisava. Assim a vontade de potência será colocada como o que possibilita e ao mesmo tempo estabelece todas as relações de forças (dos níveis mais básicos aos mais complexos). Não sendo qualquer ser, substância ou forma substancial, a vontade de potência é uma afecção primitiva: “a vontade de potência é a forma de afecção primitiva” (KSA, XIII, 14 [121])<sup>8</sup>, ou em outra formulação, um pathos:

Cuanto dinámico, cada uno de los cuales se hallan en relación de tensión con todos los demás cuantos dinámicos; cuya esencia consiste en su relación con todos los demás cuantos, en su acción sobre los mismos. La voluntad de poder, no como Ser, no como Devenir, sino como pathos – he aquí el hecho primario, del que se deriva un devenir, una acción (VP §402).

O “fato primário” (*elementarste Thatsache*) que possibilita um devir, a vontade de potência como pathos, define as relações entre quantos de poder (e entre complexos

---

<sup>8</sup>“Dass der Wille zur Macht die primitive Affekt-Form ist, dass alle anderen Affekte nur seine Ausgestaltungen sind”.

de força) como relação de afecção mútua. Não se deixa de repetir a idéia trazida pela passagem da *Genealogia da moral* que já citamos, dizendo que as forças se exercem sempre ao máximo, não havendo uma síntese entre forças que preserve identidades (o mesmo) e sim mais diferenciação. O jogo de mútua afecção entre os quantos de força movimenta o acontecer. Mas não se deve pensar a vontade de potência como esta ou aquela afecção em particular: ela deve ser entendida como afetabilidade, capacidade de afetar e ser afetado (incidir e resistir)<sup>9</sup>, assim como ela é pensada na relação entre forças como diferença irreduzível ou assimetria incompensável que mantém o jogo das forças que constitui o real. Nas palavras de Deleuze (1986: 74):

Recordemos que la fuerza mantiene una relación esencial con la fuerza. Recordemos que la esencia de la fuerza es su diferencia de cantidad con otras fuerzas y que esta diferencia se expresa como cualidad de la fuerza. Y así entendida, la diferencia de cantidad remite necesariamente a un elemento diferencial de las fuerzas en relación, el cual es también el elemento genético de dichas fuerzas. La voluntad de poder es: el elemento genealógico de la fuerza, diferencial y genético a la vez. La voluntad de poder es el elemento del que se desprenden a un tiempo la diferencia de cantidad de las fuerzas en relación, y la cualidad que, en esta relación, corresponde a cada fuerza.

Veja-se que esse elemento diferencial não pode ser formulado nem como uma substância ou um sujeito que age (pois, como diz Nietzsche, não há um “ser” por trás do fazer, o fazer é tudo (G.M, I, §13)) nem pode ser pensado como algo negativo, obtido a partir da negação:

En efecto, la voluntad de poder no se puede separar nunca de tal o cual fuerza determinada, de sus cantidades, de sus cualidades, de sus direcciones (...). La voluntad de poder no puede ser separada de la fuerza sin caer en la abstracción metafísica (DELEUZE, 1986: 74).

---

<sup>9</sup> “O que Nietzsche chama de ‘vontade de potência’ (...) é o poder de afetar e ser afetado, a relação de uma força com outras. Tal poder é sempre preenchido, a relação necessariamente efetuada, embora variável conforme as forças em presença” (DELEUZE, 2005: 170).

Se não há forças em relação, não há vontade de potência. No entanto, as forças só agem e sofrem, só se diferenciam, porque a vontade de potência mantém uma diferença irreduzível, produtora do diverso: “La voluntad de poder es el elemento diferencial de las fuerzas, es decir, el elemento de producción de la diferencia entre dos o varias fuerzas supuestas en relación” (DELEUZE, 1986: 77). Ao falar em produção do diverso nos referimos à concepção de Nietzsche segundo a qual o mundo seria um monstro de força em constante transformação:

El mundo: un monstruo de fuerza, sin principio ni fin; una cantidad de fuerza constante, inmutable, que no aumenta ni disminuye, que no se consume, sino tan sólo se transforma, siempre idéntica en su totalidad; una economía sin gastos y sin pérdidas, mas asimismo sin aumentos, sin ganancias; encerrado dentro de sus límites, de ninguna manera fluctuante, disipado; no de extensión infinita, sino como fuerza determinada incorporada a un espacio determinado, y no a un espacio que en alguna parte sea un vacío, sino estando presente en todas partes como fuerza; como juego de fuerzas y ondas de fuerza uno y múltiple a la vez (...) este mi mundo dionisiaco de eterna autocreación y de eterna autodestrucción (VP §696. KSA, XI, 38 [12]).

É desta produção do diverso que emergiria todo acontecer para Nietzsche. A vontade de potência seria aqui a distância (ou um distanciamento, nem ativo, nem passivo), que torna possível a troca de afecções, incidência-resistência, entre as forças, complexos de força ou corpos que constituem o mundo e mantém o andamento de sua auto-criação e auto-destruição. Há que ler com alguma cautela as afirmações finais desse aforismo:

¿Queréis un nombre para este mundo? ¿Una clave para todos sus enigmas? ¿Una luz también para vosotros, los más ocultos, los más fuertes, los más intrépidos, los más tenebrosos? –¡Este mundo es la voluntad de poder – nada más! ¡Y también vosotros mismos sois esta voluntad de poder – nada más!

Nietzsche não está postulando uma essência do mundo, já que a vontade de potência, como pathos da distância, afetabilidade (afecção primitiva), não é algo que existiria

sem o mundo, como se este fosse apenas o seu fenômeno, nem é algo que está além do mundo, comandando ou determinando o seu andamento de alguma forma.

Voltemos ao ponto em que nos desviamos porque nos pareceu conveniente fazer algumas observações sobre estas formulações da vontade de potência. Dizíamos que, assim como entre quantos de força cada qual se define pela sua relação de incidência/resistência para com os demais, entre corpos esta relação se dará como pathos: afetar, ser afetado<sup>10</sup>. Cada corpo se definirá pela sua forma de afetar e ser afetado pelo entorno e por outros corpos. Vimos que, nas palavras de Nietzsche, um quanto de força não pode deixar de se exercer como força, como impulso para dominar outros quantos de força ou resistir-lhes, dependendo isto da relação diferencial que entre eles se estabelece. Quer dizer, diante de sua diferença para com os demais, um quanto de força não poderá deixar de agir, ele se exercerá em seu máximo. Assim mesmo, um corpo (o humano, por exemplo) não poderá deixar de se exercer em seu máximo diante da distância que o seu pathos (sua forma de afetar e ser afetado) lhe estabelece como relação com o entorno.

Dissemos mais acima também que o pathos da distância era a forma como o incidir-resistir de um corpo em relação a outros corpos se manifesta para este corpo. E dissemos em nota, logo em seguida, que se poderia pensar que o pathos da distância é a forma como aparecem na consciência deste corpo estas relações. Isto nos pareceu inexato porque já vimos que a consciência é, para Nietzsche, algo secundário na economia dos impulsos e instintos que constituem um corpo. Evidentemente, a consciência (tal como a define Nietzsche) não deixa de ser afetada, fazendo parte de

---

<sup>10</sup> E acabamos de ver que, no fundo, a afetabilidade é aquilo que perpassa como vontade de potência todas as relações.

um corpo que é afetado, mas ela não é nenhum juiz máximo ao qual as afecções se reportam. De todas formas, o pathos da distância será, como vimos, aquilo<sup>11</sup> que faz com que os corpos ajam uns sobre os outros, que se afetem, e, como mostrará Nietzsche (constituindo uma espécie de “pequena história da aquisição da consciência”), que se marquem uns aos outros. A distância é importante neste termo: ela sugere um espaço entre os corpos que tende a ser preenchido (que não deve ser pensado como espaço vazio num sentido empírico<sup>12</sup>) e que nunca o é de fato. Um vazio que os corpos (assim como as forças em seu “afán de dominar”) tendem a preencher no exercício de sua incidência-resistência que é a sua relação com o entorno e os demais corpos. Assim como entre quantos de força se pensava numa diferença irreduzível, aqui se deve pensar numa distância irreduzível pela qual os corpos estabelecem as relações que os determinam qualitativamente.

Consideremos agora este corpo do qual ora viemos falando, em pleno funcionamento: o homem tal como Nietzsche o descreve nas três dissertações de *A genealogia da moral*. Saltamos assim, considerando o que já falamos a respeito do corpo e a sua interação com o entorno, de um nível bastante básico da constituição desse corpo para os níveis mais altos<sup>13</sup>, quer dizer, o momento em que este corpo

---

<sup>11</sup> Esperamos que, com os esclarecimentos feitos acima acerca da vontade de potência e do pathos da distância, este “aquilo” não se entenda como um agente, sujeito, essência ou substância “por trás” do acontecer.

<sup>12</sup> Nietzsche chegou a afirmar: “El espacio es una abstracción: en realidad no existe, y menos aún un espacio vacío. La creencia en un “espacio vacío” es fuente de muchos disparates” (ID §1611). O vazio contra o qual Nietzsche se manifesta, aquele no sentido empírico, não poderia, cremos, ter lugar no mundo por ele pensado já que o caráter de continuum e ainda relacional da realidade colocado pelo autor implica um entrelaçamento de tudo: “Las propiedades de una cosa obran sobre otras “cosas”; si se descartan otras “cosas”, una cosa no tiene propiedades; quiere decir que no existe ninguna cosa sin la existencia de otras cosas; quiere decir que no existe ninguna “cosa en sí”” (VP §387).

<sup>13</sup> Não nos seria possível reconstruir todo o percurso que vai desde as relações afetivas como termo básico das relações entre corpos até as relações comunicativas (implicando a passagem pela constituição de diversos mecanismos para tal) que também são de afecção. Teremos que contemplar apenas alguns estágios deste processo quando for conveniente.



adquire uma consciência e é capaz de se comunicar e formar sociedades ou corpos coletivos. Nos interessa ver como se manifesta nesse corpo o pathos da distância, como as relações de afecção (afetar e ser afetado) com o seu entorno agem sobre ele.

Lembremos que na primeira dissertação da *Genealogia*, Nietzsche aponta para duas formas de se relacionar, de afetar e ser afetado (quase diríamos de *padecer* o pathos da distância), quer dizer, duas maneiras de exercer o “afán de dominar”: guerreira e sacerdotal (ou, em termos da dinâmica das forças pensada por Nietzsche, ativa e reativa). Note-se que se trata, em ambas maneiras, de uma ação, quer dizer, do inevitável ímpeto de se exercer<sup>14</sup>, que toma em cada caso uma certa direção. A terceira dissertação, quando, no último item, responde à pergunta que a inicia (“O que significa o ideal ascético?”), formula esta idéia da seguinte forma:

Pues justamente esto es lo que significa el ideal ascético: que algo faltaba, que un vacío, inmenso rodeaba al hombre, – éste no sabía justificarse, explicarse, afirmarse a sí mismo, sufría del problema de su sentido. Sufría también por otras causas, en lo principal era un animal enfermizo: pero su problema no era el sufrimiento mismo, sino el que faltase la respuesta al grito de la pregunta: «¿Para qué sufrir?» El hombre, el animal más valiente y más acostumbrado a sufrir, no niega en sí el sufrimiento (...). La falta de sentido del sufrimiento, y no este mismo, era la maldición que hasta ahora yacía extendida sobre la humanidad - ¡y el ideal ascético ofreció a ésta un sentido! (GM, III, §28).

Esse vazio que rodeia o homem é o vazio no qual se constitui a sua relação com o entorno (e que, em última instância, o constitui, haja vista o caráter relacional do real segundo Nietzsche), aberto pelo pathos da distância que impele toda força ou corpo a se exercer. Porém neste texto, Nietzsche está nos falando do homem (do corpo humano) quando já trabalhado em grande medida, quer dizer, quando ele já passou em grande parte pelo “autentico trabajo del hombre sobre sí mismo” (GM, II, §2). Isto quer dizer que os impulsos expansivos do corpo humano, as suas tendências

---

<sup>14</sup> Nietzsche dá ênfase ao fato de ser a maneira reativa de se exercer uma ação criadora (GM, I, 10).

básicas, já sofreram o processo que Nietzsche denominou “eticidad de la costumbre”, que inclui um amplo regime de sujeição do corpo (GM, II, §3-4). O homem já construiu em seu corpo uma consciência (reprimindo o que para Nietzsche seria uma ativa “capacidad del olvido” e inscrevendo em sua própria carne uma memória (GM, II, §1-3)) e é no âmbito dela que se situa o vazio de que se fala acima. A passagem da consciência a um primeiro plano na hierarquia dos impulsos e instintos que constituem o corpo humano não deixa de ser resultado daquele trabalho do homem sobre si mesmo. Não se deve esquecer, porém, que ela ainda se funda num entrelaçado de impulsos em luta, e que, portanto, não é uma instância suprema. De todas formas essa passagem é vista por Nietzsche como algo alarmante<sup>15</sup>, no sentido de que põe em perigo a própria vida humana. É de uma tal passagem que deriva o que Nietzsche aponta na *Genealogia* como o adoecimento do homem.

O vazio de que se fala acima no âmbito da consciência deve ser pensado a partir do que Nietzsche denominou “profundización del hombre”:

Todos los instintos que no se descargan hacia afuera, se vuelven hacia adentro, –proceso que denomino la profundización del hombre; sólo en virtud de ésta se desarrolló en los hombres lo que más tarde se daba en llamar su «alma» (GM, II, §16).

As coerções que o homem se impôs para viver em sociedade fez com que a ação que se dirigiria “para fora” (quer dizer, a ação de incidir e resistir em seu entorno) se volte, em parte, “para dentro”. Em outras palavras, a distância, o vazio aberto pelo

---

<sup>15</sup> Entre o primeiro livro de *A gaia ciencia* e *A genealogia da moral* se interpõem cinco anos. O processo por que passa o homem como descrito por Nietzsche nesta última (principalmente o que se diz na segunda dissertação sobre a aquisição da consciência e o desenvolvimento da má consciência e na terceira sobre a transformação desta em pecado) pode ser entendido como a demonstração do que já fora anunciado de forma eminentemente teórica no começo de *La gaya ciencia*: “Si no fuese porque el plexo conservador de los instintos es muchísimo más fuerte y, en su conjunto oficia de aparato regulador, la humanidad sucumbiría a sus juicios equivocados y su soñar con los ojos abiertos, a su ligereza, superficialidad y credulidad, en una palabra, a su estado conciente” (GC §11). Vemos que na *Genealogia* Nietzsche fala de como um “estado conciente” do homem se impõe em muitas medidas ao plexo de instintos, num processo onde o homem se deteriora .

pathos da distância é, em certa medida, interiorizado. E com a passagem da consciência a um plano dominante neste novo regime dos corpos, este vazio passará a ser, de certa maneira, o termo da relação com o entorno. O que Nietzsche considera como doentio é justamente esta sobreposição das “necessidades” da consciência às instâncias impulsivas e instintivas do corpo. Quando falamos em “necessidades” da consciência nos referimos a esta nova direção da ação, a direção a um vazio, ao preenchimento de um vazio que jamais é preenchido. Isto fica mais claro quando se lembra que entre a consciência e o sentimento de dívida há uma estreita relação, já que o pensamento e a consciência surgem graças à capacidade de assumir compromissos (GM, II, §2). Em um dado momento, segundo Nietzsche, essa capacidade se presta ao desenvolvimento do sentimento de um compromisso impossível de ser honrado, uma dívida impagável que chegará a ser a principal motivação das ações humanas<sup>16</sup>, sendo que o homem passará a viver em função de a saldar, sem consegui-lo.

Observe-se que essa situação é sempre remissível à questão das relações de força: o mesmo pathos da distância que estabelece as quantidades de força define as maiores e as menores; o mesmo pathos da distância que promove a saúde do ser

---

<sup>16</sup> Dizemos “em um dado momento” por omitir toda uma seqüência de acontecimentos e hipóteses levantadas por Nietzsche. Atendo-nos aos pontos nodais dessa seqüência, podemos dizer que, segundo Nietzsche, a consciência tem a sua procedência no âmbito das relações mais básicas entre seres humanos, as de troca, de onde surge a capacidade de medir valores e de assumir compromissos (GM, II, §2-3 e 8). Da capacidade de assumir compromissos derivam as relações entre credores e devedores e destas relações surgem as noções basilares do direito (justiça). Por este motivo, o sentimento de culpa tem uma relação estreita com o de dívida, podendo-se dizer que ter uma dívida é ter uma culpa. Por serem as relações de troca a própria forma do pensamento humano, o homem aplica esta forma de raciocinar na sua relação com seus antepassados: uma dívida para com eles que, passando por privações e sacrifícios, possibilitaram a existência dos atuais indivíduos: “se reconece pues una deuda, que se acrecienta sin cesar toda vez que los antepasados, perviviendo como espíritus poderosos, no dejan de proporcionarle al clan nuevas ventajas y anticipos de su fuerza” (GM, II, §19). Com o tempo esta dívida passa a ser uma dívida, com um deus ou deuses, que nunca é quitada, dependendo unicamente do perdão.

humano pode provocar a doença, nos termos de Nietzsche. Basta com que haja uma mudança de direção, de sentido, para que isso aconteça. É exatamente o longo processo dessa mudança que Nietzsche expõe de forma sintética na primeira dissertação da *Genealogia* e explora em pormenores na segunda e na terceira. Retomemos o trecho desta, citado mais acima:

Pues justamente esto es lo que significa el ideal ascético: que algo faltaba, que un vacío inmenso rodeaba al hombre, – éste no sabía justificarse, explicarse, afirmarse a sí mismo, sufría del problema de su sentido (...);y el ideal ascético ofreció a ésta [à humanidade] un sentido! (GM, III, §28).

O ideal ascético dá um sentido, ou seja, redefine a direção das forças, as interioriza e interioriza ainda mais a distância ou vazio do pathos da distância, tornando o homem mais “profundo”. A consciência, o sentimento de dívida, a má consciência, o pecado, tudo isto decorre da nova profundidade da humanidade obtida pelo redirecionamento dos impulsos. E este redirecionamento é como uma ação criadora:

En el fondo, la misma fuerza activa que actúa de una manera grandiosa en aquellos artistas violentos y organizadores, estructurando Estados, crea aquí, por dentro, en escala menor y forma más estrecha, hacia atrás, en el «laberinto del pecho», que diría Goethe, la conciencia turbada, estableciendo ideales negativos; se trata de ese mismo instinto de libertad (o expresado en mi lenguaje: la voluntad de poder); sólo que en este caso la materia en que se descarga la naturaleza plasmadora y violadora de esa fuerza es el hombre mismo, todo su propio ser animal de siempre (...). Esta secreta autoviolación, esta crueldad de artista, este deleite de imprimirse una forma a sí mismo, materia inerte recalcitrante y doliente, grabar en sí mismo una voluntad, una crítica una objeción (..) ha creado una plétora de nueva y desconcertante belleza y afirmación, talvez pudiera decirse: la belleza (GM, II, §18).

A vontade de potência anunciada aqui deve remeter-se à definição de Nietzsche, vista acima, do mundo como vontade de potência e produção do diverso. Uma tal criação não deixa de parecer a Nietzsche algo interessante<sup>17</sup>.

### **3. Atividades interpretativas**

Como produção do diverso, aquele redirecionamento não pode ser desvinculado da vontade de potência. Se ele consiste em dar um sentido, e neste caso, criar um sentido, é porque a vontade de potência é também interpretação. Acreditamos que afetar e ser afetado, incidir-resistir, também seriam entendidos por Nietzsche como interpretação, como um ato interpretativo: “La interpretación misma, siendo una modalidad de la voluntad de poder, está en existencia (pero no como “ser”, sino como proceso, devenir) bajo forma de afecto” (VP, §391. KSA, XII, 2 [151]). Vale lembrar o que é característico do ato interpretativo para Nietzsche: “la violación, el acondicionamiento, la abreviación, la supresión, la adición, la elaboración, el falseamiento” (GM, III, §24). Desta forma, Nietzsche considera como interpretativas as mais diversas relações de forças que se estabelecem no continuum da efetividade; um filósofo interpreta (CI, IX, §21), mas também o fazem os impulsos em um corpo (A §119). E entre a atividade interpretativa filosófica e a dos impulsos há entrelaçamentos profundos (ABM, §3). A atividade interpretativa é múltipla.

O ideal ascético é pois uma interpretação, uma violência que redireciona e coage o plexo dos impulsos que compõem o ser humano. Sabe-se que Nietzsche se

---

<sup>17</sup> “Es verdad, cabe agregar, en honor de la justicia, que sólo sobre la base de esta modalidad esencialmente peligrosa de existencia humana, la modalidad sacerdotal, el hombre se ha convertido en un animal interesante” (GM, I, §6).

pergunta pelo significado do ideal ascético, quer dizer, de que situação é ele um sintoma.<sup>18</sup> Ao longo da terceira dissertação da *Genealogia*, nota-se que ele se remete ao terrível e sanguinário processo de socialização do homem, descrito na segunda dissertação; ele se mostra como a internalização de uma crueldade que o homem costumeiramente extravasou com prazer (a crueldade como espetáculo) sempre que isso foi necessário para “melhorar” o seu comportamento em sociedade (GM, II, §3); o ideal ascético direcionou essa crueldade para um “indivíduo responsável” forjado sob o ferro da memória (que fora penosamente adquirida). O ideal ascético é então interpretação, mas também é, como quer Nietzsche, um signo. Um signo que se remete à invenção do homem consciente. Ele é, como lemos mais acima, algo que dá sentido (uma interpretação), que vem a preencher o vazio que assediava o homem – e sabemos agora de que ordem é esse vazio: de ordem espiritual, ou seja, psíquica –, mas também é sintoma de que o homem passou a ser afetável (ou seja, a afetar e ser afetado) por premências de ordem psíquica. Quando se fala em invenção do homem consciente se está falando pois da procedência da interpretação consciente. Quer dizer, um ser humano, como uma quantidade de força, como um corpo ou como um entrelaçado de impulsos, sempre interpreta; mas a invenção do homem consciente se refere ao surgimento do âmbito interpretativo que se estabelece como o pensamento e a consciência. Dizemos invenção como *Erfindung*, remetendo-nos às leituras que faz Foucault (1973: 7-27) sobre o termo em certas passagens de Nietzsche<sup>19</sup>. A invenção

---

<sup>18</sup> “Voy a exponer aquí, no los efectos de dicho ideal, sino tan sólo su significado, lo que él sugiere, lo que se oculta bajo él, tras él, en él, aquello de lo que es expresión provisional e imprecisa, cargada de interrogantes y malentendidos” (GM, III, §23).

<sup>19</sup> Foucault, discorrendo a respeito de colocações de Nietzsche sobre o conhecimento, mostra que a invenção (*Erfindung*) é para Nietzsche “por um lado, uma ruptura, por outro, algo que possui um pequeno começo, baixo, mesquinho, inconfessável” (1973: 15). Tudo o que é apresentado pelos filósofos como sendo de origem elevada (consciência, razão, conhecimento) será para Nietzsche uma

do homem consciente pensada como *Erfindung* quer dizer que ele é uma construção. A interpretação consciente no homem é então uma obtenção, não uma faculdade ou estrutura. E isto significa que ela é algo que de nenhuma maneira tem um caráter fixo, invariável; ela veio a ser, e está em devir, como tudo o que há, segundo Nietzsche<sup>20</sup>. Deve ser vista tendo em consideração aquilo que o filósofo diz ser um axioma do seu filosofar histórico, segundo o qual entre a finalidade e o uso de um procedimento ou um órgão se interpõe uma multiplicidade de fatos, não se podendo jamais inferir o primeiro do segundo:

La causa de la génesis de una cosa y la utilidad final de ésta, su efectiva utilización e inserción en un sistema de finalidades, son hechos *toto coelo* separados entre sí; que algo existente, algo que de algún modo ha llegado a realizarse, es interpretado una y otra vez, por un poder superior a ello, en dirección a nuevos propósitos, es apropiado de un modo nuevo, es transformado y adaptado a una nueva utilidad (...) todo acontecer en el mundo orgánico es un subyugar, un enseñorearse, y que, a su vez, todo subyugar y enseñorearse es un reinterpretar, un reajustar, en los que, por necesidad, el «sentido» anterior y la «finalidad» anterior tienen que quedar oscurecidos o incluso totalmente borrados (...) y la historia entera de una «cosa», de un órgano, de un uso, puede ser así una ininterrumpida cadena indicativa de interpretaciones y reajustes siempre nuevos, cuyas causas no tienen siquiera necesidad de estar

---

invenção, algo lavrado trabalhosamente e conseguido pelos meios mais obscuros. Um exemplo disso é o que Nietzsche retruca à suposição de Schopenhauer sobre a origem da religião. Ele procura a origem desta num sentimento metafísico (basta lembrar o que Schopenhauer diz sobre a universalidade da compaixão na sua dissertação sobre o fundamento da moral (SCHOPENHAUER, 2001: 158-164 e 210)) que seria comum a todos os homens. Nietzsche dirá que a religião é uma invenção, ela emerge de uma disputa pelo poder e que um tal sentimento teve de ser inventado (é isto o que se verifica também na primeira dissertação da *Genealogia*, quando se fala na sublevação dos escravos pela moral, e na inversão da “equação” aristocrática (GM, I, §10 e 8)).

Um outro exemplo de *Erfindung* pode ser encontrado no que Nietzsche diz sobre as dificuldades passadas pelo homem para que emergisse dele o pensamento científico (GC, §113): as forças necessárias para tal tiveram de ser “inventadas, ejercitadas y cultivadas individualmente [*diese nötigen Kräfte haben eizeln erfunde, geübt, gepflegte werden müssen*]”, mas esse processo teve um preço “¡Sucumbieron hecatombes de seres humanos antes de que estos impulsos aprendieran a coprender su yuxtaposición y sentirse en su conjunto como funciones de un único poder organizador en una única persona!”. É nestas hecatombes e em sacrifícios e crueldades que encontra Nietzsche os múltiplos e ínfimos começos de tudo aquilo que o homem moderno qualifica como “bom”; a *Genealogia* não deixa de lembrá-lo: “«culpa», «conciencia», «deber», «carácter sagrado del deber», etcétera; – sus comienzos, igual que los de todo lo grande sobre la tierra, fueron larga y copiosamente regados con sangre” (GM, II, §6).

<sup>20</sup> “Aquilo que para nós, homens, se chama vida e experiência – gradualmente veio a ser, e por isso não deve ser considerado uma grandeza fixa” (HH §16).

relacionadas entre sí, antes bien a veces se suceden y se relevan de modo meramente casual (GM, II, §12).

