

DESINSTITUINDO O ATO E LIBERANDO A POTÊNCIA DE LER E ESCREVER
DISINSTITUTING THE ACT AND FREEING THE POWER OF READING AND
WRITING

Andityas Soares de Moura Costa Matos¹
Antonio Lopes de Almeida Neto²

RESUMO

O objetivo do trabalho é analisar alguns fragmentos teóricos de Friedrich Nietzsche, Gilles Deleuze e Michel Foucault sobre a ativação da potência de ler e escrever dentro da/contra a universidade. A partir de uma conferência de Paulo Freire, houve uma mudança de sentido em relação ao ato da leitura e da escrita quando unida à chave interpretativa da potência, no sentido aristotélico, revisitada por Giorgio Agamben. O estudo vislumbra, então, passagens da leitura estrutural de Victor Goldschmidt como um exemplo de soberania da linguagem vinculada à autoria, à propriedade intelectual, à despotencialização e à obra. Igualmente, o texto sugere formas de desinstituição dessa soberania por meio de experiências do pensamento e da ativação da potência nas leituras e nas escritas, fora e dentro da universidade. Portanto, nota-se que a

¹Doutor em Direito e Justiça pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG, Brasil). Pós-Doutor em Filosofia do Direito pela Universitat de Barcelona (Catalunya). Doutor em Filosofia pela Universidade de Coimbra (Portugal). Professor Associado de Filosofia do Direito e disciplinas afins na UFMG. Professor Visitante na Universitat de Barcelona (2015-2016) e na Universidad de Córdoba (Espanha, 2021-2022). Pesquisador Residente no IEAT entre 2017 e 2018. Bolsista de produtividade do CNPq – Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico. Mais artigos em: <https://ufmg.academia.edu/AndityasSoares>. CV: <http://lattes.cnpq.br/0041020568775520>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4249-4320>. Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais, Departamento de Introdução ao Estudo do Direito e Direito do Trabalho Minas Gerais, Brasil. E-mails: vergiliopublius@hotmail.com e andityas@ufmg.br.

²Doutorando em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais. Mestre em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais. Graduado em Direito pela Universidade de Pernambuco. Membro do Grupo de Pesquisa “O estado de exceção no Brasil contemporâneo: para uma leitura crítica do argumento de emergência no cenário político-jurídico nacional” (UFMG | CNPq). Integrante do Grupo de Pesquisa “Grupo de Pesquisa sobre Contemporaneidade, Subjetividades e Novas Epistemologias” (UPE | CNPq). CV: <http://lattes.cnpq.br/1042615831477629>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8880-7065>. Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais, Departamento de Introdução ao Estudo do Direito e Direito do Trabalho. Minas Gerais, Brasil. E-mail: antonio.lopes@upe.br

ativação da potência, em contraste com a unidimensionalidade do ato, nas ações de ler e escrever, está no reconhecimento de poder-o-não, na des/obra e na “morte” do autor.

Palavras-chave: Leitura. Escrita. Potência. Desinstituição. Des/obra.

ABSTRACT

The aim of the paper is to analyze some theoretical fragments of Friedrich Nietzsche, Gilles Deleuze and Michel Foucault on the activation of the potency of reading and writing within/against the university. From a lecture by Paulo Freire, there was a change of meaning in relation to the act of reading and writing when united with the interpretative key of potency, in the aristotelian sense, revisited by Giorgio Agamben. The study, thus, envisions passages from the structural reading of Victor Goldschmidt as an example of language sovereignty linked to authorship, intellectual property, disempowerment and the work. Likewise, the text suggests forms of disinstitution of this sovereignty through experiences of thought and the activation of potency in readings and writings, outside and inside the university. Therefore, it is noted that the activation of potency, in contrast to the unidimensionality of the act, in the actions of reading and writing, is in the recognition of power-o-no, in the un/work and in the “death” of the author.

Key words: Reading. Writing. Potency. Disinstitution. Un/work.

Artigo recebido em: 12/01/2023

Artigo aprovado em: 29/04/2023

Artigo publicado em: 16/05/2023

INTRODUÇÃO

“Esta é a língua do opressor, mas preciso dela para falar com vocês”³

É importante lembrarmos o que Paulo Freire, patrono da Educação Brasileira, chamou de “palavramundo”. Para ele, antes de qualquer processo de educação formal, a leitura é um ato indicotomizável em virtude da realidade que nos cerca. Ou seja, ler é mais a percepção imediata do mundo em que estamos do que a simples decodificação

³ No original: “this is the oppressor's language yet I need it to talk to you” (RICH, 2002, tradução nossa)

gráfica. Igualmente, e com a participação da educação formal, a leitura gráfica não se separa da “palavramundo”, da escrita, da curiosidade epistemológica, do lúdico e da transformação. São processos que atravessam os nossos corpos e são, concorrentemente, atravessados pelas experiências singulares. Afirma Paulo Freire:

Refiro-me a que a leitura do mundo precede sempre a leitura da palavra e a leitura desta implica a continuidade da leitura daquele. Na proposta a que me referi acima, este movimento do mundo à palavra e da palavra ao mundo está sempre presente. Movimento em que a palavra dita flui do mundo mesmo através da leitura que dele fazemos. De alguma maneira, porém, podemos ir mais longe e dizer que a leitura da palavra não é apenas precedida pela leitura do mundo mas por uma certa forma de “escrevê-lo” ou de “reescreve-lo”, quer dizer, de transformá-lo através de nossa prática consciente (FREIRE, 1989, p. 13).

Nessa linha, e tensionando Paulo Freire, convidamos a todos para transmutar a “importância do ato de ler e de escrever” pela potência da leitura e da escrita. Apesar do autor não ter usado o vocábulo “potência” nem ter efetuado uma pesquisa arqueológica sobre o tema, agenciamos a possibilidade da emersão de algo novo em termos de leitura e de escrita, principalmente no contexto daquelas dimensões que estão habituadas com os moldes institucionalizados do ensino superior público ou privado.

A partir desse exemplo, nos concentramos em multiplicar a língua do nosso habitus para pensar formas de desativá-la. Ou seja, fazer uso da língua que nos violenta para questionar a soberania da linguagem e assim potencializar formas-de-vida que se dão pela leitura e pela escrita. Logo, indagamos: o que é a ativação da potência de ler e escrever dentro da/contra a universidade? No mais, qual o significado da representação textual e autoral? Tais perguntas nos encaminham para respostas provisórias e precárias, tendo em vista que a ação disruptiva da potência na leitura e na escrita é inesgotável e inapropriável, não podendo ser situada, como argumentamos neste texto, em um único modo de comunicação e de articulação entre autores.

Nesse sentido, adotamos, como ferramentas teóricas, algumas ideias de Bourdieu, Benjamin, Nietzsche, Deleuze, Guattari, Foucault, Agamben e Matos &

Collado. Nosso objetivo não foi escrever um artigo nos moldes tradicionais — com um conteúdo bem sistemático voltado apenas para um referencial teórico —, mas usar, por meio da justaposição teórica, os fragmentos “autodeclarados” rebeldes quanto à narrativa ordenada no/do mundo acadêmico. Em vista disso, esperamos ter construído uma narrativa desagradável aos olhos politicamente corretos da universidade.

1 VICTOR GOLDSCHMIDT E A LEITURA ESTRUTURAL-REPRESENTATIVA

Desde o século passado, existe uma relação importante entre os professores e os alunos dos departamentos de Filosofia, principalmente na Universidade de São Paulo (USP), e o texto *Tempo histórico e tempo lógico na interpretação dos sistemas filosóficos* de Victor Goldschmidt. A simbiose entre esses dois elementos – a área de Filosofia e o capítulo publicado no livro *A religião de Platão* – gerou uma hermenêutica canônica na forma de ler e escrever sobre filosofia no Brasil. Claro que não pretendemos fazer uma generalização irresponsável, até porque há inúmeros professores de Filosofia brasileiros com trabalhos fecundos para tratar do nosso contexto. Também não significa que os estudos sobre a História de Filosofia não tiveram contribuições para o cenário universitário nas últimas décadas. Contudo, estamos falando da atitude nômica⁴ de ler e escrever sobre filosofia que se irradiou por muitos departamentos e métodos no campo filosófico. Se pudéssemos circunscrever, *a la* Bourdieu (1989), o exemplo de Victor Goldschmidt no Brasil, diríamos que se trata da estruturação de um campo filosófico que tem como lei fundamental de concorrência o melhor ato de “representar” o texto. Portanto, os pares do *campo filosófico* – e nele incluímos até aquelas disciplinas filosóficas que são dadas fora da licenciatura ou do bacharelado em Filosofia – irão ler repetidas vezes o *corpus* bibliográfico do autor para sintetizar,

⁴O *nómos* ou a lei fundamental de determinado campo – neste caso, o campo do saber filosófico – constitui uma fórmula de poder tautológica (ou um axioma) que se põe como inquestionável, e se questionada profundamente, revela o seu caráter de violência originária sem apresentar razões plausíveis e comuns (BOURDIEU, 2001).

pela “autoridade” do texto, certas teses filosóficas, muitas vezes pensadas para além do espaço e do tempo. O problema está justamente na tentativa de representação ou de purificação de qualquer material bibliográfico, dado que há uma eliminação da potência na leitura e na escrita que atravessam o pensamento comum⁵. Foucault (2009), inclusive, identificou esse fenômeno, ao seu modo, quando em 1969 proferiu a conferência *O que é um autor?*:

Pode-se dizer, inicialmente, que a escrita de hoje se libertou do tema da expressão: ela se basta a si mesma, e, por consequência, não está obrigada à forma da interioridade; ela se identifica com sua própria exterioridade desdobrada. O que quer dizer que ela é um jogo de signos comandado menos por seu conteúdo significado do que pela própria natureza do significante; e também que essa regularidade da escrita é sempre experimentada no sentido de seus limites; ela está sempre em vias de transgredir e de inverter a regularidade que ela aceita e com a qual se movimenta; a escrita se desenrola como um jogo que vai infalivelmente além de suas regras, e passa assim para fora. Na escrita, não se trata da manifestação ou da exaltação do gesto de escrever; não se trata da amarração de um sujeito em uma linguagem; trata-se da abertura de um espaço onde o sujeito que escreve não para de desaparecer (FOUCAULT, 2009, p. 268).

No entanto, antes de discutirmos esses temas, precisamos explicar o que é a leitura estrutural. Em *Tempo histórico e tempo lógico na interpretação dos sistemas filosóficos*, Goldschmidt diz que o intérprete deve restituir a unidade indissolúvel do sistema filosófico, ou seja, ele precisa se debruçar apenas nas ideias expressas na obra, evitando, por assim dizer, ideias sem formas certas ou descobertas não concluídas. Nessa linha, a busca de qualquer estudioso de Filosofia deve ser o reestabelecimento do tempo estritamente metodológico ou lógico inscrito na estrutura da obra ou autor estudado:

⁵Em vez de destacarmos o contato epistêmico-político-estético dos seres vivos (não-)pensantes enquanto troca de obras/conteúdos/atos individualizados – dando a entender a vida coletiva como uma justaposição atômica ou o pensamento enquanto produto personalizado e transmitido mecanicamente –, preferimos ver nele uma dimensão impessoal e aberta – ou seja, *comum* – para que as ideias fluam e destruam-se sem a apropriação de ninguém. Retomaremos à frente essas considerações.

