

PARA PENSAR UMA JURISPRUDÊNCIA DOS CORPOS¹

TO THINK ABOUT JURISPRUDENCE OF BODIES

Murilo Duarte Costa Corrêa²

Universidade Estadual de Ponta Grossa, Ponta Grossa, PR, Brasil

DOI: <https://doi.org/10.46550/cadernosmilovic.v1i2.43> Recebido em: 24.10.2023 Aceito em: 22.12.2023

Resumo: Quando Miroslav Milovic escreveu *Direito do simulacro* (Milovic, 2022), o fez como um resumo e à guisa de encerramento de um curso que Miro ministrou, e que teve lugar na Universidade de Brasília. Este curso, em franco diálogo com a filosofia de Gilles Deleuze e Félix Guattari, tematizava um “direito da potência” – tema que talvez não soasse estranho se pensássemos em Espinosa e em seu desafio ao Direito Natural clássico (Deleuze, 2008a), mas que pensado junto a Deleuze e Guattari poderia parecer fora de lugar. Muitos estudiosos de Deleuze e Guattari talvez o ignorem, mas, com seu gesto, Miro prolongava sabiamente uma das trilhas que havia sido aberta por Félix Guattari (2022) nos seus *années d’hiver*: evitar manter sobre o direito uma concepção jurídicista e estreita demais. Pensar o direito e a sua prática em sentidos cada vez mais ampliados, como um verdadeiro *equipamento coletivo* no coração do qual os grupos de usuários tensionam, recriam e subvertem instituições; assim, o direito poderia se transformar em uma verdadeira máquina de enunciação coletiva.

Palavra-chave: Corpos. Simulacro. Direto.

Abstract: When Miroslav Milovic wrote *Law of Simulation* (Milovic, 2022), he did so as a summary and by way of closing a course that Miro taught, and which took place at the University of Brasília. This course, in direct dialogue with the philosophy of Gilles Deleuze and Félix Guattari, focused on a “law of power” – a theme that perhaps would not sound strange if we thought of Spinoza and his challenge to classical Natural Law (Deleuze, 2008a), but which Thought together with Deleuze and Guattari it might seem out of place. Many scholars of Deleuze and Guattari may ignore him, but, with his gesture, Miro wisely extended one of the paths that had been opened by Félix Guattari (2022) in his *années d’hiver*: avoiding maintaining a juridicist and too narrow conception of law. Thinking about law and its practice in increasingly broader senses, as a true collective equipment at the heart of which user groups tension, recreate and subvert institutions; thus, the law could transform into a true collective enunciation machine.

Keyword: Bodies. Simulacrum. Law.

1 Conferência apresentada no III Colóquio Internacional Miroslav Milovic, Universidade de Brasília (UnB), em 23 de novembro de 2023.

2 Professor Associado de Teoria Política na Universidade Estadual de Ponta Grossa (UEPG).



A partir de Miro

Quando Miroslav Milovic escreveu *Direito do simulacro* (Milovic, 2022), o fez como um resumo e à guisa de encerramento de um curso que Miro ministrou, e que teve lugar na Universidade de Brasília. Este curso, em franco diálogo com a filosofia de Gilles Deleuze e Félix Guattari, tematizava um “direito da potência” – tema que talvez não soasse estranho se pensássemos em Espinosa e em seu desafio ao Direito Natural clássico (Deleuze, 2008a), mas que pensado junto a Deleuze e Guattari poderia parecer fora de lugar.

Muitos estudiosos de Deleuze e Guattari talvez o ignorem, mas, com seu gesto, Miro prolongava sabiamente uma das trilhas que havia sido aberta por Félix Guattari (2022) nos seus *années d’hiver*: evitar manter sobre o direito uma concepção jurídicista e estreita demais. Pensar o direito e a sua prática em sentidos cada vez mais ampliados, como um verdadeiro *equipamento coletivo* no coração do qual os grupos de usuários tensionam, recriam e subvertem instituições; assim, o direito poderia se transformar em uma verdadeira máquina de enunciação coletiva.