Ao se relacionar a invenção do homem consciente (ou a obtenção da interpretação consciente) com as colocações de método estipuladas por Nietzsche, nos damos conta de que o ideal ascético deve ser pensado com uma das apropriações de um dado procedimento (a saber, a interpretação consciente) que lhe imprimiram um certo sentido. Ele é um dos variados acidentes no percurso da formação e desenvolvimento do homem consciente, uma etapa que pode ser considerada (nos termos de Nietzsche) como recente, daquilo que tem seus começos mesquinhos na necessidade de se lavar uma memória. Queremos dizer que o ideal ascético é uma apropriação de um procedimento possuidor de certas particularidades, apropriação que dá a esse procedimento um sentido, o interpreta, lhe impõe finalidades. Deve-se separar aqui, para melhor entendimento, o interpretar consciente (o procedimento) e a interpretação que se faz dele (sentido que lhe é imposto). O interpretar consciente (que é o próprio pensamento, veremos), esta invenção (*Erfindung*) é como uma abertura a um novo horizonte de interpretação para o corpo humano, ou seja, novas formas de afetar e ser afetado. Neste sentido, o ideal ascético é uma interpretação, só possível graças àquela *Erfindung* do interpretar consciente.

Uma breve recapitulação dessa *Erfindung* para em seguida dar atenção a alguns aspectos do que Nietzsche denominou interpretação. Para tornar-se um “animal que puede prometer”, ou seja, capaz de dispor do seu futuro e fazer promessas (“tornar-se previsível”), o homem teve que lavar em seu corpo uma memória e para tal lhe foi necessário reprimir o seu “esquecimento ativo” (GM, II, §1). É nesse processo de repressão (que gerou as mais cruéis sujeições do corpo) que



o homem foi capaz de aceder a “unos cuantos requisitos elementales de convivencia social” (GM, II, §3)<sup>21</sup>. É assim que ele se torna responsável e pode empenhar a sua palavra (veremos a possibilidade de ser aí onde o homem adquire a palavra), ou seja, assumir dívidas. É com a aquisição de uma tal responsabilidade que se pode dar “la más antigua y primitiva relación entre personas: la relación entre comprador y vendedor, entre acreedor y deudor” (GM, II, §8). É nessa relação que o homem pela primeira vez se põe diante de si: “en este terreno, por primera vez, la persona se enfrentaba con la persona, la persona se medía por la persona” (GM, II, §8), e é nela também que se passa a praticar algo como o pensamento:

Fijar precios, determinar valores, idear equivalentes, trocar una cosa por otra – he aquí lo que acaparó tanto el pensamiento primario del hombre que es, en cierto sentido, *el* pensamiento; en ese terreno fue desarrollada la más antigua forma de sagacidad y cabe suponer que en él haya de buscarse también la raíz del orgullo del hombre, de su sentimiento de superioridad sobre los demás animales (...). Compra y venta, junto con su anejo aparato psicológico, son más antiguas que incluso los comienzos de organización y convivencia social (...) (GM, II, §8).

Pode-se considerar então que há uma certa derivação, em relação ao processo de repressão do esquecimento ativo, do desenvolvimento do pensamento; um pensamento que funciona operando trocas e estabelecimentos de equivalências. É graças a um tal pensamento das equivalências que pode se dar o estabelecimento das relações basilares entre seres humanos e num estágio posterior a “interiorização do homem”; pode-se dizer que é graças a ele que pôde ocorrer algo como o ideal ascético: este último é, como dissemos, a apropriação de um procedimento (o pensamento das equivalências) que lhe impõe um novo sentido ou finalidade (para

---

<sup>21</sup> “Cuanto más desmemoriada era la humanidad, tanto más terrible era, y es, el aspecto de su costumbre; en particular el rigor de las leyes”, um pouco mais à frente, Nietzsche detalha uma lista de procedimentos aplicados, segundo ele, entre os povos germânicos até os séc. XIV e XV.

estabelecer uma dívida com Deus (pecado original), expiação como moeda de troca, etc.).

A *Erfindung* ou invenção da interpretação consciente se fundamenta na obtenção e desenvolvimento deste pensamento das equivalências, que nos caberá explorar. Essa atividade interpretativa está ligada e fundamentada em outras tantas atividades interpretativas que se entrelaçam na formação de um corpo humano. Passaremos por algumas colocações de Nietzsche referentes a essas atividades podendo assim entrar em detalhes a respeito da interpretação consciente.

Vale considerar novamente o que é essencial à atividade interpretativa em geral segundo Nietzsche na *Genealogia*: “la violación, el acondicionamiento, la abreviación, la supresión, la adición, la elaboración, el falseamiento” (GM, III, §24). Vê-se que se trata sempre de um modo de afetar (e, por tanto, de ser afetado). Nas relações que constituem um corpo humano podem ser encontradas cada uma dessas formas de afetar listadas. O corpo, dissemos, é uma pluralidade de instâncias interpretativas que se interpretam entre si. O interpretar consciente será, assim como se refere Foucault (1973: 17 e 22) ao conhecimento segundo Nietzsche, “uma centelha entre duas espadas”, ou seja aquilo que se produz num entrelaço violento de impulsos. Como é essa relação interpretativa entre tais instâncias (impulsos, instintos, órgãos, os termos variam) às quais o interpretar consciente vem a ser nada mais que uma adição?:

Lo esencial de los entes orgánicos es una interpretación nueva del acaecer: la multiplicidad interior perspectivista que es, ella misma, un acaecer (ID §1578)

Desde cada uno de nuestros impulsos fundamentales tiene lugar una distinta evaluación perspectivista de todo acaecer y toda vivencia. Cada uno de esos impulsos se siente trabado o promovido, halagado con relación a cada uno de los otros; cada uno

se rige por su propia ley de evolución (...) y éste está en decadencia mientras aquél asciende (ID §1588).  
Todo los movimientos deben tomarse como ademanes, como una especie de lenguaje en virtud del cual se entienden las fuerzas (...). Lo esencial es la plasmación de formas que representan muchos movimientos, la invención de signos para géneros enteros de signos (ID §1587. KSA XII, 1 [28]).

Entre os modos de afetar colocados logo acima, podem encontrar-se nestes trechos pelo menos a supressão, a elaboração e o falseamento. O que se diz aqui “invenção de signos para gêneros inteiros de signos” deve ser relacionado com a ascensão e a decadência deste ou daquele impulso em relação aos demais. Das diversas “evaluaciones perspectivicas” umas se impõem sobre outras, isto é, as interpretam, lhes dão um sentido determinado: diversas avaliações são suprimidas ou elaboradas ou falseadas, no sentido de que desaparecem ou são integradas numa outra. Por isso deve-se entender que na “especie de lenguaje” pela qual “se entienden las fuerzas”, este entendimento é sempre coercitivo, implica uma supressão ou reelaboração de uma parte dos envolvidos para que surja um “entendimento”. Isto quer dizer que as relações que formam um corpo e lhe dão uma certa coesão (o tornam um quanto de força) são relações de trocas de afecções entre complexos de impulsos; complexos de impulsos que são o resultado parcial de uma batalha entre diversos impulsos por impor cada qual a sua avaliação; uma batalha tal onde uns foram suprimidos e outros reelaborados numa nova avaliação, ou seja, numa interpretação. Esta avaliação virá a se contrapor a outras provindas de outros complexos de impulsos. O corpo seria essa cadeia de trocas afetivas entre impulsos e complexos de impulsos coordenados, e a sua coesão se baseia nesse “entendimento” estabelecido por uma tal troca.

Sobre essa coordenação de impulsos, instintos e forças é que se inventa o homem consciente; é dela que se desenvolve o pensamento e se dá a possibilidade do

surgimento do interpretar consciente. Assim como os impulsos ou forças, o pensamento, o vimos, tem como atividades básicas a avaliação e a troca. Porém, sendo ele parte de um corpo, o que se presta à sua atividade avaliativa é algo já interpretado, um signo que por sua vez terá de ser interpretado, quer dizer, reelaborado para tornar-se pensamento: “El pensamiento, tal como se presenta, es un signo multívoco, necesitado de interpretación, más exactamente, de arbitraria contracción y limitación, para finalmente devenir unívoco” (ID, §1532). As relações de trocas nas que se envolve o pensamento são então, de partida, estabelecidas com uma série de complexos de impulsos, portanto os progressos possibilitados pela obtenção e desenvolvimento do pensamento não poderão furtar-se a esse comércio fundamental. Por isso, uma vez constituído algo como a consciência, aquilo que nela se dá será como o último elo<sup>22</sup> de uma cadeia interpretativa que se remete à multiplicidade dos impulsos e sua atividade interpretativa. A sua atividade (por exemplo, uma seqüência de pensamentos) nunca é autônoma:

Todo lo que entra en la conciencia es el último eslabón de una cadena, un remate. Sólo en apariencia un pensamiento es directamente causa de otro pensamiento. El acaecer propiamente dicho, entrelazado, tiene lugar por debajo de nuestra conciencia (...). Detrás de todo pensamiento está un afecto (...), lejos de tener su origen en un impulso determinado, es un estado total, toda una superficie de la conciencia global, siendo la resultante de la dirimación de la constelación de poderes del momento de todos los impulsos que nos constituyen – es decir, del impulso momentáneamente dominante y de los que le obedecen o se le resisten. El pensamiento siguiente es signo del cambio que entretanto se ha registrado en la constelación de poderes en su conjunto (ID §1584, KSA, XII 1[61]).

Dissemos que os progressos possibilitados pela obtenção e desenvolvimento do pensamento não poderão furtar-se às relações de trocas entre impulsos e

---

<sup>22</sup> Devemos fazer a ressalva de que este “último” não se refere ao fim do que seria uma cadeia interpretativa geral que se esboçaria a partir do que Nietzsche afirma a respeito da interpretação como modo de existência; cadeia da qual o corpo humano seria um elo que poderia dizer-se “intermediário” se isso não o colocasse em algo como o “meio”.

complexos de impulsos envolvidos. Como progressos nos referimos à efetivação de relações de ordem psicológico e social, quer dizer, o surgimento e estabelecimento de mais um âmbito de troca de afetos entre corpos: a interpretação consciente. Vimos que atividade interpretativa deste âmbito é regulada em grande medida por sua relação, também interpretativa, com as instâncias dos impulsos e seus complexos. Cabe agora dar atenção a essa atividade interpretativa, precisamente àquilo que lhe é dado a interpretar, ou seja, aquilo pelo qual o corpo será afetado e poderá afetar graças à afetabilidade suplementar aberta pela interpretação consciente.

Voltemos ao momento em que situamos a emergência da interpretação consciente. Trata-se da repressão do esquecimento ativo com a lavratura de uma memória, para a obtenção de um ser humano capaz de prometer, ou seja, de ser previsível e responder por si mesmo. Nesta repressão do esquecimento ativo é a operação do homem sobre si de um sistema de crueldades aplicado aos corpos que culmina na obtenção de uma memória de palavras:

O homem cessa de ser um organismo biológico e se torna um corpo pleno, uma terra sobre a qual seus órgãos se aferram, atraídos, repelidos, miraculados conforme as exigências de um socius. Que os órgãos sejam talhados no socius, e que os fluxos escorram sobre ele. Nietzsche diz: trata-se de fazer para o homem uma memória; e o homem que se constituiu por uma faculdade ativa do esquecimento, por um recalçamento da memória biológica, deve fazer-se uma outra memória que seja coletiva, uma memória das palavras e não mais das coisas, uma memória dos signos e não mais dos efeitos. Sistema da crueldade, terrível alfabeto, essa organização que traça signos direto no corpo (...). O signo é posição de desejo; mas os primeiros signos são signos territoriais que fincam suas bandeiras nos corpos. E se queremos chamar de “escrita” essa inscrição em plena carne, então é preciso dizer, com efeito, que a fala supõe a escrita, e que é esse sistema cruel de signos inscritos que torna o homem capaz de linguagem e dá a ele uma memória de palavras (DELEUZE E GUATTARI, 1976: 183-4).

É com esta memória de palavras que operará a interpretação consciente. Se nos remetemos àquilo a que nos referimos mais acima como “pensamento das

equivalências” no texto de Nietzsche, podemos tornar mais claro o que queremos dizer. Lembremos de que se trata esse pensamento das equivalências:

La relación entre comprador y vendedor, entre acreedor y deudor; en este terreno por primera vez, la persona se enfrentaba con la persona, la persona se medía por la persona (...). Fijar precios, determinar valores, idear equivalentes, trocar una cosa por otra – he aquí lo que acaparó tanto el pensamiento primario del hombre que es, en cierto sentido, el pensamiento (...). Compra y venta, junto con su anejo aparato psicológico, son más antiguas que incluso los de organización y convivencia social (GM, II. §8).

Ele é, por um lado, a própria forma do pensamento, que será desenvolvida a partir de então, e por outro, ele se estabelece como a primeira vez em que “la persona se enfrentaba con la persona, la persona se medía por la persona”.

Se a possibilidade das relações humanas mais rudimentares é reportada por Nietzsche tanto a este pensamento das equivalências como à repressão do esquecimento ativo e à lavratura de uma memória de palavras, nos parece ser necessário relacionar o que Nietzsche refere com “poder empenhar a palavra” (GM, II, §1) àquilo que ele diz ser a “possibilidade de se medir pela pessoa” (GM, II, §8). Quando Nietzsche fala em poder empenhar a palavra, fala do poder de responder por si obtido pelo homem com a memória de palavras, e quando ele fala na medida de si diante de outrem mostra que é nesta relação com outrem que o homem pode ter uma avaliação de si, pode ter um si, um eu. Considerando isto, nos arriscaríamos a dizer que a interpretação consciente é o âmbito onde o corpo humano adquire um eu que se relaciona com outros, quer dizer, interpreta e é interpretado por outros, afeta e é afetado por outros. E tal atividade interpretativa se opera com palavras (as que serão para Nietzsche signos), mais bem, com a linguagem.

Ainda que resulte rudimentar, podemos dizer que o esquema da interpretação consciente seria o desenvolvimento de uma ação conjunta entre aquela memória de

palavras inscrita na carne e o pensamento das equivalências, principalmente no que tange à avaliação de si diante de outrem. Deve-se pensar num estabelecimento de relações entre indivíduos onde cada qual se define pelo seu modo de afetar e ser afetado por outro, onde porém os modos de afecção nunca são próprios a nenhum dos indivíduos. A sua definição é recíproca, porém os meios desta são radicalmente alheios a cada um. A palavra que empenho em meu nome me foi desde já imposta (inscrita que está em minha carne), e a sua empenhabilidade (valor ou capacidade de afetar) já fora estipulada de antemão pela avaliação do outro, na medida em que efetivamente posso empenha-la em meu nome. Mas esta estipulação de antemão não é de um outro em particular, pois a particularidade só se estabelece a partir do empenho de uma palavra já sempre determinada como empenhável por um outro que não aquele que a empenha. A interpretação consciente (à qual poderíamos paulatinamente passar a nos referir como consciência e pensamento) é este âmbito interpretativo onde o homem adquire um eu perante outros sempre por meio de uma economia de afecções que passa pela memória de palavras. Deve-se lembrar aqui da inversão da “equação aristocrática” descrita na primeira dissertação da *Genealogia*, onde grande importância recai na avaliação recíproca entre seres humanos, aí se desenvolvendo um conflito em torno ao uso de valores como bom, mau, etc., onde estes orientariam as ações conscientes. Toda relação atual entre seres humanos que seja estabelecida no âmbito da consciência será no sentido de arrancar a uma memória de palavras (que não lhes toca aumentar ou diminuir e que lhes é, ao mesmo tempo, o mais interna e o mais externa possível) a constituição de um eu e de avaliar-se (quer dizer dar-se e dar um valor) reciprocamente mediante o recurso a essa

memória. Igualmente, tudo aquilo que se refere a um eu como consciência de si será constituído pelo recurso ao totalmente outro da memória de palavras.

Lembremos que, para Nietzsche, os desenvolvimentos da linguagem e da consciência (que é a razão)<sup>23</sup> são paralelos, e são uma resposta à necessidade de comunicação entre os homens:

El hombre, repito, piensa sin cesar, como todo ser viviente, pero no lo sabe; el pensar consciente representa sólo una ínfima parte del pensar total, digamos la parte más superficial, la peor parte: pues únicamente el pensar consciente se vale de palabras, vale decir, signos de comunicación, hecho en que se pone de evidencia el origen de la conciencia. En pocas palabras, el desarrollo del lenguaje y de la conciencia (no de la razón, sino tan sólo de la concienciación de la razón) siguen un curso paralelo (...); la concienciación de nuestras sensaciones dentro de nosotros mismos, el poder de fijarlas y situarlas, como quien dice, fuera de nosotros, ha aumentado a la par de la necesidad de comunicarlas a otros por medio de signos (GC §354).

É somente tomando parte nessa troca sígnica que o corpo humano adquirirá a consciência de si, e portanto aquilo que na perspectiva da consciência pode haver de mais próprio é, no âmbito global do corpo humano, algo alheio<sup>24</sup>:

El hombre inventor de signos es, al mismo tiempo, el hombre que se torna cada vez más consciente de su propio ser; sólo como animal sociable aprendió el hombre a tener conciencia de sí propio, lo aprende todavía en cada vez mayor grado; como se ve, sostengo que la conciencia se vincula no tanto con la existencia individual del hombre, sino más bien con su faz de ser sociable, que por consiguiente sólo está finamente desarrollada en relación a la utilidad de comunidad y rebaño y que en consecuencia cada uno de nosotros, por más que se esfuerce por entenderse a sí mismo tan individualmente como sea posible, por “conocerse a si mismo”, siempre tan sólo llegará a tener conciencia precisamente de lo que hay en él de no individual (GC, §354).

---

<sup>23</sup> Ver nota 24.

<sup>24</sup> Alheio e próprio ao mesmo tempo, já que a perspectiva da consciência é inegável em sua efetividade. A pesar de se falar aqui no superficial da consciência, outros momentos dos textos de Nietzsche falam nos desdobramentos da sobreposição da consciência entre as perspectivas interpretativas em tensão no corpo humano (por ex: GM, II, §16, onde se fala na ação inversão dos impulsos “para dentro” e HH §11, onde se fala na construção de um mundo metafísico a partir da linguagem). Neste mesmo aforismo, adiante, Nietzsche fala no perigosa que parece a ele esta sobreposição.



Se é neste âmbito de trocas de afecções como trocas sýgnicas onde o corpo humano adquire um eu, que é sempre um eu constituído na relação ao outro, será nele também que este corpo poderá ter algo como um mundo do qual seria consciente:

La conciencia animal, siendo lo que es, hace que el mundo del que podemos llegar a tener conciencia no sea más que un mundo de superficies y de signos, un mundo generalizado y vulgarizado; que todo cuanto se torna consciente, por eso mismo, se torne superficial, flojo, relativamente estúpido, genérico, en signo, distintivo de rebaño; que toda concienciación comporte un grande y radical proceso de estropeamiento, falseamiento, superficialización y generalización (GC, §354).

Em contraste com os atributos dados aqui por Nietzsche ao mundo que a consciência e o pensamento (como perspectiva interpretativa) abrem ao corpo humano, ele mesmo mostrará em outros lugares que, apesar de vulgarizante e generalizador, ele é infinitamente complexo, tanto na sua relação com as múltiplas atividades interpretativas envolvidas num corpo, como nas próprias relações interpretativas travadas entre corpos pela sua atividade consciente. De todas formas, o texto deixa claro que, quando se trata do mundo onde o homem existe como um eu diante de outros, só existe nele pelo envolvimento numa economia de trocas sýgnicas onde os indivíduos se definem e agem segundo a sua forma de afetar e serem afetados entre eles nessas trocas<sup>25</sup>. Não se pode deixar de apontar que, no tratamento duro que

---

<sup>25</sup> Diante de colocação de Nietzsche de uma “razão” e uma “razão consciente”, lembramos do aforismo 105 de *Aurora*, onde ele fala de um *ego* inventado intelectualmente pelo homem e um *ego* perante o qual aquele primeiro é supérfluo. Aquela *ego* inventado intelectualmente é como o eu adquirido pela consciência de que acima falamos; o homem tem um mundo (e só passa a existir como “homem”) pelas relações que este *ego* estabelece com os demais egos correspondentes a outros corpos humanos intelectualmente afetáveis, sendo cada *ego* destes forjado na relação ao outro: “A grande maioria dos homens, não importa o que pensem ou digam do seu “egoísmo”, nada fazem durante a vida por seu *ego*, mas apenas pelo fantasma de *ego* que sobre eles formou-se nas mentes à sua volta e lhes foi comunicado – em consequência vivem todos numa névoa de opiniões impessoais e semipessoais e de valorações arbitrarias, como que poéticas, um na mente do outro, e essa mente em outras: um estranho mundo de fantasmas que sabe mostrar uma aparência tão sóbria! Essa névoa de opiniões e hábitos cresce e vive quase de forma independente das pessoas que envolve; dela depende o enorme efeito dos juízos universais sobre o “homem” – todos esses homens desconhecidos de si próprios acreditam na exangue abstração “homem”, ou seja, numa ficção” A §105).

Nietzsche dá ao que ele diz ser a consciência, ela é caracterizada por aquilo que foi colocado como inerente a qualquer atividade interpretativa: o falseamento, a distorção, etc.. De fato, ela é uma atividade interpretativa entre outras que se entrelaçam no corpo humano, que por sua vez é um quanto de força em tensão com outros, numa relação múltipla com o continuum da efetividade. Como atividade interpretativa ela falsifica, simplifica, reduz a signo, tanto as afecções provindas dos âmbitos interpretativos com os quais coexiste e se entrelaça, quanto as afecções provindas de seu próprio âmbito interpretativo. Um tal falseamento é o que vem a se constituir como mundo para o homem consciente.

Como fica dito, a existência do homem no mundo como constituído na interpretação consciente se faz somente pelo envolvimento do corpo numa troca sígnica (a linguagem). Assim, o que é o pensamento, a relação consciente do homem consigo e com o mundo, se limita ao que é a linguagem:

Deixamos de pensar quando não queremos faze-lo na obrigação lingüística; chegamos justamente a duvidar de ver aqui um limite como limite. O pensamento racional é um interpretar segundo um esquema, do qual não podemos nos desfazer (SDM/KSA, XII, 5 [22]).

Como dizemos insistentemente, essa atividade interpretativa coexiste com muitas outras na relação do homem com o continuum da efetividade. Porém, como já mencionamos, Nietzsche, ainda que sempre aponte algures o caráter superficial da consciência, fala também de ocasiões onde a interpretação consciente se sobrepõe às demais atividades interpretativas do corpo, justapondo-se como interpretação na relação do corpo com a efetividade. É assim que, pela linguagem, o homem consciente constrói um mundo, nela “o homem estabeleceu um mundo próprio ao

lado do outro, um lugar que ele considerou firme o bastante para, a partir dele, tirar dos eixos o mundo restante e se tornar seu senhor” (HH §11).

Evidentemente, ao mencionarmos o estabelecimento de um mundo pela linguagem estamos nos referindo já a uma apropriação e imposição de sentido, na medida em que na invenção do homem consciente se obtém uma memória de palavras aliada a um pensamento avaliativo que possibilita ao homem estabelecer algumas relações sociais. Esta operação entre memória e pensamento avaliativo passa por uma apropriação e reinterpretação, na direção da construção de conhecimento, da objetividade e da subjetividade tal como estas virão a ser entendidas pelo próprio homem consciente que o corpo humano adquire neste processo. Portanto, se falamos agora no mundo na perspectiva do homem consciente, devemos ter presente que demos um salto diretamente para a instância em que o esquema interpretativo obtido por um longo trabalho do corpo humano sobre si mesmo já foi reinterpretado.

Esta reinterpretação se dá no sentido da construção de um mundo de sujeitos, objetos e a sua relação pelo conhecimento, a verdade, etc.: o mundo que se constitui na interpretação consciente, ou seja, pela linguagem (com se vê no aforismo acima), no qual o homem é um eu substancial que se relaciona com coisas:

A linguagem pertence, por sua origem, à época da mais rudimentar forma de psicologia: penetramos num âmbito de cru fetichismo, ao trazermos à consciência os pressupostos básicos da metafísica da linguagem, isto é, da razão. É isso que em toda parte vê agentes e atos: acredita na vontade como causa; acredita no “Eu”, no Eu como ser, no Eu como substância, e projeta a crença no Eu-substância em todas as coisas – apenas então cria o conceito de “coisa” (CI, III, §5).

O estabelecimento pela linguagem de um mundo onde eu sou uma substância que age e a partir do qual “tiro dos eixos” o restante do mundo para “dele tornar-me senhor”, indica, então, não que o homem de fato possa vir a tornar-se senhor do mundo, mas

antes, que a perspectiva interpretativa que se abre com a consciência predomina em grande medida sobre outras. O mundo estabelecido pela linguagem torna-se assim o mundo enquanto a perspectiva do homem consciente (quer dizer, “o homem”, já que nesta perspectiva ser homem é ser consciente, ter um eu, ser sujeito) predomina. Tendo em consideração o estabelecimento efetivo deste âmbito interpretativo, podemos passar a nos referir às relações interpretativas que nele se estabelecem (nele como relação do eu com o mundo).

Dizer que o homem interpreta é dizer pois, não só como quanto de força que é, mas enquanto um eu num mundo; no mundo estabelecido pela interpretação consciente, o homem interpreta. Interpreta esse mundo e a outros homens que nele existem. Que esta interpretação se faça segundo uma certa forma –a da linguagem– é um fato de procedência (*Herkunft*) de tal atividade. E essa procedência é decisiva pois resulta na constituição de um sujeito agente que define em alto grau as possibilidades interpretativas do homem:

Onde há parentesco lingüístico é inevitável que, graças à comum filosofia da gramática –quero dizer, graças ao domínio e direção inconsciente das mesmas funções gramaticais–, tudo esteja predisposto para uma evolução e uma seqüência similares dos sistemas filosóficos: do mesmo modo que o caminho parece interdito a certas possibilidades outras de interpretação do mundo. Filósofos do âmbito lingüístico uralo-altaico (onde a noção de sujeito teve o desenvolvimento mais precário) com toda probabilidade olharão “para dentro do mundo” de maneira diversa e se acharão em trilhas diferentes das dos indo-germanos e muçulmanos: o encanto exercido por determinadas funções gramaticais é, em última instância, o encanto de condições raciais e juízos de valor fisiológicos (ABM §20).