Filosófica, ela [a leitura estrutural] o é, na medida em que tenta compreender um sistema, conforme à intenção de seu autor. Indo mais além, ela poderia fornecer indicações, ao menos, para o que concerne ao problema da verdade formal de uma doutrina. – Que os movimentos filosóficos se cumpram num tempo próprio, isso significa, essencialmente, que a filosofia é discurso, que a verdade não lhe é dada em bloco e de uma só vez, mas sucessivamente e progressivamente, isto é, em tempos e em níveis diferentes (GOLDSCHMIDT, 1970, p. 145).

Para mais, Goldschmidt faz algumas ressalvas sobre a compreensão sistemática de qualquer filosofia. Mesmo que a interpretação de um sistema filosófico não se separe das teses e dos movimentos que as originaram, deve-se recusar o método etiológico e psicologizante:

O sistema, entretanto, não é escrito para fornecer sintomas e índices destinados a uma desvalorização radical, em troca de sua causa produtora oculta, que eles teriam permitido inferir, mas, inversamente, para mostrar e para fazer compreender as produções desta causa, qualquer que seja ela. Ora, as asserções de um sistema não podem ter por causas, tanto próximas quanto longínquas, senão razões conhecidas do filósofo e alegadas por ele (GOLDSCHMIDT, 1970, p. 141).

Além disso, o historiador da filosofia deve se ater aos manuscritos revisados e publicados pelo próprio autor, dispensando os experimentos e as expressões não testadas racionalmente:

Seja qual fôr o valor dos inéditos, eles não são, enquanto concebidos num tempo unicamente vivido, construídos no tempo lógico, que é o único a permitir o exercício da responsabilidade filosófica. Notas preparatórias, onde o pensamento se experimenta e se lança, sem ainda determinar-se, são *léxeis* sem crença e, filosoficamente, irresponsáveis; elas não podem prevalecer contra a obra, para corrigi-la, prolongá-la, ou coroa-la; muito frequentemente, não servem senão para governá-la, e, desse modo, falseá-la. Ora, o historiador não é, em primeiro lugar, crítico, médico, diretor de consciência; ele é quem deve aceitar ser dirigido, e isso, consentindo em colocar-se nesse tempo lógico, de que pertence ao filósofo a iniciática (GOLDSCHMIDT, 1970, p. 146-147).

Se aceitássemos absolutamente a fórmula de Goldschmidt, teríamos que excluir do ocidente inúmeras escolas filosóficas da Antiguidade, da Idade Média e, principalmente, autores como Friedrich Nietzsche, Walter Benjamin, Michel Foucault etc. Além disso, há uma confusão entre autoria e autoritarismo que privilegia a conservação de informações e da propriedade intelectual frente ao texto, à leitura e à

escrita. Diante desse quadro, precisamos lidar com a despotencialização da leitura e da escrita por meio de uma atividade lúdica inicial, relativa à língua. De acordo com Cunha (1982), a palavra “autor” vem do termo latino *auctor*, isto é, a causa principal ou a origem. Igualmente, notamos o vocábulo “autoridade” com a mesma origem latina – *auctoritas* – para expressar o exímio pensador ou o poder de se fazer obedecer. Nesse sentido, não é estranho afirmar que o arquétipo de autor é conectado ao comando dos signos e da semântica. Todavia, tal dispositivo⁶ autoral não é páreo para o texto, a leitura e a escrita que sempre o excedem. “Ler” pode ser tanto percorrer com o olhar certo escrito, interpretando-o, quanto uma corruptela para “lenda”, “narrativa” ou “conto”, conforme o verbo latino *lĕgĕre*. Já “escrever”, do latim, *scribĕre*, significa “gravar, redigir ou exprimir-se por escrito”. Por sua vez, o termo “texto” é bem mais aberto semanticamente, vindo da expressão latina *textu*, que evoca, inicialmente, as palavras do autor. Porém, nos possibilita o entendimento do entrelaçamento típico de uma tecitura. As três locuções, sem dúvida, chegaram até nós atreladas à tradição. Contudo, a que tipo de tradição?

Caso assumamos o sentido de “lenda” ou de “conto” na etimologia de “leitura”, perceberemos que estamos mais próximos da dimensão an-árquica⁷ da tradição oral porque ler é um fluxo de rememoração que não se identifica, necessariamente, com

⁶ Segundo Agamben: “[...] chamarei literalmente dispositivo qualquer coisa que tenha de algum modo a capacidade de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar e assegurar os gestos, as condutas, as opiniões e os discursos dos seres viventes. Não somente, portanto, as prisões, os manicômios, o Panóptico, as escolas, a confissão, as fábricas, as disciplinas, as medidas jurídicas etc., cuja conexão com o poder é num certo sentido evidente, mas também a caneta, a escritura, a literatura, a filosofia, agricultura, o cigarro, a navegação, os computadores, os telefones celulares e – por que não – a própria linguagem, que talvez é o mais antigo dos dispositivos [...]” (AGAMBEN, 2019a, p. 40-41).

⁷ Conceitua Matos: “Se o *nómos* é da ordem da fronteira e da linha militar, a an-arquia indica exatamente a imanência de uma experiência comum dos seres viventes que não se deixa aprisionar nos códigos jurídicos, lutando por uma ausência de limites e uma experiência da inteireza da realidade, sem a mediação da soberania e do comando. Por isso mesmo, a an-arquia se confunde com a democracia, sempre desobediente diante daqueles que brandem seus títulos de domínio, suas bulas papais, seus diplomas e certidões cartorárias. Diante do *uti possidetis* que os senhores deste mundo pretendem fazer valer como título permanente do direito de governar, a an-arquia trabalha em escala microfísica para fazer de toda propriedade e de toda culpa *terra nullius*, quer dizer, terra de ninguém, terra do uso, terra que é mar e, portanto, inapropriável” (MATOS, 2022, p. 26).

um passado conservado/separado, e sim com um passado constantemente atualizado. O mesmo ocorre com a escrita, quando tensionada em seu significado, podendo tornar-se sinônimo de uma bricolagem de pulsões corpóreas inscritas em uma materialidade. Assim, a transmissibilidade da expressão gravada no texto *pode ser* tão impura quanto a oral. Tomadas essas considerações, percebemos que o ponto comum e ao mesmo tempo distinto entre Goldschmidt e nós está na tradição da interpretação e da escrita. Daí a necessidade de retomarmos Benjamin (1994), em *O narrador*, para discutir a experiência da leitura e da escrita – mesmo que não tenha sido esse o seu objeto original de discussão – como um intercâmbio de experiências:

Nada facilita mais a memorização das narrativas que aquela sóbria concisão que as salva da análise psicológica. Quanto maior a naturalidade com que o narrador renuncia às sutilezas psicológicas, mais facilmente a história se gravará na memória do ouvinte, mais completamente ela se assimilará à sua própria experiência e mais irresistivelmente ele cederá à inclinação de recontá-la um dia. Esse processo de assimilação se dá em camadas muito profundas e exige um estado de distensão que se torna cada vez mais raro. Se o sono é o ponto mais alto da distensão física, o tédio é o ponto mais alto da distensão psíquica. O tédio é o pássaro de sonho que choca os ovos da experiência. O menor sussurro nas folhagens o assusta. Seus ninhos – as atividades intimamente associadas ao tédio – já se extinguíram na cidade e estão em vias de extinção no campo. Com isso, desaparece o dom de ouvir, e desaparece a comunidade de ouvintes. Contar histórias sempre foi a arte de contá-las de novo, e ela se perde quando as histórias não são mais conservadas. Quanto mais o ouvinte se esquece de si mesmo, mais profundamente se agrava nele o que é ouvido. Quando o ritmo do trabalho se apodera dele, ele escuta histórias de tal maneira que adquire espontaneamente o dom de narrá-las. Assim se teceu a rede em que está guardado o dom narrativo. E assim essa rede se desfaz hoje por todos os lados, depois de ter sido tecida, há milênios, em torno das mais antigas formas de trabalho manual. (BENJAMIN, 1994, §8, 204-205).

No ensaio de Benjamin, é de nosso interesse “a renúncia das sutilezas psicológicas”, que, em outras palavras, podemos denominar de um projeto ego-político baseado na propriedade intelectual. Igualmente, usamos da “conservação das histórias” enquanto uma assimilação de experiências entre o narrador-ouvinte ou o escritor-leitor que impossibilita a transcendência – e isso não significa dizer que somos

defensores da leitura etiológica⁸ – para fora do espaço e do tempo. Pelo contrário, nosso objetivo é refletir sobre a transmissão, a atualização e a memória de narrativas em um campo da imanência⁹ atravessado por limiares. Dito isso, precisamos sedimentar algumas perguntas para nortear esse anticampo¹⁰ oposto à leitura estrutural da filosofia: se o exemplo de Goldschmidt foi capilarizado em alguns espaços acadêmicos, existem formas de leitura e escrita que privilegiam o potencial ao invés do atual na universidade? Afinal de contas, o que é a potência quando se lê e se escreve em nossas vidas?

2 NIETZSCHE, DELEUZE E FOUCAULT: PARA ALÉM DO ATO DE LER ESCREVER

Com o objetivo de responder se existem formas de leitura e de escrita que apostam na potência ao invés do ato no mundo acadêmico, nós contamos com três exemplos bem conhecidos: Nietzsche, Deleuze e Foucault. Os três filósofos fazem investidas multitemáticas que adentraram a universidade, porém, não permaneceram nela. Só o fato de não constituírem uma leitura estritamente acadêmica na Europa, do final do século XIX até o final do século XX, indica o caráter indisciplinar dos autores. Por ordem cronológica, vamos começar por Nietzsche. O autor tem uma passagem muito interessante no capítulo *Do ler e escrever* em *Assim falou Zaratustra* que merece a nossa atenção:

⁸A leitura etiológica baseia-se, tradicionalmente, na explicação da obra por meio da vida ou da biografia do autor. No entanto, isso não nos interessa como uma tática de contraposição à leitura estrutural, dado que tal estratégia recorre à ideia de uma leitura vinculada à trajetória de certo sujeito do conhecimento e validada pela suposta origem desse mesmo texto – que é o autor.

⁹A relação entre imanência e transcendência é explicada pela oposição. A transcendência significa, geralmente, a qualidade de algo que está para além da possibilidade da experiência ou que pertence a uma ordem superior. Por sua vez, algo imanente pertence a realidade ou a natureza física/corpórea (JAPIASSU; MARCONDES, 2011).

¹⁰Para Matos (2015), o anticampo é um espaço desterritorializado que congrega em lugares físicos e reais na qualidade de não-lugares da utopia. Desse modo, traz ao mundo uma ontologia do vir-a-ser, e não a do dever-ser, com intuito de ir “mais-além” ou “depois-de”.