Desse modo, o curso e o texto de Miro tornavam possível voltar a Deleuze e Guattari para pensar “o direito da potência”. Poderíamos imaginar que se tratava do velho tema da democracia Espinosana – única forma absoluta de governo da multidão por ela mesma, tal como a democracia aparece nas inacabadas linhas do *Tratado Político*. Uma obra, que, como a de Miro, foi precocemente interrompida. Mas a face noturna do texto de Miro nos permite redescobrir não apenas “o direito da potência”, mas também especular a “potência do direito”: uma fulguração que segue incômoda tanto para dogmatas de uma filosofia sem imaginação política, quanto para críticos cuja ideologia parece ser o paradoxo do incansável cansaço niilista.

Em *Direito do simulacro*, Miro problematizava a ética do desejo na psicanálise, bem como a virada antiedipiana que Deleuze e Guattari realizaram na teoria do inconsciente, a qual havia sido despertada pela psicanálise freudiana e reproposta em termos estruturalistas por Lacan – psicanalista francês estelar de quem Guattari havia sido pupilo e amigo, ao menos até chegar ao ponto de uma ruptura incontornável e definitiva (Dosse, 2010).

O que Miro descobre ali? Uma série de coisas interessantes, com as quais eu não poderia estar mais de acordo. E eu só tenho a agradecer aos organizadores do *Congresso Internacional Miroslav Milovic*, porque o amável convite que me fizeram para falar esta noite veio acompanhado de um dom generoso: este belo texto de Miro sobre o direito em Deleuze – texto que eu até então desconhecia.

E eu os agradeço ainda uma vez, porque algumas das direções que Miro encontrava em 2018 coincidem com direções que eu mesmo busco na filosofia do direito de Deleuze desde 2008, e que pouco a pouco foram amadurecendo na leitura a contrapelo da literatura secundária sobre Deleuze e o direito. Portanto, este é, para mim, dos mais generosos encontros de composição!

Essas direções são cruciais para *A jurisprudência dos corpos: Deleuze e o direito*, título provisório do livro que condensa 15 anos de trabalho no tema e, escrito recente, aguarda sua (espero que não muito distante) publicação. Essa ressonância acidental, que pouco a pouco se condensa numa zona de indeterminação entre a mirada de Miro e a minha, acaba por fazer com que Miro anonimamente se presentifique neste livro por vir – ainda que, para meu infortúnio, eu só tenha podido ler seu *Direito do simulacro* há poucos dias, e postumamente.

Prolongamentos

Situemos, então, as direções que Miro descobre, e com as quais não posso deixar de sentir uma viva e profunda afinidade. A pergunta que Miro se faz é sobre como a imanência da vida, as teias de multiplicidades que se comunicam rizomaticamente, as diferenças que, desembaraçando-se de toda forma do Idêntico, produzem mais e outras diferenças, permitiriam ainda hoje falar do sujeito.

Trata-se de uma questão que se torna ainda mais especial hoje, quando parecemos ter abandonado com Deleuze e Guattari não o espanto psicanalítico com a descoberta do inconsciente e do desejo, mas sua ortodoxia topológica ou linguageira.

Isso nos fazia passar, como Deleuze e Guattari reconheceram, da determinação das sínteses próprias ao inconsciente – projeto ainda kantiano do Anti-Édipo – ao avanço pós-kantiano e anti-hegeliano de *Mil Platôs*, o qual viria a dar em “uma teoria das multiplicidades por elas mesmas”, como eles mesmos mais tarde descreveriam o seu movimento (Deleuze e Guattari, 1995, p. 08). Mais do que isso, a partir de *Mil Platôs*, Deleuze e Guattari (1995, p. 08) passam a dizer que “As multiplicidades são a própria realidade, e não supõem nenhuma unidade, não entram em nenhuma totalidade e tampouco remetem a um sujeito”.

Pousado sobre este travessão – esse emaranhado de fios de fazer balançar funâmbulo – é que Miro se pergunta: se Hegel e Marx chegaram a teorias sociais a partir de perguntas sobre o sujeito, seria ainda o caso de chegar a uma teoria social em Deleuze e Guattari? “Talvez o próprio desejo ou as máquinas desejanter criem a subjetividade” (Milovic, 2018), especulava Miro com perspicaz intuição.