Acreditamos que sem a constituição do homem consciente como um sujeito agente (“Eu-substância”) não poderia dar-se, como a descreve Nietzsche na *Genealogia*, a separação entre o agente e a ação, que em seguida será reinterpretada no sentido de tornar o sujeito responsável pelos seus atos enquanto livre para exercê-los ou não:

Un quantum de fuerza es justo un tal quantum de pulsión (...) ese mismo querer, ese mismo actuar, y, si puede parecer otra cosa, ello se debe tan sólo a la seducción del lenguaje (y de los errores radicales de la razón petrificados en el lenguaje), el cual entiende y malentende que todo hacer está condicionado por un agente, por un «sujeto». (...) como si detrás del fuerte hubiera un sustrato indiferente, que fuera dueño de exteriorizar, y, también, de no exteriorizar fortaleza (GM, I, §13).

A definição do conceito de ser derivaria também dessa constituição do homem consciente como Eu-substância: “Em toda parte o ser é acrescentado pelo pensamento como causa, introduzido furtivamente; apenas da concepção de “Eu” se segue, como derivado, o conceito de ser” (CI, III, §5).

A constituição, nesses termos, do mundo onde o homem consciente existe, possibilitam à consciência, ao pensamento e à razão tornarem-se para ele o que lhe é mais próprio, a sua essência. O estado consciente é assim estabelecido como o que é o homem em si, quer dizer, o ser do homem; o homem é enquanto é consciência de si<sup>26</sup>:

Los errores tremendos:

1. la absurda sobreestimación de la conciencia, de la que se ha hecho una instancia, una esencia;/ 2. el espíritu como causa, sobre todo dondequiera que se esté ante una adecuación de desenvolvimiento, un sistema, una coordinación;/ 3. la conciencia como suprema forma accesible al hombre como tipo más elevado del Ser, como “Dios”;/ 4. La voluntad supuesta operante dondequiera que se compruebe un efecto;/ 5. el “mundo verdadero” como mundo espiritual, como accesible por vía de los datos de la conciencia;/ 6. el conocimiento, absoluto, como facultad de la conciencia en todos los casos en que pueda ser cuestión de conocimiento Conclusiones:

Todo progreso está en lo que se torna consciente, toda regresión está en lo que se vuelve inconsciente (...)/ La dialéctica aproxima a la realidad, al “verdadero Ser”; los instintos, los sentidos, el mecanismo, alejan de él (...)/ Todo lo bueno debe provenir de la espiritualidad, ser un dato de la conciencia (VP, §315).

Essa “sobreestimación” da consciência é decisiva para a emergência e a evolução da religião e do conhecimento (a ciência e a filosofia). É partindo do conceito do ser

---

<sup>26</sup> “Parece que o ser humano age apenas para possuir: ao menos as línguas sugerem este pensamento, ao considerar tudo o que passou como se nele possuíssemos algo (“eu falei, lutei, venci”: isto é, estou de posse de minha fala, luta, vitória). Como aí se mostra cobiçoso o ser humano! Não deixar que lhe escape nem mesmo o passado, quer continuar a te-lo!” A, §281).

como sujeito agente que pôde ser concebido um Deus, um Eu-substancial, incondicionado (inafetável): “Receio que não nos livraremos de Deus porque ainda cremos na gramática” (CI, III, §5). E o conhecimento, na perspectiva do homem consciente, será, como atividade da consciência (*intelligere*) (GC, §333), algo que se dá sem o envolvimento do corpo e seus afetos, posto que a consciência é tida como instância incondicionada<sup>27</sup>, “el “yo” como “Ser” (no afectado por el devenir y la evolución)” (VP, §338). O conhecimento seria, nesta perspectiva, o encontro da consciência com o ser (“La dialéctica aproxima a la realidad, al “verdadero Ser””), ou substância, que estaria por trás do acontecer.

Se nos referimos de maneira bastante geral ao que seria a emergência da religião e da ciência<sup>28</sup>, é porque se mantém de forma visível uma continuidade entre ambas, marcada pelo que lhes advém por procedência do âmbito interpretativo do qual emergem, que é a consciência; assim, parece ser que a “projeção do eu-substância” e a “introdução furtiva do ser em toda parte” que rege o pensamento consciente, tanto quanto tornam possível a concepção de um sujeito agente incondicionado como Deus e a concepção de uma substância, um ser, um agente por trás dos acontecimentos, também viabilizam a ambas a estipulação de um sentido para o homem consciente, direcionando-o, cada qual delas a seu modo, a interpretar a sua existência como instância onde, pela redução do corpo, se faz possível a aproximação entre ele e o ser incondicionado que perdura ao devir.

---

<sup>27</sup> “El estado consciente es la evolución última y más tardía de la vida orgánica (...). ¡Búscase en este estado la esencia del hombre, lo que hay en él de más perdurable, eterno, último y primario!; Tiénese el estado consciente por una cantidad fija!; Se niega su crecimiento, sus intermitencias!; Se le considera como la “unidad del organismo”!” (GC, §11).

<sup>28</sup> Devemos assinalar que os encadeamentos interpretativos para os quais apontamos aqui (“sobrestimación” da consciência, concepção de um Deus, rebaixamento do corpo frente a um eu incondicionado) são, evidentemente, muito mais complexos, e apenas conseguimos considerar numa certa generalidade o processo do qual fala Nietzsche.

Religião e metafísica, e metafísica como ciência, se encadeariam, então, segundo o que acreditamos ser a visão de Nietzsche, na interpretação do mundo operada pelo homem consciente:

La necesidad metafísica no es el origen de las religiones, como quiere Schopenhauer, sino tan sólo una proyección tardía de las mismas. Bajo el imperio de los conceptos religiosos, los hombres se han acostumbrado a la noción de “otro mundo” (detrás, abajo, arriba), y una vez destruida la quimera religiosa, experimentan a una penosa sensación de vacío y frustración, sensación que entonces genera otra vez “otro mundo”, pero esta vez uno metafísico, ya no religioso. Y lo que en tiempos remotos llevó al hombre a suponer “otro mundo” no fue un impulso, una necesidad íntimamente sentida, sino un error de interpretación de determinados fenómenos naturales, un embarazo del intelecto (GC §151).

A crença na liberdade da vontade é erro original de todo ser orgânico, de existência tão antiga quanto as agitações iniciais da lógica; a crença em substâncias incondicionadas e coisas semelhantes é também um erro original e igualmente antigo de tudo o que é orgânico. Porém, na medida em que toda a metafísica se ocupou principalmente da substância e da liberdade do querer, podemos designa-la como a ciência que trata dos erros fundamentais do homem, mas como se fossem verdades fundamentais (HH §18).

Entendemos que nesse encadeamento, na passagem da religião para a metafísica e o estabelecimento desta como ciência, se mantém as idéias do ser ou sujeito agente por trás do acontecer e da consciência como a instância mais própria do homem, onde se dá o encontro do homem com esse ser, seja ela considerada uma alma em contato com “Deus”, seja ela considerada a faculdade de encontrar o ser por trás da aparência.

Quando Nietzsche diz estar combatendo a metafísica, uma face dos seus ataques se faz no questionamento desta elevação da consciência como máxima instância interpretadora do mundo, em todas as formas em que ela se dá. Já vimos algumas premissas desse questionamento: a interpretação consciente toma parte numa economia constituída entre a pluralidade de instâncias interpretativas entrelaçadas no corpo humano; a consciência e o eu possibilitados por essa atividade interpretativa se

constituem na troca de afecções com outras consciências. Nas palavras de Vattimo (1991: 125):

La crítica de la superficialidad de la autoconciencia, es decir, del sujeto en su más clásica definición metafísica, se desarrolla en el sentido de un desenmascaramiento de su pretensión de inmediatez y «ultimidad», referida a un juego de fuerzas que el sujeto no controla y del cual es resultado y expresión.

Vimos alguns momentos dessa crítica quando passamos por alguns aforismos onde se fala nas relações entre quantos de força e o suposto paralelismo que há entre estas e as relações impulsivas constituintes do corpo. É de nosso interesse, para terminar este capítulo sobre Nietzsche, passar por certas formulações desta crítica retomando a questão da pluralidade interpretativa constituinte do corpo.

#### **4. A abertura do texto**

Lembremos que a atividade da consciência, como atividade interpretativa, consistirá numa falsificação, numa apropriação, ou seja, numa reinterpretação daquilo que lhe é apresentado: “redução a signo” (ID §1587), segundo um fragmento citado anteriormente. Como foi possível constatar, a interpretação consciente, além de ser uma atividade interpretativa entre outras no corpo humano, também é uma abertura para uma nova relação interpretativa entre os corpos enquanto quantos de poder. O que se diz aqui “redução a signo” deve ser pensado para ambas as relações interpretativas aqui em jogo, quer dizer, tanto para as afecções recebidas enquanto atividade interpretativa do corpo, quanto para as afecções recebidas de outros corpos enquanto âmbito interpretativo (quer dizer, enquanto sujeito constituído); todas elas passarão por uma falsificação, redução ou reinterpretação. Assim, tanto as relações



que se diriam “conscientes” (ou seja, as relações interpretativas respeitantes ao mundo construído pela consciência e a linguagem) quanto as que se diriam “inconscientes”<sup>29</sup> (ou seja, as relações respeitantes à consciência como atividade interpretativa diante de outras que constituem o corpo) seriam de falsificação, redução a signo, enfim, de reinterpretação; como ficou dito, são interpretações que fazem parte de uma cadeia interpretativa sem origem nem fim<sup>30</sup>.

Assim sendo, vale lembrar que, como citamos mais acima, “el pensamiento, tal como se presenta, es un signo multívoco, necesitado de interpretación, más exactamente, de arbitraria contracción y limitación, para finalmente devenir unívoco” (ID §1532); o pensamento só é possível mediante uma falsificação, uma coerção do “signo multívoco” em que se apresenta. É importante apontar, então, que a “redução a signo” operada pelo pensamento consciente, quer dizer, a interpretação no sentido próprio ao âmbito da consciência, se vê atrelada às relações interpretativas existentes entre a atividade da interpretação consciente e as demais atividades interpretativas constituintes do corpo: “Los pensamientos son signos de un juego y forcejeo de los afectos: se hallan siempre entrelazados por sus raíces soterradas” (ID §1582). Desta forma, interpretações concernentes ao mundo do homem consciente são influenciadas diretamente pelas relações interpretativas entre os impulsos no corpo<sup>31</sup>.

Há uma formulação desta influência que é de nosso interesse em grande medida, já que ela é feita por Nietzsche em termos de texto e interpretação. O corpo

---

<sup>29</sup> Claro está que uma relação de simples oposição dessas não procede para Nietzsche.

<sup>30</sup> “A série não mais se inicia com um “eidos” primitivo, nem com um “dado” elementar significativo, mas sim com um signo” (BRAIDA, 1992: 87).

<sup>31</sup> Esta relação entre o sentido da interpretação consciente e as relações impulsivas (a fisiologia) tem uma de suas defesas mais conhecidas em “O problema de Sócrates” (CI, II).

humano seria um texto continuamente interpretado, as afecções que nele incidem seriam continuamente interpretadas pela horda de impulsos:

Cada instante de nossa vida faz alguns dos braços de pólipo de nosso ser aumentarem e outros murcharem conforme a alimentação que traz ou não traz o instante . Nossas experiências são todas, neste sentido, meios de alimentação [para os impulsos] (...). (...) nossos sonhos têm precisamente o valor e o sentido de, até certo grau, compensar a casual ausência de “alimentação” durante o dia (...). Tais criações [os sonhos], que dão margem e desafio aos nossos impulsos de ternura, de humor, de aventura, ou a nosso anseio de música e montanhas – cada qual terá à mão seus próprios exemplos mais notáveis – : são interpretações de nossos estímulos nervosos durante o sono, interpretações muito livres, muito arbitrárias, de movimentos do sangue e das vísceras, da pressão do braço e das cobertas, dos sons do sino da torre, dos cata-ventos, dos notívagos e outras coisas assim. Se esse texto, que em geral pouco varia de uma noite para a outra, é comentado de maneira tão diversa, se a razão inventiva imagina, hoje e ontem, causas tão diversas para os mesmos estímulos nervosos: o motivo para isso está em que o *souffleur* dessa razão foi hoje diferente do de ontem – um outro impulso quis satisfazer-se (...) – ele estava em sua maré, ontem foi a vez de outro. – A vida de vigília não tem essa liberdade de interpretação que tem a vida que sonha, é menos inventiva e desenfreada – mas devo acrescentar que nossos impulsos, nas horas despertas, igualmente não fazem senão interpretar os estímulos nervosos e, conforme suas necessidades, estabelecer as “causas” deles? que não há diferença essencial entre sonhos e vida desperta? (...) que tudo isso que chamamos consciência é um comentário mais ou menos fantástico, sobre um texto não sabido, talvez não “sabível”, mas sentido? A §119).

Ora, mantendo a exigência da interpretação como falseamento, podemos entender aqui que a consciência, assim como o inconsciente, são falseamentos de um mesmo texto que é o corpo. A diferença entre os dois estados se assentaria assim na economia estabelecida parcialmente entre os impulsos (ou seja, numa diferença de força entre os impulsos). A consciência seria, portanto, uma atividade interpretativa determinada em grande medida por uma questão de “alimentação” dos impulsos, qual deles pôde sobrepor-se para ser o *souffleur* na interpretação daquilo que se torna consciente como proveniente dos sentidos. O mundo do homem consciente, como falsificação, seria pois uma inscrição num texto que o excede infinitamente. Toda

inscrição neste mundo, quer dizer, toda interpretação que se queira consciente, não poderá furtar-se (ou terá que deixar-se furtar) a responder por um “estado total”: “Detrás de todo pensamiento está un afecto (...), lejos de tener su origen en un impulso determinado, es un estado total” (ID, 1584).

Pode-se pensar, levando em conta principalmente a segunda dissertação da *Genealogia* (e, de certa forma, contra uma das idéias postas pelo aforismo acima, de que o texto “pouco varia”), que o texto a ser interpretado, o corpo, é constantemente modificado pelo ato interpretativo; considerando o que seria o “adoecimento do homem” simultâneo à sua conscientização, pode-se concluir que a interpretação consciente (por um rodeio que não envolveria somente uma intencionalidade concernente a ela, mas a todo um processo em que se envolve o corpo humano desde os primórdios de sua socialização) também escreve em tal texto. O homem consciente interpreta o mundo e interpreta a si como ser em um mundo, e ambas interpretações são inscrições em um texto que jamais lhe é dado a conhecer. Inscrição como modificação do corpo (recalcamento do esquecimento ativo, inscrição de uma memória de palavras), inscrição como estabelecimento de um mundo pela interpretação na perspectiva da consciência. Dizemos um texto que não é dado a conhecer ao homem consciente, justamente porque uma leitura dele não responderia pela lógica do sujeito agente que rege aquilo que na perspectiva da consciência seria “conhecer”. Se Nietzsche chama de “mundo metafísico” aquele criado pelo homem consciente, devemos chamá-lo também de texto metafísico, na medida em que nele o homem interpreta a realidade como tendo um ser a descobrir-se por trás de todo acontecer; um texto metafísico que se inscreve num texto geral (“estado total”), onde cada “ser” que o homem consciente “encontra” (desoculta) por trás dos

acontecimentos, se remete a uma pluralidade interpretativa (e não a uma origem simples a ser encontrada e trazida à presença de uma consciência). Deve-se levar em conta aqui especialmente o que chamamos acima de caráter relacional da efetividade e de cadeia sígnica: o corpo, como quanto de força, afeta e é afetado pelo entorno; ele se entrelaça com a efetividade, é condicionado e, dentro do seu possível, a condiciona; quer dizer, ele só existe enquanto cadeia de afecções entrelaçada numa cadeia maior; só pôde emergir e manter-se na existência (no sentido de incidir-resistir como relação de forças com a efetividade) enquanto relação interpretativa entre a pluralidade de instâncias interpretativas que lhe dá coesão e enquanto relação interpretativa desta coordenação de instâncias com a efetividade. Se o corpo é um texto, ele só pode então ser inscrito (ou escrito) nesta cadeia respondendo às exigências impostas por um sistema de coerções que determina a possibilidade da inscrição; como texto, o corpo só se inscreve, pois, segundo as relações de forças envolvidas no processo interpretativo do qual emerge. É respondendo a uma mesma exigência que se dá a inscrição do texto metafísico como existência do homem consciente. Se, como vimos, o próprio eu do homem consciente só se constitui na sua relação com o eu de outros, deve-se acrescentar que os mesmos modos de afetar do eu que estabelece relações se constituem no entrelaçamento entre a consciência como atividade interpretativa e as múltiplas atividades com as quais convive e disputa no corpo: como falseamento, “redução a signo”, interpretação, o texto que a interpretação consciente inscreve como mundo do homem consciente emerge como signo de uma relação diferencial entre as atividades interpretativas. Se tomarmos em consideração um indivíduo, pode-se dizer que o que ele tem por sua consciência é afetado duplamente pelo que lhe é alheio: como atividade interpretativa, ela se

constitui numa relação diferencial com as demais atividades; como eu-sujeito, ela se constitui na sua relação com outros eu (que por sua vez afetam esse eu-sujeito de modos determinados pelas relações interpretativas que os constituem como consciências em seus corpos correspondentes). O corpo como texto é atravessado e constituído por cadeias interpretativas (afetivas e sígnicas), a interpretação consciente inscreve o texto metafísico como mundo do homem mediante a interpretação do que lhe chega dessas cadeias, mas o modo como interpreta já é determinado em parte pela sua situação de luta com outras instâncias interpretativas do corpo.

Essa consideração do corpo como texto aponta bem para o chamado da consciência à humildade solicitado por Nietzsche. Se o corpo é uma cadeia sígnico-afetiva que se inscreve como interpretação na cadeia interpretativa maior da efetividade, a consciência e o mundo consciente serão uma inscrição nessa cadeia do corpo que se faz segundo uma interpretação dela (uma falsificação do signo multívoco que afeta a consciência); uma interpretação que nunca se faz por determinações unicamente conscientes, interpretação sem sujeito. O que na perspectiva do homem consciente é dado como real segundo as exigências do pensamento, visto como uma inscrição na cadeia sígnico-afetiva que é o corpo não passa de um signo que emerge de uma luta entre impulsos e outras atividades interpretativas, signo da interpretação da atividade interpretativa consciente; signo numa cadeia interpretativa infinita.

Ora, levando adiante a idéia levantada por Nietzsche do corpo como texto a ser interpretado, pode-se tê-la em consideração para ler o seguinte fragmento póstumo: “O texto mesmo permite inumeráveis interpretações: não há interpretação

“correta”” (KSA, XII, 1 [120])<sup>32</sup>. Se o mundo do homem consciente é constituído na interpretação que a atividade interpretativa consciente faz do corpo-texto (e a faz numa relação de forças com as demais instâncias interpretativas desse corpo), esse mundo é uma possibilidade interpretativa entre infindáveis outras. Uma tal interpretação não é “correta”, porque é, como toda interpretação, um “erro necessário” para a manutenção de uma organização como quanto de poder (VP, §273), um falseamento necessário para a manutenção do homem consciente e o seu horizonte de existência fundados no ser, na substância e no sujeito.

Quiséramos relacionar com esta discussão também (e para menciona-lo novamente) aquilo que vimos ser o “adocimento” do homem pela crescente conscientização. Cremos que é necessário porque julgamos que também concerne à interpretação do corpo como texto. Ora, o que vimos ser uma sobreposição da consciência às demais atividades interpretativas do corpo se faz segundo um processo de interpretação tanto do homem consciente a respeito do mundo de que se torna consciente quanto dele em relação ao corpo onde a sua consciência coexiste com as demais atividades interpretativas. Chega-se a um ponto onde o corpo, o texto, é modificado (recriado, falsificado) segundo a interpretação consciente, que se sobrepõe (mas que, como vimos, tampouco é uma instância independente). Segundo a terceira dissertação da *Genealogia*, o auge desse adocimento seria o homem dominado pela “vontade de nada” ou o advento do niilismo que se pergunta “para quê?”. Tal estado seria atingido pelas mesmas interpretações do mundo decorrentes da crescente conscientização do homem (onde também entra em jogo a proveniência

---

<sup>32</sup> “Derselbe Text erlaubt unzählige Auslegungen: es giebt keine “richtige” Auslegung”.

dessa atividade interpretativa) (sujeito agente, Deus, ser por trás do acontecer, essência, etc.):

La pregunta del nihilismo: ¿“para qué”? tiene su raíz en la costumbre según la cual la meta parecía establecida, dada, postulada desde fuera, –es decir, por alguna autoridad suprahumana. Tras haber perdido la fe en tal autoridad, se anda por costumbre en procura de otra autoridad susceptible de hablar en términos absolutos y de fijar metas y tareas. Entonces la autoridad de la conciencia (a medida que la moral se emancipa de la teología, se vuelve más imperativa) aparece primordialmente como sustituto de una autoridad personal. O la autoridad de la razón (...) (VP, §28).

Pero entre las fuerzas desarrolladas por la moral figuraba el impulso a la verdad; éste se vuelve al fin contra la moral descubriendo su teleología, su enfoque interesado –y entonces la revelación de esta mendacidad inveterada de la que el hombre espera librarse, actúa francamente a modo de acucia. Advertimos ahora en nosotros necesidades inculcadas por la larga interpretación moralista, que se nos antojan necesidades de lo falso; por otra parte son aquellas en las que parece residir el valor, por las que soportamos la vida. Este conflicto –lo que llegamos a conocer no lo apreciamos y lo que quisiéramos creer ya no nos es permitido apreciarlo– determina un proceso de disolución (VP §40)

Num processo que podemos somente indicar com estes aforismos, a interpretação que o homem consciente faz do mundo é capaz de causar a dissolução tanto do eu constituído pela consciência quanto do corpo como coordenação de instâncias interpretativas. Pode-se dizer que a interpretação do mundo segundo a necessidade de um ser por trás do acontecer, da verdade como encontro de um sujeito com uma essência por ele desvelada, após passar por uma época religiosa e por uma época científica (e é necessário sempre ter em conta os atavismos apontados aqui e ali por Nietzsche), passa por um momento onde a necessidade desse ser é questionada. Porém, isto é feito sem despojar-se (por impossibilidade) da forma da questão, quer dizer, sem deixar de tornar esse questionamento uma busca por um novo centro, um novo ser por trás do acontecer. Mata-se Deus mas seu lugar remanesce. O processo de dissolução se dá a partir do momento em que o vazio do ideal destruído é interpretado

como falta, perda, etc.. A exigência de um ser por trás do acontecer coexistindo em conflito com o questionamento desse mesmo ser conduz à interpretação segundo a qual a existência não tem sentido, e o mundo onde vive o homem é falso e imperfeito<sup>33</sup>. Uma tal interpretação conduz ao que Nietzsche chama de “decadência fisiológica”, onde o corpo se vê reduzido ao mínimo de sua atividade e inclusive o estado consciente é afetado (VP, §48).

Ainda que tenhamos apenas mencionado o vasto tema do niilismo segundo Nietzsche, podemos notar que ele se refere a um problema de interpretação relacionado à ascensão do estado consciente e seu crescente domínio entre as atividades interpretativas do corpo humano. Segundo a fórmula mais geral apontada por Nietzsche, o niilismo seria esse movimento onde o homem consciente destrói as bases metafísicas do mundo onde vive, entregando-se à vontade de nada e ao vazio. Por seu lado, o próprio Nietzsche se diz um niilista, num sentido particular que aponta para a importância do problema da interpretação:

El que aquí toma la palabra, por lo contrario, no ha hecho más que reflexionar (...); como espíritu agorero que mira hacia atrás cuando cuenta lo por venir; como primer nihilista integral de Europa que, empero, ya ha llevado en sí el nihilismo a sus consecuencias últimas, –que lo ha dejado tras sí, por debajo de sí y fuera de sí (VP, §2).

O niilismo que Nietzsche diz ter já conduzido é justamente o questionamento das bases metafísicas com que o homem consciente construiu o seu mundo. Com efeito, ele inclui entre os sintomas do niilismo a sua própria crítica dos valores morais: “Los síntomas capitales del niilismo: (...) el pesimismo ruso (Dostoievski, Tolstoi) (...); el

---

<sup>33</sup> Não podemos, no entanto, permitir-nos uma confusão quanto a este ponto. Quando se diz que o homem consciente passa a condenar o mundo onde vive ele não o faz no sentido de que a consciência é questionada, mas justamente no sentido de que o mundo deve ser condenado porque, segundo o que lhe é demonstrado pela consciência e a razão (que assim permanecem na sua posição gnosiológica), não é possível encontrar nele um ser por trás do acontecer, uma diretriz para a vida, e logo ele não é verdadeiro e não possui (ou lhe falta) um sentido.



pesimismo moralista: yo mismo” (VP, §53). Porém esse niilismo alegado pelo filósofo não conduz à interpretação do mundo e da vida do homem como faltos de sentido, pois, como bem vimos, a crítica de Nietzsche se faz no sentido de mostrar o imperativo da interpretação em todo acontecer; imperativo do falseamento. Quando o homem consciente, pelas próprias exigências da razão, encontra a necessidade de falseamento na existência advêm o niilismo e a vontade de nada, como interpretações do mundo onde este é falso em relação a um caráter verdadeiro que se perdeu. No que seria o niilismo de Nietzsche, se trata de apontar não a falta de um sentido, mas antes a necessidade de imprimi-lo, ou seja, a necessidade da interpretação. Faz da necessidade de falseamento uma afirmação.

Vemos que a importância recai justamente naquilo que se faz da necessidade de falseamento, quer dizer da necessidade de interpretar; trata-se portanto da interpretação da interpretação. Tanto a conscientização do homem quanto a crítica de Nietzsche desembocam na necessidade de falseamento, mas enquanto uma a interpreta como perda ou falta, ou seja, com nostalgia, a outra a interpreta como condição de existência, inclusive da existência de um mundo que se diga “verdadeiro”. À falta de explicação como interpretação do homem consciente, Nietzsche contrapõe a necessidade de interpretação, em todo o seu sentido, quer dizer, como falseamento necessário onde entram em relação múltiplas instâncias interpretativas. Como interpretação, a do homem consciente insiste em fazer-se segundo a forma da explicação, quer dizer, do encontro com um sentido a ser desvelado. Na sua interpretação do mundo, a sua necessária interpretação do corpo como texto que se encadeia com o mundo o conduz à decadência fisiológica na medida em que interpreta esse corpo segundo as exigências de um texto metafísico,

regido pela verdade como adequação e desvelamento de um ser para a consciência. Perante a necessidade de falsear, essa interpretação torna a existência do homem consciente uma existência caracterizada pela falta de um sentido que foi perdido, e desta forma, ela se caracteriza igualmente por ser uma espera pelo advento ou recuperação desse sentido. Perante a necessidade de falsear, a interpretação colocada por Nietzsche aponta para o encadeamento infinito ao qual se entrelaça uma tal atividade interpretativa, para a infinidade de perspectivas que se afetam numa relação interpretativa.