De todos os escritos amo apenas o que se escreve com seu sangue. Escreve com sangue: e tu verás que sangue é espírito. Não é lá muito fácil compreender um sangue estranho: eu odeio os ociosos que leem. Quem conhece o leitor, nada mais faz para o leitor. Mais um século de leitores, e até o espírito vai cheirar mal. Que todo mundo possa aprender a ler, com o tempo isso corrompe não apenas o escrever, mas também o pensar. [...]. Quem escreve com sangue e máximas, este não quer ser lido, mas sim aprendido de cor (NIETZSCHE, 2020, p. 55).

A troca de sensações ou a sinestesia no texto de Nietzsche é um destaque positivo para a nossa investigação. Quando o filósofo menciona o sangue na escrita, não existe apenas o fervor da comunicação – símbolo típico do sangue. Contudo, há uma força na escrita, na leitura e, por conseguinte, no pensamento que se embaralha com o vir-a-ser. Em outras palavras, a vida é, em seu fluxo, um fazer artístico, um (re)elaborar a si mesmo pela linguagem, um pensamento que é tão espesso quanto a vida que se encontra em carne, sangue e osso.

Portanto, a ideia não é ser lido ociosamente,¹¹ como era o hábito da *skholé* grega ou da escolástica medieval de bases ascéticas. Trata-se antes de indiscernir corpo-alma-consciência ou escrita-leitura-vida para que se possa liberar as múltiplas pulsões do corpo na totalidade da vida, mesmo que isso seja concretizado em “simples” ações de ler e escrever. Afirma Nietzsche em *Ecce homo*:

Direi ao mesmo tempo uma palavra geral sobre a minha arte do estilo. Comunicar um estado, uma tensão interna de *pathos* por meio de signos, incluído o tempo desses signos — eis o sentido de todo estilo; e considerando que **a multiplicidade de estados interiores é em mim extraordinária, há em mim muitas possibilidades de estilo** — a mais multifária arte do estilo de que um homem já dispôs. Bom é todo estilo que realmente comunica um estado interior, que não se equivoca nos signos, no tempo dos signos, nos

¹¹Em Hugo de São Vitor, o ato de ler corresponde ao ócio (em latim, *otium*). Portanto, não pode ser confundido com um negócio. Além disso, a leitura corresponde à expansão da consciência humana. Nessa linha, ela está vinculada à disciplina moral, posto que o ócio – enquanto quietude da vida exterior e tempo livre – está relacionado ao saber, de maneira a não servir para o cultivo de desejos ilícitos. Isso fica mais claro quando analisamos o ócio em sua raiz grega: *skholé*. Tanto pode ser “inocuação” quanto “leitura”, “recitação” ou até “colóquio científico”. Inclusive, foi a palavra que deu origem ao termo latino *schola*, isto é, a explanação de uma pesquisa douta, o espaço onde os homens cultos se reúnem ou a relação entre mestre e discípulo. De toda forma, essas etimologias evocam um estado de espírito diverso do trabalho manual ou mercadológico do dia a dia (MARCHTONNI, 2001).

gestos — **todas as leis do período são arte dos gestos** (NIETZSCHE, 1995, §4, p. 38, grifos nossos).

Nessa linha, o estilo não pode ser separado dos inúmeros modos de estar-sendo no mundo. Como já dizia Buffon (2011, p. 11), “o estilo é o próprio homem”. A autobiografia filosófica de Nietzsche, *Ecce homo*, por exemplo, apresenta uma multitude das táticas para se destruir enquanto sujeito autoral, ao mesmo tempo que nos revela que o ato¹² da escrita é apenas a atualização do pensamento em fluxo, que não pertence nem mesmo ao corpo que o põe momentaneamente. Até porque, a ideia de corpo como sinônimo de uma materialidade esgotada é absurda:

Aos desprezadores do corpo quero dizer minha palavra. Não devem aprender e ensinar de outro modo, mas sim tão só dizer adeus ao próprio corpo – e assim emudecer. “Corpo sou, e alma”, assim fala a criança. E por que não deveria o homem falar como as crianças? Mas o desperto, o sábio, diz: corpo sou ao todo e inteiramente, e nada além; e alma é apenas uma palavra para algo no corpo. O corpo é uma grande razão, uma multiplicidade com um único sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor. Instrumento de teu corpo é também tua pequena razão, meu irmão, a que tu chamas “espírito”, um pequeno instrumento e brinquedo de tua grande razão. “Eu”, dizes tu, e és orgulhoso dessa palavra. Mas esse algo de maior, em que tu queres crer – teu corpo e sua grande razão: ele não diz eu, mas faz eu (NIETZSCHE, 2020, p. 49-50).

Importante transcrever, na íntegra, uma carta de Nietzsche (1882) endereçada a Lou Salomé, na qual ele faz orientações sobre a escrita:

1. O que mais importa é a vida: o estilo deve viver.
2. O estilo deve ser apropriado para sua pessoa, dependendo de uma pessoa específica a quem você deseja comunicar seus pensamentos.

¹²Com sua mania sistêmica, Aristóteles (2014) classificou o ser com base em quatro significados basilares: como categorias; como ato e potência; como acidente; e como verdadeiro (o não-ser como falso). No caso do ato e da potência, não há significação autônoma, mas suas representações dependem de uma condição interdependente. O milho “é” o milho em “potência”, já o sabugo de milho “é” o milho em ‘ato’. A potência e o ato se conectam com as ideias de matéria e forma para a origem da substância (ser). Assim, e de uma perspectiva empírica, a matéria será a potência, pois ela precisa, em menor ou maior grau, se tornar a substância. A forma será sempre o ato. Entretanto, a matéria/substrato não é a substância (ser) em si, pois é potencialidade indeterminada. É a partir da forma que haverá uma determinação da matéria e aí se obtém a substância. Tal forma é o próprio componente intrínseco da substância, ou seja, a essência ou “o que é”. É este sínolo (misto de potência e ato ou perfeição em atuação) que reúne a substancialidade: a conjunção da matéria com a forma. Por outro lado, do ponto de vista metafísico, a forma (a essência) equivale à substância por excelência.

3. Antes de pegar a caneta, você precisa saber exatamente como expressar o que tem a dizer. Escrever deve ser apenas uma imitação.
4. O escritor está longe de possuir todos os meios do orador. Portanto, deve ser inspirado por uma forma muito expressiva de discurso. Sua reflexão escrita parecerá muito mais monótona do que o seu modelo.
5. A riqueza da vida é traduzida pela riqueza de gestos. Você precisa aprender a considerar tudo como um gesto: duração e duração das sentenças, pontuação, respiração; também a escolha das palavras e a sequência de argumentos.
6. Cuidado com o período. Somente aqueles que têm respirações longas têm direito a isso. Na maior parte, o período é apenas uma afetação.
7. O estilo deve mostrar que você acredita em seus pensamentos, não apenas o que pensa, mas também os sente.
8. Quanto mais abstrata a verdade que você deseja ensinar, mais importante é fazer com que todos os sentidos do leitor convirjam para ela.
9. O tato do escritor de boa prosa na escolha de seus meios consiste em abordar a poesia até que ele a toque, mas nunca cruzando o limite que a separa.
10. Não é sensato ou hábil privar o leitor de suas refutações mais fáceis; é muito sensato e hábil, pelo contrário, deixar-lhe o cuidado de formular a última palavra de nossa sabedoria.¹³

Com efeito, vemos a renúncia do privilégio do escritor ou do autor sobre o seu texto, que nada mais é do que uma tradução de sensações e gestos não blindados, apontando para uma forma de expressão semelhante – portanto, não idêntica – à da oralidade. A escrita pode ser viva, pode (re)gravar a tecitura a partir dos “pré-textos”¹⁴ que lemos na universidade ou fora dela. Longe de aplicar a fórmula de Goldschmidt a

¹³ No original: 1. *Das Erste, was noth thut, ist Leben: der Stil soll leben.* 2. *Der Stil soll dir angemessen sein in Hinsicht auf eine ganz bestimmte Person, der du dich mittheilen willst. (Gesetz der doppelten Relation.)* 3. *Man muß erst genau wissen: „so und so würde ich dies sprechen und vortragen“ — bevor man schreiben darf. Schreiben muß eine Nachahmung sein.* 4. *Weil dem Schreibenden viele Mittel des Vortragenden fehlen, so muß er im Allgemeinen eine sehr ausdrucksvolle Art von Vortrag zum Vorbild haben: das Abbild davon, das Geschriebene, wird schon nothwendig viel blässer ausfallen.* 5. *Der Reichthum an Leben verräth sich durch Reichthum an Gebärden. Man muß Alles, Länge und Kürze der Sätze, die Interpunctionen, die Wahl der Worte, die Pausen, die Reihenfolge der Argumente — als Gebärden empfinden lernen.* 6. *Vorsicht vor der Periode! Zur Periode haben nur die Menschen ein Recht, die einen langen Athem auch im Sprechen haben. Bei den Meisten ist die Periode eine Affektation.* 7. *Der Stil soll beweisen, daß man an seine Gedanken glaubt, und sie nicht nur denkt, sondern empfindet.* 8. *Je abstrakter die Wahrheit ist, die man lehren will, um so mehr muß man erst die Sinne zu ihr verführen.* 9. *Der Takt des guten Prosaikers in der Wahl seiner Mittel besteht darin, dicht an die Poesie heranzutreten, aber niemals zu ihr überzutreten.* 10. *Es ist nicht artig und klug, seinem Leser die leichteren Einwände vorwegzunehmen. Es ist sehr artig und sehr klug, seinem Leser zu überlassen, die letzte Quintessenz unsrer Weisheit selber auszusprechen (NIETZSCHE, 1882).*

¹⁴ Se o texto é a tecitura corpórea e múltipla de uma multitude discursiva, então, quando nos servimos das bibliografias (não-)universitárias para escrevermos algo, estamos usando “pré-textos”.

tudo, escrever sobre um sistema filosófico não se reduz a representá-lo estruturalmente, mas a excedê-lo. Talvez seja este o mote de uma política an-árquica, comum e democrática no pensamento: fazer da multiplicidade da escrita algo irrepresentável. Sobre a leitura em Nietzsche, mais especificamente sobre o leitor-filólogo (antípoda do leitor-intérprete), diz ele em *Aurora*:

Pois filologia é a arte venerável que exige de seus cultores uma coisa acima de tudo: pôr-se de lado, dar-se tempo, ficar silencioso, ficar lento — como uma ourivesaria e saber da palavra, que tem trabalho sutil e cuidadoso a realizar, e nada consegue se não for lento. Justamente por isso ela é hoje mais necessária do que nunca, justamente por isso ela nos atrai e encanta mais, em meio a uma época de “trabalho”, isto é, de pressa, de indecorosa e suada sofreguidão, que tudo quer logo “terminar”, também todo livro antigo ou novo: — ela própria não termina facilmente com algo, ela ensina a ler bem, ou seja, lenta e profundamente, olhando para trás e para diante, com segundas intenções, com as portas abertas, com dedos e olhos delicados... Meus pacientes amigos, este livro deseja apenas leitores e filólogos perfeitos: aprendam a ler-me bem! (NIETZSCHE, 2004, Prólogo, §5).