Em paralelo, e quase simultaneamente, em um texto escrito entre 2016 e 2017 em uma temporada em Bruxelas (Corrêa, 2018), eu apontava a lacuna que havia encontrado na literatura secundária, anglófona e francófona, sobre Deleuze e o direito. Todo o problema – sintam, aqui, um pouco do perfume de Miro rescender! – era que, de todo um mundo de gente que havia escrito sobre Deleuze e o direito até então, quase ninguém havia cogitado se perguntar de que modo a noção deleuziana de direito poderia ser problematizada na dimensão da *literalidade* própria (Zourabichvili, 2005) em que Deleuze a postulou: uma jurisprudência que opera por prolongamento de singularidades; operada não por juízes, mas por grupos de usuários – ponto no qual passaríamos do direito à política, através da tomada de contato com problemas precisos.

Isso implicaria ter de pensar pelo menos três coisas em estrita conexão. Três coisas nada comuns ao pensamento tradicional do direito, e um tanto cripto-filosóficas na própria obra de Deleuze:

[1] a integração entre uma teoria das multiplicidades “como tais” a uma filosofia do processo e da individuação. Isso se desenvolve em um direito não-antropocêntrico e pós-hilemórfico, que se concretiza em uma teoria das operações (ou em uma alagmática) dos agenciamentos jurídicos. Isto é, um direito que já não orbita a pretenciosa excepcionalidade antroponômica que liga a Antiguidade à modernidade caucasianas e ocidentais, mas também um direito cuja forma de operar por agenciamentos dispensa espetacularmente todo recurso a dimorfismos entre matéria (ou conteúdo) e forma, inspirando-se na filosofia da individuação, ou do transindividual (Combes, 2017), de Gilbert Simondon (2020). Dito de outro modo, um direito no qual nem a excepcionalidade do humano, nem o

substancialismo lastreado no composto do par matéria-forma, constituem mais a norma; sequer os agentes eficazes das transformações do direito. Eis a via imensa que se abre para repensar o por vir das atribuições de sujeitos, subjetividades e subjetivações no direito. Um oceano de transduções e modulações usinando as subjetivações no campo social – e social, aqui, como em Gabriel Tarde (1893), designa toda e qualquer sociedade, pouco importando que ela provenha de uma associação humana ou não-humana, que envolva micro-organismos, florestas, silício, energia, campos quânticos ou constelações de astros distantes (Bennett, 2010). Gentes e agentes de todo o tipo *contam* aqui, porque o ser é uma imensa ecologia de relações que o direito ajuda a tramar. Isto é, ser não já como substância, mas como política que precede a ontologia.

[2] se esta jurisprudência não é operada por juízes, mas por grupos de usuários que podem passar do direito à política, isso implica integrar – como fez Guattari (2004) – uma teoria dos grupos³ a uma teoria das instituições, compreendendo-a como multiplicação anárquica de grupos de usuários. Isso também impõe pensar uma analítica militante, uma clínica interna à dinâmica dos próprios grupos, que não apenas os alerta contra sua cristalização em identidades fechadas e de fachada, mas, ao mesmo tempo, os mantém mutantes e abertos a comunicações transversais com o Fora e com outros grupos de usuários. Aqui, Tarde (1893) e Simondon (2020) nos ajudam a sair do que pode parecer um certo antropomorfismo guattariano. “Grupos de usuários” têm certamente uma conotação política, militante, situada nas experiências tanto do período da *Libération* e do pós-guerra Francês quanto do pós-maio de 1968. A nosso ver, porém, ela poderia muito bem ser apenas uma outra expressão para agenciamentos de coletivos de relações e de singularidades que vão se tramando e *in-formando* como coisas, pessoas, textos, técnicas, relações, palavras de ordem etc., e que se agenciam. Toda uma multiplicidade de modos sociais de existir que não implicam qualquer forma de sociedade ou comunidade *a priori*, mas que exprimem suas relações sob a forma de ecologias e regimes de possibilidade.

[3] eis o que nos leva, com a intercessão de Gabriel Tarde (1895), a uma filosofia do campo social que, sem totalizar, ponha para comunicar a vida repetitiva e monumental do direito à fortuna das suas invenções revolucionárias e anônimas numa ecologia de possibilidades e tensões estruturais cambiantes.

Localmente, por meio de problemas precisos, formulados nos termos tensos e metaestáveis que suscitam subjetivações emergentes, grupos de usuários vão se confrontar com equipamentos coletivos, com agenciamentos jurídicos que se trata de transduzir.

É na medida em que a singularidade de tais grupos se vê implicada em processos de disparação e tensionamento com os diagramas de poder e de desejo em que se encontram envolvidos, que as transformações do direito podem ocorrer. Verdadeiras invenções jurídicas pontuais, ou até mesmo *saltos* que alteram o repetitivo plano de referência de todo um sistema.