Diante da destruição da terra (dos fundamentos metafísicos da existência do homem consciente), vemos que Nietzsche aponta para duas formas de encarar o “horizonte do infinito”. Na perspectiva do homem consciente, a destruição das bases metafísicas de sua existência levada a cabo por ele mesmo o leva a encarar a existência como lançamento numa errância infinita e penosa em busca de um sentido perdido. A sua interpretação do texto corpo, o texto que inscreve como interpretação do corpo, se inscreve ainda sob as exigências do sujeito agente, do ser e da substância, ou seja, segundo a existência como remissão de uma consciência a um eidos, a um Deus, ou a uma verdade subjacente ao devir. O texto dessa interpretação ainda se inscreve como representação ou remessa significativa a um significado pleno que comanda a inscrição da existência do homem. Nietzsche, como vimos, apontará para uma outra interpretação daquela destruição, uma outra forma de encarar o horizonte do infinito, em que o texto que se inscreve como interpretação do texto corpo, se inscreve num entrelaçamento com um texto infinito que o excede. Nessa perspectiva, mesmo a interpretação metafísica da existência pelo homem consciente se inscreve como interpretação, ou seja, necessidade de falsear. Porém isto não é

apontado como falta de um sentido por encontrar e sim como o inevitável fato da interpretação em qualquer relação dada na efetividade.

A destruição das bases metafísicas da existência do homem consciente abre assim o texto que se inscreve como interpretação do mundo pelo homem a todos os investimentos implicados pelo caráter relacional da efetividade. E ao mesmo tempo em que o abre, mostra que ele sempre esteve aberto (mesmo antes da destruição da terra), e que a sua inscrição como mundo relativo ao ser, à substância, a Deus, etc., é, como inscrição, uma interpretação em todos os sentidos que Nietzsche aponta, incluindo-se aí o motivo da violência e dos rodeios da fisiologia. A abertura do texto da existência do homem consciente ao horizonte do infinito aponta para o perspectivismo e para o interpretacionismo de todo acontecer na efetividade, e assim, aponta para o condicionamento da existência do homem e de tudo o que pode vir a tornar-se o seu mundo, a sua identidade, a sua consciência, etc., ao jogo das relações diferenciais, do pathos da distância e da vontade de potência.

## **SEGUNDA PARTE**

**Onetti: três fórmulas proliferantes**

## Introdução

Para entrarmos em nossa leitura de Onetti, faz-se necessário explicar certos pretextos que impulsionam a nossa apropriação - pela leitura e escrita - dos textos onettianos.

A longa passagem que fizemos por alguns textos de Nietzsche constituiu para nós uma reserva de concepções a respeito do mundo, do homem e da relação deste com o primeiro (a sua existência). Dentre essas concepções, iremos nos referir, no que segue (na nossa leitura crítica dos textos onettianos), ao caráter relacional da efetividade. Vimos que tal concepção implica a idéia de que o homem (elo integrante da infinita tessitura relacional da efetividade) seria (desde a fisiologia até o que seria a sua subjetividade) um emaranhado de relações de forças; e, assim sendo, qualquer dualismo do tipo mente/corpo, sujeito/objeto a seu respeito se tornaria inválido. Segundo a forma como seguimos esta concepção em Nietzsche, o homem se tornaria uma instância aberta a todos os investimentos possibilitados pelo seu modo de estar relacionado no mundo; nas palavras de Deleuze (que orienta em grande medida a nossa leitura de Nietzsche) e Guattari (2000: 16), o homem, que é um corpo, faz rizoma com o mundo:

Os fios da marionete, considerados como rizoma ou como multiplicidade, não remetem à vontade suposta de um artista ou de um operador mas à multiplicidade de fibras nervosas que formam por sua vez uma outra marionete seguindo outras dimensões conectadas às primeiras. “Os fios ou as hastes que movem as marionetes – chamemo-lo a trama. Poder-se-ia objetar que *sua multiplicidade* resida na pessoa do ator que a projeta no texto; Seja, mas suas fibras nervosas formam por sua vez uma trama. E eles mergulham através de uma massa cinzenta, a grade, até o indiferenciado.

Assim, a sua existência não se resume à relação de uma consciência monádica com o entorno, constituindo-se, sim, como um cruzamento de fluxos provindos das diversas instâncias que interagem na composição da efetividade.

Nietzsche, segundo vimos, chamou a atenção para outras possibilidades de relação com o entorno que não pagassem tributo à tradicional relação dualista sujeito/objeto, apontando que, para além, ou, o que seria mais preciso, para além da instauração de um sujeito indivíduo cognoscente, há um processo em que entra em jogo (e jogam entre si) uma multiplicidade de instâncias pré-individuais:

Nietzsche, tendo se livrado de Schopenhauer e Wagner, explora o mundo de singularidades impessoais e pré-individuais, mundo que ele chama agora de dionisíaco ou da vontade de potência, energia livre e não ligada. Singularidades nômades que não são mais aprisionadas na individualidade fixa do Ser infinito (a famosa imutabilidade de Deus) nem nos limites sedentários do sujeito finito (os famosos limites do conhecimento). Alguma coisa que não é nem individual nem pessoal e, no entanto, que é singular (...) ”. (DELEUZE, 2003: 110)

Desta forma, nesta outra maneira de se enfocar as relações constitutivas daquilo que há na efetividade (ou seja, o que tradicionalmente seriam as coisas e os indivíduos), trata-se de levar em consideração os diversos fluxos ou forças que se entrecruzam nas diversas formações existentes.

Acreditamos que tais concepções de Nietzsche (lido com Deleuze) nos serão úteis em grande medida neste momento em que nos dirigimos à literatura de Onetti, pois, segundo pensamos, nos textos do escritor uruguaio nos deparamos com a exposição de uma maneira problemática (que veremos adiante) de se constituírem os personagens e, também, nos deparamos com uma maneira problemática de se conceber a formação de um corpus literário, na medida em que este se dá a ler, por, diversas alusões, como um corpo. Justamente, foram essas maneiras problemáticas

que nos levaram num movimento de ida e volta em nossa pesquisa, para os textos de Nietzsche e de Onetti novamente. Certas passagens com as quais nos deparamos - na medida em que percorremos o vasto corpus onettiano - e certa impossibilidade de se atingir uma unidade de alguns fatos no que concerne ao nível da história em relatos da série de Santa María, levaram-nos a procurar um determinado suporte teórico e filosófico para lê-lo respeitando o que, a nosso ver, se mostrou como característico seu e do universo por ele construído. Não acreditamos, então, numa correspondência ponto por ponto entre aquilo que encontramos pesquisando a filosofia de Nietzsche e o que se lê no texto onettiano, mas sim que há uma certa afinação possível entre as concepções às quais chegamos lendo o filósofo (*com* Deleuze, é bom lembrar) e as problemáticas com que nos deparamos nos textos do escritor uruguaio.

A nossa leitura irá se concentrar, então, em dois aspectos que observamos ao ler algumas narrativas onettianas (principalmente as que compõem a chamada pela crítica a “série de Santa María”<sup>34</sup>, mas também contos que não se referem a esta) que, como dissemos, nos pareceram importantes e que pretendemos pôr em consonância com certos pontos levantados a partir da nossa passagem por alguns escritos filosóficos de Nietzsche. O primeiro deles diz respeito às considerações que emergem em alguns momentos das narrativas onettianas em torno à existência dos personagens, particularmente daqueles envolvidos com a história de Santa María e que, em muitos

---

<sup>34</sup> A “série” de Santa María abrange os textos que fazem menção direta ou indireta à cidade de Santa María que aparece pela primeira vez em *La vida breve* (1950). Esta cidade será o espaço aonde irão se desenvolver as ações (ou parte delas) de uma parte dos contos (alguns dos mais longos, como “La muerte y la niña”, “La novia robada”, “Jacob y el otro” e “Historia del Caballero de la rosa y de la Virgen encinta que vino de Liliput”) e de mais da metade dos romances. O fato de que o personagem Díaz Grey seja mencionado como “criado” juntamente com a cidade em *La vida breve*, leva a supor que a sua participação no conto “La casa en la arena” (1949) é um indício de que a “série” de Santa María abrange os textos publicados entre 1949 e 1993, excetuando aqueles que não fazem qualquer menção a personagens e outros elementos concernentes à cidade. Porém, uma demarcação precisa nesse sentido não é possível completamente.



momentos, serão seus narradores. Exploraremos essas considerações no que tange à sua contigüidade com as idéias que se desprendem das concepções filosóficas abordadas e o faremos com o intuito de integrar tais considerações com o segundo aspecto da narrativa onettiana sobre o qual nos concentraremos. Este se refere às relações que se podem perceber entre os “corpos” que fazem parte das histórias e o corpus textual que elas conformam. De modo geral, podemos dizer que a maneira como se conformam os personagens ao longo dos textos – de forma que a sua individualidade e a sua subjetividade permitam expor as instâncias pré-individuais que concorrem para a sua composição –, e as diversas relações que se estabelecem entre os corpos em certas narrativas para a conformação do corpus, devem, segundo cremos, ser consideradas conjuntamente na leitura da narrativa de Onetti. Tais aspectos mencionados parecem-nos estar imbricados numa forma em que sequer podem ser expostos em grande medida separadamente, sendo que eles remetem entre si e retomam um ao outro. Trataremos de passar por eles, então, a partir de três “fórmulas” enunciadas por certos personagens. À maneira da fórmula de Bartleby (DELEUZE, 2004: 81), elas se encontram disseminadas, com formas variáveis, nas diversas narrativas onettianas. A escolha das mesmas não é pautada em qualquer qualidade “decifratória” e sim na sua capacidade de síntese dos problemas abordados.

## 1. O que é o corpo? / Primeira fórmula: “la receta infalible”

Retomando um dos pontos da leitura que Deleuze faz de Nietzsche, podemos ver que um corpo se forma pelas relações entre as forças. Assim, dependendo das relações estabelecidas, há a formação de diversos tipos de corpos:

O que é o corpo? Nós não o definimos dizendo que é um campo de forças, um meio provedor disputado por uma pluralidade de forças. Com efeito, não há “meio”, não há campo de forças ou de batalha. Não há quantidade de realidade, toda realidade já é quantidade de força. Nada mais que quantidades de força “em relação de tensão” umas com as outras (...) Toda relação de forças constitui um corpo: químico, biológico, social, político. (DELEUZE, 1976: 32-33)

Lembremos que, como vimos na primeira parte de nosso trabalho, as relações de forças são como o nível básico da efetividade, e pela complexificação dessas relações vão-se constituindo as unidades referentes aos outros níveis. Porém, há um atravessamento total entre tudo o que transita através do nível básico das relações de forças, o que permite dizer que há uma tessitura da efetividade na qual tudo está envolvido. Os corpos, então, independentemente de quais sejam os níveis relacionais de suas emergências, estão relacionados uns com os outros em suas formações e, principalmente, estão em completa relação com a efetividade, o mundo, em todos os seus níveis.

Diríamos que nos textos onettianos referentes à série de Santa María há um entrelaçamento profundo entre os personagens e o mundo na medida em que o mundo onde eles circulam é declarado como escrito, quer dizer, textual e não como a transposição para a escrita de um referente extratextual. Uma passagem importante a este respeito, está no romance *Dejemos hablar al viento* (ONETTI, 1979), num diálogo dado entre o personagem Medina e o personagem Carreño, ou Larsen, que

aparece como morto/vivo neste texto após ter participação importante em outros textos que mencionaremos quando for oportuno. Nessa conversação, Carreño, ou Larsen, entrega a Medina um trecho de *La vida breve* (1950), onde o protagonista desse romance, Brausen, anuncia a invenção de sua autoria da cidade de Santa Maria.

Diz Larsen:

- Brausen. Se estiró para dormir la siesta y estuvo inventando Santa María y todas las historias. Está claro.
- Pero [responde Medina] yo estuve allí. También usted.
- Está escrito, nada más. Pruebas no hay (...). (ONETTI, 1979: 142)

Este diálogo está no fim da primeira parte do romance. Logo no começo da segunda parte, quando Medina está entrando num lugar de Santa María chamado “Mercado Viejo”, aparece um cartaz que diz “ESCRITO POR BRAUSEN” (p. 147).

Ao longo das narrativas ambientadas em Santa María, proliferam os enunciados a respeito de uma deidade de Brausen, ou de um certo poder de criação por ele detido. Importantes no sentido de declarar a textualidade do mundo, são também as menções dos personagens à mensura do tempo em livros e páginas. O doutor Díaz Grey, personagem que iremos abordar com mais atenção adiante, afirma em conversação com Medina ainda em *Dejemos hablar al viento*: “Varios libros atrás podría haberle dicho cosas interesantes sobre los alcalóides” e, na mesma página, referindo-se aos episódios por ele vividos em “La casa en la arena” (1949), ele ainda afirma: “Oh, historia vieja. Estuvimos un tiempo en una casa en la arena. Tipo raro. Hace de esto muchas páginas. Cientos” (p. 200). Deve-se observar também, no romance *El astillero* (1961), como o narrador especula sobre a leitura como livro, daqueles fatos que ele narra; leitura que, segundo acredita, seria feita por um dos próprios personagens envolvidos nos fatos narrados: “Kunz – que tal vez esté vivo y

tal vez lea este libro” (ONETTI, 1971: 116). Pode-se observar a postulação por parte dos personagens e narradores de um caráter textual perpassando as suas existências. É como se aquilo que se escrevesse fosse constitutivo dos seus seres e de seu mundo e estes variassem segundo as escritas que se vão entrecendo entre os diversos textos da série. Neste sentido, deve-se mencionar o que se chama no capítulo 34 de *Dejemos hablar al viento* de “receita infalível”. Ela faz menção direta, segundo acreditamos, à cena entre Larsen e Medina acima citada. Nessa cena, lembremos, o ato que é mencionado como gerador de todas as histórias descreve-se assim: “Se estiró para dormir la siesta y estuvo inventando Santa María y todas las historias”. No capítulo 34 de *Dejemos hablar al viento*, a questão é a de “inventar” uma infância ainda não existente para um rapaz chamado Seoane. E a “receita infalível”, como no caso da invenção de “todas as histórias”, teria que passar pela horizontalidade da “siesta” criativa:

Medina ignoraba cuándo había nacido Seone. Pero tiempo atrás, una noche de soledad, horizontal y solitario en su dormitorio del ex Plaza, aburrido, oyendo lejana la insistencia de la lluvia, con una botella de caña Presidente y un cartón de cigarrillos negros, raspadores de bronquios, recordó la receta infalible e hizo nacer al muchacho en el frío de una madrugada en la Colonia: 16 de julio (...). Había nacido, pues, en julio en la Colonia, veinte años atrás (...). (ONETTI, 1979: 217)

Ao chegarmos mais adiante à instância da morte do rapaz em questão, constata-se que figura nos registros policiais que ele era “nacido en la Colonia, veinte años antes” (p. 249).

Queremos, pois, ressaltar a sobredeterminação do texto sobre o mundo e os personagens, a explicitação de como o já escrito ou o que está por se escrever virá a incidir sobre esses aspectos de modo que as escritas provindas dos diversos textos vêm, por meio de seu entrecruzamento, a compor (ou decompor) os diversos corpos

dos personagens, como veremos mais adiante. É certo que até agora demos privilégio a passagens de *Dejemos hablar al viento*, que é o romance que adota de forma mais explícita o procedimento de se constituir intratextualmente, ou seja, citando de forma explícita ou implícita, alterada ou não, passagens de outras narrativas onettianas<sup>35</sup>. Porém isto é procedimento bastante constante ao longo dos textos onettianos, como mostraremos quando for preciso<sup>36</sup>.

O que nos interessa frisar, e as passagens citadas de *Dejemos hablar al viento* são muito pertinentes para isso, é a postulação da condição de texto de tudo o existente. No conto “La muerte y la niña” (1973), por exemplo, uma página incide na formação do corpo do personagem já na página seguinte:

Su cara y su vientre estaban engordando y nadie podría saber con qué destino, qué significarían dos o tres años después. Nadie apostaría sobre seguro respecto al futuro casi inmediato de Jorge Malabia. (ONETTI, 1998: 378)  
Jorge entró, asombrosamente parecido al hombre descrito en la página anterior. (p.379)

Onde se diz que “está tudo escrito, provas não há”, se diz que para os personagens as coisas já estão dadas como texto. E eles mesmos, como partes dos textos, irão existir segundo os movimentos escriturais que lhes determinam seu

---

<sup>35</sup> Para Genette, a intertextualidade é um dos cinco tipos de relação transtextual existentes. Para ele, a transtextualidade seria o assunto que a poética estuda: “the subject of poetics is transtextuality, or the textual transcendence of the text (...)” A intertextualidade seria, pois, uma das cinco formas de “transcendência” do texto: “I am inclined to recognize five types of transtextual relationships. I shall list them in the order of increasing abstraction, implication, and comprehensiveness. The first type was explored some years ago by Julia Kristeva under the name of *intertextuality*, and that term obviously provides us with our terminological paradigm. For my part I define it, no doubt in a more restrictive sense, as a relationship of copresence between two texts or among several texts: that is to say, eidetically and typically as the actual presence of one text within another. In its most explicit and literal form, it is the traditional practice of quoting (with quotation marks, with or without specific references). In another less explicit and canonical form, it is the practice of plagiarism (...), which is an undeclared but still literal borrowing. Again, in still less literal guise, it is the practice of allusion: that is, an enunciation whose full meaning presupposes the perception of a relationship between it and another text, to which it necessarily refers by some inflections that would otherwise remain unintelligible” (GENETTE, 1997: 1-2).

<sup>36</sup> REALES (1997) aponta diversos momentos de autorreferência ao longo das narrativas onettianas.

destino, as suas vidas e até os seus corpos: a efetividade é, pois, textual; e os corpos emergem das escritas que se sobrepõem, como produtos dos entrecruzamentos dessas escritas.

Veja-se ainda o corpo de Larsen/Carreño de *Dejemos hablar al viento*: Larsen, no final de *El astillero*, continua vivo segundo o narrador e, em seguida, é dado como morto de pneumonia pelo mesmo narrador. O mesmo personagem, no romance *Juntacadáveres* (1964) administra um prostíbulo. Ora, quando ele reaparece em *Dejemos hablar al viento*, será como morto/vivo, em decomposição porém atuante, gerenciando um prostíbulo excelente se comparado com o de *Juntacadáveres*. As diversas escritas se encontram para a emergência de um corpo híbrido de Larsen, que justamente será aquele que anunciará, no diálogo com Medina, a “receita infalível”, e lhe entregará o texto recortado de *La vida breve*.

O entrelaçamento entre os corpos e a efetividade textual pode ser observado mais detalhadamente em momentos da narrativa onettiana onde se encontram em cena certos personagens que, pela sua freqüência de aparecimento e/ou pela maneira como intervêm, podem ser considerados como tendo uma certa importância quanto a esta questão.

Lembremos que em nossa passagem por Nietzsche constatamos que a afetabilidade entre os diversos quantos de força que podem se relacionar é o termo básico, aquilo que torna possível o estabelecimento de qualquer relação e de qualquer acontecimento que se possa dar efetivamente. A afetabilidade seria justamente aquilo que torna tudo o existente suscetível aos possíveis investimentos que possam advir, seja para a composição ou a decomposição de unidades de dominação ou quantos de força. A afetabilidade é a abertura sempre atualizável para o estabelecimento de

relações, tendo em conta que é justamente o caráter relacional da efetividade aquilo que movimenta o devir. Um corpo está sempre aberto aos investimentos da efetividade em que está inserido justamente pela sua afetabilidade; como unidade ele é, pois, sempre provisório, não possui uma identidade concreta mais que a título de um equilíbrio precário que pode ou não se manter por um certo tempo, estando a mercê das múltiplas relações que podem ser estabelecidas pelas diversas instâncias que mantêm uma certa coesão para a sua unicidade.

Haveria, pois, um certo caráter fortuito na formação de um corpo, fortuidade do encontro entre as diversas partes que entram em coesão para a emergência de uma unidade provisória que entra (ou pode entrar) em relação com outras unidades. Larsen, num monólogo em *El astillero*, fala do encontro, da congregação de partes que puderam formar um Larsen capaz de existir e sentir, simplesmente ser junto com outros: “Este cuerpo; las piernas, los brazos, el sexo, las tripas, lo que me permite la amistad con la gente y las cosas; la cabeza que soy yo y por eso no existe para mí (...)” (ONETTI, 1971: 100). É, pois, uma certa combinação o que torna possível o estabelecimento de relações entre a unidade que se forma e as unidades contíguas do mesmo tipo; uma certa combinação que forma uma unidade afetável (passiva e ativamente) para com outras, “lo que permite la amistad con la gente y las cosas”.

Se há de fato um entrelaçamento entre corpos e efetividade, deve-se observar como aquilo que deveria pertencer ao que seria o indivíduo – o pensamento –, anda solto, percorrendo a tessitura rizomática do mundo para eclodir por momentos em pontos determinados, na conformação de uma unidade provisória como pessoa. É assim que, nas narrativas onettianas, encontramos uma certa errância de frases que, muito mais que se esgotar numa intertextualidade usada como mera técnica ou

artifício, fazem pensar na instabilidade das identidades e dos fatos. Veja-se, na voz de um dos personagens mais importantes no corpus onettiano, Jorge Malabia, a postulação de um nomadismo do pensamento:

Cruzo el jardín mordiendo la pipa apagada, sin hacer ruido, rozando cuidadoso la noche con las mangas vacías del impermeable, descubriendo que los pensamientos no nacen de nosotros, que están ahí, en cualquier parte fuera de nuestras cabezas, libres y duros, y que se introducen en nosotros para ser pensados y nos abandonan cuando tienen bastante, caprichosos e invariables. (ONETTI, *Juntacadáveres*. 1980: 193)

Uma reflexão como esta nos faz pensar na maneira como os pensamentos do doutor Díaz Grey a respeito de Jorge Malabia, em *Para una tumba sin nombre* (1959) aparecem como pensamentos do próprio Jorge Malabia em *Juntacadáveres*. O julgamento do médico a respeito de Malabia diz:

No sabía aún que era posible sentarse y decir: “No quiero esto o aquello de la vida, lo quiero todo, pero de manera perfecta y definitiva. Estoy resuelto a negarme a lo que ustedes, los adultos, aceptan. Yo soy de otra raza. Yo no quiero volver a empezar, nunca, ni esto ni aquello, una cosa y otra, por turno, porque el turno es forzoso. Pero una sola vez cada cosa y para siempre (...)” (ONETTI, 1977: 94).

E os pensamentos de Jorge Malabia, no capítulo 5 de *Juntacadáveres*, são:

No quiero aprender a vivir, sino descubrir la vida de una vez y para siempre. Juzgo con pasión y vergüenza, no puedo impedirme juzgar; toso y escupo hacia el perfume de las flores y la tierra, recuerdo la condena y el orgullo de no participar de los actos de ellos (ONETTI, 1980: 34).

Sem ser propriedade de um ou de outro, essa reflexão se atualiza em ambos; simplesmente não pode ser atribuída a nenhum dos dois a autoria ou o ato originário da reflexão, já que a narrativa onettiana opera de forma a se perder o lugar de origem. Pois, se, por um lado, *Para una tumba sin nombre* é publicada em 1959 e *Juntacadáveres* em 1964, por outro lado, aquilo que se narra no primeiro texto dá a



entender que o narrado no segundo texto lhe antecede em alguns anos<sup>37</sup>: alude-se à questão do prostíbulo de Santa María (que é, digamos, o núcleo temático de *Juntacadáveres*) como acontecido “en aquel tiempo, el del prostíbulo” (ONETTI, 1977: 67).

Se os pensamentos, como quer Jorge Malabia, andam por aí, precedendo a quem os pense, o mesmo poderia ser dito, segundo o Larsen de *El astillero*, dos próprios atos de um indivíduo. Os atos seriam como forças ou potências que viriam a se exercer através de um corpo, internalizando-se nele tendo-o como meio para uma descarga, numa atividade da qual aquele corpo jamais sairia sem ser modificado:

Larsen supo en seguida qué debía hacer (...). Como si fuera cierto que todo acto humano nace antes de ser cometido, preexistente a su encuentro con un ejecutor variable. Sabía qué era necesario e inevitable hacer. Pero no le importaba descubrir el porqué. Y sabía igualmente que era peligroso hacerlo o negarse. Porque si se negaba, después de haber vislumbrado el acto, éste, privado del espacio y de la vida que exigía, iba a crecer en su interior, enconado y monstruoso, hasta destruirlo. Y si aceptaba cumplirlo – y no sólo lo estaba aceptando sino que ya había empezado a cumplirlo – el acto se alimentaría vorazmente de sus últimas fuerzas. (ONETTI, 1971: 139-40)

Não se pode deixar de lembrar, diante duma passagem como esta, do problema do embate entre forças ativas e reativas levantado por Deleuze (1973: 33 e ss.) na filosofia de Nietzsche. Não há, evidentemente, como se estabelecer uma hierarquia das forças nos textos onettianos simplesmente “aplicando” a tipologia estabelecida por Deleuze. Mas a passagem acima estabelece de forma clara que há uma problemática desse tipo que deve ser pensada. De fato, trataremos de algo nesse sentido quando, mais adiante, dedicarmos algumas palavras a *Para una tumba sin nombre*.

---

<sup>37</sup> E, no que diz respeito à passagem dos anos, serão muitos os artifícios que interditam uma reconstrução cronológica segura. Veremos mais adiante alguns deles.

Por agora, acreditamos ser importante relacionar tanto as idéias de Jorge Malabia sobre os pensamentos como as de Larsen a respeito dos atos, com o postulado da textualidade da efetividade observado em *Dejemos hablar al viento*. Acredito que esta relação, tendo em vista aquelas manifestações mais explícitas dos personagens acerca de suas existências como texto, permite pensar numa perspectiva a ser assumida segundo a qual os textos onettianos formariam um corpus-“corpo” múltiplo, um todo sem unidade, quer dizer, uma não-formação de totalidade como procedimento. Um “texto único”<sup>38</sup>, espaço instaurado onde forças de coesão e desagregação se encontram para compor e decompor unidades provisórias, suficientemente coesas para fazer com que haja acontecimentos identificáveis, para que se possa fazer referência a fatos e pessoas, mas também suficientemente instáveis como para que não se possa atribuir coordenadas espaço-temporais e identitárias fixas e seguras àquilo que se forma. Pois a declaração da textualidade da efetividade estipula que sempre há uma linha de fuga do fechamento de uma unicidade num todo pela possibilidade de um adendo textual que viesse a se acrescentar redistribuindo o que pudera ser um mapa definitivo.