A leitura estrutural de Goldschmidt se detém na literalidade do texto para capturá-lo como uma unidade fechada e objetiva. Todavia, o filólogo, que não pratica a “qualidade da letra” (literalidade), saboreia lentamente os (pré-)textos, inclusive ruminando-os, para adentrar as entrelinhas, as sutilezas, os enigmas e a potência daquilo que vem. Infelizmente, com o tempo espetacular¹⁵ do capitalismo e a exigência de alta produtividade nas universidades, estamos em uma situação pior que aquela mencionada por Nietzsche. Logo, a advertência sobre a temporalidade interpretativa nunca foi tão importante quanto no cenário atual. Em relação a Gilles Deleuze e a

¹⁵ Afirma Guy Debord (2005) no § 147 de *A sociedade do espetáculo*: “O tempo da produção, o tempo-mercadoria, é uma acumulação infinita de espaços equivalentes. É a abstracção do tempo irreversível, de que todos os segmentos devem provar ao cronómetro a sua única igualdade quantitativa. Este tempo é, em toda a sua realidade efectiva, o que ele é no seu carácter permutável. É nesta dominação social do tempo-mercadoria que «o tempo é tudo, o homem não é nada: é quanto muito a carcaça do tempo» (*Miséria da Filosofia*). É o tempo desvalorizado, a inversão completa do tempo como «campo de desenvolvimento humano». A partir disso, podemos afirmar que a supremacia da aparência sobre a experiência vital impediu a reflexão – majoritariamente, lenta – do e no cotidiano. Não existe o tempo para a meditação e a improdutividade, mas apenas a positividade da produção e da leitura apressada com o escopo de aparência intelectual. Logo, é cada vez mais escasso o trabalho dialógico, enquanto cresce a necessidade de atividades para ligar o valor acadêmico à imagem curricular.

Michel Foucault, não os escolhemos aleatoriamente. Em 15 de setembro de 1966, em uma entrevista ao *Le Figaro Littéraire*, os dois autores são interrogados sobre a possibilidade de uma nova imagem de Nietzsche em razão do lançamento da edição completa dos escritos do filósofo na França. Em resposta, eles afirmaram a importância de Nietzsche para o cenário do pensamento ocidental:

Não é menos verdade que o surgimento de Nietzsche constitui um corte na história do pensamento ocidental. O modo do discurso filosófico mudou com ele. Anteriormente, este discurso era um Eu anônimo. Assim, as *Meditações metafísicas* têm um caráter subjetivo. No entanto, o leitor pode se substituir a Descartes. Impossível dizer “eu” no lugar de Nietzsche. Por esse fato, ele desapruma todo o pensamento ocidental contemporâneo. [...] Nietzsche multiplicou os gestos filosóficos. Ele se interessou por tudo, pela literatura, história, política etc. Ele vai buscar a filosofia em tudo. Neste aspecto, mesmo se em certos domínios ele permanece um homem do século XIX, ele antecipou genialmente a nossa época (FOUCAULT; DELEUZE, 2000b, p. 30-33).

Diversamente de uma tentativa de representar Nietzsche, os dois filósofos estavam descrevendo os traços dele nos seus próprios projetos filosóficos. A começar por Deleuze, podemos diagnosticar a sua (a)metodologia como uma *collage*, tal qual Roberto Machado (2009) afirmou. A perspectiva de justaposição monstruosa e roubo sempre estiveram presentes nos estudos monográficos e autônomos do autor francês. Em *Diferença e repetição*, mais especificamente no *Prólogo*, Deleuze expõe o seu “método”:

A este respeito, podemos, desde já, levantar a questão da utilização da História da Filosofia. Parece-nos que a **História da Filosofia deve desempenhar um papel bastante análogo ao da colagem numa pintura**. A História da Filosofia é a reprodução da própria Filosofia. Seria preciso que a resenha em História da Filosofia atuasse como um verdadeiro duplo e que comportasse a modificação máxima própria do duplo (**imagina-se um Hegel filosoficamente barbudo, um Marx filosoficamente glabro, do mesmo modo que uma Gioconda bigoduda**) (DELEUZE, 2006, p. 10, grifos nossos).

No livro *Diálogos*, de modo semelhante, o filósofo esboça o processo de *collage* por meio do “roubo” de conceitos: “Roubar é o contrário de plagiar, de copiar, de imitar ou de fazer como. A captura é sempre uma dupla-captura, o roubo, um duplo-roubo, e é isso que faz, não algo de mútuo, mas um bloco assimétrico, uma evolução a-paralela, núpcias, sempre ‘fora’ e ‘entre’” (DELEUZE, 1998, p. 14). A ativação da

potência nos textos deleuzianos está permeada pelo caráter lúdico da língua, ou seja, o rasgo, a destruição ou a dotação de um novo uso linguístico de maneira que se abram alternativas para além da consagração ou da canonização:

Devemos ser bilíngües mesmo em uma única língua, devemos ter uma língua menor no interior de nossa língua, **devemos fazer de nossa própria língua um uso menor**. O multilingüismo não é apenas a posse de vários sistemas, sendo cada um homogêneo em si mesmo; é, antes de tudo, a linha de fuga ou de variação que afeta cada sistema impedindo-o de ser homogêneo (DELEUZE, 1998, p. 12, grifo nosso).

Dessa maneira, quando citamos: “Esta é a língua do opressor, mas preciso dela para falar com vocês” (RICH, 2002, tradução nossa), o que queremos ressaltar é a liberação da potência por meio de desvios (*détournements*)¹⁶ das estratégias linguística dominantes. Neste caso, uma linha de fuga¹⁷ perante o que Victor Goldschmidt tenta – ou que seus reprodutores mais assíduos tentaram – homogeneizar como *a* forma de ler e de escrever filosofia. Por isso, o nosso apreço pela resposta de Deleuze a um crítico:

[...] Mas minha principal maneira de me safar nessa época foi concebendo a história da filosofia como uma espécie de enrabada, ou, o que dá no mesmo, de imaculada concepção. Eu me imaginava chegando pelas costas de um autor e lhe fazendo um filho, que seria seu, e no entanto monstruoso. Que fosse seu era muito importante, porque o autor efetivamente ter dito tudo aquilo que eu lhe fazia dizer. Mas que o filho fosse monstruoso também representava uma necessidade, porque era preciso passar por toda espécie de descentramentos, deslizos, quebras, emissões secretas que me deram muito prazer (DELEUZE, 1992, p. 14).

¹⁶Segundo a Internacional Situacionista (1999), o “desvio” ou o “desvio de elementos estéticos pré-fabricado” é o uso situacionista ou experimental das antigas esferas culturais.

¹⁷Afirmam Deleuze e Parnet: “A linha de fuga é uma *desterritorialização*. Os franceses não sabem bem o que é isso. É claro que eles fogem como todo mundo, mas eles pensam que fugir é sair do mundo, místico ou arte, ou então alguma coisa covarde, porque se escapa dos engajamentos e das responsabilidades. Fugir não é renunciar às ações, nada mais ativo que uma fuga. É o contrário do imaginário. É também fazer fugir, não necessariamente os outros, mas fazer alguma coisa fugir, fazer um sistema vazar como se fura um cano” (DELEUZE; PARNET, 1998, p. 49, grifo do autor). A partir disso, percebemos que o atual está esquadrihado por dicotomias ou sínteses disjuntivas, razão pela qual o filósofo pensa em vetores, ou linhas de fugas, que escapam de qualquer dimensão estanque ou clausura. Entretanto, não se trata simplesmente de uma destruição ou de uma negação, mas de dar novos e livres usos às situações. Em relação à nossa análise, isso tem a ver com produzir conexões inéditas a partir da leitura e da escrita, tão normatizadas pela representação.

Em vista disso, tal qual encontramos em Nietzsche, há aqui a despersonalização, a destruição do 'eu' e a singularização, tão próprias a nós e, igualmente, (des)fundamentais para que haja a desativação do dispositivo autoral. A leitura e a escrita precisam ser profanadas para que sejam devolvidas ao livre e comum uso dos corpos. Trata-se de pensar em uma leitura e uma escrita sem hierarquias, separações, pedantismos, vaidades e ações egomaniacas revestidas de boas intenções. A respeito de Foucault, notamos que sua leitura instrumental da filosofia e de outros saberes integram a sua obra. Na entrevista *Sobre as maneiras de escrever a história'*, Foucault revela: "não mais se pergunta sobre o que esse texto diz verdadeiramente por baixo do que ele diz realmente [...] Aprendemos a colocar as palavras dos homens em relações ainda não formuladas, ditas por nós pela primeira vez, e, no entanto, objetivamente exatas" (FOUCAULT, 2000a, p. 69). Assim, ao invés de reconstituir o texto enquanto um segredo imanente a ser desvendado, ele pode ser usado como um conjunto de elementos capazes de gerar relações completamente novas. Na mesma entrevista, quando responde sobre o estatuto do anônimo, Foucault comenta a relação do autor com a obra: "Sabe-se agora que a obra não pertence a um projeto de seu autor, nem mesmo àquele de sua existência, que ela mantém com ele relações de negação, de destruição, que ela é para ele o jorro do eterno fora, existindo, no entanto, entre eles essa função primordial do nome" (FOUCAULT, 2000a, p. 70). Mais à frente, há uma passagem que revela uma aproximação da sua acepção de linguagem e as linhas de fuga deleuzianas:

Diz-se de boa vontade que, hoje, nada nos interessa mais do que a linguagem e que ela se tornou o objeto universal. É preciso não se enganar: essa soberania é a soberania provisória, equívoca, precária, de uma tribo em migração. Certamente, nos interessamos pela linguagem; no entanto, não por termos conseguido finalmente tomar posse dela, mas antes porque, mais do que nunca, ela nos escapa. Suas fronteiras se desmoronam e seu calmo universo entra em fusão; se estamos submersos nela, não é tanto por seu rigor intemporal, mas pelo movimento atual de sua onda. (FOUCAULT, 2000a, p. 72).

Apesar deste convite de liberar os afazeres acadêmicos do dispositivo autoral, há que se destacar que não foi/é/será uma tarefa fácil. Nietzsche, Deleuze e Foucault receberam duras críticas dos acadêmicos tradicionais. Por outro lado, seus nomes foram capturados, em parte, pelo *modus operandi* universitário. É urgente, portanto, concluir a “morte” do autor para que haja vida na escrita e na leitura:

[...] a escrita está atualmente ligada ao sacrifício, ao próprio sacrifício da vida; apagamento voluntário que não é para ser representado nos livros, pois ele é consumado na própria existência do escritor. A obra que tinha o dever de trazer a imortalidade recebeu agora o direito de matar, de ser assassina do seu autor. Vejam Flaubert, Proust, Kafka. Mas há outra coisa: essa relação da escrita com a morte também se manifesta no desaparecimento das características individuais do sujeito que escreve; através de todas as chicanas que ele estabelece entre ele e o que ele escreve, o sujeito que escreve despista todos os signos de sua individualidade particular; a marca do escritor não é mais do que a singularidade de sua ausência; é preciso que ele faça o papel do morto no jogo da escrita. Tudo isso é conhecido; faz bastante tempo que a crítica e a filosofia constataram esse desaparecimento ou morte do autor (FOUCAULT, 2009, p. 268-269).