Muitas vezes, na medida em que o direito contém (no duplo sentido de abranger e delimitar) os esquematismos das lutas, ele também envolve a possibilidade de um expressionismo das lutas, da composição e expressão de novos modos de existência cuja singularidade tensiona um meio e o transduz, organizando uma nova ecologia de relações e possíveis.

Tudo isso nos deixa ver que é inteiramente possível pensar o direito como jurisprudência,

3 De outra forma, também presente em Simondon (2020), ao modo da relação dinâmica e processual entre as dimensões do *pré* e do *transindividual* mobilizada pelos processos de individuação.

ou como quisera Miro (e eu acrescento um termo), *operação* da “diferença que produz diferenças” (Milovic, 2022, p. 18) – quase como num eco da ideia batesoniana de informação (Bateson, 1979).

Nómos dos encontros

Alguém bem-intencionado poderia levantar o problema dos valores e da moral, que por tanto tempo deu o tom de tudo o que a Filosofia do Direito canônica pôde produzir – especialmente, quando situada no debate jusnaturalista do século XVI em diante. De fato, desdobrar a ideia de uma jurisprudência sob a forma que Deleuze (2008b) a propôs – “criadora”, “verdadeira filosofia do direito”, entregue a “grupos de usuários” – parece defrontar-nos com um direito que teria perdido sua dimensão valorativa e moral.

Isso torna necessário enunciar, mas principalmente, *ultrapassar* a acertada constatação de que a ideia de justo será pensada aqui sem recurso ao transcendental, e em proveito de uma visão construtivista. Mas o problema não é a justiça, ou o justo, na sua dimensão moral e do juízo de Deus (Deleuze, 1997).

O problema passa a estar na composição ecológica entre corpos e meios, singularidades e sistemas, germen e estruturas. Em outras palavras, a questão reside em fazer a *heterogênesse* (Guattari, 1992) dos problemas e alternativas modais ali onde olhamos para o sistema de direito e as soluções parecem inteiramente prontas, acabadas e previstas – mas sua adoção mesma poderia sugerir a perturbadora continuação de uma tensão irresolúvel. O avanço dentro de um estado de metaestabilidade, pré-revolucionário.

Ao que me parece, não é por acaso que Miro sugeriu que o problema de um direito da potência (e também da potência do direito, acrescento) se desenvolve na dimensão da ética, e não da moral. É que a dimensão da moral remete ao sistema do juízo de Deus, da abstração legal grega – uma só Lei e um só *Logos*, a da Ideia de Bem, ou a da forma pura vazia e indeterminada das leis, para todos os casos.

Deleuze (2006) nos força a lembrar que, para além de Atenas, há Jerusalém. A ética, em sentido espinosano, remete à mecânica dos encontros e à dinâmica da violência pática e afetiva dos casos, das relações precisas e corpóreas de composição e decomposição da existência.

Não há uma só Lei e um só *Lógos*, mas um sem-número de práticas e operações da jurisprudência dos corpos – manobras contextualizadas, sutis e sinuosas – a fim de captar o *nómos* dos casos que emanam da violência dos encontros. Sob a ontogênese, há toda uma produção dos corpos e dos seres da qual as quantidades intensivas de potência decorrem sem os preceder. Aqui, falamos de “quantidades intensivas” para não dizer “valores”, que emanam das leis de composição que os corpos destilam nas paixões consequentes dos seus encontros.

Os encontros ditam as leis afetivas da vida na medida em que distribuem quantidades intensivas de potência entre os corpos que vão se compondo em tramas de relações. Isso significa dizer que *a visão ética do mundo* corresponde a uma jurisprudência dos corpos, uma distribuição de suas relações, uma composição de suas ecologias: a definição sempre aberta de regimes de compossibilidade que definem regiões inteiras, e modos heterogêneos do existir.

Em *Espinosa e o problema da expressão*, mas também no curso sobre Espinosa, Deleuze

(2017 e 2008a) retoma o questionamento espinosano dirigido à tradição antiga e medieval cristã do Direito Natural, e propõe esta visão ética do mundo. Ela desafia uma visão moral do mundo que por toda parte domina as teorias da união entre alma e corpo, ao mesmo tempo em que os entristece e incapacita a ambos, conservando-os por toda parte separados daquilo que eles podem. Que o corpo seja o centro de toda pergunta sobre a ética, e de todo rechaço da moral, é prenhe de consequências.