Aquilo postulado por Jorge Malabia e Larsen nos faz considerar que os pensamentos e os atos se dão segundo uma distribuição nômade, ou seja, sem pertença a consciências ou indivíduos dados de antemão. Pelo contrário, estes seriam a efetuação de singularidades pré-individuais<sup>39</sup>:

---

<sup>38</sup> Como postula o crítico argentino Roberto Ferro em seu livro *Onetti/La fundación imaginada* (2003).

<sup>39</sup> “Singularidades pré-individuais e impessoais, esplendor do *On* (Se), singularidades móveis e comunicantes que penetram umas nas outras através de uma infinidade de graus, de uma infinidade de modificações. Mundo fascinante em que a identidade do eu se acha perdida, não em benefício da identidade do UM ou da unidade do Todo, mas em proveito de uma multiplicidade intensa e de um poder de metamorfose em que as relações de potência atuam umas nas outras” (DELEUZE, 2003: 305).

Longe de serem individuais ou pessoais, as singularidades presidem à gênese dos indivíduos e das pessoas: elas se repartem em um “potencial” que não comporta por si mesmo nem Ego (*Moi*) individual, nem Eu (*Je*) pessoal, mas que os produz atualizando-se, efetuando-se, as figuras dessa atualização não se parecendo em nada ao potencial efetuado (DELEUZE, 2003: 105).

Deve-se ter isto muito em conta ao se percorrer os textos onettianos, pois, em se tratando das narrativas em torno a Santa María, as dificuldades de se trabalhar segundo as exigências de uma objetividade no tratamento de fatos, localidades e personagens se liga, acreditamos, a esta distribuição nômade de pensamentos e atos, em conjunto com a maneira como se concebem os corpos – entrelaçados à efetividade textual – que se tornam produtos fortuitos da convergência entre as diversas forças que vêm a se relacionar para a sua emergência. Corpos estes que, na sua circulação entre os diversos textos, serão os encarregados justamente de narrar a história de Santa María, fazendo-a variar segundo a composição ou feixe de singularidades nômades que os faz emergir como corpos narrantes.

## **2. Anotações em torno a um corpo “inevitável” / Segunda fórmula: “sí, pero no”**

O médico Díaz Grey, personagem surgido por primeira vez no conto “La casa en la arena”, que aparece logo em seguida em *La vida breve* e daí em diante em diversos textos, suscita em suas tantas intervenções algumas discussões mais precisas em torno ao que viemos explorando acima. Tanto nos momentos em que a voz narrativa lhe pertence, quanto naqueles em que o narrador de turno se estende a seu respeito, vê-se surgir uma certa qualidade filosofante associada a ele. Como médico, representante da ciência, ele se arrisca na teorização, por exemplo, a respeito dos

móveis do ser humano. Assim, em *Juntacadáveres*, o vemos formular um esboço de uma “teoria do medo”: “No indudable, pero mucho más convincente que el marxismo y el freudismo, mi teoría del miedo determinando la historia y la psicología de los hombres” (ONETTI, 1980: 91-4). Mas, também, não deixa de tratar ironicamente a sua cientificidade como um papel a ser assumido e desempenhado numa farsa que vai além de seus desígnios:

Y así yo, cuando me distraigo, cuando dejo de estar alerta y participo, soy el doctor Díaz Grey, hago el médico, el hombre de ciencia, con conocimientos menos discutibles que los de las viejas que atienden partos, empachos y gualichos en el caserío de la costa (ONETTI, 1980: 28).

Ele procede, assim, de forma que uma suspeição é lançada sempre sobre a sua pessoa ou personalidade, tornando-as dúbias, sem contornos precisos, a pesar das numerosas descrições físicas que se repartem ao longo dos textos em que aparece.

De nossa parte, para estabelecer algum corte de leitura, tivemos que decidir por, digamos, “levar a sério”, algumas das afirmativas de Díaz Grey, vistas as possibilidades abertas por elas quando adotadas como hipóteses regulativas na abordagem dos textos onettianos. Assim, se chamamos de procedimento o lançar da suspeição sobre si por parte de Díaz Grey, é porque isto é algo recorrente ao longo de outros textos. Isto acontece também em outros níveis de formações possíveis, como fatos, locais e tempos.

Vejamos, então, afirmativas de grande importância que surgem partindo de, e em torno a, (o corpo) de Díaz Grey. No capítulo 4 de *Juntacadáveres*, o médico tem um encontro com o boticário Barthé onde se alternam as falas dos dois, os pensamentos do médico e a narração de um narrador anônimo. Nos interessa aqui o julgamento que o médico faz de Barthé em pensamentos que não exterioriza:

No es una persona; es, como todos los habitantes de esta franja del río, una determinada intensidad de existencia que ocupa, se envasa en la forma de su particular manía, su particular idiotez. Porque sólo nos diferenciamos por el tipo de autonegación que hemos elegido o nos fue impuesto (ONETTI, 1980: 28).

No capítulo 11 do mesmo romance, o médico passeia de noite voltando para a sua casa e se senta num banco da praça próxima. Lê-se, então, nas palavras do narrador:

Era como si otro usara su cuerpo [de Díaz Grey] abandonado para mirar la noche y olerla, escucharla con entusiasmo; para improvisar divagaciones acerca de los destinos y de los móviles de los fantasmas (ONETTI, 1980: 95).<sup>40</sup>

As duas passagens são condizentes com aquelas a que nos referimos acima, de Jorge Malabia e Larsen, referentes a pensamentos e atos despersonalizados. Fazer essa associação é interessante, porque a de que as pessoas não sejam exatamente “pessoas” e sim intensidades de existência, dá um contorno mais nítido a como seria a efetuação ou atualização dos pensamentos e atos nômades mencionados para a emergência das unidades provisórias de identidades ou “quase-pessoas”: haveria uma convergência destes atos e/ou pensamentos em intensidades de existência que, na sua efetuação extensiva, ocupariam, particularmente, este ou aquele modo de ser ou de se exercer (“su particular mania, su particular idiotez”). Ou seja, os habitantes daquela “franja do rio”, os habitantes de Santa María, que pensam e atuam, vivem, seriam como intensidades de existência que variam segundo aqueles influxos de atos e pensamentos que vêm a lhes “usar o corpo”.

Um momento da narrativa onettiana que convida a ser pensado levando em conta estas idéias é a novela *Para una tumba sin nombre*. Coincidentemente ou não,

---

<sup>40</sup> Outra passagem importante nesse sentido, está no capítulo “Santa María II”, de *El astillero*. Nela, diz o narador a respeito de Díaz Grey: “Tal vez no fuera él mismo quien pensara, sino una puntual memoria, dentro de él pero independiente desde años atrás” (ONETTI, 1971: 80).

ela é perpassada pela presença do “inevitável” doutor Díaz Grey<sup>41</sup>. Lembremos que a narrativa nesse texto gira em torno aos encontros do médico (que é o narrador) com Jorge Malabia, nos quais este lhe conta a “história de Rita”, cujo enterro o primeiro acreditou testemunhar logo nas primeiras páginas da novela. Durante os encontros, Jorge Malabia irá contando versões contraditórias ou duvidosas que o médico tentará comparar com as versões de Tito (amigo de Malabia) para tirar as suas próprias conjecturas, as que, ele acredita, o levarão à revelação dos fatos concernentes à vida da pessoa cujo corpo teria sido sepultado sob seu olhar.

O que nos parece importante destacar desse relato é a postura investigativa do médico, que desponta por momentos, tratando de dar uma consistência lógica, uma ordem causal aos fatos por ele inferidos, levantados e obtidos através dos relatos de Jorge Malabia e Tito. Isto é notável, por exemplo, no encontro ocorrido no capítulo 4, onde Malabia aporta novos dados que simplesmente desmentem um dos elementos principais da história em questão: a identidade do corpo enterrado. Diante de um tal desmentido, o médico se limita a negar as mudanças feitas por Malabia. Nega o que o jovem acrescenta e reafirma aquilo que ele mesmo pôde testemunhar (o enterro) e aquilo que “deduziu” pelas virtudes “divinatórias” atribuídas por ele às páginas que escreveu (no capítulo 3 da novela), nas quais reconstrói os supostos dias de Rita em Buenos Aires:

– Había mucho que agregar y lo hizo – contesté –. Pero no corrigió nada. La mujer es la misma, de todos modos. Usted veló a Rita y enterró a Rita. Y, sobre todo, también enterró al chivo.

(...)

– No creo que la modifique [a história] – dije –. Por lo menos para mí, para estas páginas. (ONETTI, 1977: 101-2)

---

<sup>41</sup> Ainda que o seu nome nunca apareça na novela, subentende-se a sua participação através de indícios, como, por exemplo, o modo que têm os seus interlocutores de interpelá-lo. A supressão nome do personagem do texto será motivo de considerações mais adiante.

E, em seu encontro com Tito (no capítulo 5), o médico, expressando uma verdadeira necessidade de interpelá-lo (“Pero a éste tengo que hablarle” (p. 106)), se dirige a ele contando “o único que ainda podia crer”:

Le expliqué lo único que me era dado a continuar creyendo. Que una mujer, Rita, pedía limosna con falsos pretextos en la puerta de una estación ferroviaria, acompañada por un chivo, que le fue agregado, luego de largas meditaciones estéticas, por un hombre llamado Ambrosio. (p. 109)

Isto, no que o médico diz acreditar, é uma soma daquilo que ele se nega a desmentir (tendo em vista que o próprio Malabia já tinha posto em dúvida a identidade da mulher enterrada) com aquilo que ele acrescentou em suas páginas “divinatórias”. Esta passagem se acrescenta a outras onde há uma tendência a unir partes na formação de um todo regido por alguma lógica; já no primeiro encontro com Malabia, o médico esboça o desejo de uma possível totalização:

– Ahora estamos mucho mejor. En todo caso, es usted quien acaba de ver, personalmente, a la mujer manejando al chivo. No Godoy ni Tito. Ahora el resto tiene que ser mucho más fácil. Se trata de unir esa escena con la del entierro, rellenar los ocho o nueve meses que la separan. (p. 78)

O mesmo acontece no penúltimo encontro entre os dois, após a leitura que Malabia faz das páginas “divinatórias” do médico. Este, contando com o acerto de suas adivinhações, fala no pouco que falta para totalizar a história:

– Entonces está bien – dije, recogí mis páginas adivinatorias y les sonreí con cariño y orgullo –. Después [Rita] se encontró con usted, o usted provocó el encuentro, vivieron un tiempo juntos, ella se enfermó y vino a morir en Santa María. Sólo faltaría escribir el final; pero esto es más fácil, en un sentido, porque lo conozco: el velorio, el entierro. (p. 97)

Interessa-nos destacar, pois, essa ânsia pela completude da história que anima o médico. E nos interessa porque esta novela justamente trata da interdição de qualquer tentativa totalizadora ou unificadora de fatos, sendo que poderia ser adotada

como seu mote a frase que se segue à recém citada intervenção do médico, como resposta de Jorge Malabia. Ele diz: “sí, pero no” (p.97). Onde o “pero” funciona como termo de inclusão entre as instâncias disjuntas. Mas uma inclusão que, por um lado, não é a preservação incólume das duas instâncias que se opõem e, por outro, tampouco conduz as instâncias a uma síntese (as palavras de Malabia poderiam dizer algo assim se elas fossem *Sí y no*). O “pero” é uma inclusão que mantém a ressalva, inclui preservando a relação polêmica, a diferença ou distância entre as instâncias que se relacionam. Levando em conta que o “sí, pero no” está associado à história de Rita discutida entre o médico e Malabia (é ela que exige uma proposição como “sí, pero no”), acreditamos que ele deve ser pensado como o próprio procedimento de construção da suposta “história de Rita”. As versões se acrescentam sem coerência, porém sem nunca haver a exclusão daquilo que é agregado à história. Algo que torna isso evidente é a confirmação de Jorge Malabia a respeito daquilo que ele lê nas páginas “divinatórias” do médico (o texto que se lê no capítulo 3), no concernente a Ambrósio e à sua ocupação do posto de cafetão de Rita (que supostamente passa por algumas sucessões durante a estada da mulher em Buenos Aires). Ele faz esses elementos “adivinhados” pelo médico entrarem em sua própria versão da seguinte forma:

– (...) Pero preferí convertirme en el hombre cuya cara, según usted, yo deseaba conocer. El hombre de turno, condenado al anonimato, que la esperaba en la pieza. Pero desapareció, no lo vi nunca, me tocó sustituirlo sin conocerlo. Así que yo pasé a ser el hombre de turno y algo más (ONETTI, 1977: 96).

É logo depois desta retomada por Malabia dos pontos “adivinhados” pelo médico que ele irá dizer que não fora Rita a mulher enterrada e sim uma “prima” desta. Páginas depois, o médico terá a existência de Ambrosio confirmada por Tito e



a troca de Rita pela sua prima será contrariada: uma versão que inclui a outra mas não deixa de afirmar a sua perspectiva própria. As palavras do médico que encerram a novela falam daquilo que as diversas versões formam: “una confusión sin esperanza, un relato sin final posible, de sentidos dudosos, desmentido por los mismos elementos de que yo disponía para formarlo” (p. 120). Algo que aí está, mas não se deixa simplesmente estar, para ser objetivado; ativamente confundindo, pondo em dúvida, desmentindo.

Como procedimento ou fórmula, o “sí, pero no” é essa disponibilização de elementos que se deixam encaixar aparentemente mas que sempre deslizam e não se deixam encaixar de fato, derradeiramente. E esse procedimento deve ser pensado, como mencionávamos, em conjunto com o verdadeiro *pathos* investigativo encarnado pelo médico nesse relato. Se, como pensa o médico na passagem antes citada de *Juntacadáveres*, os habitantes de Santa María são “una determinada intensidad de existencia que ocupa, se envasa en la forma de su particular manía, su particular idiotez” (ONETTI, 1980: 28), isto nos leva a crer que em *Para una tumba sin nombre* estamos diante de algumas das diversas manias nas quais determinadas intensidades vêm a se efetivar, diante de algumas das formas de “ocupar”, de existir, que poderia haver por parte delas. Assim, a tensão que se estabelece entre as tentativas de totalização e aquelas de desagregação em torno a uma possível história de Rita, viria a ser a manifestação do embate entre forças que se encontram e percorrem a tessitura do corpus onettiano. Ou seja, não exatamente um duelo entre o médico de um lado e Jorge Malabia com Tito do outro, mas sim a relação polêmica entre forças de agregação e desagregação que emergem, nesse relato, sob a identidade do médico

(que permanece sem nome ao longo da narrativa) e sob as identidades dos dois rapazes:

A intensidade não remete nem a significados que seriam como a representação de coisas, nem a significantes que seriam como representações de palavras (...). Há uma espécie de nomadismo, de deslocamento perpétuo de intensidades designadas por nomes próprios, e que penetram umas nas outras ao mesmo tempo em que são vividas sobre um corpo pleno. A intensidade só pode ser vivida em relação com sua inscrição móvel sobre um corpo, e com a exterioridade movente de um nome próprio, e é por isso que o nome próprio é sempre uma máscara, máscara de um operador. (DELEUZE, 1985: 14-15)

Assim, encaramos as reflexões a respeito do exercício despersonalizado de atos, pensamentos e formas de ser, como um chamado a se pensar o texto onettiano considerando um outro nível das relações aí encontradas, que se estabeleceria aquém das relações entre pessoas ou indivíduos. A postulação de Díaz Grey em *Juntacadáveres* iria ao encontro de um dos posicionamentos de Nietzsche:

La noción de “individuo”, “persona” facilita grandemente las cosas para el pensamiento naturalista (...). En realidad, ahí se alojan prejuicios: lamentablemente, carecemos de palabras para designar lo realmente existente, a saber: grados de intensidad por el camino que lleva al individuo (ID, § 1530)<sup>42</sup>

É preciso observar, pois, não somente dados concernentes ao nível das relações entre as tradicionais unidades fixas, mas também as forças que se exercem para a emergência destas unidades e suas relações, quer dizer: pensar em quais forças se apoderam delas e dão um sentido aos fatos construídos pelas suas relações. Referimo-nos, no caso de *Para una tumba sin nombre*, a como os indícios que dizem respeito à suposta história de Rita são apropriados pelo discurso do médico para a constituição de uma totalidade coerente e a como esses indícios são apropriados pelo discurso de Malabia e Tito no sentido de torná-los duvidosos. Queremos, então,

---

<sup>42</sup> As referências aos textos de Nietzsche seguirão as abreviações já estipuladas na primeira parte deste trabalho.

apontar para este tensionamento tal como é dado na novela em questão, para em seguida pensá-lo também tal como ele nos parece presente ao longo do corpus onettiano.

Haveria que se perguntar, pois, que forças se relacionam em *Para una tumba sin nombre* dando ao relato a característica peculiar de estabelecer-se em parte como tal e, ao mesmo tempo, desconstituir-se como tal, produzindo o movimento de “constituição e desconstituição”<sup>43</sup> que o perpassa. Haveria que se buscar uma forma de tipificar essas forças<sup>44</sup>. Para fazê-lo, pareceu-nos que a diferença singular entre o espaço liso e o estriado, como pensada por Deleuze e Guattari (1997a: 11 e ss; 179 e ss.), se presta para tal, pois, na tipificação dos autores, na produção desses espaços estão envolvidas forças de estriagem e forças de alisamento<sup>45</sup>:

Mas, justamente, o que nos interessa são as passagens e as combinações, nas operações de estriagem e alisamento. Como o espaço é constantemente estriado sob a coação de forças que neles se exercem; mas também como ele desenvolve outras forças e secreta novos espaços lisos através da estriagem. (DELEUZE e GUATTARI, 1997a: 214)

Ora, um espaço estriado seria aquele organizado pelo estabelecimento de relações entre pontos fixos, sendo que isto se daria também a partir de um ponto fixo

---

<sup>43</sup> Foi Liliana Reales (2002: 45-188), que, lendo Onetti pelo viés da desconstrução, assinalou e nomeou como “des/constituição da história” o movimento produtor de *Para una tumba sin nombre*. Devemos a essa leitura muito daquilo que desenvolveremos no que segue.

<sup>44</sup> CULLER, (1983: 172-5) lê o mito de Édipo numa perspectiva segundo a qual: “The convergence of discursive forces makes it essential that he become the murderer of Laius”. Ele mostra que há um detalhe na ação do mito que levanta uma tênue possibilidade de inocência pela parte de Édipo. Esse detalhe, segundo o autor, é ignorado, posto de lado em função de uma “force of meaning” (força de significação), sendo então a culpa de Édipo provinda não totalmente dos seus atos, e sim das forças discursivas operantes na lógica do mito. Culler conclui disso que, no mito de Édipo, há um tensionamento entre duas lógicas excludentes entre si, uma considerando o discurso como representação de fatos, outra os fatos como construções do discurso.

<sup>45</sup> Pareceu-nos, inclusive, mais apropriada esta tipificação feita por Deleuze e Guattari, do que aquela feita pelo mesmo Deleuze (1973: 33 e ss.), que passa por especificidades mais detalhadas (à divisão ativo/reactivo segue a “qualidade da vontade de poder”: afirmação/negação (1973: 121), como se pode ver na tabela construída pelo autor). A divisão entre liso e estriado é feita através da proposição de diversos modelos (DELEUZE e GUATTARI, 1997a: 79 e ss.), sempre apontando para as características adquiridas por cada espaço segundo se opere nele a estriagem e o alisamento.

de observação, do qual se pode abarcar a totalidade do observado (e pode-se notar que há um certo privilégio do ótico neste proceder); em contrapartida, o espaço liso seria aquele que não mais se organizaria segundo pontos fixos e que não possuiria um ponto de observação privilegiado. No primeiro, uma matéria seria organizada por formas antecedentes (DELEUZE e GUATTARI, 1997a: 185), impondo-se, pois, a reprodução de um modelo (1997a: 40)<sup>46</sup>. Já no segundo, não há uma organização segundo um critério pré-estabelecido e sim uma variação contínua, segundo o encontro dos diversos fatores materiais que possam se dar:

Enquanto no espaço estriado as formas organizam uma matéria, no liso materiais assinalam forças ou lhes servem de sintomas (...) O que ocupa o espaço liso são as intensidades, os ventos e ruídos, as forças e as qualidades tácteis e sonoras (...). O que cobre o espaço estriado, ao contrário, é o céu como medida, e as qualidades visuais mensuráveis que derivam dele (1997a: 185).

Forças de estriagem seriam, então, aquelas que se exercem para a organização de um espaço segundo pontos fixos de referência, respondendo assim à exigência de um certo modelo ou ordem distribucional de elementos. Assim, já se vislumbra a tendência à estriagem quando, no primeiro encontro do médico com Jorge Malabia (em que este começa a relatar a suposta história de Rita), aquele evoca uma ordem teológica de se inteirar dos fatos, quer dizer, inteirar-se não pela relação horizontal, cara a cara com o homem que tem diante de si, mas pela emanção divina, que lhe chegaria de cima: “no buscaba orientarme ni tampoco incitarlo a que contara: deseaba que aquello me viniera como de Dios, sorprendiéndome, sin violència” (ONETTI,

---

<sup>46</sup> Por isso, quando os autores estão trabalhando a distinção e interação entre uma ciência nômade e uma ciência régia (uma operando segundo um espaço liso, a outra segundo um espaço estriado), há um momento em que se fala na extração de constantes a partir de variáveis (DELEUZE e GUATTARI, 1997: 36).

1977: 58)<sup>47</sup>. A esta ordem soma-se a manutenção ostensiva por parte do médico daqueles elementos acrescentados por ele em suas páginas “divinatórias”; elementos que respondem muito mais pelas suas exigências lógicas quanto à aparição daquele bode que, segundo o que se conta nos relatos de Jorge Malabia e Tito, acompanhou Rita por um bom tempo em sua estadia em Buenos Aires. Soma-se ainda, e principalmente, a procura obstinada por manter fixo aquele que parece ser o seu ponto de referência principal: o corpo morto *de* Rita (a identidade daquele corpo), que ele teria ajudado a enterrar. Estriar seria, pois, manter estáveis os pontos de articulação da história, independentes das vicissitudes com as quais os discursos (supostamente veiculadores deles) estariam envolvidos<sup>48</sup>.

Já as forças de alisamento seriam aquelas que se exercem para a constante redistribuição daqueles que seriam pontos de referência, quer dizer, justamente torná-los in-referentes pela sua posta em movimento. Vemos a sua ação nas retomadas e deslocamentos sofridos pelos pontos de articulação estabelecidos pelo médico, que acontecem quando dos reencontros deste com Jorge Malabia (posta em dúvida da identidade de Rita e, no último encontro, negação de tudo o relatado<sup>49</sup>) e com Tito (primeiro, no capítulo 5, presencialmente e em seguida, no capítulo 6, por carta).

---

<sup>47</sup> Foi a extensa tese de Liliana Reales que nos alertou para esta postura assumida pelo médico neste momento da narrativa: “Díaz Grey deseja a história; há a tensão da espera de algo quase divino; uma revelação, um material surpreendente em forma de relato: a voz portadora de uma verdade que ele transformaria em escrita também verdadeira. Neste momento da narrativa, o médico revive a figura do escritor clássico, aquele que é o meio pelo qual se expressa a voz de Deus (Deus falou a Jeremias: “Pega um livro e nele escreverás todas as palavras que te disse”, Jeremias, 36-2, 4)” (REALES, 2002: 71).

<sup>48</sup> Assim, ainda que a história chegue ao médico por Jorge Malabia, uma ordem superior se imporia para dar suficiente inteligibilidade como para que o médico pudesse inteirar-se da verdade, “que me viniese como de Dios”. E deve-se lembrar que o médico “deduz” tudo o que lemos no capítulo 3, sobre os seguidos cafetões e o “perfeccionador” Ambrosio.

<sup>49</sup> Não podemos deixar de assinalar que, no momento em que Jorge Malabia nega tudo o que foi relatado, entre os elementos negados está a prima substituta de Rita, que ele havia incluído na suposta história quando do segundo encontro com o médico, porém esta prima agora é negada adotando como

Mas, como dissemos, não se trata de ver no embate entre essas forças um duelo personificado e sim um conflito sem contendores individuais, onde, pelo contrário, as individualidades têm sua gênese no conflito e nele adquirem suas variáveis consistências. Vê-se em *Para una tumba sin nombre* duas formas de dispor os elementos para formar ou não uma história; mas o que dá ao texto o seu movimento produtor antiteleológico (“un relato sin final posible” (p. 120), sem finalidade a não ser a sua própria posta a prova como relato) é a efetiva afirmação das duas formas contrárias de se apoderar dos elementos (“si, pero no”). Lembremos que, para Deleuze e Guattari (1997a: 180):

os dois espaços só existem de fato graças às misturas entre si: o espaço liso não pára de ser traduzido, transvertido num espaço estriado; o espaço estriado é constantemente revertido, devolvido a um espaço liso.

Quer dizer, as forças estriam e alisam incessantemente. Interessa, pois, notar que em *Para una tumba sin nombre* (e para além deste texto em particular) dá-se vazão às duas formas de se apoderar dos elementos; ou, sempre levando em conta aquele postulado de Díaz Grey em *Juntacadáveres* que já mencionamos, há aí pelo menos duas formas de ocupação da existência por parte das intensidades, ou seja, na efetivação das intensidades como existentes (“intensidad de existencia que ocupa, se envasa en la forma de su particular manía, su particular idiotez”). Há forças que trabalham para uma organização e estabelecimento dos elementos segundo uma legibilidade e há aquelas que trabalham na desorganização ou para a não-organicidade, e para a instabilidade dos elementos.

---

nome o de Higinia; este é justamente o nome que Tito havia inventado para a prima quando do seu único encontro com o médico, que antecede ao último encontro deste com Jorge Malabia. Ou seja, no momento de negar todos os elementos da história, Jorge Malabia o faz já incluindo naquilo que nega (ou seja, na sua versão) um elemento (o nome da prima) que não fora acrescentado por ele.

Acreditamos que levando em conta essas duas maneiras de se apoderar dos elementos, ou do espaço instaurado pelo texto, pode-se entender a disposição de diversos detalhes que, por um lado, exigem uma postura investigativa (como aquela que vimos animar por momentos o médico de *Para una tumba sin nombre*) e, por outro, exigem um desprendimento para com os possíveis pontos de referência que viessem a surgir daquela postura. Seria, pois, levando em conta essa dinâmica da estriagem e do alisamento que se devem ler, por exemplo, os detalhes que perfazem e desfazem uma construção objetiva do tempo, do espaço e dos personagens envolvidos na série de Santa María. Assim como em *Para una tumba sin nombre* vemos um tal embate no que tange ao que seria a suposta história de Rita, deve-se procurá-lo também no que seria a tessitura maior que envolve aquele embate em particular. Passar, então, relacionando as demais narrativas de Onetti, por uma certa disposição de elementos que instiga as duas maneiras de se apropriar deles, sem vantagem definitiva de uma sobre outra.