Existem dois elementos que nos deslocam do nosso centro de sujeito leitor e/ou escritor: não há trajeto certo e, conseqüentemente, não existe uma teleologia da leitura e da escrita. Nietzsche, Deleuze e Foucault são exemplos, mas não guias. Assim, encerramos esta seção com Zaratustra: “‘Este é o meu caminho, onde estará o vosso?’”, assim respondo aos que me perguntam ‘pelo caminho’. O caminho, por certo – ele não existe! Assim falou Zaratustra” (NIETZSCHE, 2020, §2, p. 192-193).

3 LEITURA E ESCRITA COMO FORMA-DE-VIDA

Em resposta à indagação sobre o que é a potência quando se lê e se escreve, precisamos pensar o próprio conceito de vida aliado à potência e ao pensamento. Segundo Agamben (2015), a vida entendida pelos gregos se dividia da seguinte maneira: *zoé* – o fato comum entre todos os viventes – e *bíos* – a vida política qualificada de um indivíduo ou grupo. No entanto, com o advento das línguas modernas, a oposição perdeu o seu sentido diante da ascensão de um único signo – nas suas devidas traduções – que capturou, isolou e hierarquizou uma forma de vida frente a

inúmeras outras formas de vida. Um exemplo disso é o poder de tirar a vida daqueles que estavam submetidos ao poder do *pater familias* na antiga Roma. Essa mesma oposição da vida contra o poder foi repassada à soberania no final da Idade Média e início da Idade Moderna:

A vida aparece, assim, originariamente no direito, somente como parte contrária de um poder que ameaça de morte. Mas o que vale para o direito de vida e de morte do *pater* vale com maior razão para o poder soberano (*imperium*), do qual o primeiro constitui a célula originária. Assim, na fundação hobbesiana da soberania, a vida no estado de natureza só é definida pelo seu ser incondicionadamente exposta a uma ameaça de morte (o direito ilimitado de todos sobre tudo), e a vida política, isto é, aquela que se desenvolve sob a proteção do Leviatã, não é senão essa mesma vida, exposta a uma ameaça que repousa, agora, apenas nas mãos do soberano (AGAMBEN, 2015, § 3, p. 12).

Nessa linha, o poder estatal – em vez de se fundar na vontade política – produziu e se fundou em uma vida nua ou uma vida sacra, isto é, uma vida incluída no ordenamento jurídico pela forma da sua exclusão, ou seja, sua absoluta matabilidade. Apesar de Agamben concordar com Foucault no sentido de que o centro da decisão política repousa na vida, ele vai além. A transformação que houve no poder soberano para o significado – hoje, hegemônico – da vida biológico-científica representa, na verdade, uma secularização da vida nua com o fim de garantir o controle político dos corpos. Diz Agamben:

[...] a mesma operação da vida nua, que o soberano podia fazer, em certas circunstâncias, sobre as formas de vida, é agora maciça e cotidianamente atuada pelas representações pseudocientíficas do corpo, da doença e da saúde e pela “medicalização” de esferas sempre mais amplas da vida e da imaginação individual. A vida biológica, forma secularizada da vida nua, que tem indecibilidade e impenetrabilidade em comum com esta, constitui literalmente, assim, as formas de vida reais em formas de sobrevivência, permanecendo nelas intocada como a obscura ameaça que pode atualizar-se imediatamente na violência, na estranheza, na doença e no acidente. Ela é o soberano invisível que nos olha por trás das máscaras insensíveis dos poderosos que, percebendo ou não isso, nos governam em seu nome. (AGAMBEN, 2015, § 5, p. 14).

Com efeito, uma vida voltada à felicidade e na qual esteja em jogo o seu próprio viver – vida da potência ou forma-de-vida – só é possível fora das inúmeras soberanias. Mas, para isso, precisa-se evidenciar o pensamento:

Chamamos de *pensamento* o nexos que constitui as formas de vida em um contexto inseparável, em forma-de-vida. Com isso não entendemos a atividade individual de um órgão ou de uma faculdade psíquica, mas uma experiência, um *experimentum* que tem por objeto o caráter potencial da vida e da inteligência humana. Pensar não significa simplesmente ser afetado por esta ou por aquela coisa, por este ou por aquele conteúdo de pensamento em ato, mas ser, ao mesmo tempo, afetado pela própria receptividade, fazer experiência, em cada coisa pensada, de uma pura potência de pensar. [...]. Apenas se eu já não estou sempre e somente em ato, mas sou entregue a uma possibilidade e a uma potência, apenas se, nas minhas vivências e nos meus entendimentos, estão sempre em jogo o viver e o entender eles mesmos – ou seja, se há, nesse sentido, pensamento –, então uma forma de vida pode tornar-se, em sua própria facticidade e coisalidade, forma-de-vida, na qual nunca é possível isolar algo como uma vida nua (AGAMBEN, 2015, § 6, p. 14).

Assim, o autor cunha o termo forma-de-vida, atado à potência do pensamento, com o escopo de destituir a vida nua, tratando-se então de vidas que jamais podem ser isoladas das suas formas. Em vista disso, Agamben (2017) propõe uma ontologia do estilo em que um ser vivo não é determinado por suas propriedades ou qualidades, entrando em uma dimensão de inseparabilidade entre ser e modos de ser. O filósofo relata, então, que a neutralização do dispositivo bipolar (separador entre *zoè* e *bíos*) em questão tem como tática estético-política a inseparabilidade – que, na prática, já flui sobre a vida, tendo sido, porém, despotencializada pela série de fixações históricas. Mesmo com essa deslocalização, o autor admite que um corpo pode ser, simultaneamente, e no fluxo da sua inseparabilidade, afetado pela forma-de-vida por meio de um contato. Em síntese, um vivo ético é um vivo que dá testemunho dos seus gostos e responde a determinados afetos do espaço de que faz uso. Sobre essa duplicidade, evidencia Agamben:

À forma-de-vida é inerente a uma dupla tendência. Por um lado, ela é uma vida inseparável de sua forma, unidade em si incindível; por outro, ela é separável de todas as coisas e de todos os contextos. [...] Essa dupla tensão é o risco inscrito na forma-de-vida, que tende a separar-se asceticamente em uma esfera autônoma, a teoria. É necessário, pois, pensar a forma-de-vida como um viver o próprio modo de ser, como inseparável de seu contexto,

precisamente porque não está em relação, mas em contato, com ele (AGAMBEN, 2017, p. 259).

Antes de chegarmos à conexão com a leitura e a escrita, precisamos recuperar o debate sobre o pensamento no autor italiano. Em *A potência do pensamento*, Agamben (2006) destaca na filosofia aristotélica dois tipos de potência: a genérica (uma criança tem a potência de ser um arquiteto um dia, caso tenha acesso ao aprendizado adequado) e a *exis* (quando já existe uma competência no sujeito, podendo ele fazer ou não fazer algo). Diz Agamben:

Quer dizer, a potência é definida essencialmente pela possibilidade do seu não-exercício, assim como *exis* significa: disponibilidade de uma privação. Ou seja, o arquiteto é potente enquanto pode não-construir, e o tocador de cítara é tal porque, diferentemente daquele que se diz potente apenas em sentido genérico e que simplesmente não pode tocar a cítara, ele pode não-tocar a cítara. É desse modo que Aristóteles responde, na *Metafísica*, à tese dos Megáricos, que afirmavam, aliás, não sem boas razões, que a potência existe apenas no ato (*energei mono dynastai, otan me energei ou dynastai* – 1046b, 29-30). Se isso fosse verdade, objeta Aristóteles, nós não poderíamos considerar arquiteto o arquiteto mesmo quando não constrói, nem chamar o médico de médico no momento em que ele não está exercitando a sua arte. Isto é, está em questão o modo de ser da potência, que existe na forma da *exis*, da soberania sobre uma privação. Há uma forma, uma presença daquilo que não é em ato, e essa presença privativa é a potência (AGAMBEN, 2016, p. 16-17).

Nesse sentido, a potência *exis* é ambivalente, pois tanto pode ser a passagem para o ato quanto a potência-do-não, a privação, o poder não fazer. Se a potência fosse sempre positiva, não veríamos a escuridão, não conheceríamos as trevas nem escutaríamos o silêncio. Vale ressaltar que tal privação não se confunde com a ausência de potência, tratando-se antes de um contato para que haja a própria potência:

[...] Toda potência humana é, cooriginariamente, impotência; todo poder-ser ou -fazer está constitutivamente relacionado, para o homem, com a própria privação. E essa é a origem da incomensurabilidade da potência humana, muito mais violenta e eficaz que aquela dos outros seres vivos. Os outros seres vivos podem apenas a potência específica deles, podem apenas este ou aquele comportamento inscrito na vocação biológica deles; o homem é o animal que pode a própria impotência. A grandeza da sua potência é medida pelo abismo da sua impotência (AGAMBEN, 2016, p. 22).

Outro ponto a ser mencionado sobre essa subversão da potência aristotélica consiste na não-relação da potência com o fundamento da liberdade moderna. Para os

gregos, a liberdade se definia pela condição social e não por uma experiência volitiva e decisória. Para mais, a potência não é destinada ao sujeito de direito ou ao proprietário, mostrando-se como um contato entre aquele que usa e aquilo que é usado. Logo, a *exis* de uma potência não é algo a ser apropriado por uma consciência autorreflexiva como espaço de imputação de faculdades e identidades – ou, simplesmente, o sujeito moderno. Apesar dessas considerações, restam duas perguntas sobre a potência-do-não: há a possibilidade da potência-do-não passar ao ato? A passagem da potência ao ato elimina a potência-do-não? Agamben responde a partir dos indícios inscritos em *De interpretatione*, de Aristóteles:

A interpretação que propomos obriga-nos a pensar, de uma forma nova e não banal, a relação entre potência e ato. A passagem ao ato não anula nem exaure a potência, mas esta se conserva no ato como tal e marcadamente na sua forma eminente de potência de não (ser ou fazer). [...]. A potência (a única potência que interessa a Aristóteles, é aquela que parte de uma *exis*) não passa ao ato sofrendo uma destruição ou uma alteração; o seu *paschein*, a sua passividade consiste, na verdade, em uma conservação e em um aperfeiçoamento de si [...] (AGAMBEN, 2006, p. 26-27).