O fato de não sabermos o que pode um corpo tem uma significação tanto jurídica quanto ética. Roubando a Simondon uma expressão que lhe era cara, os corpos manifestam uma significação *axiontológica* segundo a qual os valores (em termos éticos, não morais) decorrem de um ser que já não se define pela “iminência” do ser – esteja ela nos contornos geométricos, ópticos e táteis do *Eidos* platônico, esteja ela na estatuária do hilemorfismo aristotélico, que explica o ser através da tomada de forma de uma matéria inerte e impotente, como se o ser se tratasse de uma escultura (Deleuze, 2009, p. 191).

O ser do corpo, e também o seu direito, vão se definir precisamente pela potência de um tal corpo em Espinosa. Pelas quantidades intensivas de que está carregado. Não por seus valores, mas por suas valências. Esse é o direito da potência e a potência do direito, que só vale na medida em que se prolonga e se desenvolve em uma jurisprudência relacional, isto é, uma jurisprudência dos corpos.

A essência de um corpo é a sua potência. Seu ser é tudo o que ele pode – o conjunto de devires das suas paixões, das suas relações de afetos, das suas forças para repelir encontros destrutivos que ameçam decompô-lo, mas que podem, também, prometer sua amplificação em novas relações de composição e aumento de potência – e, assim, ampliar a liberdade e o direito que exprimem a potência de um corpo. Espinosa (2009) chamava a isso o “encontrar-se sob a jurisdição de si próprio”. Potência é apenas uma outra forma de dizer liberdade (e vice-versa, a liberdade não é senão uma forma de dizer potência).

Num nível ontológico e prático, ou ético, todos os corpos se desenvolvem segundo uma jurisprudência – que não é nem pode ser um sistema de precedentes, de valores ou normas preexistentes, mas designa um sistema prático de encontros, composições, lentas descobertas éticas sobre o que se nos afigura útil ou ameaçador. Experimentação perigosa num campo imediatamente aberto, relacional e social em que os corpos se tramam, e no qual se lhes atribuem sujeitos *no* direito.

Trata-se de uma verdadeira fabricação ecológica (ecogênese), de uma genuína individuação coletiva que acontece no processamento de relações às quais os termos não preexistem. As relações que aí se tramam e determinam, nessa *imensa* jurisprudência dos corpos, são constitutivas de seus termos. *Elas* é que os fazem existir.

Um corpo é porque *consiste* naquilo que ele pode. Fora desse poder, alheio a esta jurisdição de si próprio (a esta “jurisprudência” de si mesmo), ele pouco ou nada é na medida em que pouco ou nada pode. Mas ser aquilo que se pode significa também ter o direito àquilo que se é. Eis a equação “essência = potência”.

Corpos e instituições

Quando lemos Foucault, fica mais do que evidente que as instituições moldam ou podem moldar corpos, sejam eles individuais ou coletivos, pessoas ou populações e massas. Mas aqui se trata de perguntar talvez pelo inverso. Podem os corpos, isto é, a potência, *fazer instituições*? Esta é uma outra forma de perguntar *como os corpos*, definidos pela potência de afetar e de serem afetados, configurando um meio em que se distribuem de forma sempre tensa – entre disparação e compossibilidade –, podem fazer jurisprudência? Especialmente quando, segundo certa tradição do direito natural e do contratualismo modernos, as instituições são aquelas que parecem pôr os freios, os limites e os contornos àquilo que os corpos podem? Não é precisamente esta uma acepção moderna de lei como limite que vai chegar até a psicanálise (ainda que carregada de possíveis sublimados)?

É aqui que Hume, Espinosa e Bergson se cruzam para Deleuze, na leitura pelo avesso da tradição do direito natural cujas premissas antigas remontam ao idealismo platônico e ao hilemorfismo aristotélico, e cujos desenvolvimentos modernos nos entregam a forma pura, vazia, indeterminada e já culpada da lei kantiana (Deleuze, 2009; Deleuze e Guattari, 1975).