Para além daquele *pathos* investigativo que impulsiona o médico, *Para una tumba sin nombre* apresenta o mesmo médico como um “caso” a ser pensado quando o texto é considerado em sua relação com outros relatos de Onetti. Pois ele permanece sem nome ao longo da narrativa e só se torna possível a sua nomeação pela acumulação e confrontação de certos detalhes; seu nome deve ser (re)construído. É necessário notar que seus interlocutores o chamam de “doutor”, que ele frequenta o hospital, que o seu primeiro encontro para ouvir o relato de Jorge Malabia se dá no consultório em frente à praça, que ele faz uma visita médica. Todos esses são indícios sobre a “identidade” do médico somente possíveis porque remetem a outros momentos do corpus onettiano. Isto convoca a uma postura investigativa, quer dizer,

a uma intenção reconstrutiva similar àquela encarnada pelo médico. É no capítulo 2 de *La vida breve* (para dar um exemplo) que nos inteiramos do consultório diante da praça; é em contos como “Jacob y el otro” e “La muerte y la niña” (entre outros) que sabemos do trabalho no hospital e das consultas médicas. Um certo mapeamento é necessário quando se quer dizer categoricamente que o médico de *Para una tumba sin nombre* é o doutor Díaz Grey. Josefina Ludmer prefere, por seu lado, destacar que não se sabe o nome do médico: “el médico, el narrador central, carece de nombre, como el título del texto” (LUDMER, 1977: 318), mesmo sendo a publicação do estudo da crítica argentina do ano 1977 (dois romances e alguns contos depois de *Para una tumba sin nombre*). De nossa parte, acreditamos que o viés de estriamento, aquele intuito investigativo que o texto alimenta em parte, tende a esgrimir um ponto que é cabal quanto ao estabelecimento de um nome para o médico: uma cena dada no último capítulo de *Juntacadáveres*. Nela, Jorge Malabia, junto a outras pessoas, olham o corpo enforcado da suicida Julita. Em *Para una tumba sin nombre*, Jorge Malabia se refere a esta cena num diálogo com o médico: “la tarde en que usted y otros hombres vinieron a mirar lo que quedaba de Julita” (ONETTI, 1977: 67). Em *Juntacadáveres*, o narrador do último capítulo é Jorge Malabia, que narra a cena assim: “Pero no me dieron tiempo. Mi padre, el juez, el inevitable Díaz Grey, el oficial, hablaron con rapidez en una lengua extraña” (ONETTI, 1980: 258). Ou seja, o *usted* a que se refere Malabia em *Para una tumba sin nombre* seria o *inevitable Díaz Grey*<sup>50</sup> a que ele se refere em *Juntacadáveres*. Mas para se chegar a tal conclusão, como dissemos, é necessário que os elementos presentes nos textos sejam

---

<sup>50</sup> “Inevitable” é o epíteto dado ao médico pelo narrador do conto “La novia robada”: “El inevitable Díaz Grey” (ONETTI, 1998: 328) e também pelo narrador da parte III do conto “La muerte y la niña”: “del inevitable doctor Díaz Grey” (1998: 368).



reorganizados, ou seja, dispostos de forma que sejam reconstruídas as referências que possibilitem o estabelecimento de identidades.

Há, porém, envolvido nas mesmas cenas de *Para una tumba sin nombre e Juntacadáveres*, algo que vem a lançar novamente um véu de inexatidão. Se em *Para una tumba sin nombre* Jorge Malabia se refere a “la tarde en que usted y otros hombres vinieron a mirar lo que quedaba de Julita”, pode se constatar na sua narração do capítulo 33 de *Juntacadáveres* que o momento em que se dá a contemplação do corpo morto de Julita (por ele e os outros homens) acontece de noite (e não de tarde), na mesma noite em que Larsen e as três prostitutas estão sendo “deportados” de Santa María num trem que partia perto da uma da madrugada<sup>51</sup>. Seria muito redutor dizer que isto é apenas uma contradição. Acreditamos que há aí, como já dito, um certo procedimento que consiste em afirmar a diferença entre as versões, quer dizer, fazer a junção daquilo que só pode ser disjunto, fazer com que convirjam num mesmo corpo (num mesmo corpus) elementos que não formam uma totalidade harmoniosa (os opostos não se resolvem numa síntese para a superação, não há aí uma *aufhebung* dialética).

Se levarmos em consideração aquela noite como relatada por Jorge Malabia em *Juntacadáveres* e como relatada por Brausen no capítulo 16 da segunda parte de *La vida breve*, vemos que, segundo o primeiro, as condições meteorológicas são inexpressivas, havendo nada mais que “un viento de fin de noche” (ONETTI, 1980: 258), enquanto que aquilo contado pelo segundo é que a noite era tormentosa: “este viento tormentoso que venía del río”, “comenzó el golpeteo de la lluvia; la claridad de

---

<sup>51</sup> Lembremos que no capítulo 32 de *Juntacadáveres*, Jorge Malabia estava junto com Larsen e as três mulheres, Díaz Grey, Lanza e Medina na cervejaria Berna, esperando a hora de partida do trem.

los relámpagos” (ONETTI, 1999: 291 e 297). Isto leva a um impasse, na medida em que se fala de uma mesma noite que não é igual a si.

A respeito dessa noite, deve-se lembrar que no capítulo 16 da segunda parte de *La vida breve* (intitulado “Thalassa”), ocorre o arribo de Brausen e Ernesto a Santa María, cidade que até aquele ponto da narrativa havia sido tratada por Brausen como invenção sua. Ao longo da narrativa pode-se constatar que há, por um lado, a ação situada em Buenos Aires, da qual participam Brausen, Gertrudis, Queca, Ernesto, Stein, Macleod e outros. Por outro lado há a ação situada em Santa María, da qual participam Díaz Grey, Elena Sala, Lagos, Owen (“el Inglês”), Mr. Glaeson e outros. Em sua estada em Santa María, Brausen e Ernesto vão jantar na cervejaria Berna, ocupando uma mesa no segundo andar, com vista para o primeiro andar. Estando aí acomodados, Brausen olha para baixo e presencia, com alguns obstáculos visuais (não consegue ver o rostos de todos) uma conversação que se desenvolve numa mesa do primeiro andar. Como bem aponta a crítica (REALES, 2002: 325 e ss. e FERRO, 2003: 303 e ss.) a conversação testemunhada por Brausen é a mesma (com leves alterações) que se dá no capítulo 32 de *Juntacadáveres*, na noite da expulsão de Larsen e as prostitutas da cidade e do suicídio de Julita. Como já foi dito, em *Juntacadáveres* o médico Díaz Grey (do qual, na visão de Brausen em *La vida breve*, não se pode ver o rosto, somente o traje azul mencionado nos dois romances) participa da conversação em questão. Como aponta Reales, as ações de Díaz Grey com Oscar, Lagos e os demais em *La vida breve* ocorrem em um tempo superposto ao qual ocorrem as ações do médico (em *Juntacadáveres*) com Larsen, Medina, Jorge Malabia Lanza e os demais. Isto leva a crer que há uma “superposição temporal e uma pluridimensionalidade” (REALES, 2002: 325). Como vimos, é uma mesma

noite que é tormentosa e não o é ao mesmo tempo; ou seja, não se pode dizer que se está exatamente diante da “mesma” noite, deve-se cogitar, então o encontro, ou a intersecção de duas “séries”: “una variación infinita en la que entran en contacto varias series a la vez” (FERRO, 2003: 304).

Não fizeram parte da nossa pesquisa reflexões teórico-filosóficas a respeito do tempo. Contudo, acreditamos que é oportuno fazer uma conjetura a respeito desse problema na ficção onettiana. O que nos motiva é o fato de que o episódio que envolve *La vida breve* e *Juntacadáveres* (e, claro, o “inevitável Díaz Grey”) tem a peculiaridade de colocar as temporalidades e dimensões que se sobrepõem justamente em dois andares (Brausen e a série de *La vida breve* no segundo andar do “Berna” e Díaz Grey e a série de *Juntacadáveres* no primeiro andar). Essa colocação em dois andares leva a considerar um episódio de *Cuando ya no importe*, ocorrido no único dia datado<sup>52</sup> em 4 de junho que consta nesse texto. Nele, Carr é acordado pelo sofrimento parturiente de Eufrasia e sai em busca de ajuda, terminando a procura na casa onde mora Díaz Grey, que agora é casado com Angélica Inés e tem como servente Josefina. A casa, como se sabe, é aquela construída por Jeremias Petrus, que tanto foi desejada por Larsen em *El astillero*; a famosa casa dos quatorze pilares que a elevam do chão. Em diálogo com Carr, Díaz Grey o convence de que não conseguirá voltar para o lugar onde mora em vista da forte chuva, e lhe diz que guarde o seu jipe na garagem da casa. Para isso, Carr tem que “descer” até a garagem com Angélica Inés, enquanto o médico fica “encima”, esperando. Na garagem se dá um contato sexual entre Angélica Inês e Carr (este a “toca” a pedido dela). Após

---

<sup>52</sup> Esse romance tem o formato de um diário, havendo diversas datas para aquilo que é relatado. Porém, as datas não estão dispostos em ordem cronológica.

disso eles “sobem” ao encontro de Díaz Grey. É aí onde se dá o que a nosso ver é digno de atenção. Para espanto de Carr: “parecía que allí arriba el tiempo hubiera demorado más que en el garaje porque el doctor parecia recién bañado y afeitado, puesto en el sillón frente al escritorio como un ser flamante, desterrado de cualquier ayer imaginable” (ONETTI, 1998: 56). Ou seja, os tempos decorridos nos dois andares não foram os mesmos. Não é uma situação igual àquela que se dá entre *La vida breve* e *Juntacadáveres*, porém pode-se vislumbrar algo que denominaríamos “tempo em dois andares”, temporalidades desiguais correndo paralelamente (podendo haver intersecção) separadas apenas por um desnível.

Vemos, pois, como a busca e confrontação dos “dados” dispostos ao longo dos textos, antes de conduzir à construção de um quebra-cabeça, com o encaixe correspondente das peças, conduz à problematização de qualquer gesto de encaixe pela própria problematização da totalidade: não há motivo de haver encaixe entre peças se não há o todo a ser construído ou reconstruído. Resta somente o trabalho incessante de estriagem e alisamento, a estipulação de pontos, ou um sistema pontual (de referências), para em seguida usá-lo como trampolim. “Um sistema pontual será mais interessante à medida que um músico, um pintor, um escritor, um filósofo se oponha a ele, e até o fabrique para opor-se a ele, como um trampolim para saltar” (DELEUZE e GUATTARI, 1997b: 94): são dadas as condições de se reconstituir a noite no Berna, para que a tentativa de fazê-lo resulte antes na sua desconstituição em séries que se intersectam, como temporalidades e dimensões que deslizam umas sobre as outras.

Lembramos há pouco que, em seu diálogo com o médico em *Para una tumba sin nombre*, Jorge Malabia chama a noite do suicídio de Julita de *tarde*. Considerando

a recém apontada incongruência entre as “noites” do Berna, é de outra forma que deve ser encarada essa “tarde”. Ora, se há, por um lado, a sugestão de diversas séries no episódio do Berna, por outro lado, não é estritamente necessário que as narrativas onettianas as desenvolvam todas. Seria como exigir que no famoso conto de Borges “El jardín de los senderos que se bifurcan”, estivessem desenvolvidas todas as séries possíveis, repetindo o gesto do “escritor Ts’ui Pên”. Acreditamos que a “tarde” referida por Jorge Malabia leva a considerar uma possível série onde Julita não se suicida de noite, onde, talvez, a contemplação do seu corpo pendurado (por parte de Jorge Malabia, os outros homens e Díaz Grey) aconteça, de fato, numa tarde. Uma série não desenvolvida efetivamente, porém estipulada. Não seria essa a única sugestão de um problema semelhante vinda à superfície pelas palavras de Jorge Malabia. Como narrador e protagonista do conto “El álbum” (1953), ele relata os encontros que tem com uma mulher mais velha e as manobras que tem de fazer para torná-los possíveis. Entre tais manobras, está uma ligação para a sua mãe para avisá-la de que “comería en la ciudad para poder llegar a hora al colegio” (ONETTI, 1998: 177). Isto dá a entender que ele (e também Tito, que o acompanha em certos momentos da narrativa) frequenta ainda a escola. Também é de se notar que ele, para pagar a conta deixada em aberto pela mulher no hotel Plaza, penhorou um relógio herdado de seu irmão Federico, relógio que “(muda y melodramática, mi cuñada lo desprendió de la muñeca de mi hermano muerto)” (p. 187). Ou seja, Federico já morrerá<sup>53</sup>, porém, não se sabe se Julita já se suicidara, ou sequer se já enlouquecera.

---

<sup>53</sup> Deve-se lembrar que, se tomamos em conta a cronologia da publicação dos livros de Onetti, este conto seria o primeiro a mencionar a morte de Federico (sem mencionar o nome dele), e que esta só seria mencionada novamente em *Para una tumba sin nombre* e, logo, em *Juntacadáveres*.

O que nos chama a atenção é que Jorge Malabia inclui em sua narração o seguinte pensamento:

Mientras bajaba hacia el puerto me sentí feliz contra mi voluntad (...), recordé un verano ya muy antiguo en que las quintas lanzaron toneladas de jazmines a la ciudad, y descubrí, entreparándome, que ya tenía un pasado. (...) llegué al puerto con la pipa entre los dientes y un pasado recién descubierto. (pp. 178 e 179)

O “verão antigo” é digno de atenção porque tal verão, com “toneladas de jasmins”, divide a abundância das flores com o verão de *Juntacadáveres*. Nele, há uma noite<sup>54</sup> em que Díaz Grey está andando pela praça: “Solitario en la Plaza de Santa María, poco después de cumplir los cuarenta años, en una noche de aquel verano en que la ciudad se llenó de jazmines” (ONETTI, 1980: 95). Ora, se no capítulo penúltimo de *Juntacadáveres*, no episódio do Berna, uma das prostitutas menciona a idade de Jorge Malabia como sendo 16 ou 17 anos (p. 254), e no conto “El álbum” Malabia ainda está na escola (“el colegio”), o verão dos jasmins não pode ser tão “antigo”. E se ele for de fato um “passado”, ele é necessariamente recente.

Deve-se pensar também numa observação de Jorge Malabia, neste mesmo conto, a respeito de Vázquez (um dos funcionários do jornal *El liberal*, pertencente à família Malabia). Ao descrevê-lo, ele diz: “gris y pequeño, con el andar heredado de su amigo Junta”. É interessante pensar em que tipo de herança se está falando aqui. Sobre o relógio, penhorado para pagar a conta do hotel, Malabia diz que “lo había heredado de mi hermano ((...) de mi hermano muerto)” (p. 187), ou seja, há uma herança em função de uma morte. No caso de Vázquez e o “andar de Junta”, a herança é capaz de sugerir, por um lado, o desterro de Larsen (com o qual Vázquez trabalhou por um tempo no jornal dos Malabia) em *Juntacadáveres*, por outro, como

---

<sup>54</sup> No capítulo 11, na mesma noite em que o médico intui a sua “teoria do medo”.

herança em função de uma morte, pode sugerir a defunção de Larsen em um dos finais de *El astillero*. Se considerarmos a “herança” como provinda do desterro de Larsen, a “antigüidade” do verão dos jasmims lembrado por Malabia se torna ainda mais surpreendente, pois é justamente em *Juntacadáveres* onde se conta que Larsen trabalhava no jornal, abandonando o emprego para gerenciar o prostíbulo, sem com isso deixar de conversar com Vázquez (seu ex-colega de escritório), que nesse convívio teria se tornado herdeiro de seu modo de andar.

Nota-se que, por mais que se queira uma reconstrução linearizante a partir desses detalhes (o verão dos jasmims, a aproximada idade do Malabia colegial, a “herança” de Vázquez), seria necessária a lavratura de verdadeiras páginas “divinatórias”, como as do médico em *Para una tumba sin nombre*, preenchendo os espaços duvidosos segundo uma certa lógica assumida dos acontecimentos; e tal como aquelas páginas do médico, qualquer tentativa terá que se deparar com um “sí, pero no” como o de Jorge Malabia, ela será incorporado pelo movimento constituinte/desconstituente daquela fórmula.

Segundo o percurso que fizemos nestas anotações em torno a um corpo “inevitável”, partimos do postulado de Díaz Grey a respeito das intensidades de existência para encarar a oposição de superfície entre o médico e Jorge Malabia em *Para una tumba sin nombre* como o embate entre forças de estriagem e alisamento exercendo-se para se apoderar dos elementos que formariam (e não formariam) a história de Rita. Passamos em seguida a encarar, desse ponto de vista, a tessitura maior da qual *Para una tumba sin nombre* faz parte, que é a conjunção relacional entre os diversos relatos onettianos: consideramos aí como acontecem encontros (entre personagens) e eventos (tormenta, florescimento de jasmims) que se dão de

forma que possam emergir como “quase-objetividades”, quer dizer, acontecimentos objetivos e ao mesmo tempo não-objetiváveis. Se pensássemos em uma forma geral para o procedimento que leva o texto a se dar a ler dessa maneira, diríamos que para os pontos que se estipulariam como certos há um porém correspondente para torná-los incertos, sendo (insistimos aqui) esta contraposição antecedente ou independente de qualquer instância individual (este ou aquele personagem), um movimento impessoal (florescimento ou tormenta, por exemplo).

Somaríamos ainda, como manifestação que se poderia dizer exemplar desse procedimento, e também como ponto de articulação com aquilo que iremos abordar no item seguinte, um aspecto do relato que Díaz Grey faz de suas memórias a Carr em *Cuando ya no importe*. Relato que Carr, nos únicos “12 de junio” e “10 de diciembre” que constam no texto, diz redigir sob o nome de “las confesiones de Díaz Grey, médico de Santamaría” (ONETTI, 1993: 115).

Interessa-nos destacar dessas memórias do médico justamente a convergência e, ao mesmo tempo, a discrepância que elas mantêm em relação com outros momentos das narrativas onettianas. Nesse relato, como supostamente anotado por Carr em “12 de junio”, as memórias do médico narram como ele conheceu, começou a se relacionar e se casou com Angélica Inés Petrus<sup>55</sup>. Segundo o anotado por Carr, o primeiro contato mais próximo do médico com Angélica Inés teria sido quando esta tivera um anzol encravado na perna acidentalmente: “La había atendido años atrás, cuando era una niña algo rara. Se había clavado un anzuelo en un muslo. Me pareció rara porque apenas se quejó cuando la curaba” (p. 118). Já no relato do médico

---

<sup>55</sup> Sabe-se, desde *El astillero*, que Angélica Inés é a filha de Jeremías Petrus, dono do estaleiro que dá nome ao título do texto.



anotado por Carr em “10 de diciembre”, as memórias conduzem ao tempo da instalação do prostíbulo em Santa María (nas anotações de Carr, *Santamaría*<sup>56</sup>): “Me contó el médico que después de muchos tanteos diplomáticos logró que Santamaría pudiera enorgullecerse y avergonzarse de estrenar un prostíbulo” (p.142). O relato anotado por Carr narra a lembrança do médico: “recuerdo que en aquellos tiempos me dio por inventarme dolores reumáticos y compré un bastón” (p.142). As duas lembranças do médico (primeiro contato próximo com Angélica Inés e instalação do prostíbulo) remetem, de forma evidente, a *El astillero* e a *Juntacadáveres*. Ora, se fizermos o confronto entre as lembranças e aquilo que elas retomam, obtemos a confirmação da adequação entre a lembrança e o lembrado. Em *El astillero*, no capítulo “Santa María – IV”, está relatado com detalhes o episódio de Angélica Inés e o anzol, e em *Junatacadáveres*, os capítulos 6, 8 e 11, a “renguera” ou “cojera” do médico é mencionada de formas diversas, inclusive consoante com o caráter “inventado” dito pelo médico, segundo o registrado por Carr: “una mano em alto para hacerse perdonar, exagerando la cojera para justificar el bastón” (ONETTI, 1980: 42). Porém, segundo o movimento que nos interessa explicitar, a possibilidade de “confirmação” das lembranças pela confrontação com o lembrado é apenas uma parte do jogo.

Atentando-nos para a continuação da relação do médico com Angélica Inés segundo o anotado por Carr (“12 de Junio”), chegamos à instância do casamento deles. De acordo com o que Carr anota, Díaz Grey lembra que se casou com a garota

---

<sup>56</sup> Em *Cuando ya no importe*, o nome da cidade provinciana sofre um apocopamento, passando de Santa María para Santamaría.

após sucessivas visitas dela (já crescida) junto com Josefina<sup>57</sup> ao seu consultório, sendo a primeira destas visitas em busca de um aborto para a filha de Petrus. A participação de Josefina (que recorda bastante o seu papel de intermediária dos encontros da Angélica Inés com Larsen em *El astillero*) teria sido, na lembrança do médico, importante para a realização do casamento<sup>58</sup>. Mas o detalhe que mais nos interessa é o que diz o médico sobre a sua disposição para com Angélica Inés:

Nunca estuve enamorado de Angélica (...). Le repito que nunca estuve enamorado de ella (...). Yo imaginaba una felicidad inmediata muy sencilla: una gran chimenea encendida, cálida como un incendio, cualquiera fuera la estación y los dos desnudos mirando el fuego. Me sería indiferente que hubiera sexo o no. Dependería de ella (...). Nos instalamos en esta casa, que dejó de serme extraña, y conseguí con influencias un puesto de médico en el hospital que nos permitió subsistir en el día a día (...). Y así hasta que un tribunal lejano resolvió el viejo pleito a favor de don Jeremías Petrus. Vendimos la ruina que llamaban astillero y el pequeño ferrocarril por el que pagó muchísimo dinero una de las tantas empresas de paja que el Vaticano tiene dispersas por el ancho mundo. (p. 123-4)

É interessante ter em conta isto, para então se dirigir a um outro momento onde são mencionadas as circunstâncias do casamento. É em *Dejemos hablar al viento* que, no capítulo 30, Díaz Grey comenta com Medina a esse respeito, quando se encontram no restaurante que funciona no que antes fora o hotel Plaza:

- Hace tiempo que no nos vemos. Olvidé felicitarlo por su casamiento [diz Medina].
- Gracias. – Díaz Grey prolongo una sonrisa burlona –. Perdóneme. Hace casi un año. Todos los felicitadores pensaban que me casaba con los hipotéticos millones del viejo Petrus y con la nada hipotética casa-palacio sobre pilastras, libre de hipotecas. Pero yo estaba enamorado de Angélica Inés desde que era una niña. Y como no es ni será nunca adulta, sigo enamorado. Después, ayuda misteriosa de Brausen, que además no existe, se ganó el pleito del ferrocarril. Ahora tenemos millones en moneda que poco vale. Y no los

---

<sup>57</sup> Josefina é a empregada que, em *El astillero* mantinha encontros com Larsen e intermediava os deste com Angélica Inés na “Glorieta” (pequeno pátio coberto) do jardim da casa dos quatorze pilares, pertencente a Jeremías Petrus.

<sup>58</sup> “De modo que la Jose triunfó, me hizo llegar a lo que se había propuesto desde la primera visita al consultório. Un juez borracho y mi gran amigo, el padre Bergner, nos hicieron marido y mujer en una reunión libre de curiosos” (p. 124).

necesitamos. Diría, mintiendo, que estoy haciendo confidencias. Pero la verdad es que no le oculto a nadie ni mi amor, débilmente perverso, ni los millones que llegaron después. (ONETTI, 1979: 198)

Pode-se ver que aqui, a disposição de Díaz Grey para com Angélica Inés é diferente da lembrada nas anotações de Carr. De fato divergem totalmente. Neste caso, a confrontação entre a lembrança e aquilo que é lembrado nada ajuda a confirmar.

Como dissemos anteriormente sobre um mesmo evento (o suicídio de Julita) acontecido numa noite, segundo um relato, e numa tarde, segundo outro relato, é irrelevante dizer que há apenas uma contradição ou uma mudança de opinião por parte do médico no que acabamos de ver. Nos inclinamos a ver aí a contraparte do jogo segundo o qual há a estipulação de pontos de referência – localizáveis pela comparação entre textos – para, ato seguido, torna-los duvidosos. A manifestação desse jogo nas lembranças do médico anotadas por Carr é, inclusive, bastante semelhante à forma como ela se dá em *Para una tumba sin nombre*, quando se trata da constituição/desconstituição da possível história de Rita: as memórias de Díaz Grey retomam pontos dos relatos anteriores para confirmar uns e contradizer outros, fazendo com que a tessitura maior - onde se inscrevem os relatos objetos da retomada e as lembranças que os retomam - tenha a característica de estar num devir incessante<sup>59</sup>.

Apontamos para esta semelhança, também, porque em *Cuando ya no importe* se está diante da ação de outra fórmula capaz de expressar o movimento produtor das narrativas de Onetti. Ela também se encontra, como o “sí, pero no” a que tanto nos

---

<sup>59</sup> “La incesancia no es producto de una acumulación de materiales que se van agregando, sino que la expansión significativa no aparece como la consecuencia del crecimiento cuantitativo del corpus, sino que cada texto reescribe los anteriores y les otorga otro espesor, otro volumen rizomático” (FERRO, 2003: 322).

referimos, em *Para una tumba sin nombre*. Lembremos que, quase no fim do capítulo 5, no último encontro entre o médico e Jorge Malabia, este desmente tudo o que fora até então “adivinhado” e coletado por aquele nos seus encontros com Malabia e Tito. Segundo o jovem, o melhor seria considerar a suposta história como uma invenção coletiva: “La dejamos así, como una historia que inventamos entre todos nosotros, incluyéndolo a usted. No da para más, salvo mejor opinión”. A resposta do médico parece ser justamente essa “mejor opinión”: “Sí – dije (...) – Sí. Quiero decir que da para mucho más, la historia; que podría ser contada de manera distinta otras mil veces” (ONETTI, 1977: 118). “Da para mucho más”, não é essa a atitude que perpassa a relação entre as narrativas onettianas? Não é essa frase capaz de figurar todo o movimento de retomadas e reapropriações, tanto da suposta história de Rita como da de Larsen, Díaz Grey, Medina, Lanza, Brausen e todos os demais personagens? Não expressa essa frase, como fórmula ou procedimento, o movimento de inclusão do que é disjunto que tentamos apontar aqui e ali relacionando as narrativas?