A vida pela potência excede qualquer realização ou forma, tratando o ato como uma doação extrema da potência a si mesma. Se tomadas essas explicações agambenianas, fica mais claro, portanto, a ligação que o autor fez entre a vida, a potência e a experiência do pensamento em *Meios sem fim*:

A experiência do pensamento, que está aqui em questão, é sempre experiência de uma potência comum. Comunidade e potência identificam-se sem resíduos, porque o ser inerente de um princípio comunitário em toda potência é função do caráter necessariamente potencial de toda comunidade. Entre seres que estivessem desde sempre em ato, que já fossem sempre esta ou aquela coisa, esta ou aquela identidade e tivessem, nestas, esgotado inteiramente a sua potência, não poderia existir nenhuma comunidade, mas somente coincidências e partições factuais. Podemos nos comunicar com os outros só através daquilo que em nós, assim como nos outros, permaneceu em potência, e toda comunicação (como Benjamin intuiu para a língua) é, antes de tudo, comunicação não de um comum, porém de uma comunicabilidade. Por outro lado, se houvesse um único ser, este seria absolutamente impotente (por isso os teólogos afirmam que Deus criou o mundo *ex nihilo*, ou seja, absolutamente sem potência) e onde eu posso, ali já somos sempre muitos (assim como, se há uma língua, isto é, uma potência de falar, então não pode haver um único ser que a fala) (AGAMBEN, 2015, §7, p. 15).

Não existe para nós nenhuma vocação biológica ou social, nem muito menos identidades que consigam esgotar a potência da vida. Somos seres que estamos sendo e, por isso, os atos não podem fixar o vir-a-ser da antropogênese. Lemos, escrevemos e pensamos por causa da potência de não-ler, não-escrever e não-pensar. Assim, não se trata de um assunto de liberdade moderna, como os juristas não se cansam de teorizar, mas de *vidas* e corpos que não podem ser encapsulados em suas “mínimas” ações. Logo, estamos sendo constantemente atravessados pela pura imanência.

Como já refletimos graças aos exemplos de Nietzsche, Deleuze e Foucault em paralelo a Goldschmidt, a proposta de uma forma-de-vida na leitura e na escrita recusa a concorrência para melhor representar um autor ou uma obra, o que equivale à expropriação do pensamento por uma subjetividade. Ao contrário, importa-nos a desinstitucionalização¹⁸ da soberania da linguagem e de todos os instrumentos históricos – o autor, por exemplo – que acompanham essa violência originária imposta aos corpos pela comunicabilidade. Nessa trilha da desinstitucionalização, seguimos o raciocínio de Matos e Collado sobre a noção do pensamento comum:

O pensamento é comum e não pertence a ninguém, a nenhum sujeito, a nenhuma pessoa. É essa sua radical impessoalidade vivente – só pode haver pensamento se há vida atual ou potencial – que possibilita sua transmissibilidade e sua comunicabilidade. A potência está em tudo que vive, nos humanos, ela assume a forma impessoal do pensamento, que não significa que seja superior aos modos potenciais dos animais ou das plantas, mas apenas difere. [...]. Da mesma maneira que o corpo humano é o lugar da potência, ele também é o lugar do pensamento. Um pensamento é, se de

¹⁸ O poder desinstituinte é a estrutura necessária para destruir o poder constituído e pôr em seu lugar um poder constituinte contínuo e permanente. Em outros termos, é uma ruptura com a retórica e a história do vínculo entre poder constituinte e poder constituído. Descreve Matos: “Assim, pode-se compreender o *poder desinstituinte* enquanto fuga ou êxodo das formas institucionais pelas quais se expressa o poder político-econômico contemporâneo, traduzido em instituições como o Estado, os bancos e os mercados globais. Ainda que todo ato constituinte envolva necessariamente dinâmicas desinstituintes, a natureza radical da crítica que imprimo à totalidade do sistema político-jurídico atual exige que a desinstituição seja pensada de maneira própria, tendo em vista que não se trata de um simples momento lógico necessário para futuras constituições. O desejo de liberdade se traduz não na dialética entre poder constituinte e poder constituído, mas na relação horizontal entre poder desinstituinte e poder constituinte permanente” (MATOS, 2022, p. 167).

pensamento se trata, pura pensabilidade, potência de pensar que pode se revelar em qualquer ser humano (MATOS; COLLADO, 2021, p. 143-144).

O pensamento comum, portanto, não significa que todos podem/devem pensar, como se fossem sujeitos ou atos. Pelo contrário, o pensamento comum, lido pela chave da potência, não se desconecta de poder-o-não ou de pensar-o-não. Não somos necessariamente seres de razão, mas podemos sê-los. Igualmente, nosso corpo não é somente expressão de razão. Somos seres de potência abandonados no mundo para usar aquilo que nos contacta ou com que entramos em contato. Outro ponto de comunhão está na autoria e na des/obra, quando os autores descrevem a autoria como um processo de subjetivação e assujeitamento, tendo em vista que todo o pensamento comum é enjaulado quando a autoria se apresenta e impede a expansão da potência:

Autor é quem atualiza, quem nega a potência para dela se apropriar, seja sob a forma de um livro, uma ação judicial ou um filho. Nessa perspectiva, *auctor* parece se confundir com *actualitas*. E se a etimologia que liga *auctor* a *actualitas* – esse curioso termo cunhado por Duns Scotus – pode ser meramente imaginária, é imediata e incontestável a recíproca derivação e reforço que há entre *auctor* e *auctoritas*. O autor corresponde à causa inicial, da mesma maneira que a autoridade encarna o direito de exigir obediência. Eis porque os antigos se referiam orgulhosamente aos “autores” de suas cidades, Cécrope e Rômulo, mais do que fundadores de Atenas e Roma, são seus respectivos inventores e, portanto, seus máximos senhores, seus principais reis (MATOS; COLLADO, 2021, p. 152).

O dispositivo autoral só tem sentido quando consegue fazer emergir a obra, ou seja, um resultado subjetivante-pessoal com a finalidade de separar, atribuir, hierarquizar, excluir-incluindo os seres viventes na história linear, progressiva e teleológica. Nessa perspectiva, qual é a importância da despersonalização ou da ausência de obra no capitalismo? Para Matos e Collado, se pensarmos em um capitalismo da produção incessante e da rotulação dos corpos pelo que produzem, então:

A obra corresponde àquela cristalização do real que parece ser, sempre em qualquer lugar, a única, a presente, a efetiva. É ela que, de alguma maneira, impede que centralizemos nossa atenção nos processos e nos impõe as coisas que se processam, com o que perdemos a possibilidade de acessar algo para além dos nossos egos. Pensar e agir biopotencialmente exige uma desativação da obra para que os seres viventes não sejam qualificados pelo que produzem,

mas pelas potencialidades que neles se abrem e se fecham: poder e poder-o-não. Toda obra mantém ativas a história e o século, motivo pelo qual uma verdadeira revolução precisa ser um alegre esquecimento. Eis o que o sem-obra, *argós*, nos oferece (MATOS; COLLADO, 2021, p. 162).

No meio acadêmico, temos um acúmulo de obras que constituem toda uma historiografia de autores nos respectivos campos de pesquisa. Associado a isso, existe o tempo do capitalismo espetacular, que exige uma aceleração dessas produções de conhecimento – muitas vezes irrefletidas – e a exposição curricular em plataformas digitais destinadas a serem um *outdoor* do ensino, da pesquisa e da extensão universitária. Em resumo, articulações que ratificam ainda mais a fixação de identidades como as de autor, professor e pesquisador. Mas não é pelo aumento do currículo, pelo projeto ego-político da propriedade intelectual ou pela conservação privilegiada de espaços – geográfica e politicamente falando – que se lê e se escreve com potência. Nietzsche, Deleuze e Foucault, por mais que tenham ratificado em algum momento o fazer acadêmico de seus espaços, abriram frestas sobre o processo de leitura e de escrita. O não-representar identicamente aquilo que o autor pensou faz parte da des/obra e da desinstitucionalização. Vale ressaltar que não estamos apresentando a única alternativa de des/obra ou de desinstitucionalização. Há muitas outras. Porém, este é um dos caminhos mais íntimos para aqueles que gostam de ler e de escrever, tema da próxima seção.

4 POR FIM, UMA PROFANAÇÃO

No século XII, surgiu uma obra considerada um divisor de águas no medievo e que demonstra como a universidade estava ganhando força na cultura europeia. Outrossim, tornou-se um dos registros históricos sobre a emergência da leitura e do livro enquanto hábitos na Europa. Referimo-nos ao livro escrito pelo Mestre Hugo de São Vitor, *Didascálicon da arte de ler*. Trata-se de um clássico da filosofia medieval que, independentemente das raízes cristãs, foi instituído como texto filosófico que não toma as escrituras sagradas como pontos de partida, mas tenta explicá-las à luz da razão. A

obra é composta por seis livros e um apêndice que falam sobre as bases ontológico-gnoseológicas da filosofia do Mestre Hugo; as artes liberais de ensino (*Trivium e Quadrivium*); o passo a passo de como ler qualquer pensamento; a leitura dos livros sagrados; e as regras exegéticas da interpretação das sagradas escrituras. Diante disso, observa-se que Hugo de São Vitor foi um dos primeiros a construir um quadro de disciplinas sobre o que ler e como ler, além de constatar a disciplina enquanto virtude suprema.

Malgrado a totalidade de *Didascálicon da arte de ler*, o que nos interessa é o Livro III no qual o autor nos dá algumas lições sobre a leitura como um modo de vida. Inicialmente, Hugo de São Vitor menciona o zelo pela ciência, isto é, a sintetização e a explicação de informações para evitar interpretações não pertinentes. Além disso, ele expressa o cuidado de conhecer bem uma ciência ou um saber para que se possa, um dia, comparar os fundamentos desta com outra. Em seguida, destaca o engenho natural aliado à memorização, fazendo uma referência à sapiência (*sapientia Patris*), ou seja, a mente de Deus, conforme a tradição patrística. O intuito da sapiência era expressar a forma do bem perfeito na segunda pessoa da trindade – o *lógos* ou o Verbo. Por sua vez, a ideia prática, ou do engenho natural, reside em conhecermos a nós mesmos, posto que fomos moldados pelo do Sumo Bem e participamos d’Ele por meio da leitura, da reflexão e da contemplação. Afirma o autor:

O engenho é uma certa força ínsita naturalmente na alma e com capacidade própria. O engenho nasce da natureza, melhora com o uso, se idiotiza com o trabalho desmedido, se aguça com o exercício moderado. Por isso, elegantemente foi dito por alguém: ‘Quero que você se poupe, nas páginas do livro há trabalho, corra pelo ar livre’. O exercício do engenho se dá mediante duas atividades: a leitura e a meditação, Na leitura, a partir de quanto foi escrito, ficamos formados nas regras e nos preceitos (SÃO VITOR, 2001, p. 147).

Sobre o processo de memorização, o autor parece tratá-lo como um exercício para a vocação natural da leitura, da meditação e da contemplação. O fato de sabermos os conteúdos de cor é entrelaçado à disciplina moral e ao modo de vida – que existe em potência e precisa ser transformado em ato –, caso alguém queira se dedicar ao

saber teórico. De resto, exige que haja um procedimento de simplificação para descrever os conceitos basilares ou as verdades que norteiam os argumentos.