Em *Instintos e instituições* (1955), Deleuze fala da relação entre experiência individual e meio circundante na qual a primeira (a experiência individual) é levada a cabo: “o instinto e a instituição são as duas formas organizadas de uma satisfação possível” (Deleuze, 2006, p. 29), ele escreve.

As instituições descrevem um mundo inteiramente original, interposto entre o indivíduo e o mundo exterior, no qual se elaboram meios artificiais de satisfação de tendências naturais. Assim, a instituição do matrimônio organiza a satisfação da sexualidade; a propriedade satisfaz a tendência à avidez. E assim por diante.

Trata-se de um mundo de modos e de arranjos recíprocos que os tornam compossíveis, numa espécie de meio de cultura indecível nos termos da cisão Natureza/Cultura. Um pouco como os cães são geneticamente adaptados a usos humanos através das sucessivas seleções experimentais que constituem o *breeding*.

Como os cães de *agility* de Donna Haraway (2022), as instituições não são inteiramente nem seres da natureza, nem montagens exclusivas da cultura. Nem mesmo agenciam um campo ao outro, mantendo-os reciprocamente isolados. As instituições e os cães de *agility* (ou os gatos domésticos – máquinas de caçar altamente “socializáveis”) não reconhecem distinções desse tipo, nem operam por categorias metafísicas.

Mas o que distingue as instituições das leis? Enquanto as leis são sistemas de limitação por contrato (seu corpo pode, mas de algum modo você consentiu que ele não deve e, logo, a lei o proíbe), as instituições são meios organizados de satisfação de tendências naturais (você pode – tanto pode, que a lei o proíbe! –, mas talvez você possa “assim, ou assado”, ou então “daquele outro jeito” mais ou menos oblíquo e desviado...). As leis, que marcam a imagem negativa do social e do político cristalizado em tiranias, esmagam toda avidez dos instintos, proibindo-os, restringindo-os, limitando-os.

Por outro lado, as instituições prolongam a avidez das tendências e as satisfazem através da invenção de desvios, configurando meios oblíquos de satisfação – ainda que isso implique que

as tendências não sejam satisfeitas em si mesmas e diretamente, mas mediatamente e em outra coisa, implicando um modelo a respeito do qual permanecemos inconscientes.

Isso significa que as instituições também maltratam e sublimam as tendências à sua maneira. Por isso tento fazer, muitas vezes sem sucesso, com que minha gata se interesse por caçar brinquedos apropriados ao invés das minhas pernas. No brincar, que é o simular a caça, tentamos fazer uma instituição, minha gata e eu. Uma que conserva suas tendências de perseguição satisfeitas e minhas pernas intactas. É uma questão de ecologia doméstica. Não de harmonia, mas de *compossibilidade*: mundos e possíveis que não se limitam, nem se anulam, mas precisam coexistir em paralelo, sem se destruir, compondo um com o outro tanto quanto possível. Sei que este é um exemplo *home-made*, mas podemos extrapolá-lo o quanto quisermos. É um pouco a mesma questão por toda parte. Configurar um sistema mundial, talvez ultraterreno, de potências e impotências.

O que está em jogo é o que Brian Massumi (2017, p. 142) já observou em *O que os animais nos ensinam sobre política*. Precisamos reconhecer que “A estrutura da política humana não é tudo o que está em vigor. Há uma sobra de política animal [...]” e, ousado acrescentar, uma “sobra de política” que bascula todas essas categorias (humano, animal, natureza, cultura, vivo, não-vivo, sujeito, objeto, matéria-forma etc.).

De algumas décadas para cá, os etnólogos nos ensinaram a navegar entre elas como nunca, mas toda essa circunavegação precisa ser uma maneira de estourar os moldes e as molduras da nossa imaginação política, constrangida pelos quadros da nossa cultura opositiva à natureza. O pensamento indígena de Kopenawa (2015), Krenak (2020) e tantxs outrxs, nos ajudam a atravessar na direção de outras modulações e, com sorte, de outros ritmos vitais e planetários.

Mas voltemos a Espinosa. Quando definimos a essência de um corpo pela sua potência, definimos seu ser de acordo com o desenvolvimento das quantidades intensivas que o fazem consistir em seu modo. Isto é, definimos um corpo da mesma forma como definimos as instituições: não pelos contornos geométricos de sua imagem óptica e tátil, nem pelos contornos da sua forma escultural, mas pela sua tendência – pela sua passagem ao limite. Sua capacidade de amplificar-se em um meio determinado.