### **3. A relação produtiva e os corpos deteriorados / Terceira fórmula: “da para mucho más”**

Propusemos, no primeiro item, que a estipulação da textualidade da efetividade, as reflexões (acerca de um nomadismo do pensamento e da fortitude e precariedade das formações identitárias dos personagens) presentes em certas narrativas e algumas passagens (que, em nosso entendimento, eram a prática do idealizado por essas reflexões), deveriam ser pensadas em conjunto. Propusemos isto para encarar a narrativa onettiana como um lugar de entrecruzamento de forças, onde

instâncias pré-individuais jogam entre si, conferindo uma variabilidade contínua às diversas formações que emergem desse jogo para conformar a efetividade com a qual os personagens se entrelaçam.

No segundo item, levando adiante a proposta do primeiro, tratamos de passar por alguns momentos capazes de evidenciar uma tal variabilidade. De acordo com aquilo que entendemos ao fazer essa passagem, a variabilidade se dá num movimento segundo o qual a emergência das formações na efetividade acontece pela afirmação simultânea de traços divergentes: quando as intensidades ocupam a existência (quando o intenso se efetiva como extenso, quando as singularidades pré-individuais convergem num indivíduo) as formações decorrentes dessa ocupação são híbridas, ambíguas e paradoxais. Quer dizer, essas formações reúnem em si perspectivas diferentes, que se afetam mutuamente, não tendo, portanto, contornos definidos. Tal dinâmica motivaria, então, a emergência de formações como, por exemplo, a tarde que também é uma madrugada e na qual há e (porém) não há uma tormenta, ou, como já indicávamos no primeiro item, um Larsen que morreu, que vive, e que morto/vive. Sem haver a anulação de uma perspectiva pela outra, afirma-se o disjuncto:

A divergência, a disjunção, são, ao contrário, afirmadas como tais, (...) uma operação a partir da qual duas coisas ou duas determinações são afirmadas *por* sua diferença, isto é, não são objetos de afirmação simultânea senão na medida em que sua diferença é ela própria afirmada, ela própria afirmativa. (DELEUZE, 2003: 178)

Ao falarmos nessa operação, nos referimos àquilo que seria a tessitura maior onde se inscrevem aqueles momentos de inclusão do disjuncto, ou seja ao corpus formado pela *relação* entre as narrativas. Se, por um lado, tratamos de rejeitar qualquer totalização das narrativas numa unidade, por outro lado, assim como nos referimos a “quase-objetividades” anteriormente, devemos nos referir a uma “quase-

unidade”, a uma inclusão das narrativas num texto único, que, por sua vez, afirme num só corpus (num só “corpo”) as divergências entre as perspectivas que se relacionam. Haveria pois, como em Nietzsche, um perspectivismo onettiano, que procede pela inclusão das perspectivas divergentes nessa “quase-unidade”, que seria *um mesmo corpus sempre outro*:

Leibniz nos ensinara que não há pontos de vista sobre as coisas, mas que as coisas, os seres eram pontos de vista. Só que submetia os pontos de vista a regras exclusivas tais que cada um não se abria sobre os outros senão na medida em que convergiam: os pontos de vista sobre a mesma cidade. Com Nietzsche, ao contrário, o ponto de vista é aberto sobre uma divergência que ele afirma: é uma outra cidade que corresponde a cada ponto de vista, cada ponto de vista é uma outra cidade, as cidades sendo unidas senão por sua distância e não ressoando senão pela divergência de suas séries, de suas casas e de suas ruas. E sempre uma outra cidade na cidade (...). A perspectiva – o perspectivismo – de Nietzsche é uma arte mais profunda que o ponto de vista de Leibniz; pois a divergência cessa de ser um princípio de exclusão, a disjunção deixa de ser um meio de separação, o impossível é agora um meio de comunicação. (DELEUZE, 2003: 180).

Como dissemos, tratamos de passar no item anterior por algumas efetuações dessa inclusão do divergente que, a nosso ver, se mostra como fórmula (“sí, pero no”) ou procedimento da maneira como a efetividade textual emerge. Levando em conta aquilo que vimos a respeito do entrelaçamento das formações corporais dos personagens com a efetividade textual, queremos agora fazer algumas considerações sobre esse corpo/corpus<sup>60</sup> que emerge como “quase-unidade” da relação entre as narrativas onettianas.

Ora, lembrando o enunciado ou fórmula visto em *Dejemos hablar al viento* (“la receta infalible”), que caracteriza o entrelaçamento corpo-efetividade textual, sabe-se que tudo “está escrito, nada más. Pruebas no hay”. Nota-se isso na já

---

<sup>60</sup> Reales (2002: 46), assinala que: “Há uma inquietante relação entre corpo e corpus na literatura de Onetti. Ela diz respeito ao trabalho corporal da escrita, à transformação necessária do corpo que gera o corpus e que, a sua vez, é gerado por ele”. É, sem dúvida, uma indicação como esta que nos leva a adentrar-nos, na medida das nossas possibilidades, nas considerações que seguem.

mencionada mensura do tempo em páginas, mas também num paralelismo estipulado entre o estado da estrutura física de Santa María e o estado corporal de seus habitantes: “– Todo en esta ciudad – dijo el médico, tenía la voz opaca y ablandada –. Sufrimos de dermatitis, cada día se nos cae un pedazo de piel o un recuerdo. O también una cornisa”<sup>61</sup> (ONETTI, 1979: 196). Há uma deterioração simultânea dos corpos e da cidade; eles se decompõem juntamente. É num corpo também, o da prostituta Victória, que Medina irá procurar um “atalho” para voltar de seu exílio a Santa María:

Pero el sentido número seis me decía que sí, que Santa María otra vez, que el flaco cuerpo inclinado y desparejo tenía prestigio de faro, contenía la huella, el camino transversal, el atajo capaz de unirme al camino de regreso. (p. 51)

E no uso desse corpo, ele, de fato, encontrará um trecho, um pedaço daquilo que procura:

Frenético y disimulando, entreverado con el cuerpo decepcionantemente pulcro por deformación profesional, atravesando además la vulgaridad de los perfumes sintéticos que era necesario levantar y desprender como espesas costras traslúcidas, creí reconocer -en aliento, axila, sexo, cansancio- las palabras, seres y cosas que enumeran los libros y que volverán. (p. 55)

Segue a esse parágrafo, entre aspas francesas, uma parte de um parágrafo de *Juntacadáveres*<sup>62</sup>, ou seja, “las palabras seres y cosas que enumeran los libros y volverán”.

---

<sup>61</sup> Traduz-se “cornisa” ao português por “cornija”, que é: “1. Ornato que assenta sobre o friso de uma obra. 2. Molduras sobrepostas que formam saliências na parte superior da parede, portas, etc” (BUARQUE DE HOLLANDA, 1986: 480).

<sup>62</sup> O trecho é idêntico nos dois textos (*Dejemos hablar el viento e Juntacadáveres*) sem levar em conta as aspas francesas: “Es fácil dibujar un mapa del lugar y un plano Santa María, además de darle nombre; pero hay que poner una luz especial en cada casa de negocio, en cada zaguán y en cada esquina. Hay que dar una forma a las nubes bajas que derivan sobre el campanario de la iglesia y las azoteas con balastradas cremas y rosas; hay que repartir mobiliarios disgustantes, hay que aceptar lo que se odia, hay que acarrear gente, de no se sabe dónde, para que habiten, ensucien, conmuevan, sean felices y malgasten” (ONETTI, 1979: 55; 1980: 172).

Interessa-nos pensar no retorno dado pelo uso de um corpo deteriorado (“pulcro por deformación profesional”). Pois é justamente pela mão de um outro corpo, agora em putrefação, que Medina irá encontrar um outro retorno “das palavras seres e coisas”. Como vimos, é Carreño, ou Larsen morto/vivo, quem lhe entrega, com algumas elisões, um trecho de *La vida breve* como evidência do caráter textual da realidade e, em seguida, lhe dá a conhecer “la receta infalible”. São, pois, esses corpos deteriorados e em vias de deterioração que perfazem o movimento produtor da narrativa: o uso e re-uso do já escrito. A entrega, por parte de Larsen/Carreño, do trecho de *La vida breve* é muito importante nesse sentido. Pois, estando o seu corpo em putrefação, ele entrega aquele trecho a título de princípio produtor de “todas las historias”, um recorte do texto que justamente se inicia informando que o seio canceroso de Gertrudis (esposa de Brausen em *La vida breve*) havia sido extirpado. Um recorte feito, a modo de cirurgia, minuciosamente, pois não é um bloco de texto que é recortado (como visto no caso de Victoria), mas somente as palavras que não fazem menção à situação em que Brausen, em *La vida breve*, as enuncia<sup>63</sup>. É, então, Larsen/Carreño, aquele que serviu para gerenciar o prostíbulo das mulheres “acabadas”, que serviu para gerenciar o estaleiro em ruínas, é ele que, agora morto/vivo, servirá para anunciar a fórmula geradora de todas as histórias: está escrito, nada mais. Porém, dando a entender, pela sua própria pessoa em putrefação, uma outra fórmula complementar: justamente porque estão escritas é que todas as histórias estão sujeitas ao “da para mucho más” que vimos em *Para una tumba sin nombre*.

---

<sup>63</sup> “Es un recorte de un fragmento del capítulo II de *La vida breve*, cuando Brausen está gestando Santa María. En el pedazo de papel que Larsen le entrega a Medina están elididas todas las menciones a la realidad de Brausen” (FERRO, 2003: 349).



Pensamos que há, pois, de modo metafórico, uma alusão ao movimento de produção do corpus pela maneira como se apresentam e como se relacionam os corpos em alguns relatos e também pela maneira como o médico Díaz Grey retoma o já escrito em *Cuando ya no importe*.

Ao contrário do movimento produtor do famoso conjunto de narrativas *As mil e uma noites*, onde Šahrāzād afasta a morte narrando, acreditamos que o corpus onettiano prolifera as narrativas pela aproximação entre a vida e a morte, pela injunção entre o que é vivo e o que é morto. Não se trata, evidentemente, de que morrem muitas ou poucas pessoas nos seus relatos. Há uma sobreposição entre vida e morte, de modo que estas povoam os corpos em distribuições dissimilares:

El deterioro del paso del tiempo en María Bonita alcanza a algunas partes antes que a otras; el lugar en que se manifiesta de modo más agudo esa perturbación de la unidad es el rostro. Al mirarse en el espejo, descubre el desajuste, la perdida de sincronicidad de su imagen:

[o autor cita *Juntacadáveres*] La boca estaba aún fresca, aún distante de la gordura del mentón, del trozo en forma de herradura que lo separaba del cuello”. (FERRO, 2003: 72)<sup>64</sup>

Da mesma forma, o corpo/corpus emerge, por momentos, do povoamento errante de corpos em deterioração, sendo o simples percurso de seus itinerários um movimento produtor.

---

<sup>64</sup> A este respeito deve-se levar em consideração também o conto “Un sueño realizado” (1941), onde a mulher que vai encomendar a realização de uma peça sua ao fracassado produtor de teatro Langman causa nele a seguinte impressão: “La mujer tendría alrededor de cincuenta años y lo que no podía olvidarse en ella, lo que siento ahora cuando la recuerdo caminar hacia mí en el comedor del hotel, era aquel aire de jovencita de otro siglo que hubiera quedado dormida y despertara ahora un poco despeinada, apenas envejecida, pero a punto de alcanzar su edad en cualquier momento, de golpe, y quebrarse allí en silencio, desmoronarse roída por el trabajo sigiloso de los días. Y la sonrisa era mala de mirar porque uno pensaba que frente a la ignorancia que mostraba la mujer del peligro de envejecimiento y muerte repentina en cuyos bordes estaba, aquella sonrisa sabía, o, por lo menos, los descubiertos dientecillos presentían el repugnante fracaso que los amenazaba” (ONETTI, 1998: 105). Enquanto que em *María Bonita* o deterioramento percorre a superfície do rosto, a mulher de “Un sueño realizado” parece tê-lo sob a superfície, já dado porém ainda não efetuado.

Veja-se o capítulo 38 de *Dejemos hablar al viento*, onde se narra como Díaz Grey relata a Medina as peripécias enfrentadas para realizar a autópsia de Frieda. O capítulo consiste quase totalmente naquilo que o médico relata, ou seja, o percurso que ele, junto com um ajudante de Medina, fizeram pela cidade (praia–asilos–escola) com o cadáver enrijecido dentro de um carro pequeno (“asomando una pierna como una rama de árbol por una de las ventanillas” (p.236)). Veja-se também, no conto “Jacob y el otro” (1961), o passeio de Orsini, o empresário, e Jacob van Oppen, o lutador por Santa Maria<sup>65</sup>. Se van Oppen não está morto, como Frieda, não deixa de estar, semelhante a Maria Bonita, corroído em certas partes, segundo a avaliação de Orsini:

Toda esta carne —pensaba Orsini, con el dedo en el gatillo del revólver—; los mismos músculos, o más, de los veinte años; un poco de grasa en el vientre, en el lomo, en la cintura. Blanco, enemigo temeroso del sol, gringo y mujer. Pero esos brazos y esas piernas tienen la misma fuerza de antes, o mas. Los años no pasaron por allí; pero siempre pasan, siempre buscan y encuentran un sitio para entrar y quedarse. (p. 279)

E se considerarmos a trajetória do enorme van Oppen, vemos que ela finaliza no ringue, ao encontro de um corpo jovem (de vinte anos), “vivo” em oposição ao seu corpo “morto” (instantes antes da luta a descrição de van Oppen dada por Orsini é mais crua: “Hay que ir, le dije al difunto que hacía calistenia” (p. 291)). Um fim de trajetória que reenvia ao início da narrativa, onde Díaz Grey como narrador relata o

---

<sup>65</sup> “Organizó la mañana de van Oppen, la caminata a paso lento a través de la ciudad, con el enorme torso cubierto por la tricota de lana con la gran letra azul en el pecho, la C que significaba, para todo idioma y alfabeto concebible: Campeón Mundial de Lucha de Todos los Pesos. Lo acompañó, a buen paso, hasta la calle que bajaba en pendiente hacia la rambla (...). Van Oppen continuó con la misma discreta velocidad, los hombros hacia el futuro, la mandíbula colgante, en dirección a la rambla; tomó después hacia la fábrica de conservas, costeando el asombro de pescadores, vagos, empleados del *ferry*; era demasiado grande para que alguien se atreviera a burlarse” (ONETTI, 1998: 267).

seu encontro com o corpo destruído do jovem<sup>66</sup>. Nota-se aí que o movimento produtor da narrativa se dá pelo encontro entre o vivo e o morto, a junção entre as duas instâncias como mecanismo desencadeador do relato.

Isto é visível também no conto “El album”, no qual um Jorge Malabia jovem (em tempos escolares, segundo vimos), narra como os seus encontros com uma mulher “velha” (“es fea, debe tener sus añitos” (ONETTI, 1998: 176)) eram capazes de produzir uma diversidade de relatos (“cuentos” ou “mentiras”, como classificados por Malabia):

Y en el centro de cada mentira estaba la mujer, cada cuento era ella misma, *próxima a mí*<sup>67</sup>, indudable. Ya no me interesaba leer ni soñar, estaba seguro de que cuando hiciera los viajes que planeaba con Tito, los paisajes, las ciudades, las distancias, el mundo todo me presentaría rostros sin significado, retratos de caras ausentes, irrecuperablemente despojados de una realidad verdadera. (p.182, itálico nosso)

Os três corpos em deterioração, cada qual a seu modo, estão “dando para mucho más”. Em *Dejemos hablar al viento*, o corpo morto de Frieda, após ser encontrado por Olga, circula entre diversos homens, num percurso<sup>68</sup> que, nas palavras

---

<sup>66</sup> O jovem de vinte anos que enfrenta Van Oppen é, na luta, arremessado na platéia, ficando gravemente ferido, à beira da morte. Porém Díaz Grey será capaz de “recompor” o seu corpo, salvando-lhe a vida.

<sup>67</sup> Ora, no conto “El posible Baldi” (1936), não é uma certa proximidade entre os corpos de Baldi e da mulher que o interpela o encontro desencadeador da série de Baldis?: “De la mansa atención de ella, *estremecida contra su cuerpo*, extrajo el Baldi que gastaba en aguardiente, en una taberna de marinos en tricota —Marsella o El Havre— el dinero de amantes flacas y pintarrajeadas. Del oleaje que fingían las nubes en el cielo gris, el Baldi que se embarcó un mediodía en el *Santa Cecilia*, con diez dólares y un revólver. Del breve viento que hacía bailar el polvo de una casa en construcción, el gran aire arenoso del desierto, el Baldi enrolado en la Legión Extranjera que regresaba a las poblaciones con una trágica cabeza de moro ensartada en la bayoneta” (ONETTI, 1998: 53, itálicos nossos). Neste mesmo conto há, ainda, nas “aventuras” de um dos possíveis Baldis, o episódio que junta um cadáver, um homem vivo e um livro, sendo a decomposição o movimento produtor da leitura e, por tanto, daquilo que é lido por Baldi: “tomaba el cuerpo del negro como compañero. Dos o tres, días lo veía pudrirse, hacerse gris, hincharse. Me llevaba hasta él un libro, la pipa, y leía; en ocasiones, cuando encontraba un párrafo interesante, leía en voz alta” (p. 52).

<sup>68</sup> Lembremos que, segundo o relatado por Díaz Grey, o subalterno de Medina, Valle, estando diante do corpo de Frieda teria se sentado nele: “se había sentado encima para ayudar a vomitar el agua” (p. 234). O corpo teria sido, em seguida, fotografado por Orloff (o velho fotógrafo de Santa María) e depois acomodado na medida do possível dentro do carro por Díaz Grey e Martín (outro subalterno de

de Díaz Grey, era “increíble, como inventado por un sádico enloquecido” (ONETTI, 1979: 235). Jacob van Oppen, mesmo em decadência, roído pelo tempo, será para Orsini, num contrato inquebrantável em função da necessidade, “la criatura que le tocó en suerte para ganarse la vida” (ONETTI, 1998: 281). Em “El álbum”, a mulher é, num princípio, rejeitada por Jorge Malabia. Mas, ao anunciar a sua rejeição (“es fea, debe tener sus añitos”), o jovem obtém como resposta de Vázquez um retruque estimulante: “Según se mire, Jorgito – dictaminó [Vázquez] con suavidad–. Más de uno se tiraría su lance” (ONETTI, 1998: 176). Um retruque estimulante daquele que seria “herdeiro” de Junta. “Herdeiro” do homem que sabia como fazer com que um corpo “acabado” desse “para mucho más”.

É como uma tal “usura” dos corpos que vemos a aparição de Díaz Grey e seu gesto rememorativo em *Cuando ya no importe*. Em primeiro lugar, é o seu próprio corpo que é objeto da usura e que parece atingir o seu limite quando, de modo semelhante à mulher de “Un sueño realizado”, todo o peso do tempo se abate sobre ele de uma única vez:

Así como unos minutos atrás el rostro de Angélica Inés había retrocedido hasta un año de su infancia, la cara del médico, el cuerpo mismo y hasta su camisa suelta avanzaban hasta ese momento en que la vejez sólo ofrece desagrado.

Aquello ya no era Díaz Grey. Era un viejo borracho, impúdico, que alzaba la calvicie y los ojos aceptando resignado no comprender. La cara, también ésta oscilante, parecía dominada por la piel que se apoyaba inclemente y antigua en la calavera que había estado vigilando y protegiendo desde el momento en que alguien, azotándole las nalgas, provocó el primer berrido de arrepentimiento. Y ahora la piel, razonablemente fatigada de su larga tarea, se aflojaba en descanso, se iba plegando para repetir las arrugas que sus hermanas habían impuesto durante siglos antes de dejar desnudas calaveras, cuencas vacías y buscar el total reposo de la gusanera y el polvo. (ONETTI, 1993: 191)

---

Medina). Depois do percurso (praia-asilo-escola) o corpo é finalmente disposto para autópsia, até que, finalizando a série dos homens de Frieda morta, um garoto pequeno lhe acaricia os pêlos pubianos. [Talvez seja interessante lembrar aqui da “La larga historia”!]

Mas, principalmente, é a sua retomada do já escrito que performa a fórmula usurária “da para mucho más”. Pois tudo o que fora supostamente destruído pelo incêndio devastador do final de *Dejemos hablar al viento* é posto em “uso” novamente pela simples declaração da insignificância daquele sinistro (ele não teria causado mais que estragos menores). Lembremos que, em *Dejemos hablar al viento*, este chega a consumir inclusive o hotel Plaza (que era restaurante e pensão), estando Medina e Olga (ou Gurisa, como a chama Medina) em um dos quartos:

La luz, siempre a la izquierda, comenzó a moverse y crecer. Ya muy alta fue avanzando sobre la ciudad, apartando con violencia la sombra nocturna, agachándose un poco para volver a alzarse, ya, ahora, con un ruido de grandes telas que sacudiera el viento (...). Medina sentía la cara iluminada y el aumento del calor en el vidrio, casi insoportable. Oyó el estallido de una ventana en el lugar del departamento que llamaban cocina. Con la pistola en la mano se acercó a la cama. Sentía la necesidad casi irresistible de besar a Gurisa, pero temió despertarla antes que el griterío que comenzaba a llegar de la calle, del hotel, el techo y el cielo. (ONETTI, 1979: 254)

Por seu lado, em *Cuando ya no importe*, Díaz Grey afirma: “aparte de arder dos o tres ranchos y que por suerte nadie murió” (ONETTI, 1993: 88). A nosso ver, são duas as conseqüências que devem ser consideradas. Por um lado, a afirmação do médico reabilita, torna disponível novamente, tudo aquilo que tinha sido dado como destruído. A cidade, que em *Dejemos hablar al viento* estava caindo aos pedaços junto com seus moradores, não recebera o “ tiro de misericórdia”<sup>69</sup>; a deterioração é contínua e o corpo/corpus que a sofre segue disponível, “da para mucho más”. Por outro lado, a insignificância do incêndio, na afirmação de Díaz Grey, funciona como um “quebra-ciclo”, ou seja, esta afirmação é um excesso que se encarrega de livrar a

---

<sup>69</sup> Lembremos que Díaz Grey, quando planeja o incêndio com Medina o chama de “obra de beneficencia” (ONETTI, 1979: 240).

repetição usurária da formação de um ciclo. Chegamos a essa conclusão ao dar atenção a alguns pontos de “La casa en la arena” e de *Dejemos hablar al viento*.

Acabamos de mencionar o incêndio no último capítulo de *Dejemos hablar al viento*. Vimos que esse episódio é apresentado pela narração dos instantes anteriores e da chegada do incêndio ao quarto do Plaza onde estão Medina e Olga. Naqueles instantes que antecedem o fogo (e o vento), a narração dá a entender que Medina espera pela tormenta de Santa Rosa. Ora, assim como Medina esperara a tormenta no tempo antecedente à destruição de Santa María, Brausen, no capítulo 1 de *La vida breve*, espera a tormenta no tempo que antecede à suposta “gestação” de Díaz Grey e Santa María<sup>70</sup>. Diríamos que a repetição da tormenta é pouco para se acreditar no fechamento de um ciclo, aberto em *La vida breve* e fechado em *Dejemos hablar al viento*. Aceitá-lo tão simplesmente seria atribuir uma origem simples a Santa Maria e tudo o que lhe é inerente. Para pensar um tal “ciclo” é interessante, pois, considerar também uma “complicação” de origem encontrada em “La casa en la arena”.

Sabe-se que nesse texto surgem por primeira vez Díaz Grey, Quinteros e el Colorado. Também Molly, pela única vez, sendo mencionada depois, em *Juntacadáveres*, como lembrança do médico. Por sua vez, quando Elena Sala, em *La vida breve*, fala de Quinteros como quem lhe indicou procurar por Díaz Grey para obter as receitas de morfina, este responde afirmativamente, aceitando a existência de um passado entre eles (ONETTI, 1999: 44-5). Ora, em “La casa en la arena” está relatada uma atividade conjunta na emissão de receitas de morfina, no momento em que Díaz Grey recorda “las últimas semanas empleadas casi exclusivamente en firmar

---

<sup>70</sup> No artigo “O espelho convexo de Onetti”, Reales (2001: 26-7) assinala os contrapontos antitéticos entre *La vida breve* e *Dejemos hablar al viento*.

recetas para morfina en el flamante consultorio de Quinteros” (ONETTI, 1998: 164). Haveria, pois, uma série concorrente, que antecipa a “invenção”, em *La vida breve*, de um passado de Díaz Grey com Quinteros. Se nesse romance há uma aparente simultaneidade entre a emergência de Santa María e a do médico, aquilo narrado em “La casa en la arena” vem a tornar essa emergência confusa, lançando na indecisão o seu lugar de origem.