Posteriormente, o filósofo ensina como iniciar as leituras:

Toda divisão começa das coisas finitas e progride até as infinitas. Tudo aquilo que é finito é mais conhecido e mais compreensível pela ciência. A aprendizagem começa das coisas que são mais notas e, pelo conhecimento delas, chega ao conhecimento das coisas ocultas. Além disso, nós investigamos com a razão, à qual é próprio dividir, quando descemos dos universais para os particulares dividindo e investigando a natureza de cada coisa. Com efeito, todo universal é mais determinado que seus particulares (SÃO VITOR, 2001, p. 149).

Portanto, temos o mecanismo de justaposição de ordem linguística e epistemológica, que vai das coisas particulares até às universais como se fossem peças separáveis e montáveis objetivamente. Para mais, existe a tarefa da busca da causa, da origem, do gênero, da verdade ou da natureza, algo típico da cosmovisão ocidental e da metafísica que nela opera. Logo, a leitura não pode estar distante da meditação (*meditativo*), da escola (*skholé*) e do ascetismo corpo-mente:

A meditação começa com a leitura, mas não se amarra a nenhuma regra ou prescrição da leitura. Ela se deleita em correr pela campina aberta, onde fixa o livre olhar para a verdade a ser contemplada, e deleita-se em examinar ora estas ora aquelas causas, em penetrar as coisas profundas, em deixar nada ambíguo, nada obscuro. O início da aprendizagem está na leitura, o fim na meditação, e se alguém aprender a amá-la com mais intimidade e dedicar-se a ela com mais afinco, ela lhe torna a vida muito jucunda, e na tribulação oferece uma grandíssima consolação. Ela é, sobretudo, aquela que afasta a alma do estrépito dos afazeres terrenos, e, em certo qual modo, faz antegozar já nesta vida a doçura da paz eterna. E, após ter aprendido a querer e entender, pelas coisas que foram feitas, Aquele que fez tudo, ela inunda o espírito igualmente de ciência e de alegria, de maneira que na meditação aconteça o máximo de deleite (SÃO VITOR, 2001, p. 151).

Por último, o filósofo faz anotações sobre a disciplina moral. Para quem almeja uma tranquilidade espiritual, a leitura é uma expansão do saber que nos livra dos desejos ilícitos, da tirania do supérfluo e do apego ao lugar. Logo, não se separa da ética do conhecimento do bem. No entanto, para isso, deve-se cultivar o talento natural para compreender e memorizar rapidamente os ensinamentos; exercer a educação do

talento; e harmonizar a conduta com o saber. Em relação a última postura, comportar-se humildemente é indispensável:

O começo da disciplina moral é a humildade, da qual existem muitos ensinamentos, três dos quais interessam mais ao estudante: 1) primeiro, não reputar de pouco valor nenhuma ciência e nenhum escrito; 2) segundo, não ter vergonha de aprender de qualquer um; 3) terceiro, não desprezar os outros depois de ter alcançado o saber. Muitos ficam decepcionados porque querem aparecer sábios antes do tempo. Por esta razão, explodem numa intumescência de arrogância, começam a fingir aquilo que não são e a envergonhar-se daquilo que são, e tanto mais se afastam da Sabedoria quanto mais se preocupam não em serem sábios, mas em serem considerados tais. (SÃO VITOR, 2001, p. 155).

Ainda nessa conjuntura, existe a quietude. Em outros termos, a calma interna para que a mente não se perca no caos dos desejos ilícitos e a calma externa para que os estudos não sejam corrompidos por falta de honestidade e pelas inutilidades. Ademais, temos a dedicação à pesquisa e à análise minuciosa. A primeira consiste na aplicação rigorosa e laboriosa da aprendizagem pela leitura. A segunda indica, de modo complementar, a profunda e disciplinada meditação do que foi lido. Todas as duas tem como companheiras a sobriedade – a redução da jornada teórica ao necessário – e o exílio, que consiste na percepção do filósofo de que todas as coisas visíveis e transitórias são estranhas a ele. Nós enxergamos a filosofia de Hugo de São Vitor uma sacralização ou uma captura religiosa da leitura que precisa ser devolvida ao livre uso dos seres viventes. De acordo com Agamben, a religião é aquilo que subtrai as coisas, os espaços, os animais ou as pessoas do uso comum, isolando-os em uma esfera separada. Logo, toda separação tem cunho religioso. Tal operação é possível em razão do sacrifício, isto é, uma série de rituais minuciosos e diversos que garantem a passagem de algo do mundo profano para o sagrado. No entanto, tudo que atravessa o limiar do profano para o sagrado pode fazer o caminho inverso.¹⁹

¹⁹ Diz Agamben sobre o sagrado: “Sagradas ou religiosas eram as coisas que de algum modo pertenciam aos deuses. Como tais, elas eram subtraídas ao livre uso e ao comércio dos homens, não podiam ser vendidas nem dadas como fiança, nem cedidas em usufruto ou gravadas de servidão” (AGAMBEN, 2007, p. 58). Na mesma linha, conceitua ele no tocante ao profano: “[...] profanar, por sua vez, significava restituí-las ao livre uso dos homens. ‘Profano’ — podia escrever o grande jurista Trebácio

Nesse contexto, profanar equivale a uma negligência ou a uma atitude de ignorar a separação para dela fazer um uso particular. Assim, pretendemos profanar a filosofia hugoana mediante um uso incompatível com o sagrado. O primeiro ponto mencionado pelo autor é a síntese dos conteúdos de um saber ou de uma ciência para que não haja analogias ou misturas impertinentes. Obviamente, tal mecanismo não se desliga da busca pela verdade em um texto. Essa técnica depende da representação e da justaposição/separação de elementos mais simples para se chegar aos mais complexos. Por isso, recorreremos a outra estética epistêmico-política que recuse as fronteiras acerca dos saberes, a hermenêutica canônica, as técnicas institucionalizadas/obrigatórias de investigação e a própria noção de sujeito de conhecimento. Todos estes modos são verticalizados e naturalizados. Por isso, adotar o rizoma é uma das táticas que pode devolver a leitura e a escrita do mundo ao uso livre dos corpos. Vejamos as considerações de Deleuze e Guattari:

Não há diferença entre aquilo de que um livro fala e a maneira como é feito. Um livro tampouco tem objeto. Considerado como agenciamento, ele está somente em conexão com outros agenciamentos, em relação com outros corpos sem órgãos. Não se perguntará nunca o que um livro quer dizer, significado ou significante, não se buscará nada compreender num livro, perguntar-se-á com o que ele funciona, em conexão com o que ele faz ou não passar intensidades, em que multiplicidades ele se introduz e metamorfoseia a sua, com que corpos sem órgãos ele faz convergir o seu. Um livro existe apenas pelo fora e no fora. [...]. Escrever nada tem a ver com significar, mas com agrimensar, cartografar, mesmo que sejam regiões ainda por vir. Um primeiro tipo de livro é o livro-raiz. A árvore já é a imagem do mundo, ou a raiz é a imagem da árvore-mundo. É o livro clássico, como bela inferioridade orgânica, significante e subjetiva (os estratos do livro). O livro imita o mundo, como a arte, a natureza: por procedimentos que lhes são próprios e que realizam o que a natureza não pode ou não pode mais fazer. A lei do livro é a da reflexão, o Uno que se torna dois. [...] O sistema-radícula, ou raiz fasciculada, é a segunda figura do livro, da qual nossa modernidade se vale de bom grado. Desta vez a raiz principal abortou, ou se destruiu em sua extremidade: vem se enxertar nela uma multiplicidade imediata e qualquer de raízes secundárias que deflagram um grande desenvolvimento. Desta vez, a realidade natural aparece no aborto da raiz principal, mas sua unidade

— ‘em sentido próprio denomina-se àquilo que, de sagrado ou religioso que era, é devolvido ao uso e à propriedade dos homens’ [...]’ (AGAMBEN, 2007, p. 58).

subsiste ainda como passada ou por vir, como possível (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p. 11-12).

Os autores vão de encontro ao sistema arborescente que foi capilarizado desde Aristóteles na *epistème* ocidental. No caso específico em que ora nos debruçamos, os comentários implicam uma não-representação do mundo e a impossibilidade de redução da multiplicidade na unidade livresca. Trata-se, portanto, de um claro exemplo da neutralização da soberania da linguagem tão difundida entre os acadêmicos. A forma-de-vida na leitura e na escrita pode ser, então, uma série de agenciamentos que não busca fixação semântica e nem a elaboração de uma ordem do discurso, mas a criação e a destruição de sensações sem a necessidade de um fim institucional ou da razão que as capturem, ou seja, aposta-se em um puro meio dinâmico e autopoietico. Contudo, a liberação do múltiplo não se resume a falar sobre o múltiplo, mas exige dar-lhe um novo uso:

Na verdade não basta dizer Viva o múltiplo, grito de resto difícil de emitir. Nenhuma habilidade tipográfica, lexical ou mesmo sintática será suficiente para fazê-lo ouvir. É preciso fazer o múltiplo, não acrescentando sempre uma dimensão superior, mas, ao contrário, da maneira simples, com força de sobriedade, no nível das dimensões de que se dispõe, sempre n-1 (é somente assim que o uno faz parte do múltiplo, estando sempre subtraído dele). Subtrair o único da multiplicidade a ser constituída; escrever a n-1. Um tal sistema poderia ser chamado de rizoma. Um rizoma como haste subterrânea distingue-se absolutamente das raízes e radículas. Os bulbos, os tubérculos, são rizomas. Plantas com raiz ou radícula podem ser rizomórficas num outro sentido inteiramente diferente: é uma questão de saber se a botânica, em sua especificidade, não seria inteiramente rizomórfica. Até animais o são, sob sua forma matilha; ratos são rizomas. As tocas o são, com todas suas funções de hábitat, de provisão, de deslocamento, de evasão e de ruptura. O rizoma nele mesmo tem formas muito diversas, desde sua extensão superficial ramificada em todos os sentidos até suas concreções em bulbos e tubérculos. Há rizoma quando os ratos deslizam uns sobre os outros. Há o melhor e o pior no rizoma: a batata e a grama, a erva daninha. Animal e planta, a grama é o capim-pé-de-galinha. Sentimos que não convenceremos ninguém se não enumerarmos certas características aproximativas do rizoma. (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p. 13-14).

Quando Hugo de São Vitor fala da busca da verdade em um texto para conseguir sistematizá-lo em suas razões e argumentos, ele está pressupondo e normatizando toda a leitura e toda a escrita enquanto uma raiz, de maneira que

estrutura a visualização da raiz fundante (conceitos basilares) até o tronco (linha argumentativa) e as complexas folhagens ou frutos (achados da discussão). No entanto, a nossa perspectiva é outra. Tudo merece ser lido – isso não significa que deva ser lido –, porém, não precisa ser reproduzido ou usado tal qual o dispositivo autoral fundou. Trata-se de um jogo fora do lícito e do ilícito da leitura e da escrita, que não ratifica díades como o simples e o complexo, o particular e o universal ou a veracidade e a falsidade bibliográfica. O que desejamos é, em contrapartida, livres usos do texto para torná-lo mais intenso, anônimo, comum e ao mesmo tempo singular. Fazer do texto a imagem e a identidade do autor significa subtrair a nossa capacidade de poder-o-não, pois se limitaria a representá-lo. Ao invés disso, contamos com a possibilidade de roubá-lo, de plagiá-lo,²⁰ de fazer um monstro em suas costas capaz de ativar a potência. Nesse quesito, a des/obra é fruto do desvio em relação ao autor e a todos os comentários que o cercam. Por sua vez, a desinstitucionalização se confunde com a massa amorfa da indisciplinaridade dentro das universidades.