Então, o corpo é a potência que desenvolve a sua tendência tentando ultrapassar seu limite. E o que é a potência? Ora, “a potência é a tendência mesma, ou o esforço na medida em que se tende até um limite” (Deleuze, 2008a, p. 373). Isso define também o *conatus*, o esforço por perseverar no seu próprio ser, ampliando suas forças, acumulando quantidades intensivas que aumentam sua potência de agir.

Por outro lado, a potência de um corpo vai precisar se configurar também de acordo com as restrições que encontra em um determinado meio – restrições cuja origem coincide com o desenvolvimento mais ou menos livre da potência dos demais corpos, seguindo as direções das suas respectivas tendências e movimentos de passagem ao limite. Por isso, dizemos que *as relações constituem os termos*: os termos são configurados pelas relações, como em um sistema distribuído de potências e impotências; sistema que varia sem parar de acordo com as dinâmicas dos encontros compositivos e destrutivos de relações e de corpos que aí se processam.

É dessa forma que esses corpos, no desenvolvimento mais ou menos livre, mais ou menos constrangido, de suas potências – esforçando-se por ampliá-las ao máximo, até o seu limite e além

dele – convergem para formar instituições segundo uma verdadeira jurisprudência dos corpos. Um modo coletivo do estar-junto, capaz de inventar meios artificiais (isto é, meios oblíquos e indiretos) de satisfação das tendências das quais esses corpos são portadores. Tendências que só o instinto poderia satisfazer diretamente, sem mediações, e que as instituições frustram ao mesmo tempo em que satisfazem indiretamente. Mas isto é exatamente o oposto de um limite. É, antes, uma invenção, um prolongamento, uma criação relacional.

Isso franqueia toda uma gama de possibilidades de invenções coletivas. Por meio de usos desviados, práticas sinuosas, elaborações de meios indiretos de satisfação, grupos de usuários podem inventar relicários cada vez mais vastos de instituições que não existiram sempre, e não existirão para sempre.

Podem inventar conjuntos sempre mais heterogêneos de equipamentos coletivos que modulam subjetividades, mas que, reciprocamente, podem, aqui e ali, de maneira contextual, mudar de figura através dos processos de subjetivação; dos usos subversivos que tais equipamentos conhecem quando os grupos de usuários os tomam como meios de expressão. Eis um traço de união, um laço, se assim quiserem, entre uma teoria dos grupos e uma teoria das instituições.

Um direito sem imagem

Não cessamos ouvir dizer que Deleuze nos prometeria uma outra imagem do direito. Na verdade, a noção deleuziana do direito nos ensina a fugir de toda imagem do direito – esta ou outra, para reencontrar o direito mesmo: o direito da potência, e também a potência do direito. Por isso, tudo o que Deleuze disse sobre o direito sob o ponto de vista clínico, ou de uma visão ética do mundo, não se presta exatamente a uma filosofia do direito sem ser também uma introdução à jurisprudência dos corpos. Outro direito e outra filosofia não há.

Eis o que nos faz fugir da dupla imagem enganadora que nos foi legada pela República de Platão (2011), e que serviu tão bem aos propósitos católicos no medievo. Por um lado, o *Eidos* e o Bem dando forma à Lei – forma que só a competência dos sábios saberia dar. Por outro, a imagem do direito como a da lei que é a conveniência do mais forte, expressão da violência e da imoderação do sofista.

Na jurisprudência dos corpos não há lugar nem para Sócrates, nem para Trasímaco. Nem para o *Lógos*, nem para a *Hybris*. Nem para a superioridade do sábio, nem para a vileza da conveniência do mais forte e do seu desejo desenfreado de poder que a lei transformaria em Necessidade e automatismo naturais. Nem o rei-filósofo, nem o sofista-tirânico que faz do desejo uma pulsão de poder, e inaugura um automatismo deveras ocidental que explica sobretudo a servidão voluntária (Boétie, 1982), sequestrando os possíveis do desejo social.

Um direito do simulacro como Miro sonhou não nos conduz, pois, à falsa imagem do direito – mas à potência do falso *através* do direito; às ficções alternativas que o direito opera e que constituem o real dos corpos, tramados na variedade de suas relações. Um direito sem imagem que contém um esquematismo e um expressionismo das lutas que ainda não sabemos nomear, porque as singularidades que as farão avançar ainda fermentam no silêncio e na penumbra.