Dessa forma, assim como em *Dejemos hablar al viento* um fechamento de ciclo se esboça na repetição da espera pela tormenta de Santa Rosa (repetição de *La vida breve*), a destruição efetiva de Santa María pelo fogo do Colorado vem a reforçar um tal fechamento de ciclo, mas fazendo-o como marca provinda da origem concorrente. Ou seja, a repetição do incêndio viria a fechar o ciclo aberto pelo incêndio de “La casa en la arena”. Como dissemos esse ciclo é sugerido, a nosso ver, por certos elementos do conto pensados junto com o final de *Dejemos hablar al viento*. Três são esses elementos que aqui alinhavamos. O primeiro, está no segundo parágrafo:

El médico sospechaba que, con los años, terminaría por creer que la primera parte memorable de la historia anunciaba todo lo que, con variantes diversas, pasó después; terminaría por admitir que el perfume de la mujer —le había estado llegando durante todo el viaje, desde el asiento delantero del automóvil— contenía y cifraba todos los sucesos posteriores, lo que ahora recordaba desmintiéndolo, lo que tal vez alcanzara su perfección en días de ancianidad. Descubriría entonces que el Colorado, la escopeta, el violento sol, la leyenda del anillo enterrado, los premeditados desencuentros en el chalet carcomido y aun la fogata final, estaban ya en aquel perfume de marca desconocida que ciertas noches, ahora, lograba oler en la superficie de las bebidas dulzonas. (ONETTI, 1998: 163)

Ele nos diz que tudo aquilo que o perfume da mulher conseguia cifrar talvez alcançasse a perfeição nos dias de “ancianidad” do médico, ou seja, na sua velhice. O segundo elemento está no jogo de Díaz Grey com o anel enterrado:

Ocho veces, bajo la lluvia entierra el anillo, y se aleja; camina hasta el agua, trata de equivocar sus ojos mirando los médanos, los árboles raquíticos, el techo de la casa, el automóvil en el declive. Pero vuelve siempre en línea recta, sin vacilaciones, hasta el sitio exacto del enterramiento; hunde los dedos en la arena y toca el anillo. (p. 172)

O anel, círculo perfeito e fechado, é encontrado, por mais que se queira perdê-lo; “sin vacilaciones”, o médico chega a ele todas as vezes que o enterra. Por fim, o terceiro elemento está, evidentemente, no incêndio do “chalet carcomido”. Nele, para dar início às chamas, é preciso que Díaz Grey forneça os fósforos ao Colorado:

Díaz Grey se deja caer a un costado de la casa, sobre la arena mojada. El frenesí del Colorado, que amontona ramas, papeles, tablas, pedazos de muebles contra la pared de madera del chalet, lo hace reír a carcajadas, toser y revolcarse; cuando respira el olor del kerosene inmoviliza al otro con un silbido imperioso y se le acerca, resbalando sobre la humedad y las hojas, saca del bolsillo la caja de fósforos y la sacude junto a un oído mientras avanza y resbala. (p.172-3)

Vendo as circunstâncias do incêndio do final de *Dejemos hablar al viento*, o que se destaca, evidentemente, é que o Colorado ressurge como que somente para realizá-lo. Porém, agora para um incêndio de grandes dimensões, uma “operación limpieza” (ONETTI, 1979: 251); e para realizar essa obra, para que esta atinja a “perfección” ela terá que ser financiada pelo, agora, “anciano” Díaz Grey. Sobre esses aspectos, lembramos que Díaz Grey, em *Dejemos hablar al viento*, é tratado como “abuelo” (“¿Estoy de más? – preguntó suavemente Díaz Grey, con expresión de abuelo (...). Repentinamente Díaz Grey dejó de ser abuelo (...)” (p.199)), e remetemos também ao diálogo dado entre ele e Medina no capítulo 38:

–Un momento, comisario -dijo Díaz Grey-. Para esa obra de beneficencia que usted quería hacer. Allí, en ese armario oscuro, en el primer cajón hay unos cuantos billetes. Tome lo necesario. Medina abrió el cajón, casi lleno de brausens de diez, veinte y cien. (p. 240)



Assim, se fecharia um ciclo (o círculo simbolizado pelo anel) quando o “abuelo” Díaz Grey, financia a realização perfeita por parte do Colorado, da obra incendiária, não mais com uma “caja de fósforos”, e sim com um “cajón de brausens”. Desta forma, a tormenta e o incêndio de *Dejemos hablar al viento*, repetindo-se, fechariam os ciclos abertos pelos dois momentos originários concorrentes.

Porém, *não o fazem*. Pois, como dissemos, a declaração de Díaz Grey em *Cuando ya no importe* quebra o ciclo ao reinscrever o incêndio como um incidente sem maiores conseqüências. O que devia ser “perfeito” foi um “fracasso”: “Es el estilo sanmariano – dijo el médico –. Es triste pero la verdad es que hasta en eso fracasaron” (ONETTI, 1993: 88). Ela se inscreve como perspectiva do vivo sobre o morto, fazendo da afirmação das duas instâncias um movimento produtor de uma mais valia. Veja-se que aquilo que é declarado como mercadoria “salva” do incêndio se valoriza, vendendo mais e com maior preço:

la consecuencia más grave se registró en la tienda del judío. Cerró las puertas y la vidriera y un día entero estuvieron los dos muchachitos empleados quemando los orillos de las telas y no sé qué más, para poner al final el gran letrero: mercadería salvada del incendio. Vendió todo lo que quiso después de subir los precios. Porque la gente es imbecil sin límites y los sanmarianos un poco más. (p. 89)

Ora, tal como foi capaz de reparar o corpo destruído do jovem que enfrenta o lutador van Oppen, o médico repara o corpo/corpus queimado, o “salva” da queima total. Não para lhe restaurar uma qualquer integridade, mas para colocá-lo em jogo novamente, livre dos movimentos cíclicos e do finalismo impostos aos organismos vivos. A vida se torna, então, uma variedade da morte, uma sobrevivida como produção do diverso, impulsionada pela mais valia do que é morto: “Defendamo-nos de dizer

que a morte é o contrário da vida. A vida não passa de uma variedade da morte, e uma variedade muito rara” (NIEZSCHE, 1984: 132)<sup>71</sup>, e o movimento produtor da(s) narrativa(s) se torna o da usura do já escrito: “da para mucho más”.

Poderíamos pensar em um “corpus sem órgãos” onettiano? Deleuze e Guattari (1996: 12) apontam que há diversos tipos de corpos sem órgãos e que cada um tem os seus meios de ser feito<sup>72</sup>. Haveria procedimentos para se fazer um corpo sem órgãos, e esta feitura compreende tanto fazer esse corpo quanto fazer com que intensidades passem por ele. São fases: “Uma é para a fabricação do CsO, a outra para fazer aí circular, passar algo” (1996: 12).

Ora, acreditamos que os procedimentos da feitura do “corpus sem órgãos” podem ser seguidos nos itens que foram desenvolvidos acima. É necessário, antes levar em conta que, na feitura do corpo sem órgãos “aquilo que é produzido sobre o CsO já faz parte da produção deste corpo, já está compreendido nele” (1996: 12), ou seja, ainda que haja fases (fazer o corpo, fazer passar intensidades) não há, de direito,

---

<sup>71</sup> GC §109.

<sup>72</sup> Devemos observar que é bastante difícil dar uma definição sintética do Corpo sem Órgãos. Observamos ao longo de nossas leituras dos textos de Deleuze e deste com Guattari aquilo que é esclarecido por Zourabichvili (2004: 30-33): o termo não é unívoco ao longo dos textos. Essa dificuldade em definir sinteticamente o termo já nos parece anunciada nas primeiras linhas do texto “Como criar para si um corpo sem órgãos” (DELEUZE e GUATTARI, 1996: 9-29): “Não é uma noção, um conceito, mas antes uma prática, um conjunto de práticas”. Ainda assim, de cada uso do termo feito pelos autores pode-se delinear alguns direcionamentos para a sua compreensão. Entendemos aqui que o Corpo sem Órgãos, como prática, consiste na desfuncionalização dos órgãos no sentido de libertá-los de uma organização que tolhe seu potencial inscrevendo-os numa função fixa predeterminada: “O CsO não se opõe aos órgãos, mas a essa organização dos órgãos que se chama organismo” (DELEUZE e GUATTARI, 1996: 21). Uma tal desfuncionalização seria como uma reabertura do que antes era um órgão para toda a sua potência intensiva, ou seja, para o pré-individual. Desta forma, antes de assumir uma função (de ser organizado), o (que era um) órgão pode entrar em relações diversas, ocupar “funções” que na organização prévia lhe seriam impossíveis: “Será tão triste e perigoso não mais suportar os olhos para ver, os pulmões para respirar, a boca para engolir, a língua para falar, o cérebro para pensar, o ânus e a laringe, a cabeça e as pernas? Por que não caminhar com a cabeça, cantar com o sinus, ver com a pele, respirar com o ventre?” (DELEUZE e GUATTARI, 1996: 11). Essa reabertura para a intensividade seria, pois, a que se faz no próprio corpo, que, assim como os seus órgãos, torna-se intenso, quer dizer, não é um corpo extenso, e sim intenso, onde circulam ou passam intensidades.

uma sucessão. Assim, se por algum motivo se pensar em “quando” (“em que momento?”) as narrativas onettianas fazem o corpo e “quando” fazem passar intensidades, tratando de “encontrar” isso numa cronologia (por exemplo, ordem das publicações), não será um bom modo de proceder. É necessário pensar numa simultaneidade das fases que, por força de exposição, tem que ser disposta em sucessão.

Diríamos que se deve considerar, como primeira fase, a colocação em séries de fatos, locais e personagens e a realização da convergência dessas séries de forma que as intersecções produzam a inclusão do disjunto. Isto pode ser considerado como primeira fase, pois as séries que se desenvolvem em parte “organicamente”, ou seja, realizando suas intersecções segundo uma lógica causal, respeitando coordenadas espaço-temporais e identitárias, passam a se intersectar de forma que excedem essa lógica. Ou seja, quando as convergências passam a ser inclusões do disjunto, as intersecções entre as séries (o cruzamento de suas coordenadas) não levariam mais a objetos e sim a “quase-objetos”.

Como segundo passo, estas inclusões viriam a liberar, trazer à superfície, a profundidade do que é pré-individual, o que é intensivo. É justamente nos momentos em que se dão tais inclusões que se produz aquilo que é somente idealizado nas passagens que vimos no primeiro item (sobre o caráter textual da efetividade, as intensidades de existência, os pensamentos e atos nômades, a fortitude e precariedade das formações corporais individuais). Uma tal liberação do que é pré-individual feita pela inclusão do disjunto é capaz de apontar para a multiplicidade perspectivista que se encontra para aquém do que é individual e pessoal. Assim, as coordenadas (identitárias e espaço-temporais) que seriam fixas na intersecção

“orgânica” entre séries, se tornam difusas no jogo plural estabelecido entre as múltiplas perspectivas que se entrelaçam<sup>73</sup>: “*Continuum* de todas as substâncias em intensidades, mas também de todas as intensidades em substância. *Continuum* ininterrupto do CsO” (DELEUZE e GUATTARI: 1996: 15).

Duas fases, pois: 1) colocação em séries e inclusão do disjunto como produção do corpus sem órgãos, 2) povoamento com intensidades e não mais com pessoas:

Um CsO é feito de tal maneira que ele só pode ser ocupado, povoado por intensidades. Somente as intensidades passam e circulam. O CsO faz passar as intensidades, ele as produz e as distribui num *spatium* ele mesmo intensivo, não extenso. Ele não é o espaço e nem está no espaço, é matéria que ocupará o espaço em tal ou qual grau – grau que corresponde às intensidades produzidas. (DELEUZE e GUATTARI, 1996: 13)

Vale lembrar, então, as palavras de Diaz Grey: “no es una persona; es, como todos los habitantes de esta franja del río, una determinada intensidad de existencia que ocupa, se envasa en la forma de su particular mania, su particular idiotez” (ONETTI, 1980: 28). Ora, como o corpo sem órgãos, o “corpus sem órgãos” deve, pois, ser habitado (ou povoado) por intensidades: “Identificar as raças, as culturas, e os deuses a campos de intensidade sobre o corpo sem órgãos, identificar os personagens a estados que preenchem esses campos, a efeitos que fulguram e atravessam esses campos” (DELEUZE e GUATTARI, 1976: 115).

Mas, sempre tendo em conta a fórmula produtiva, “da para mucho más”, a feitura do “corpus sem órgãos” é conduzida com tanta prudência como a do corpo sem órgãos. Quer dizer, não se trata de uma pura destruição do corpo (ou do corpus):

---

<sup>73</sup> Veja-se como é necessário arrancar da variação inquieta a estabilidade para a constituição do homem descrito pelo narrador de “Historia del Caballero de la rosa y de la Virgen encinta que vino de Liliput”: “El hombre era de muchas maneras y éstas coincidían, inquietas y variables, en el propósito de mantenerlo vivo, sólido, inconfundible. Era jovem, delgado altísimo; era tímido e insolente, dramático, alegre” (ONETTI, 1998: 190)

“Não se trata absolutamente de um corpo despedaçado, esfacelado, ou de órgãos sem corpo (OsC). Não há órgãos despedaçados em relação a uma unidade perdida” (DELEUZE e GUATTARI, 1996: 28). Isso é visível no embate visto entre as forças de estriagem e as de alisamento, não se tratava de destruir a suposta “história” de Rita, mas de mostrar a impossibilidade de uma história linear e reconstruível de acordo a uma unidade organizada e funcional. Tratava-se de, a partir daqueles que seriam pontos mais ou menos estáveis, levá-la adiante indefinidamente; nunca totalmente realizada (“enterrada”) mas sempre por se fazer “de maneira distinta outras mil vezes” (ONETTI, 1977: 118):

Desfazer o organismo nunca foi matar-se, mas abrir o corpo a conexões que supõem todo um agenciamento, circuitos, conjunções, superposições e limiares, passagens e distribuições de intensidade, territórios e desterritorializações medidas à maneira de um agrimensor. (DELEUZE e GUATTARI, 1996: 22)

Para fazer o corpo sem órgãos é necessário, pois, “guardar o suficiente do organismo para que ele se recomponha a cada aurora” (p. 23); e é preservando, à maneira dos “quase-objetos”, o suficiente de organização que o corpus onettiano pode dar “para mucho más”, fazendo passar pelo seu “corpus sem órgãos” as intensidades, tornando-se assim um “corpus/corpo sem órgãos” múltiplo.

## Conclusão

“No se escandalice, no saque conclusiones baratas”, são palavras de Jorge Malabia ao médico em *Para una tumba sin nombre* (p. 73). Também as aceitamos como se a nós fossem dirigidas. Pois a narrativa onettiana não conduz a conclusões derradeiras, e sim a conclusões parciais, no sentido de que conduzem sempre a novos problemas. Assim como acreditamos que ela se dá a ler de maneira a não formar uma totalidade una, pela posta em jogo da possibilidade de uma totalização, temos por certo que essa posta em jogo inclui o ato conclusivo. Ele o destitui de sua força performativa, fazendo do “eu concludo” um momento do jogo, que não começa nem termina<sup>74</sup>.

A aproximação que aqui tratamos de estabelecer daria, pois, “para mucho más”. Queremos dizer que o percurso feito (e acreditamos que assim deve ser) se tornou um gerador de problemas a serem pensados: saímos dele com problemas, não com soluções. Como a “caverna por trás da caverna” de Nietzsche, aquilo que tratamos de pensar (com Nietzsche/Deleuze) em nossa passagem pelas narrativas onettianas exige sempre “mais aprofundamento”. O percurso sendo, então, mais “iniciático” do que conclusivo, sendo muito mais uma abertura para uma tal profundidade.

Abertura, para se pensar na profundidade de um *spatium* intensivo da ficção onettiana. Sendo a intensidade aquilo que “desperta a memória, força o pensamento” (DELEUZE 1988: 378), uma abertura como essa, mostra as narrativas onettianas, de

---

<sup>74</sup> Como a proliferação da fórmula de “Bartleby” (“I prefer not to”) da qual Deleuze (2004: 85) aponta a força, o “sí, pero no” também faz sentir a sua: “A fórmula (...) desarticula os atos de fala segundo os quais um patrão pode comandar, um amigo benevolente fazer perguntas, um homem de fé prometer”, e, acrescentamos, um estudante concluir.

forma justa, como algo que “força o pensamento”. Se, no exercício do pensamento a que elas nos impeliram, se fez necessário apontar certas contradições aparentes, é porque a “contrariedade qualitativa é apenas reflexão do intenso”. Mas, “apreender a intensidade, independentemente do extenso ou antes da qualidade nas quais ela se desenvolve, é objeto de uma distorção dos sentidos” (DELEUZE 1988: 378), ou seja, antes de resolver as assimetrias como contradições no extenso, a narrativa onettiana nos exige (é nesse sentido que ela força o pensamento) uma distorção dos sentidos, de forma a ser considerada intensivamente.

## Referências e bibliografia:

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. Trad. coordenada e revista por Alfredo Bosi. Trad. Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

ABEL, Günter. “Consciência – linguagem – natureza. A Filosofia da mente em Nietzsche”. In: MARTON, Scarlet (org.). *Nietzsche na Alemanha*. São Paulo: Discurso editorial, 2005, pp. 199-265.

BARTHES, Roland. *Inéditos vol.1 – Teoria*. Trad. Ivonne Carvalho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

\_\_\_\_\_. *S/Z*. Trad. Lea Novaes. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1992.

\_\_\_\_\_. *O rumor da língua*. Trad. Mário Laranjeiras. São Paulo: Brasiliense, 1988.

BATAILLE, Georges. *A parte maldita / A noção de despesa*. Trad. Júlio Castañon Guimarães. Rio de Janeiro: Imago, 1975.

BEHLER, Ernst. *Confrontations: Derrida/Heidegger/Nietzsche*. Translated by Steven Taubeneck. California: Stanford University Press, 1991.

BLANCHOT, Maurice. *Nietzsche y la escritura fragmentaria*. Trad. Alberto Drazul. Buenos Aires, Caldén, 1973.

BRAIDA, Celso. *Os limites do intelecto. Ensaio acerca da crítica do conhecimento na obra tardia de F.W. Nietzsche*. Porto Alegre, 1992. 209 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

\_\_\_\_\_. “A perspectiva ontológica de Nietzsche”. Trabalho apresentado ao *XV Encontros Nietzsche*, 2003, USP – São Paulo.

BUARQUE DE HOLLANDA, Aurélio. *Novo dicionário Aurélio*. 2ª edição revista e aumentada. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

COSSE, Rómulo (Coord.). *Onetti, papeles críticos*. Montevideo: Linardi y Risso, 1989.

CULLER, Jonathan. *Sobre la deconstrucción*. Trad. Luis Cremades. Madrid: Cátedra, 1984.



\_\_\_\_\_. *The pursuit of signs. Semiotics, literature, deconstruction.* Londres: Routledge & Kegan Paul, 1981.

DELEUZE, Gilles. *Nietzsche y la filosofía.* Trad. Carmen Artal. Barcelona: Anagrama, 1986.

\_\_\_\_\_. *Nietzsche.* Trad. Alberto Campos. Lisboa: Edições 70, 2001.

\_\_\_\_\_. *A imagem-tempo.* Trad. Eloísa de Araújo Ribeiro. São Paulo: Brasiliense, 2005.

\_\_\_\_\_. *Lógica do sentido.* Trad. Luiz Roberto Salinas Fontes. São Paulo: Perspectiva, 2003.

\_\_\_\_\_. *Diferença e repetição.* Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

\_\_\_\_\_. “Pensamento nômade”, in: ESCOBAR, Carlos Henrique de (Org.). *Por que Nietzsche?*. Rio de Janeiro: Achiamé, 1985, pp. 9-17.

\_\_\_\_\_. “Bartleby, ou a fórmula”, in: *Crítica e clínica.* Trad. Peter Pál Pelbart. São Paulo: ed. 34, 2004, pp. 80-103.

DELEUZE, Gilles e GUATARRI, Félix. *O anti-édipo.* Trad. Georges Lamazière. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

\_\_\_\_\_. *Mil Platôs – capitalismo e esquizofrenia*, vol. 5. Trad. Peter Pál Pelbart e Janice Caiafa. São Paulo: ed. 34, 1997a.

\_\_\_\_\_. *Mil Platôs – capitalismo e esquizofrenia*, vol. 4. Trad. Peter Suely Rolnik. São Paulo: ed. 34, 1997b.

\_\_\_\_\_. *Mil Platôs – capitalismo e esquizofrenia*, vol. 3. Trad. Aurélio Guerra Neto et alii.. Rio de Janeiro: ed. 34, 1996.

\_\_\_\_\_. *Mil Platôs – capitalismo e esquizofrenia*, vol. 1. Trad. Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. São Paulo: ed. 34, 2000.

DE MAN, Paul. *Allegories of reading. Figural language in Rosseau, Nietzsche, Rilke and Proust.* Massachusetts: Yale University Pres, 1979.

DERRIDA, Jacques. *A escritura e a diferença.* Trad. Maria Beatriz Marques Nizza da Silva. São Paulo: Perspectiva, 2002.

\_\_\_\_\_. *A voz e o fenômeno.* Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

\_\_\_\_\_. *Gramatologia*. Trad. Miriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 2004.

\_\_\_\_\_. *Margens da filosofia*. Trad. Joaquim Torres Costa e Antônio M. Magalhães. São Paulo: Papyrus, 1991.

\_\_\_\_\_. *Posições*. Trad. Tomás Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

FERRO, Roberto. *Onetti / La fundación imaginada: La parodia del autor en la saga de Santa María*. Córdoba: Alción, 2003.

FOUCAULT, Michel. *A verdade e as formas jurídicas*. Trad. Roberto Machado e Eduardo Morais. Rio de Janeiro: Nau, 1974.

\_\_\_\_\_. *Microfísica do poder*. Organização e introdução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

GARCIA, Wladimir Antonio da Costa. *Trilhando impossibilidades: filosofia e literatura*. 1999. 281f. Tese (Doutorado) - University of Nottingham.

GENETTE, Gérard. *Palimpsests*. Translated by Channa Newman & Claude Doubinsky. Nebraska: University of Nebraska Press, 1997.

\_\_\_\_\_. *O discurso da narrativa*. Trad. Fernando Cabral Martins. Lisboa: Vega, 1971.

GILES, Thomas Ransom. *História do existencialismo e da fenomenologia*. São Paulo: EDUSP, 1975.

INWOOD, Michael. *Dicionário Heidegger*. Trad. Luisa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

KLOSSOWSKI, Pierre. *Nietzsche y el círculo vicioso*. Trad. Roxana Páez. Buenos Aires: Altamira, 2000.

KOSSOVITCH, Leon. *Signos e poderes em Nietzsche*. São Paulo: Ática, 1979.

LAGO, Sylvia et ali. (Org). *Actas de las jornadas de homenaje a Juan Carlos Onetti*. Montevideo: Universidad de la República, 1994.

*La obra de Juan Carlos Onetti: coloquio internacional*, [Poitiers 1-3 de junio de 1988] Centre de Recherches Latinoamericaines, Université de Poitiers. Madrid: Fundamentos, 1990.

LYNCH, Enrique. *Dioniso dormido sobre un tigre*. A través de Nietzsche y su teoría del lenguaje. Barcelona: Destino, 1993.

LUDMER, Josefina. *Los procesos de construcción del relato*. Buenos Aires: Sudamericana, 1977.

MACHADO, Roberto. *Deleuze e a filosofia*. Rio de Janeiro: Graal, 1990.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. Trad. de Oswaldo Giacoia. São Paulo: Anablume, 1997.

NASCIMENTO, Evando. *Derrida e a literatura*. Niterói: EduFF, 2001.

NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. Trad. Alfredo Margarido. Lisboa: Guimarães e Cia., 1984.

\_\_\_\_\_. *Aurora*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2004.

\_\_\_\_\_. *Além do bem e do mal*. Tradução notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 1992.

\_\_\_\_\_. *Crepúsculo dos ídolos*. Tradução notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2006.

\_\_\_\_\_. *Humano, demasiado humano*. Tradução notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2000.

\_\_\_\_\_. *Obras completas*. Trad. Pablo Simón. Buenos Aires: Prestigio, 1970. 5 vols.

\_\_\_\_\_. *Sabedoria para depois de amanhã*. Seleção dos fragmentos póstumos por Heinz Friedrich. Trad. Karina Janini. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

\_\_\_\_\_. *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe. Hrsg. von G. Colli und M. Montinari. Berlin/N.York: De Gruyter, 1988. B. XII.

\_\_\_\_\_. *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe. Hrsg. von G. Colli und M. Montinari. Berlin/N.York: De Gruyter, 1988. B. XIII.

\_\_\_\_\_. *Das Hauptwerk*. München: Nymphenburger, 1990. 4 vols.

ONETTI, Juan Carlos. *El astillero*. Barcelona: Salvat, 1971.

\_\_\_\_\_. *El pozo*. Buenos Aires: Calicanto/Arca, 1977.

\_\_\_\_\_. *Para una tumba sin nombre*. Buenos Aires: Calicanto/Arca, 1977.

\_\_\_\_\_. *Dejemos hablar al viento*. Barcelona: Bruguera, 1979.

\_\_\_\_\_. *Juntacadáveres*. Barcelona: Seix Barral, 1980.

\_\_\_\_\_. *Los adioses*. Barcelona: Bruguera, 1981.

\_\_\_\_\_. *Cuando ya no importe*. Barcelona: Alfaguara, 1993.

\_\_\_\_\_. *Cuentos completos*. Barcelona: Alfaguara, 1998.

\_\_\_\_\_. *La vida breve*. Buenos Aires: Sudamericana, 1999.

PERETTI, Cristina de. *Jacques Derrida*. Texto y deconstrucción. Barcelona: Anthropos, 1989.

REALES, Lilinana. *Onetti: a escritura como universo autoreferente*. 1997. 162 f. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Santa Catarina.

\_\_\_\_\_. *Onetti e a vigília da escrita*. 2002. 371 f. Tese (Doutorado em Teoria Literária) – Universidade Federal de Santa Catarina.

\_\_\_\_\_. O espelho convexo de Onetti. In: *Fragmentos. Revista de língua e literatura estrangeiras*. n. 20. Florianópolis: Editora da Ufsc, 2003, pp. 11-29.

ROCHA, Sílvia Pimenta Velloso. *Os abismos da suspeita*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

SCHÉRER, René. *La fenomenología de las "Investigaciones lógicas" de Husserl*. Trad. Jesús Díaz. Madrid: Gredos, 1969.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*. Trad. Maria Lúcia Melo Oliveira Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

VATTIMO, Gianni. "El problema del conocimiento histórico y la formación de la idea nietzscheana de la verdad". In: *Diálogo con Nietzsche*. Trad. Carmen Revilla. Buenos Aires: Paidós, 2002, pp. 83-107.

\_\_\_\_\_. *Ética de la interpretación*. Trad. Teresa Oñate. Barcelona: Paidós, 1991.

\_\_\_\_\_. *El sujeto y la máscara*. Trad. Jorge Binaghi. Barcelona: Península, 1998.

\_\_\_\_\_. *As aventuras da diferença*. Trad. José Eduardo Rodil. Lisboa: Edições 70, 1980.

\_\_\_\_\_. *O fim da modernidade*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

VERANI, Hugo (Coord.). *Juan Carlos Onetti, el escritor y la crítica*. Madrid: Taurus, 1987.

VERMAL, Juan Luis. *La crítica de la metafísica en Nietzsche*. Barcelona: Anthrorpos, 1987.

ZOURABICHVILI, François. *O vocabulário de Deleuze*. Trad. André Telles. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.

# Livros Grátis

( <http://www.livrosgratis.com.br> )

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)  
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)  
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)  
[Baixar livros de Matemática](#)  
[Baixar livros de Medicina](#)  
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)  
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)  
[Baixar livros de Meteorologia](#)  
[Baixar Monografias e TCC](#)  
[Baixar livros Multidisciplinar](#)  
[Baixar livros de Música](#)  
[Baixar livros de Psicologia](#)  
[Baixar livros de Química](#)  
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)  
[Baixar livros de Serviço Social](#)  
[Baixar livros de Sociologia](#)  
[Baixar livros de Teologia](#)  
[Baixar livros de Trabalho](#)  
[Baixar livros de Turismo](#)