Em resumo, estamos falando de uma ontologia aberta que não tem um centro, mas, simultaneamente, se encontra em todos os territórios. Esse duplo está presente na ação de ler e de escrever, pois não existe regra *a priori* capaz de instituir uma ordem sobre o que se lê e se escreve. Paradoxalmente, cada forma-de-vida, disposta em sua ontologia estilística e singular, pensa em comum os modos de ler e de escrever ou até mesmo se é de fato necessário ler e escrever sobre alguma coisa. Assim, encerra-se ou subverte-se a soberania da linguagem com os seus autores e representações semânticas. Apesar dessa inscrição alternativa aos esquemas de leitura e escrita elaborados por Hugo de São Vitor, há alguns pontos apresentados por ele que podemos intensificar no dia a dia. A humildade por ele predicada é algo importante,

²⁰ O plágio aqui não se confunde com a violação criminal dos direitos do autor, como se estivéssemos lesando o bem jurídico da propriedade intelectual que, indevidamente, é atribuída a outro proprietário. O uso do plágio que propomos, inspirado nos desvios situacionistas, serve para a destruição do dispositivo proprietário e não para sua afirmação.

dato que o campo universitário frequentemente se estrutura pela ativação narcísica daqueles que compartilham tal espaço. Ademais, não existem ciências ou saberes mais legítimos do que outros. A antropogênese nos faz compreender que a aprendizagem é tão contínua quanto a nossa potência, porque sempre podemos não-aprender. Saber algo não é um *status* subjetivo, mas a expressão singular de uma ontologia social que não pode ser individualizada nem separada temporalmente do mundo.

Tal quadro de humildade não se confunde com a falsa modéstia, concretizando-se no prazer de aprender, na não-padronização dos ritmos de aprendizagem, na não-separação dos corpos por titulações, na não-criação de listas bibliográficas enfadonhas, na não-aceleração de meditações – em vista do tempo espetacular do capitalismo introjetado nos saberes – e na não-identificação pela obra, pela quantidade de citações ou pela incessante produtividade. Do mesmo modo, exige corpos com identidades mutantes entre aqueles que lecionam e escrevem ou aqueles que leem e interpretam frente a um contexto ou a uma proveniência temporária. Outros exemplos de Hugo de São Vitor também ressoam em nossas reflexões. A quietude é interessante para o ato de ler e de escrever, eis que não se separa do corpo biológico nem normatiza o que é lícito ou ilícito tendo em vista o fluxo dos desejos sedimentados. A quietude está na potência de privar-se de fazer qualquer coisa quando nada nos ocorre ou agencia, possibilitando que a leitura e a escrita não sejam obrigatoriedades nem formas-de-vida superiores a outras. Além disso, suspende as classificações das coisas em úteis ou inúteis ao pensamento. O mesmo podemos dizer em relação à memorização e ao rigor. Reconhecemos as suas importâncias nos processos de leitura e escrita, porém não as conectamos com a erudição vazia que rodeia os acadêmicos. Já dizia Freire (1996) que pensar se aproxima do rigor ético, eis que precisamos evitar os caminhos fáceis, tentadores ou conformistas e incentivar, democraticamente, as insubmissões contra o atual. Além de tudo, precisamos testemunhar a docência e a discência nos nossos corpos. À vista disso, memorizar o que aprendemos é incrementar – e não prender – o nosso corpo como forma-de-vida.

Tudo isso não é mero devaneio ou utopia – no sentido pejorativo – de inconsequentes que não têm qualquer rigor ou dedicação à leitura e à escrita. Trata-se antes da destruição e da abertura de caminhos para que a leitura e a escrita não sejam atividades simplificadoras ou simplificadas a partir de esquemas racionalistas, inclusive passando pela desativação da dicotomia entre intelectuais e trabalhadores manuais ou entre teoria e prática. O que nos ocorre é fundir meios, desativar soberanias, normas e padrões para que as formas-de-vida na leitura e na escrita sejam an-árquicas, democráticas, complexas e suspendam a autopreservação frente a outras formas-de-vida, apostando assim em constantes atualizações positivas e negativas da potência.

AGRADECIMENTOS

Agradecemos ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) pela bolsa de produtividade concedida ao primeiro autor e à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pelo financiamento da pesquisa do segundo autor no Mestrado em Direito da UFMG

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. A potência do pensamento. **Revista do Departamento de Psicologia**, Niterói, v. 18, n. 1, p. 11-28, jan./jun. 2006. DOI 10.1590/S0104-80232006000100002.

AGAMBEN, Giorgio. **Profanações**. Tradução de Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007.

AGAMBEN, Giorgio. **Meios sem fim**: notas sobre a política. Tradução Davi Pessoa Carneiro. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

AGAMBEN, Giorgio. O que é um dispositivo? *In*: AGAMBEN, Giorgio. **O que é o contemporâneo?** e outros ensaios. Tradução de Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó: Argos, 2019a. p. 25-54.

AGAMBEN, Giorgio. **O uso dos corpos**. Tradução de Selvino J. Assmann. 1 ed. São Paulo: Boitempo, 2017.

AGAMBEN, Giorgio. **Signatura rerum**: sobre o método. Tradução Andrea Santurbano e Patrícia Peterle. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2019b.

ARISTÓTELES. **Metafísica**: ensaio introdutório, texto grego com tradução de Giovanni Reale. Tradução de Marcelo Perine. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

BENJAMIN, Walter. O narrador. Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. *In*: BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política**: ensaios sobre literatura e história da cultura. Tradução Sérgio Paulo Rouanet. 7 ed. São Paulo: Brasiliense, 1994. p. 197-221.

BOURDIEU, Pierre. **Meditações pascalianas**. Tradução Sergio Miceli. Rio de Janeiro: Bertrand, 2001.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Tradução de Fernando Tomaz. Lisboa: Difusão Editorial; Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

BUFFON, George-Louis L. de. **Discurso sobre o estilo**. Tradução de Artur Morão. Covilhã: Luso Sofia press, 2011.

CUNHA, Antônio Geraldo da. **Dicionário etimológico**: nova fronteira da língua portuguesa. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.

DEBORD, Guy. **A sociedade do espetáculo**. Tradução de Francisco Alves e Afonso Monteiro. Lisboa: Edições Antipáticas, 2005.

DELEUZE, Gilles. Carta a um crítico severo. *In*: DELEUZE, Gilles. **Conversações, 1972-1990**. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 1992.

DELEUZE, Gilles. **Diálogos**. Gilles Deleuze e Claire Parnet. Tradução de Eloisa Araújo Ribeiro. São Paulo: Escuta, 1998. Disponível em: <https://docero.com.br/doc/x51sc>. Acesso em: 27 nov. 2019.

DELEUZE, Gilles. **Diferença e repetição**. Tradução de Luiz Orlandi e Roberto Machado. [S.I: s.n.], [2006]. Disponível em: <http://conexoesclinicas.com.br/wp-content/uploads/2015/12/DELEUZE-G.-Diferenca-e-repeticao1.pdf>. Acesso em: 15 out. 2019.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. Introdução: rizoma. *In*: DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia**, Tradução de Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995. v. 1.

FOUCAULT, Michel. O que é um autor?. *In*: FOUCAULT, Michel. **Estética: literatura e pintura, música e cinema**. Organização e seleção dos textos: Manoel Barros da Motta. Tradução de Inês Autran Dourado Barbosa. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009. p. 264-298

FOUCAULT, Michel. Sobre as maneiras de escrever a história. *In*: FOUCAULT, Michel. **Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamentos**. Organização e seleção dos textos: Manoel Barros da Motta. Tradução de Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000a. p. 62-77.

FOUCAULT, Michel; DELEUZE, Gilles. Foucault e Gilles Deleuze querem devolver a Nietzsche Sua verdadeira cara. *In*: FOUCAULT, Michel. **Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamentos**. Organização e seleção dos textos: Manoel Barros da Motta. Tradução de Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000b. p. 30-33.

FREIRE, Paulo. **A importância do ato de ler**. São Paulo: Cortez; Autores Associados, 1989.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa**. 25. ed. São Paulos: Paz e Terra, 1996.

GOLDSCHMIDT, Victor. Tempo histórico e tempo lógico na interpretação dos sistemas filosóficos. *In*: GOLDSCHMIDT, Victor. **A religião de Platão**. Tradução de Ieda e Oswaldo Porchat Pereira. 2. ed. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1970. p. 139-147.

INTERNACIONAL SITUACIONISTA. **Internacional Situacionista. textos íntegros en castellano de la revista Internationale Situationniste (1958-1968). volume 1: La realización del arte. Internationale Situationniste # 1-6 más "Informe sobre la construcción de situaciones"**. Tradução de Luis Navarro. Madri: Literatura Gris, 1999.

JAPIASSU, Hilton; MARCONDES, Danilo. **Dicionário básico de Filosofia**. 5. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2011. *E-book*.

MACHADO, Roberto. **Deleuze, a arte e a filosofia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

MARCHTONNI, Antonio. Introdução. In: SÃO VITOR, Hugo de. **Didascálicon da arte de ler**. Tradução Antonio Marchtonni. Petrópolis: Vozes, 2001.

MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. **A an-arquia que vem**: fragmentos de um dicionário de política radical. São Paulo: Sobinfluencia edições, 2022.

MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. **Filosofia radical e utopias da inapropriabilidade**: uma aposta an-árquica na multidão. 1. ed. Belo Horizonte: Fino Traço, 2015.

MATOS, Andityas Soares de Moura Costa; COLLADO, Francis Garcia. **Para além da biopolítica**. Tradução de Andityas Soares de Moura Costa. São Paulo: Sobinfluencia edições, 2021.

NIETZSCHE, Friedrich. **Assim falou Zaratustra**: um livro para todos e para ninguém. Tradução de Saulo Krieger. São Paulo: Edipro, 2020.

NIETZSCHE, Friedrich. **Aurora**. Tradução de Paulo César Souza. São Paulo: Companhia da Letras, 2004. *E-book*.

NIETZSCHE, Friedrich. **Ecce homo**. Tradução de Paulo César Souza. São Paulo: Companhia da Letras, 1995. *E-book*.

NIETZSCHE, Friedrich. **Zur lehre vom stil**. Destinatário: Lou von Salomé. Tautenburg, 24 ago. 1882. 1 carta. Disponível em: <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/BVN-1882,288>. Acesso em: 7 abr. 2020.

RICH, Adrienne Cecile. **The fact of a doorframe: selected poems 1950–2001**. Nova Iorque: W. W. Norton & Company, 2002.

SÃO VITOR, Hugo de. **Didascálicon da arte de ler**. Tradução Antonio Marchtonni. Petrópolis: Vozes, 2001.