Estamos na presença de precursores sombrios, portanto. Todo um tema deleuziano, mas também tardiano, das multidões de inventores anônimos que captam uma intersecção de

repetições e as transformam em uma invenção mínima e poderosa, capaz de mudar tudo. É na esperança de ter feito um pouco disso essa noite – conjurando os poderes diabólicos da repetição – que repito Miro. Repito Deleuze-Guattari e alguns dos seus intercessores. Repito minha gata e seu brinquedo de caça. Repito o judeu de olhos tristes e pele citrina que fabrica Deus na penumbra. Espinosa. Agora é a vez de vocês. Muito obrigado.

Referências

- Bateson, G. *Mind and nature: a necessary unity*. New York: E. P. Dutton, 1979.
- Bennett, J. *Vibrant matter. a political ecology of things*. Durham: Duke University Press, 2010.
- Combes, Muriel. *Simondon: una filosofía de lo transindividual*. Buenos Aires: Cactus, 2017.
- Corrêa, M. D. C. “O real do direito: sobre a filosofia do direito de Gilles Deleuze”. *Rev. Direito, Estado, Sociedade* (PUC-Rio), n. 53, jul/dez/2018, p. 182-205. Disponível em: <<http://direitoestadosociedade.jur.puc-rio.br/media/art%207%20direito%2053.pdf>>
- Deleuze, G. *A ilha deserta e outros textos. Textos e entrevistas (1953-1974)*. São Paulo: Iluminuras, 2006.
- Deleuze, G. *Conversações (1972-1990)*. São Paulo: Editora 34, 2008b.
- Deleuze, G. *Crítica e clínica*. São Paulo: Editora 34, 1997.
- Deleuze, G. *Espinosa e o problema da expressão*. São Paulo: Editora 34, 2017.
- Deleuze, G. *En medio de Spinoza*. 2. ed. Buenos Aires: Cactus, 2008a.
- Deleuze, G. Guattari, F. *Kafka: pour une littérature mineure*. Paris: Lés Éditions de Minuit, 1975.
- Deleuze, G. Guattari, F. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*, v. 1. São Paulo: Editora 34, 1995.
- Deleuze, G. *Proust e os signos*. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.
- Deleuze, G. *Sacher-masoch: o frio e o cruel*. Rio de Janeiro: Zahar Editora, 2009.
- Dosse, F. *Gilles Deleuze & Félix Guattari*. Biografia cruzada. São Paulo: ArtMed, 2010.
- Espinosa, B. *Tratado político*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- Guattari, F. *Caosmose: um novo paradigma estético*. São Paulo: Editora 34, 1992.
- Guattari, F. *Os anos de inverno (1980-1985)*. São Paulo: n-1 edições, 2022.
- Guattari, F. *Psicanálise e transversalidade: ensaios de análise institucional*. Aparecida: Ideias & Letras, 2004.
- Haraway, D. *Quando as espécies se encontram*. São Paulo: Ubu Editora, 2022.

- Kopenawa, D.; Albert, B. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- Krenak, A. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.
- La Boétie, E. *Discurso da servidão voluntária, ou o contra um*. São Paulo: Brasiliense, 1982.
- Massumi, B. *O que os animais nos ensinam sobre política*. São Paulo: n-1 edições, 2017.
- Milovic, M. Direito do simulacro. *Ágoras*. Revista científica do G-TEIA. vol. 2, n. 1, p. 14-21. Disponível em: <<http://www.agoras.ufc.br/index.php/agoras/article/view/37>>
- Platon. *Œuvres complètes*. Paris: Flammarion, 2011.
- Simondon, G. *A individuação à luz das noções de forma e de informação*. São Paulo: Editora 34,, 2020.
- Tarde, G. *La logique sociale*. Paris: Félix Alcan, 1985.
- Tarde, G. *Monadologie et sociologie*. Paris: Félix Alcan, 1983.
- Viveiros de Castro, E. *Metafísicas canibais*. Elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo: Cosac Naify/n-1 edições, 2015.
- Zourabichvili, F. “Deleuze e a questão da literalidade”. *Educ. Soc.*, Campinas, vol. 26, n. 93, p. 1309-1321, Set./Dez. 2005. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/es/a/rCq7rmCfTSTG6fBhDdPzDTw>>